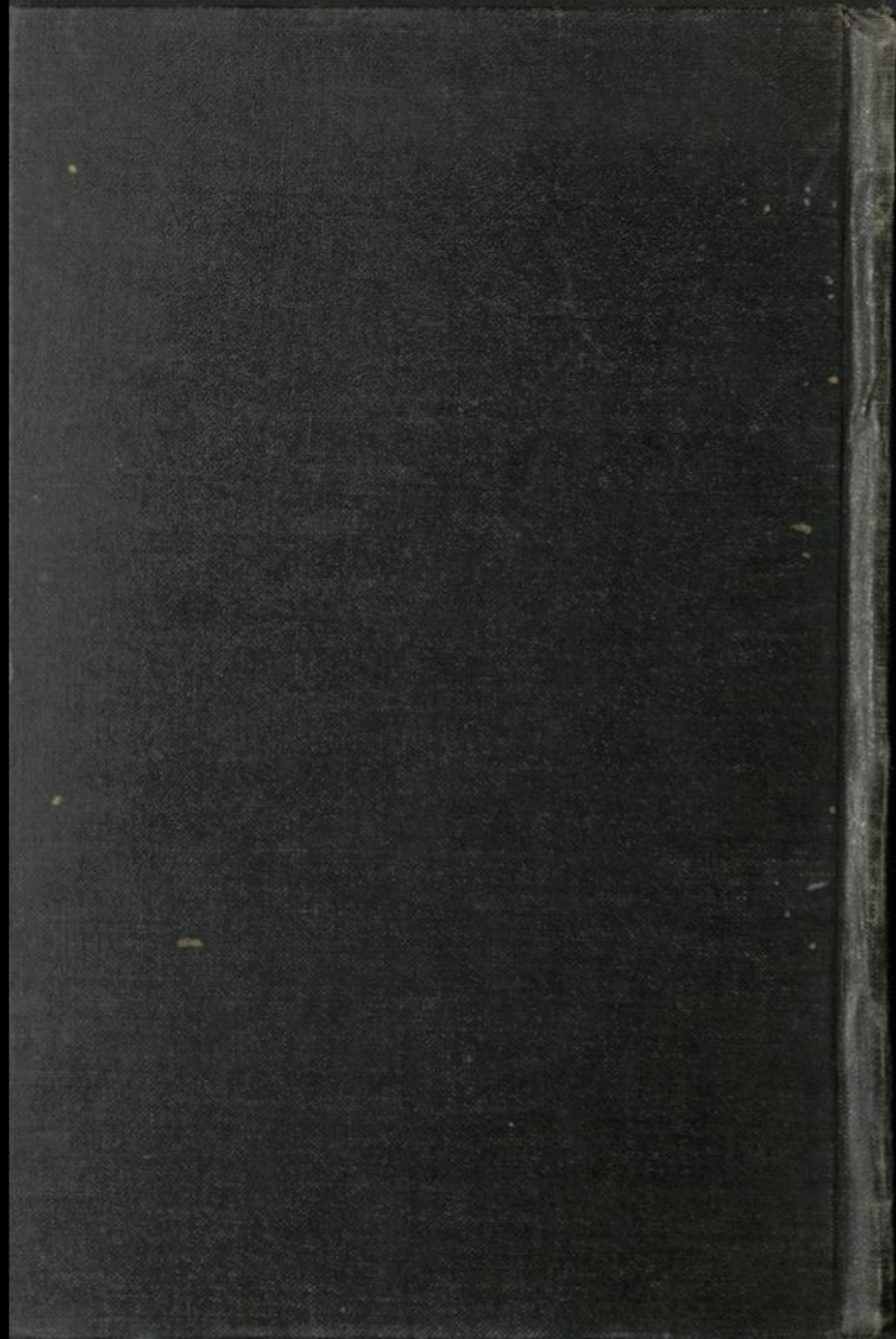
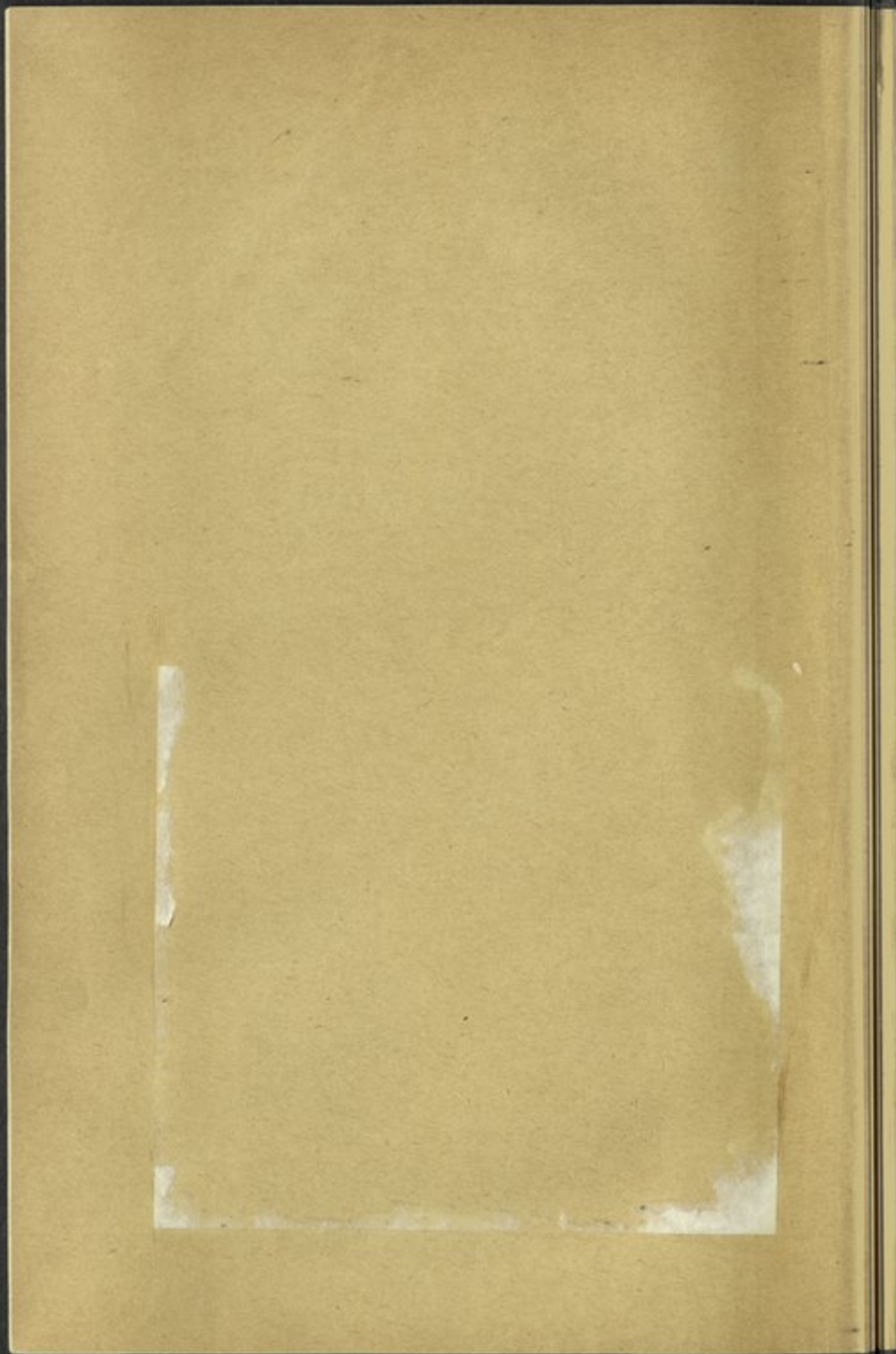




349.297
A112mA



cat. 5 Feb: 73 - 8 9.



منتهى السؤل

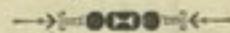
في

علم الاصول

للإمام العلامة سيف الدين أبي الحسن الآمدى
وهو مختصر كتابه الاحكام فى اصول الاحكام



قد نهج العلامة فى وضع هذا المختصر منهج كتابه الاصلى
مع ايجاز فى العبارة واستقصاء فى بحث مواضع الخلاف ومراعاة أصوله
حتى أصبح غاية المطلع فى هذا الفن



طبع على نفقة

ادارة طباعة الجمعية العلمية الازهرية المهرية الملايوية

الكائنة بمكتبها بشارع رقعة الفمى شرق الازهر الشريف

ومحمد على صبيح الكتبي وأولاده

بميدان الازهر الشريف بمصر ويطلب من مكتبتيهما بهذا العنوان

(ملحوظة): طبع هذا الكتاب على النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية
نحت نمرة ٢٦٢ واهتم بتصحيحه تصحيحاً جيداً فضيلة مدير الجمعية العلمية الشيخ
عبد الوصيف محمد بنفسه أيد الله العلم وذويه .

(طبع بمطبعة محمد على صبيح)

May 5 Feb 1953

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

قال علامة دهره وشيخ عصره ينبوع الفضائل . ومعدن الفواضل . خلف السلف .
وسلف الخلف . سيف الدنيا والدين أبو الحسن علي بن أبي علي الأمدى . أمتنا
الله بيقائه . وأعلى في رتب الفضائل درجات ارتقائه . بمحمد وآله وصحبه وأوليائه
ماسطع صبح بضائه . وطلع نجم في سمائه .
نحمد الله على نعمائه . واسباغ عطائه . حمدا يابق برضائه . ويستوجبه بملائه
ونسأله الهداية لسلوك طريق أوليائه ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة مدخرة ليوم لقائه . ونشهد أن محمداً عبده ورسوله سيد رسله وخاتم أنبيائه
صلى الله عليه وعلى آله واصفيائه .

(و بعد) فإنه لما كان العلم بالأمور الشرعية والأحكام الفقهية من أجل المطالب
وأشرف المواهب لما يتعلق بها من مصالح المكافين . وصلاح أمورهم في الدنيا والدين
وكانت مما يتوقف معرفتها على الطرق الموصلة إليها والأدلة الدالة عليها وجب أولاً
النظر في تحقيق مداركها وتنقيح مسالكها . ولما كنا قد وقفنا من ذلك على نهايات
أفكار المتقدمين والمتأخرين . وفزنا بمعرفة غايات أقوال الفضلاء والمتبحرين . وحزنا
بما انتهينا إليه قصب سبق الأولين . وخلصنا من ذلك لباب الالباب .

وفصلنا القشر عن اللباب . بحيث ألفنا في تحقيق ذلك وتحريره مما لوفظ فيه من هو
من أهل النظار . وصفت عين بصيرته عن الكدر . وتجرد عن المعصية وكان بجانبه لحيمة

الجاهلية لعلم حقيقة ما ذكرناه ووقف على كنهه ما ادعيناه وذلك ما ضممناه في كتاب (الاحكام في أصول الاحكام) غير أنه لا تساعه وامتداده في تكثير مداركه وبعد مسالكه في تحقيق الحق وابطال الباطل ربما قصرت عن الوصول اليه همم الضعفاء المبتدئين . وكانت عن الاحاطة به خواطر القاصرين فرأيت النزول عن ذلك البسط العظيم . والخطاب الجسيم . الى مختصر لائق بفهام أبناء الزمان وضعف دواعي طلاب هذا الأوان . على وجه لا يخل فيه بشيء من قواعده . ولا نهمل أمراً من معاقده بحيث يكتفى الناظر فيه عن النظر في المطولات . ويستقل بمعرفة مالا بد من معرفته مما خلّت عنه باقي الكتب والمدونات . وسميته (منتهى السؤل في علم الأصول) وقد جعلته مشتملاً على أربعة أصول (الاول) في تحقيق مبادئه (والثاني) في الدليل وأقسامه وأحكامه (والثالث) في أحوال المجتهدين وأحوال المفتين . والمستفتين (والرابع) في ترجيحات طرق المطلوبات فنسأل الله الهداية الى سلوك مسالك الهدى والاعانة على مجابة طرق الردى . وأن يوفقنا لفعل ما يرضيه ويعصمنا عن ارتكاب مناهيه . انه مجيب الدعوات . ومفيض الخيرات .

الأصل الأول في المبادئ

وهي تحقيق مفهوم أصول الفقه وموضوع هذا العلم . وغايته . ومسائله . وما منه استمداده . (أما أصول الفقه) فقول مؤلف عن مضاف ومضاف اليه وتتمام معرفته بتعريف مفرديه وهما (الفقه والأصول) (أما الفقه) ففي اللغة عبارة عن العلم والفهم ومنه قوله تعالى (ما نفقه كثيراً مما تقول) وقوله تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) والمراد به الفهم . وفي عرف المشرعة هو العلم بجملة غالبية من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال .

(وأما) أصول الفقه فهي أدلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لامن جهة التفصيل لان أصل كل شيء هو ما يستند لتحقيق ذلك الشيء اليه . ونسبة الفقه الى هذه الامور هذه النسبة فكانت أصولاً له . (وأما موضوع علم أصول الفقه) فهو ما يبحث في علم الأصول عن أحواله

وما يتعلق به على وجه كلي وذلك هو الأدلة الفقية فكانت موضوعه (وأما غايته)
فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية لما يتعلق من الفائدة الدنيوية والاخرية
(وأما مسأله) فهي الاحوال المبحوث عنها فيه (وأما ما منه استمداده) فعلم الكلام
والعربية والاحكام الشرعية (وأما استمداده من الكلام) فمن جهة توقف العلم
بكون أدلة الاحكام حجة شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به
اذلا تحقق لذلك في غير علم الكلام . ولان بعض مبادئه مأخوذة منه من حيث أن
الكلام في أدلة الفقه مما يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم أو الظن
بطريق النظر فكل ذلك مما يتسلم من صاحب علم الكلام تسليما وان كان لابد من تصور كل
واحد من هذه المبادئ بالتحديد في مبدأ هذا العلم لبناء الغرض عليها (اما الدليل
في اللغة) فقد يطلق على الدال وهو الناصب للدليل . وعلى الذاكر له . وعلى ما فيه دلالة
وارشاد . والاخير هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى
العلم أو الظن ويعبرون عنه بأنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري . والاصوليون يخصصون اسم الدليل مما كان مفيدا للعلم . ويعبرون
عنه بما أمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري . وما كان مفيدا للظن باسم
الأمارة وكل واحد من القسمين قد يكون عقليا محضا وقد يكون شرعيا
محضا وقد يكون مركبا من الامرين (وأما النظر) فقد يطلق في اللغة بمعنى
الانتظار والروية والرافة والمقابلة والتفكر والاعتبار . وفي عرف الاصوليين اسم
النظر مخصوص بالقسم الاخير مما ذكرنا . ويعبرون عنه بأنه عبارة عن التصرف بالعقل
في الامور السابقة المناسبة للمطلوب من المعلومات أو المظنونيات بتأليف
خاص اقصد تحصيل ما ليس حاصل في العقل مفردا كان او مركبا علميا أو ظاهريا
صحيحا قد وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل . أو فاسدا لم يقف فيه على وجه
دلالة الدليل (وأما العلم) فلعمري تحديده ظن بعضهم أن العلم به ضروري لانظري
وربما احتج على ذلك بأن كل ماسوي العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان
ذلك دورا (ومن زعم) انه نظري منهم من احوال تحديده وجعل طريق معرفته
القسمة والتمثيل كأمم الحرمين والغزالي . والاول انما يلزم أن لو اتحدت جهة الدور وليس

كذلك فان توقف غير العلم على العلم من جهة كونه مدركا له لا من جهة كون العلم صفة مميزة له ولا كذلك توقف العلم على غيره (والثاني) ان حصل به تمييز العلم فهو رسم والا فلا تعريف به (والحق) أن طريق معرفته انما هو بالرسم لا بما قيل فيه من الرسوم المزيفة في (أبكار الافكار) بل بما وقع عليه اختيارنا من أنه عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها المميزين حقائق الامور الكلية ميزا لا يتطرق اليه احتمال مقابلة . وهو منقسم الى مالا أول له كعلم الله تعالى . والى ماله أول وهو اما ضروري وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكاف على تحصيله بنظر واستدلال واما نظري وهو ما تضمنه النظر الصحيح (وأما الفان) فترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع (وأما استمداده) من العربية فمن جهة توقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الامة على معرفة موضوعاتها لغة . واختلاف جهات دلالاتها وذلك يستدعي تفصيلا محصلا للفرض (فنقول) اللفظ اما أن لا يكون موضوعا لمعنى وهو المبهمل (واما) أن يكون موضوعا لمعنى وهو اما أن يكون دالا على كل ما وضع له فتسمى دلالاته دلالة المطابقة كلفظ الانسان بأزاء الحيوان الناطق أو على جزئه كدلالة الانسان على أحد جزئه وتسمى دلالة التضمن أو على أمر خارج وتسمى دلالة الالتزام كدلالة الانسان على الكاتب . والدلالتان الاوليان افظية . والثالثة ذهنية . وعلى كل تقدير (فاما) أن يكون اللفظ مفردا وهو مالا جزء له يدل على شئ أصلا كالانسان أو مركبا وهو ما لجزئه دلالة على جزء من معناه كقولنا الانسان حيوان (والمفرد) اما أن يصح تركيب القضية الخبرية من جنسه وهو الاسم أولا يصح وهو اما أن يصح جملة أحد جزئي القضية الخبرية وهو الفعل أولا يصح وهو الحرف (أما الاسم) فينقسم على جهات القسم مبتدا (اما) أن يصح اشتراك كثيرين في مفهومه أولا يصح . فان صح فهو كلي وسواء كان صفة كالعلم وهو المشتق . أولا يكون صفة وهو اما عين كالانسان او معنى كالعلم وسواء كان ذاتيا أو عرضيا . فان كان ذاتيا فالمشركات فيه اما أن تختلف بالذات أو بالعرض فان كان الاول فان قيل عليها في جواب ما هو فهو الجنس والاف هو جنس الجنس أو فصل جنس . وان كان الثاني فان قيل عليها في جواب ما هو فهو النوع والاف هو فصل

النوع ، وان كان عرضيا فان كانت المشتركة فيه مختلفة بالذات فهو العرض العام والاختصاص
وان لم يصح اشتراك كثيرين في مفهومه فهو الجزئي كزيد (القسم الثاني) الاسم اما
ان يقصد به البيان مع الاختصار أولا . فان كان الأول فهو الظاهر وهو اما ان لا يكون
في آخره ألف ولا ياء قبلها كسرة او يكون والاو هو الاسم الصحيح فان دخله حركة
الجرمع التنوين فهو المنصرف كزيد والا فهو غير المنصرف كأحمد (والثاني) هو المعتل فان
كان في آخره ياء قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضي . وان كان في آخره ألف فهو المقصور
كالدنيا وان كان في آخره همزة قبلها الف فهو الممدود كالرداء (وان) كان لامع الاختصار
فان لم يقصد معه التنبيه فهو المضممر . وهو اما منفصل كانا او متصل كفعلت . وان قصد
معه التنبيه فهو ما بينهما مثل ذا (القسم الثالث) الاسم اما ان يتحد ويتعدد مدلوله او
بالعكس او يتكثر . فان كان الاول . فلما ان يتحد مدلوله في المتكثرات او يختلف
فان كان متحدا فلما ان لا تختلف المتكثرات فيه او تختلف . والاو تسمى دلالاته دلالة
التواطؤ كدلالة لفظ الحيوان على الانسان والفرس (والثاني) منه مشككا كدلالة
لفظ الابيض على الثلج والماح وان اختلف مدلوله (فلما) ان يكون دالا على السكل
حقيقة كاطلاق اسم القرى على الطاهر والحبيض فهو المشترك . أولا على السكل حقيقة فهو
المجازي (وان) كان الثاني فهو المترادف كالبهتر والبحتر للقصير (وان) كان الثالث فهو المتباين
كالانسان والفرس (القسم الرابع) الاسم ينقسم الى الحقيقة والمجاز (اما) الحقيقة
في اللغة فماخوذة من الحق وهو الثابت اللازم ومنه قوله تعالى (ولكن حققت كلمة العذاب
على الكافرين) اي ثبتت ولزمت (وأما) في اصطلاح الاصوليين فقد تطلق على لغوية
وشرعية . واللغوية قد تطلق على وضعية وعرفية (وأما) الحقيقة الوضعية فاللفظ
المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة كالانسان بازاء الحيوان الناطق (وأما) العرفية فاللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا بعرف الاستعمال كتخصيص اسم الغائط بالخارج المستقذر
من الانسان . وتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع وان كان الاول حقيقة في اللغة
في الموضع المعطئن من الارض والثاني حقيقة في كل ما يدب (واما) الحقيقة الشرعية
فهي اللفظ المستعمل فيما كان موضوعا له أولا في الشرع كاسم الصلاة والحج والزكاة
ويعم الحقيقة جميع هذه الاعتبار ان يقال هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في

الاصطلاح الذي به التخاطب (وأما) المجاز في اللغة فأخوذ من الجواز وهو الانتقال من حال الى حال . وفي اصطلاح الاصوليين استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق اما لمساواة محل التجوز لمحل الحقيقة في شكل أوصفة ظاهرة مشهورة في محل الحقيقة او لمجاورته له غالبا أو لانه كان عليه أو سيؤول اليه على وجه يتم جميع الحقائق فلا يحنى وجه التخصيص بمحد المجاز بالنسبة الى كل واحد منهما (فان قيل) هذا الحد غير جامع ولا مانع . اما انه غير جامع فإخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وإخروج التجوز بزيادة الكاف في قوله تعالى (ليس كمثل شيء) عنه لعدم استعمالها في شيء أصلا (وأما) انه غير مانع فإدخول الحقيقة العرفية كلفظ الغائط وان كان مستعملا في غير ما وضع له أولا (فجواب الاول) ان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المخصوصة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له أولا (وعن) الكاف الزائدة انها اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لافيا وضعت له (وعن) الحقيقة العرفية انها وان كانت حقيقة بالنظر الى عرف الاستعمال لكنها مستعملة في غير ما وضعت له أولا في اللغة فكانت مجازا (واذا) عرف معنى الحقيقة والمجاز فهما ورد لفظ وتردد فيه فقد يعرف المجاز من الحقيقة بعدم تبادل مدلوله الى الفهم عند الاطلاق اذ هو غالب في المجاز بخلاف المجاز المنقول وبصحة نفيه في نفس الامر وتعذر اطراده في مدلوله وتعذر الاشتقاق منه من غير منع وتعذر جمع الحقيقة فيه ' وتعذر فهم المدلول منه الا بقرينة وتعذر تعلق متعلق الحقيقة به وتوقف استعماله في مدلوله على تعلقه لسمى ذلك الاسم في موضع وكل ذلك مجاز لاحقيقة ومع ذلك فقد يشارك المجاز الحقيقة في امتناع انصاف الاسماء المحترمة والاسماء الموضوعية في ابتداء كل وضع بهما . وبهذا يعلم بطلان قول من قال ان كل مجاز له حقيقة ولا عكس ويشتركان من جهة ان كل ما عدا الوضع الاول لا يخلو عن ان يكون حقيقة او مجازا (فاذا) عرفت اقسام الاسم فلا بد من بيان المسائل المتشعبة عنها وهي ثمان مسائل :

(المسألة الأولى)

هل في اللغة لفظ مشترك . اختلفوا فيه . و المختار جوازه ووقوعه . أما الجواز فلانا لو فرضناه لم يلزم عنه لذاته محال (أما) الوقوع فقد قيل في بيانه ان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية فلو لم يكن في اللغة الفاظ مشتركة دخلت أكثر المسميات عن الاسماء مع دعو الحاجة اليها وهو ممتنع وقال ابو الحسن البصري لا خلاف في اطلاق اسم القرء على الطهر و الحيض في اللغة مع تضادهما فكان مشتركاً وهما باطلان (أما) الاول فلانه وان كانت الحروف متناهية فالهيئات الحاصلة من تركيبها غير متناهية وان كانت الاسماء متناهية والمسميات غير متناهية فغاية ما يلزم من ذلك خلو البعض منها عن الاسماء وهو غير ممتنع (بدليل) أن مدلولات الالفاظ المشتركة عند القائلين بها انها متناهية (واما) الثاني فليس فيه ما يدل على كون لفظ القرء مشتركاً بل لعله متواطىء . او مجاز في احدهما . والاقرب في ذلك ان يقال : اتفق الكل على اطلاق اسم الوجود على القديم تعالى والحادث حقيقة ولانه لا يصح نفيه في نفس الامر وهو دليل الحقيقة ومسمى الوجود فيهما مختلف والا لاشتركا فيما يقتضيه الوجود فيهما لذاته من الوجوب و الامكان وهو محال (فان قيل) اللفظ المشترك مما يحل بمقصود الوضع من التفاهم فكان ممتنعاً (قلنا) اذا قلنا بان اللفظ المشترك من الاسماء العامة فلا اخلال كما يأتي تقريره . وان قلنا لا فلا نسلم انحصار فائدة اللفظ في تعريف المسميات تفصيلاً من جهة الجملة فلا سبيل الى نفيه .

(المسألة الثانية)

اطلاق لفظ المبدأ على النقطة من الخط والآن من الزمان باعتبار ان كل واحد منهما مبدأ لشيء . لامن حيث انه مبدأ خط او زمان فهو متواطىء . وليس مشتركاً خلافاً لقوم . واطلاق لفظ الخمرى على اللون و العنب والدم ان كان باعتبار عموم النسبة الى الخمر فتواطىء . وان كان باعتبار اختلاف النسبة فمشترك

(المسألة الثالثة)

منهم من قال بامتناع وقوع الترادف في اللغة . والمختار جوازه فانا لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محال لذاته . كيف وان ذلك واقع في لغتين فكان جائزا بالنظر الى وضع اسمين على معنى واحد بالنظر الى قبيلتين من العرب . وقد وقع ذلك في قولهم (الصلب والشوذب) للطويل . والبهر والبحتر للقصير الى غير ذلك (فان قيل) يلزم من الترادف تعطيل فائدة احد اللفظين وهو بعيد عن حكمة الواضع البليغ . وأيضا فانه اذا تعددت الاسماء للمسمى الواحد ان وصف على كل واحد حفظ جميع الاسماء عظمت المؤنة . وان اقتصر كل واحد على بعض الاسماء اختلت فائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر (قلنا) جواب الاول بمنع اختلال الفائدة اذ فيه توسعة اللغة والمساعدة في النثر والنظام والوزن العروضي والجناس والمطابقة والخفة في النطق الى غير ذلك (وعن الوجه) الثاني انه ملغى بالترادف في لغتين مختلفتين وبه اندفاع ما ذكره . وقد تشبه المتباينة بالترادفة وذلك عند ما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة كالسيف والصارم والهندي أو باعتبار صفته وصفة صفته كالناطق والفصيح فيظن بها الترادف ويفارق المرادف المؤكد ان المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يشترط تقدمه على الآخر وانه لا يرادف بنفسه بخلاف المؤكد (والتابع) يخالف لهما من حيث انه لا بد وان يكون على وزن المتبوع كقولهم حسن بسن وشيطان ليعطان وربما لا يكون له معنى .

المسألة الرابعة

في الأسماء الشرعية ولا خلاف في امكان وضع الشارع أسماء من أسماء اللغة أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه أو لا يعرفونه اذ لا يلزم من تقدير وقوعه محال لذاته . وانما اختلف ههنا فيما استعمله الشارع من بعض الاسماء اللغوية كلفظ الصوم والصلاة ونحوه . هل خرج به عن وضعهم باستعماله في غير موضوعهم . فائتته المعتزلة والخوارج والفقهاء . ونفاه القاضي ابو بكر (والمختار) انما هو امكان كل واحد من

القسمين مع عدم ظهور الترجيح لاحدهما وتحقيق ذلك بالاشارة الى مأخذ الفريقين والتنبية على ضعفه (أما) القاضي فقد احتج بحجتين . الاولى انه لو فعل الشارع ذلك لزم ان يعرف الامة مراده منه نفيًا للتكليف بما لا يطاق بطريق التواتر لعدم قيام الحجة في مثل هذه الامور بالآحاد (الثانية) ان ما كان من الالفاظ اللغوية موضوعا لغير مدلوله لغة كلفظ الصلاة والصوم لا يكون لغويا كما لو قال أكرم العلماء وأراد به الجهال وما لا يكون عربيا لا يكون القرآن مشتملا عليه . والا لخرج القرآن عن كونه عربيا وهو خلاف قوله تعالى (انا جعلناه قرآنا عربيا) وقوله (بلسان عربي مبين) . (وأما) المثبتون فقد احتجوا بأمر . منها . ان الحروف المعجمة المستعملة في أوائل السور ليست من لغة العرب (ومنها) استعمال لفظ الايمان الموضوع للتصديق في الصلاة بقوله (وما كان الله ليضيع ايمانكم) واستعمال لفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج في غير موضوعه لغة (ووجه) القدر في الحجة الاولى للنافين انها مبنية في امتناع التكليف بما لا يطاق وسيأتي ابطاله . وبتقدير امتناعه انما يلزم ذلك ان لو كلفهم تفهيمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس ذلك موقوفا على التواتر لا مكان التفهيم بالتكرير وتطافر القرائن — وفي الحجة الثانية بمنع خروج القرآن باشتماله على كلمات ليست عربية عن كونه عربيا فان البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسي . وان اشتمل على بعض الكلمات العربية (وفي قول) المثبتين ان الحروف المذكورة في أوائل السور فلا نسلم خروجها عما وضعت له في اللغة وانما ذكرت على النظم المخصوص على خلاف عادة العرب في استعمالهم لها لبعث دواعيهم على استعمال القرآن والتفاتهم اليه لما استلزمه من الاسلوب الغريب (وعن مذكروه) من الاسماء بمنع التغير فيها وذلك لانه لا يخلو اما أن يكون اطلاقها مع تحقق الموضوع اللغوي كاطلاق اسم الصلاة على الافعال المشتملة على الدعاء أو مع خلوها عنه . فان كان الاول فاطلاقها انما هو على المسمى اللغوي غير ان الشارع شرط في الاجر أو الثواب تلك الافعال من غير تغير في الوضع وان لم يكن الموضوع اللغوي موجودا فانما اطلق اسم الصلاة على الافعال المخصوصة مع خلوها عن الدعاء لما بينهما من التلازم غالبا وهو جهة من جهة التجوز . والتجوز من وضع اللغة . لا انه خارج عنه

(وعلى هذا) في جميع الالفاظ المذكورة وان كان الاصل في الاطلاق الحقيقة الا انه يلزم منه النقل وتغيير اللغة ولا يخفى ان التأويل أولى من التغيير (ولهذا) كان التأويل أكثر من التغيير

المسألة الخامسة

ذهب الاستاذ ابو اسحاق الى امتناع اشتغال اللغة على المجاز واثبت الباقون وهو الحق لصحة استعمال لفظ الاسد في الانسان الشجاع . والحمار في الانسان البليد لكونهما حقيقة في غيرهما . وليس ذلك بجهة الحقيقة والا لما صح فيه النفي في نفس الامر ولكان ذلك مشتركا ولو كان كذلك لما تبادل مدلوله في احدهما عند تجرده عن القرائن الى الفهم لعدم الاولوية وليس كذلك (فان قيل) استعمال اللفظ بجهة المجاز في محله مع افتقاره الى القرينة والاستغناء عنه باستعمال اللفظ الحقيقي يكون مخالفا لحكمة أهل الوضع . ولان اللفظ المجازي ان أفاد مدلوله بقرينة فلا يحتمل معه غيره . وان كان لا مع قرينة فهو في الجهتين حقيقة (وجواب) الاول . انه انما يلزم ان لو خلا المجاز عن فائدة اختصاصه بالخفة على اللسان ومساعدته في وزن الكلام نظما ونثرا وحرف الروى والطباق والجناس والتعظيم والتحقير وليس كذلك (وجواب) الثاني ان المجاز مع عدم الشهرة لا يفيد الا بقرينة فلا معنى للمجاز سوى هذا ولا نزاع في التسمية .

المسألة السادسة

هل يفتر استعمال اللفظ المجازي في صور التجوز الى أن يكون ذلك منقولا عن العرب . اختلفوا فيه . والمختار في ذلك الوقف . وتحقيقه بالاشارة الى مأخذ الفريقين . والتنبية على ضعفه (حجة) المثبتين لو اكتفى بالعلاقة بين محل الحقيقة والتجوز دون النقل لصح تسمية غير الانسان نخلة لشابهتها في الطول للانسان . ولصح تسمية الصيد شبكة والثمرة شجرة لما بينهما من الملازمة وهو ممتنع (وحجة النافين) انه لو افتقر الى

النقل لما احتيج الى العلاقة (وجواب الأولى) انه أمكن أن تكون العرب قد نصت ان مطلق العلاقة كاف في التجوز مشروطا بعدم ورود المنع منهم (وجواب الثانية) انه امكن العلاقة شرطاً في التجوز دون الحقيقة .

المسألة السابعة

هل يشترط في بقاء الاسم المشتق بقاء الصفة المشتق منها نفيًا وإثباتًا مطلقاً .
اختلفوا فيه . ومنهم من شرط ذلك فيما يمكن بقاءه دون غيره . والمختار الوقف وتحقيقه بالاشارة الى ضعف المأخذ من الجانبين (اما حجة الشارطين) انه لو صح اطلاق اسم الضارب حقيقة على شخص ما بعد انقضاء صفة الضرب لما صح نفيه (وحجة النافين) انه يصح أن يقال هذا ضارب زيد أمس . اطلقوا عليه اسم الضارب مع انقضاء صفة الضرب . وهذا متكام مع انقضاء صفة الكلام ولو لم يكن ذلك حقيقة لما كان اطلاق المتكلم حقيقة أصلاً لعدم صحة اطلاقه قبل تمام حروف الكلام (وجواب الأول) ان اسم الضارب حقيقة لمن حصل منه الضرب وهو أعم من حصول الضرب منه في الحال وعند ذلك لا يلزم من صحة سلب الأخص سلب الأعم (وعن الثانية) انه لا يلزم من اطلاق اسم الضارب عليه ان يكون حقيقة . بدليل ان اسم الفاعل بتقدير المستقبل يعمل عمل الفعل فيقال ضارب زيدا غدا . وليس حقيقة بالاتفاق وما يكون حقيقة مثل اطلاق اسم المتكلم . والمخير بعد انقضاء حروف الخبر والكلام فلا احتمال اشتراط مقارنة الصفة للاطلاق فيما يمكن مقارنته .

المسألة الثامنة

اتفقوا على امتناع اجراء القياس في الاسماء الأعلام كزيد واسماء الصفات كالعالم واختلفوا في الاسماء الموضوعية على مسمياتها مستلزمة لمعاني في محالها وجودا وعدما كاطلاق اسم الخمر على النبيذ لمشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المعاربة الخمرة على العقل فابته القاضي ابو بكر وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية ونفاه اكثر اصحاب الشافعي والحنفية وجماعة من اهل الأدب وهو المختار لانه اما ان يكون

نقل عن العرب وضع الحجر على كل ما يخامر العقل او على المعتصر من العنب خاصة اولم ينقل شئ من ذلك والاول يكون فيه اسم الحجر للتبذ بالتوقيف لا بالقياس والثاني يمتنع معه القياس لما فيه من مخالفة النقل . والثالث ايضا يمتنع فيه القياس لتردد الوصف الجامع بين ان يكون علة للتعبده وبين ان لا يكون (فان قيل) احتمال كون الوصف الجامع علة ظاهرة لدورانه مع الاسم في الاصل وجودا وعندما ثم ما ذكرتموه منتقض بالقياس الشرعي ومعارض بقوله تعالى (فاعتبروا يا اولي الابصار) ومخالف لما نقل عن الشافعي في تسمية التبذ خيرا بالقياس على المعتصر من العنب وتسمية الشريك جارا قياسا على تسمية الزوجة جارا ثم كيف يشكر ذلك . والعرب انما سمت الانسان والفرس الموجود من ذلك في زمانهم ومع ذلك فهذه الاسماء مطردة في زماننا ولا مدرك له سوى القياس (قلنا) كما دار الاسم في الاصل مع عموم الشدة المخمرة دار مع خصوص الشدة المطربة في الاصل ولا اشتراك فيه . كيف وان ما ذكرتموه من الدوران ينتقض بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم مع دوران الاسم . معقول في الرجل ودوران الاسم مع السواد في الفرس ويختلف ذلك في الجمل الطويل والانسان الاسود (واما القياس الشرعي) فستند العمل به الاجماع ولا اجماع ههنا والآية فلا عموم لها في كل اعتبار (واما) تسمية الشافعي التبذ خيرا فستنده الى قوله عليه السلام (ان من النار خيرا) لا الى القياس وكذا مستند تسميته الشريك جارا انما هو التوقيف وانما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد (واما) مسمى الانسان والفرس وغير ذلك عند العرب انما هو المعنى الكلي دون الشخصي فلا قياس (وأما الفعل) فما دل على حدث مقترن بزمان محصل . ويدخل فيه الماضي كقام . والمضارع وهو ما في اوله احدى الزوائد الاربع ويتميز المستقبل منه عن الحاضر بالسين أو سوف . وفعل الامر وهو مانزع منه حرف المضارعة وفعل مالم يسم فاعله . وأفعال انقلب والجوارح وغير ذلك من أفعال التعجب والمدح والذم . والافعال الناقصة والفعل وان كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقا . فالمفرد منه عند غيرهم الماضي دون غيره (وأما الحرف) فما دل على معنى في غيره وهو على أصناف (منها) حرف الاضافة . وهو اما حرف محض كمن وقد تكون لا ابتداء الغاية وزائدة . والى . وقد تكون لانتها الغاية

وبمعنى مع وحتى وهي في معنى الى . وفي . للظرفية وقد ترد بمعنى على وقد يتجاوز بها
 كقولهم نظرت العلم الفلاني . والباء للالصاق وقد ترد للاستعانة والمصاحبة وبمعنى
 على وبمعنى من أجل وقد تكون زائدة . واللام فهي للاختصاص وقد تكون زائدة .
 ورب وهي للتقليل ولا تدخل على غير النكرات . وواو القسم . فبدلة من باء
 الالصاق . وتأوه . فهي مبدلة من الواو . (واما) حرف واسم مثل على وهي للاستعلاء
 وعن . وهي للمباعدة . والكاف . ومذ . ومنذ . وهما لا ابتداء الغاية في الزمان (واما)
 حرف وفعل مثل حاشا وخلا وعدا وهي تخفض ما بعدها بالحرفية وقد تنصبه بالفعلية
 (ومنها) الحرف المضارع للفعل مثل ان وان ولكن وكان وليت ولعل وهي تنصب
 الاسم وترفع الخبر (ومنها) حروف المعطف وهي عشرة منها أربعة تشارك في جمع
 المعطوف والمعطوف عليه في حكم غير أنها تختلف في أمور آخر . وهذه هي الواو .
 والفاء . وثم . وحتى : اما الواو فقد اتفق أكثر أهل اللغة أنها للجمع المطلق
 وقال بعضهم أنها للترتيب مطلقا . وقال الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع .
 وقبل أنها قد ترد بمعنى أو . وقد ترد للاستئناف . وقد ترد بمعنى مع في باب المفعول
 معه . وقد ترد بمعنى اذ وقد احتج القائلون بأنها للجمع انها لو كانت للترتيب
 لتناقض قوله تعالى (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) وقوله (وقولوا حطة وادخلوا
 الباب سجدا) مع اتحاد القضية ولما حسن قول القائل تقاتل زيد وعمرو ولكن قول
 القائل جاء زيد وعمرو كاذبا عند تقدم عمرو . وكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا
 وقوله تناقضا . ولما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما ولوجب على العبد الترتيب
 عند ما قل له السيد ايتني بزيد وعمرو ولدخلت في جواب الشرط كالفاء والكل
 مجتمع . وأيضا فان واو المعطف جارية مجرى واو الجمع في الاسماء المتماثلة .
 واو الجمع لا تقتضي الترتيب فكذلك واو المعطف . وأيضا فان الجمع المطلق
 معقول فلا بد له من حرف يدل عليه وليس هو غير الواو (والجواب)
 عن الشبه الثلاثة الاولى : أن الواو وان كانت ظاهرة في الترتيب
 فلا يمنع حملها على الجميع مجازا بقريئة (وعن) الرابعة ان بعده مقيد لامتناع

حمله على الجمع مجازا فلا يكون تكرارا . وقوله قبله مفيد لارادة الجمع تجوزا فلا يكون تناقضا
(وعن) الخامسة انه انما حسن الاستفسار دفعا لاحتمال جهة التجوز بها عن الجمع (وعن)
السادسة ان ما لم يجب على العبد الترتيب لقريظة العرف في ذلك (وعن) السابعة النقص
بثم وبعد (وعن) الثامنة أنه لا مانع من كون واو العطف جارية مجرى واو الجمع في
الجمع وان اختصت عنها بالترتيب كالفاء وثم (وعن) التاسعة ان الترتيب المطلق أيضا
معقول ولا بد له من حرف يدل عليه وليس غير الواو (وأما المثبتون للترتيب) فقد
احتجوا بقوله تعالى (اركعوا واسجدوا) فانها للترتيب وبقوله عليه السلام لما نزل
قوله تعالى (ان الصفا والمروة) « ابدءوا بما بدأ الله به » ولولا أنها للترتيب لما كان كذلك
وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى (بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى) ولو كانت الواو
للجمع المطلق لما وقع الفرق وبقول عمر وهو من أهل اللسان لشاعر قل :
كنى الشيب والاسلام للمرء ناهيا * (لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك)
وذلك يدل على الترتيب . وبانكار الصحابة على ابن عباس بقولهم كيف يأمرنا
بالعمرة قبل الحج . وقد قال الله تعالى (وأنموا الحج والعمرة لله) ولولا أن الواو
للترتيب لما صح الانكار

وبانه لو قال لزوجته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق فانه يقع بها طلاق
واحدة . ولو كانت الواو للجمع لوقع الثلاث . ومن جهة المعنى ان الترتيب يستدعي
سببا . والترتيب في الوجود صالح لذلك فوجب الحمل على الترتيب (والجواب عن الآية)
بمنع استفادة الترتيب من الواو بل من قوله عليه السلام (صاوا كرايتهم في اصلي) وكان قد
رتب السجود والركوع في صلاته (وعن الخبر الاول) ان الواو لو كانت للترتيب لكانت
فائدة قوله (ابدءوا بما بدأ الله به) التأكيد ولو كانت للجمع لكانت فائدته التأسيس
والتأسيس اولي (وعن الخبر الثاني) انه انما قصد بذلك اعظام الرب بافراده بالذكور
اولا . لا لان الواو للترتيب وهو الجواب عن قول عمر (وعن انكار الصحابة) عن ابن
عباس فاستنده ان الواو للجمع وقد رتب (وعن الحكم) بالمنع وبه قل احمد وبعض
المالكية والليث بن سعد وابن ابي ليلى والشافعي في القديم (وعن المعنى) انه منقوض

بقوله رأيت زيدا ورأيت عمرا (واما الفاء وثم وحتى) فانها تقتضى الترتيب وتختلف بامور
فالفاء تقتضى ايجاب الثانى بعد الاول بغير مهلة . وقد ترد بمعنى الواو . وثم . توجب الماتى
بعد الاول بمهلة . وحتى ظاهرة فى جعل المعطوف جزءا من المعطوف عليه . وثلاثة
منها تشترك فى تعليق الحكم باحد المذكورين وهى : او . واما . وام . الا ان او واما
يقعان فى الامر والخبر والاستفهام . وام لا تقع الا فى الاستفهام غير أن او وأما فى
الخبر للشك . وفى الامر للتخير . وأو فى الاستفهام مع الشك وفى وجود الامرين
وام مع العلم باحدهما والشك فى تعيينه وثلاثة منها تشترك فى ان المعطوف مخالف
للمعطوف عليه فى حكمه وهى بل . ولا . ولكن . (ومنها حروف النفي) وهى
ما . ولا . ولم . ولما . ولن . وان . بالتخفيف . فما . لنفى الحال او الماضى القريب من الحال ولا . لنفى
المستقبل ولم . ولما فلقلب معنى المضارع الى الماضى . ولن لنا كيد نفي المستقبل . وان
لنفي الحال . (ومنها حروف التنبيه) وهى ها والا واما (ومنها حروف النداء) وهى يا
وايا وهيا واى والهمزة ووا (ومنها حروف التصديق والايجاب) وهى نعم وبلى واجل
وجير . واى وان . فنعم مصدقة لما سبق من قول القائل قام زيد ما قام زيد . وبلى لايجاب
مانفى واجل لتصديق الخبر لا غير . وما بعدهذا للتحقيق (ومنها حروف الاستثناء) وهى
الا وحاشا وخلا وعدا والحرف المصدرى وهو ما . فى قولك اعجبني ما سمعت . وان
فى قولك ار يد ان تفعل (وحروف التحضيض) وهى لولا ولوما وهلا وألا وحرف
تقريب الماضى من الحال وهو قد فى قولك قد قام زيد (وحروف الاستفهام) وهى
الهمزة وهل (وحروف الاستقبال) وهى السين وسوف وان ولن وحرفا الشرط وهما
ان ولو وحرف التعليل وهو كي وحرف الردع وهو كلا (ومنها حروف اللامات) وهى لام
التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه ولام جواب القسم والموطئة للقسم ولام
جواب لو ولولا ولام الامر ولام الابتداء . ومنها تاء التأنيث الساكنة . ومنها

التنوين والنون المؤكدة — هذا ما يتعلق بالمفرد واقسامه .

(وأما المركب من مفردات الالفاظ) وهو الكلام

فاعلم ان اسم الكلام وان اطلق على النفسانى . فالقصود هاهنا انما هو تعريف
الكلام اللسانى الدال بالوضع دون المهمل . وقد ذهب أكثر الاصوليين الى ان

الكلمة الواحدة اذا كانت مركبة من حرفين مسموعين فصاعدا متواضعا على استعمالها وهي صادرة من مختار واحد كلام . واختلفوا فيما اذا اجتمع من كلمات وهو غير مفيد كقول القائل زيد لا كلاما . هل هو كلام أم لا . وحاصل ذلك آيل الى الاصطلاح اللفظي . فاذا كان كذلك كان اتباع أهل الادب في ذلك أولى (قال الرغشري) الكلام ما تركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى وهو حسن . واحسن منه أن يقال ما تألف من كلمتين تأليفا يحسن السكوت عليه . وأقل ما يكون من اسمين أو من فعل واسم وسميت الجملة الاولى اسمية . والثانية فعلية فاذا عرف معنى الكلام اللغوي وما منه تأليفه فاعلم ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها لم يكن لمناسبة طبيعية بين اللفظ والمعنى . خلافا لبعض المنزلة . لانا نعلم ان الواضع لو وضع في ابتداء الوضع اسم كل ضد على مقابله لما كان ممتنعا . ولو كان بين الاسماء ومسمياتها مناسبة لا تمتنع . فلم يبق الا ان يكون اختصاص الالفاظ بمدلولاتها لمخصص مختار

لكن اختلف الاصوليون في ذلك المخصص — فذهب الاشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء الى أن الواضع لذلك هو الله تعالى وهو معلوم لنا من جهة التوقيف . وذهبت البهشية وجماعة من المتكلمين الى ان ذلك هو من وضع أرباب اللغات . وذهب الاستاذ أبو سحق الاسفرايني الى أن القدر الذي يدعو به الانسان غيره الى التواضع بالتوقيف . وماعدها يجوز حصوله بكل واحد من الطريقتين . وذهب القاضي أبو بكر وغيره الى تجوز كل واحد من هذه المذاهب من غير ترجيح (والمختار) أنه ان كان المطلوب هاهنا يقين التعيين فالحق ما قاله القاضي اذ لا يقين . أو ان كان هو الظن فالحق ما قاله الاشعري (ودليله) قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فلو اسبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) دل على ان آدم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى (فان قيل) المراد بتعليم آدم الهامه وبعث داعيته على الوضع وان اراد به التوقيف لا آدم فلا يلزم ان يكون اصلها بالتوقيف لجواز ان تكون من مصطلح خلق سابق على آدم وان كان اصلها التوقيف غير انه يحتمل ان آدم أنسبها لهم يعرف بها من بعده واصطلاح اولاده بعده على هذه اللغات وقول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا لا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرفناه في

حق آدم (والجواب عن الاول) انه خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم من لفظ التعليم فلا يجوز العدول عنه الابدليل — ولهذا — فان من اخترع صناعة من نفسه يضح ان يقال ما علمه اياها احد وان كان قد الهمة الله تعالى بها فلو كان لفظ التعليم حقيقة في الالهام لما صح نفيه (وعن الثاني) ان الاصل عدم كونها من مصطلح قوم آخرين . وبه جواب الثالث أيضا وهو الجواب عما ذكره في قول الملائكة .
(وأما استمداده) من الاحكام الشرعية فمن جهة ان الناظر في هذا العلم انما ينظر في أدلة الاحكام الشرعية . وذلك يستدعي العلم بمحققات الاحكام ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها لا العلم بوجود الاحكام ونفيها في آحاد المسائل . فان الاحكام من هذه الجهة متوقفة على الاصول وهو دور ممتنع . فاذا عرف فالحكم يستدعي حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فليفرض في كل واحد .

(القسم الأول في الحالكم)

وهو الله تعالى ولا حاكم سواه ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل ورود الشرع فهذه ثلاث مسائل: —

(المسألة الأولى)

ذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية الى ان الافعال منقسمة لذواتها الى حسنة وقيحة . لكن من ذلك ما يدرك بضرورة العقل كحسن الايمان وقبح الكفران (ومنها) ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق والمفر وقبح الكذب النافع (ومنها) ما يدرك بالسمع كحسن العبادات : وذهب اصحابنا واكثر العقلاء الى نفي ذلك وانما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبار موافقة الفرض ومخالفته أو باعتبار ورود الأمر بالثناء على فاعله . أو باعتبار أن لفاعله ان يفعله وكل هذه اعتبارات اضافية غير حقيقية لاختلافها باختلاف الاحوال . وقد احتجوا بمحجج (منها) لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته لزم منه المحال (ويبانه) من وجوه (الاول) انه اذا قل القائل ان بقيت ساعة اخرى كذبت لم يحسن منه الصدق بتقدير بقائه لما فيه من كذب خبره الاول فكان ضده حسنا (الثاني) الخبر الكاذب بان زيده في الدار ولم يكن فيها اما ان يكون

قبحه لنفس الخبر أو لعدم الخبر عنه أو لمجموع الأمرين أو لا من خارج أو لا من داخل أو لا من محال ولا
 كان قبيحا وإن كان صادقا. والثاني والثالث محال والأول كان العدم مؤثرا في الثبوت. والثابع
 إن كان الخارج من لوازم الخبر كان الخبر قبيحا وإن كان صادقا. وإن كان لا من العدم المخبر
 عنه أو لا من أمر كان العدم مؤثرا في الثبوت وإن لم يكن من لوازم الخبر الكاذب لم يكن مقارنا له
 فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا (الثالث) إن مقتضى القبح الخبر الكاذب كذبه ويجب
 أن يكون ثبوتيا لكونه مقتضيا للأمر الثبوتي ويمتنع أن يكون قبيحا بحالته حرا وفي الخبر
 لا امتناع اجتماعها في الوجود ويمتنع قيامه بالبدن والآن كاذب الحرف كاذب وهو محال
 فلا قبح (الرابع) لو كان قبح الخبر الكاذب لذاته لما اختلف بقصد الواضع له أمرا ولما كان
 واجبا ولا حسنة عند أدائه لمصمة نبي عن ظالم يقصد قتله (ومنها) أنه لو كان الظلم قبيحا
 لكونه ظلما فعدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم فبكون العدم علة للقبح الثبوتي
 لا تصاف العدم بنقصه وهو محال (ومنها) إن لفعل العبد غير مختار فيه فلا يكون حسنة
 ولا قبيحا وإنما لم يكن مختارا فيه لأنه إن كان مقصدا إليه فلا اختيار وإن لم يكن مقصدا
 وأما أن يفترأ إلى سبب أولا. فإن افتقر إلى سبب فإن لم يجز تركه فهو مضطر. وإن جاز تركه فإن
 افتقر إلى مرجع عاد التقسيم. والا فهو اتفاق. وعلى كل تقدير لا يكون اختيارا (والجواب)
 عن الأولى أن الحسن منه الصدق ولا يلزم من ملازمة الكذب له أن يكون قبيحا (وعن
 الثانية) أنه لا امتناع من قبح الخبر مشروطا بعدم الخبر والشرط غير المؤثر (وعن
 الثالثة) بما يلزمها من امتناع تصاف الخبر بالكذب (وعن الرابعة) أنه لا مانع أن يكون
 الوضع وعدم مطابقة الخبر مع علم المخبر به شرطاً في القبح (وعن الخامسة) أن الكذب
 غير متعين بأن لا يقصد الاختيار (وعن السادسة) أن عدم الاستحقاق وإن كان لازما
 للظلم فغير داخل في مفهومه وإن كان فيكون شرطاً لجزء مؤثرا (وعن السابعة) أنه
 يلزم منها أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله وهو محال (والحق) في ذلك أن يقال: لو
 كان الفعل قبيحا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا لذاته ليس هو نفس ذات الفعل. والآن علم
 الفعل مع الجهل بقبحه وإذا كان صفة زائدة فهو صفة ثبوتية لأن قبحه لا قبح وهو صفة
 لعدم المحض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال. لأن معنى كون العرض في
 المحل أنه موجود في حيث ذلك المحل تبعاً له فيكون في حيث الجوهر الذي محله موجود
 في حيث ولا قيام لأحد المرضين بالآخر. وإن كان قيام أحدهما بالجواهر شرطاً في قيام

الآخر به (فان قيل) يلزم مما ذكرتموه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما
ومذكورا او هو محال ثم هو معارض بالدليل والالزام (اما الدليل) فهو ان العقلاء متفقون
على حسن الشكر وقبح الكفر والميل الى الصدق دون الكذب واتخاذ المشرف على
الهلاك مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من شرع او عرف او ثناء ومدح الى غير ذلك
فلولا حسنه في نفسه لما كان كذلك (واما الالزام) فهو انه لو توقف التحسين والتقييح
على ورود السمع لما حكم قبله عاقل بحسن فعل ولا قبحه حتى أفعال الله تعالى ويلزم من
ذلك اخام الرسل لتوقف الوجوب على الشرع على ما يأتي عن قرب وكل ذلك محال
(والجواب) عن الاول : ان ما ذكروه امور تقديرية ليست من الصفات العرضية
(فان قيل) مثله فيما نحن فيه فليس من الامور الثابتة بالذات وهو المطلوب (وعن
الاستدلال) بمنع الحكم بما ذكروه مع فرض نجرده عن كل حالة خارجة عن نفس
الفعل (وعن الالزام) انه لا يلزم من نفي الحسن والقبح الذاتي نفي الحكم بالحسن والقبح
في فعله قبل ورود الشرع بمعنى انه موافق للغرض او مخالف له او بمعنى انه لا حرج على فاعله في
فعله وتركه (وما ذكروه) من اخام الرسل فيأتي جوابه عن قرب ايضا.

(المسألة الثانية)

لا يجب شكر المنعم عقلا عند اصحابنا وأهل السنة خلافا للمعتزلة (حجة اصحابنا)
من وجهين — الأول — انه لو وجب ذلك عقلا لكان لفائدة . والا كان ايجاب
العقل عبثا ولا عود لها الى الله تعالى لانه محال . وان عادت الى العبد فلما في الدنيا
وهو محال اذ هو محض عناء وتعب . واما في الآخرة وهو محال لعدم استقلال العقل
بمعرفة الفائدة الآخروية دون اخبار الشارع — الثاني — انه لا معنى للواجب
العقلي سوى ترجيح فعله على تركه . والعقل معرف للترجح لا أنه مرجح فلا يكون
موجبا (فان قيل) ما ذكرتموه من توقف الايجاب على الفائدة مع انكاركم للحسن
والقبح العقلي غير مستقيم ثم تلك الفائدة ان وجب تحصيلها استدعت فائدة أخرى
وهو تخلص من تمتع والا كان ما اوجبه العقل لها أولى بعدم الوجوب وان كان لا بد
من فائدة فما المانع ان يكون هو نفس الشكر وان كان غيره فلا يمتنع ان يكون هو
الامن من احتمال العذاب بتفكير عدم الشكر (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على امتناع

الايجاب عقلا لكنه معارض بما يدل على تقيضه وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدارك الوجوب في الشرع . ويلزم من ذلك عند بعثة الرسول جواز قول المبعوث اليه : نظري في معجزتك متوقف على الوجوب الشرعي على . وذلك لا يتم قبل النظر فلا أنظر . وفيه الخام الرسول وهو محال (والجواب) عن الاول : ان ما ذكرناه من طلب الفائدة انما هو بطريق الالتزام لهم لكونهم قائلين به وبه يعطل ما ذكره في ابطال رعاية الفائدة : كيف وانه امكن ان يقال تطلب الفائدة لفائدة هي نفسها او ذلك غير ممكن في نفس الشكر ولو قيل به في الشكر لزم مثله في كل فعل وهو خلاف الاجماع (وما ذكره) من احتمال الامن فبني على امتناع خلو العاقل عن خطور ذلك له وهو ممنوع (دليله) الشاهد . ثم هو معارض باحتمال خطور العقاب بباله على الشكر باتعابه لنفسه المملوكة لله تعالى بغير اذنه (وعن الخام الرسل) بمنع توقف الوجوب الشرعي على نظر المبعوث اليه في المعجزة كيف وان ما ذكره لازم على القول بالايجاب العقلي لان العقل لا يوجب بجوهره دون النظر والجواب يكون مشتركا .

(المسألة الثالثة)

لاحكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع عندنا . وأما المعزلة فانهم قسموا الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل فنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح . والى ما قبحه العقل فنه حرام ومنه مكروه : والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال انه واجب ومنهم من قال انه حرام ومنهم من قال انه مباح . ومنهم من توقف (احتج) اصحابنا بالنقل والعقل (أما النقل) فقولهم تعالى (وما كنا بمعدين حتى نبعث رسولا) أمن من العذاب قبل البعثة وذلك يستلزم نفي الوجوب والحرمة (واما العقل) فهو أن الوجوب والحرمة تستدعي موجبا ومحرم والموجب والمحرم لا يخرج عن العقل والشرع بالاجماع . ولا شرع قبل ورود الشرع . والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق (فان قيل) لاحجة في الآية اذ ليس العذاب من لزوم ترك الواجب وفعل المحرم . وان كان لكن شرعا لا عقلا . ولا يلزم من انتفاء الوجوب الشرعي قبل البعثة انتفاء الوجوب العقلي . وان كان لكن ما ذكرتموه لا يدل على نفي

الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لهما (وأما الدليل العقلي) فقد سبق نفيه
كيفية وإن ما ذكرتموه من نفي الحكم الحكم (والجواب) عن الاول : ان وقوع
العقاب وان لم يكن لازما فعدم الامن لازم والآية دالة على نفيه قبل الشرع وبه
الافتقار ما ذكره — ثانيا — التمسك بالآية انما هو في نفي الوجوب والحرمة لا غير
(وما ذكره) على الدليل العقلي فقد سبق جوابه . ونفي الحكم وان كان حكما
فالمقصود نفي ما اثبتوه من الاحكام لانفي الحكم مطلقا (وأما) القائلون بالاباحة
ان أرادوا به نفي الحرج فلا نزاع فيه وان أرادوا به التخيير بين الفعل والترك فالتخيير
اما الشرع أو العقل ولا شرع قبل وروده وتخيير العقل مشروط بما قضى العقل
يحسنه أو بما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فهو مبني على الحسن الذاتي وقد ابطالناه
(فان قيل) المباح هو المأذون فيه وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل ورود
الشرع (وبيانه) ان خلقه الطعوم في المأكولات والنوق فينا والاقذار على الاستفعا
بها وتعريفنا بالدلة العقلية انها نافعة غير مضرة (لنا) دليل الاذن منه في ذلك بدليل
تقديم الطعام بين يدي انسان على هذه الصورة (قلنا) هذا مبني على قياس الغائب
على الشاهد فلم قالوا بصحته وبقتدر صحته فالاباحة تكون شرعية لاعقلية (وأما)
القائلون بالوقف ان كان ذلك للتردد بين أدلة هذه الاحكام فهو فاسد لما سبق . وان
عنوا به غير ذلك فلا بأس به .

(القسم الثاني في الحكم الشرعي)

(ويشتمل على مقدمة وستة فصول)

(أما المقدمة) ففي حقيقته وأقسامه : أما حقيقته . فقد قيل فيها حدود ابطالناها
في كتاب الاحكام وأسد ما يقال فيه : انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية
وهو مطرد منعكس لا غبار عليه . وهو اما أن يكون من قبيل خطاب الطلب أولا فان
كان الاول فالطلب أما للفعل أو للترك وكل واحد منها اما جازم أو غير جازم . فالطلب
الجازم للفعل هو الوجوب . أو للترك هو الحرمة . وأما غير الجازم للفعل هو الندب
وللترك هو الكراهة . وان لم يكن طلبا فاما تخيير أولا والاخر هو الاباحة . والثاني هو
الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الاسباب والشرط والموانع وكون الفعل
دعة وقضاء واداء ورخصة وعزيمة وغير ذلك . ولنرسم لكل واحد فصلا :

(الفصل الاول) في معنى الوجوب ومسائله . أما الوجوب فقد يطلق في اللغة بمعنى السقوط وبمعنى الثبوت والاستقرار . وفي الشرع فقد قيل فيه حدود أبطلناها في كتاب الاحكام (والحق) في ذلك أن يقال انه عبارة عن تعلق خطاب الشارع بفعل ما تركه سبب للذم شرعا في حالة ما ولا يخفى ما فيه من الاحتراز (وأما) ما يتعلق به من المسائل فسيبع :

(المسألة الاولى)

هل معنى الفرض والواجب واحد أم لا : (أما في اللغة) فقد بينا معنى الواجب وأما الفرض فبمعنى التقدير والانزال والحد : وفي الشرع فهما بمعنى واحد عند أصحابنا وعند الحنفية اسم الفرض مخصوص بما كان طريق ثبوته قطعيا . واسم الواجب بما كان طريقه ظاهريا (والاشبه) مذهب أصحابنا من حيث أن اسم الفرض قد يطلق على الواجب المظنون عند ما إذا أدى صلاة من الخمس مع فوات شرط مختلف فيه حيث يقال أدى فرض الله ويطلق اسم الواجب على الفرض والاصل في الاطلاق الحقيقة . كيف وإن اختلاف طريق اثبات الشيء لا يوجب اختلاف حقيقة في نفسه وبالمجمل فالمسألة لفظية .

(المسألة الثانية)

الواجب على الاعيان وعلى الكفاية متحدان عند أصحابنا في معنى الوجوب لتناول ما ذكرناه من حد الوجوب لهما على السوية وإن اختلفا في طريق السقوط عن البعض بفعل البعض في احدهما دون الآخر خلافا لقوم (بدليل) اختلاف الواجبات في طريق الاسقاطات مع اتحادها في معنى الوجوب .

(المسألة الثالثة)

الواجب في خصال الكفارة واحد غير معين عند الاشاعرة والفقهاء واطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير (والحق) انه ان كان ما قاله ابو الحسين البصري من أن معنى قول الجبائي وابنه بإيجاب الجميع انه لا يجوز ترك الجميع لا كل واحد على البدل فهذا هو مذهب الفقهاء ولا خلاف في غير اللفظ

لكننا نسج على منوال من تقدم بذكر الحجج من الجانبين وقد احتج الأصحاب بأن الإيجاب مع التخيير لا يقتضي إيجاب الجميع بدليل مالو أقي بالجميع أو ترك الجميع فإنه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع بالاجماع . ولا إيجاب واحد بعينه اذ هو خلاف مقتضى التخيير فلم يبق سوى الإبهام (فان قيل) آية الكفارة لا دلالة لها على إيجاب الكفارة اذ أمكن أن يكون المراد منها الاخبار عما يوجد منها من الحالتين . وان دلت على الوجوب فالمراد منها انما هو إيجاب الاعتاق على البعض والاطعام على البعض والكسوة على البعض . لا تخيير كل واحد من الأمة بين الجميع . وان كان ولكن ما ذكره معارض بما يدل على امتناع إبهام الواجب (وبيانه) من خمسة أوجه :

(الاول) انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه لكان منها واحد لا بعينه غير واجب ويلزم منه التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وفيه رفع معنى الواجب .
(الثاني) ان المصلحة المقتضية للإيجاب ان استوت فيها جميع الخصال لزم اشتراك الكل في الوجوب والا فلا أولوية وان اختلفت ببعض كان هو الجواب
(الثالث) ان الواجب ما تعلق به خطاب الإيجاب وذلك لا يتعلق بأحد امرين لا بعينه والا لتعلق بأحد شخصين لا بعينه وهو محال .

(الرابع) ان الباري تعالى يعلم ما سيفعله العبد فكان متعيناً في علم الله وان لم يكن متعيناً عندنا .

(الخامس) لو كان الواجب واحداً لنصب الله عليه دليلاً ولم يكفه الى تعيين المكاف لعدم معرفته بما فيه المصلحة كسائر الواجبات فكان الكل واجباً ولا يمتنع مع ذلك إسقاط البعض بفعل البعض كما في فرض الكفاية (وجواب) الاول والثاني انه يخالف لاجماع الأمة قبل المخالفين (وعن) المعارضات انه يلزم مما ذكره ان يكون الامر في إيجاب عقد الامامة لاحد الصالحين لها وتزويج المرأة الطالبة النكاح من أحد الكفأين الخاطبين وإيجاب عتق عبد من العبيد على ما ذكره وهو خلاف الاجماع وعلى هذا القول لزوجه أحدكما طالق فالحكم كما في خصال الكفارة .

المسألة الرابعة

اذا فضل وقت الواجب عنه فهو واجب موسع عند اصحابنا والجبائي وابنه وكثير من الفقهاء بمعنى ان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت لاداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع

الى سقوط الفرض به وحصول المصلحة - لكن شرط اصحابنا والجبائي وابنه للتأخير عن اول الوقت بدلا وهو العزم على الفعل وانكره ابو الحسين وغيره. وذهب قوم الى أن وقت الواجب هو أول الوقت وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء (وقال) بعض الحنفية وقت الوجوب هو آخر الوقت لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك . فمنهم من قال انه نقل يسقط به الفرض واختلف قول الكرخي منهم فقال تارة ان المكاف اذا بقي بنعت المكلفين الى آخر الوقت كان مافعله واجبا والافضل وقال تارة ان الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان (حجة) اصحابنا ان الاجماع منقاد على آخر الفعل بتقدير ادائه في أي جزء كان من اجزاء ذلك الوقت عن الواجب . فان كان غير محصل لمقصود الواجب فاما أن يبقى المقصود معه أولا يبقى . فان بقي بقي الوجوب ضرورة وجود مقتضيه . وان لم يبق المقصود كان الفعل مفوتا له فكان حراما والكل خلاف الاجماع وان كان محصلا لمقصود الواجب فلا معنى لوجوبه الا ذلك (فان قيل) الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه وذلك انما يتحقق في آخر الوقت دون أوله بالاجماع فكان الفعل واجبا في آخر الوقت دون أوله وان سقط الوجوب في آخر الوقت بالفعل في اوله فانه لا يبعد سقوط الفرض بفعل ما ليس بفرض كالزكاة المعجلة وان لم يكن كذلك فما المانع من تعيين قول الكرخي (وجواب) الاول بمنع ذلك في الواجب الموسع ولا يلزم أن يكون ندبا لجواز ترك المندوب من غير بدل بخلاف الموسع والزكاة واجبة مؤجلة بعد انعقاد سببها لانها نافلة قبل تمام الحول (فان قيل) لو كان العزم بدلا عن الفعل في أول الوقت لما وجب الفعل بعده ولما جاز المصير اليه مع القدرة على الاصل كالتيمم مع الوضوء (فجوابه) أنه بدل عن تقديم الفعل لا عن اصل الفعل فلا يوجب سقوط الفعل ومعنى كونه بدلا انه غير يئنه وبين تقديم الفعل وذلك لا يستدعي المعجز عن اصل الفعل بخلاف الوضوء مع التيمم وما قيل من الاقوال فهي باطلة بما قررناه من الدليل - وعلى هذا لو أخرج المكاف الواجب عن أول الوقت بشرط العزم ومات لا يلقى الله تعالى عاصيا باجماع السلف. واذا فعل الواجب في وقته المقدس أدى . وان فعل على نوع من الخلل لعذر ففعله ثانيا في الوقت سمي اعادة . وان فعل بعد خروجه وقته ولم يفعل في وقته سمي قضاء .

المسألة الخامسة

إذا أخرج الواجب الموسع عن أول الوقت مع ظن عدم البقاء أتم بالاجماع وإذا فعله بعد ذلك بتقدير البقاء قال القاضي أبو بكر أنه قضاء محتجاً على ذلك بأن الوقت صار ضيقاً لظنه ولذلك أتم بالتأخير وخالفه غيره رداً عليه بأن جميع الوقت كان وقتاً للاداء والاصل بقاء ما كان ولا يلزم من جعل ظن المستكف موجباً للتأخير بالتأخير مخالفة هذا الاصل كما لو أخرج الواجب الموسع من غير عزم بموافقة القاضي :

المسألة السادسة

اتفقوا على أن ما ينعقد سبب وجوبه في الاوقات المقدرة إذا فعل خارج ذلك الوقت لا يسمى قضاء وما انعقد سبب وجوبه ووجب فعله خارج الوقت يسمى قضاء حقيقة وإن لم يجب لمعارض فيسمى ايضاً قضاء — لكن منهم من قال انه مجاز لأن اسم القضاء إنما هو حقيقة فيما يستدرك به مصلحة ما فات من الواجب وهذا ليس بواجب — ومنهم من قال انه حقيقة وهو الأشبه إذا الاصل أن يكون اطلاق اسم القضاء باعتبار ما به الاشتراك بين هذه الصورة ومحل الوفاق من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا غير نفياً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ .

المسألة السابعة

مألاً يتم الواجب الا به ان كان شرطاً في الوجوب فلا خلاف في عدم وجوبه وان كان شرطاً في الوقوع دون الوجوب فقد اتفق أصحابنا والمعتزلة على وجوبه ان كان مقدوراً كالطهارة مع الصلاة . وان لم يكن مقدوراً فلا الا على رأى من قال بتكليف ما لا يعطى ومن الناس من نفي ذلك مطلقاً (قال أبو الحسين البصري لأنه لو لم يجب لكان تكليفاً بما لا يعطى لا يفضى الى التكليف بالفعل مع عدم ما لا يتم الا به وليس بحق فانه لا يلزم من الوجوب مطلقاً ومن اباحة الشرط مع امكانه التكليف بما لا يعطى — كيف وأنه لو كان التكليف بالفعل مشروطاً بوجود الشرط لما وجب الشرط . والا قرب في ذلك ان يقال الاجماع منعه على وجوب تحصيل مطلوب الشارع والتحصيل إنما يكون بتعاطي الامور الممكنة منه فالقول بوجوب التحصيل بما ليس

واجبا متناقض (فان قيل) وجوب الشرط زيادة على مقتضى النص بالمشروط فكان نسخا فيستدعى نصا ناسخا والاصل عدمه . ثم لو كان واجبا لكان مثابا على فعله ومعاقبا على تركه وليس كذلك بدليل ما لو تصور الاتيان بالواجب دونة . ولكن مقدرنا حذرا من التكليف بما لا يطاق وما يجب غسله من الرأس عند إيجاب غسل الوجه غير مقدر (الجواب) الاول ان الوجوب الذي هو مقتضى النص باق فلا نسخ (والثاني) يمنع ما ذكره من الثواب والعقاب وانما لم يكن كذلك عند القدرة على الاتيان بالفعل دون الشرط لانه ليس بواجب بخلاف حالة المعجز (والثالث) ان الواجب في ذلك اقل ما ينطلق عليه الاسم وهو مقدر .

(الفصل الثاني)

في المخطور : وهو في اللغة قد يطلق على ما كثرت آفته وعلى المنع . وعلى القطع وفي الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب وقد عرف ما فيه (والحق) أن يقال هو ما فعله سبب للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله : (والحظر) هو تعلق خطاب الشارع بترك ما فعله سبب للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله — ويتشعب عنه ثلاث مسائل .

(المسئلة الأولى)

يجوز ان يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة ومنهاج الاستدلال والاعتراض كما سبق في الواجب الخير غير ان هذه المسئلة تختص بسؤال آخر وهو أن النهي مع التخيير يقتضي الجمع بخلاف الامر عملا بقوله تعالى (ولا تطلع منهم آثما او كفورا) اذ المراد به النهي عن طاعتها دون طاعة احدها وجوابه ان الجمع هاهنا انما استفيد من دليل آخر لا من نفس الآية ويجب اعتقاد ذلك جمعا بين الآية وما سبق من دليل التخيير .

(المسئلة الثانية)

لا خلاف في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد من جهة واحدة الاعلى

رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق وانما الخلاف في انقسام النوع الواحد الى واجب وحرام كالسجود لله والصنم ، وفي كون الفعل الواحد بالشخص واجبا وحراما من جهتين كالصلاة في الدار المنصوبة : فجوز اصحابنا ذلك واكثر العقلاء في الصورتين خلافا لبعض المعتزلة في الصورة الاولى وللجبائي وابنه واحمد بن حنبل واهل الظاهر والزيدية ومالك في رواية عنه في الصورة الثانية فانهم قالوا لا تصح ولا يسقط بها الفرض ووافقهم القاضي ابو بكر في امتناع الصحة دون سقوط الفرض (والختار) مذهب الاصحاب . اما في الصورة الاولى فلضرورة التباين بين الواجب والحرام بالشخصية . واما في الصورة الثانية فلتباين الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . ومع ذلك فلا حالة لعدم اجتماع المقابلين (فان قيل) على الصورة الاولى ان السجود نوع واحد وهو مأمور به لله تعالى فلو كان حراما بالنسبة الى الصنم لاجتمع الامر والنهي في شيء واحد — وانما المنهى عنه قصد السجود للصنم لانفس السجود (وعلى) الصورة الثانية ان الوجوب والتحريم انما يتعلق بفعل المكلف لا بغيره وليس للمكلف في الصلاة في الدار المنصوبة سوى فعل واحد وهو حرام فلا يكون واجبا ولا صحيحا (وجواب) الاول بمنع الامر بمطلق السجود لله تعالى بل للسجود لقصد التعظيم له وذلك غير منهي عنه (وعن) الثاني ان المحكوم عليه بالحزمة انما هو الفعل من جهة كونه غصبا بوجوبه الفعل من جهة كونه صلاة ولا احوالة (فان قيل) متعلق التحريم وان كان مغايرا لمتعلق الوجوب الا انه ملازم له فيكون واجبا لان ما لا يتم فعل الواجب الا به واجب والحرام لا يكون واجبا . وايضا فان شغل الخير في الدار المنصوبة حرام وهو داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة فجزء الصلاة حرام فلا يكون مسمى الصلاة واجبا (قلنا) جواب الاول انه باطل بما لو قال السيد لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك سكنى هذه الدار فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا عاقبتك فجمع بين الامرين فانه يصح ان يقال فعل الواجب والمحرّم . ويحسن من السيد ثوابه وعقابه مع تحقق ما ذكره فيه . وبه يندفع ما ذكره من الاشكال الثاني ايضا ضرورة دخول شغل الخير المحرم في مفهوم الحركات والسكنات الداخلة في الخياطة . كيف وان اجماع سلف الامة الى وقتنا هذا على

الكف عن امر الفصا ب بقضاء ما اورده من الصلوات في المواضع المنصوبة ولولا صحتها منهم لبقى الوجوب وامتنع على الامة عدم التكثير وهو دليل على من لم يقل بالاجزاء .

المسئلة الثالثة

اذا اوجب الشارع الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد (قال) ابو حنيفة متعلق التحريم انما هو ايقاع الصوم في يوم العيد لانفس الصوم فلا تضاد . وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث انما كان لغوات شرطها من الطهارة لالتهى عن ايقاعها مع الحدث وحيث لم يقض بتحريم الطواف مع الحدث لانه لم يقم عنده دليل على اشتراط الطهارة فيه : (وقال) الشافعي بالتضاد وأن تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم لنفس الصوم والمسئلة اجتهادية (والاشبهه) ما ذكره الشافعي لان اللغوى لا يفرق بين قول القائل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم مع كونه موجبا لتحريم الصوم وبين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم في هذا اليوم . ولا يلزم عليه تحريم الطلاق في زمن الحيض من تحريم ايقاع الطلاق فيه . وكذا وقوع الصلاة في الاوقات المكروهة . أما الطلاق فلأن المنهى عنه عنده أمر خارج عن اصل الطلاق وصفته هو ما يفضى اليه من طول العدة وكذلك الحكم في الصلاة في الاوقات المكروهة .

(الفصل الثالث)

في المندوب ومسائله (أما) المندوب فهو في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى أمر مهم : وفي الشرع فقد قيل فيه عبارات ابطالناها في كتاب الاحكام (وأسد) ما يقال فيه انه المطلوب فعله شرعا ولازم على تركه مطلقا وفيه مسئلتان :

المسئلة الاولى

مذهب القاضي ابو بكر وبعض اصحابنا أن المندوب مأمور به خلافا لابي بكر الرازي والكرخي (حجة) اصحابنا ان فعل المندوب يسمى طاعة بالاجماع وذلك يستلزم امتثال الامر فان امتثال الامر طاعة اجماعا والاصل عدم اطلاق الطاعة على الفعل باعتبار آخر فكان مأمورا به (فان قيل) امكن ان يكون طاعة لتعلق الطالب به بمن له

الطلب لا لكونه مأمورا ثم لو كان مأمورا به لكان تركه معصية ولذلك يقال أمر فعصى لترك المأمور وهو خلاف الاجماع . ثم هو معارض بقوله عليه السلام (لولا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) نفى الامر في السواك مع انه مندوب (قلنا الجواب) عن الاول أن الطلب هو الامر عندنا على ما يأتي فتسليمه تسليم لحل النزاع (وعن) الثاني أن العصيان اسم ذم وهو مختص بمخالفة أمر الايجاب لا مطلق امر (وعن) الحديث انه اراد به امر الايجاب بدليل اقتران المشقة به لعدم المشقة في غير امر الايجاب .

المسئلة الثانية

المندوب ليس من احكام التكليف عندنا خلافا للاستاذ ابي اسحاق لان التكليف انما يكون فيما فيه كلفة . والمندوب مخير في فعله وتركه فلا كلفة الا ان يراد بكونه تكليفا باعتبار وجوب اعتقاده كونه ندبا فلا حرج (فان قيل) المندوب مثاب عليه فان فعله رغبة في الثواب شق عليه كفعل الواجب وان تركه شق عليه فوات ثوابه فيلزم عليه ان يكون حكم الشارع بأن فعل كذا سبب للثواب تكليفا لازوما مذكروه وليس كذلك بالاجماع .

(الفصل الرابع في المكروه)

وهو في اللغة مأخوذ من الكريهة وهو شدة الحرب وفي الشرع قد يطلق على الحرام . وعلى ترك ما فعله راجح وان لم يكن منهيا عنه . وعلى ما نهى عنه من غير ذم على فعله . وعلى ما فيه شبهة وتردد واذا عرف معنى المكروه فالحكم في كونه من احكام التكليف فكما سبق في المندوب .

(الفصل الخامس في المباح ومسائله)

والمباح في اللغة مشتق من الاباحة وهي الاعلان . وقد يطلق بمعنى الاذن وفي الشرع : فقد قيل فيه حدود ابطالها في كتاب الاحكام (والحق) فيه أن يقال هو ما دل الدليل السمي على خطاب الشارع بالتخيير فيه من غير بدل او تشبه عنه خمس مسائل . قوله في ان كان (لا) في قوله لا فلا يشترط بدل

(المسئلة الاولى)

اتفق الاكثر على أن الإباحة من الاحكام الشرعية لما سبق في التحديد ونفى الحرج عن المباح وان كان ملازما له فليس هو مدلول لفظ الإباحة حتى تخرج الإباحة عن كونها شرعية لتحقق ذلك قبل ورود الشرع كما زعم بعض المعتزلة .

(المسئلة الثانية)

المباح غير مأمور به عند الكل سوى الكسبي من المعتزلة وأتباعه (حجة) النافين أن الامر يستدعي ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح فلا يكون مأمورا به ولانه لو كان مأمورا لخرج عن كونه مباحا . والامة مجمعة على انقسام الاحكام الشرعية الى الإباحة وغيرها . وللكسبي أن يقول لا أسلم امتناع الترجيح في المباح تفريعا على القول بوجوبه وبدل على وجوبه أنه مأمون مباح الا والتلبس به يستلزم ترك محرم وترك المحرم واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . غاية أن ما يترك به الحرام غير متعين لكن لا خلاف في تعيين وجوب ما عينه المكف وعلى هذا قل فإن المندوب بل المحرم اذا ترك به محرم آخر أنه يكون واجبا من هذه الجهة وان كان مندوبا او محرما من جهة أخرى (وأما) الاجماع فهو محمول على ذات الفاعل مع قطع النظر عن غيره حالة التلبس به وما قاله منجه .

(المسئلة الثالثة)

اختلفوا في دخول المباح في مسمى الواجب بناء على أن المباح ماخير بين فعله وتركه أو ما اتفق الحرج عن فعله والمسئلة لفظية .

(المسئلة الرابعة)

مذهب الاكثر أنه لا دخول للمباح تحت خطاب التكليف لكونه مخيرا فيه وذهب الاستاذ أثير اسحق الاسفراينى الى أنه مكلف به بمعنى وجوب اعتقاد كونه مباحا والمسئلة لفظية فلا مناقضة .

(المسئلة الخامسة)

اختلفوا في حسن الباع : والحق أنه حسن باعتبار موافقته للفرض وأن لفاعله أن يفعله شرعا وليس حسنا باعتبار حسنه في ذاته ولا باعتبار ورود الامر بالثناء على فاعله على ما تقرر فيما سبق .

(الفصل السادس)

في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار : منها الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما : وفي الشرع عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه مرفعا للاثبات للحكم الشرعي وسواء كان طرديا كجعل زوال الشمس سببا . أو غير طردى كالشدة المعاربة وسواء كان مما يعارض معه الحكم أو لا يطرده والحكم ليس هو نفي الوصف المحكوم عليه بالسببية بل نفس قضاء الشارع عليه بكونه مرفعا للحكم الشرعي ولا معنى لكون السببية حكما شرعيا الا هذا : وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب فله تعالى فيها حكمان (فان قيل) لو كانت السببية حكما شرعيا لاستدعت مرفعا آخر ولزم الدور أو التسلسل (قلنا) معرفة السببية مستندة الى خطاب الشارع أو الى طريق من طرق الترجيح وذلك لا يستدعي سببا آخر فلا دور ولا تسلسل (ومنها) الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو منقسم الى مانع الحكم : وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مقتضاه نفي مقتضى السبب مع بقاء حكمة السبب كالأبوة في باب القصاص : والى مانع السبب وهو كل وصف وجودي يخل وجوده بحكمة السبب يقينا كالدين في مال الزكاة (ومنها) الحكم على الوصف بكونه شرطا فالما ان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب وان كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقبض مقتضى السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم (ومنها) الحكم بالصحة : أما في العبادات فقد تطلق على موافقة أمر الشارع عند المتكاملين وعلى سقوط القضاء عند الفقهاء (وأما) في المعاملات فمعناها ترتيب ثمرة التصرف المطلوبة منه عليه ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بهذا المعنى — والبطلان : فنقيض الصحة بكل واحد من هذه الاعتبارات وهو مرادف للفاسد : وعند أبي حنيفة الفاسد ما كان مشروعا باصله ممنوعا بوصفه كبيع الربا (ومنها) العزيمة وهي في اللغة مأخوذة

من عقد القلب المؤكد على أمر ما وفي الشرع عبارة عما لزم العباد بأوامر الله تعالى (ومنها) الرخصة وهي في اللغة مأخوذة من التيسير. وفي الشرع عبارة عما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم.

القسم الثالث في المحكوم فيه

وهو الأفعال المكلف بها. وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى

في التكليف بالمتع: وهو إما أن يكون ممتعا لذاته أو لغيره فإن كان الأول فمذهب الأشعرى في أحد قوليه جوازه وهو مذهب أكثر أصحابه. واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين وإن كان ممتعا لغيره كالتكليف بما علم الله أنه لا يكون فقد اتفقوا على جوازه خلافا لبعض الثنوية والمختار الأول وجواز الثاني (وحجة) الأول أن التكليف طلب ما فيه كلفة والطالب يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب. والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين لا تصور له في النفس فلا يكون مطلوبا وعلى هذا فلا يتصور التكليف بسلب الحركة والسكون معا بل ترجح أحد الأمرين كان هو المكلف به كمن توسط مزرعة مغصوبة خلافا لابي هاشم لما فيه من تقليل الضرر كما في تكليف الزاني بالنزع وإن استوى الأمران أمكن أن يقال بالتخير أو بخلو تلك الواقعة عن حكم الشرع كما في صورة الساقط من شاهق على صدر صبي محتوش بصبيان لا تخلو الحركة فيه والسكون عن إنلاف واحد منهم (وحجة) الثاني أن إجماع السلف منعقد على أن الله تعالى كلف بالإيمان من علم أنه لا يؤمن كمن على كفره فكان حجة على المخالف (فان قيل) على الحجة الأولى ما ذكرتموه غير صحيح فإن المستحيل لذاته لو لم يكن متصورا في النفس لما صح الحكم عليه بالأحالة ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعا وهو قوله تعالى له ح (إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) مع أنهم كانوا مكلفين بالإيمان، وبتصديقه فيما أخبر به عن عدم إيمانهم وذلك إنما يتم بترك الإيمان بقوله تعالى (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) (م ٣ - من القسم الأول من منتهى السؤل)

ولو كان التكليف بما لا يطاق ممتنعاً لما سألوأرفعه : وعلى الحجة الثانية : أن تعلق علم البارئ تعالى بوجود الفعل أو عدمه إما أن يكون موجباً لوقوع ما علم أولاً يكون موجباً له فإن كان الأول لازم أن يكون علمه هو القدرة أو أن يكتفى بالعلم عن القدرة فلا يكون الرب تعالى قادراً على شيء ما ويخرج بذلك عن كونه مختاراً ولم تقولوا به وإن كان الثاني فقد بطل الاستدلال ثم إنها معارضة بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وبقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وهو نص في الباب (والجواب) عن الاشكال الأول : أن المحكوم بنفيه عن الضدين إنما هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد بينهما ولا يلزم من تصور ذلك منفيًا عن الضدين تصور ثبوته لهما (وعن) المعارضة بالآية الأولى بمنع تكليف قوم نوح بتصديقهم له فيما أخبر به عن عدم إيمانهم بتكذيبه (وعن) الآية الثانية بوجوب حملها على طلب دفع ما يشق مع إمكانه في نفسه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وبين قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (وعن) الاشكال الأول على الحجة الثانية أن ما وجد أو عدم من الممكنات إنما يعلمه البارئ تعالى مقدوراً ولا يخرج بذلك البارئ عن كونه قادراً ولا مختاراً (وعن) الآيتين بوجوب حملهما على ما هو ممتنع لذاته جمعاً بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل .

المسئلة الثانية

تكليف الكفار بفروع الاسلام جائز عند أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وواقع شرعاً خلافاً لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الاسفراييني من أصحابنا (أما) بيان الجواز فلائنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته عقلاً (وأما) بيان الوقوع الشرعي فمن جهة النص والالزام . أما النص فقوله تعالى (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) الى قوله (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) الضمير في قوله وما أمروا عائد الى المذكورين أولاً (وأما) من جهة الالزام فهو أنه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرطه لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة المقدورة ولكن من ترك الطهارة لا يعاقب على ترك الصلاة بل على ترك الطهارة وهو خلاف الاجماع من المسلمين (فان قيل) المقصود من التكليف

بالفروع انما هو الامثال . وذلك غير ممكن مع عدم شرطها عن الاسلام . وغير ممكن مع الاسلام لكونه يجب ما قبله . وخرج عليه الصلاة مع الطهارة حيث انه لا يتعذر فعلها مع الطهارة . وأما الآية فيجب حملها على الامر بالصلاة والزكاة بتقدير وجود الايمان جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل (وجواب) الاشكال الاول بمنع كون المقصود من التكليف الايمان بالفعل . بل المقصود منه انما هو العقاب على ترك الفروع بتقدير الاصرار على الكفر . وكذلك الحكم في الصلاة مع الطهارة . وما ذكره على الآية فهو اضرار وتقدير وهو خلاف ظاهر اللفظ .

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما كان من فعل العبد مقدورا له خلافاً لابن هاشم في قوله . بأن التكليف قد يكون بأن لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضده (حجة) المتكلمين أن ممثل التكليف مطيع والطاعة حسنة والحسنة مثاب عليها لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ولا فعل عدم محض ليس من فعل العبد لتحقيقه قبل العبد فلا يكون مثابا عليه لقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)

المسألة الرابعة

اتفق الكل على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه . سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع ذلك بعد حدوثه — واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه . فأثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة (حجة) أصحابنا أن الفعل في أول زمان حدوثه مقدور للعبد بالاتفاق فجاز التكليف به . وليس معنى الكليف به إيجاد الموجد . بل إيجاد ما يمكن موجد . والا لما كان الفعل في أول زمان حدوثه أثراً للقدرية القديمة ولا الحادثة لما فيه من إيجاد الموجد وهو ممتنع .

المسألة الخامسة

ذهب أصحابنا إلى جواز دخول النيابة فيما كلف به من الأفعال البدنية وأنه واقع شرعا خلافاً للمعتزلة (اما) الجواز العقلي فلائنه لا يلزم من تقدير ورود الشرع

بذلك محال لذاته (واما) الوقوع الشرعي فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سمع رجلا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (أحججت عن نفسك فقال لا فقال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة) (فان قيل) المقصود من العبادة البدنية الابتلاء والامتحان قهرا للنفس الأمارة بالسوء تحصيلاً للثواب على ذلك وهو غير حاصل من النية (لجوابه) يمنع تعذر الابتلاء في الاستنابة لاستحالة خلوها عن بذل مال أو التزام منه . والابتلاء في ذلك وإن كان أدنى منه في تعاطي الفعل بنفسه فليس المراعى في باب التكليف أشق التكليف .

القسم الرابع

المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن شرط المكلف أن يكون فاهماً لخطاب التكليف أصله وتفصيله وأنه لا يجوز تكليف الصبي والمجنون إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق ويدخل فيه الصبي المميز لحفاء العقل فيه وانتفاء ما جعله الشارع ضابطاً لمعرفته وهو البلوغ (ودليله) قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ . وعن النائم حتى يستيقظ . وعن المجنون حتى يفيق) ووجوب الضمانات والزكوات ونفقات الأقارب ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون . بل بما له أو بذمته وذلك من أحكام خطاب الاخبار دون خطاب التكليف . وكذلك أمره بالصلاة ليس من جهة الشارع لعدم فهم الشارع وخطابه . بل من جهة الولى لقوله عليه السلام (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع) لأنه يعرف الولى ويفهم خطابه ، وفي معنى الصبي المميز بل أولى السكران المخبط والعاقل لعدم فهمه الحكم فيما يجب عليه من الغرامات والزكوات . فعلى ما سبق في حق الصبي وفي نفوذ طلاقه منع (لنا) وإن نفذ فهو من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك معلوم من خطاب الاخبار دون التكليف وقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى) فيجب حمله على النهي عن السكر حالة لإرادة الصلاة . وتقديره إذا أردتم الصلاة فلا تسكروا إن كان النهي قبل تحرير

الشرب ضرورة . ودلالة مفهومه على جواز الشرب أو على حمل السكر على المنتشر مجازاً لأنه يؤول إليه السكر غالباً إن كان النهي بعد تحريم الشرب وحمل قوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) على كمال المثبت جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل .

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم خلافاً لباقي الطوائف . ومعنى ذلك قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وفهمه للخطاب . ولا بعد في ذلك بعد تحقيق كلام النفس فإن التكليف بمعنى الطلب كما عرفناه في كتبنا الكلامية . وبهذا التفسير يكون الصبي والمجنون مكلفاً أيضاً بل أولى وهل يوصف ذلك بالأمروالخطاب . الحق أنه يوصف بالامر لأن الأمر هو الطلب على ما حققناه ولا يوصف بكونه خطاباً عرفياً . والنزاع في ذلك لفظي .

المسألة الثالثة

اتفقوا على عدم تكليف المخطئ فيما هو مخطئ فيه واختلّفوا في المكروه على الفعل في تكليفه بوجوده وعدمه — والمختار . أنه إذا صار بالاكراه غير مختار أنه لا يجوز تكليفه عقلاً لأنه غير مختار فيه إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق أو بالمعنى الذي ذكرناه في تكليف المعدوم ولا شرعاً لقوله عليه السلام (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) والمراد به رفع المؤاخذه وهو مستلزم لرفع التكليف

المسألة الرابعة

ذهب أصحابنا إلى امتناع تكليف الخائض بالصوم . وأثبتته قوم — والمختار أنه إن قيل بتكليفها به بتقدير الطهر فهو حق . وإلا فالصوم حرام حالة الحيض . والحرام لا يكون واجباً إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق والقضاء انما وجب عليها بأمر مجدد استدراكاً لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع الحيض .

المسألة الخامسة

اتفق الأصوليون على أن المكلف يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامثال إذا

كان المأمور وأمره جاهلاً بعاقبة الأمر كأمر السيد لعبده . واختلفوا فيما إذا كان الأمر علماً بعاقبة الأمر كالباري تعالى . فائتبه القاضي أبو بكر وأكثر العلماء . ونفاه المعتزلة (حجة) المثبتين أن الأمر والنهي متوجه إلى الجاهل بعاقبة الأمر قبل تمكنه مما كلف به وأنه يعد متقرباً بالعزم على الطاعة وترك المعصية وأنه يجب عليه الشروع في العبادة في وقتها بنية الفرض وأن المانع من فعلها آثم بإجماع المسلمين . وذلك كله مع عدم الأمر والنهي محال فكان الأمر والنهي معلومان للتكليف (فان قيل) لاخفاء في أن تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء للتكليف لا يكون تكليفاً لما فيه من التكليف بما لا يطاق والله تعالى عالم بعواقب الأمور فبتقدير علمه بعدم التمكن من العقل لا يتحقق تكليفه — وعلى هذا — فالتكليف لا يكون معلوماً للعبد لتجوز عدم الشرط وهو التمكن في علم الله تعالى وعند ذلك فيجب حمل الإجماع على ما ذكرتموه على ظن الأمر والنهي بناء على ما هو الغالب من بقاء التكليف لا على تيقن ذلك (قلنا) إذا كان شرط الفعل مستحيل الوقوع في علم الأمر فانما يكون أمره تكليفاً بما لا يطاق أن لو قصد به الامتثال . فأما إذا قصد به اصلاح العبد باستعداده في الحال للقيام بالأمر واشتغاله بذلك عن المعاصي أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشر والكراهة حتى يثبته على هذا ويعاقبه على هذا فلا . وعلى هذا فقد بطل ما ذكرناه ووجب حمل الإجماع المذكور على اليقين دون الظن . لأن احتمال الخطأ في الظن قائم وهو بعيد عن الإجماع — وعلى هذه القاعدة تجب الكفارة على من مات في أثناء يوم من رمضان بعد إفساده لصومه . ويجب على المرأة الشروع في صوم يوم علم الله أنها تحيض فيه وأنه لو علق وقوع الطلاق على شروعه في صوم رمضان ومات بعد الشروع فيه في أثناء اليوم وقع الطلاق إلى غير ذلك :

الأصل الثاني

في الدليل الشرعي وما يتعلق به (أما) الدليل فقد عرفناه فيما تقدم ومعنى كونه شرعياً أن طريق معرفته الشرع وهو إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أولاً من جهته . فالأول أن كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب . وإلا فهو السنة — والثاني — إن اشترط فيه عصمة من ورد عنه فهو الإجماع . وإن لم يشترط ذلك فإن كانت صورته بحمل

معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع فهو القياس . وإلا فهو الاستدلال فالثلاثة الاول ثقلية والباقية معنوية . والنقل أصل المنعوي . والكتاب أصل الكل فهذه خمسة اقسام :

القسم الاول

في معنى الكتاب وما يتعلق به (أما) الكتاب فهو الكلام المنقول معجزة للرسول وفيه ست مسائل :

المسألة الاولى

لا خلاف في الاحتجاج بما نقل منه متواترا . وما نقل منه آحادا كبعض المنقول من مصحف ابن مسعود فهذه حجة عند أبي حنيفة حتى أنه أوجب التابع في صوم اليمين بقوله (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وليس حجة عند الشافعي وهو المختار (وحجته) أن النبي عليه السلام كان متعبداً بالقراءة القرآن على من تقوم الحجة القاطعة بقولهم . وذلك غير متصور في الآحاد فلا يتصور انفراد الواحد به . فبقى خبره متردداً بين أن يكون عن النبي أو عن اجتتهاده فلا يكون حجة (فان قيل) لانسلم تعبد النبي بما ذكرتموه بدليل أن حفاظ القرآن في زمانه لم يبلغوا عدد التواتر وأن جمعه كان متلقى من الآحاد — ولهذا اختلفوا في كون البسمة من القرآن . وانكار ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتان من القرآن . وإن كان النبي متعبداً بذلك فعدم نقل الجميع له لا يخرج به عن كونه قرآناً . ومنع نقل الواحد منهم لذلك يمنع تواطؤ الكل على الخطأ في عدم النقل وإن خرج بذلك عن القرآن فحيث أورده في معرض الاحتجاج به يظهر كونه خبراً عن النبي عليه السلام نقياً للتبليس عنه بما يوم الاحتجاج بما ليس بحجة على بعض الناس (والجواب) عن المنع الاول أنه خلاف اجماع المسلمين وعدم بلوغ حفاظ القرآن في زمن النبي عدد التواتر لا يمنع ذلك في كل واحدة واحدة من آياته . وما توقف تلقيه على الآحاد انما هو التقديم والتأخير في آحاد الآيات وطولها وقصرها لانفس كونها من القرآن . وكذلك الاختلاف في التسمية انما كان في وضعها في أول كل سورة لا في كونها قرآناً — وانكار ابن مسعود في

السور المذكورة إنما كان لأجرائها مجرى القرآن في حكمه — لا لأنها من القرآن — ومع نقل ابن مسعود وإن تعذر نسبة الخطأ إلى الجميع إلا أنه مما لا تقوم به الحجة في كونه قرآناً على ما سبق (وعن) الأخير أنه ان صرح به من السنة فلا كلام فيه وليس مانح فيه كذلك فلا يكون حجة بالاجماع .

المسألة الثانية

ذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين إلى إنكار كون التسمية من القرآن في أول كل سورة . وقضى بتخطئه من قال بذلك من غير تكفير — ونقل عن الشافعي قولان : لكن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن في أول كل سورة كتبت معها بخط القرآن أم لا — ومنهم من حمل القولين على أنها هل هي في أول كل سورة آية بانفرادها . أو مع أول كل سورة آية وهو الأصح (حجة) الشافعي أن النبي عليه السلام كان لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم — هكذا نقله ابن عباس — ولهذا قال ابن عباس سرق الشيطان آية من القرآن لما ترك بعضهم البسمة في أول السورة وأنها كانت بخط القرآن في أول كل سورة بأمر النبي عليه السلام . وأن أحداً من الأمة لم ينكر على أحد كتابتها كذلك مع ما عرف من النبي عليه السلام والصحابة صيانة القرآن عما ليس منه — ولهذا أنكرت الصحابة على من أثبت أوائل السور والتفاسير . والنقط . وذلك كله يغلب على الظن بكونها من القرآن في أول كل سورة (فان قيل) كونها من القرآن إن اشترط فيه القطع فما ذكرتموه غير قاطع . والاجاز اثبات القرآن بأخبار الآحاد ولم يقولوا به (قلنا) ليس المقصود اثبات كونها من القرآن فان ذلك ثابت في سورة النمل . وإنما المقصود اثبات وضعها في أول كل سورة . والقطع غير مشروط في ذلك . ولهذا لم يكفر قائله . بخلاف اثبات أصل القرآن

المسألة الثالثة

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما نطقت به الآية . والمحكم قيل هو ما انكشف معناه وزال عنه الاحتمال . والمتشابه المقابل له ما دخله الاحتمال إما على

السوية كالمجمل أولاً مع السوية كالمجاز وهما موجودان في كلام الله تعالى - وقيل - المحكم ما انتظم انتظاماً مفيداً من غير تناقض وهو موجود في القرآن : والمقابل له ما فسد نظمه واختل معناه . ويقال له فاسد لا متشابه فلا وجود له في القرآن . وقيل المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام وغيره والمتشابه ما فيه من القصص والأمثال وهما موجودان في القرآن

المسألة الرابعة

مالا معنى له من الألفاظ أجمع الكل على امتناع اشتغال القرآن عليه لكونه هذياناً خلافاً لبعض الشذوذ (فان قيل) كيف ينكر ذلك وهو مشتمل على مالا معنى له كالحروف التي في أوائل السور والتناقض في قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس قبلهم ولا جان) مع قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) والزيادة التي لا فائدة فيها كقوله تعالى (تلك عشرة كاملة) وقوله (نفخة واحدة) (ولا تتخذوا إلهين اثنين) وعلى مالا يفهم معناه وهو في معنى مالا معنى له :

و يدل عليه قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) وما فيه من الألفاظ الدالة على اثبات البدء والوجه . والروح . والاستواء على العرش وغير ذلك (والجواب) عن الحروف أنها أعلام لسورها . (وعن) التناقض بمنع تحقق شرطه مع اتحاد الزمان (وعن) الزيادات أنها تأكيد (وعن) الآيات إن صح أن معانيها غير مفهومة للعرب فغايتة الخطاب بما يعلم بالتفهم فلا يكون هذا هذياناً كما لا معنى له . وليس فيها تكليف بما لا يطاق .

المسألة الخامسة

اتفق أهل الظاهر والرافضة على امتناع دخول الاسماء المجازية في القرآن : وأثبته الباقون وهو الحق بدليل قوله تعالى (ليس كمثل شيء) (وأسأل القرية) (وأسأل العير) (وجداراً يريد أن ينقض) فان ذلك غير محمول على ظاهره فكان مجازاً (فان قيل) المراد بالمثل نفسه وذاته - ومنه يقال مثلك لا يقول هذا إشارة إلى نفسه - ومنه قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) أي نفس ما آمنتم فكانت الكاف محمولة على ظاهرها . ومعناه ليس كذاته شيء . وبالقريه مجتمع الناس فان اسم القرية مأخوذ من الجمع - وبالعير القافلة ومن فيها من الناس - وبالجدار عينه اذ لا يتعذر على

الله تعالى خلق الارادة فيه فكان كل ذلك محمولا على الحقيقة ويجب الحمل على ذلك لأن المجاز كذب بدليل صدق نفي الخمار عن الانسان البليد — ومقابل الصادق كاذب ولأن المجاز هو الركيك من الكلام فكان كلام الله منزهاً عنه — ولأنه لو كان في كلامه تعالى مجاز لسمى متجوزاً وهو خلاف الاجماع (والجواب) بمنع حمل المثل على الذات إذ المتبادر الى الفهم من ذلك انما هو المشارك للشيء في أخص وصف نفسه — وأما المثل في الآية فزائد — وبمنع حمل القرية على مجتمع الناس بل على المحل الذي فيه الاجتماع — ومنه سمي الزمان الذي فيه اجتماع دم الحيض قرماً — وبمنع حمل سؤال الجدار على ظاهره لتعذره عادة . وإن كان ممكناً عقلاً وهو الجواب عن سؤال العير ثم . وإن أمكن ما قالوه في مثل هذه الالفاظ فلا يخفى تعذر الحمل على الحقيقة في مثل قوله (تجري من تحتها الانهار) . واشتعل الرأس شيباً . واخفض لها جناح الذل — الحج أشهر معلومات — لهدمت صوامع وبيع وصلوات — أو جاء أحد منكم من الغائط — الله نور السموات والارض — وجزاء سيئة سيئة مثلها — الله يستهزئ — ومكر الله — الى غير ذلك — والمجاز انما يكون كذباً أن لو أثبت مدلوله حقيقة كيف وأن الكذب قبيح ولا قبح في استعمال المجاز من ركيك الكلام . بل ربما كان أفصح واقرب الى تحصيل مقصود المتكلم على ما سبق — وأنما لم يسم البارى متجوزاً دفعا لما يتوهم من ذلك من التسميع في الكلام عندما إذا قيل فلان متجوز في كلامه وما هذا شأنه يتوقف اطلاقه على ورود السمع به .

المسألة السادسة

ذهب ابن عباس وعكرمة الى أن القرآن مشتمل على كلمات غير عربية ونفاه الباقيون وهو الظاهر بدليل قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وذلك ينفي أن يكون في القرآن ما ليس من لسان العرب — وما ورد فيه من لفظ المشكاة والاستبرق . وسجيل وقسطاس فلا نسلم انه غير عربي وغايته اشتراك اللغات في بعض الكلمات كما في لفظ سروال وتور ونحوه (فان قيل) النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة على ما قال تعالى (كافة للناس بشيرا ونذيرا) وقوله عليه السلام (بعثت الى الاسود والاحمر) فلا يمتنع أن يكون ما جاء به من

الكتاب مشتملا على غير لغات العرب لتحقيق خطابه معهم (قلنا) ذلك لا يوجب اشتغال الكتاب العزيز على غير لغة العرب والا لكان مشتملا على جميع اللغات. ولما جاز الاقتصار فيه من كل لغة على كلمة واحدة لعدم حصول فائدة الخطاب والاعجاز به

(القسم الثاني في السنة)

وهي في اللغة عبارة عن الطريقة المعتادة — وفي الشرع قد تطلق على ما كان من العبادات الرواتب النوافل . وقد تطلق على ما صدر من الرسل من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو وهذا هو المقصود ببيان ههنا ويدخل في ذلك أقواله وأفعاله وتقاريره (أما) الأقوال فقد اتفقوا على كونها حجة وسيأتي النظر في أقسامها وجهات دلالاتها (وأما) الأفعال والتقارير ففيها مقدمتان وخمس مسائل:

(المقدمة الأولى)

في عصمة الأنبياء عليهم السلام

أما قبل النبوة فذهب الفاضل أبي بكر وجماعة من الأشاعرة ومن المعتزلة أنه لا يتمتع على النبي المعصية كبيرة أو صغيرة حتى الكفر خلافا للشيعة ورافقهم في ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر — وأما بعد النبوة فقد اتفق الكل على عصمتهم عما يخل بصدقتهم في أدلت المعجزة على صدقتهم فيه من أمر الرسالة عمداً . واختلف في جواز ذلك عليهم بطريق الظاهر والنسيان . فمنع منه الاستاذ أبو إسحاق وجماعة من الأئمة وجزوه الفاضل أبو بكر — وأما في غير ذلك فإن كان كفراً فلا كثر على نفيه خلافاً للأزارقة والنضارية من الخوارج وإن لم يكن كفراً فإن كان كبيرة فقد اتفقوا على العصمة عن عمد من غير نسيان ولا تأويل سوى الحشوية . ومن جزو عليهم الكفر اتفقوا على جواز ذلك مع التأويل والنسيان سوى الشيعة . وإن لم يكن كبيرة فإن كان ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة كسرقة كسرة فهو ملحق بالكبيرة . وإن لم يكن كذلك فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهواً خلافاً للشيعة في الأمرين وللجباة والنظام

وجعفر بن مبشر في العمدة : والكلام في ذلك تصحيحا وأبطلا لا تقي بالعلوم الكلامية وقد استقصيناه في كتبنا الكلامية.

(المقدمة الثانية)

في معنى التأسي . والمتابعة . والموافقة والمخالفة

أما التأسي بالغير فهو أن يفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله وكذلك الحكم في الترك (وأما) المتابعة فإن كانت في الفعل أو الترك فهو التأسي بعينه . وإن كانت في القول فهي امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول (وأما) الموافقة فمشاركتها فيما صدر منه ولا يشترط أن يكون ذلك من أجله (وأما) المخالفة في القول فترك امتثاله . وفي الفعل فهو العدول عن مثل ما فعله مع وجوبه . وفي الترك هو فعل مثل ما ترك مع تحريره وإذ أتينا على ذكر المقدمتين فلنرجع إلى المقصود من المسائل:

(المسألة الأولى)

في حكم أفعال النبي عليه السلام

فنقول : أما ما كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود ونحوه فهو مباح بالاتفاق — وأما ما سوى ذلك فإن ظهر فيه قصد القرية فذهب ابن سريج والاصطخري وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة أنه محمول على الوجوب — ومنهم من قال إنه محمول على الندب وهو قول للشافعي واختيار إمام الحرمين — ومنهم من حمله على الإباحة وهو مذهب مالك — ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب الصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وهكذا الحكم والخلاف فيما لم يظهر منه قصد القرية لكن بعض من جوز على الأنبياء المعاصي قال ههنا إنه محمول على الحظر — والمختار أن ما ظهر فيه قصد القرية إلى الله تعالى فهو محمول على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك وذلك لأنحصار القرية في الواجب والمندوب والمشارك بينهما فرجح الفعل على الترك لا غير — وفعل القرية يدل عليه قطعاً وما به الاختلاف بين الواجب والمندوب فشكوك في دلالة فعل القرية عليه وليس أحدهما أولى من الآخر

وما لم يظهر فيه قصد القربة وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة غير أنها نادرة الوقوع بالنسبة إلى آحاد المسلمين فكيف النبي عليه السلام. وإذا كان الغالب من فعله أنه لا يكون معصية ولا منهياً، فما يكون كذلك لا يخرج عن الواجب، والمندوب، والمباح، والقدر المشترك بين الكل انما هو رفع الحجر عن الفعل لا غير، والفعل دليل قاطع عليه وما اختص به كل واحد من الأقسام الثلاثة فمشكوك في دلالة الفعل عليه ولا يمكن حمله على واحد بعينه لعدم الأولوية (اعترض) من قال بالوجوب بأن فعله عليه السلام يجب أن يكون حقاً وصواباً. وقبيح ذلك يكون خطأ وباطلاً وهو ممتنع عليه. وأيضاً فإن الظاهر من أمر النبي عليه السلام أنه لا يختار لنفسه إلا الأكمل والأفضل من أفعاله. والواجب أكمل مما ليس بواجب فكان فعله واجباً (واعترض) من قال بالندب أن فعله وإن احتمل أن يكون معصية إلا أنه بعيد في حقه لما سبق. بل الظاهر أنه لا يكون إلا حسنة والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب، وكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجباً فكان حمل فعله على الندب متيقناً بخلاف الواجب (واعترض) من قال بالإباحة أن الأصل في الأشياء كلها الإباحة إلا ما دل الدليل على تغييره والأصل عدم المغير فيما نحن فيه (واعترض) من قال بالوقف بأن فعله عليه السلام متردد بين الواجب والمندوب. والمباح: ولا صيغة للفعل تدل على تعيين البعض وليس البعض أولى من البعض فلزم الوقف (والجواب) عن شبهة الوجوب: أن فعل النبي عليه السلام وإن كان حقاً وصواباً فهو أعم من الواجب ولا يلزم من الأعم الأخص: والواجب وإن كان أكمل وأفضل من غير الواجب فلا يلزم أن يكون هو الغالب من فعله. وإلا لما كان المندوب بل المباح في فعله أغلب من الواجب وهو محال (وعن) شبهة الندب. بمنع دخول المندوب في الواجب على ما سبق تقريره (وعن) شبهة الإباحة فنحن قائلون بها فيما لم يظهر فيه قصد التقرب. وما ظهر فيه قصد التقرب فقد دل الدليل على الإباحة فيه (وعن) شبهة الوقف أنها باطلة بما بيناه من ظهور دليل ترجيح الفعل على الترك عند ظهور قصد التقرب ودليل نفي الحرج مطلقاً عند عدم ظهور قصد التقرب.

المسألة الثانية

إذا فعل النبي عليه السلام فعلا ولم يقم الدليل على أنه من خواصه ولا أنه يبان لخطاب سابق
وعلمنا صفته من الوجوب وغيره بطريق من الطارق لجمهور الفقهاء والمتكلمين على
تبعدها بالتأسي به في فعله على صفته : ومنهم من منع من ذلك مطلقا : وقال ابن خلاد
بالتأسي في العبادات دون غيرها والأول هو المختار : ودليله النص والاجماع (أما
النص) فقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا أزوجنا کہا) ولولا أنه متأسي به لما
كان للآية معنى . وأيضا قوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله)
وقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر)
جعل متابعتة والتأسي به من لوازم المحبة ورجاء الله واليوم الآخر — ويلزم من عدم
المتابعة انتفاء محبة الله الواجبة . ومن عدم التأسي انتفاء وجه الله واليوم الآخر وهو
كفرا (وأما) الاجماع فهو أن الصحابة كانوا يجمعون على الرجوع الى أفعاله كتقبيله
للحجر الأسود وتقبيله وهو صائم الى غير ذلك (فان قيل) أما الآية الأولى وان
دلت على التأسي به في تزويج أزواج الأدياء فلا دلالة لها على التأسي به في كل شيء
والآيتان الأخيرتان فلفظ المتابعة ولفظ التأسي فيهما مطلق لا عموم فيه ونحن قائلون
بهما في أقواله فلا تبقى حجة فيما سواه (وأما) الاجماع فلا نسلم أن مستندما كانوا
يفعلونه التأسي بالنبي بل في المباح البقاء على الأصل وفيما عداه الأقوال الدالة عليه
(والجواب) عن الاشكال على الآية الأولى أنه لو لم يكن التأسي بالنبي لازما في جميع
أفعاله لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك في حق النبي عليه السلام الإباحة في حقهم
لعدم دلالة الآية على خصوص متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الحكم دون
غيره ولا يمكن إسناد فهم الإباحة في حقهم الى الإباحة الأصلية . والا لما كان
لتعليل تزويج النبي عليه السلام بنفي الحرج عن المؤمنين معنى (وعن) الاشكال
عن الآيتين الأخيرتين أن المتابعة والأسوة إنما قصد بهما اظهار شرف النبي
صلى الله عليه وسلم وذلك في العموم أولى منه في الخصوص (وعما) ذكره على
الاجماع فهو خلاف المشهور من احتجاج بعض الصحابة على بعض بأفعاله
والرجوع اليها بعد اختلافهم ولو كان ثم دليل سوى ذلك لبادروا اليه قبل البحث
عن أفعاله . وعلى هذا يكون الحكم في تركه

المسألة الثالثة

إذا فعل واحد فعلا وعلم به النبي عليه السلام فأما أن يكون قد سبق منه النهي عنه وتحريمه أولا : فإن كان الأول فإن لم يكن قادرا على الإنكار لما منع ما فالتسكوت عنه لا يدل على نسخه عن ذلك الشخص إجماعا وكذلك الحكم إن كان قادرا على الإنكار — لكن قد علم من ذلك الشخص الإصرار على ذلك الفعل واعتقاده لأباحته كتردد أهل الذمة إلى كنائسهم . والا فسكوته عنه دليل نسخه عنه . وسواء كان الشخص عالما بسبق التحريم أولا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع إلا على القول بتكليف ما لا يطاق — وإن كان الثاني فسكوته عنه مع إمكان الإنكار لا سيما إذا وجد منه استبشار يدل على جوازه بذلك الشخص والا لكان سكوته محرما وكان مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع إلا على القول بتكليف ما لا يطاق.

المسألة الرابعة

لا يتصور التعارض بين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم حتى يكون البعض ناسخا لحكم البعض أو مخصصا له إذ لا عموم لهما ولا لاحدهما — اللهم إلا أن يدل الدليل على أن ما فعله النبي مما يجب تكريره عليه في ذلك الوقت أو على لزوم تأسي أمته به فتركه لذلك الفعل في ذلك الوقت بالتلبس بضده مع ذكره له والقدرة عليه يكون ناسخا أو مخصصا لحكم ذلك الدليل لا لحكم ما سبق من فعله لاستحالة رفع ما وجد.

المسألة الخامسة

إذا تعارض فعل النبي عليه السلام وقوله فإن لم يدل الدليل على تكرار الفعل في حقه ولا على تأسي الأمة به — فقوله إن كان خاصا بنا فلا تعارض . وكذلك إن كان خاصا به وهو متأخر عن الفعل : وإن كان متقدما على الفعل فن قال يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال جعل الفعل ناسخا لحكم القول والا فلا وإن كان قوله عاما له ولنا فلا معارضة إن كان الفعل متقدما لا بالنسبة إليه ولا بالنسبة إلينا : وإن كان متأخرا فلا معارضة أيضاً بالنسبة إلينا — وأما في حقه فالحكم كما إذا كان

قوله خاصاً به وإن دل الدليل على تكرره في حقه وتأسى الأمة به أو على أحدهما دون الآخر: فإن كان الأول فقوله إن كان خاصاً به فالتأخر ناسخ للمتقدم في حقه دون أمته وإن جهل التاريخ فلا معارضة بالنسبة إلى أمته (وأما) بالنسبة إليه فمفهوم من قال بوجوب العمل بالقول — ومنهم من عكس — ومنهم من توقف حتى يظهر التاريخ — والمختار العمل بالقول لقوة دلالة من حيث إنه يدل على جواز الفعل بوضعه ودلالة الفعل عليه بواسطة أن النبي لم يفعل المحرم مع افتقاره إلى دليل غامض ولأن العمل بالقول يفضى إلى رفع حكم العقل في حق النبي عليه السلام لا غير والعمل بالفعل يفضى إلى رفع حكم القول بالكلية فكان الجمع ولو من وجه أولى. والفعل وإن كان مما يحصل به البيان لقول فيبانه عليه السلام الصلاة المأمور بها ومناسك الحج وغير ذلك بفعله فلا يوجب ذلك ترجحه في الدلالة مع أن أكثر بيان الأحكام بالقول لا بالفعل ولولا أنه أقوى في الدلالة لما كان كذلك (وأما) إن كان قوله خاصاً بنا فإن كان متأخراً فهو رافع لحكم الفعل في حقنا وإن كان متقدماً فالفعل رافع لحكم القول إن جوزنا النسخ قبل التمكن من الامتثال والا فلا: وإن جهل التاريخ (فالمختار) العمل بالقول كما علم — وإن كان القول عاماً له ولنا فالمختار أنه ناسخ لحكم المتقدم وإن جهل التاريخ فالحلاف كالحلاف فيما تقدم والمختار كالمختار (وأما) إن دل الدليل على تكرر الفعل في حق النبي عليه السلام دون تأسّي الأمة فإن كان القول خاصاً بالأمة فلا تعارض. وإن كان خاصاً به أو هو عام له ولأتمته فالتعارض إنما يتحقق بالنسبة إلى النبي دون الأمة ولا يخفى الحكم إن علم التاريخ أو جهل (وأما) إن دل الدليل على تأسّي الأمة به دون تكرره في حقه فإن كان القول خاصاً به وكان متقدماً على الفعل فالفعل رافع الحكم القول في حقه دون أمته: وإن كان متأخراً فلا معارضة أصلاً وإن جهل التاريخ فالحلاف والمختار كما تقدم فإن كان القول خاصاً بأمته فالمعارضة إنما تتحقق بالنسبة إلى الأمة لا غير: فأيهما كان متأخراً فهو رافع لحكم المتقدم والا فالحلاف والمختار كما سبق (وأما) إن كان القول عاماً له ولأتمته فإن كان متأخراً فهو ناسخ لحكم الفعل في حق الأمة لا غير وإن كان متقدماً على الفعل فالفعل رافع لحكم القول في حقه وفي حق أمته وإن جهل التاريخ: والمختار ما تقدم.

(القسم الثالث في الاجماع)

(وما يتعلق به من المسائل)

أما الاجماع فقد يطلق في اللغة بمعنى العزم والتصميم على الشيء ومنه يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه : وبمعنى الاتفاق ومنه يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه وفي اصطلاح الأصوليين فقد قيل فيه عبارات أفسدناها (في كتاب الأحكام) والمختار في ذلك أن يقال انه عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام في عصر ما على حكم واقعة من الوقائع . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وإن أدرجنا من ليس من أهل الحل والعقد في الاجماع من المسكفين أبدلنا أهل الحل والعقد بالمسكفين من المجتهدين وغيرهم ويتشعب عنه ست وعشرون مسألة : —

(المسألة الاولى)

مذهب أكثر الأصوليين جواز اتفاق أهل الحل والعقد على حكم غير معلوم بالضرورة ونفاه الأقلون — والمختار جوازه لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته (فإن قيل) اتفاقهم إن كان عن دليل قطعي فالعادة تحيل عدم نقله ولو نقل كان كافياً في الدلالة — وإن كان عن دليل ظني فالعادة مع اختلاف الأذهان والنواحي تحيل اجتماع الخلق الكثير عليه كما تحيل اتفاقهم على أكل طعام معين في يوم واحد وإن كان لا عن دليل فهو أبلغ في الاحالة (قلنا) إذا كانت الدليل قاطعاً فأنما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع كافياً في معرفة حكمه والا فلا . وإن كان ظنياً فلا يمتنع الاتفاق عليه من الطائفة الكثيرة بدليل اتفاق أهل الشبه على حكم شبهتهم مع معارضة الدليل القاطع لها — فالظني إذا لم يكن معارضاً بالقاطع أولى بالاتفاق . كيف وإن ما ذكره باطل باتفاق جميع المسلمين على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوه

(المسألة الثانية)

القائلون بتصور انعقاد الاجماع اختلفوا في تصور معرفته فنفاه احمد بن حنبل في رواية وجماعة — وأثبتته الاكثر وهو الحق بدليل علمنا بأن من مذهب جميع الشافعية (٤م) — من القسم الاول من منتهى السؤل

امتناع جواز قتل المسلم بالذمي . وبطلان النكاح بلا ولي — وأن من مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك والوقوع دليل الجواز وهو دارى (١) لما يتخيل من هيه (فان قيل) مستند علمنا بذلك علمنا بقول الشافعي وابي حنيفة وهو ممكن لتوحيده ويلزم من ذلك علمنا باعتقاد ذلك في حق كل من يتبعهما بخلاف الاجماع : حيث إنه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند اجماعهم فهو باطل بما نعلمه من اتفاق النصارى واليهود على انكار بعثة محمد عليه السلام مع عدم علمنا باسناد ذلك الى معين متبع لهم

(المسألة الثالثة)

اتفق أكثر المسلمين على أن الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للشيعه والخوارج والنظام وقد احتج المثبتون لذلك بحجج عقلية وعقلية (اما) الحجج العقلية فكلها ظنية وهي كافية لمن اعتقد كون الاجماع حجة ظنية دون من اعتقد كونه حجة قطعية ونحن نذكر هنا الأرجح منها ونعقبه بالمسلك العقلي اليقيني : ومن أراد الاطلاع على ما اهملناه هنا من الطرق الظنية تقريراً واعتراضاً وافصلاً فعليه بمراجعة (كتاب الاحكام) : (اما) الحجة العقلية : فاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاخبار الكثيرة النازلة منزلة التواتر لاختلاف الفاظها واشترائها في الدلالة على عصمة هذه الامة عن الخطأ فيما اجمعوا عليه كقوله عليه السلام (أمتي لا تجتمع على الخطأ) أمتي لا تجتمع على الضلالة ولم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ وسألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فاعطانيه (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) (يدالله مع الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ) (ومن سره بحبوة الجنة فليزِم الجماعة) ولا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله (من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه) (من فارق الجماعة ومات مات ميتة جاهلية) (عليكم بالسواد الأعظم) إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى ولم تزل مشهور قديم الصحابة معمو لا بها لم ينكرها منكر إلى زماننا هذا (فان قيل) لانسلم بلوغ هذه الاخبار إلى حد التواتر : وإن سلمنا ذلك لكن يحتمل أنه أراد نفي الخطأ والضلالة بالكفر : وان سلمنا إرادة كل خطأ لكن يحتمل أنه أراد بالامة

(١) هكذا بالأصل . وينظر ولعله أى الجواز رأى الخ . اهـ مصححه

كل من آمن به إلى يوم القيامة لا أهل كل عصر على انفراده : سلمنا إرادة أهل كل عصر على انفراده فلم قلتم بامتناع مخالفته لأحد المجتهدين مع أن كل مجتهد مصيب على ما يأتي (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بما يدل على نقيضه (وبيانه) من جهة الكتاب والسنة والمعقول .

(أما) الكتاب فقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وقوله) (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) فدل على أنه لا حاجة إلى الاجماع وقوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون) نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين وهو دليل تصور الخطأ منهم

(وأما) السنة فقوله عليه السلام (لا ترجعوا بعدي كفاراً) نهى الكل عن الكفر فدل على تصوره منهم : (وأما) المعقول فما ذكرناه في المسألتين الأولى والثنتين (والجواب) عن السؤال الأول : أن هذه الأخبار وإن تعذر بيان اتبائها إلى حد التواتر فلا يخرج عن إفادة الظان القوي المقارب للقطع على ما بيناه وهو المطلوب هنا (وعن) الثاني أن هذه الأخبار معلوم أنها وردت في معرض الانعام والامتنان على هذه الأمة باختصاصهم بنفي الضلال والخطأ عنهم . وفي حمل ذلك على نفي الكفر أبطال فائدة التخصيص لهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس لهم في ذلك — كيف وإن هذه الأخبار إنما وردت لايجاب متابعة الأمة والنهي عن مخالفتهم — وذلك إنما يتحقق بالحمل على نفي جميع أنواع الخطأ (وعن) الثالث أن ذلك مما يخرج الاجماع عن كونه متبعاً إلى يوم القيامة وهو خلاف ما دلّت عليه الاخبار (وعن) الرابع أنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الأمة فيما ذهبوا إليه فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه — كيف وأنه يمتنع الاصابة مع مخالفة الاجماع كما يأتي .

(وعن) المعارضة بالآية الأولى . انه ليس في اثبات كون الاجماع حجة ما ينافي كون الكتاب تبياناً لكل شيء حتى كون الاجماع حجة (وعن) الآية الثانية القول بموجبها حيث ان الاجماع متنازع فيه وقد ردّدناه إلى قول الرسول (وعن) الآية الثالثة والرابعة انهما يدلان على جواز صدور المعصية من الأمة وليس في ذلك ما يدل على الوقوع حتى يكون معارضاً بما ذكرناه وهو الجواب عن السنة أيضاً (وعن)

المعقول ماسبق في المسألتين المتقدمتين (الحجة) الثانية من جهة المعقول . ان الخلق الكثير من أهل كل عصر إذا انفقوا على حكم وجزموا به وكان عددهم قد انتهى إلى حد التواتر فالعادة تحيل أن يكون ما حكموا به خطأ . ولا ينتبه أحد منهم على الخطأ فيما قطعوا به غير أن سلوك هذه الطريقة في إثبات كون الاجماع حجة يختص بما بلغ فيه عدد المجمعين إلى حد التواتر دون ما نقص عنه . ولا يختص ذلك لاجتماع أهل الحل والعقد من المسلمين بل هو عام حتى في الكفار .

(المسألة الرابعة)

اتفق القائلون بكون الاجماع حجة شرعية على أنه لا اعتبار في الموافقة والمخالفة بمن هو خارج عن الملة الاصلانية — ولا يشترط فيه موافقة كل الأمة الى يوم القيامة (أما) الأول فلأن مستند كون الاجماع حجة إنما هو الأدلة السمعية ولا دلالة فيها على غير المسلمين . لكن هذا إنما يصح فيما إذا تمسك في كون الاجماع حجة بالسمع دون العقل (وأما) الثاني فلما سبق في المسألة المتقدمة .

(المسألة الخامسة)

ذهب الأكثر من القائلين بالاجماع الى أنه لا اعتبار بالعامي من أهل الملة في الموافقة والمخالفة واعتبره الأقولون وبه قال القاضي أبو بكر وهو المختار : وذلك لأن إجماع الأمة إنما كان حجة بما سبق من الدليل السمعي على عصمة الأمة من الخطأ والعامي من الأمة — ولا يتمتع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من المجتهدين وغيرهم من الأمة (فان قيل) يجب تخصيص ماورد من النصوص بأهل الحل والعقد لان الاجماع إنما تكون حجة اذا كان مستنداً الى الاستدلال بدليل شرعي — والعامي ليس من أهل الاستدلال وقوله في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به فلا يكون معتبراً فيما هو حجة حجة شرعية ولأن العامي يجب عليه اتباع العلماء مخالفة لهم لا تكون معتبرة (والجواب) أنه وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال لكن من أهله لا من غير أهله : ومع ذلك فلا يتمتع أن يكون موافقة غير الاهل شرط في العصمة التي هي مستند

الاحتجاج بالاجماع . ووجوب رجوع العامى الى قول آحاد العلماء الذى ليس بحجة على المجتهدين لا يمنع من اشتراط موافقته في الاجماع الذى هو حجة مطلقا لما حققناه في أمر العصمة — وعلى هذا فن قال باشتراط موافقة العامى قال باشتراط موافقة الفروعى الذى ليس بأصولى . والاصولى الذى ليس بفروعى بطريق الاولى ومن لم يشترط ذلك اختلفوا في الفقيه الفروعى والاصولى نفيًا وإثباتًا :

فمنهم من اعتبر قول الفقيه دون الاصولى . ومنهم من عكس . والمتبع في ذلك كله ماغلب على ظن الناظر فان المسألة ظنية غير قطعية .

المسألة السادسة

المجتهد المطلق اذا كان مبتدعا متأولا ان لم يكفر ببدعته . فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع دونه نفيًا وإثباتًا . ومنهم من قال لا ينعقد الاجماع عليه بل على غيره والمختار دخوله في الاجماع لكونه مجتهداً ظاهر الصدق فيما يخبر به من اجتهاده :

وان كان فاسقا لكونه متأولا وهو من الامة فكان داخلا تحت النصوص المذكورة ولا يلزم مثله في الصبي لعدم أهليته وظهور صدقه — وان كفر ببدعته فلا خلاف في عدم اعتبار موافقته ومخالفته لعدم دخوله في مسمى الامة الاسلامية وسواء علم هو بكفره أو بقى مصرا على بدعته وتاب عنها بعد ذلك الا على رأى من يشترط في انعقاد الاجماع اقراض عصر المجتهدين — لكن لو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع لمخالفته . فان كان جاهلا ببدعته فهو معذور . والا فلا . وان جهل كونها مكفرة لتقصيره عن البحث عن ذلك .

المسألة السابعة

ذهب أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين الى ان الاجماع المحتج به مختص باجماع الصحابة . وذهب الباقر الى ان اجماع اهل كل عصر حجة وهو المختار . لما ذكرناه من الدليل السمعى والعقلى . فانه لا يفرق بين أهل عصر وعصر (فان قيل) الاخبار الدالة على عصمة الامة خاصة بالصحابة فانهم حالة وجودهم كل الامة . ولا مدخل لمن لم يوجد بعد في مسمى الامة لعدمه . واهل كل عصر بعدهم اذا اجمعوا

على حكم ليس هم كل الأمة دون من تقدم — ولهذا فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم واجمع من بعدهم من الصحابة على خلافه لا يكون اجماعهم حجة . ولو كانوا كل الأمة لكان اجماعهم حجة . فكذلك اذا اجمعوا ولم يسبقهم مخالف (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على أن اجماع من بعد الصحابة حجة لكنه معارض بما يدل على تقيضه (ويانه) من وجوه:

(الاول) أن اجماع التابعين لا بد وأن يكون عن دليل ولو كان ثم دليل يمكن العمل به لما تصور اجماع الصحابة على التواطؤ على ترك العمل به.

(الثاني) أن الاصل ان لا يحتج بغير قول الله وقول النبي عليه السلام . الا انا خالفنا ذلك في الصحابة . لانهم خير أهل القرون على ما نطق به الخبر . فلا يكون غيرهم في معنائهم (الثالث) ان الاحتجاج بالاجماع متوقف على معرفة قول كل واحد منهم وذلك ممكن في حق أهل الحل والعقد من الصحابة لقلتهم وانحصارهم بخلاف من بعدهم (الرابع) أجمعت الصحابة على أن كل مسألة ليس فيها اجماع ولا نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها — فالمسائل التي ما أجمعت الصحابة عليها ولا فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها بهد الاجماع فلو انعقد اجماع التابعين على شيء من تلك المسائل لزم امتناع الاجتهاد فيها وهو مخالف للاجماع السابق (الخامس) أنه لا ينعقد اجماع التابعين مع مخالفة الواحد من الصحابة . ومع احتمال وجود المخالفة . وان لم تنقل لا ينعقد الاجماع (والجواب) عن السؤال الاول أنه يلزم عليه أن لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا قبل اجماعهم اذ ليس هم كل الأمة . وهو خلاف اجماع القائلين بالاجماع (وعن) المعارضة الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوما للصحابة غير أنهم لم يتعرضوا لحكمه لعدم وقوع واقعة ذلك الحكم في زمانهم (وعن) الثانية ان الاصل عدم الاحتجاج بغير قول الله والرسول اذا دل على الاحتجاج بقول الله أو الرسول أو اذا لم يدل الاول بمنوع والا كان فيه ترك الاحتجاج بقول الله والرسول وهو محال — والثاني مسلم وقد بينا ان اجماع حجة بقول الرسول على ما تقدم (وعن) الثالثة ما سبق في المسألة الثانية (وعن) الرابعة ان المسلم اجماعهم على تسوية الاجتهاد مشروطا بعدم اجماع فلا تناقض (وعن) الخامسة النقص باجماع الصحابة فانه منعقد مع احتمال مخالفة من مات منهم قبل ذلك .

المسألة الثامنة

مذهب اصحابنا واكثر الناس انه لا ينعقد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل : وذهب
 أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي . ومحمد بن جرير الطبري .
 وابو الحسين الخياط الى انعقاده — ومن الناس من قال ان كان الاقل قد
 بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد — وقال ابو عبد الله الجرجاني
 ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به والا فلا
 ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون إجماعاً (ومنهم) من قال إن أتباع
 الاكثر أولى ويجوز خلافه واختار مذهب أصحابنا لا لما قيل إن انعقد الاجماع على
 المخالف فيلزمه ترك ما ظهر له من الدليل والرجوع إلى التقليد وهو ممتنع في حق
 المجتهد وإن لم ينعقد الاجماع على ذلك فلا يكون الاجماع حجة قاطعة والا لما ساع له
 مخالفته إذ لقائل أن يقول إذا كان الاجماع قاطعاً فلا يمتنع الرجوع اليه ومخالفة الظاهر
 بل لأن الصحابة لم ينكر أحد منهم على خلاف الواحد الاكثر ولو كان مذهب
 الاكثر إجماعاً لحالت العادة عدم الانكار عليه من الخلق الكثير فمن ذلك خلاف
 ابن عباس في مسألة العقول وأنه لا ربا إلا في النسبة : وخلاف زيد بن أرقم في
 مسألة العينة : وأبي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء : وأبي طلحة في أن أكل
 البر لا يفطر لاكثر الصحابة

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع والمعقول (أما) النص فما
 ورد من النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ ويصح إطلاق لفظ الامة على
 أهل العصر وإن شذ منهم الواحد والاثنان كما يقال : بنو تميم يكرمون الضيف والمراد
 به الاكثر وقوله عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم إياكم والشذوذ الشيطان مع
 الواحد وهو من الاثنين أبعد) (وأما) الاجماع فهو أن الامة اعتمدت في خلافة أبي
 بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي وسعد بن عباد (وأما) من جهة المعقول
 فهو أن خبر الجماعة إذا بلغ عدد التواتر أفاد العلم بخلاف خبر الواحد فكذلك في
 باب الاجتهاد وأيضاً فإنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين لما انعقد اجماع أصلاً

لاحتمال وقوع ذلك فيه وأيضا فإن الأجماع حجة في عصره ولو لم يكن ثم مخالف لما كان حجة : وأيضا فإن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود والعول للأكثر ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما كان لهم الإنكار عليه لكونه مجتهداً .

(والجواب) عن الأول أن إطلاق لفظ الأمة على البعض بطريق المجاز والاصل العمل بالحقيقة وقوله عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم) المراد به كل اهل العصر ويكون الخطاب لمن يأتي بعدهم : وقوله (إياكم والشذوذ) فالمراد به المخالفة بعد الموافقة : وقوله (الشیطان مع الواحد) فالمراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال (والثلاثة ركب) وعن إمامة أبي بكر بمنع اعتبار الأجماع في عقد الإمامة . بل البيعة من عدلين كاف .

(وعن) الشبهة الأولى من المعقول ان الأجماع إنما كان حجة بالنصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ والأكثر ليس كل الأمة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا (وعن) الثانية أن الأجماع إنما يكون حجة حيث علم اتفاق الكل وذلك ممكن حسب امكان ذلك مع مخالفة الواحد (وعن) الثالثة أنه يلزم منها أن لا يكون الأجماع حجة مع عدم المخالفة كيف وأنه يكون حجة على من خالف منهم بعد الموافقة (وعن) الرابعة أن انكار الصحابة على ابن عباس لم يكن مستنداً إلى أجماعهم بل الى ما رويوه من الأخبار المناقضة لمذهبه على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم .

المسألة التاسعة

إذا كان التابعي من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة ذهب أحمد بن حنبل في رواية وبعض المتكلمين الى انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفته واختلف الباقر فبنى على شرط انقراض العصر في انعقاد الاجماع قال ان كان من اهل الاجتهاد حالة اتفاق الصحابة لا يعتد بأجماعهم دونه وإلا فلا اعتبار به وهذا مذهب أصحاب الشافعي واكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل في رواية عنه أو من اشترط انقراض العصر لم يعتد باجماع الصحابة مع مخالفته وسواء كان من أهل الاجتهاد حالة اجتماعهم أو بعد ذلك (والمختار)

أنه إن كان من أهل الاجتهاد حالة إجماعهم لا يعتد بأجماعهم دونه لا بما قيل من أن الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم إذا أمكن أن يقال أنما كان ذلك مسوغاً عند اختلاف الصحابة لا مع اتفاقهم بل المعتمد في ذلك أن الاحتجاج على كون الإجماع حجة إنما هو النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ والصحابة مع خروج التابعي المجتهد عنهم بعض الأمة لا كلها

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول والآثار (أما) النص فقوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) (اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) (وأما) المعقول فهو أن الصحابة أفضل من التابعين لقوله عليه السلام في حقهم (لو اتفق غيرهم ملء الأرض ذهباً لما بلغ مد أحدهم) وذلك يدل على أن الحق معهم دون مخالفهم (وأما) الآثار فنقض على حكم شريح في أبي عمير أحدهما أخ لا ثم حيث جعل المال كله للأخ : وانكار عائشة على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة

(فالجواب) عن النصوص أن ذلك مما يوجب الاحتجاج على الكافة بقول الخلفاء الراشدين أو بقول أبي بكر وعمر أو بقول الواحد من الصحابة مع مخالفة الباقي وهو خلاف إجماع الصحابة (وعن) المعقول أنه لو كانت الأفضلية موجبة لتعيين الحق في حق الأفضل لما اعتبر قول الأنصار مع المهاجرين ولا قول المهاجرين مع العشرة وهو خلاف الإجماع (وعن) النقص على حكم شريح أنه لم يكن ذلك إلا بطريق الاعتراض كما يقال نقض فلان كلام فلان إذا اعترض عليه لا بمعنى أن حكم شريح لم يكن معتبراً (وعن) انكار عائشة على أبي سلمة فلاحتمال أنه لم يكن بلغ رتبة الاجتهاد أو بخلافه فيما سبق فيه إجماع الصحابة فلا يتعين فيه محل النزاع .

(المسألة العاشرة)

اتفق الأكثر على أن إجماع أهل المدينة لا يكون حجة على من خالفهم خلافاً لما لك لأنهم ليسوا كل الأمة مع خروج المخالف لهم عنهم فلا يكون إجماعهم حجة لما سبق وما ورد في حق المدينة وأهلها من الأخبار الدالة على فضيلتها وفضيلتهم فليس في ذلك ما يدل على كون إجماع أهلها حجة على مخالفهم من أهل الاجتهاد لما سبق

في المسألة المتقدمة فلا يلزم من ترجيح روايتهم على رواية غيرهم انعقاد إجماعهم مع مخالفة غيرهم إذ هو تمثيل من غير دليل جامع.

(المسألة الحادية عشرة)

اتفق الكل على أن إجماع أهل البيت لا يكون حجة مع مخالفة غيرهم لأنهم ليسوا كل الأمة فلا يكون حجة لما سبق تفريق^(١) (فان قيل) ما ذكرتموه معارضة بقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) أخبر بنفى الرجس عنهم بحرف إنما الحاصرة والخطأ من الرجس فكان منفيًا عنهم : وبقوله عليه السلام (إني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي) : وبالدلائل الدالة على عصمتهم في العلوم الكلامية

(فالجواب) عن الآية أنها إنما نزلت في حق زوجات النبي لقصد دفع التهمة عنهن بدليل أول الآية وآخرها وهو قوله (يانساء النبي) الى قوله (وقرن في بيوتكن) وإنما لم يقل عنكن لأن أول الآية وإن كان خطاباً مع الزوجات غير أنه لما خاطبن بأهل البيت دخل فيه الذكور فجاء بخطاب الذكور تغلياً له (وعن) السنة بأن المنقول (كتاب الله وسنتي) وإن كان المذكور عثرتي فأمكن حمله على روايتهم عنه دون إجماعهم ثم هو معارض بقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وبقوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) وليس أحد الأمرين أولى من الآخر (وما) ذكره من دلائل العصمة فقد أبطلناه في الكتب الكلامية

(المسألة الثانية عشرة)

لا ينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع مخالفتهم من الصحابة عند الأكثرين خلافاً لاحد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه والقاضي أبي حازم : ولا إجماع أبي بكر وعمر خلافاً لبعض الناس لما سبق في المسائل المتقدمة : وقوله عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) وقوله (اقتدوا بالذين من بعدي) معارض بقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم) الخبر : وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر

(١) هكذا بالأصل . ويظهر لما سبق تقريره اه مصححه

(المسألة الثالثة عشرة)

لا خلاف في اشتراط عدد التواتر على رأى من جعل طريق إثباته المعقول وإنما الخلاف في ذلك على رأى من جعل طريق معرفته السمع والحق أنه لا يشترط لأن المجمعين إن لم يبلغوا عدد التواتر فهم كل الامة المشهود بعصمتهم عن الخطأ فكانت اجماعهم حجة لما تقدم (فان قيل) إنما يصح ما ذكرتموه بتقدير عود عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وهو غير مقصود مع بقاء التكليف من الله تعالى بدين الاسلام لأن دوام ذلك إنما يكون لدوام النقل القاطع ببعثة محمد عليه السلام واظهار المعجزة القاطعة على وفق تحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من أدلة الكتاب والسنة وذلك لا يكون بما دون خبر التواتر كيف وان ما دون عدد التواتر بما لا يعرف اسلامهم باقوالهم فلا يكون قولهم حجة في الدين

(جوابه) أنه لا يلزم من نقصان عدد المجتهدين عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لأن مكان حصول التواتر بما ذكره من اخبارهم واخبار غيرهم او بما يختلف باخبار العدد القليل من القرائن المفيدة للعلم بذلك وبه يندفع ما ذكره آخرأ وعلى هذا فلو لم يبق من المجتهدين سوى واحد هل يكون قوله حجة على من بعده : منهم من قال يكون حجة لأن لفظ الامة يصح إطلاقه على الواحد كما في قوله تعالى (إن ابراهيم كان أمة) فكان داخلا تحت النصوص الدالة على عصمة الامة ومنهم من نقاه لأن الاجماع مشعر بالاجتماع وأقل ما يكون ذلك بين اثنين فصاعداً وهو الاظهر

(المسألة الرابعة عشر)

إذا ذهب واحد من المجتهدين الى حكم وسكت من في عصره عن الانكار عليه مع علمهم به فذهب أحمد بن حنبل وبعض اصحاب أبي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي والجبائي الى أنه اجماع لكن شرط الجبائي في ذلك انقراض المصر : وذهب الشافعي وداود وبعض اصحاب ابني حنيفة الى ابطال الأمرين : وذهب أبو علي بن أبي هريرة الى انه إن كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن اجماعاً : وإن كان فتوى فهو اجماع : وذهب أبو هاشم الى أنه حجة ظنية وليس باجماع تمتع مخالفته وهو المختار لأن سكوتهم عن الانكار والبحث معه في أبداء مأخذه

كما جرت به عادة النظر يدل ظاهرا على موافقته والا فلو اعتقدوا بطلانه فالعادة تحيل سكوتهم عن الامرين.

(فان قيل) يحتمل أن يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم بعد في ذلك الحكم أولا، ثم بعد في مهلة النظر أو خشية ثوران فتنة أو لظن كل واحد أن غيره قد كفاه في الانكار ويحتمل انهم قد أنكروا ولم يبلغنا وان كان القائل بذلك حاكما فلجریان العادة بالسكوت عن الحكم فيما يروونه لأن حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض كما قاله أبو علي (قلنا) ما ذكروه من الاحتمالات وان كانت منقذحة عقلا إلا أنها على خلاف الظاهر من الخلق الكثير في السكوت عن إنكار الباطل أو البحث عن كشف المأخذ في مسائل الاجتهاد لا بطريق الانكار والسكوت عن الحاكم انما جرت العادة به بعد استقرار المذاهب فأما قبل ذلك فلا: وأما اذا لم يعلم به باقي المجتهدين ولم يكن لهم في تلك المسألة قول بنفي وإثبات فلا موافقة ولا مخالفة فلا إجماع خلافا لبعضهم

المسألة الخامسة عشرة

مذهب أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والاشاعرة والمعتزلة أن انقراض العصر ليس شرطاً في انعقاد الاجماع خلافاً لأحمد بن حنبل والاستاذ أبي بكر بن فورك: ومنهم من شرط ذلك في الاجماع السكوتي دون غيره وهو المختار (أما) السكوتي فلاحتمال ان يكون بعض الساكوتين في مهلة النظر ويظهر له دليل المخالفة بعد ذلك واطهاره مخالفة بعد السكوت دليل ظهور هذا الاحتمال (فأما) إذا كان أجماعهم بالأقوال أو بالأفعال أو بهما فلا يشترط انقراض العصر لا لما قيل من أن الاجماع حجة بعد انقراض العصر باتفاق القائلين بالاجماع وموتهم غير مؤثر في جعل اقوالهم حجة لانه عدم محض فلم يبق ألا أن تكون الحجة بأجماعهم وهو متحقق قبل انقراض العصر لانه امكن ان يقال بأن شرط الاحتجاج بأجماعهم عدم ظهور المخالف والقول باحالة ذلك عين محل النزاع ولما قيل من أنه إذا صار التابعي من أهل الاجماع بتقدير اشتراط انقراض العصر فقد لا ينقض عصره حتى يخفى تابع التابعي وهلم جرا وذلك يمنع من انعقاد الاجماع مطلقا إذ أمكن ان يقال باشتراط انقراض العصر لا مكن رجوع بعضهم لا لدخول من سيحدث من التابعين في اجماعهم كما قاله أحمدان وان

امكن دخول التابعي في إجماعهم فلا يمتنع أن يكون الشرط انقراض عصر المجتمعين على حكم الحادثة لا عصر من أدرك عصرهم كما قاله الآخرون وعلى كلا التقديرين فلا إشكال بل المعتمد في ذلك انهم كل الأمة فيما اجمعوا عليه فكان اجماعهم حجة لما سبق من النصوص .

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بالنص والآثار والمعقول (أما) النص فقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) فلو كان اجماعهم مانعاً لهم من الرجوع لكانوا حجة على أنفسهم وهو خلاف دلالة النص (وأما) الآثار فرجوع على كرم الله وجهه في أمهات الأولاد بعد موافقته لعمر في امتناع البيع ومخالفة عمر لما وقع عليه الاتفاق في زمن أبي بكر في أمر التسوية وحد شارب الخمر (وأما) المعقول فلا أنه لو لم يشترط انقراض العصر في كون الاجماع حجة فلا يمتنع أن يكون اجماعهم عن اجتهاد وعند ذلك فلا مانع من تغير اجتهاد بعضهم أو تذكره لخبر في الواقعة على خلاف اجتهاده . فاذا لم يحز له الرجوع كان الاجتهاد ما نعاله من الاجتهاد ومن العمل بما ظهر له من النص وهو يمتنع : ولأن قولهم لا يزيد على قول النبي عليه السلام وموته شرط في استقرار الحجة في قوله فاشترط ذلك في حقهم أولى .

(والجواب) عن الآية أنها لا تمتنع من كونهم شهداء على أنفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة فيه على ما يأتي (وعن) الآثار بمنع المخالفة في شيء مما ذكره بعد اتفاق الامة بالقول او بالفعل (وعن) المعقول أنه وإن كان إجماعهم عن اجتهاد ولكنه مما يمتنع معه الخطأ لما سبق من النصوص وذلك مما يمنع من الرجوع الى الاجتهاد المخالف له ويحيل وجود نص مخالف له (وأما) قول النبي انما لم يستقر كونه حجة قبل موته لا يمكن نسخه بخلاف الاجماع

المسألة السادسة عشرة

اجمع الاكثر على أن إجماع الامة لا يخلو عن مستند له : وذهب قوم الى جواز اجماعهم عن توقيف لا مستند : والمختار أنه إن اجمعوا من غير مستند فلا يكون اجماعهم

ألا حقا : أما أن يجزم بجواز وقوعه أو بعده فلا : وتحقيق ذلك بكشف المأخذ من الجانبين والتنبيه على ضعفه

أما النافون فقد احتجوا بأن الوصول إلى الحق مع عدم الدليل ممتنع والقول بالتحكم خطأ ومتعذر الاتساق إلى الشارع وذلك غير متصور بمن لا يتصور عليهم الخطأ ولأنه لو جاز على الأمة ذلك لجاز على النبي عليه السلام وهو خلاف قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) ولجواز لكل واحد من آحاد الأمة ذلك وهو ممتنع ولم يكن لاشتراط الاجتهاد معنى

(وأما) المثبتون فقد احتجوا بأن الاجماع حجة فلو افتقر إلى دليل يستند إليه لكان ذلك الدليل كافيا في اثبات حكم الاجماع ولا حاجة إلى الاجماع كيف وأنه قد وقع الاجماع من غير دليل وهو دليل الجواز وذلك كاجماعهم على اجرة الحمام واجرة الحلاق وناصب الحباب في الطريق . ووجه القدح في الأول بمنع تصور ذلك مع فرض انعقاد الاجماع ولا يلزم من عدم وقوع ذلك في حق الرسول عليه السلام مع النص المذكور عدم وقوعه في حق الجماعة مع عدم مثل ذلك النص في حقهم حتى أنهم لو لم يرد مثل ذلك النص في حق الرسول عليه السلام لما وقع الفرق ولا يلزم من جواز ذلك في حق الجماعة جوازه في حق الواحد إذ هو تمثيل من غير دليل وكذلك لا يلزم من عدم اشتراط الاجتهاد في حق الجماعة عدم اشتراطه في حق الواحد لهذا المعنى (وحجة) الثاني أن ذلك يوجب عدم الاحتجاج بالاجماع إذا كان عن دليل ولم يقولوا به ولا نسلم وقوع الاجماع فيما ذكره من الصور من غير دليل وإن اكتفى بالاجماع عن البحث عنه .

المسألة السابعة عشرة

القائلون بافتقار الاجماع إلى مستند اختلفوا في جواز إسناده إلى الرأي والاجتهاد واختلف من جوزه في الوقوع والقائلون بالوقوع اختلفوا في جواز مخالفتهم ومنهم من قال بوقوع ذلك بالقياس الجلي دون الخفي . والمختار الجواز والوقوع (أما) الجواز العقلي فلأنه لا يلزم المحال لذاته من فرض وقوعه . وأما الوقوع فلأن الصحابة أجمعوا على امامة أبي بكر وقتل ما نعى الزكاة وتحريم شحم الخنزير . وعلى حد شارب الخمر

ثمانين وجزاء الصيد وأروش الجنائيات ونفقات الاقارب بالرأى والاجتهاد .
(فان قيل) ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه وهو أن
الاجماع دليل قطعي فلا يكون مستنداً الى الاجتهاد الظني . وأيضاً فان الناس مع
اختلاف طبائعهم مما يستحيل اتفاقهم على رأى واحد عادة كاتفاقهم على اكل
طعام واحد في وقت واحد . وأيضاً فان الاجماع منعقد على جواز مخالفة
المجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد موجب تحريم مخالفته كان مخالفاً للاجماع ولا
نسلم انعقاد الاجماع فيما ذكرتموه من الصور على الرأى بل نصوص ظهرت لهم
باجماعهم على قتلها

(والجواب) عن الأول بمنع كون الرأى المجمع ظنياً كيف وهو منقوض بجواز
اسناد الاجماع إلى خبر الواحد مع انه ظني بموافقة منهم وبه يدفع ما ذكروه من
الوجه الثاني من حيث إن عدالتهم لا تعرف بغير الرأى (وعن) الثالث بمنع انعقاد
الاجماع على جواز مخالفة الاجتهاد مطلقاً بل في المنفرد دون الجماعة (وعن) المنع
بأنهم قد صرحوا بالرأى والاجتهاد في بعض الصور المجمع عليها وذلك كاجماعهم على
حد شارب الخمر ثمانين بناء على قول على رضي الله عنه : (انه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى . واذا هذى افترى فأرى ان يقام عليه حد المفترين) : ومع ظهور ذلك
فيمتنع اسناد الاجماع الى نص لم يظهر .

(المسألة الثامنة عشرة)

اذا اختلف اهل العصر على قولين ذهب (١) الى انه يمتنع على من بعدهم إحداث
قول ثالث خلافاً لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر : والمختار انه ان كان القول
رافعاً لما اتفق عليه القولان كما اذا قال بعضهم باعتبار النية في كل طهارة : وقال البعض
الآخر باعتبارها في البعض دون البعض فالقول النافي لا اعتبارها مطلقاً ممتنع لما فيه من
خرق الاجماع على اعتبارها في البعض : وان لم يكن القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه
الاجماع كما لو اختلفوا في اعتبار النية في جميع الطهارات نفياً وإثباتاً فالقول بإثباتها في البعض
دون البعض غير ممتنع لموافقته لكل فريق في بعض ما ذهب اليه ومخالفته في البعض
الآخر وذلك لا يتحقق به خرق الاجماع

(١) هكذا بالأصل والظاهر : ذهب جل الأصوليين اه مصححه

(فان قيل) لا نسلم انه غير خارق للاجماع : ويانه : من وجوه (الاول) أن كل واحد من الفريقين قائل بنفي التفصيل والتفصيل يكون خرقا للاجماع (الثاني) اذا اختلفت الأمة على قولين فكل من الفريقين يوجب الأخذ بقوله او قول مخالفه ويحرم الأخذ بقول آخر فالقول الثالث يكون خرقا لهذا الاجماع : وان سلمنا انه غير خارق للاجماع الا انه يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع (ويانه) من وجهين — الاول — انه يلزم منه تخطئة كل فريق في بعض ما ذهب اليه وتخطئة الأمة ممتنع : (الثاني) أن القول الثالث ان لم يكن عن دليل فهو ممتنع وان كان ففيه نسبة الأمة الى الخطأ بتضييعه وهو ممتنع : وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المنع لكنه معارض بما يدل على الجواز ويانه من وجوه (الاول) ان اختلاف الأمة دليل تسويغ الاجتهاد للغير (الثاني) انه لو ذهب كل فريق الى دليل غير دليل الآخر جاز للتابعي الأخذ بدليل آخر وكذلك في الاختلاف في الحكم (الثالث) ان الصحابة اختلفوا في قوله : انت على حرام على ستة أوجه فأحدث ابن مسروق قولاً سابعاً وانه لا يتعلق بقوله حكم ولم ينكر عليه منكر فالقول دليل الجواز وزيادة (والجواب) عن الاول بمنع قول كل فريق بنفي التفصيل ولا يلزم من مصيره الى ما ذهب اليه منع مصير غيره الى خلافه حتي إنه لو وجد من الفريقين ذلك لكان التفصيل ممتنعاً (وعن) الثاني بمنع ما ذكره في حق المجتهد (وعن) التخطئة الاولى ان الممتنع انما هو تخطئة الأمة فيما اجمعوا عليه لا فيما لم يجمعوا عليه كيفو إنه لا تخطئة بل مخالفة (وعن) الثانية أن ذلك انما يلزم أن لو كان الحق في المسألة معيناً وليس كذلك على ما يأتي (وعن) المعارضة الاولى بمنع تسويغ الاجتهاد من غيرهم لا منهم (وعن) الثانية أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما قاله أهل الاجماع بخلاف احداث قول ثالث (وعن) الثالثة بمنع دفع ما قاله ابن مسروق لما اتفق عليه أهل الاجماع بل لرفع كل ما ذهب اليه كل واحد مما لم يتفق عليه .

المسألة التاسعة عشرة

اذا استدلل أهل الاجماع في المسئلة بدليل أو تأولوا تأويلاً . وسكتوا عما سواه : فذهب الجمهور جواز القول بما سواه لمن بعدهم خلافاً لبعض : والمختار . أنه ان كان

ذلك مما يرفع ما قال به أهل الاجماع فهو ممتنع والا فلا - ولهذا فان أهل الاعصار لم يزالوا على ذلك من غير تكير . فكان اجماعا على جوازه (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) هدد على متابعة غير سبيل المؤمنين - وما قيل به ثانيا ليس سبيلا لهم . وبقوله تعالى (يأمرين بالمعروف) وما قيل به ثانيا ليس بمعروف . والا لاأمروا به عملا بعموم الآية :

وبقوله عليه السلام (امتي تجتمع على الخطأ) ولو كان ما قيل ثانيا صحيحا لزم اجماعهم على الخطأ لذهابهم عنه (ومن) جهة المعقول . أنه لو جاز على أهل الاجماع العمل بأحد الدليلين . واهمال الثاني لجاز ذلك على الرسول عليه السلام فيما أوحى إليه من الدليلين على حكم واحد وهو ممتنع .

(والجواب) عن الآية الاولى ان الذم فيها انما هو على اتباع غير سبيل المؤمنين مع ترك سبيلهم بانعقاد الاجماع على عدم الذم فيما لا يتعرضوا له بنفى ولا اثبات . وليس كذلك فيما نحن فيه : على ما وقع به الفرض (وعن) الآية الثانية أنهم وان لم يأمروا به فلم ينهوا عنه . ولو كان منكرا لنهوا عنه عملا بعموم الآية (وعن) الخبر ان ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني انما يكون خطأ ان لو لم يكن ما ذهبوا اليه كافيا (وعن) المعقول . انه تمثيل من غير جامع - كيف وان النبي عليه السلام ان لم يكن مكلفا بالاثبات بالدليلين جاز الاقتصار على أحدهما . وان كان مكلفا بهما فلا يلزم مثله في حق الأمة . الا أن يكونوا مكلفين بالجمع بين الامرين وهو غير مسلم

المسألة العشرون

إذا اختلفت الأمة في عصر من الاعصار في مسألة على قولين - هل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم على أحد القولين - اختلفوا فيه - والمختار امتناعه لما فيه من التناقض الممتنع من حيث ان الاختلاف الاول يستلزم الاجماع من المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين - والاجماع الثاني على خلافه (فان قيل) لا بد وان يكون أحد القولين خطأ على ما يأتي - والاجماع على الأخذ بالخطأ غير متصور (سلطنا) اجماعهم على الأخذ بكل واحد منهما . لكن لا مطلقا بل يشترط عدم انعقاد الاجماع على أحدهما (سلطنا) انه غير مشروط . لكن اجماعهم انما كان على الأخذ بأحد القولين (م ٥ - من القسم الاول من منتهى السؤل)

والاجماع الثاني غير مناقض له (سلينا) دلالة ما ذكرتموه . لكنه معارض بما يدل على نقيضه بالنظر الى الواقع فان الصحابة انفقوا على دفن رسول الله في بيت عائشة وعلى امامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بعد اختلافهم في تعيين موضع القبر . وفيمن يكون اماما .

واتفق المانعون على منع بيع أمهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه من غير تكثير فكان ذلك اجماعا عليه

(والجواب) عن الاول بمنع تطرق الخطأ الى كل واحد من القولين مع اجماع الامة عليه وعلى ما يأتي في تصويب المجتهدين (وعن) الثاني أنه يلزم منه جواز مخالفة الواحد للاجماع المتقدم نظرا الى احتمال هذا الشرط وهو خلاف الاجماع (وعن) الثالث . ان المحال انما يلزم في الاجماع الثاني من امتناع الأخذ بالقول الآخر لا بما قالوا به (وعن) المعارضة : ان الاتفاق فيما ذكره من الصور لم يكن بعد استقرار الخلاف . بل انما كان ذلك على طريق البحث عن المأخذ على ما جرت به عادة النظر وان كان ذلك بعد استقرار الخلاف . لكن من المختلفين وهو جائز على أصل من يشترط انقراض العصر في الاجماع بخلاف ما نحن فيه وفي مسألة أمهات الاولاد لانسلم اجماع جميع التابعين على امتناع بيعهن لمخالفة أهل البيت في ذلك واتباعهم الى زماننا وعلى هذا فلو اجمع المختلفون بانفسهم بعد استقرار خلافهم على أحد الاقوال فهو جائز على رأي من يشترط في الاجماع انقراض العصور من لم يشترط وكل ما ذكرناه من الدليل والاعتراض والانفصال فهو متجه ها هنا

(المسألة الحادية والعشرون)

هل يتصور اشتراك الامة في عدم العلم بدليل لا معارض له — اختلفوا فيه — والمختار أنه لا مانع منه ان كان عليهم على وفقه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يظهر لهم والا فلما فيه من اجماع الامة على مخالفة الدليل من غير دليل .

(المسألة الثانية والعشرون)

لاخلاف في جواز تصور ارتداد الامة الاسلامية في بعض الاعصار عقلا وانما الخلاف في امكانه سمعا والمختار امتناعه لانهم اذا ارتدوا صدق القول بأن أمة

محمد عليه السلام قد اتفقت على الردة وهو خطأ وهو منفي بالنصوص السابقة :

(المسألة الثالثة والعشرون)

إذا اختلفت الامة في المسألة على أقوال كدية اليهودى فالخسر في الاقل منها
كذهب الشافعى اختلفوا في أنه حكم بالاجماع والحق ان الحكم بالاقل يجمع عليه
دون نفي الزيادة

(المسألة الرابعة والعشرون)

اختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فأجازه الحنابلة وبعض اصحاب الشافعى
وبعض الحنفية وانكره الباقر . وبالجمله فالمسألة دائره على وجوب اشتراط القطع
في مسائل الاصول وعدم اشتراطه . والظهور في هذه المسألة للمعتز من الجانبين .

المسألة الخامسة والعشرون

اتفقوا على أن جاحد الحكم المجمع عليه . ان كان ظنيا لا يكفر — واختلفوا فيما
سوى ذلك — والمختار أنه إذا كان اعتقاد حكم الاجماع داخلا في مسمى الاسلام كالرسالة
فجاحده كافر وإلا فلا .

المسألة السادسة والعشرون

لا خلاف في امتناع صحة الاحتجاج بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع عليه . كاستدلال
به على صحة الرسالة لأنضائه إلى الدور . وان كان غير ذلك فلا خلاف في صحة الاستدلال
به . ان كان المدلول دينيا . عند القائلين بالاجماع — وان كان دنيويا فقد اختلف فيه
— والمختار أنه حجة فيهما لأن النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ لم تفرق
فيما أجمعوا بين الدينى . والدينوى . وهل اجماع من سلف من أهل الأديان السالفة كان
حجة . اختلفوا فيه : ومع كون النظر في ذلك غير مفيد لم يساعد فيه عقل ولا قل

(فصل)

وإذا عرف ما يختص بكل واحد من هذه الأدلة الثلاثة فلا بد من بيان ما مشترك
فيه الثلاثة وما يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع

(أما) ما تشترك فيه الثلاثة فنوعان . يتعلق أحدهما بالنظر في السند . والآخر بالنظر في المتن .

(النوع الأول) النظر في السند ويشتمل على ثلاثة أصناف (

(الصنف الأول)

(النظر في حقيقة الخبر)

والخبر قد يطلق على الاشارات الحالية مجازاً كقولهم الغراب يخبر بكذا — وقد يطلق حقيقة على القول المخصوص بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر . والظاهر أنه حقيقة في الخبر اللساني دون النفساني لغلبة استعماله فيه وليس العلم به ضرورياً كما ظن بعض الاستحباب مصيراً منه إلى أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود . ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص فكان العلم به ضرورياً . وإن كل أحد يعلم بالضرورة الفرق بين ما يحسن استعمال الخبر فيه والأمر . وذلك يوجب العلم بهذه المفردات ضرورة . وليس يحق فإن دعوى الضرورة مقابلة بمثلها — وما ذكره من الأدلة على ذلك غير صحيح :

(أما) الوجه الأول فلما فيه من جعل المطلق الذي يصلح لاشتراك كثيرين فيه جزءاً من معنى الجزئي الذي لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه وهو محال (وأما) الوجه الثاني . فمن جهة أن المسلم إنما هو العلم الضروري بالتفرقة بعد حصول العلم بالمفردين ولا يلزم أن يكون العلم بهما ضرورياً لما سبق تعريفه . وإذا لم يكن العلم به ضرورياً فطريق تعريفه إنما هو الحد . وقد ذكر في ذلك حدود إبطالها في كتاب الأحكام . ولتقتصر هنا على ما هو المختار . وهو أن الخبر : عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها مع قصد المنكلم به الدلالة على ذلك على وجه يحسن السكوت عليه ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو إن كان مطابقاً للخبر فهو الصادق والافهو كاذب — وعلى هذا فمن أخبر أن زيداً في الدار على اعتقاد أنه ليس فيها وهو فيها . أو بالعكس . فالأول صادق . والثاني كاذب — وإن لم يكن مستحقاً للثناء على الأول والذم على الثاني ولا يوصف فيهما بأنه صادق ولا كاذب . خلافاً للجاحد في الأمرين وسواء كانا معلومين أو مجهولين .

وأمطونين

« الصنف الثاني في المتواتر ومسائله »

(أما) المتواتر فهو في اللغة . عبارة عن أشياء . يتبع بعضها بعضا بمهلة — وفي عرف الأصوليين عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بخبره : (وأما) مسائله فست :

(المسألة الأولى)

اتفق الكل على أن التواتر مفيد للعلم بخبره خلافا للبراهمة . والسمنية — ودليل ذلك ما يجده كل عاقل في نفسه من العلم بوجود البلاد النائية . والملوك السالفة مع أنه لا يستند لذلك غير الخبر المتواتر (فان قيل) ما ذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير مع اختلاف دواعيهم على خبر واحد وهو غير مسلم (سلينا) ذلك غير أن كل واحد منهم بتقدير الانفراد يجوز عليه الكذب . فكذلك حالة الاجتماع . والا فقلب الجائر مستحيلا (سلينا) امتناع ذلك . ولكن لو جاز حصول العلم بخبر التواتر لأمكن التعارض بين خبرين متواترين على التناقض بخبر واحد . ويلزم من ذلك حصول العلم بالقيضين معا . ولما خالفناكم فيه . ولحصل العلم بما يخبر الخبر الكثير عن عيسى وموسى بما يكذب رسالة محمد . ولما خالف في نبوة محمد احد . ولما وقع الفرق بين علمنا بما يخبر به أهل التواتر وبين علمنا بان لا واسطة بين النفي والاثبات . وكل ذلك محال ولما زاد على العلم بالعاديات وهي غير يقينية . فكذلك المتواتر : (والجواب) عما ذكروه مع أنه تشكيك فيما علم ضرورة (أما) عن السؤال الاول بما عرف في تصور الاجماع (وعن) الثاني بمنع لزوم ما ثبت للآحاد حالة الاشتراك (وعن) الالتزام الاول بمنع تصويره (وعن) الثاني أنه مكابر لما علم ضرورة (وعن) الثالث انما يلزم أن لو قلنا أن كل جماعة كثيرة يكون تواتر أوليس كذلك (وعن) الرابع أن التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن محس . والنبوة حكم غير محس (وعن) الخامس والسادس أن العلم بخبر التواتر عندنا غير خارج عن العادات فلذلك وقع الفرق بينه وبين البديهيات . والتساوي بينه وبين العاديات .

المسألة الثانية

اتفق الكل على أن العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري . خلافاً للسكعي وابي الحسن البصري . والدقاق من أصحاب الشافعي فانهم قالوا إنه نظري — والمختار الوقف في ذلك: وتحقيق ذلك بالاشارة الى مأخذ الفريقين وبيان ضعفه (أما) حجة القائلين بالضرورة لو كان العلم الحاصل بخبر التواتر نظرياً لما حصل للصبيان ومن ليس له اهلية النظر ولا تنفي بالشبهة . ولأمكن الإضراب عنه . ولوقع فيه الخلاف . ولما خلا العالم به عن سابقة فكر ونظر . والكل محال (واما) حجة القائلين بالنظر فهي انه لو كان العلم الحاصل من التواتر ضرورياً لما توقف علينا به على كون الخبر لم يخبر عن رأيه . بل عن أمر محس مع عدم الداعي له الى الكذب — وكنا عالمين بكونه ضرورياً كسائر العلوم الضرورية . ولما اختلف العقلاء . فيه ولأنه لا يزيد في القوة على خبر الله ورسوله . وذلك غير ضروري . فكذلك ماهو مثله أو أدنى .

(والجواب) عن الحجة الأولى للقائلين بالضرورة أنه لا يلزم من سلب أهلية النظر عن الصبيان ونحوهم في غير هذا النوع من العلم سلبه في هذا النوع . ولا يلزم من كونه نظرياً نفيه بالشبهة . ولا إمكان الإضراب عنه . ولا إمكان الخلاف فيه . ولا سابقة الفكر والنظر فيه إلا أن تكون مقدماته نظرية وهو غير مسلم (وعن) حجة القائلين بالنظر انه لا يلزم من توقف العلم بخبر التواتر على ما ذكره فقط دون العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وأنها الواسطة المنفضة اليه أن يكون نظرياً . ولا يلزم من كونه ضرورياً علماً بصفته ثم لو كان نظرياً لعلمت صفته وهو محال . ولا يلزم من الاختلاف فيه أن لا يكون ضرورياً كما في خلاف السوفسطائية في العلوم الضرورية . ولا يلزم من عدم التفاوت بين العلم الحاصل من التواتر . والعلم الحاصل من خبر الرسول بالنظر إلى ما اشترك فيه من العملية الاشتراك بينهما فيما ثبت لكل واحد منهما من صفة الضرورة والنظر بدليل العلوم الضرورية والنظرية .

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على أن خبر التواتر لا يولد العلم . خلافاً لشذوذ من الناس . والمختار المذهب الجمهوري . لالما قيل أنه لو تولد منه : أن تولد من الخبر الأخير لزم ذلك بتقدير انقراذه — وإن كان من جملة الأخبار لزم صدور الواحد عن سيئين والكل ممتنع . إذ أمكن أن يقال بتولده عن الأخير مشروطاً بما سبق من الأخبار . بل لأن كل موجود سوى الله وصفاته ممكن . وكل ممكن لا بد وأن يكون مقدوراً للرب تعالى — وبتقدير وجوده نفيًا للعجز عنه : وبتقدير اضافته إلى إيجاد الله تعالى له — وإن أمكن أن يكون . وأن لا يكون غير الله تعالى أجرى العادة بخلقه عند خبر التواتر . فلا يلزم انفساكه عنه .

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم بخبر التواتر على أنه لا بد وأن يكون عددهم قد بلغ حداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب . وأن يكونوا عالمين بالخبر عنه حائنين به . وأن يستوى طرفا المخبرين ووسطهم في هذه الشروط وأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بخبرهم غير عالم به أولاً ولا يشترط تقدم العلم بهذه الشروط على العلم بالخبر الأعلى . رأى من يعتقد أن العلم به نظري — واختلفوا في أقل عدد يحصل به التواتر — والمختار أن ذلك معلوم لله تعالى دون غيره — وضابطه ما يحصل العلم عنده (وأما) ماسوى ذلك مما قيل من الأعداد المقيدة فمع تعارضها وعدم ملامتها للمطلوب مضطربة . لانه ما من عدد يفرض حصول العلم به تقوم إلا ويمكن فرضه مع عدم حصول العلم به بالنسبة إلى آخرين وإن ذلك مما يختلف باختلاف الوقائع بسبب اختلاف القرائن وتفاوت المستمعين في إدراكها وليس من شرطه أن يكون عدد المخبرين غير محصور بعدد . أو اختلاف أنسابهم . وأوطانهم . وأديانهم . وأن يكون مسلمين عدولاً . وإن لا يكون محمولين على أخبارهم بالسيف خلافاً لبعضهم في الكل . ولأن يكونوا فيهم الإمام المصوم كما قاله الشيعة وابن الروندي . وأن لا يكون المخبر من أهل الدكة كما قالت اليهود . لانه لو أخبر أهل بلد من البلاد بحادثة وقعت لهم . فأنابوا حصول العلم بخبرهم . وإن كانوا محصورين متفقين

في النسب والدين والوطن . وإن كانوا كفاراً محمولين على ذلك بالسيف وليس فيهم معصوم . ولا هم أهل ذلة ومسكنة .

المسألة الخامسة

مذهب القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري أنه إذا وقع العلم بخبر جماعة بشخص في واقعة معينة لا بد وأن يكون ذلك العدد مفيداً للعلم في كل واقعة لكل أحد . وإنما يصح ذلك إذا كان العلم حاصلًا عند ذلك العدد بمجرداً عن القرائن المتعلقة بالخبر والمستمع . وإلا فلا . وهو ظاهر

المسألة السادسة

وكما يصح العلم من خبر المتواتر عند اتحاد اللفظ والمعنى فيصح عند اتحاد المعنى — وإن اختلف اللفظ كالأخبار المفيدة للعلم بسخاء حاتم . وشجاعة عنتره — وإن كان الأول أسرع حصولاً .

الصنف الثالث في أخبار الآحاد

(ويشتمل على أربعة أبواب)

(الباب الأول في حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل)
(أما) خبر الواحد فالأقرب فيه أن يقال : ما كان من الأخبار غير منتهى إلى حد التواتر وسواء أفاد ظناً أو لم يفد إلا أن ما زاد على الثلاثة فصاعداً يكون مستفيضاً (وأما) ما يتعلق به من المسائل فست

المسألة الأولى

اختلفوا في خبر الواحد هل يفيد اليقين . فمنهم من نقاه . ومن (١) أثبت منهم من طرد ذلك ولم يخصه بأحد معين كبعض أهل الظاهر . وأحمد في رواية — ومنهم من خصه ببعض أخبار الآحاد كبعض أهل الحديث — والمختار جواز ذلك إذا احتفت به القرائن وامتناعه عادة دونها . أما أنه لا يفيد العلم عند تجرده من القرائن . لأنه لو أفاد ذلك لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد ولصح معارضة التواترية ولا متع تعارض خبرين متنافيين لاستحالة العلم بالشيء الواحد وتقيضه . واعتبار أحدهما دون الآخر

(١) هكذا بالأصل والظاهر : ومنهم من أثبت . ومنهم من طرد ذلك الخ اهـ مصححه .

لعدم الأولوية . ولكان العلم حاصلًا بنبوة من أخبر بكونه نبياً دون معجزة . ولما وجد العاقل في نفسه زيادة على ما يخبر به الواحد بتقدير انتهائه إلى حد التواتر لعدم قبول العلم للزيادة والنقصان وإن تفاوتت العلوم في افتقار بعضها إلى نظر أو كان بعضها أسرع حصولاً دون البعض (وأما) أنه قد يفيد العلم بتقدير اقترانه بالقرائن أنه لو أخبر واحد بموت ولد بعض الأكابر مع اقترانه بسابقه علينا بمرضه وأنه لا مريض في دار أبيه سواء . وشاهدنا الجنائز خارجة من داره محتفة بالصراخ في العلى الخارج عن المعتاد من العبيد والجواري . والآب ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه على خلاف عادته من التزام أسباب الهيبة والوقار . فإن من سمع ذلك الخبر يجد من نفسه العلم بمخبره (فإن قيل) على المقام الأول ما ذكرتموه معارض بما يدل على تقيضه . وهو أن خبر الواحد لو كان مفيداً للظن دون العلم . لما جاز اتباعه في الشرع كقوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) (وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) ولما كان خبر المتواتر المركب من أخبار الآحاد مفيداً للعلم لأن الجائز على كل واحد منهم حالة الانفراد جائز حالة الاجتماع وكل ذلك خلاف للاجماع

(وعلى المقام الثاني) أن العلم إنما حصل في الصورة المفروضة بالقرائن الموجودة سواء وجد الخبر أو لم يوجد (فالجواب) عن الآيتين أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه في الشرعيات إنما هو مستند إلى انعقاد الإجماع عليه وهو مفيد للعلم دون الظن (وعن) الإلزام بما ذكرناه في خبر التواتر بمنع لزوم الاشتراك بين الجملة والأفراد في حكم الأفراد (وعن) إسناد العلم إلى القرائن دون الخبر أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت من يعز على ذلك الشخص غير ولده فجأة وإذا انضم إليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقاد موته متعيناً

(المسألة الثانية)

إذا أخبر واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم بخبر وكان النبي سامعاً فاهماً له وكان في الإنكار فائدة بتقدير كونه كاذباً ولم ير المصلحة في التأخير وكان من الكبائر فيمتنع على النبي عدم الإنكار عليه ويكون السكوت عنه على هذه الشروط دليل العلم بصدقه وسواء كان المخبر به دينياً أو دنيوياً والا فلا خلافاً لبعضهم وعلى هذا يكون

الحكم فيما إذا أخبر واحد عن أمر محس بين يدي جماعة لا يتصور على مثلهم السكوت عن إنكار مثل ذلك

المسألة الثالثة

إذا رأينا الأمة قد عملت بمقتضى خبر رواه الواحد لا يدل ذلك على صدقه قطعاً خلافاً لآبي هاشم واتباعه لأنه من الجائز أن عملهم كان بغيره لا به ومع الجواز فلا قطع وبتقدير أن يكونوا عالمين به فلا أنهم قد كلفوا العمل بالظن فهم مصيئون فيما كلفوا قطعاً ولا يلزم من ذلك صدقة قطعاً وعلى هذا فلوروى واحد خبراً فعمل بمقتضاه بعض الأمة واشتغل بالاقون بتأويله فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً لاحتمال أن يكون عمل البعض بمقتضاه بدليل آخر وبتقدير عملهم به فاتفق الكل على قبوله فلما سبق من وجوب تكليفهم باتباع الظن .

المسألة الرابعة

إذا حدثت حادثة يعظم وقعها بمشهد من أهل البلد أو الجامع في يوم الجمعة وانفرد الواحد منهم بنقلها دل ذلك على كذبه عند الكل خلافاً للشيعة وهو المختار لأن العادة جارية بأحالة كتمان ما جرى من صغائر الأمور على الجمع القليل فكيف في الخلق الكثير فيما هو من عظام الأمور . والبواعي موفرة على نقله (فان قيل) إنما يعد ذلك مع عدم المعارض المانع من النقل ولا إحالة فيه ولهذا فان النصارى مع كثرتهم لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع عظمه وانفراد آحاد المسلمين بنقل ما سوى القرآن من المعجزات مع شهرتها فيما بين الخلق العظيم من الصحابة ودخوله مكة عنوة أو صلحاً وثنية الإقامة وأفرادها وغير ذلك

(والجواب) عن المعارض الداعي إلى الكتمان أن العادة تحيل اتفاقهم على داعي الكذب وما انفرد به الآحاد فيما ذكره من الوقائع فلم يكن ذلك في بعضها الا فيما لم يقع بمشهد من الخلق العظيم بل من الطائفة اليسيرة ككلام عيسى في المهد قبل اشتباره ونبوته وكان شقاق القمر فانه كان من الآيات الليلية والناس نيام في بيوتهم مستورون بجدرانهم . وأما دخوله مكة فقد نقل الجمع العظيم أنه دخلها عنوة (وأما) الإقامة فانما

اختلف الثقلة فيها لاختلافهم في سماع المؤذن فإنه كان يفرد تارة ويشئ أخرى

المسألة الخامسة

يجوز التعبد عقلاً بخبر الواحد العدل خلافاً للجبائي وجماعة من المتكلمين وذلك أنه لا يلزم من فرض وقوعه المحال لذاته فكان جائزاً عقلاً واحتمال الكذب غير مانع من التعبد به بدليل التعبد بقبول قول المفتي والشاهدين (فان قيل) فان لم يكن محالاً لذاته فهو محال باعتبار غيره وذلك لأن التكاليف مبنية على رعاية الحكم ولا حكمة في التعبد بخبر الواحد بتقدير كونه كاذباً. والحكم عند قول المفتي والشاهد ثابت بالإجماع وقولها شرط لا مثبت بخلاف خبر الواحد عندكم ولأن غاية خبر الواحد يكون مفيداً للظن وهو غير متبع لما سبق من الآيات في المسألة الأولى ولأنه لو جاز التعبد به لجاز التعبد بقبول خبره عن الله وفي القرآن والأصول: وعند تعارض الخبرين على التناقض مع تعذر الجمع بينهما وكل ذلك محال

(والجواب) عن الأول أنه مبني على وجوب رعاية الحكم في أفعال الله تعالى وهو غير مسلم ثم إنه منتقض بقول المفتي والشاهدين وما ذكروه من الفرق غير مسلم فان الحكم عند الشهادة مما يفتقر إلى دليل يوجب العمل به فكذلك عند الخبر (وعن) الآيات ما سبق في المسألة الأولى كيف وأنها مشتركة الدلالة حيث ان حكمهم بامتناع التعبد بخبر الواحد مظنون غير مقطوع وبما ذكرناه من ورود التعبد بقبول المفتي والشاهدين يكون دفع ما ذكروه من الإلزامات ومن أراد الأجوبة التفصيلية فعليه بمراجعة كتاب الأحكام

(المسألة السادسة)

القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً منهم من نفى كونه حجة كالشيعة والقاشاني وابن داود ومنهم من أثبت ذلك مع اتفاقهم على مساعدة دليل السمع عليه واختلافهم في مساعدة دليل العقل وأثبتته أحمد والقفال وابن سريج ونفاه الباقر: وأثبت أبو عبد الله البصري كونه حجة فيما لا يسقط بالشبهة دون غيره — والمختار أنه حجة مطلقاً وقد احتج المثبتون لذلك بحجج كثيرة عقلية وعقلية وقد أوردناها وبيننا ضعفها في كتاب (الأحكام)

ولنقتصر هنا على ما هو المختار وهو اجماع الصحابة على ذلك ويأيد ما روى عن أبي بكر أنه عمل بخبر المغيرة في توريث الجدة أن النبي عليه السلام أطعمها السدس : وعن عمر أنه عمل في أخذ الجزية من المحبوس بخبر عبد الرحمن بن عوف : وهو قوله عليه السلام (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) : وبخبر أحمد بن مالك في إيجاب الغرة في الجنين وبخبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها : وبخبر عمرو ابن حزم في دية الأصابع : وعن عثمان وعلى أنهما عملاً بخبر قريعة بنت مالك في اعتداد المرأة المتوفى عنها زوجها في منزله : وعن علي أنه قال (كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعتني الله بما شاء منه ، وإذا حدثني غيره حلفتني وإذا حلف صدقته) (وعن) ابن عباس أنه عمل في الربا في النقد بخبر أبي سعيد الخدري (وعن) زيد ابن ثابت أنه عمل بخبر امرأة من الأنصار في نهر الحائض بلا وداع : ومن ذلك عمل جميع الصحابة بخبر أبي بكر وهو قوله (الأئمة من قريش) وقوله (الأنبياء يدفنون حيث يموتون) وقوله (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وبخبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الحتاتين . وبخبر رافع بن خديج في المخاربة إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة : وكان ذلك شائعاً مشهوداً فيما بينهم من غير تكبير : وعلى ذلك جرت سنة التابعين إلى حين ظهور المخالفين

(فإن قيل) ما ذكرتموه من أخبار الآحاد لا يحتاج بها فرع كونها حجة وهو محل النزاع كيف وأنا لا نسلم عمل الصحابة بأخبار الآحاد بل من الجائز أنهم عملوا فيما ذكرتموه من الصور بما وافق أخبار الآحاد من الأدلة في مقتضاها : وإن سلطنا عملهم بأخبار الآحاد أكن البعض دون الكل ولا حجة فيه (قولكم) لأنه لم ينكر ذلك أحد ليس كذلك بدليل رد أبي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله رد الحكم بن أبي العاص : ورد على خبر أبي سفيان الأسجعي في المفوضة : ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت يكاء أهله (سلطنا) عدم الرد في الظاهر لكنه لا يدل على الموافقة لما سبق في سائر الاجماع (سلطنا) دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على تقيضه من المنقول والمعقول (أما) المنقول فمسبق من الآيات في المسألة الأولى وبرد النبي عليه السلام خبر ذي اليمين في الصلاة

حتى اعتضد بخبر أبي بكر وعمر ومن كان في الصف (وأما) المعقول فهو أن خبر الواحد ظني فلا يحكم به على القطعي من براءة الذمة من جميع الحقوق ولأن العمل به يفضي إلى تركه بتقدير معارضته بما هو من جنسه وإلى تقليد المجتهد لذلك المخبر وتقليد المجتهد لغيره ممتنع

(والجواب) عن الأول أن الأخبار الواردة في ذلك خارجة عن الحصر فأحاديها وإن كانت آحاداً لا تخرجها عن التواتر كالأخبار الواردة في سخاء حاتم وشجاعة عنتره (وعن) الثاني : أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية في تلك الوقائع فالعادة تحيل توالي الخلق الكثير على عدم نقله ولا سيما مع توهم العمل بما لا يجوز العمل به كيف وقد صرحوا في أكثر الوقائع بالعمل بالأخبار المنقولة وذلك كما قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا : وقال ابن عمر في المخاربة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي عليه السلام نهى عن ذلك فأتينا (وعن) الثالث : ما سبق في الإجماع من بيان كون السكوت دليل الموافقة ومن رد ما رده منهم فيجب حمله على أن الراوي لم يظهر صدقه فيما رواه أو لوجود معارض جمعاً بين النقلين (وعن) المعارضة بالآيات ما سبق (وعن) خبر ذي اليمين أن ما رده لتوهم الغلط في حقه حيث ذكر ذلك دون من حضر على أن قبوله لخبر أبي بكر وعمر وبعض من حضر غير خارج عن الآحاد فكل ذلك حجة في محل النزاع (وعن) المعارضة الأولى من المعقول النقض بقول المفتي والشاهدين كيف وأنا لأنسلم القطع ببرائة الذمة بعد الوجود (وعن) الثانية النقض بجميع الظواهر المتواترة من الكتاب والسنة (وعن) الثالثة : أن تقليد المجتهد إنما يمتنع بالنسبة إلى مساويه في معرفة مدرك الحكم بالاجتهاد ولا طريق المجتهد في معرفة الخبر المروى عن النبي سوى أخبار الراوي فافتقاراً وبالجملة فالمسألة اجتهادية غير قطعية

الباب الثاني

(في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل)

أما الشروط المتعبرة بأربعة :

الشرط الاول

أن يكون الراوى مكلفاً لان احتمال وقوع الكذب من غير المكلف أغلب من احتمال وقوعه من الفاسق المكلف لتفاوتهما في الخوف والحذر وقد استقل احتمال الكذب في حق الفاسق بالمنع من قبول روايته فغير المكلف أولى

الثاني

أن يكون مسلماً فإنه اذا كان خارجاً عن الملة الاسلامية فلا خلاف في رد روايته لاجماع الامة على سلب اهلية هذا المنصب الشريف عنه لحسته : وإن كان من الملة الاسلامية كالمجسم فلا كثر على رد قبول روايته خلافاً لابن الحسين البصري فيما اذا لم يكن مشتهراً بالكذب والذين به لنصرة مذهبهم لانه كافر وكافر على درجات الفسق فكان مردود الرواية لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أمر بالتثبت عند أخبار الفاسق: والفسق مناسب للرد زجراً للفاسق عن فسقه وقد رتب الشارع الرد عليه في لفظه فكان إيماء إلى التعليل به والفسق موجود في حق كل كافر فكان مردود الشهادة : ولا يمكن معارضة الآية بقوله (نحن نحكم بالظاهر) والصدق في حق الكافر المتناول ظاهر لتواتر الآية وخصوصها بالفاسق وعدم الاتفاق على تخصيصها بخلاف الخبر المذكور

الثالث

أن يكون ضبطه لما يرويه وذكره له أغلب من مقابله والا كان صدقه مرجوحاً أو مساوياً لعدمه ومع ذلك فلا تقبل روايته وان جهل حال الراوى في ذلك كان معتبراً بالغالب من الرواة وإلا فلا بد من امتحانه .

الرابع

أن يكون متصفاً بصفة العدالة لتكون على ثقة من صدقه والعدالة وان كانت في اللغة عبارة عن التوسط في الأمور ففي الشرع عبارة عن أهلية قبول الشهادة أو الرواية وذلك انما يتحقق بتجنب الكبائر وهي على ما روى عن النبي عليه السلام (الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعتوق الوالدين المسلمين والاحاد بالبيت الحرام وأكل الربوا والافتقار

إلى الاعراب بعد هجرة) وأضاف على عليه السلام إلى ذلك : السرقة وشرب الخمر وبعض الصغائر كاللطفيف بحجة : ونحوه وبعض المباحات كالاكل في السوق ونحوه مما يدل على قصص المروءة ولا خلاف في اعتبار اجتناب جميع هذه الامور في العدالة المعتبرة في الشهادة والرواية وإن اقتصت العدالة في الشهادة بشروط أخرى كالحرية والذكورة والعدد والبصر وعدم القرابة والعداوة هذا ما أوردهنا من ذكر الشروط (أما) المسائل المتفرعة عن العدالة فثمان : —

المسألة الاولى

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل والاكثرين أن مجهول الحال لا يكتفي في روايته بالاسلام والسلامة عن الفسق ظاهر أخلاقاً لا بني حنيفة وقد احتج الأصحاب بحجج كثيرة بينا ضعفها في كتاب (الأحكام) : والمعتمد هنا أن القول بقبول رواية مجهول الحال يستدعي دليلاً والأصل عدمه (فأن قيل) دليل القبول قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أمر بالتثبت مشروطاً بالفسق ومجهول الحال ليس بفاسق فلا يجب التثبت في خبره : وقوله عليه السلام (إنما أحكم بالظاهر) ومجهول الحال ظاهر الصدق : وأيضاً فأن النبي عليه السلام قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال في صوم رمضان بمجرد تلقاه بالشهادتين وظهور اسلامه وعلى ذلك مضى الصحابة في قبول أقوال مجاهيل الأعراب وآحاد الناس في كون اللحم مذكي ونجاسة الماء وطهارته وإن كان ذلك شقيب إسلامه من غير مهلة فع طول مدة اسلامه أولى (والجواب) عن الآية أن العمل بها إن توقف على معرفة عدم الفسق فلا تحقق لذلك في مجهول الحال وإن لم يتوقف عليها كانت دلالتها راجعة إلى المفهوم وليس بحجة على ما يأتي (وعن) الخبر الأول أنه لا يدل على الحكم في حقنا بالظاهر إلا بالقياس على النبي بجامع ظهور صدق المخبر وهو منقوض بالشهادة في العقوبات والفتوى وبه دفع الخبر الثاني : (وعن) الاجماع بمنع اتفاقهم على قبول خبر المجهول عن النبي عليه السلام بدليل رد عمر شهادة فاطمة بنت قيس : ورد عن شهادة الأعرابي (١) ولا يلزم من قبوله فيما ذكره من الصور قبول خبره عن النبي لما بينهما من التفاوت في الرتبة ولذلك قبل خبر

(١) هكذا بالأصل : والظاهر ورده شهادة الأعرابي اه مصححه

الفاسق فيما ذكره دون روايته عن النبي ولا نسلم قبول رواية المجهول عن النبي عند اسلامه

(المسألة الثانية)

الفاسق المتأول اذا لم يعلم فسق نفسه ان كان فسقه مظلوما فهو مقبول القول: وان كان مقطوعا به وكان ممن يرى الكذب ويتدين به فلا خلاف في امتناع قبول قوله وإن كان لا يتدين بالكذب ويحترز عنه فذهب الشافعي وأكثر الفقهاء والعزالي وإبي الحسين البصري قبول قوله مطلقا : ومذهب القاضي إبي بكر والجبائي وابنه وجماعة من الاصوليين رده وهو المختار لما سبق من الدليل في المسألة المتقدمة (فان قيل) دليل القبول أن الكلام منروض في التدين بتحريم الكذب فكان صدقه ظاهرا فوجب قبول قوله عليه السلام (انما أحكم بالظاهر) ولأن عليا عليه السلام والصحابه قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم من غير تكبير فكان إجماعا

(والجواب) عن الخبر ما سبق في المسألة المتقدمة (وعن) الاجماع بمنع اتفاق جميع المسلمين على فسق الخوارج وقتلة عثمان فان قتلة عثمان والخوارج كانوا مسلمين وما كانوا يعتقدون فسق أنفسهم

(المسألة الثالثة)

اختلفوا في اعتبار العدد في الجرح والتعديل نفياً وإثباتاً والاكثرون على اعتباره في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر لانه لا نص ولا اجماع ههنا فلم يبق سوى الالحاق ولا يخفى ان الحاق الشرط بشروطه أولى من غيره والعدد معتبر في الشهادة دون الرواية فكذلك في شرطيهما

(فان قيل) التعديل شهادة فكان العدد معتبرا فيه كالشهادة على سائر الحقوق لكونه أحوط (قلنا) ليس ذلك أولى من القول بكونه أخبارا فلا يعتبر فيه العدد كنفس الرواية بل هو الاولى حذراً من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه .

(المسألة الرابعة)

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سيئهما نفياً وإثباتاً : وقال الشافعي

لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يحرج به بخلاف التعديل : ومنهم من عكس الحال — والمختار — أنه لا حاجة الى ذلك مطلقا وهو اختيار القاضي أبي بكر لأنه لا بد أن يكون المذكي والجرح عدلا بصيرا بجهاات الجرح والتعديل للاتفاق على عدم اعتبار قول من لم يكن كذلك : وعند ذلك فالظاهر صدقه فيما أخبر به وأن ذلك من قبيل مالا خلاف فيه نفيًا للتليس عنه إذ الظاهر من حاله المعرفة بمواضع الوفاق والخلاف .

(المسألة الخامسة)

إذا تعارض الجرح والتعديل فإن لم يعين الجارح السبب أو عينه ولم يتعرض المعدل لنفيه فالجرح مقدم لاطلاع الجارح على ما جهله المعدل : وإن عين السبب وتعرض المعدل لنفيه فهما متعارضان إلا أن يوجد الترجيح لأمـر خارج

(المسألة السادسة)

(في طرق الجرح والتعديل وبيان تفاوتهما)

(أما) التعديل : فالمعدل إن صرح بالتعديل بأن قال هو عدل رضى وذكر سبب ذلك فهو تعديل متفق عليه وإن لم يذكر سببه فمختلف فيه والظاهر التعديل لما سبق في المسألة المتقدمة : وإن لم يصرح بالتعديل قولاً فإن حكم بشهادته أو عمل بروايته على وجه لا مستند له سواها لاجبة الاحتياط فقد قيل هو تعديل متفق عليه أيضاً والا كان ذلك من المعدل فسقاً وليس بحق لجواز أن يكون مجروحاً بسبب لا يعتقده جارحاً وإن روى عنه فمختلف فيه والمختار أنه إن عرف من الراوى أنه لا يروى عن غير العدل فهو تعديل والا فلا لأنه قد يروى العدل عن غير العدل : وعلى السامع بالكشف عن حاله وعلى هذا فالمتفق عليه يكون أولى من المختلف فيه — (وأما) الجرح : فإن صرح بكونه مجروحاً وذكر سببه فهو جرح متفق عليه وإلا فمختلف فيه (والمختار) أنه جرح لما سبق في المسألة المتقدمة وليس من الجرح ترك العمل بروايته وشهادته لجواز أن يكون ذلك لأمر من خارج ولا الشهادة عليه بما يوجب الحد مع نقصان نصاب الشهادة ولا يفعل ما يسوغ في الاجتهاد من المحرمات .

المسألة السابعة

مذهب جمهور الأئمة عدالة الصحابة : وقال قوم حكمهم في ذلك حكم غيرهم : وقال قوم انهم لم يزالوا عدولا إلى حين ما وقع الخلف فيما بينهم لكن من هؤلاء من رد شهادة الكل لأن الفاسق منهم غير معين : ومنهم من قبل شهادة كل واحد على انفراده دون حالة التعارض — والأول — هو المختار لقوله تعالى (وكنكلك جعلنا كم أمة وسطا) أي عدولا : وهو خطاب مع الصحابة — وقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) والاهتداء بغير العدل ممتنع وعلى هذا فاختلافهم فيما جرى بينهم انما كان بناء على الاجتهاد وظن كل فريق أنه مصيب فيما ذهب إليه : وذلك لا يوجب رد قوله سواء كان كل مجتهد مصيبا أولا بالاجماع

المسألة الثامنة

مذهب أصحابنا وأحمد بن حنبل أن الصحابي من صحب النبي عليه السلام ولو ساعة واحدة لا غير : ومنهم من شرط طول المدة واختص به اختصاص المصحوب : ومنهم من زاد بالأخذ عنه — والنزاع في هذه المسألة وان كان آيلا إلى اللفظ فالأشبه انما هو الأول لأن اسم الصحابي مشتق من الصحبة والصحبة تعم القليل والكثير من الزمان ومنه يقال : صحبته ساعة ويقع الحنث والبر في التمين بوجوب ذلك وعدمه ولا يلزم من اطلاق اسم الصحاب على من طالت مدته وأخذ العلم وإن كان مختصا بالصحبة امتناع إطلاق ذلك على ما ذكرناه بل الأولى أن يكون الإطلاق في الكل باعتبار ما به وقع الاشتراك نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ وإذا اتينا على ما أردناه من بيان الشروط المعتمدة ومسائلها فلا بد من بيان ما ظن أنه شرط في الرواية وليس بشرط وذلك كالعدد والذكورة : والبصر : وعدم القرابة : وعدم العداوة : والاكتفاء من سماع الأحاديث : وشهرة النسب . والفقه . والعلم بالعربية . وبمعنى الخبر لاجماع الصحابة على خلاف ذلك كله.

الباب الثالث

(في مستند الراوى وكيفية روايته)

والراوى إما أن يكون صحابيا أولا : فإن كان صحابيا وقال سمعت رسول الله يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافني بكذا فقد اتفق الكل على قبول روايته واختلفوا في مسائل : —

المسألة الاولى

إذا قال الصحابي العدل — قال رسول الله — مذهب القاضي أبي بكر انه لا يدل على سماعه من الرسول بل هو محتمل متردد : والاكثر ون على خلافه : وهو الأظهر لأنه لو لم يكن قد سمع ذلك من الرسول لكان ملبسا بما يؤهم الاحتجاج على من لا يعتقد أن مراسيل الصحابة حجة وهو بعيد عن العدل العارف بمواقع الخلاف.

المسألة الثانية

إذا قال الصحابي سمعت رسول الله يأمر بكذا وينهى عن كذا اختلفوا في كونه حجة والاكثر أنه حجة وهو المختار — فإن الناس وإن اختلفوا في صيغ الأمر والنهي غير أن الظاهر من الراوى المعرفة بمواضع الوفاق والخلاف وعند ذلك فالظاهر انه لا ينقل الا ما تحقق الاحتجاج به من غير خلاف نفيًا للتليس كما تقدم في المسألة التي قبلها

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا — ذهب الكرخي وجماعة إلى امتناع إضافة ذلك إلى النبي عليه السلام وذهب الشافعي والاكثرون إلى وجوب إضافته إلى النبي عليه السلام وهو المختار لأنه ورد ذلك في معرض الاحتجاج على من عداه وليس ذلك من الكتاب والاملا اختص هو بمعرفته : ولا من أمر الأمة ونهيا لأنه أضاف الأمر والنهي إلى الأمة : وليست الأمة آمرة لنفسها ولا هو من أمر الواحد منهم إذ لا حجة فيه على غيره فلم يبق سوى إضافته إلى الرسول — وعلى هذا يكون منهاج

الكلام فيما إذا قال الصحابي من السنة كذا اختلافاً واختياراً فإن لفظ السنة وإن كان متردداً بين سنة النبي وسنة الخلفاء الراشدين من بعده غير أن الحمل على سنة النبي أولى لتبادر هال إلى الفهم ولأن الصحابي إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج فإضافة ذلك إلى مالا خلاف فيه أولى وكذلك الاختلاف والاختيار فيما إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا في إضافة ذلك إلى فعل الجماعة دون بعضهم: وأنه أورد في معرض الاحتجاج والاحتجاج إنما يكون في فعل الجماعة دون بعضهم وحيث ساء مخالفتهم للمجتهد فليكون إسناد ذلك إلى الجماعة ظني لا قطعي—هذا كله فيما إذا كان الراوي صحابياً (فأما) إن كان الراوي غير صحابي فلا خلاف في قبول روايته بقراءة الشيخ واختلفوا في قراءته هو على الشيخ مع سكوت الشيخ عن الإنكار من غير مانع وفي الإجازة والمختار قبول روايته فيهما—(أما) في الأول فلأن الرواية عن الشيخ لو لم تكن صحيحة لكان سكوته عن الإنكار مع إمكانه موهما للصحة وهو فسق والظاهر خلافه (وأما) في الثاني فلأن المجيز عدل والظاهر أنه لم يجز إلا ما هو عالم بروايته والا كان ذلك فسقاً ولا خلاف في امتناع الرواية برواية خط الشيخ أني سمعت كذا: وسواء قال: هذا خطي أو لم يقل لأنه قد يكتب ما سمعه ثم يرتاب فيه—وفيه نظر—إذا الأصل عدم الارتباب وعلى هذا فهو روى كتاب وشك في حديث منه لا بعينه فليس له الرواية عن واحد بعينه لأن الحديث المروي أو الشيخ المروي عنه يحتمل أن يكون هو المشكوك فيه ولو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ فله روايته عنه عند الشافعي خلافاً لابن حنيفة والظاهر مذهب الشافعي لأنه مغلب على الظن ولو قال بعض المحدثين المعدلين في كتاب من كتب الحديث إنه صحيح فالخلاف في صحته والاختيار كما سبق في ظن الرواية.

(الباب الرابع فيما اختلف فيما يرد به خبر الواحد)

(وفيه عشر مسائل)

(المسألة الأولى) — مذهب جماعة من السلف وابن سيرين وجوب نقل نطق النبي على صورته وهو اختيار أبي بكر الرازي — وقال قوم يجوز

إبداله بما يرادفه دون غيره - ومذهب الاثمة الاربعة واكثر الناس أنه إن كان الراوى عالماً بدلالات الالفاظ فله نقل المعنى والاولى نقل اللفظ والاحرم عليه التغير . وهذا هو المختار لما روى ان رجلاً قال يا رسول الله تحدثنا بحديث لا نقدر ان نسوقه كما سمعناه فقال عليه السلام (اذا اصاب احدكم المعنى فليحدث) وكان عليه السلام يقرر رسله على تبليغ اخباره الى المبعوث اليهم بلغتهم وكان ابن مسعود اذا حدث قال : قال رسول الله هكذا أو نحوه : ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك اجماعاً ولأننا نعلم ان المقصود من الخبر انما هو المعنى دون اللفظ (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله عليه السلام (نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وادها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه) وانما حث على ذلك وعلل لان علماء العربية قد تختلف في معنى اللفظ الواحد على معان وعند ذلك فالراوى وان كان عالماً بالعربية فقد يفهم من اللفظ معنى ويعبر عنه بما يدل عليه ويحتمل ان يكون المعنى المقصود غيره :

(والجواب) ليس في الخبر ما يدل على وجوب نقل اللفظ بصورته على الاولى ونحن نقول به (وما) ذكره من جواز اختلاف المعنى مع اتحاد اللفظ وان كان كذلك . الا ان الكلام فيمن كان عالماً بكل ما يحتمله اللفظ وقد أداه من غير زيادة وتقصان

المسألة الثانية

اذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه انكار تكذيب فلا خلاف في امتناع العمل بذلك الحديث لكذب احدهما لا بعينه . وان كان عن نسيان . فذهب الشافعي . ومالك . واحمد في رواية عنه واكثر المتكلمين وجوب العمل به خلافا لبعض الحنفية (ودليله) ما روى ان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهل بن أبي صالح عن النبي عليه السلام : انه قضى باليمين مع الشاهد : ثم نسيه سهل فكان يقول حدثني ربيعة عنى انى حدثته بالخبر المذكور . ولم ينكر عليه أحد من التابعين فكان اجماعاً على جوازه (ومن جهة) المعقول ان الفرع جازم بالرواية عن الاصل . والاصل غير مكذب له . وهما عدلان فوجب قبول الرواية كما لو كان الاصل ميتاً . أو مجنوناً

(فان قيل) لعل سهلا تذكر روايته عن شيخه برواية ربيعة عنه . وما ذكرتموه من المعقول فالأصل وان لم يكن مكذبا للفرع غير ان نسيانه يجب ان يكون مانعا بما نسب اليه كما في شاهد الاصل والحاكم

(والجواب) عن الاول انه لو كان كما ذكروه لروى عن شيخه لاعتبر ربيعة كما لو تذكر بنفسه (وعن) الثاني بمنع كون النسيان مانعا . ولا يلزم من كونه مانعا في باب الشهادة مع كونها اضيق من الرواية حيث اعتبر فيها الحرية والعدد . والذكرة والتعبد بلفظ الشهادة بخلاف الرواية ان يكون مانعا من الرواية (واما) الحاكم فقيه منع على مذهب مالك وابى يوسف . وعندنا اذا قامت البينة على ما نسيه الحاكم فوجب العمل به على غيره من القضاة . وان لم يجب عليه

المسألة الثالثة

اذا روى جماعة من الثقة حديثا . وانفرد واحد منهم بزيادة لا يخالف المزيد عليه فلا خلاف في قبول الزيادة . ان اختلف مجلس الرواية بالزيادة والاصل . وان اتحد المجلس وكان عدد رواة الاصل لا تحيل العادة على مثلهم الغفلة عن سماع تلك الزيادة ونقلها فلا يعمل بالزيادة لأن تطرق السهو والغلط الى الواحد فيما نقله أولى من احتمال ما تحيله العادة . وان كان عددهم دون ذلك . فالزيادة مقبولة باتفاق الفقهاء والمتكلمين . خلافا لأحمد في رواية عنه . وجماعة من المحدثين (ودليله) أن الراوى للزيادة عدل جازم بها وعدم نقل الغير لها فتردد بين سماعه لها وعدمه ونسيانه بعد السماع فلا يقدح ذلك في روايته (فان قيل) ويحتمل أن يكون راوى الزيادة لم يسمعها وتوهم سماعها . وان سمعها فلعلة سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول أو أنه ذكرها على طريق التفسير فظن السامع أنها في الحديث . ومع تعارض الاحتمالات من الجانبين فلا أولوية لأحد هما بل الترجيح لنفي الغلط والسهو عن الجماعة إذهو أولى من الواحد . ولهذا فان الزيادة في تقويم الواحد تكون ملغاة بالنظر الى تقويم الجماعة ولأنه على وفق النفي الاصل بالنسبة الى الزيادة :

(والجواب) عن المعارضة بترجيح ما ذكرناه من جهة أن تطرق السهو فيما سمع

أكثر في العادة من السهو بنقل ما لم يسمع (وعن) التفسير انه وإن كان محتملاً لكنه بعيد حيث إنه أدرجه في الحديث وهو تلبس وتدليس وبه إبطال ما ذكره من الترجيح الأول . والتقويم فراجع الى ظن وتخمين فكان فعل الجماعة فيه راجحاً بخلاف الرواية . فلها لا تكون في غير المحس (وعن) الترجيح الثاني انه معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها ثبت (وأما) إن جهل الحال في اتحاد المجلس وتعددته فالحكم على ما سبق في اتحاد المجلس مع نقصان الجماعة . ويرجع العمل بالزيادة هنا لاحتمال اختلاف المجلس . وإن كانت الزيادة مخالفة للزيد عليه مع تعذر الجمع فالظاهر المتعارض خلافاً لبعض المعتزلة ولو روى الواحد الزيادة في خبر واحد مرة . وأهمها مرة . فالظاهر قبول الزيادة

(المسألة الرابعة)

لا خلاف في جواز نقل بعض الحديث دون البعض الآخر إذا لم يكن بينهما تعلق كقوله عليه السلام (المؤمنون تسكفون دماؤهم) الخبر . وإن كان الأول نقل الجميع لما سبق من الخبر في المسألة الأولى . وإن بينهما تعلق كنهيه عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى . فلا خلاف في امتناع التبعض لما فيه من تغيير الحكم .

(المسألة الخامسة)

خبر الواحد فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذر ونحوه مقبول عند الأكثرين خلافاً لبعض الحنفية (ودليله) إجماع الصحابة على العمل بخبر عائشة في وجوب الغسل من التقاء الحتاتين مع أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى . فكذلك في غير هذه من الوقائع — كيف وإن القول بعدم الاحتجاج به مناقض لأصل الخصم في إثبات وجوب الغسل من غسل الميت . وحكم الإقامة في الأفراد بخبر الواحد وذلك مما تعم به البلوى (فإن قيل) لا نسلم إجماع الصحابة بخبر الواحد فيما تعم به البلوى بدليل رد أبي بكر خبر المغيرة في الجدة وكيف يمكن ذلك وما تعم به البلوى مما يجب على النبي عليه السلام إشاعته مع توفر الدواعي على نقله . فحيث انفرد به الواحد دل ذلك على كذبه لما سبق تقريره فيما تقدم — وما ذكرتموه من صور الالتزام بغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر فلا يكون في معناه :

(والجواب) عن راود أبي بكر الخبر المغيرة انما كان لأنه لم يغلب على ظنه صدقه ولهذا عمل به لما اعتضد بخبر محمد بن مسلمة وان كان من أخبار الآحاد (وعن) ما ذكره من التكذيب بمنع وجوب إشاعة ذلك على النبي والقائه على العدد الكثير وإنما يجب ذلك ان لو لم يكن الظن مكتفى به في هذا الباب وهو محل النزاع.

المسألة السادسة

إذا روى الصحابي خبراً وكان متردداً بين احتمالات متساوية فلا خلاف في وجوب حمله على ما حمله الراوى عليه لأن الظاهر من النبي عليه السلام انه لا يذكر الخبر المجمل لقصد التشريع ويخلى عن قرينة مشعرة بالمراد والراوى عنه يكون أعرف بها من غيره. وان كان الخبر ظاهراً في بعض محامله وحمله الراوى على غيره فذهب الشافعي وأكثر الفقهاء وجوب العمل بالظاهر : ومذهب بعض الحنفية العمل بتأويل الراوى والمختار انه ان علم مأخذه في التأويل وكان صالحاً له وجب العمل بذلك الدليل وإلا فالظاهر متعين وهو اختيار القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وذلك لتردد حال الراوى بين دليل اجتهد فيه وهو مخطئ فيه وبين دليل يراه هو حجة دون غيره ومع هذه الاحتمالات يجب المصير إلى الظاهر وان كان الخبر نصاً في دلالة غير محتمل للتأويل فخالفة الراوى له لا تكون إلا لظهوره على ما يعتقده ناسخاً ولعله يكون ناسخاً في اعتقاده دون غيره من المجتهدين فلا يدرك القاطع له.

المسألة السابعة

خبر الواحد اذا عمل النبي عليه السلام بخلافه فلا يرد الخبر بذلك ان لم يكن الخبر متناولاً للنبي او كان ما فعله من خواصه والاوجب العمل بالراجح في نظر المجتهد اذا تعذر الجمع ولا يرد بمخالفة اكثر الامة له اجماعاً وان خالف باقي الحفاظ للراوى فيما نقله فالأظهر التعارض لأن نسبة النسيان الى الواحد وان كان اقرب من نسبته الى الجماعة غير ان تطرق السهو الى ما لم يسمع انه سمع ابعد من تطرق السهو فيما سمع انه لم يسمع .

(المسألة الثامنة)

اتفق الكل على قبول خبر الواحد فيما يسقط بالشبهة خلافا لابي عبد الله البصري والكرخي لا^١ نه مغلب على الظن فكان حجة لقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر) والسقوط بالشبهة لا يمنع من التمسك بالظاهر بدليل ثبوته بالشاهد وظاهر الكتاب

(المسألة التاسعة)

خبر الواحد اذا كان مخالفا للقياس فان كان أحدهما اعم من الآخر كان القياس مخصصا للخبر كما يأتي ويكون الخبر مخصصا للقياس ان قيل بجواز تخصيص العلة . والا فهما متعارضان من كل وجه واذا تعارضا من كل وجه وتعذر الجمع فالخبر مقدم عند الشافعي وأحمد وكثير من الفقهاء ، والقياس مقدم عند مالك . والوقف مذهب القاضي أبي بكر — والمختار . أنه ان كانت علة القياس منصوصة . وقلنا إن التخصيص على العلة لا يخرج القياس عن كونه قياسا لخبر الواحد أولى لانه بتقدير أن تكون دلالة خبر الواحد راجحة على دلالة نص العلة تكون أولى سو بتقدير أن يكون مساويا يكون أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة بخلاف نص العلة وانما يكون القياس راجحا بتقدير رجحان نص العلة ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . وان كانت العلة مستتبطة بالخبر أولى مطلقا لان النبي عليه السلام أقر معاذاً على تأخير القياس واجتهاد الرأي عن السنة من غير تفصيل بين المتواتر منها والآحاد ولأن الظن من خبر الواحد أقوى من القياس لان ما يتطرق من الخلل الى الخبر لا يخرج عن النظر في عدالة الراوى ودلالة الخبر وهو أقل مما يتطرق الى القياس بتقدير ان يكون دليل حكم الاصل خبر واحد وان كان دليله قطعيا فلا احتمال تطرق الخطأ الى المجتهد في تعليقه وفيما عين من العلة وفي نفي المعارض في الاصل . وفي وجود العلة في الفرع . ونفي المعارض لها في الفرع :

(فان قيل) أما خبر معاذ فقد قيل انه غير صحيح ومع ذلك فقد تركتم العمل به فيما اذا كانت العلة في القياس منصوصة . وما ذكرتموه من الترجيح معارض بما يتطرق الى الخبر من كذب الراوى وكفره . وفسقه وخطئه . واحتمال الاجمال في الخبر والتجاوز . والاضمار . والنسخ بخلاف القياس . وأيضا فانه يجوز تخصيص الكتاب

بالقياس وهو أقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد به أولى . وإن الظن في القياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه وفي الخبر من جهة غيره . وثقة الانسان بنفسه أتم من ثقته بغيره :

(والجواب) عن الخبر أنه منقول في سنن أبي داود (وعن) المخالفة بالمنع وإن سلنا حيث خالفنا خبر الواحد بالقياس فيما إذا كانت العلة منصوصة لكونها منصوصة فلا يلزم مثله في المستنبطة (وعن) الترجيحات أن كل ما ذكره من الخلل المنطوق إلى خبر الواحد فهو بعينه متطرق إلى القياس بتقدير ثبوت حكم الاصل مع ما ذكرناه كيف وإن تطرق الكفر . والكذب . والفسق إلى ظاهر العدالة أبعد من تطرق الخطأ في الاجتهاد إلى المجتهد لتفاوتهما في عقاب هذا دون هذا . وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا خبر الواحد فلا ترجيح . كيف وأنه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس مع أنه لا يعطله بالكلية أن يكون معطلا لخبر الواحد لتعارضهما من كل وجه على ما وقع به الفرض والظن في القياس وإن كان حاصلا للمجتهد من نفسه إلا أن تطرق الخطأ إلى الاجتهاد أتم من تطرق الكذب إلى العدل كما سبق :

ومع هذا فالخبر مترجح من جهة أنه مستند إلى كلام المعصوم وأنه لا يفتقر إلى القياس وأنه يصير قطعيا بما يعتضد من جنسه وفي التواتر بخلاف القياس فكان أولى

(المسألة العاشرة)

اختلفوا في الخبر المرسل قبله مالك وأبو حنيفة وأحمد في رواية عنه وأكثر المعتزلة ومنهم من فصل قبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ومن هو من أئمة النقل دون غيرهم وهو اختيار عيسى بن إبان — وقال الشافعي أن كان من مراسيل الصحابة أو كان قد أسنده غير مرسله أو أرسله راو آخر — وي عن غير شيوخ الاول أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروى عن غير عدل قبل ووافقه على ذلك أكثر أصحابه والقاضي أبو بكر والفقيهاء والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا

(ودليله) أن الظاهر من العدل إذا جزم بقوله قال رسول الله لا يجوز بذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي قاله وذلك يستدعي عدالة المروى عنه

(فان قيل) لا نسلم ان الارسال يدل على تعديل المروى عنه لان الراوى قد يروى عن من لو سئل عنه لجرحه أو سكت عنه . بدليل الارسال فى الشهادة (سلينا) انه تعديل له . لكنه غير كاف مع قطع النظر عن ذكر سيئه لما سبق (سلينا) ان مطلق التعديل كاف . لكن اذا كان المروى عنه معينا ولم يعرف بجرح . والا فجاز أن يكون عدلا فى نظر الراوى عنه . ولو عينه لعرفنا فيه ما جهله الراوى (سلينا) دلالة ما ذكرتموه : لكنه معارض بما يدل على تقيضه وهو أنه لا يقبل قول الراوى اذا كان معلوم الذات مجهول الصفة : فاذا كان مجهول الذات والصفة أولى . ولان شرط العمل بالخبر معرفة عدالة الراوى . ولا تحقق لذلك فى المرسل . ولأنه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر أسماء الرواة . والبحث عنهم قائمة . ولجاز قبول قول الواحد فى عصرنا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو لقبل فى التواتر قول الواحد أخبرنى عدد لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب وهو ممتنع :

(والجواب) عن الاول ان ذلك انما يلزم فيما اذا كان المروى عنه معينا . وقد وكل النظر فيه للمجتهدين ولم يحزم بان النبى قاله . بل قال . قال فلان ان النبى قال كذا بخلاف المرسل — ولا من عدم قبول الارسال فى الشهادة مثله فى الرواية لما بيناه من الفرق بينهما فيما سبق (وعن) الثانى ما سبق واحتمال الفسق فى المروى عنه . وان كان قائما لكنه بعيد ولا سيما مع ما أشرنا إليه (وعن) المعارضة الأولى أنه لا يلزم من الجهل بعين الذات . الجهل بالصفة لما ذكرناه — وبه دفع المعارضة الثانية (وعن) الثالثة ان الفائدة فى ذكر الراوى توكيل النظر فيه الى المجتهدين . لاحتمال التباس حاله على الراوى عنه (وعن) الرابعة بالمنع (وعن) الخامسة ان شرط التواتر استواء طرفيه ووسطه فى العدد المفيد لليقين . وذلك غير متحقق فى حق الخبر الاخير اذا كان واحدا والله اعلم ؟

سبحان من تفرد بالكمال والصلاة والسلام على بهي الجمال . أما بعد فقد انتهى القسم الأول من منتهى السؤل وهو المقرر على السنة الثانية بالقسم العالى بالأزهر المعمور فان عثرت أيها القارىء على هفوات مطبعية فأصلحها وإياك والعصمة فليست لى ولك ولا تبخس مجهودنا فان الأصل محرف تحريف الانجيل بل قل نفع الله بالجمعة العلية المسلمين وادع لأخيك المجاهد فى دينك ونشر علومه القيمة عيد الوصيف محمد

القسم الثانى

من كتاب

منتهى السؤل للعلامة الآمدى



﴿ النوع الثانى ﴾

(النظر فى المتن وفيه بابان)

﴿ الباب الاول ﴾

فما تشترك فيه الأدلة الثلاثة . وهى الكتاب . والسنة . والاجماع . وكل واحد منها
أما أن يدل على المطلوب بمنظومه أولا بمنظومه . فان كان الاول فهو تسعة أسماء (الصنف
الاول) الامر وفيه أربعة أبحاث (الاول) فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة وقد اتفق الكل
على أن اسم الامر حقيقة فى القول المخصوص الذى هو قسم من أقسام الكلام النفسانى
أو اللسانى على اختلاف المذهبين . وإنما اختلف بينهم أنه مشترك بين القول والفعل أو هو
مجاز فى الفعل . والاكترون على أنه مجاز فيه — والمختار إطلاقه عليهما بالتواطؤ من غير

اشتراك فلا تجوز (ودليله) ان اسم الامر يصح اطلاقه على القول المخصوص بالاجماع وعلى الفعل حيث يقال امر فلان مستقيم أى فعله مستقيم ومنه قوله تعالى (وما أمرنا الا واحدة) أى فعلنا . والاصل فى الاطلاق الحقيقة من غير تجوز ولا اشتراك لكونهما بخلاف بالتفاهم لافتقار كل واحد منهما الى القرينة . وذلك على خلاف الاصل (فان قيل) لانسم أن المجاز والمشارك على خلاف الاصل لكونهما من أقسام العموم على ما يأتي فلا يفتقر الى قرينة (سلمنا) انهما على خلاف الاصل غير أن اطلاق الاسم بالتواطؤ يستدعى مسمى مشتركاً وما وقع به الاشتراك من القول المخصوص والفعل غير خارج عن الوجود والصفة والشبيه وغير ذلك . و ائى أمر قدر الاشتراك فيه بينهما فتحقق فى النهى وباقي أقسام الكلام ولا يسمى أمراً . كيف وأن القائل قائلان : قائل بالاشتراك وقائل بالمجاز فاحداث قول ثالث يكون خارقاً للاجماع (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على التواطؤ . لكنه معارض بما يدل على الاشتراك أو التجوز (أما) الاشتراك فلأن القائل اذا قال هذا أمر لم يعلم السامع مراده دون قرينة وذلك يدل على الاشتراك (وأما) التجوز فهو انه لو كان اسم الامر حقيقة فى الفعل بوجه لا طرد فى كل فعل اذ هو علامة الحقيقة وهو غير مطرد فى الاكل والشرب ونحوه . ووجب أن يشتق منه اسم الامر اذا لم يمنع منه مانع اذ هو علامة الحقيقة . وكان جمعه بأوامر وكان له متعلق وهو المأمور وكان موصوفاً بكونه مطاعاً ومخالفاً كما فى القول المخصوص وليس كذلك فى الكل (والجواب عن الاول) ان المجاز والمشارك وان كانا من أقسام العموم على رأى لكنهما مختلف فيهما ولا يخفى ان حمل اللفظ على مالا خلاف فيه أولى من المختلف فيه (وعن الثانى) ان مسمى الامر انما هو الشأن والصفة وهو مشترك بين الكل — وعلى هذا . فما من شئ موصوف بذلك الا وهو مسمى باسم الامر حقيقة كان نهياً أو غيره — وعلى هذا فاسم الامر وان كان حقيقة فى الفعل لكن لا من جهة كونه فعلاً . بل من جهة ما فيه من معنى الشأن والصفة .

(وأما) بالنظر الى خصوص الفعل كاطلاق اسم الامر عليه فلا يخرج عن كونه مشتركاً أو مجازاً فلا يلزم ذلك خرق الاجماع (وعن) المعارضة الاولى بمنع التردد فى اطلاق اسم الامر فان ذلك من لوازم الاشتراك ولا اجماع عليه (وعن) المعارضة الثانية الدالة على المجاز بمنع

امتناع اطلاق اسم الامر على ما ذكره وان صح ذلك فقدم اطراذه في كل فعل لا يمنع من كونه حقيقة بدليل عدم اطراذه في كل قول (وعن) باقى المعارضات انه ليس القول بأن ما ذكره من توابع الحقيقة أولى من القول بأنه من توابع بعض المسميات أو من توابع النقل المسموع من أهل اللغة . ويخص الجمع بأوامر أنه ليس جمع أمر بل أمره .
(البحث الثانى) فى حد الامر وقد اختلف المعتزلة فيه مع انكارهم لكلام النفس فقال البلخى وأكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعلى أو ما يقوم مقامه — ومنهم من قال انه صيغة افعلى أو ما يقوم مقامه .

ومنهم من قال انه صيغة افعلى على تجردها عن القرائن الصارفة عن الامر . ومنهم من قال انه صيغة افعلى بشرط ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال (ومنهم) من قال انه ازادة الفعل (ووجه) القدح فى الاول انه يلزم أن يكون صيغة افعلى من الاعلى نحو الادنى فى التهديد أمراً . وفى الثانى انه تعريف الامر بالامر وتعريف الشئ بنفسه محال . وبه ابطال الثالث أيضاً (وفى) الرابع باجماع المسلمين حتى الخصوم على الامر بالايمان لمن علمه الله انه يموت على كفره مع انه لم يرد منه الايمان لانه لا معنى لكون الشئ مراداً سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة به سوى تخصيصها لحدوثه بحالة دون حالة فاذا لم يكن حدوث فلا تعلق (واما) أصحابنا فمنهم من قال : الامر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة (ومنهم) من قال هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (ومنهم) من قال هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً (ووجه) القدح فى الاول انه لو كان الامر خبراً لصح تصديقه أو تكذيبه . ومن أمر لا يضح أن يقال انه صادق ولا كاذب وكان الثواب والعقاب لازماً من فعل الامر وتركه وهو ممتنع لجواز اسقاط الثواب بالردة والعفو عن الذنب (وعن) الثانى بما فيه من تعريف الامر بالمأمور والمأمور به وهما أخفى من الأمر لاشتقاقهما منه (وعن) الثالث بما فيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل وتلك فلا تعرف الا بموافقة الامر فكان دوراً . فالاسد فى ذلك أن يقال هو طلب الفعل بجهة الاستعلاء ولا يخفى ما فيه من الاحتراز . والامر قسم من الكلام وليس هو نفس الصيغة ولا الارادة لما سبق فما وراء ذلك هو المراد بالطلب .

(البحث الثالث) هل للامر النفساني صورة تدل عليه . نقل عن الاشعري نفيها وعن الغير اثباتها . والحق الاثبات فان صيغة افعل تدل على الامر لكنها غير خاصة به لترددها بين محامل على ما يأتي وكذلك قوله امرتك وأنت مأمور لكن مع الخصوص به — وعلى هذا يمتنع نفي دلالة الصيغة عليه مطلقا . ويمتنع نفي الصيغة الخاصة به بقوله امرتك وأنت مأمور .

(البحث الرابع) في مقتضى صيغة الامر وفيه اثنتا عشرة مسألة . (المسألة الاولى) اتفق الأصوليون على اطلاق صيغة افعل بازاء خمسة عشر احتمالا . وهي الوجوب . والنadb وهو ما كان لمصلحة أخرى . والارشاد وهو ما كان لمصلحة دنيوية . والتأديب وهو داخل في النذب . والاباحة والامتنان . والاكرام . والتهديد . والانذار . والتسخير . والتعجيز . والاهانة . والتسوية . والدعاء . وكإل القدرة . وانفقوا على انها مجاز سوى الطلب والتهديد والاباحة . واختلفوا في انها مشتركة بين الثلاثة أو حقيقة في الاباحة ومجاز فيما سواها . أو في الطلب ومجاز فيما سواه . وهذا الأخير هو المختار لانا اذا سمعنا شخصا يقول لغيره افعل كذا وقد رنا تجرد ذلك عن جميع القرائن كلها تبادر الى الفهم منه الطلب . وذلك يدل على كونه حقيقة فيه (فان قيل) أمكن أن يكون ذلك لعرف طاريء على وضع اللغة . كيف وان ما ذكرتموه معارض بما يدل على ان صيغة افعل حقيقة في الاباحة لكونها متيقنة (قلنا) جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطاريء (والثاني) يمنع تبين الاباحة لانها لا تستدعي طلب الفعل ولا تركه بخلاف الطلب .

(المسألة الثانية)

اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب فلا بد من رجحان الفعل المطلوب على تركه والا لما تعلق به الطلب لعدم الأولوية ان تساوى الفعل والترك . وبالأولى ان كان الفعل مرجوحا فان تعذر معه الترك فالطلب للوجوب والا فهو مندوب ان كان لغرض أخرى أو للارشاد ان كان لغرض دنيوي . وعند ذلك قال الشافعي في قول وجماعة من الفقهاء والمتكلمين كآبي الحسن البصري والجبائي في أحد قوليه انه للوجوب ومجاز فيما عداه (وقال) أبو هاشم وجماعة من المتكلمين وجماعة من الفقهاء أنه للنذب (وقالت) الشيعة أنه مشترك بينهما . وتوقف الاشعري ومن تابعه في ذلك وهو الحق وتحقيقه بذكر

شبه المخالفين والقدح فيها (أما) شبه القائلين بالوجوب فمن جهة الكتاب قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) مقترنا بالتهديد بقوله (فإن تولوا فأنما عليه ما حمل) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله تعالى موبخا لابليس (ما منعك إلا تسجد إذ أمرتك) وقوله تعالى (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) في معرض التهديد والدم والتحذير والتوبيخ. والدم لا يكون في الامر من غير وجوب وقوله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا) أي أثم مأمورا (أن تكون لهم الخيرة) وما لا خيرة فيه من الأوامر لا يكون إلا للوجوب وقوله (أف عصيت أمري) وصف مخالف الأمر بالعصيان وهو اسم فكان للوجوب (ومن جهة) السنة قوله عليه السلام :

(لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) نفى الامر بذلك ولو كان للندب لما انتفى لأن السواك مندوب. وأيضا توبيخه لابي سعيد الخدري لما ناداه وهو في الصلاة ولم يجب (أما سمعت الله يقول استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) وذلك دليل الوجوب وقوله لما قيل له . أحجنا هذا لعامنا هذا أم للأبد فقال (للأبد ولوقلت نعم لوجب) فدل على أن امره على الوجوب. وأيضا تقريره لبريرة عند قولها بأمرك يا رسول الله فقال (لا . إنما أنا شافع) فقالت لا حاجة لي فيه على ما فهمته من أنه لو كان أمرا لوجب (ومن جهة) الاجماع فهو أن الصحابة لم تزل راجعة في إيجاب العبادات الى الأمور الواردة فيها (ومن جهة) اللغة اتفاق أهلها على تعصية مخالف الامر وحكمهم بدمه وهو دليل الوجوب (ومن جهة) العقل أنه لو لم يكن الامر للوجوب مع أن الوجوب من المهمات بخلافه عن لفظ يدل عليه . وكان القمل المأمور به مشروطا بجواز الترك مع أنه لا دلالة للامر عليه وذلك ممتنع . ولأن الامر مقابل للنهي فكان جازما في مطلوبه كالنهي وهو نهى عن اضداد المأمور به وهو غير متصور دون التلبس بالمأمور فكان للوجوب ولأن حمل الامر على الوجوب أحوط من حمله على الندب وغيره لانه ان كان واجبا فقد حصل المقصود الراجح ومقصود الندب لكونه داخلا في الواجب وان لم يكن واجبا لم يفت مقصود الندب بخلاف حمله على غير جهة الوجوب (وأما) شبه الندب فهي أن النبي فوض الامر الى استطلاعنا بقوله (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوها)

وهو دليل النذب (ومن جهة) العقل أن المندوب داخل في مسمى الوجوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لثيقته (وأما) شبهة القائلين بالاشتراك . فهو أن الامر قد رُد للوجوب تارة وللنذب أخرى . والاصل في الاطلاق الحقيقة (والجواب) عن شبهة الوجوب أما عن الآيات . فالوجوب لم يكن مستغادا فيها من مطلق الأمر . وإنما كان مستغادا مما اقترن به من قرينة التحذير . والتهديد . والتوبيخ . والذم والوصف بالعصيان . ولا يلزم من ذلك أن يكون كل أمر للوجوب بدليل المندوب فانه مأمور به على ما سبق وليس الامر به للوجوب . ويخص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة) الآية أن المراد من قوله ان تكون لهم الخيرة من أمرهم أن يعتقدوا مقتضى الامر على ما ورد به من وجوب أو نذب من غير تغيير .

(وعن) الخبر الاول من السنة انه لم يرد مطلق الامر بل أمر الوجوب بدليل اقتران المشقة به (وعن) الثاني أن قوله تعالى (استجبوا لله وللرسول) إنما كان محمولا على الوجوب لقرينة تعظيم النبي ونفي تحقيره في النفوس بترك اجابته بمبالغة في تحصيل مقصود البعثة (وعن) الثالث ان قوله (ولو قلت نعم لوجب) لان الحج واجب بقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) وهو متردد بين التكرار والمرة الواحدة فعنى قوله : لو قلت لوجب . لا لأن قوله نعم أمر يقتضى الوجوب بل لأنه يكون تفسير المقتضى الآية الدالة على الوجوب (وعن) خبر بريرة أن سؤاها عن الامر إنما كان لتنال بامثاله الثواب وذلك غير مختص بأمر الوجوب (فثبت) لم يكن ذلك بأمره قالت لا حاجة لي فيه)

(وعن) الاجماع بمنع رجوع الامة في الوجوب الى مطلق الامر فانه ليس أولى من قول القائل انهم كانوا يرجعون في النذب الى مطلق الامر مع أن المندوبات أكثر من الواجبات (وعن) وصف أهل اللغة لخالف الامر بالعصيان انه ليس القول بملازمة ذلك الامر المطلق وعدمه في المقيد أولى من العكس بل العكس أولى لان المندوبات أغلب من الواجبات (وعن) شبهة الاولى من المعقول أن المندوب أيضا من المهمات فلو لم يكن الامر يبدل عليه خلا عن لفظ يدل عليه وليس أحدهما أولى من الآخر (وقوله)

ندبت وإن دل على المندوب فقوله أوجبت وحتمت أيضاً دليل الوجوب (وعن) الثانية أن ما ذكره مقابل بمثله . فإن حمل الطلب على الوجوب يستدعي اشتراط امتناع الترك ولا دلالة لمطلق الطلب عليه (وعن) الثالثة بمنع اقتضاء مطلق النهي المنع من الفعل كيف . وهو تمثيل في اللغة وهو باطل بما سبق (وعن) الرابعة بمنع أن الأمر بالشئ ينهى عن جميع أضداده كما يأتي وإن سلم ذلك لكن إنما يدل على المنع من فعل المنهيات إن لو كان مطلق الأمر للوجوب وهو محل النزاع .

(وعن الخامسة) أنها معارضة بما يلزم الحمل على الوجوب من المشقة بتقدير الفعل والعقاب بتقدير الترك . وقولهم أن المندوب داخل في الواجب ليس كذلك كما تقدم (وعن) الشبهة الأولى لأرباب النذب أن قوله ما استطلعت . عام في الواجب والمندوب (وعن) الثانية بمنع دخول المندوب في مسمى الواجب كما سبق تقريره (وعن) شبهة الاشتراك بمنع أن الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا أفضى إلى الاشتراك المحل بالنظام .

(المسألة الثالثة)

اختلفوا في الأمر المطلق . فقال الأستاذ أبو اسحاق الأسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين أنه للتكرار . ومنهم من نفى احتمال التكرار كابن الحسن البصري . ومنهم من توقف في التكرار — والمختار أنه للمرة الواحدة مع احتمال التكرار . أما المرة الواحدة فمقطوع بها . وأما التكرار فالأمر محتمل له فإن الأمر بالصلاة مثلاً أمر بفعل الصلاة وهو المصدر . والمصدر محتمل للاستفراق والعدم — ولهذا يصح تفسيره به . ومع احتماله لذلك إذا لم تقترن به قرينة تقتضى التكرار وجب الحمل على المرة الواحدة — كما لو قال لعبدك تصدق صدقة . فإنه مع احتمال التكرار يجب الإقتصار على المرة الواحدة . وتام تحقيق ذلك بدكر شبه الخصوم والافتصال عنها (أما) شبهة القائلين بالتكرار فأولها أنه لو لم يكن الأمر بالتكرار لمسا محتمل عليه في الصوم والصلاة ولما صح الاستثناء منه . ولا حسن الاستفهام من الأمر أنك أردت المرة الواحدة أو التكرار . ولكان قول القائل صل مرة واحدة غير مفيد . ومما إذا

تناقضا . ولما فهم التكرار عند ما اذا قال القائل لغيره أحسن عشرة فلان . ولما حسن نسخه وكل ذلك ممتنع (وثانيها) ان نسبة قوله تعالى (اقتلوا المشركين) الى الاشخاص والازمان نسبة واحدة وقد عم جميع الاشخاص فكذلك الازمان (وثالثها) ان قوله صم كقوله لانصم . والتهى للأبد فكذلك الامر (ورابعها) ان الامر مقتضى للفعل ولاعتقاد وجوبه . واعتقاد الوجوب مؤبد فكذلك الفعل (وخامسها) انه لا اختصاص للامر بزمان دون زمان فوجب حمله على الجميع (وسادسها) أن الحمل على التكرار أحوط فكان أولى (وسابعها) قوله عليه السلام (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) دليل التكرار (وأما) شبه القائلين بامتناع احتماله للتكرار فأولها . انه لو كان الامر محتملا للتكرار لما عُد المأمور بدخول الدار ممثلا بدخولها مرة واحدة . ولتتمكن الوكيل عند قول الزوج له طلق زوجتي من الطلاق الثلاث . ولكان قول القائل لغيره صل مرارا تكرارا وصل مرة واحدة تناقضا . ولكان الامر بعبادتين لا يمكن الجمع بينهما تناقضا أو تكليفا بما لا يطاق .

(وثانيها) انه لو قال القائل صلى زيد صدق على المرة الواحدة . وانه لو حلف لبصليين برت يمينه بالمرة الواحدة . فكذلك الامر (وأما) شبه الواقفية انه لو كان الامر ظاهرا في أحد الامرين لما حسن الاستفهام عن المراد منهما . ولكان تعيينه في كلام الامر تكرارا ولغيره تناقضا (والجواب) عن الشبهة الأولى للقائلين بالتكرار . أما ما حمل من الاوامر على التكرار لم يكن مستفادا من ظاهرها والا لكان ما حمل منها على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفادا من ظاهرها ويلزم منه التناقض . وصحة الاستثناء انما كان لاحتمال اللفظ له لا لكونه ظاهرا فيه - وحسن الاستفهام انما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له وهو الجواب عن قوله . صل مرة واحدة . وقوله صل مرارا غير متناقض لكون اللفظ محتملا له . وفهم العموم لكل زمان فيما اذا قال أحسن عشرة فلان انما كان مستفادا من قرينة السبب الموجب لتعظيم المأمور بحسن العشرة معه . والاصل بقاء ذلك السبب . وأما النسخ فيجوز دخوله على الامر بمأمور واحد على ما يأتي (وعن) الثانية أن قوله (اقتلوا المشركين) انما عم جميع الاشخاص لعموم اللفظ بالنسبة اليها بخلاف الازمان (وعن) الثالثة بمنع حمل النهي المطلق

على الدوام وان كان فهو قياس في اللغة وهو غير صحيح على ما سبق . كيف والفرق ظاهر فان حمل الامر المطلق على الدوام مما يقضى الى تعطيل باقى الاوامر المقابلة له أو تكليف مالا يطلق بخلاف النهى (وعن) الرابعة ان اعتقاد دوام الوجوب غير مستفاد من الامر المطلق ولهذا كان واجب الدوام فى الامر المقيد . بل ان تركه كفر والكفر منهى عنه دائماً (وعن) الخامسة النقض بالمكان (وعن) السادسة ما سبق فى المسألة الاولى (وعن) السابعة ان الخبر لاحجة فيه الا ان يكون مازاد على المرة الواحدة مأموراً به وهو محل التزاع (وعن) الشبهة الاولى من شبه منكر احتمال التكرار ان ما ذكره يدل على عدم ظهور الامر فى التكرار ولا يلزم منه عدم احتماله له (وعن) الثانية انها قياس فى اللغة وهو باطل (وعن) شبهة الواقفين ما سبق .

(المسئلة الرابعة)

الامر المعلق بشرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا . وصفة كقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ان ثبت ان معلق عليه المأمور به علة لوقوع الفعل فلا خلاف فى تكرره بتكرره معلق عليه وان لم يكن فمن قال بان الامر المطلق يقتضى التكرار فهاهنا اولى . ومن لم يقل بذلك اختلفوا فيه هاهنا (والمختار) انه لا تكرر لما قبل ان الخبر المعلق بالشرط كما لو قال : ان جاء زيد جاء عمرو لا يقتضى التكرار فكذلك الامر لانه قياس فى اللغة وهو باطل كما سبق . بل لانه لادلالة للفظ على غير تعليق شئ بشئ واعلم من تعليقه عليه فى كل صورة والاصل عدم اشعاره بالاخص ولانه لو كان الامر المعلق بالشرط مقتضياً للتكرار لكان انتفاء التكرار عند قول السيد لعبداه اذا دخلت السوق اشتر خبزاً على خلاف الدليل وسواء كان لمعارض اولاً لمعارض وهو ممتنع (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه . وذلك لانه لو لم يكن الامر المعلق بالشرط او الصفة مقتضياً للتكرار لما تكرر فى قوله (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) وفى قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) لان الاصل عدم ما سوى ذلك . ولما تكرر الحكم بتكرر العلة لا انتفاء الحكم بانتفائه دون العلة . وللزم من انتفاء الحكم مع الشرط الموجود ثانياً او الصفة انتفاؤه مع الاول ضرورة تساوى نسبة الحكم الى اعداد الشرط

والصفة : ولما كان النهي المعلق بالشرط يفيد التكرار ضرورة تساوى الأمر والنهي في الطلب :
ولما كان تعليق الحكم على الشرط الدائم دائما بدوامه كقوله : اذ جاء شهر رمضان فصمه
لكونه في معنى الشرط المتكرر . ولما كان الأمر متعلقا بالشرط الاول دون الثاني والثالث
وكان فعل العبادة مع الثاني والثالث قضاء والكل ممتنع (والجواب) عن الاول انه لو كان ذلك
مقتضيا للتكرار لكان الأمر بالحج متكررا بتكرر الاستطاعة لكونها شرطا فيه وليس
كذلك (وعن) الثاني انه لا يلزم من تكرار الحكم مع العلة الموجبة له تكرره مع الشرط الذى
لا يوجب (وعن) الثالث ان الأمر المعلق بالشرط مقتضى للامثال مع استواء التقديم والتأخير
عندنا لا انه على الفور . وذلك مع العلم بتجدد الشرط وغلبة الظن ببقاء الامور (وعن) الرابع
بمنع تكرار النهي بتكرر الشرط بل ذلك مستند الى اقتضاء النهي لدوام المنع عند تحقق الشرط
الاول سواء تجدد الشرط ثانيا او لم يتجدد . كيف وهو قياس في اللغة وهو باطل بما سبق
(وعن) الخامس بالفرق وهو ان الحكم في صورة الاستشهاد دائم بدوام الشرط المتجدد . ولا
يلزم مثله في التكرار (وعن) السادس ما سبق في جواب الاشكال الثالث .

(المسألة الخامسة)

ذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الأمر المطلق على التكرار الى حمله على
الفور . وذهبت الشافعية وجماعة من الاشاعرة والمعتزلة الى جواز التأخير عن أول وقت
الامكان . ومنهم من توقف لكن منهم من قال : التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممثل
واما المبادر فممثل قطعا . وهل يأثم بالتأخير . اختلفوا فيه . ومنهم من توقف في المبادر
ايضا . وخالف في ذلك اجماع السلف . (والجواب) انه يكون بفعله ممثلا قدم أو آخر ولا اثم
عليه بالتأخير (ودليله) ان الأمر دليل طلب الفعل بالاجماع — والاصل عندكم دلالة على امر
خارج الزمان لا لزوم من ضرورة وقوع الفعل المأمور به . واللازم من مدلول الدليل انعم من الداخل
في معنى المدلول فلا يكون الأمر دال عليه — وعلى هذا — فهما أتى بالفعل المأمور به في أى
زمان قدر فقد أتى بما أمر به وكان ممثلا للأمر غير آثم بالتأخير (فان قيل) ما ذكرتموه
من الدليل على عدم اقتضاء الأمر للفور معارض بما يدل على نقيضه وهو انه لو لم يكن كذلك

لما حسن لوم العبد وعقابه بتقدير تأخير السقي لسيدته مع امره له بذلك . ولما وجب حمل النهي على الفور لا اشتراكهما في مطلق الطلب . ولما حسن لوم إبليس على ترك السجود لأدم عند امره به وكان ذلك عذراً له في التأخير . ولأن الأمور به لا يقع إلا في زمان فكان الأمر مقتضياً له في أقرب زمان كالسكان : وكما قال لزوجته أنت طالق (سلمنا) عدم اقتضاء مطلق الأمر للفور لفظاً لكنه دال عليه بواسطة دلالة على أصل الوجود — ويبانه أن امتثال الأمر من الخيرات فكان الاحتياط في تعجيله ولاتفاق السلف على الخروج بذلك عن العهدة بخلاف التأخير ولقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) ولأن الأمر إذا دل على وجوب الفعل فقد اجتمع على وجوب اعتقاده على الفور مع أنه من لوازم مقتضى الأمر مقتضى الأمر أولى . ولأن الفعل واجب فلو جاز تأخيره فلما إلى غاية أولاً إلى غاية فإن كان إلى غاية فلا بد وأن تكون معلومة : والا كان منعه من التأخير عنها مع الجهل بها تكليفاً بما لا يطاق . وإن كانت معلومة فهي بالاجماع غير خارجة عن الحالة التي يفتل على ظنه فوات الأمور به بتقدير التأخير عنها . وذلك مما يختلف ولا ينضبط فلا يمكن الاعتماد عليه . وإن كان لا إلى غاية فلا بد وأن يكون ذلك يبدل . والافقيه اخراج الواجب عن حقيقته . والبديل لا بد وأن يكون واجباً والامكان بدلاً عن الواجب بالاجماع . ولو كان البديل واجباً لكان محصلاً لمقصود الواجب . والامكان بدلاً — ويلزم من تحقق البديل إسقاط المبدل ولوجب انباء النائم حالة ورود الأمر نحوه على من خضره حذراً من فوات البديل الواجب . كما لو صاق وقت الواجب . ولكن وجوبه مستنداً إلى دليل والاصل عدمه . ولكن وقته غير معين إذ لا يزيد على المبدل والكلام في تأخيره كالكلام في الاصل وهو تسلسل ممتنع (والجواب) عن ذم العبد بتأخير السقي أنه لو لم يكن ذلك لمقتضى مطلق الأمر بل لما اقترن به من قرينة حاجة السيد إليه حالاً على ما يشهد به العرف . وعن الالتزام بالنهي أنه قياس في اللغة فلا يصح لما سبق (وعن) توبيخ إبليس أنه لم يكن لمخالفة مطلق الأمر . والالويج بترك المندوب بل لاستكباره عن السجود لأدم وتأخيره عليه بقوله أنا خير منه (وعن) الحاق الزمان بالمكان بمنع تعيين أقرب الأماكن وإذا قل لزوجته أنت طالق فتعين الزمان الحالي فيه انما كان لجعل الشرع قوله علامة عليه . لا لأن قوله مقتضى للفور لغة (وعن) استلزام الواجب للفرض بمنه قولهم التعجيل أحوط ممنوع بل

الاحتياط في اتباع ما اوجبه ظن المجتهد للاجماع على حرمة اتباعه لغيره وهو الجواب عن الآية (وعن) آخر وجه عن العهدة بالفعل على الفور انما كان لدخوله في مطلق الامر على كلا المذهبين (قولهم) يجب تعجيل اعتقاد الوجوب (قلنا) لا يلزم من ذلك تقديم الوجوب بدليل مالمو كان الامر بصفة التأخير وبه تقض ما ذكره آخره .

المسألة السادسة

الامر بالشئ هل هو نهى عن اضداده . قال القاضي أبو بكر انه نهى عن اضداده لكن بعينه أو بطريق الاستلزام . اختلف قوله فيه والاستلزام آخر قوله .
ومن أصحابنا من منع من ذلك مطلقا (وأما) المعتزلة فانهم قالوا لا يكون الامر بعينه نهيا عن الاضداد . وهل يكون نهيا عنها من جهة المعنى . فمنعه قدماء المعتزلة . وأثبت بعض المتأخرين منهم كأبي الحسن البصري وغيره . ومنهم من أثبت ذلك في الامر - الايجاب دون الندب (والمختار) أنه ان قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق لم يكن الامر بالشئ نهيا عن الاضداد . والا فهو مستلزم للنهى عنها . لأنه بعينه يكون نهيا عنها كان أمر إيجاب أو ندب — اما انه مستلزم لذلك فمن جهة أنه لا يتم فعل الأمور به دون ترك اضداده فتركها واجب ان كان الامر للوجوب على ما سبق تقريره أو مندوب ان كان أمر ندب . وذلك هو المعنى بكونها منهيًا عنها استلزاما . فأما أنه لا يكون عين الامر هو عين النهى . أما اذا كان الامر هو صيغة أفعل فظاهر . وأما اذا كان هو المعنى القائم بالنفس فهو وان اتحد لكن حقيقة الامر والنهى مختلفة باختلاف تعلقه بالفعل والترك (فان قيل) لو كانت اضداد المأمور منهيّة لكانت الواجبات والمباحات المضادة له منهيّة وخرجت عن كونها واجبة ومباحة كما ذهب اليه الكمي . كيف وان الأمر بالشئ قد يكون غافلا عن اضداده والغافل عن الشئ لا يكون ناهيا عنه . وان سلمنا ذلك ولكن يجب أن يكون الامر بعينه نهيا عنها لانه لو كان غيره لجاز وجود أحدهما دون الآخر ولا ملازمة . ولجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر — ويلزم من ذلك اجتماع الامر بالحركة والامر بالسكون المضاد للنهى عن السكون وفيه الامر بالضدين معا وهو محال (والجواب) عن الامر بمنع خروج الواجب والمباح

عن حقيقته بتقدير كونه منها عنه باعتبار أمر خارج وهو ما يلزمه من ترك المأمور به . وإنما يلزم ذلك أن لو كان منها عنه لذاته وعن غفلة الأمر عن الاضداد بمنع تسلط الأمر بالشيء مع الغفلة عن طلب ترك ما يمنع من المأمور به من جهة الجملة . وإن قطع النظر عن التفاصيل وذلك عين ما أردناه من النهي (وعن) الأخير بمنع لزوم الانكسار مع التنابر لجواز تلازمهما . وبه يعطى القول بوجود أحدهما مع ضد الآخر .

المسألة السابعة

اتفق الكل على أن الاتيان بالمأمور به يدل على الاجزاء بمعنى الامتثال وعلى عدم الاجزاء بمعنى عدم سقوط القضاء فيما اذا كان المأمور به مختل الشرط أو الصفة . واختلفوا في الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به فيما اذا أتى بالمأمور به على صفة الكمال . فثبت أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة بمعنى امتناع ورود الأمر بعد خروج الوقت بالفعل متصفا بصفة القضاء — والمختار نفيه خلافا للقاضي عبد الجبار ومتبعيه . وذلك لان القضاء عبارة عن الفعل الواجب المماثل لفعل الاداء خارج الوقت استدراكا لمصلحة مافات من مصلحة فعل الاداء الفائت في وقته أو مصلحة صفته أو شرطه مع الاتيان بأصله . وإذا كان المأمور به قد أتى به على صفة الكمال فقد حصلت مصلحته على الكمال فإيجاب القضاء يكون استدراكا لتحصيل ما هو حاصل وذلك ممتنع — ومع هذا التحقيق فاختلاف يكون مرتفعاً (فإن قيل) تفسير الاجزاء بكون الفعل مسقطاً للقضاء ممتنع فإنه لو أمر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها دون الطهارة ومات عقيب الفعل فإنها غير مجزئة مع أنه لا يجب القضاء . وأيضاً فإننا نعمل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئاً . والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول (سلمنا) صحة التفسير بذلك لكن ما ذكرتموه منتقض وذلك أن من صلى على ظن أنه متطهر ولم يكن متطهراً مأموراً بالصلاة على حسب حاله . ومع ذلك يجب عليه القضاء . مع أنه أتى بالمأمور به على وفق ما أمر . وكذلك مفسد الحج مأمور بالمضي فيه ويجب عليه قضاؤه مع أنه قد أتى به على نحو ما أمر به . فدل على ان امتثال الأمر لا يدل على الاجزاء — ويتأيد ذلك بالنهي فإنه مماثل للأمر في الطلب . والنهي لا يدل على فساد المنهى عنه .

فلا امر لا يدل على اجزاء الفعل (والجواب) عن الاشكال الاول ان الاجزاء انما هو سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور منه القضاء لامطلقا (وعن) الثاني بمنع صحة تعليل وجوب القضاء بما ذكر بل بما ذكرنا (وعن) النقص بالمنع . كيف وان القضاء فيما ذكره لم يكن عما امر به . بل لاستدراك ما فات من مصلحة الشرط والصفة (وعن) الاخير انه قياس في اللغة فلا يصح . كيف وان الامر عندنا لا يدل على الاجزاء بل امثال الامر على ما تقدر

المسألة الثامنة

اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر فقد اختلفوا في أنها للوجوب أو الإباحة أو هي موقوفة وهو المختار . الآن يوجد المرجح والاصل عدمه .

المسألة التاسعة

اذا ورد الامر بعبادة في وقت مقدر ولم تفعل أو فعلت على نوع من اخلل فقضاؤها واجب بالامر الاول عند الحنابلة وجماعة من الفقهاء بقياس الشرع عند أبي زيد الديوبسي وبامر مجدد عند أصحابنا والمعتزلة وهو المختار . لقوله صلى الله عليه وسلم (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها) أمر بقضائها والاصل أن يكون ذلك لفائدة التأسيس دون التأكيذ وذلك يدل على وجوب القضاء به دون الامر الاول ودون القياس . ويخص امتناع اضافته الى الامر الاول انه لو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان عدم القضاء في الجمعة والجهاد على خلاف الدليل (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بالنص او المعقول . أما النص فقوله عليه السلام (اذ أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل فيما بعد - وأما المعقول فهو أن الامر طلب الفعل لا غير . والزمان لازم من ضرورة وقوع الفعل . وفوات الزمان الاول لا يخل بمقتضى الامر . ولانه لو وجب القضاء بامر مجدد لكان اداءه ولما كان لتسميته قضاء معنى . ولان وقت المأمور به كالأجل له . وفوات الاجل لا يوجب فوات المؤجل كالدين . كيف وان الوجوب كان ثابتا . والاصل بقاء ما كان على ما كان (والجواب) عن الخبر انه انما يمكن العمل به ان لو كان متناولا لما بعد الوقت وهو محل النزاع (وعن) الاول من المعقول بمنع اقتضاء الامر المقيد لمطلق الفعل بل مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين

(وعن) الثاني انه انما سمي قضاء لكونه مستندركا لمفات من المصلحة بالأمور او شرطه . او صفته (وعن) الثالث بمنع كون الوقت اجلا بالفعل المأمور به هل هو صفة الفعل المأمور به وذلك لا يتصور معه بقاء المأمور به بعد فواته . — وبه دفع ما ذكره آخر — وعلى هذا . فلا يخفى الكلام في أمر القضاء بتقدير تأخير المأمور به عن اول وقت الامكان مع حمل الامر المطلق على الفور .

المسألة العاشرة

أمر المكلف بأمر غيره بفعل من الأفعال لا يكون أمرا لذلك الغير بذلك الفعل خلافا لبعضهم لانه يحسن من السيد أن يقول لعبده سالم مرغانما بكذا . مع نهيه لغانم عن طاعة سالم ولا يعد ذلك تناقضا . ولو كان أمره لسالم بذلك أمرا لغانم لكان متناقضا . وعلى هذا . اذا وجب على المكلف أن يأخذ من غيره شيئا لا يكون ايجابا للاعطاء على ذلك الغير . والاخذ الواجب وان كان لا يتم دون الاعطاء فلا يلزم أن يكون الاعطاء واجبا لكونه غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ .

المسألة الحادية عشرة

الامر بفعل من الافعال غير مقيد في اللفظ بقيد خاص لا يكون أمرا بالمأهية السكينة . خلافا لبعض الاصحاب لان السكينة لا وجود له في الاعيان والا كان موجودا في شخصياته . ويلزم منه حصر ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال . واذا كان كذلك . فالامر بطلب ايقاع المأمور به والمعنى السكينة مستحيل الوقوع في الاعيان لذاته فلا يكون طلبه متصورا في نفس الطالب فلا يكون مطلوبا . ولا نه يلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق . والامر فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل فاذا الامر المطلق لا يكون بغير الجزئي الشائع .

المسألة الثانية عشرة

الأمران المتعاقبان اذا لم يكن أحدهما معطوفا على الآخر فلا خلاف في اقتضاء المأمورين ان يختلفا . وان تماثلا فلا خلاف في كون الثاني مؤكدا للأول اذا لم يكن المأمور به قابلا للتكرار

أو كان لكن العادة مانعة منه . أو كان الثاني منهما معرّفا . وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من تكرره . والثاني منهما غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين . فذهب القاضى عبد الجبار أنه يقتضى أربع ركعات . وتوقف أبو الحسن البصرى بين اقتضاء الثاني للتأكيد والتعديد — (والمختار) مذهب القاضى .

فان الثانى وان احتمل التأكيد والتعديد فالجمل على فائدة التعديد أولى نظرا الى فائدة التأسيس . وموافقة ما الأمر ظاهر فيه من الوجوب أو الندب . أو الترديد بينهما كما سبق وان كان الثانى معطوفا على الاول فالحكم والتفصيل كما تقدم .

الصنف الثانى

فى النهى ولما كان النهى مقتضيا لترك الفعل على مقابلة الامر فكل ما قيل فى الامر من الحدود مزيفا ومختارا . فقد قيل مقابله فى النهى ولا يخفى وجهه وأنه هل له صيغة تدل عليه على أصول أصحابنا فعلى ما سبق فى الامر فان صيغة لا تفعل وان ترددت بين التحريم والقراءة . والتحقيق . وبيان العاقبة . والدعاء واليأس والارشاد فهو حقيقة فى طلب الترك . وأنما هل هى ظاهرة فى التحريم أو الكراهة . أو مشتركة . أو موقوفة على ما سبق فى الأمر — والخلاف فى أكثر مسائله فعلى وزانه فى الامر لكنه مختص بثلاث مسائل .

المسألة الاولى

مذهب أكثر الفقهاء من الشافعية . والحنفية . والمالكية . والحنابلة . واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ان النهى عن عين التصرف المفيد بحكمه يدل على فساد . لكن من جهة اللغة او الشرع اختلفوا فيه . ومذهب القفال والغزالي وابى عبد الله البصرى وابى الحسن الكرخى . والقاضى عبد الجبار . وابى الحسين البصرى . انه لا يدل على فساد . والمختار انه لا يدل على فساد من جهة اللغة . بل من جهة المعنى — اما انه لا يدل على فساد من جهة اللغة انه لو قال نهيتك عن ذبح شاة الغير لغير اذنه لعينه . ولكن ان فعلت حلت الذبيحة لم يكن متناقضا . ولو دل النهى على الفساد بمعنى اخراج التصرف عن افادة حكمه لكان متناقضا . واما انه لا يدل على الفساد من جهة المعنى فهو ان النهى لا بد وان

يكون لمقصود انعقاد الاجماع على امتناع خلو أحكام الشرع عن الحكم على اختلاف المذاهب في وجوب رعاية الحكمة وعدم الوجوب. وسواء ظهرت الحكمة أو خفيت فلو صح التصرف المنهي عنه لا بد وأن يكون لمقصود لما علم. وعند ذلك فاما أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة. أو مساوياً. أو مرجوحاً لاجاز أن يكون مرجوحاً اذ المرجوح لا يكون مطلوباً في نظر العقلاء. والغالب من الشرع التقرير لا التغيير. وبه يبطل كونه مساوياً. وان كان راجحاً فمقصود الصحة لا يَكُن مطلوباً لما تقرر وما خلا عن المقصود المطلوب من الأحكام لا يكون ثابتاً لما تقرر (فان قيل) ما ذكرتموه من عدم دلالة النهي على الفساد لغة معارض بقوله عليه السلام (من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد) أى ليس بصحيح. والمنهي ليس من الدين. وباحتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذرُوا ما بقى من الربا) ولو لم يكن النهي دالاً عليه لغة لما صح الاعتقاد به — وبالمعنى وهو أن النهي مقابل الأمر والأمر يدل على الصحة فليكن النهي دليل الفساد لتحقيق المقابلة. ولأننا أجمعنا على أنه لو نهى عن العبادة لعينها أنها لا تصح. ولو صرح الناهى بالصحة كن متناقضاً — ولو لم يكن دالاً على الفساد لغة لما كان كذلك (سلينا) امتناع الدلالة لغة ولكن لانسلم الدلالة المعنوية. وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي فغايتة أن يكون مناسباً لنهي الصحة ولا يكفي ذلك دون شاهد بالاعتبار وهو عود الى القياس وترك النهي (والجواب) عن قوله عليه السلام (فهو رد) بمنع حمل الرد على نهي الصحة. بل نهي القبول وهو نهي الثواب. ولا يلزم منه نهي الصحة وان دل على نهي الصحة فمن قوله (فهو رد) لامن النهي ويجب الحمل عليه جمعاً بين الأدلة (وعن) الاجماع بمنع استادهم في الفساد الى دلالة النهي لغة بل الى الدلالة الالتزامية على ما ذكرناه ويجب الحمل جمعاً بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل (وعن) الأول من المعنى بمنع دلالة الأمر على الصحة وان دل فمقتضى المقابلة ان لا يكون النهي يدل على الصحة ولا يلزم من ذلك الفساد (وعن) الثاني أن المناقضة للدلالة الالتزامية أو اللغوية. الأول مسلم. والثاني ممنوع (وعن) الاعتراض الأخير أنا لما نقصد بالفساد لوجود المناسب له. بل لعدم المناسب فلا حاجة الى الاعتبار. ولا الى القياس.

المسألة الثانية

النهى لا يدل على صحة المنهى عنه عند أصحابنا خلافاً لآبى حنيفة ومحمد بن الحسين لأنه لو دل على الصحة لكان معارضاً لما بيناه من دليل الفساد فى المسألة المتقدمة ولكان انتفاء الصحة فيما نهى عنه من بيع الملافيح . والمضامين ونحوه على خلاف الدليل وهو ممتنع (فان قيل) نهى الشارع عن الصوم فى يوم النحر ونحوه يوجب تنزيله على عرف الشارع فيه . وعرفه انما هو الصوم الشرعى المعتبر فى حكمه شرعاً (فجوابه) يمنع العرف الشرعى وان كان لكن فى الأوامر دون النواهى . وعلى هذا . فالنهى انما هو عن التصرف اللغوى وان كان له عرف فى المنهيات فبمعنى امكان صحتها . ولا يلزم من ذلك الصحة .

المسألة الثالثة

انفق الكل على أن النهى عن الفعل يقتضى الانتهاه دائماً خلافاً لبعضهم ولهذا يستحق العبد بفعل ما نهى ولو فى أى وقت كان الذم والعقاب فى عرف اللغة (فان قيل) لو كان النهى مقتضياً للدوام لكان انتفاؤه فى نهى الحائض عن الصوم والصلاة على خلاف الدليل . أو محمولا على جهة المجاز وهو خلاف الأصل (قلنا) ولو كان مقتضياً للبرة الواحدة لكان حملاً على الدوام فى النهى عن الزنا ونحوه مجازاً أو على خلاف دليل الحقيقة وهو ممتنع . وعند التعارض يسلم لنا ما ذكرناه أولاً كيف وان نهى الحائض عن الصوم والصلاة لم يكن مطلقاً بل مقيداً بزمان الحيض .

الصنف الثالث

فى معنى العام والخاص وصيغ العموم وما يتعلق بها من المسائل :
أما العام والخاص فقد قيل فىهما حدود أبطلناها فى كتاب الاحكام (والمختار) فى ذلك أما العام فهو اللفظ الواحد الدال على مسميه فصاعداً مطلقاً معاً . والخاص هو اللفظ المقول على مدلوله وغير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة ولا يخفى ما فىهما من الاحتراز .

وعلى هذا فاللفظ منه ما هو عام لا أعم منه كالمذكور . وخاص لا أخص منه كأسماء الأشخاص . وعام بالنسبة . وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان .
أما صيغ العموم عند القائل بها فبها ما يكون عامة فيمن يعقل وما لا يعقل مثل أى في الجزاء والاستفهام . وأسماء الجوع المعرفة إذا لم تكن عهداً كالمسلمين والنكرة كرجال والمؤكد لها مثل كل . واسم الجنس إذا دخله الألف واللام من غير عهد كالرجال . والنكرة المنفية مثل لا رجل والاضافية كقولك أنفقت دراهمي — ومنها ما هي عامة فيمن يعقل دون غيره مثل من في الجزاء والاستفهام — ومنها ما هي عامة فيما لا يعقل مثل ما ومتى وأين في الجزاء والاستفهام (وأما) المسائل الخمس وعشرون مسألة :

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة واختلفوا في المعاني . فنفاه الأكثرون وأثبتته الأقلون — واحتج النافون بأنه لو كان حقيقة في المعنى لا طرد في كل معنى حتى الشخصيات وليس كذلك . وأيضاً فإن من لوازم العام أن يكون متحداً متاولاً لأمور متعددة من جهة واحدة . وذلك متنف في كل ما يتخيل وصفه بالعموم من المعاني كالمنطق والانعقاد ونحوه ضرورة تعدده بتعدد محاله (وجواب) الأول أنه منتقض بالألفاظ (وجواب) الثاني أنه وان اتفق لازم العموم في المعاني الشخصية كما ذكره من الأمثلة فلا يلزم ذلك في المعاني الكلية فإنها مع اتحادها مطابقة لشخصيتها من جهة واحدة على نحو مطابقة اللفظ العام لمعانيه .

المسألة الثانية

ذهب المرجئة إلى أن العموم لا صيغة له في اللغة تخصه . وذهب الشافعي وأكثر الفقهاء والمعتزلة إلى أن ما ذكرناه من الصيغ أو لا حقيقة في العموم مجاز فيما عداه : ومنهم من عكس الحال — ومنهم من خالف في عموم اسم الجمع . واسم الجنس المعروف دون غيره كأبي هاشم . واختلف قول الأشعري في الاشتراك والوقف وواقفه القاضي أبو بكر في الوقف — ومنهم من وقف في الخبر والوعد .

والوعيد . دون الأمر . والنهي (والمختار) ان هذه الصيغ حجة في الخصوص لتيقنه والوقف فيما وراء ذلك وانما يتحقق المقصود من ذلك بذكر شبه المخالفين وبيان ضعفها (أما) أرباب العموم فقد احتجوا بالنصوص . والاجماع . والمعقول (أما) النصوص فهو ان نوحا عليه السلام فهم العموم من قوله (وأهلك) حتى قال (رب ان ابني من أهلي وان وعدك الحق) وأقره الباري عليه وأجابه بما يدل على انه ليس من أهله . وأيضاً فان ابن الزبير فهم العموم من قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) حتى اعترض على النبي بالملائكة والمسيح فأقره النبي على ذلك حتى نزل التخصيص بقوله تعالى (ان الذين سبقتم من الحسنى أولئك عنها مبعدون) وأيضاً فان ابراهيم عليه السلام فهم العموم من قوله تعالى (انا مهلكوا هذه القرية) حيث قال (ان فيها لوطا) وأقره الملائكة على ذلك وأجابه باستثناء لوط وأهله — (وأما) الاجماع — فنه احتجاج عمر على أبي بكر في قضية بني حنيفة بقوله عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس) الخبر واحتجاج فاطمة على أبي بكر في ارثها من أبيها بقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) واحتجاج عثمان في جواز الجمع بين الأختين في الملك بقوله تعالى (إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم) واحتجاج علي على المنع من ذلك بقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) واحتجاج أبي بكر على الانتصار بقوله عليه السلام (الأئمة من قريش) من غير تكبير . ومن ذلك اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى (الزانية والزاني) (والسارق والسارقة) (ومن قتل مظلوما) (وذروا ما بقى من الربا) ونحوه على العموم . (وأما) المعقول فهو ان العموم من الأمور الظاهرة المحتاج الى معرفتها في التخاطب بلفظ يدل عليها وذلك مما يحيل العادة على أهل اللغة مع توالي الاعصار عليهم أخلاء عن لفظ يخصه ويدل عليه مع وضعهم ذلك لما دون العموم في الاهتمام به والحاجة الى معرفته كالأسماء المترادفة ونحوه . ويخص كل واحد من ألفاظ العموم — أما من الاستفهامية كقوله من جاءك فهو انها ليست للخصوص . والا لما حسن الجواب بالعموم لخروجه عن المطلوب وليست مشتركة ولا موقوفة . والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام فلم يبق سوى العموم — وأما الشرطية كقول السيد لعبده من جاءك فأكرمه

فلحسن الاستثناء منها وعدم لوم السيد لعبده بتقدير اكرامه كل من جاءه . ومثله في جميع حروف الشرط . مثل ما . وأى . ومتى وأين . وكيف ونحوه . وكذلك كل . وجميع . ويخصه أنه لو لم تكن للعموم لما عد كاذباً عند ما إذا قال كل الناس علماء بتقدير أن لا يكون بعضهم علماً . ولما تناقض قوله . وقول من قال كل الناس ليسوا علماء . ولما وقعت التفرقة بين كل وبعض . ولما كانت كل وجميع تأكيدياً بياناً

وأما الجمع فلدخول الاستثناء فيه ويخص المعرفة منه أنه لو لم يكن للعموم لما زاد على المنكر ولما صح تأكيده بما يفيد الاستفراق — (وأما) النكرة المنفية كقولك لا رجل في الدار فلائها لو لم تكن للعموم لما صح الاستثناء منها . ولما عد قائل ذلك كاذباً بتقدير وجود رجل في الدار . ولما كان قول القائل لا إله الا الله توحيداً — (وأما) الاضافة كقوله أعتقت عبيدي فلضرورة وقوع العتق على الكل (وأما) اسم الجنس اذا دخله الألف واللام ولا عهد فلائها لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء منه . ولما صح بالجمع المعرفة مع كونه للعموم بما سبق — وذلك في قولهم أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض . وهو ممتنع .

وأما أرباب الخصوص — فقد احتجوا بأن تناول اللفظ للخاص متيقن بخلاف العموم فكل جعله حقيقة في المتيقن أولى . ولأنه لو لم يكن حقيقة في الخصوص لحسن الاستسفار عنه . وقبح في العموم . ولما كان أكثر استعماله في الخصوص كما في قولهم جمع السلطان الناس . وأنفقت دراهمي . وصرمت بحبلى ونحوه . ولكان قول القائل رأيت الرجال كاذباً عند إرادة الخصوص . ولما جاز تأكيده وكان الاستثناء منه نقضاً ويخص من أنها لو كانت للعموم لما جمعت لعدم الفائدة وقد جمعت في باب حكاية النكرات عند الاستفهام بمنون .

وأما أرباب الاشتراك فقد احتجوا على ذلك بصحة إطلاق هذه الصيغ تارة للخصوص وتارة للعموم والأصل في الإطلاق الحقيقة ويحسن الاستفهام عند الإطلاق وأما القائلون بالفصل بين الاخبار والأوامر والنواهي فقد احتجوا بأجماع الأمة على التكليف بأوامر ونواة عامة لجميع المكلفين . فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاماً . بخلاف الاخبار فإنه ليس بتكليف . ولأن الخبر بالمجهول جائز

من غير بيان بخلاف الأمر (والجواب) عن قصة نوح وإبراهيم ان اضافة الاهل قد تطلق تارة للعموم . وتارة للخصوص كما في قولهم . جمع السلطان أهل البلد وليس جعل ذلك حقيقة في أحد القسمين أولى من الآخر (وعن) قصة ابن الزبير انه فهم عموم ما فيمن يعقل حقيقة . وقد رد النبي عليه السلام ذلك بقوله (أما علمت أن مالم لا يعقل) (وعن) الاحتجاج بقصة عمر مع أبي بكر انه انما فهم التعميم من العلة المسمى اليها وهي قولهم : لا إله الا الله . من جهة أن الشارع رتب العصمة عليها في كلامه مع مناسبتها للعصمة . لا من عموم لفظ دعائهم وأموالهم (وعن) قصة فاطمة وعثمان بما سبق في قصة نوح عليه السلام . وأمكن أن يكون احتجاجه بذلك مستنداً الى ما فهمه من العلة المسمى اليها الموجبة لرفع الحرج وهي ملك النبيين — وكذلك احتجاج علي انما كان على ما فهمه من العلة الموصلة اليها المانعة من الجمع وهي الاخوة (وعن) فهم أبي بكر العموم من قوله عليه السلام (الأئمة من قريش) انما كان مستنداً الى ما فهمه من قصة تعظيم النبي لقريش (وعن) اعتقاد الصحابة العموم فيما ذكروه من الصور انما كان مستنداً الى ما فهموه من العلة الموجبة لذلك وهي الزنا والسرقة ونحوه لا الى عموم اللفظ (وعن) الشبهة الأولى من المعقول بمنع إخلاء العموم عن لفظ يدل عليه . وان لم يظهر كونه حقيقة فيه (وعن) شبهة من الاستفهامية ما المانع أن للخصوص . وما ذكروه معارض بأنها لو كانت للعموم لما حسن الجواب بالخصوص ثم ما المانع من الاشتراك من غير احتياج المسئول في الجواب الى الاستفهام من حيث أن مدلول اللفظ المشترك انما هو واحد على سبيل البدل :

والجواب بأن واحد قدر يكون مطابقاً للسؤال (وعما) ذكروه في الشرطية من حسن الاستثناء أن ذلك لا يدل على دخول المستثنى في المستثنى منه بدليل صحة الاستثناء من غير الجنس كما في قوله تعالى (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) وإن كان الاستثناء من الجنس فذلك يستدعي صلاحية دخول المستثنى في المستثنى منه على طريق البدل لا وجوب دخوله — وعلى هذا فصحة الاستثناء في قوله له على عشرة دراهم إلا درهماً . انما كان لكونه غير ممتنع الدخول في العشرة . لا لوجوب دخوله فيها — وعدم صحة الاستثناء في قوله رأيت رجلاً الا زيداً مع صلاحية دخول زيد

تحت لفظ رجل . انما كان لأن قوله رأيت رجلا : لا يكون الا معينا عند الراى .
وان لم يكن معينا عند المستمع — والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا . وفهم العموم
من قول السيد لعبده من دخل دارى فأكرمه . انما كان مستفاداً من قرينة اكرام
الداخل حتى أنه لو قدر عدم القرينة فلا نسلم جواز الحمل على العموم دون الاستفهام
(وعما) ذكره في عموم كل وجميع من التكذيب بالمنع — بدليل قولهم جمع
السلطان كل من في البلد (وعن) التناقض بالمنع — ولهذا لو فسر كلامه بالغالب
كان صحيحاً — وإنما يصح ذلك بتقدير ظهور الدليل على تقدير إرادة الكل وهو غير
مسلم (وعن) التفرقة بين كل وبعض أن بعضاً غير صالح للاستفراق . بخلاف كل
وذلك لا يلزم منه أن تكون كل حقيقة في العموم (وعن) التأكيـد أن لفظه صالح
للعوم ولا منافاة بين جعل لفظة كل بيانا لمراده وتأكيـداً له (وعما) ذكره في عموم
الجمع من الاستثناء فما سبق من الجواب (وعما) ذكره في الجمع المعرف — أما
الأول فأنما يصح ان لو افترن به قرينة تدل على الاستفراق كقوله رجال من الرجال
ونحوه وإلا فلا (وأما) الثانى فتأكيـد يدل على صلاحيته للعموم وتعيين ارادة
العموم لا أنه متعين العموم (وعما) ذكره في النكرة المنفية من الاستثناء منسبـق
(وعن) تكذيبه برؤية واحد فلائنه بقوله لا رجل فى الدار ينفى حقيقة رجل
فى الدار فوجود رجل فيها يكون مناقضا (وعن) قوله . لا إله الا الله . انما حمل
على العموم نظراً الى قرينة ارادة التوحيد (وعما) ذكره فى الاضافة بمعارضته بما
لو قال : أنفقت دراهمى . وصرمت بحبل فانه لا يعد كاذباً . وإذا آل الأمر الى
القرينة فليس الاعتماد على القرينة فى أحد الامرين أولى من الآخر (وعما) ذكره
فى اسم الجنس المعرف من صحة الاستثناء فما سبق (وعن) نعتـه بالجمع المعرف فـع أنه
من الثقل الشاذ الذى لا اعتماد عليه هو مجاز بدليل عدم اطرادـه فى غير ذلك من الاسماء المفردة .
حيث لا يقال جاء فى الرجل (١) العلماء . الى نظائره (وعن) الشبهة الاولى لأرباب الخصوص
أن ذلك لا يدل على كون اللفظ حقيقة فيه دون العموم بدليل الثلاثة الداخلة تحت
لفظ العشرة . ولا يمكن ان يقال بأن ما زاد على الثلاثة الى تمام العشرة متيقن أيضا
بدليل صحة استثنائه (وعن) الثانية ان عدم حسن الاستفهام عن البعض انما كان

(١) هكذا بالأصل . والظاهر حيث لا يقال فى الرجل جاء الرجل العلماء اهـ مصححه

ليتقن دخوله تحت اللفظ وذلك لا يوجب جعل اللفظ حقيقة فيه بدليل الثلاثة من العشرة . وحسن الاستفهام عن العموم لا يمنع من كونه حقيقة بدليل حسن الاستفهام فيما اذ قال رأيت بحراً وأسداً هل أردت به المدلول الحقيقي أو الانسان الكرمي والشجاع (وعن) الثالثة أن غلبة الاستعمال بتقدير صحته لا يدل على كون اللفظ حقيقة فيما هو غالب الاستعمال فيه بدليل غلبة استعمال لفظ الغائط والعذرة في الخارج المستقذر من الانسان (وعن) الرابعة انما يكون كاذباً ان لو لم يكن لفظه صالحاً لارادة الخصوص مجازاً والا فلا كما لو قال رأيت أسداً وكان قد رأى انساناً شجاعاً (وعن) الخامسة أنها منقوضة بقولهم جاء زيد عينه نفسه (وعن) السادسة النقض بصحة الاستثناء في قوله له على عشرة الا خمسة مع ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة (وعن) الشبهة الاخيرة انه قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاق زيادة الواو وإشباع الحركة وبتقدير أن يكون جمعا . فقد قال سيديويه لا عمل عليه ان جمع حالة الوصل . وان جمع حالة الوقف عند ما إذا حكى بها الجمع المنكر . فلا يكون للعموم (وعن) الشبهة الأولى للقائلين بالاشتراك بمنع ان الأصل في الاطلاق الحقيقة مع الاشتراك لاخلاله بالتفاهم على ما سبق (وعن) الثانية ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لحسنه عندما إذا كان اللفظ حقيقة في شيء . ومجازاً في غيره كما تقدم ذكره (وعن) الشبهة الأولى لأرباب التفصيل بين الامر والخبر بان من الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفته كالوعد والوعيد لتحقيق الانزجار بها عن المعاصي (وعن) الثانية بمنع الفرق في ذلك بين الامر والخبر .

المسألة الثالثة

مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي أبي بكر والأستاذ أبي اسحاق الاسفرايني والغزالي وجماعة من أصحاب الشافعي . ان أقل ما يطلق عليه اسم الجمع اثنان — ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعي ثلاثة — وقال إمام الحرمين لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد والمختار الوقف — وتحقيق ذلك بذكر حجج المخالفين وبيان ضعفها (أما) القائلون بالاثنيية . فقد احتجوا

بقوله تعالى (انا معكم مستمعون) وأراد به موسى وهرون . وبقوله (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) وبقوله تعالى (وهل أتاك نباء الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا نخف خصمان بغى بعضنا على بعض) وقوله تعالى (فان كان له اخوة) وأراد به الاخوين وقوله (عسى الله أن يأتيهم جميعا) وأراد به يوسف وأخاه . وقوله (وكنا لحكمهم شاهدين) وأراد به داود وسليمان . وقوله (هذان خصمان اختصموا) وقوله (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) : وبقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة) ومن جهة الاشتقاق ان اسم الجماعة مشتق من الاجتماع . وهو ضم شيء الى شيء . وهو متحقق في الاثنین حسب تحقيقه فيما زاد — ومن جهة الاطلاق فهو ان الاثنین يقولان كنا وفعلنا . ويقال في المخاوف أقبل الرجال للاثنين .

(وأما) القائلون بالتثليث فقد احتجوا بأنه لو صح اطلاق الجمع على الاثنین لما أنكر ابن عباس على عثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بأخوين بقوله تعالى (فان كان له اخوة فلا ممة السدس) وأقره عثمان عليه وهما من بلغاء العرب — ولما فرق العرب بين رجلين ورجال ولصح نعت الرجلين بما ينعت به الرجال فيقال جاءني رجلان ثلاثة . ولما فرقوا بين ضمير التثنية والجمع بفعلوا وفعلوا . ولما صح قولهم ما رأيت رجالا بل رجلين . ولما جاز لمن قال لفلان على دراهم التفسير بالاثنين والكل ممتنع (والجواب) عن الآية الأولى أنها محمولة على موسى وهارون وفرعون وقومهم (وعن) الثانية أن كل طائفة جمع (وعن) الثالثة ان الخصم كما يطلق على الواحد يطلق على الجماعة (وعن) الرابعة ان دلالتها بطريق المفهوم وليس بحجة على ما يأتي (وعن) الخامسة أنها محمولة على يوسف وأخيه وشمعون القائل : لن أبرح الأرض : (وعن) السادسة أنها محمولة على داود وسليمان والمحكوم له (وعن) السابعة ما سبق في قصة داود (وعن) الثامنة انها وان كانت خطابا مع اثنين وليس لكل واحد منهما سوى قلب واحد حقيقة لكنه أمكنه الجمع مجازاً نظراً الى ما يوجد للقلب الواحد من التردد بين جهات حيث يقال لمن تردد قلبه بين أمرين انه ذو قلبين . أو لاستئصال الجمع بين تثنيتين ويجب الحمل عليه لما مر من الأدلة الدالة على امتناع اطلاق الجمع على الاثنین

(وعن) الخبر أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة (وعن) الاشتقاق أنه قياس في اللغة وقد أبطناه (وعن) الاطلاق أن ذلك يصح من الواحد عند رؤية الواحد وليس بجمع (وعن) الحجة الاولى للقائلين بالتثليث أنها معارضة بقول زيد بن ثابت (الاخوان اخوة) وأقل الجمع اثنان (وعن) الثانية بأن التفرقة حاصلة بأن الرجلين جمع خاص بهما والرجال جمع يعم الاثنين وما زاد . ومع اختلاف خصوصية الجمع يظل ما قيل من الحجة الثالثة والرابعة . وبه دفع جاء في رجلان ثلاثة — وعن الخامسة بالمنع الا أن يريد به ما زاد على الاثنين — وعن الأخيرة بمنع امتناع التفسير على رأى من يعتقد أن أقل الجمع اثنان .

(المسألة الرابعة)

مذهب الحنابلة وجماعة من أصحاب الشافعي أن العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي — ومذهب الغزالي وجماعة من أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة أنه مجاز في الباقي — ومذهب أبي بكر الرازي وجماعة من الحنفية أنه ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة فهو الا فلا — ومن الناس من قال إن خص بدليل لفظي فهو حقيقة في الباقي والا فلا — ومذهب القاضي أبي بكر وجماعة أنه إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة والا فهو مجاز (وقال) القاضي عبد الجبار ان كان المخصص شرطا أو تقييدا بصفة فهو حقيقة . والا فمجاز حتى في الاستثناء — وقال ابو الحسين البصري ان كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها فهو مجاز والا فهو حقيقة — ومن الناس من قال انه حقيقة في تناول اللفظ له . مجاز في الاقتصار عليه (والمختار) تفرعا على القول بالعموم انه مجاز في الباقي كيفما كان (ودليله) انه اذا كان اللفظ حقيقة في الهيئة الاجتماعية المستغرقة فلو كان حقيقة في البعض مع اختلاف مفهومها كان اللفظ مشتركا . وهو خلاف الأصل لما عرف سابقا .

(فان قيل) ما المانع أن يكون لفظ العموم حقيقة في الكل والبعض باعتبار اشتراكها في الجنسية من غير اشتراك ولا يجوز كما كان قبل التخصيص (سلمنا) تعذر ذلك لكن فيما اذا كان دليل التخصيص منفصلا لا فيما اذا كان لفظيا متصلا كما في قوله (فلبث

فيهم الفسنة الاخمين عاماً) من حيث ان حملة المخصص والمخصص منزل منزلة قوله :
 تسعمائة وخمسين عاماً — وعلى هذا فلو كان الاستثناء من كلام الله تعالى بقول الرسول فهل
 يكون في حكم المتصل أو المنفصل اختلفوا فيه . والظاهر انه في حكم المنفصل . ولهذا فانه لو
 قال الله تعالى : زيد . فقال النبي عليه السلام قام لم يكن خبراً من الله تعالى (سلنا) انه
 مجاز في كل صورة الا في الشرط فانه : اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا دارى : حيث
 انه قيد الاكرام بحالة دخول الدار ولم يخرج عنه شيئاً من أشخاص العموم (سلنا)
 التجوز مطلقاً لكن اذا لم يكن المستبقى جمعاً غير منحصر وأما اذا كان فلا

والجواب عن السؤال الأول انهما وان اشتركا في الجنس غير ان اللفظ حقيقة في
 الاستغراق بدليل تعذر حملة على البعض الا بقرينة ، والاستغراق غير متحقق في البعض
 وكون اللفظ العام حقيقة في البعض قبل التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه بعده
 بدليل الواحد (وعن) الثاني ما ذكره ان صح فليس ذلك من باب العموم المخصص
 وهو خلاف مانحن فيه (وعن) الثالث انه وان لم يكن ذلك تخصيصاً للأشخاص
 فتخصيص في الأحوال والكلام في تخصيص الأحوال كهو في الأشخاص (وعن)
 الرابع ان المستبقى وان كان جمعاً غير منحصر إلا أنه بعض مدلول اللفظ العام والكلام
 فيه كما سبق.

المسألة الخامسة

مذهب الفقهاء ان العام بعد التخصيص حجة فيما بقى خلافاً لعيسى بن أبان وأبي ثور
 وقال البلخي ان خص بدليل متصل فهو حجة والا فلا (وقال) أبو عبد الله البصري
 إن خصص بما يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام فليس بحجة والا فهو حجة (وقال)
 القاضي عبد الجبار ان كان العام قبل التخصيص يمكن الامتثال دون بيان فهو حجة والا
 فلا : ومن الناس من قال يكون حجة في أقل الجمع لافيا زاد عليه واتفقوا على امتناع
 الاحتجاج به اذا خص تخصيصاً مجمل (والمختار) انه حجة فيما وراء صورة التخصيص
 مطلقاً ، وقد احتج بعض الأصحاب في ذلك بطريق مطول أبطلناها في كتاب الاحكام
 والمعتمد في ذلك الاجماع والمعقول (أما) الاجماع فهو أن فاطمة احتجت على أبي بكر

في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) الآية مع أنها مخصوصة بالكافر و القاتل — واحتج عثمان على جواز الجمع بين الأختين في ملك اليمين بعموم قوله تعالى (الا ما ملكت أيماكم) مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات من غير تكثير فكان اجماعاً .

(وأما) المعقول فهو أنه كان حجة في كل واحد من الأحاد قبل التخصيص والأصل بقاء ما كان الا أن يوجد المعارض والأصل عدمه (فان قيل) لو كان حجة في الباقي فلا يكون حقيقة فيه وإلا أفضى الى الاشتراك وهو خلاف الأصل لما سبق في المسئلة المتقدمة — وان كان مجازاً فهو متردد بين أقل الجمع وما عدا صورة التخصيص . ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير التجوز المخالف للأصل وليس البعض أولى من البعض فلا يكون حجة (سلمنا) أنه حجة لكن في أقل الجمع لكونه متيقناً لا فيما زاد عليه لكونه مشکوكاً فيه (والجواب) عن السؤال الاول أن العام حجة قبل التخصيص في البعض مع عدم خروجه عما ذكره من الأقسام (وعن) الثاني أنه يجب حمله على ما عدا صورة التخصيص لكونه أشهر المجازين بدليل عمل الصحابة به ولأنه راجح لكونه معينا غير مبهم بخلاف حمله على أقل الجمع وانه أقرب الى العمل بالحقيقة وانه لا يخل بمراد المتكلم بتقدير ارادة أقل الجمع بخلاف العكس .

(المسألة السادسة)

إذا ورد الخطاب جواباً لسؤال سائل مستدع للجواب . فان لم يستقل بنفسه دون السؤال فهو تبع للسؤال في عمومته وخصوصه — وإن كان السؤال خاصاً وعلّة الجواب متعددة فالعموم يكون مستنداً الى عموم العلّة دون الخطاب — وإن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال فان كان مساوياً للسؤال فهو تبع للسؤال . وإن كان أخص من السؤال فلا يجوز تعديته عن محله الا بدليل خارج . وإن كان أعم من السؤال في الحكم المسئول عنه وفي غيره فلا خلاف في عمومته في غير المسئول عنه . وهل يجري على عمومته في الحكم المسئول عنه — منهم من أجراه على العموم كأبي حنيفة والجمع الكثير خلافاً للشافعي ومالك والمزني وأبي ثور وهكذا الحكم فيما إذا

كان العام الوارد على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال (والمختار) القول بالتعميم وذلك لان القول بتقدير عرويه عن السبب مقتضى للعموم فلا فرق بين الصورتين سوى عدم السبب في الأصل ووجوده في الفرع والأصل عدم تأثير عدم السبب في الاقتضاء وعدم مانعية وجود السبب في الفرع فلم يبق إلا أن يكون ذلك لنفس اللفظ . ولأنه لو كان السبب مانعاً من التعميم لكنت العمومات المعمول بها مع ورودها على أسباب خاصة كآية السرقة والظهار ونحو ذلك معمولاً بها من غير عموم . وإبطال الدليل النافي للعموم من غير دليل وهو خلاف الأصل (فان قيل) ماذا كرموه معارض بما يدل على اختصاص حكم الخطاب بالسبب الوارد عليه (ويأنه) أنه لو قصد به بيان القاعدة العامة لما تأخر الجواب الى وقت السبب ولكان جواباً وابتداء . ولجاز اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد . ولما احتيج الى نقل السبب . ولما كان الجواب مطابقاً للسؤال ولوقع الحث ما إذا قال (والله لا نقديت) جواباً لمن قال فقد عندي بالفداء عند غيره والكل ممتنع (والجواب) عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى وهو غير مسلم ويتقدير ذلك لامانع من اختصاص الحكمة بحالة وجود السبب في علم الله دون غيرها (وعن) الثانية بمنع تعذر الجمع بين ذكر حكم السبب جواباً وذكر غيره ابتداء (وعن) الثالثة أن تعذر تخصيص السبب بالاجتهاد انما كان لكونه مقصوداً بالبيان إجماعاً بخلاف غيره وذلك هو فائدة نقل السبب (وعن) (١) الخامسة انه ان أريد بالمطابقة التعرض لحكم المسئول عنه فقد وجد . وان أريد به عدم ذكر غيره معه فالإصالة في ذلك غير مسلبة (وعن) السادسة أن العرف فيما ذكره من الصورة مخصص للعموم بالسبب بخلاف الأسباب الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع ولو لم يكن كذلك لكان تعرض النبي عليه السلام لحل الميتة لما سئل عن طهورية ماء البحر على خلاف الأصل وهو بعيد .

المسألة السابعة

مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر وجماعة من أصحابنا والجبائي والقاضي عبد الجبار

(١) هكذا بالأصل . ولعله ترك جواب الرابعة لظهوره أو سقط من النسخ اه مصححه

جواز ارادة المتكلم باللفظة الواحدة كلى معنيها معاً اذا كانت مشتركة
أو حقيقة أو حقيقة في أحدهما دون الآخر — غير ان الشافعي لا يعتبر
في ذلك قرينة بخلاف مشايخ المعتزلة — وذهب أبو هاشم وأبو عبد الله البصري
وجماعة من أصحابنا الى المنع من ذلك مطلقاً — وجوز الغزالي وأبو الحسين البصري
ذلك بالنظر الى الارادة دون اللغة — والمختار جواز ذلك ارادة ووقوعه لغة — أما إن
كان ارادتها فلائنا لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً — وأما بالنظر الى
الوقوع لغة فقوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) وقوله تعالى (ألم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والصلاة من الله تعالى غير الصلاة
من الملائكة وسجود الناس غير سجود غير الناس وقد أريد بلفظ واحد ويدل عليه
قول سيبويه : إن قول القائل لغيره الويل له : خبر ودعاء : وهو مع اتحاد
مفيد للمعنيين.

(فان قيل) استعمال اللفظة الواحدة في حقيقتها وبجازها استعمال لها فيما وضعت له
وعدول عما وضعت له ومستلزم لأضرار كاف التشبيه في جهة المجاز دون الحقيقة معاً
وهو ممتنع واستعمالها في جميع مدلولاتها عند الاشتراك مع أنها موضوع للبعض على
سبيل البدل إن لم يكن ذلك من وضع الواضع فهو ممتنع : وإن كان من وضع الواضع
فان استعمال لأفاده المجموع وحده فلم يستعمل في جميع مدلولاته . وان استعمل في
أفاده المجموع والافراد على الجمع فهو ممتنع لأن أفادته للمجموع معناه أن الاكتفاء
لا يحصل الا به . وأفادته للفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء به وهو تناقض (سلمنا)
الامكان ولكن لانسلم الوقوع لغة والآيتان متواطئتان فان اطلاق الصلاة في حق
الله على الرحمة . وفي حق الملائكة على الدعاء للنبي باعتبار اشتراكهما في معنى العناية
به واطلاق السجود مع اختلافه باعتبار ما به الاشتراك من معنى الخضوع لله تعالى .
وبتقدير اختلاف المسمى يحتمل ان يكون ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء
اللغوية الى غير معانيها . وقول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً
في الخبر والدعاء معاً (والجواب) عن الأول بالمنع . بل هو مريد لاستعمالها فيما وضعت
له حقيقة ومجازاً (وعن) الثاني أن ذلك انما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد لا بالنسبة

الى شيئين (وعن) الثالث انه مبنى على الاسم المشترك موضوع لأحد مسمياته على طريق البدل حقيقة وليس كذلك بل حقيقة في الجمع كغيره من الألفاظ العامة . وإن فارق باقي العمومات في أن مدلولاته لا تشترك في معنى متحد يكون مدلولاً للفظ . واستعمال اللفظ في المجموع وإن دخل فيه الافراد فبمعنى أنه لا بد منها لا بمعنى حصول الاكتفاء بها فلا تناقض

(وعن) الاعتراض الاول على النصوص أنه لو كانت مسمى الصلاة والسجود مذكروهما لا طرد الاسم باطراده وليس كذلك فانه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة ولا كل خضوع سجوداً (وعن) الثاني انه مبنى على تحقيق الاسماء الشرعية وهو باطل بما سبق (وعن) الاعتراض على قول سيويه انه لا انفكك لقوله : الويل له : (وعن) الخبر والدعاء في الفهم من ذلك اللفظ مع اتحاده ولا معنى لاستعماله فيهما سوى ذلك

المسألة الثالثة

نفى المساواة بين الشيئين يقتضى نفى التساوى من كل وجه عند القائلين بالعموم من أصحابنا خلافاً لأبي حنيفة في اكتفائه بالتفاوت ولو من وجه واحد (حجة) أصحابنا انه إذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالتفى داخل على مسمى المساواة وذلك لا تحقق له مع وجود المساواة من وجه.

(فان قيل) مفهوم المساواة أعم من المساواة من كل وجه دون وجه والأعم لا يشعر بالاختصاص . ولأنه لو كان نفى المساواة يقتضى نفى المساواة من كل وجه لما صدق نفى التساوى بين شيئين أصلاً لأن ما من شيئين الا وهما متساويان ولو فى نفى ما سواهما عنهما . ولأنه لا يكفى في إطلاق لفظ المساواة المساواة من وجه والا لما صدق نفى المساواة بين شيئين أصلاً ضرورة ان ما من شيئين الا وهما مستويان من وجه كما سبق وهو محال وعند ذلك فيكتفى في نفى المساواة نفيها من وجه إذ هو تقيض الكللى الموجب .

(والجواب) عن الأول أن الأعم إنما لا يكون مشعراً بالاختصاص في طرف الاثبات أما في طرف النفي فلا (وعن) الثاني يمنع صدق نفى المساواة مطلقاً فيما وقع فيه التساوى

من وجه (وعن) الثالث انه معارض بعدم الاكتفاء في نفي المساواة بنفيها من وجه والا لما صدق اثبات المساواة بين شيئين أصلاً لأن ما من شيئين الا وقد تفاوتوا ولو في تعيينهما وهو محال لان ما من شيئين الا وهما مستويان كما سبق . واذا تعارضاً سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

(المسألة التاسعة)

المقتضى هو ما أضمر لصدق المتكلم في كلامه كقوله عليه السلام (رفع عن أمتي الخطأ) لا عموم له لأنه لا سبيل الى اضرار جميع احكام الخطأ لما فيه من زيادة الاضرار المخالف للأصل مع امكان حصول المقصود باضرار البعض (فان قيل) لان سلم الاضرار في أحكام الخطأ بل قوله (رفع عن أمتي الخطأ) وأل بوضعه على رفع الخطأ وأحكامه واذا تعذر رفع الخطأ بقيت الاحكام منفية وإن لم يدل عليها وضع . لكن يعرف الاستعمال كما يقال ليس للبلد سلطان والمراد به ففى صفات السلطنة وان كان ذلك بطريق الاضرار فيجب اضرار الجميع لعدم الأولوية لأضرار البعض دون البعض ولأنه أقرب الى نفي حقيقة الخطأ حيث أنه يبقى وجود الخطأ كعدمه .

(والجواب) عن الأول أنه خلاف مدلول اللفظ وضعاً (وعن) الثاني بأن الأصل عدم العرف الطارىء وقولهم ليس بالبلد سلطان لان سلم حمله على نفي جميع صفات السلطنة والا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً وهو ممتنع (وعن) الثالث أن ما ذكرناه من ترجيح إضرار البعض يتم بتقدير مساواته لما ذكرناه ورجحانه عليه لكونه نافياً لزيادة الاضرار وهما تقديران وما ذكرناه إنما يتم العمل به في إضرار الزيادة بتقدير رجحانه لا غير فكان ما ذكرناه أولى .

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى الى مفعول يجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته عند أصحابنا وأبي يوسف وسواء كان نفيّاً كقوله والله لا أكلت . أو إثباتاً كقوله . إن أكلت فأنت طالق : خلافاً لأبي حنيفة — وفائدة الخلاف في قبول نيته فيما يعينه عند أصحابنا وعدم قبولها عند أبي حنيفة لأن التعيين والتخصيص من توابع العموم نفيّاً وإثباتاً

(حجة) أصحابنا أما في طرف النفي فلا نه ناف لحقيقة الأكل ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول وإذا كان عاماً بالنسبة إلى كل مأكول كان قابلاً للتخصيص والتعيين — وأما في طرف الإثبات فلا أن الأكل المحلوف عليه مطلق فيستدعي مأكولاً مطلقاً لتعديده إليه وإذا كان المأكول مطلقاً شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته أمكن تقييده بالواحد منها كما في قوله (فحريز رقة) ولا يلزم على هذا قبول تعيين الزمان والمكان لأنه من ضرورات وقوع الأكل لأنه متعدد إليه.

(المسألة الحادية عشرة)

إذا كان فعل النبي عليه السلام منقسماً إلى أقسام متقابلة كصلاته داخل الكعبة فإنها مترددة بين النفل والفرض فلا يمكن الاستدلال بذلك على جواز فعلهما داخل الكعبة لعدم عموم الفعل بالنسبة إليهما ولا عموم لفعله أيضاً بالنسبة إلى غيره حتى تلزم المساواة بينه وبين الغير في ذلك الفعل من غير دليل من خارج . وكل فعل سوي نفيه بينه وبين غيره كسجود السه و فرك المنى من ثوبه والغسل من التقاء الحتاتين وقبله الصائم ونحوه فستند إلى القياس والعلة الجامعة لا إلى عموم فعله .

(المسألة الثانية عشرة)

إذا قال الصحابي نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغدر ونحوه قال أكثر الأصوليين صيغة الراوى وإن كانت عامة فلا حجة فيها على العموم في كل غدر لاحتمال أنه سمع صيغة ظنها عامة وليس كذلك فنقل صيغة العموم — والاحتجاج إنما هو في المحكى لا الحكاية — والحق صحة الاحتجاج به في العموم فإن ما ذكره وإن كان متقدماً غير أن الظاهر من الصحابي العدل العارف بدلالات الألفاظ اللغوية أنه لا ينقل ما يشعر بالعموم إلا وهو عالم به والا كان مدلساً ملبساً وهو بعيد عنه .

(المسألة الثالثة عشرة)

إذا ذكر النبي عليه السلام حكماً في واقعة مع ذكر علقته . كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلواً عم التحريم عند الشافعى . خلافاً للقاضى أبى بكر . والمختار أنه يعم بالنظر إلى عموم العلة لا باللفظ إذ لا عموم له ولا يلزم على هذا ما إذا قال لو كيله اعتق عبدى (م ٣ — من القسم الثانى من منتهى السؤل)

سالمًا لسواده حيث لا يعم غير سالم من السودان . لأن الوكيل انما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمر به الموكل .

(المسألة الرابعة عشرة)

القائلون بالمفهوم اختلفوا هل له عموم بالنسبة الى صورة السكوت ام لا . والحق في ذلك ان يقال دلالة المفهوم على الحكم في صورة السكوت انما توصف بالعموم أن لو تناولت غيرها . وغيرها ليس غير صورة النطق والحكم فيها ثابت بدلالة النطق دون دلالة المفهوم فلا عموم لها .

(المسألة الخامسة عشرة)

العطف على العام يوجب العموم في المعطوف عند الحنفية . والحق فيه على ما اختاره أصحابنا لأن اللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وانما أضمر فيه حكم المعطوف عليه حذرًا من ابطال مقصود العطف فوجب اضرار اصل الحكم دون صفته من العموم حذرًا من زيادة الاضرار المخالف للأصل . وحتى لا يكون عطف الخاص في قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) على العام في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن) على خلاف الدليل . ولأن الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفة العموم بخلافه (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على قبيضة وذلك لأن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة وذلك موجب لاتحاد الحكم . ولأنه لا بد من الاضرار . وإضرار البعض ممتنع لأنه ان كان معينا فلا دلالة للعطف عليه . وغير المعين موجب للاجمال في الكلام وهو خلاف الاصل فلم يبق سوى اضرار كل ما ثبت للمعطوف عليه (قلنا) ما ذكرناه من الوجهين انما يلزم ان لو كان مقتضى العطف يزيد على التشريك في أصل الحكم وهو محل النزاع .

المسألة السادسة عشرة

اذا ورد خطاب خاص بالنبي عليه السلام بفعل من الافعال لا يكون ذلك الخطاب عاما لأمره عند أصحابنا . خلافاً لأبي حنيفة واحمد — ودليل ذلك ان الخطاب الخاص

بالواحد غير متناول لغيره لغة — ولهذا فإن أمر السيد لبعض عبيده لا يكون أمراً للباقيين وإن وقع التشريك في الحكم فلا يكون الابعة جامعة . أو بخطاب آخر يتناول الأمة (فان قيل) من كان مقدماً على قوم وله الولاية عليهم إذا قيل له اركب لمناجزة العدو كان أمره بذلك أمراً لاتباعه في اللغة — ونسبة النبي عليه السلام إلى أمته هذه النسبة فكان أمره أمراً لهم . وإن لم يكن الأمر لآحاد الناس أمراً لغيره ولولا ذلك لما كان لقوله تعالى (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) فائدة (والجواب) يمنع أمر الاتباع بأمر المقدم لغة — ولهذا فإنه لو حلف لا يأمر أتباع الملك لا يحنث بأمر الملك. وفيما ذكرناه من الصورة إنما فهم أمر اتباع المقدم لامن دلالة اللفظ بل من دلالة الالتزام من توقف مقصود من أمر بمناجزة العدو على مشاركة أتباعه له في ذلك . ولا كذلك فيما يخاطب به النبي من الأمور الشرعية — وقوله (نافلة لك) وكذا في كل خطاب أوجب التخصيص به . إنما كان لقطع الالتحاق به بطريق القياس عليه لا لعموم اللفظ .

(المسألة السابعة عشرة)

إذا أمر النبي عليه السلام لواحد من أمته بأمر لا يكون أمراً لباقي الأمة عند أصحابنا خلافاً للمخابلة — ودليله ما سبق في المسألة التي قبلها (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وبقوله عليه السلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) وبإجماع الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي عليه السلام على الآحاد كرجوعه في حد الزنا على كل زان إلى حده عليه السلام لما عزم — وبالمعنى . وهو أنه لو لم يكن حكمه على الواحد عاماً بالأمة لما احتاج إلى تخصيص أبي بردة في التضحية بعناق . وبقوله (تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك)

(والجواب) عن الآية أن المقصود منها تعريف كل أحد بما يختص به من الأحكام . كأحكام المريض والصحيح . والمسافر . والمقيم . ونحوه (وعن) الخبر بأنه حكم على الجماعة من جهة الاشتراك في المعنى لا في اللفظ لما ذكرناه من الدليل — ولا لا يكون خروج من لم يشارك ذلك الواحد في سبب حكمه على خلاف العموم

ولأن يكون فائدة قوله (حكى على الواحد حكى على الجماعة) من باب التأسيس لا من باب التأكيد (وعن) حكم الصحابة بما ذكروه أن مستنده الاشتراك في علة ذلك الحكم ولولا ذلك كان حكمهم بذلك على خلاف الاجماع (وعن) المعنى ما سبق في المسألة المتقدمة.

المسألة الثامنة عشرة

اتفقوا على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء . وعلى دخولهما فيما لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث كالناس . واختلفوا في ظهور دخول الاناث فيما ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين . فأثبتته الخبابة وابن داود — ونفاه الشافعية والاشاعرة وجماعة من الحنفية والمعتزلة وهو المختار للمعقول والمعقول — أما المنقول فماروى عن أم سلمة انها قالت يارسول الله . ان النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال : فنزل قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات) الآية . ولو كن قد دخلن في جمع التذكير لما صح السؤال والتقرير عليه ولما حسن عطف جمع الاناث عليه لعدم الفائدة فيه (وأما) المعقول فهو أن الجمع تضعيف الواحد فقولنا قام لا يتناول الاثنى اجماعاً فالجمع الذى هو تضعيفه كقاموا لا يتناول الاناث (فان قيل) حديث أم سلمة لا يدل على دخول الاناث في جمع التذكير . بل على عدم ذكرهن بلفظ يخصصهن — وعلى هذا فقد ظهرت الفائدة في السؤال والعطف أيضاً والجمع . وان كان تضعيف الواحد . فلا يلزم من عدم دخول الاناث في واحدة عدم دخولهن فيه — ولهذا يقال لجماعة النساء إذا كان معهن رجل أدخلوا تغليباً لجانب التذكير . ويستحسن من العربى أن يكون لأهل قرية أنتم آمنون ونسأؤكم . ولولا دخولهن في قوله أنتم آمنون لما قبح . وان أكثر أوامر الشارع بخطاب التذير مع مشاركة النساء للرجال في أحكام تلك الأوامر (والجواب) عن الأول انه يلزم بما ذكروه أن تكون فائدة العطف التأكيد . والأصل إنما هو التأسيس (وعن) الثانى بما ذكرناه (وعمّا) ذكروه من الوجه الأول والثانى في الدلالة على دخول المؤنث في جمع التذكير ان ذلك غير منكر بطريق التجوز إذا اقترنت به قرينة : وإنما النزاع في ظهوريته . والقرينة في الأول وجود النساء مع توجه

الخطاب اليهن . وفي الثاني تحقق الامن للرجال مطلقاً . وذلك لا يتم دون دخول النساء في خطاب التذكير — (وعن) الثالث أن المشاركة إنما أسندت الى دليل خارج عن خطاب التذكير . وإلا كانت مفارقتهم للرجال في كثير من أحكام خطاب التذكير كقوله تعالى (وجاهدوا في سبيل الله) وقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) إلى غير ذلك على خلاف الدليل

المسألة التاسعة عشرة

اللفظ العام العارى عن علامة التذكير والتأنيث في غير الجمع يدخل فيه المؤنث ظاهراً . خلافاً لقوم — ولهذا أنه لو قال السيد لعبده من دخل دارى فأكرمه دخل فيه الاناث . حتى أن العبد يلام بترك اكرام الداخل منهن — والأصل في كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه . وليس مستنداً إلى قرينة إكرام الداخل إلى داره كما جرت به العادة فإنه لو قال له من قال لك : يا . فقل : له الف : فإنه يفهم منه العموم . وإن تجرد عن القرينة

المسألة العشرون

العبد يدخل في خطاب التكليف باللفظ العام . خلافاً لقوم . وقال أبو بكر الرازى بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون غيره لأن العبد من الناس والمؤمنين فكان داخلاً حقيقة في قوله : (يا أيها الناس) (يا أيها الذين آمنوا) (فان قيل) العبد من حيث هو مال مملوك للسيد نازلاً منزلة البهائم فلا يكون داخلاً تحت عمومات الخطاب . وإن لم يكن كالبهائم إلا أن خروجه عن خطاب الجهاد . والحج . والجمعة . وغير ذلك يدل على أن عموم الخطاب غير متناول له . وإلا كان ذلك على خلاف الدليل . وإن كان داخلاً في العموم لغة غير أن المخصص له قائم وهو أنه مملوك للسيد ومنافعه مصروفة إليه . وحق السيد مرجع على حق الله تعالى . لأنه يتضرر بفوات حقه . بخلاف البارى تعالى — ولذلك كان للسيد منعه من النوافل مع أنها حق لله تعالى (والجواب) عن الأول أن العبد وإن شارك البهائم في كونه مملوكاً فلا يلزم مشاركته لهم في أحكام البيمية المتعلقة بالخطاب — ولذلك خوطب بالصوم والصلاة ونحوهما

(وعن) الثاني بمنع دلالة على خروج العبد عن عموم الخطاب لغة . بل غاية التخصيص وهو أولى من اخراجه عن عموم الخطاب لما فيه من الجمع بين الدليلين (وعن) الثالث بمنع تعلق حق السيد بالمنافع المصروفة إلى العبادات عند ضيق أوقاتها — وإن سلمنا ذلك لكن حق الله مترجح بدليل ترجحه فيما ثبت بالخطاب الخاص بالعبد . ولا يلزم من ترجح حق السيد في النوافل ترجحه في الفرائض .

المسألة الحادية والعشرون

الخطاب الوارد على لسان الرسول كقوله (يا أيها الناس) يدخل فيه عندنا وعند الأكثر — وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين لا يدخل فيه (وقال) الصيرفي والخليعي من الشافعية إن لم يكن الرسول مأموراً في أول الخطاب بأمر الأمة دخل فيه وإلا فلا (ودليل) دخوله فيه مطلقاً أن هذه الصيغة متناولة لكل إنسان والنبي سيد الناس فكانت متناولة له — ولهذا فانه لما أمر الصحابة بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ قالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ . لم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في أمره لهم بذلك . بل عدل إلى قوله (اني قلنت هدياً) (فان قيل) لو كان مأموراً بأمره لهم لكان آمراً ومأموراً . ومبلغاً إلى غيره ومبلغاً لنفسه بصيغة واحدة . وأن يكون آمراً لنفسه وهو ممتنع لان رتبة الأمر أعلى من المأمور وهو غير متصور في الشخص الواحد (قلنا) جواب الاول انه غير أمريل مبلغ . وليس مبلغاً لنفسه بخطابه للأمة بل التبليغ اليه بخطاب جبريل له . وليس هو مأموراً بأمر نفسه . بل بأمر الله تعالى له

المسألة الثانية والعشرون

الخطاب العام الوارد شفاهاً في زمن النبي كقوله (يا أيها الناس) خاص بالموجودين في زمنه عند أكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة . خلافاً للحنابلة وطائفة من الفقهاء . لان المعدوم ليس أهلاً للخطاب . فلا يكون الخطاب متناولاً له (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على دخول المعدوم في الخطاب أنه لو لم يكن داخل في خطاب الرسول لم يكن النبي عليه السلام رسولاً اليه ولا مبلغاً له حكم الله وهو خلاف الاجماع وخلاف قوله (وما ارسلناك الا كافة للناس) (وقوله) : بعثت الى الاسود والاحمر . وقوله :

(حكى على الواحد حكى على الجماعة) : ولما صح احتجاج الصحابة والتابعين على من وجد بعد النبي بعمومات الكتاب والسنة وهو ممتنع (قلنا) جواب الاول بمنع انحصار الرسالة والتبليغ في المخاطبة شفاهاً . بل قد يتحقق ذلك بنصب الدلائل والامارات . وقياس بعض الوقائع على بعض . ويكون مدرك معرفة الاحتجاج بها الاجماع : والكلام في اختصاص قوله (حكى على الواحد حكى على الجماعة) بالموجودين في زمنه كالاول (وعن) احتجاج الصحابة بوجوب حمله على معقول الخطاب بالخطاب جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل .

المسألة الثالثة والعشرون

يجوز دخول المخاطب في خطابه العام عند الأكثرين خلافاً للقلين : (ودليله) أنه لو قال السيد لعبده . كل من أحسن اليك فأكرمه فان ذلك يقتضى إكرام العبد لسيدته بتقدير إحسانه اليه لغة — وعلى هذا فقوله تعالى (الله خالق كل شيء) يقتضى من جهة اللغة دخول ذاته وصفاته في هذا العموم وكذا إذا قال السيد لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم . فانه من جهة اللغة يقتضى التصديق على السيد بتقدير دخوله إلى الدار غير أنه لما كانت ذات البارى وصفاته مما يتمتع خلقها وكان العبد مما يتمتع تصدقه على سيده شرعاً وعرفاً كان ذلك دليلاً مخصصاً للعموم الخطاب لعدم تناول الخطاب له لغة

المسألة الرابعة والعشرون

ذهب الأكثر إلى أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع كل مالك خلافاً للكرخى في قوله بالاكتفاء بأخذ صدقة واحدة من نوع واحد (حجة) الأكثرين انه تعالى أضاف الصدقة إلى الأموال المضافة وهي للعموم وذلك ينزل منزلة قوله : خذ من كل نوع من أموالهم صدقة وللخصم أن يقول المأمور به صدقة منكورة مضافة إلى جملة الأموال . فاذا أخذ من نوع من أمواله صدقة صدق قول القائل . أخذ من أمواله صدقة . وفيه وفاء بمدلول الخطاب

المسألة الخامسة والعشرون

الخطاب العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى (ان الابرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم) نقل عن الشافعي منع عمومه حيث انه لم يقصد به غير المدح والذم وخالفه الا كثرون . وهو الحق لان قصد المدح والذم غير مناف لقصد العموم مع الاتيان بالصيغة الدالة عليه . ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل .

الصنف الرابع في معنى تخصيص العموم وما يتعلق به من المسائل

أما تخصيص العموم فقد قال أبو الحسين البصري هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه — وقد ابطالناه في كتاب الاحكام — والحق أن التخصيص على ما يناسب مذهب ارباب العموم . عبارة عن تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص — وأما ما يتعلق به من المسائل فالثان :

المسألة الاولى

مذهب الاكثر من القائلين بالعموم جواز تخصيص الخبر منه خلافا لبعض الشذوذ — ودليل الجواز وقوعه في قوله تعالى (الله خالق كل شيء . وهو على كل شيء وكيل) مع خروج ذاته تعالى وصفاته عنه . وقوله تعالى (ماتذر من شيء أنت عليه الا جعلته كالريم) مع خروج الارض والجبال عنه — كيف وانه لا معنى للتخصيص سوى ما ذكرناه من صرف اللفظ من جهة العموم الى مجازه من الخصوص . وتقدير وقوع ذلك لا يلزمه محال لذاته فكان جائزاً — وعلى ذكر هذا فلا يكون تخصيص الخبر بهذا التفسير كذباً ولا نسخه يكون ممتنعاً على ما يأتي .

المسألة الثانية

اختلف القائلون بتخصيص العموم فيما ينتهي اليه التخصيص فقال أبو الحسين البصري لا بد وأن يبقى بعد التخصيص في جميع ألفاظ العموم عدد يقرب من الأول وان لم يكن محدوداً . واليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابنا (وقال) بعضهم النهاية في

ذلك الواحد — وقال القفال بجواز ذلك في من خاصة — وأقل ما يكون فيما عداها ثلاثة. وها نحن نذكر حجج المخالفين ونبه على ضعفها. ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار (أما) القائلون بالرد إلى الواحد فقد احتجوا بقوله تعالى (أنا نحن نزلنا الذكر) وأراد به نفسه وحده — ويقول عمر لسعد بن أبي وقاص وقد أرسل إليه مع القعقاع ألف رجل. قد أنفذت إليك ألفي رجل. وأراد بأحد الألفين القعقاع — ومن جهة المعنى أنه لو امتنع ذلك لكان لما فيه من ترك الحقيقة وإرادة التجوز وذلك ممتنع. لأنه يمنع من التخصيص مطلقاً. ولأنه إذا جاز التجوز بما زاد على الواحد فكذلك في الواحد (وأما) حجة أبي الحسين البصري أنه لو قال القائل قتل كل من في البلد. ولم يكن قد قتل سوى واحد أو عدد يسير عد ذلك متقبحاً. ولا كذلك فيما إذا كان العدد قريباً من مدلول اللفظ — ولقائل أن يقول (أما) الآية فالمراد بها التعظيم لا العموم. والمراد من قول عمر إقامة ذلك الواحد مقام الألف. وليس ذلك من التخصيص في شيء. والمعنى الأول غير مسلم. بل المنع من ذلك إنما كان لعدم استعماله لغة والثاني فبني على صحة التجوز بالعام عن الواحد وهو محل النزاع (وأما) حجة أبي الحسين البصري فاتماً يلزم أن لو كان الظاهر من إطلاق اللفظ العام إرادة الكل أو ما يقاربه وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ من غير اقتران دليل به يدل عليه والافلا. كما في قوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فأخشوهم فزادهم إيماناً) وأراد نعيم بن مسعود الأشجعي من جملة الناس. ولا بد من هذا التفصيل وهو المختار

(الصنف الخامس في أدلة تخصيص العموم)

وهي قسمان : متصلة . ومنفصلة (القسم الاول في الأدلة المتصلة) وهي أربعة أنواع — النوع الاول — الاستثناء والنظر في معناه وصيغه وأقسامه وما يتعلق به من المسائل — (أما) الاستثناء فقد ذكر في معناه حدود أبطلناها في كتاب الاحكام (والمختار) أن يقال إنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف إلا . أو أحد أخواتها — ولا يخفى ما فيه من الاحتراز : وصيغه كثيرة . وهي الا . وغير . وسوى . وخلا . وحاشا .

وعدا وما خلا وليس . ولا يكون . والا ان يكون . ونحوه — وام الباب في هذه الصيغ الا . وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس وغير الجنس . ومتقدما على المستثنى منه ومتأخرا عنه — وإلى الاستثناء من الاستثناء وغيره — ومسائله خمس :

المسألة الأولى

شرط صحة الاستثناء عندنا وعند الاكثر ان يكون متصلا بالمستثنى منه أو في حكم المتصل . ونقل عن ابن عباس جواز الانفصال وان طال الزمان شهراً . وذهب بعض المالكية الى جواز التأخير لفظاً مع اتصال الاضمار — وذهب بعض الفقهاء الى جواز الانفصال في كتاب الله دون غيره (ودلينا) في ذلك انه لو صح الاستثناء المنفصل لما حصل وثوق يمين . ووعد . وعقد . وعقد منعقد ولما عد قول من قال لفلان على عشرة دراهم . ثم قال بعد شهر الا درهما خارجا عن اللغة وهو ممتنع (فان قيل) ما ذكرتموه معارض وهو انه لو لم يكن الاستثناء المنفصل صحيحا . لما فعله النبي عليه السلام في قوله (ان شاء الله) منفصلا عن قوله . (والله لا أغزون قريشاً) وفي قوله : ان شاء الله : بعد قوله وقد سأله اليهود عن عدة اهل الكهف فقال (غدا أجيكم) ولما صار اليه ابن عباس وهو من أفصح العرب ولأن الاستثناء بيان الكلام الأول ورافع لحكم اليمين . فجاز تأخيره كالنسخ والكفارة (والجواب) عن الخبر الأول . أنه يجب حمله على الانفصال . الذي لا يخل بالاتصال الحكمي (وعن) الثاني بمنع عود التعليق بالمشيئة إلى الخبر الأول . بل إلى ذكر ربه إذا نسي لوقوعه عند قوله تعالى (واذكر ربك إذا نسيت) (وعن) مذهب ابن عباس : انه مخصوص بما ذكرناه من الليل (وعن) إلحاق الاستثناء بالنسخ بالفرق . وهو أن النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ . بخلاف الاستثناء (وعن) إلحاقه بالكفارة أن الكفارة لأثم الحنث . لالفس الحنث . بخلاف الاستثناء .

المسألة الثانية

ذهب الحنفية والمالكية . والقاضي أبو بكر . وجماعة من الشافعية . والمنكلمين . والنحاة إلى صحة الاستثناء من غير الجنس — ومنع منه الاكثرون — والمختار —

إنما هو الوقف وذلك يتحقق بذكر حجج الفريقين . والتنبيه على ضعفها (أما)
القائلون بالأبطال فقد احتجوا بأن الاستثناء . استفعال مأخوذ من الثنى . — ومنه
يقال ثنيت فلاناً عن رأيه . وحقيقته : أنه باستخراج بعض ما تناوله اللفظ . وذلك
غير متحقق في الاستثناء من غير الجنس لعدم دخول أحد الأمرين . في الآخر —
ولهذا استقبح قول القائل . جاء العلماء الا الكلاب — ولو كان من اللغة
لما استقبح (وأما) القائلون بالصحة . فقد احتجوا بقوله تعالى (وإذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس) وإبليس لم يكن من الملائكة
لقوله (إلا إبليس كان من الجن) وقوله (أفرأيت ما كنتم تعبدون
أتم وآبائكم الأقدمون فأنهم عدوا لي الا رب العالمين) وقوله (ما لهم به من علم الا
اتباع الظن) وكل ذلك ليس من جنس المستثنى منه . وبقول الشاعر :

وبلدة ليس بها أنيس . الا اليعافير والا العيس

(وبقوله) . ما بالربع أحد الا الأوارى . وبقول العرب : ما زاد الا ما نقص
وما بالدار أحد الا الودد — وبالمعنى . وهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فصح
كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس — ولقائل أن يقول على حجة القائلين بالأبطال
لأنهم أن الاستثناء مأخوذ من الثنى . بل من التثنية . وكأن الكلام كان واحداً فثنى
وعدم اطراد الاستثناء في كل ما فيه تثنية ان دل على عدم أخذ الاستثناء من التثنية فثله
لازم في الثنى . حيث إنه لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض استثنى وبه يبطل
ما ذكره في معنى الاستثناء . والاستقبح فيما ذكره من الصورة لا يدل على امتناع
صحة الاستثناء لغة — كما لو قال القائل في دعائه يارب الكلاب اغفر لي : وعلى الآية
الأولى للثبوتين — لأنهم أن إبليس لم يكن من الملائكة . بل كان من الملائكة من
طائفة يقال لهم الجن — هكذا قاله ابن عباس وغيره — وعلى الآية الثانية أن استثناء
الرب فيها من المعبودين . وكان من جملة المعبودين (وعن) الآية الثالثة : أن إلابها
بمعنى لكن : لا للاستثناء .

وهذا الجواب مطرد في كل ما يرد بعد هذه الآية من الآيات في هذا الباب
واستثناء اليعافير والعيس من الأنيس فمن الجنس لأنه مما يؤنس وكذلك القول في استثناء

الأواري من أحد لصحة إطلاق لفظة الآخر على الجمادات كما يقال رميت الحجرين ويمكن أن يقال إن الآخر في هذه المواضع ليست استثنائية بل بمعنى لكن - وقول العرب ما زاد إلا ما نقص . معناه ما زاد شيء إلا الذي نقص . أي ينقص - وقولهم ما في الدار أحد إلا الوالد . فجوابه ما سبق في استثناء الأواري واستثناء الدار من الدنانير وبالعكس ممنوع على رأي الخصم . وإن نظر إلى ما اشتركا فيه من معنى النقدية صح الاستثناء منه وكان من الجنس .

المسألة الثالثة

يجوز استثناء النصف . والآخر . عند أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين - ومنع من ذلك الحنابلة والقاضي أبو بكر في آخر أقواله - وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح . والمختار في ذلك الوقف - وتحقيقه بذكر حجج الفريقين وبيان ضعفها : (أما) أصحابنا فقد احتجوا في استثناء الآخر بقوله تعالى (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) والغاوين أكثر بدليل قوله تعالى (ولكن أكثرهم لا يعقلون . لا يؤمنون » ١) . ويقول الشاعر :

• أدوا التي قصت تسعين من مائة •

وفي استثناء المساوي بقوله (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه) واحتج المخالفون لهم بأن الاستثناء على خلاف الأصل لكونه انكاراً بعد إقرار غير أنا خالفناه في استثناء الأقل لعدم استقباحه بخلاف الآخر والمساوي . ولرفع الضرر عن المستثنى بتقدير تذكره للأقل بعد نسيانه لكونه أغلب من نسيان المساوي . والآخر فوجب العمل بالأصل سواء (والجواب) عن قوله تعالى (إن عبادي) الآية . أن إلا فيها بمعنى لكن . لا أنها استثنائية . وإن كانت استثنائية . غير أن عدد المستثنى والمستثنى منه غير مصرح به . وذلك جائز عند الخصم كما إذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزئوف . ولا كذلك فيما إذا قال له : على مائة سوى تسعين (وعن) الشعر أن معناه أدوا المائة التي سقط منها تسعون : وذلك أعم من السقوط بالاستثناء (وعن) الآية الأخرى . فتقدير الكلام فيها (قم

الليل نصفه الا قليلا) ؟ : وعن : حجة الفريق الثاني . بمنع كون الاستثناء على خلاف الاصل وما قيل من أن الانكار بعد الاقرار انما يلزم ان لو لم يكن المستثنى والمستثنى منه نازلا منزلة جملة واحدة والا فلا — واستقباح استثناء الاكثر في بعض الصور لا يخرج عن اللغة — فانه لو قال : له على عشرة دراهم الا دانقا . ودانقا . ودانقا . كان لغويا وان كان مستقبحا .

المسألة الرابعة

اذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة بالواو رجع الى الجميع عند الشافعية . والى الاخيرة منها عند الحنفية — وقال القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة ان كان الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن الجملة الاولى ولا يضمن فيها شيء مما في الاولى فالاستثناء يختص بالاخيرة . والا فهو عائد الى الكل — وقال المرتضى بالاشتراك — والقاضي أبو بكر والغزالي بالوقف (والمختار) أنه مهما ظهر أن الواو للابتداء كما في قوله أكرم بني تميم — والنحاة البصريون الا البغاددة . كان الاستثناء مختصا بالجملة الاخيرة لعدم تعلق احدي الجملتين بالاخري — ومهما امكن ان تكون الواو للعطف والابتداء فالواجب الوقف — وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وبيان ضعفها .

(اما) القائلون بالعود الى الجميع . فقد احتجوا بأنه لا فرق في اللغة بين قول القائل اضرب الجماعة الذين منهم قتلة . وسراق . وزناة . الامن تاب — وبين قوله اضرب من قتل . وسرق . وزنا . الامن تاب : وانه لو قال لا أكلت ولا شربت ان شاء الله . وبنو تميم وريعة اكرمهم الا الطوال : فانه يعود الى الكل ولو قال لفلان على خمسة . وخمسة الاستة صح . ولو اختص بالجملة الاخيرة لما صح لكونه مستغرقا لها . ولأن الاستثناء صالح أن يعود الى الكل . وليس البعض أولى من البعض . فوجب عوده الى الكل . ولأن الحاجة داعية الى الاستثناء من كل جملة وتكرره مستثقل مستقبح . فكان مع اتحاد عائد إلى الجميع (وأما) القائلون بالعود الى الجملة الاخيرة فقد احتجوا بعود قوله تعالى (إلا الذين تابوا) في آية القذف الى قوله (وأولئك هم الفاسقون) وبعود قوله (إلا أن يصدقوا) في آية الكفارة

والدية الى الدية دون الكفارة — ومن جهة المعقول : انه لو لم يكن الاستثناء مختصاً بالجملة الأخيرة لما اختص الاستثناء بالاستثناء المتقدم عليه ولوقع عليه طلقان عند ما اذا قال لزوجته : أنت طالق ثلاثاً . وثلاثاً . الا أربعاً وهو ممتنع فيهما وكان ما بعد إلا في الاثبات منتصباً بجملة الأفعال المقدرة في الجمل السابقة باعادة إلا وهو ممتنع لما فيه من اجتماع عاملين على معمول واحد وكان ذلك زائداً على الحاجة الباعية لما يعود الاستثناء لعدم استقلاله بنفسه لحصول ذلك المقصود بالعود الى الجملة الأخيرة . ولأن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى فكانت مانعة من عوده الى الأولى كالسكوت . ولأن دخوله بالجملة الأولى تحت لفظه معلوم . ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه . والمتيقن لا يرفع بالشك (وأما) القائلون بالاشتراك فقد احتجوا بإمكان اطلاق الاستثناء وإرادة كل واحد من الأمرين . والأصل في الاطلاق الحقيقة ولذلك حسن الاستفهام عن أحد الأمرين — ولقائل أن يقول على الحجة الأولى من حجج الفريق الاول انها قياس في اللغة وهو باطل بما سبق (وعلى) الثانية انها تعليق بالمشيئة لأن المشيئة استثناء بدليل دخولها على الواحد دون الاستثناء (وعلى) الثالثة ما قيل على الأولى (وعلى) الرابعة بمنع صحة الاستثناء فيها (وعلى) الخامسة أن صلاحية غير موجبة للعود الى الجمع بدليل صلاحية اللفظ لمجازة (وعلى) السادسة أن استقبح التكرار غير مانع منه لغة بدليل ما لو وقع .

(وعلى) الحجة الأولى للفريق الثاني بمنع اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة وإنما خرج الجدل بدليل — وعلى الثانية انما امتنع عود الاستثناء الى العتق لأنه حق لله تعالى فلا يبطل بتصرف الولي (وعلى) الثالثة انه انما امتنع عود الاستثناء الثاني الى الجملة المستثنى منها لأنه لو عاد اليها مع عوده الى الاستثناء الأول كان قد نفى عنها مثل ما أثبت لها بعوده الى الاستثناء الأول فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي حكم وإثباته بالنسبة الى شيء واحد وهو محال — وعلى الرابعة بمنع امتناع عوده الى الجميع . والواقع طلقان عندنا لا غير (وعلى) الخامسة أن النصب انما هو واقع بالفعل المحقق دون المقدر ولا تعدد فيه (وعلى) السادسة انها منقوضة بالشرط (وعلى) السابعة أن ذلك إنما يصح أن لو كانت الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم جملة واحدة والا فلا

وبه جواب الثامنة أيضا (وعلى) الحجة الأولى للقائلين بالاشتراك بمنع كون الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الاشتراك لما سبق (وعلى) الثانية ان الاستفسار انما كان لفرض الحصول على اليقين لا لأنه مشترك .

المسألة الخامسة

الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات عند أصحابنا خلافا لآبي حنيفة . لأنه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما كان قول القائل : لا اله الا الله توحيدا : وقوله عليه السلام (لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي) ليس باستثناء لأن ما دخل عليه حرف الاستثناء من الطهور والولي لا يصدق عليه اسم المستثنى منه فلو كان استثناء لكان من غير الجنس وهو غير صحيح لما سبق وانما سبق ذلك لبيان شرط صحة الصلاة والنكاح ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وإن لزم من نفيه نفيه (النوع الثاني: التخصيص بالشرط والنظر في حده واقسامه وصيغته وأحكامه) (أما) حده فقد قيل فيه حدود أبطلناها في كتاب (الأحكام) والحق فيه أنه عبارة عما يلزم من نفيه نفى أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا في السبب ولا يخفى ما فيه من الاحتراز : ويدخل فيه شرط السبب والحكم والشرط العقلي والشرعي واللغوي : وصيغ اللغوي كثيرة وهي : ان الخفيفة . وإذا . ومن . وما . ومهما . وحيث وأينما . وإذا . وأم هذه الصيغ أن الخفيفة إذ هي تستعمل في جميع صور الشرط وأخواتها فكل منها تختص بمعنى لا يجرى في غيره .

(وأما) أحكامه فمنها انه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه : وسواء كان الخارج معلوم الخروج لنا بدليل آخر أو لم يكن : وسواء اتحد الشرط والمشروط أو اتحد الشرط وتعدد المشروط أو بالعكس : أو يكثر الشرط والمشروط : وسواء كانت الشروط والمشروطات المتعددة على الجمع أو البدل : وأنه لا بد من اتصاله بالشروط لما تقدم في الاستثناء وانه يجوز تقديمه على المشروط وتأخير عنه : والموضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام : وأنه اذا تعقب الشرط للجمل المتعاقبة فالانفاق من الشافعي وأبي حنيفة على عوده الى جميعها خلافا لبعض النحاة في قوله باختصاصه بالجملة التي تليه : والكلام على الطرفين والمختار فكما سبق في الاستثناء

(النوع الثالث : تخصيص العام بالصفة)

فإنها تخرج ما لم يكن متصفا بها عن العموم وسواء كانت مذكورة عقيب جملة واحدة أو جمل لكن هل تختص عند تعقبها للجمل بالجملة الأخيرة أو تعود إلى الكل والكلام فيها كما سبق في الاستثناء .

(النوع الرابع : التخصيص بالغاية)

وصيغها : إلى وحتى : ولا بد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطاً وخرجت عن حقيقتها وسواء كانت مذكورة عقيب جملة واحدة أو جمل متعاقبة إما على الجمع أو البديل ولكن هل تختص بما يليها من الجمل أو تعود إلى الكل فعلى ما سبق في الاستثناء : وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البديل معلومة الوقوع في الحال أو غير معلومة : وعليك بطلب أمثلة ما ذكرناه من الأقسام في هذه الأنواع في كتاب (الاحكام)

(القسم الثاني : تخصيص العموم : لأدلة المنفصلة)

وفيه أربعة عشرة مسألة : (المسألة الأولى)

مذهب الأكثر جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا لبعض الشذوذ بدليل أن قوله تعالى (الله خالق كل شيء) متناول بعمومه لغة كل شيء وقد خرجت عنه ذات الباري وصفاته بدليل العقل مع أنها أشياء حقيقة .

(فإن قيل) لأنهم تحقق العموم فيما ذكرتموه وذلك لأن دلالة اللفظ على المعنى ليست لذات اللفظ وإلا كان دالا عليه قبل التواضع بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته لذلك المعنى باللفظ ونعلم ضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا تخصيص إذ لا عموم

(سلينا) العموم غير أن التخصيص بيان فيجب أن يكون متأخرا عن المبين ودليل العقل فسابق على الخطاب فلا يكون بياناً له كاستثناء المتقدم وكافي النسخ (والجواب) عن الأول أن الممتع بصريح العقل منع من إرادته باللفظ أو من وضع اللفظ عليه لغة : الأول مسلم والثاني ممنوع (وعن) الثاني أن حق المخصص أن يكون متأخراً من جهة كونه مبيناً لأداته

(و دليل) العقل كذلك . وإنما امتنع البيان بالاستثناء المتقدم . لأن المتكلم لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة كما إذا قال لا زيداً . ثم قال بعده قام القوم . وإنما امتنع النسخ بدليل العقل . لأن النسخ عبارة عن بيان مدة الحكم في نظر الشارع ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالعقل بخلاف ما نحن فيه . فإن دليل العقل يعرف إحالة كون ذات الرب مخلوقة .

(المسألة الثانية)

اتفق الأكثر على تخصيص عموم الكتاب بالكتاب — ومنع منه قوم — ودليل الجواز الوقوع وهو أن قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) ورد مخصصاً لقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) (فان قيل) لو كان الكتاب مبيناً للكتاب لخرج النبي عليه السلام عن كونه مبيناً . وهو خلاف قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وإن سلم ذلك فيما إذا كان الخاص متأخراً فلا يصح فيما إذا جهل التاخر بخلاف احتمال نسخ الخاص بالعام بتقدير تأخر العام . وتخصيص العام بالخاص بتقدير تأخر الخاص — ومع تعارض الاحتمالات يجب التساقط والرجوع إلى دليل آخر كإذهب إليه أبو حنيفة والقاضي أبو بكر وإمام الحرمين — وإن سلم التخصيص مع الجهل بالتاخر يخفى فلا يصح ذلك فيما إذا علم تأخر العام . فإنه يتعين أن يكون ناسخاً لحكم الخاص كإذهب إليه الحنفية وبعض المعتزلة — وذلك لأن اللفظ العام جار مجرى التخصيص على كل واحد من آحاده — فإذا كان العام متأخراً كان رافعاً لحكم الخاص المناقض كالوقيل اقلوا زيدا — والخاص المتقدم وإن احتمل كونه مخصصاً للعام المتأخر غير أن العمل بالتأخر أولى لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالآحاد فالأحدث: (والجواب) عن الأول أن ذلك لا يمنع من كون النبي مبيناً بمعنى ورود الكتاب المبين على لسانه كما في السنة الميمنة — وإن كان الكل بالوحي لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) وعن الثاني أنه إذا جهل التاخر فاحتمال التخصيص أولى من النسخ لأن وقوع التخصيص أغلب في الشرع من النسخ فإنه مانع من الإثبات والنسخ رافع . والمنع أسهل من الرفع (وعن) الثالث بمنع ما ذكره . لأن العام قابل للتخصيص بخلاف الخاص على كل واحد من الآحاد بعينه (وعن) الرابع بالمنع لما ذكرناه من الترجيح السابق . وقول ابن عباس فيجب حمله على ما إذا كان الأحداث هو الخاص جمعاً بين الأدلة باقضى الأماكن (م ٤ — من القسم الثاني من منتهى السؤل)

(المسألة الثالثة)

يجوز تخصيص السنة بالسنة عند الاكثر. ودليل الجواز الوقوع وهو ان قوله عليه السلام (لا زكاة فيها دون خمسة أوسق) ورد مخصصا لعموم قوله عليه السلام (فيما سقت السماء العشر) وقد يرد عليه ما ورد في المسألة التي قبلها والجواب الجواب.

(المسألة الرابعة)

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عند الاكثر — ومنع منه الاقل — ودليله قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسنة شيء. فكانت داخله تحته الا ما خصه الدليل (فان قيل) لو كان الكتاب ميّنا للسنة كان على خلاف قوله (لتبين للناس ما نزل اليهم) لأن بيانه لا يكون الا بالسنة فلو كان الكتاب ميّنا للسنة لزم الدور وكان تبعاً للسنة لان المبين أصل والمبين تبع والكل ممتنع (قلنا) جواب الآية ماسبق في تخصيص الكتاب بالكتاب : وجواب الثاني بالمنع لان الدليل القاطع قديين مراد الدليل الظني ولا يكون منقطعا عنه في الرتبة.

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة اذا كانت متواترة من غير خلاف وإن كانت متواترة من غير خلاف. وإن كانت آحاداً جاز عند الأئمة الأربعة ومنع من ذلك بعض الناس : وذهب عيسى بن أبان للجواز إن كان العام قد خص بدليل قاطع والا فلا : وذهب الكرخي الى الجواز إن كان مخصوصا بدليل منفصل والا فلا : والوقف مذهب القاضي أبي بكر (والمختار) مذهب الأئمة : ودليله أن الصحابة خصوا قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عنه عليه السلام (لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها) وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) الآية بقوله عليه السلام (لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر) وبقوله (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وخصوا آية حل البيع بخبر النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين الى غير ذلك من الوقائع فكان إجماعا (فان قيل) لانسلم

التخصيص فيما ذكرتموه بخبر الواحد بدليل أنه مخالف للكتاب وقد قال عليه السلام (اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه) (قولكم) اجمعت الصحابة على ذلك غير مسلم ولهذا قال عمر في خبر فاطمة بنت قيس : كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة : وانما كان التخصيص باجماعهم لا بخبر الواحد كيف وأن خبر الواحد محتمل للكذب فلا يقع في معارضه ما سنده مقطوع به .

(فالجواب) عن المنع بما ذكرناه من اجماع الصحابة : وما ذكروه من الخبر انما يلزم أن لو كان الخبر المخصص للقرآن مخالفاً له وليس كذلك بل مبين للبراد منه ومقرر له ورد عمر لخبر فاطمة بنت قيس لم يكن لمخالفته لعموم الكتاب بل لأنه تردد في صدقها ولهذا قال في تمام الخبر : لا ندرى أصدقت أم كذبت .

قولهم إن التخصيص كان باجماعهم لا بأخبار الآحاد فهو خلاف المنقول عنهم من إضافتهم التخصيص إليها (وعن) الاخير بترجح خبر الواحد على العموم وذلك من جهة تخصيصه واحتمال الكذب من العدل أبعد من احتمال تخصيص العموم وأن العمل بالعموم يبطل الخبر الخاص بالكلية بخلاف العمل بالخاص والجمع ولو من وجه أولى من التعطيل .

المسألة السادسة

لا نعرف خلافاً في صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالاجماع : ودليله : أن الامة باجماعها خصصت آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد ومعنى كونه مخصصاً للعموم الاستدلال باجماعهم على الدليل المخصص حتى لا يكون اجماعهم خطأ لأن المخصص نفس الاجماع : وبهذا المعنى يكون الاجماع ناسخاً لحكم النص لأن النسخ لا يكون الا بخطاب الشارع : والاجماع ليس هو خطاب الشارع بل دليل عليه .

المسألة السابعة

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم في تخصيص العموم بالمفهوم كان من

مفهوم الموافقة أو المخالفة لأن كل واحد منهما دليل شرعي فأمكن أن يكون مخصوصه مخصصاً للعام والعام وإن كان منطوقاً وهو أقوى من المفهوم غير أن المفهوم خاص والعمل به لا يبطل العموم بالكلية بخلاف العكس ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر.

(المسألة الثامنة)

ذهب الشافعية والحنفية والحنابلة والأكثر إلى صحة تخصيص العموم بفعل الرسول خلافاً للكرخي — والحق في ذلك أن النص إن كان عاماً للأمة وللرسول وقيل بوجوب تأسي الأمة به في فعله ففعله ناسخ لا مخصص. والا فهو مخصص له عن العموم دون غيره إجماعاً وإن كان عاماً في حق الأمة دونه فلا يكون فعله مخصصاً بل ناسخاً عن الأمة حكم العموم إن وجب تأسيهم به والا فلا نسخ ولا تخصيص وعلى هذا فلا وجه للخلاف في كونه مخصصاً.

(المسألة التاسعة)

إذا فعل واحد فعلاً مخالفاً للعموم بم رأى النبي عليه السلام فقرره عليه مع القدرة على الإنكار وعدم المانع فهو مخرج لذلك الواحد عن العموم والا كان النبي عليه السلام مرتكباً للمحرم وهو ممتنع. وخروجه عنه وإن احتمل أن يكون بطريق النسخ غير أن احتمال التخصيص أولى لما سبق تقريره ثم إن كان ذلك المعنى ظاهراً مشتركاً بينه وبين باقي الأمة وبعضهم كانوا ملحقين به بطريق القياس عليه على القول بجواز مخالفة العموم بالقياس والتقريب وإن لم يكن صيغة لكنه أقوى من العموم في دلالة على جواز الفعل نظراً إلى أن احتمال تطرق الخطأ إلى النبي أبعد من تطرق التخصيص إلى العام ولا يلزم الاشتراك بين ذلك الواحد وغيره في الحكم من غير جامع لقوله (حكى على الواحد حكى على الجماعة) أما إذا كان الحكم له فظاهر وإن كان الحكم عليه فلعدم العموم في قول (حكى)

(المسألة العاشرة)

اتفقت الحنفية والحنابلة وجماعة الفقهاء على أن مذهب الصحابي يكون مخصصاً

للعوم المخالف ومنع من ذلك الشافعي على القول الجديد وأكثر الفقهاء والمتكلمين وهو المختار لأن العموم حجة يجب العمل بها باتفاق القائلين به ومذهب الصحابي ليس حجة على غيره كما يأتي فلا يكون مخصصاً للعموم : ومذهب الصحابي وإن كان لا يدل له من دليل في نظره حتى لا يخرج بذلك عن العدالة المتفق عليها إلا أنه ليس بحجة على غيره بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تبديع ولا نفسيق فلا يكون معارضاً للعموم المحتج به على الغير .

(المسألة الحادية عشرة)

إذا ورد خطاب عام بتحريم الطعام مثلاً وكان من عادة المخاطبين أكل طعام معين وجب اجراء العموم على مقتضاه غير مختص بذلك الطعام المعين عند الأكثر خلافاً لأبي حنيفة وذلك لأن الحجة في اللفظ الوارد وهو مقتضى للعموم في كل طعام فكان حاكماً على العوائد حيث خصصنا العموم بالوضع اللغوي بالعادة كما في تخصيص اسم الدابة بذوات الأربع واسم الثمن بالنقد الغالب في البلد إنما كان بسبب اختصاص الاسم في عرف الاستعمال بذلك المسمى والعادة فيما نحن فيه إنما هي في أكل الطعام الخاص لا في تخصص اسم الطعام به حتى أنه لو كان اسم الطعام خاصاً بذلك الطعام في عرف الاستعمال كان حاكماً على عموم اللفظ لغة.

(المسألة الثانية عشرة)

إذا ورد لفظ خاص موافق للعموم في بعض صورته كقوله عليه السلام (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقوله في شاة ميمونة (دباغها طهورها) فاتفق الأكثر على أنه لا يكون العام منزلاً على ما اقتضاه الخاص خلافاً لأبي ثور لأنه أمكن تنزيل كل واحد منهما على ما اقتضاه لغة فلا حاجة إلى التعطيل واللفظ الخاص كلفظ الشاة وإن دل بمفهومه على نفى الطهارة عما سوى الشاة وقلنا إن المفهوم يكون مخصصاً للعموم لكن لا في مفهوم اللقب والمفهوم فيما نحن فيه مفهوم اللقب فلا يكون مخصصاً للعموم

(المسألة الثالثة عشرة)

اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائِد إلى بعض العام المتقدم دون كله كما في

قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مع تعقبه بقوله (وبعولتهن أحق بردهن) فإن الضمير فيه يعود الى الرجعات دون البوائن مع عموم اللفظ الأول لكل فذهب بعض أصحابنا والقاضى عبد الجبار امتناع تنزيل العام على ذلك الخاص خلافا لقوم وتوقف فى ذلك امام الحرمين وابو الحسين البصرى — والمختار الأول — لأن مقتضى اللفظ الأول اجراؤه على عمومه ومقتضى اللفظ الثانى عود الضمير فيه الى كل مدلول الأول لغة فاذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهر عمومه لم يلزم منه مخالفة العموم الأول ولا يخفى ان تخصيص الضمير لعدم ظهوره واجراء اللفظ الأول على عمومه لظهوره أولى من العكس .

(المسألة الرابعة عشرة)

اختلف القائلون بكون العموم والقياس حجة اذا تعارضا : فذهب الأئمة الأربعة والاشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين البصرى جواز تخصيص العموم به : ومذهب الجبائى وجماعة من المعتزلة تقديم العام على القياس : ومذهب ابن سريج وجماعة من الشافعية جواز تخصيص العموم بحجلى القياس دون خفيه : ومذهب عيسى بن أبان والكرخى جواز التخصيص بالقياس العام المخصص دون غيره : ومنهم من جوز ذلك فيما اذا كان أصل القياس من الصور المخصوصة من العموم دون غيره : ومذهب القاضى أبى بكر وإمام الحرمين الوقف — والمختار انه إن كانت العلة الجامعة فى القياس ثابتة بنص أو أجماع جاز التخصيص بها لأن العلة فيه نازلة منزلة النص أو الأجماع وهو مخصص للعموم فكذلك ما هو نازل منزلة : وإن كانت مستنبطة فلا وذلك لأن اللفظ العام ظاهر فى محل المعارضة بالقياس وهو راجع على القياس لأن احتمال الضعف فيه لا يخرج عن احتمال عدم إرادة المتكلم بتلك الصورة واحتمال كذب الراوى بتقدير أن يكون العلم من أخبار الآحاد واحتمال ضعف القياس قد يكون بسبب كذب الراوى بتقدير ثبوت حكم الأصل بخبر الواحد وبسبب عدم اهلية القياس وكون الحكم فى الأصل ثبت تعبدا والخطأ فى طريق إثبات العلة فيه وعدم الظفر بما يعارضها فى الأصل وباحتمال عدم تحققها فى الفرع واحتمال وجود معارض لها فيه فكان القياس مرجوحاً فلا يعارض الراجح والعمل بالعام وإن كان مبطلا للقياس فالعمل بالقياس وإن لم يكن

مبطلا للعام بالكلية إلا أنه مبطل لدلالته في محل المعارضة مع رجحانها فلا تعتبر وإذا
أتينا على ما أردناه هنا فلا بد من تحقيق معنى الفرق بين التخصيص والاستثناء :
وهو أن كل استثناء تخصيص إن لم يقل بأن الاستثناء والمستثنى منه ينزل منزلة جملة
واحدة وليس تخصيص استثناء ، لان شرط الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه
ولان الاستثناء لا يثبت بقرائن الاحوال بخلاف غيره من التخصيصات وهكذا الحكم
في التخصيص بالشرط والغاية .

(الصنف السادس . في المطلق والمقيد)

أما المطلق : فهو التكررة في سياق الاثبات كقولنا رجل : والمقيد : ما كان من الالفاظ
دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولنا رجلا عالم : وإذا عرف ذلك فكل
ما قيل في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار
في تقييد المطلق ونزيد هنا مسألة أخرى وهي أنه إذا اجتمع مطلق ومقيد فان اختلف
حكمهما فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر إلا في صورة واحدة وهي فيما إذا قال مثلاً :
أعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة : فانه لا خلاف في حمل المطلق على المقيد فيها : وإن
لم يختلف حكمهما فان اتحد سببهما وكان اللفظ دالا على إثباتهما كما لو قال في كفارة الظهار
مثلاً : أعتقوا رقبة : ثم قال : أعتقوا رقبة مسلمة : فلا خلاف في حمل المطلق على المقيد : وهذا وإن
لزم منه ترك العمل بالمطلق فيما عدا صورة التقييد إلا أن من عمل بالمقيد فقد وفي العمل
بالمطلق بخلاف عكسه : وإن كان اللفظ دالا على نفيهما أو النهي عنهما فلا خلاف في
وجوب العمل بهما إذ لا تعذر فيه وذلك كما إذا قال في الظهار : لا تعتق مكاتباً : لا تعتق
مكاتباً كافراً : إلا على رأى من يعتقد كون العموم حجة وإن اختلف سببهما كآية الكفارة
في الظهار وآية القتل فالمنقول عن الشافعي تنزيل المطلق فيه على المقيد : وهل ذلك مطلقاً
أم بشرط اشتراكهما في علة موجبة للألحاق فذلك مما اختلف أصحابه فيه والثاني هو الاظهر
في مذهبه وعن الحنفية المنع من ذلك مطلقاً والمختار أنه إذا اختلف محل تعلق الخطابين
فلا يكون الخطاب المتعلق بأحد المحلين متعلقاً بالآخر ولا يلزم في كل واحد من المحال
المختلفة أن يكون مأموراً به منها معاً بتقدير الأمر ببعضها والنهي عن بعض آخر

وهو محال بل كل واحد من الخطابين خاص بمحلّه ظاهر فيما اقتضاه فيه من الحكم فلا يجوز رفع أحدهما بالآخر من غير دليل جامع والجامع وإن كان منصوفاً أو مجعاً عليه أمكن تقييد المطلق به وإلا فلا كما سبق في تخصيص العموم وليس ذلك من باب نسخ حكم النص المطلق بالقياس حتى يمتنع بل من باب التقييد وهو لا يزيد على تخصيص العموم.

(الصنف السابع في معنى المجمل وما يتعلق به من المسائل)

أما المجمل : فهو في اللغة مأخوذ من الجمع ومنه يقال جمل الحساب إذا جمعه : وقيل هو المحصل ومنه يقال جمعت الشيء إذا حصّته — وفي اصطلاح الأصوليين فقد قيل فيه حدود أبطلناها في كتاب (الأحكام)

والمختار : أن يقال المجمل ماله دلالة على أحد أمرين لازمة لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو على أقسام كثيرة فصلناها في الكتاب المطول : ويتعلق به من المسائل ثمانية : —

(المسألة الأولى)

التحليل والتحرير المضاف إلى الذوات كقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) (وأحل لكم الطيبات) لا اجمال فيه عند أصحابنا والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي الحسين البصري خلافاً لأبي عبد الله البصري والكرخي لأن الأجمال يخل بالتفاهم المقصود من اللفظ وهو على خلاف الأصل (فإن قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على الأجمال وذلك لأن التحليل والتحرير إنما يتعلق بالافعال المقدورة والذوات ليست كذلك فلا بد عند إضافة التحليل والتحرير إليها من إضمار فعل يكون متعلق التحليل والتحرير ولا سيال إلى إضمار كل ما يتعلق بها من الافعال لما فيه من زيادة الإضمار المخالف للأصل وإضمار بعض معين يمتنع لعدم دلالة اللفظ عليه فلم يبق إلا الإبهام وهو المطلوب .

(والجواب) إنما يحتاج إلى الإضمار لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين كتحرير الام ونحوه والافلا : وأن كان لا بد من الإضمار فأضمار الكل أولى من الأجمال لغلبة الإضمار في اللغة بالنسبة إلى الأجمال والاجماع على وقوعه في اللغة والقرآن بخلاف الأجمال .

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) يحمل لتردده بين البعض والكل : ومنع منه الباقيون : وهو الحق — إما بالنظر الى أهل اللغة فلا أن المسح مضاف الى الرأس ياء الالتصاق وبعض الرأس ليس برأس فكان مقتضيا لغة مسح جميعه وهذا هو مذهب مالك وابن جني — وأما بالنظر الى عرف الاستعمال فهو مقتض لمطلق مسح يتعلق بالرأس إما بأكمله أو بعضه كما اذا قال القائل لغيره : امسح يديك بالمنديل وهذا هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابن الحسين البصري . وهو الأرجح نظرا الى أن عرف الاستعمال من أهل اللغة الطاري على الوضع الاصلى يكون حاكما لكلفظ الدابة والغائظ ونحوه .

المسألة الثالثة

قوله عليه السلام (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) الخبر — قال أبو عبد الله وابو الحسين البصريان إنه يحمل : ومنع منه الباقيون — ووجه الكلام في الطرفين اعتراضا وافصلا ماسبق في المسألة الاولى .

المسألة الرابعة

اختلفوا في قوله عليه السلام (لاصلاة الا بطهور : ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) ونحوه فقال أبو عبد الله البصري والقاضي أبو بكر إنه يحمل للمسبق في المسألة الاولى : ومنع منه الباقيون وهو المختار لأنه ان كان للشارع في هذه الاسماء عرف وجب تنزيل كلامه على نفى الحقيقة الشرعية لأن الغالب مناطقه لنا بعرفه فلا اجمال : وان لم يكن له فيها عرف فالاجمال إنما يلزم أن لو تعذر حمل اللفظ على ما هو المتبادر منه الى الفهم بعرف الاستعمال وهو نفى الفائدة والجدوى : وإن كان لا بد من الاضمار لاستحالة انتفاء مسمى الصلاة والصوم حقيقة غير أن ما يمكن إضماره غير خارج عن الصحة والكمال والاجماع : وعند ذلك فيجب حمل النفي عليهما وهو وإن لزم منه تكثير الاضمار إلا أنه يلزم منه نفى الاجمال وأنه يكون أقرب الى نفى الحقيقة وموافق للنفي الاصلى فكان أولى .

المسألة الخامسة

ذهب قوم الى أن قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)
بجمل لتردد لفظ القطع بين إبانة العضو من العضو وجرحه : وتردد لفظ اليد بين
اطلاقه عليها الى المنكب والمرفق والكوع : ومنع منه الباقي وهو المختار :
لان الاجمال على خلاف الاصل لما تقدم : وعند ذلك فيجب اعتقاد كون لفظ اليد
حقيقة في جملة العضو الى المنكب ولهذا يقال : لما أبين من المرفق او الكوع إنه بعض
اليـد لا كلها وحيث وجب الاقتصار على القطع من الكوع في السرقة وان لزم منه مخالفة
الظاهر من لفظ اليد إلا أنه أولى من الاجمال بغلبة مخالفة الظاهر في الشرع ونادرة
الاجمال فيه ويجب اعتقاد كون لفظ القطع حقيقة في إبانة الشيء عما كان متصلا به
وذلك وإن تعددت جهاته متواطئة لاجمال فيه والعذر في حمل لفظ القطع على القطع
من الكوع في الآية ما سبق في حمل لفظ اليد على بعضها الى الكوع.

(المسألة السادسة)

اذا ورد لفظ وأمكن حمله على ما يفيد معنى واحدا . وعلى ما يفيد معنيين على
وجه يتعذر الجمع بين المعنى الواحد والمعنيين ولم ينقل عن الواضع انه حقيقته فيهما . ولا
في احدهما . قال الغزالي وجماعة انه يحمل ، وذهب الباقيون الى ظهوره في افادة المعنيين
وهو المختار نفيا للاجمال عن الكلام . وحملنا لكلام الشارع على اعظم الفائدةين :

(المسألة السابعة)

اذا ورد لفظ من جهة الشارع . وأمكن حمله على حكم شرعي مجدد وعلى الموضوع
اللغوي كقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة) فانه محتمل لارادة الجماعة
لغة . ولارادة انعقاد الجماعة في الصلاة (قال) الغزالي انه يحمل — وقال قوم انه ظاهر
في الحكم الشرعي . وهو المختار نفيا للاجمال عن كلام الشارع وحملنا له على ما هو المقصود
من البعثة — وفائدة التأسيس بتعريف ما ليس معروفا لنا الا من جهته .

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوي وشرعي — قال القاضي أبو بكر
تفريعا على القول بالاسماء الشرعية انه يحمل — وقال بعض اصحاب الشافعي . واصحاب
أبي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي (وقال) الغزالي ما ورد في الاثبات فهو
المسمى الشرعي . وفي النهي يحمل — والمختار ظهور المثبت الشرعي والناهي في اللغوي
أما الاول فلما عرف في المسألة قبلها . ولما فيه من جمل كلام الشارع على الغالب من
مناطقتنا بعرفه فيما له فيه عرف (وأما) اثنائي فلتعذر الاجمال في اللفظ لما علم .
وتعذر ظهوره في المسمى الشرعي — والا كان منهياعنه مع كونه شرعيا او لا . وبالحمل
لا على المسمى اللغوي . وكل واحد منهما خلاف الاصل فلم يبق غير الظهور في المسمى
اللغوي — وعلى هذا يكون الحكم فيما تردد اللفظ فيه بين المجاز المشهور والحقيقة اللغوية

(الصنف الثامن في البيان والمبين وما يتعلق بهما من المسائل)

أما البيان فقد اختلفوا فيه فذهب الصيرفي إلى انه التعريف — وذهب أبو عبد الله
البصري الى انه العلم الحاصل من الدليل — وذهب القاضي أبو بكر والغزالي
واكثر اصحابنا والجبائي وابنه وأبو الحسين البصري إلى انه الدليل وهو المختار . وان
كانت المسألة لفظية — ولهذا يصح ان يقال لما ذكر من الأدلة الواضحة هذا بيان
حسن والأصل في الاطلاق الحقيقة — والأصل عدم اطلاقه على التعريف والمعرف
نظراً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ : وعلى هذا : فحد الدليل على ما أسلفناه هو بعينه حد
البيان لترادفهما (وأما) المبين فقد يراد به الخطاب المستغنى بنفسه عن بيان — وقد
ويراد به ما هو محتاج إلى البيان عند وروده عليه كالحمل وغيره (وأما) المسائل فثان :

المسألة الأولى

مذهب الأكثرين أن الفعل يكون بيانا . خلافا لشذوذ — ودليل ذلك من جهة
النقل ان النبي عليه السلام جعل فعله في الصلاة والحج بيانا — ولهذا قال (صلوا كما
رأيتهم في أصلي وخذوا عني مناسككم) عرف بذلك ان فعله معرف لتفاصيل أفعال
الحج والصلاة . لا أن يان ذلك حصل بقوله — ومن جهة العقل فهو أن القول يان

إجماعاً مع أن الفعل أدل على معرفة تفصيل المبين من القول لما فيه من العيان بخلاف الخبر : ولهذا كانت معانية الشيء أدل على معرفته من الأخبار عنه وأسرع في البيان لعدم افتقاره إلى التكرار بخلاف القول فكان أولى بالبيان

المسألة الثانية

إذا ورد ما يفتقر إلى البيان وورد بعده قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيان — فاما ان يتفقا في البيان أولاً . فان اتفقا فيه وعلم تقدم أحدهما أو ظن فهو المبين والآخر مؤكد له ان لم يكن مرجوحاً . وان لم يعلم تقدم أحدهما ولا ظن فان تساوى في الدلالة فأحدهما مبين والآخر مؤكد من غير تعيين . والا فالمرجوح هو المتقدم والراجح مؤكد له حتى لا يكون المرجوح معطلاً — وان لم يتفقا في البيان كما قال عليه السلام بعد آية الحج (من قرن فليطف طوافاً واحداً ويسعى سعيّاً واحداً) ثم قرن وطاف طوافين وسعى سعيين . فاما ان يعلم تقدم أحدهما أولاً . فان علم تقدم أحدهما قال أبو الحسين البصري . المتقدم هو البيان . فان كان هو الفعل . فالطواف الثاني واجب . وان كان القول فالطواف الثاني غير واجب : والحق في ذلك إنما هو التفصيل . وهو أنه ان تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب . وفعل النبي له محمول على الندية . وان كان الفعل متقدماً فيجب حمله على وجوب الطواف الثاني في حقه دون أمته وحمل قوله على وجوب الطواف الأول دون الثاني في حق أمته فانه أولى من النسخ — وان جهل المتقدم منهما فالأولى تقدير تقدم القول وحمل الفعل على ندية الطواف الثاني . والا فيلزم منه إما إهمال دلالة القول . أو جعله ناسخاً لما دل عليه الفعل المتقدم . أو جعل الفعل بياناً لوجوب الطواف الثاني في حق النبي دون أمته مع ان الغالب التساوى . وكل ذلك على خلاف الأصل .

المسألة الثالثة

هل يجوز أن يكون البيان أدنى من المبين في الدلالة جوزه أبو الحسين البصري ومنع منه الكرخي — والمختار — أنه لا بد وان يكون راجحاً لأن البيان صارف للبين عن مقتضاه لغة فلو لم يكن راجحاً لكان مساوياً أو مرجوحاً والأول يلزم

منه الوقف — والثاني يلزم منه مخالفة الراجح للرجوح والكل ممتنع — وهل يجب أن يكون البيان مساوياً للبين في الحكم — اختلفوا فيه — والمختار أنه لا يجب . وإلا لما كان أحدهما بياناً للآخر (فان قيل) المراد من ذلك أن يكون البيان تابعاً لحكم المبين في وجوبه وعدم وجوبه (قلنا) وهذا أيضاً لا يصح بتقدير وجوب حكم المبين مع عدم الحاجة إلى البيان في الحال ولا مع الحاجة إلى البيان في الحال مع القول بجواز التكليف بما لا يطاق — وإنما يصح بتقدير دعوا الحاجة إلى البيان في الحال والقول بعدم التكليف بما لا يطاق .

المسألة الرابعة

اتفق الكل على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة غير القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق — وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة — فذهب أكثر أصحابنا وجماعة من الحنفية إلى جوازه — ومنع من ذلك أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي . وبعض الحنفية والظاهرية وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء إلى جواز تأخير بيان المجهول دون غيره — وبعضهم إلى جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر — وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ من غيره — وذهب أبو الحسين البصري إلى جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجهول — وأما ماله ظاهر والمراد به غيره فيجوز تأخير بيانه التفصيلي دون الاجمالي وهو أن يقول وقت الخطاب . هذا العموم مخصوص — والمختار جواز تأخيره مطلقاً — وقد احتج أصحابنا على ذلك بحجج أبطلناها في كتاب الأحكام — والمعتمد في ذلك من جهة النقل قوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى) ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل . وإن المراد بنو القربى بنو هاشم وبنو المطلب . دون بني نوفل بمنعه لهم من ذلك وقوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وغير ذلك من الأوامر العامة في البيع والنكاح والارث وغيره وردت مطلقة ثم بين تفاصيلها بعد ذلك (ومن جهة) العقل أنه لو امتنع تأخير البيان إلى وقت الحاجة فلما لذاته أو لأمر من خارج . الأول ممتنع فإنا لو قدرنا وقوع ذلك لم يلزم عنه محال لذاته عقلاً — والثاني فالأصل عدمه

(فان قيل) المؤخر فيما ذكر -وه من النصوص إنما هو البيان التفصيلي دون الاجمالي ونحن نقول به وما ذكرتموه من المعقول فهو معارض بما يدل على تقيضه أما في تأخير بيان المجمل فهو أن الخطاب بالمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان غير مفيد فكان مستقبلاً كما لو خاطب بكلمات مبهمة أو بكلمات وضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان - وأما في تأخير بيان ماهو ظاهر في معنى وقد أريد به غيره فهو انه لو جاز ذلك لما كان مخاطباً لنا به حالا . ان لم يقصد تفهيمنا . وان قصد تفهيمنا حالا . اما المراده او غير مراده كان الاول ممتنعاً . والثاني تجهيلاً والكل ممتنع - ولما عرف المراد من كلامه مطلقاً لان ما من لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون مراده منه غير ظاهر منه . وهو مغل بمقصود الخطاب - ولكن تأخير البيان اما الى غاية معينة او غير معينة . والاول لم يقل به قائل . والثاني يلزم منه بقاء المكلف معتقداً أبداً لغير المراد وهو تجهيل قبيح .

(والجواب) عن الاول انه اذا سلم عدم البيان التفصيلي حالا فهو حجة على من نازع فيه - واما البيان الاجمالي فالاصل عدمه حالا مع انه لم ينقل احد من ارباب النقل ذلك في شيء مما ذكر من النصوص ولو كان لنقل ظاهراً . (وعن) الثاني وهو ان المكلف يعلم عند خطابه بالمجمل انه مخاطب بأحد مدلولاته المعلومة له منه وان لم يكن معيناً . وبه يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل فكان مقيداً بخلاف ما ذكره من الصور (وعن) الثالث ان كل ما ذكره منتقض بالخطاب الذي أريد نسخ حكمه من غير بيان في الحال . وكل ما يعتذر به في النسخ فهو عذر لنا فيما نحن فيه .

المسألة الخامسة

الذين منعوا من تأخير بيان الخطاب الى وقت الحاجة - اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما اوحى به الى النبي من الاحكام الشرعية الى وقت الحاجة . والاكثر على جوازه . وهو الحق لما ذكرناه في المسألة التي قبلها ولا يعارض ذلك قوله (يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك) فانه وان كان أمراً فلا نسلم انه للوجوب ولا للفور . ولا انه متناول لتبليغ الاحكام . بل لتبليغ ما انزل من لفظ القرآن اذ هو المفهوم من لفظ المنزل .

المسألة السادسة

الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة — اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى للسكف العام دون اسماعه للدليل المخصص اذا كان موجودا — فذهب الجبائي وابو الهذيل الى امتناع ذلك فيما اذا كان المخصص سمعيا دون غيره — وذهب ابو هاشم والنظام . وابو الحسين البصري الى جواز ذلك مطلقا وهو الحق لما ذكرناه في جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة . ولانه لو لم يكن جائزا لما وقع . وقد وقع بدليل استماع فاطمة آية الميراث . مع انها لم تسمع المخصص له وهو قوله (نحن معاشر الانبياء لا نورث) الا بعد حين الى وقائع كثيرة :

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتأخير البيان الى وقت الحاجة في جواز التدرّيج في البيان — والحق جوازه عقلا لما سبق ووقوعه شرعا . فان قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) (اقتلوا المشركين) وكذلك آية الميراث . كل ذلك من العمومات التي وقع بيانها بطريق . وتخصيص البعض بالتخصيص على اخراجه ان اؤم نفى تخصيصه بشيء آخر كما توهمه المخالف كان ذكر العموم مع الاقتصار عليه مع كونه ظاهرا فاقضاه التعميم أولى بايهام ذلك وهو غير ممتنع بما سبق فادونه أولى .

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ عام بفعل من الأفعال قبل دخول وقته . فقد اتفقوا على امتناع العمل بموجبه قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا — فقال أبو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومهم جزماً قبل ظهور التخصيص . وبعد ظهوره يزول ذلك الجزم وقال القاضي أبو بكر بامتناع العمل به واعتقاد عمومهم إلا بعد القطع باتفاء المخصص وذهب ابن سريج . وامام الحرمين . والغزالي . وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع في ذلك والحق في ذلك أن ما ذهب اليه الصيرفي . ان أراد بالاعتقاد الجازم عموم اللفظ لغة فهو حق . لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص — وان أراد به اعتقاد ارادة

العموم خطأ فإن احتمال ارادة الخصوص به قائم — ولهذا لو ظهر المخصص لما امتنع وأما ما ذهب اليه القاضي من اشتراط انتفاء المخصص قطعاً في اعتقاد العموم والعمل به فمتعذر . إذ لا طريق إلى ذلك سوى البحث والنظر وهو غير يقيني لجواز أن يكون المخصص موجوداً ولم يطلع عليه أحد . أو اطلع ولم ينقله أو نقله نقلًا ظنيًا : ومع ذلك فاشتراط القطع يفرض إلى تعطيل العمل بالعمومات أجمع وهو ممتنع فأذن الظن بانتفاء المخصص على وجه يعلم الظان به أنه لا يستفيد ببحثه بعد ذلك شيئاً يكون قياساً — وعلى هذا يكون الكلام في كل دليل مع معارضه :

(الصنف التاسع في الظاهر وتأويله . وما يتعلق به من المسائل)

(أما) الظاهر في اللغة . فهو عبارة عن الواضح المنكشف — وفي اصطلاح الأصوليين اللفظ الدال على معنى بالوضع الأصلي . أو المرفى مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً وأما التأويل . ففي اللغة مأخوذ من آل يؤول أى يرجع — وفي اصطلاح الأصوليين . التأويل المقبول هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده — وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى غير الظاهر وهو معمول به بالاتفاق إذا تحقق بشروطه وهى : أن يكون المتأول أهلاً لذلك . واللفظ قابلاً للتأويل بذلك . وأن يكون الدليل الصارف راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ومسائله ثمان :

المسألة الأولى

تأول الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد أسلم على عشرة نسوة (أمسك أربعاً وفارق سائرهن) مع ظهور الأمر بالامساك في استصحاب النكاح بحمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح . وعلى أن نكاحه كان في ابتداء الاسلام قبل الحصر في أربع — وعلى أمر الزوج باختيار أوائل النساء وهذه الاحتمالات وإن كانت متقدمة . غير انه قد اقترن بلفظ الامساك ما يدروها (أما) الاول فمن جهة أن المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك الاستدامة . وأنه فوض الامساك الى خيرة الزوج . وليس كذلك لتوقف النكاح على رضا الزوجة . وأنه لم يذكر شروط النكاح مع دعوة الحاجة الى معرفتها في حق مستجد الاسلام . وأنه حصر الامساك في أربع منهن مع ان الامر لا يخرج عن الوجوب . والندب وهو غير منحصر فيهن

وانه لم ينقل تجديد النكاح على واحدة منهم مع ان الظاهر موافقة امر النبي (١) من المسلم (وأما الثاني) فلا يه لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا عن وقوع الزيادة عادة ولم ينقل (وأما) الثالث فيدرو قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين (امسك إيتهما شئت وفارق الاخرى)

المسألة الثانية

تأويل الحنفية قوله عليه السلام (في اربعين شاة) بحمله على قيمة شاة وهو بعيد حيث انه خصص الشاة بالذكر . ولا بد فيه من اضمحار حكم الندية . او الوجوب . والاول يلزم منه ابطال فائدة تخصيص الشاة من الاربعين — والثاني انما يصح بالنظر الى العلة المستنبطة — من وجوب الشاة — وفيه رفع وجوب الشاة بما استنبط منها وهو ممتنع . ومن هذا القبيل تأويل قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية . بالحل على الصرف الى صنف واحد مع ظهور الآية في استغراق الكل بما استنبط منه من ان المقصود انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة . لا الكل جملة — ومن هذا القبيل أيضا تأويل الحنفية قوله تعالى (فاطعام ستين مسكينا) مع ظهوره في اعتبار العدد بالحل على اطعام مسكين واحد في ستين يوما بما استنبط منه من أن المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا . او دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما

المسألة الثالثة

تأويل الحنفية قوله عليه السلام (انما امرأة نكحت نفسها) الخبر مع انه من البلغ ادوات العموم لما فيه من معنى الشرط والجزاء باحتمال إرادة الصغيرة . واحتمال ارادة الامة والمكاتبه . وحمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان غالبا بتقدير اعتراض الولي عليها اذا زوجت نفسها من غير كفؤ وهو بعيد جدا : أما الحمل على الصغيرة فلا يه لا تسمى في الوضع امرأة . وان نكاحها لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم موقوف على اجازة الولي — وأما الامة فلقوله عليه السلام (فان مسها فلها المهر بما استحل

(١) هكذا بالأصل وينظر اه مصححه

(م ه من القسم الثاني — من منتهى السؤل)

من فرجها) ومهر الامة لسيدها . وأما المكاتبه فلها فيه من حمل العموم القوى على ما هو في غاية الندرة . بالنسبة الى جنس النساء وهو في غاية البعد . والالغاز في الكلام — وبهذا يمتنع حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان لان حمل الشيء على ما يؤول اليه مشروط بالغلبة ومصير النكاح الى البطلان في غاية الندرة كيف وفيه ما يدرك ذلك وهو قوله (فان أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها) ولو كان النكاح صحيحا لكان المهر مستحقا بالعقد .

المسألة الرابعة

تأول الحنفية قوله عليه السلام (لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) مع قوة في العموم وظهور ارادة الصوم الاصلى دون ما هو عارض بحمله على القضاء والندرة وهو بعيد لما فيه من حمل العموم القوى على العارض النادر وترك الاصل الغالب

المسألة الخامسة

ومما يلتحق بهذا في البعد حمل قوله عليه السلام (من ملك ذا رحم محرّم عتق عليه) على الاصول والفصول دون غيرهم لانهم قد امتازوا عن غيرهم بكونهم على عمود النسب والغيرة على حواشيه وهو موجب لاختصاصه بالتخصيص عليهم لحمل اللفظ العام عليهم يعد مستهجنا كما لو قال : أكرم الناس : وأراد به أبويه لا غير

المسألة السادسة

ومما يعد أيضاً تأويل أبي حنيفة لقوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة) الى قوله (ولذي القربى) مضمومه لكل من هو من القربى وظهور الايمان الى كون القرابة علة بحمله على ذوى القربى المحتاجين دون غيرهم لما فيه من تخصيص العموم وترك ما ظهر كونه علة الاستحقاق وبمثله يعد اعتبار الحاجة مع اليتيم أيضاً وهو المختار من قول الشافعي للاستحقاق .

المسألة السابعة

ومما يعد أيضاً مصير قوم الى أن قوله عليه السلام (فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر) ليس بحجة في إيجاب العشر ونصف العشر في جميع

الخضراوات لأن الكلام إنما سبق لبيان الفرق فيما يجب فيه العشر ونصف العشر لا غير وذلك إنما يصح أن لو تعذر مع قصد الفرق إرادة العموم مع وجود العموم وليس كذلك.

المسألة الثامنة

ومن التأويلات البعيدة حمل قوله تعالى (فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) على وجوب غسل الرجلين وترك العمل بمقتضى ظاهر العطف من التثنية بين الرأس والارجل في المسح (فان قيل) لانسلم عطف الارجل على الرأس بل على اليدين بدليل اشتراكهما في التقدير : ولو كانت معطوفة على الرأس لما قدرت وبدليل قوله في قراءة (وأرجلكم) بالنصب - والكسر إنما كان بسبب المجاورة كقولهم : جحر ضب خرب : ومأسن بارد : وإن كانت الارجل معطوفة على الرأس فيكفي فيه الاشتراك في أصل حكم المعطوف عليه وهو أساس العضو بالماء دون تفصيله وذلك كما في قوله : وعلفتها تبنا وماء بارداً : (والجواب) عن الأول في غاية البعد لما فيه من ترك العطف على ما يلي المعطوف إلى ما لا يليه والتقدير لا يمنع من العطف على الرأس وإن لم يكن مسح الرأس مقدراً في الآية كما عطف الأيدي على الوجوه وإن لم يشتركا في التقدير : والقراءة بالنصب فعطف على الموضع ومنه قول الشاعر : فلسنا بالجبال ولا الحديداً . والكسر بسبب المجاورة إنما يصح فيما لم يفصل بين المتجاورين حرف عطف كما ذكره من الأمثال وإلا فلا (وعن) الأخير أن الأصل في العطف إنما هو الاشتراك في أصل الحكم وتفصيله إنما يجوز خلافاً لدليل الأصل عدمه وبالجملة فالواجب على المجتهد في هذه التأويلات ما أوجبه ظنه وهذا آخر ما أردنا من أقسام دلالة المنظوم (وأما) دلالة غير المنظوم وهو ما دلالة غير صريحة فلا يخلو أما أن يكون مدلوله مقصوداً للتكلم أولاً : فإن كان مقصوداً فإن توقف صدق المتكلم أو صحة المفوظ به عليه فهي دلالة الاقتضاء : وإن لم يتوقف فإن كان مفهوماً في محل النطق فهي دلالة التنيه والإيماء والا فدلالة المفهوم وإن لم يكن مدلوله مقصوداً للتكلم فهي دلالة الإشارة فهذه أربعة أنواع : —

(النوع الاول)

دلالة الاقتضاء : وهى ما كان المدلول فيه مضمرا إما لضرورة صدق المتكلم كما فى قوله عليه السلام (رفع عن أمتي الخطأ) الخبر : أو لصحة الملفوظ به : إما عقلا كقوله تعالى : (واسأل القرية) أو شرعا كقول القائل لغيره : أعتق عبدك عنى على الف درهم فإنه يستدعى اضرار انتقال الملك اليه بتوقف العتق عنه شرعا عليه .

(النوع الثانى)

دلالة التنبية والایمان وهى خمسة أصناف يأتى ذكرها فى القياس .

(النوع الثالث)

دلالة الإشارة : كدلالة قوله عليه السلام فى حق المرأة (تمكث شطر دهرها لاتصلى) تفسيرا لنقصان دينها على أن أقل الطهر واكثر الحيض خمسة عشر يوماً

(النوع الرابع)

دلالة المفهوم : ولابد من النظر فى معناه وأصنافه وفيما يتعلق به من المسائل :
 و لما كان المفهوم مقابلا للمنطوق والمنطوق أصله فلا بد من تحقيق المنطوق أولا :
 وهو ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق كوجوب الزكاة فى السائمة المفهوم من قوله (فى الغنم السائمة زكاة) وكالمفهوم من تحريم التأفيف فى قوله تعالى (ولا تنقل لهما أف) : والمفهوم : ما فهم من دلالة اللفظ فى غير محل النطق وينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة (أما) مفهوم الموافقة : فما كان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقا للحكم فى محل النطق ويسمى « خوى الخطاب » و « لحن الخطاب » وهو غير خارج عن التنبية بالأدنى على الأعلى كتحریم ضرب الوالدین المفهوم من تحريم التأفيف لهما : أو بالأعلى على الأدنى كدلالة قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك) على تأدية مادونه وذلك يتوقف على فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وعلى كونه أشد مناسبة للحكم فى محل السكوت : وهذا النوع مما اتفق الاصوليون على كونه حجة سوى داود الظاهرى .

ودليل كونه حجة أنه لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا جبة ولا تقل له أف يتبادر الذهن من ذلك إلى امتناع اعطاء ما زاد على الجبة وامتناع شتمه وضربه . لكن هل مستند ذلك الدلالة اللفظية أو القياسية اختلعا فيه والاشبه أنه مستند الى خوى الدلالة اللفظية لأن العرب انما وضعت هذه الألفاظ للبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت لأنها أبلغ من التصريح بالحكم في محل السكوت — ولهذا فانهم إذا قالوا فلان يأسف بشم رائحة مطبخه كان أبلغ عندهم من قولهم فلان لا يطعم ولا يسقى وان كان مشروطا بفهم المعنى الجالب للحكم في محل النطق وبكونه أولى بالحكم في محل السكوت ولو كان قياسياً لما شرط هذا الشرط الأخير فيه . وهو منقسم الى قطعي كآية التأفيف ، والى ظني كدلالة قوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه واقعاً في محل الاجتهاد .

(وأما) مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق و يسمى دليل الخطاب وهو عشرة أصناف :

(الاول)

ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة كقوله (في الغنم السائمة زكاة) (الثاني) مفهوم الشرط أو الجزاء كقوله (اذا أنا كم كريم قوم فاكرموه) (الثالث) مفهوم الغاية كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يظهن) (الرابع) مفهوم إنما كقوله عليه السلام (إنما الولاء لمن أعتق) (الخامس) مفهوم التخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول في الذكر كقوله عليه السلام (في السائمة زكاة) (السادس) مفهوم اللقب كتخصيص الأشياء الستة بتحريم الربا (السابع) مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وهو قريب من مفهوم اللقب (الثامن) مفهوم الاستثناء كقولهم : لا عالم في البلد إلا زيداً (التاسع) مفهوم تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين (العاشر) مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقولهم العالم زيد .

وإذا عرف المفهوم بحدده وأقسامه فاعلم أن مستند فهم الحكم في محل السكوت إنما عند القائلين به هو النظر الى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر ولا يكفي ذلك في

الفرق بين مفهوم الموافقة والمخالفة دون نظر عقلي وهو أن ينظر فإن ظهرت الحكمة المستدعية للحكم في محل النطق وعرف شمولها لمحل الثبوت خلية عن المعارض وكان اقتضاؤها الحكم في محل السكوت أشد فقد عرف أن فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق تأكيد مثل حكمه في محل السكوت وإلا كانت فائدة التخصيص نفي الحكم في محل السكوت — والمتفقون على صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة اختلفوا في مفهوم المخالفة في تسع مسائل:

(المسألة الأولى)

اختلفوا في الاسم العام المقترن بالصفة الخاصة كقوله عليه السلام (في الغنم السائمة زكاة) هل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة فأثبتها الشافعي ومالك وأحمد والأشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيدة وجماعة من أهل العربية — وقاده أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال الشاشي وجمهور المعتزلة — وقال أبو عبد الله البصري إن كان ذلك قد ورد للبيان أو التعليم أو كان ماعدا الصفة داخلا تحتها دل على نفي الحكم في محل السكوت والا فلا (والمختار) مذهب النفي مطلقا لما قيل إنه لو كان تقييد الحكم بالصفة دالا على نفيه في محل السكوت لما خرجت معرفته عن العقل والنقل المتواتر والآحاد. والأول لا محال له في اللغات. والثاني معذر. والثالث ليس بحجة في اللغة. ولما حسن الاستفهام عند عدم الصفة عن إثبات الحكم ونفيه لكونه معروفا ولما كان الخبر كذلك: وهو ممتنع ولما حسن الجمع بين الأمر بزكاة السائمة والمعلوكة لما بينهما من التناقض: ولما كان تخصيص الاسم بالحكم نافيا له عن غيره لا اشتراك الاسم والصفة في قصد التمييز بهما: ولما حسن أن يقال (في الغنم السائمة زكاة) ولا زكاة في المعلوكة لكونه معروفا ولما جاز أن تبقى دلالة المفهوم مع أبطال دلالة المنطوق لاختلافهما ولما كان اللفظ الواحد لغة دالا على الشيء وضده معا وهو ممتنع وكان الأخبار عن إحدى صورتين المختلفتين إخبارا عن حكم الأخرى وهو غير لازم.

(أما) — الأول — فلا نسلم امتناع معرفة ذلك بالآحاد إلا أن تكون المسألة

قطعية وذلك غير مسلم (والثاني) أن الاستفهام إنما كان لفائدة طلب الأظهر ودفع الاحتمال البعيد (والثالث) بمنع التفرقة في ذلك بين الأمر والخبر وإن كان فهو قياس في اللغة فلا يصح (والرابع) لأنسلم المناقضة بتقدير اجتماع الأمرين لعدم تخصيص الساتمة بالذكر (والخامس) لأنسلم التفرقة في حكم التخصيص بين الاسم والصفة كما يأتي وإن اختلفا فما ذكروه قياس في اللغة فلا يصح (والسادس) إنما لا يحسن أن لو لم يكن اللفظ الدال على حكم السكوت أقوى من المفهوم وأما إذا كان أقوى فلا وهو كذلك فيما ذكروه (والسابع) أن دلالة المفهوم مستفادة من تخصيص محل النطق بذكر الحكم فإذا بطل المنطوق فلا تخصيص فلا مفهوم (والثامن) أنه إنما يمنع ذلك بالنظر إلى جهة واحدة لا بالنظر إلى جهتين وقد اختلفت جهة الدلالة على المنطوق والمفهوم (والتاسع) منقوض بمفهوم الموافقة والمعتمد في ذلك أنه لو كان تخصيص محل النطق بالصفة موجباً لنفي الحكم عند عدمها لكان قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية أملاق) دالاً على جواز قتلهم مع عدم خشية الأملاق ولو كان كذلك لما نهي عنه لما فيه من مخالفة الدليل وهو منهي عنه إجماعاً. ولكن ذلك مستفاداً من صريح الخطاب أو من جهة أخرى والأول ممتنع بالاجماع والأصل عدم الثاني :

(فان قيل) على الأول : التخصيص بالصفة إنما يكون دليلاً على نفي الحكم عند عدم الصفة إذا لم يكن المعنى الجالب للحكم في محل النطق أشد مناسبة للحكم في محل السكوت كما سبق — وأما إذا كان أشد كما في الآية المذكورة فلا : وعلى (الثاني) لأنسلم عدم استفادة ذلك من جهة أخرى — ويانه أن تخصيص محل النطق بالذكر يستدعي فائدة ومع تساوى في الحكم بين محل النطق والسكوت إذا لم يكن المعنى الجالب له في محل السكوت أشد لا يكون مفيداً وهو خلاف الأصل . وإذا لم يكن بد من الفائدة فلا فائدة مع الإثبات بعين النفي (سلبنا) دلالة ما ذكرتموه لكنه معارض بما يدل على قبحه وذلك ما روى عنه عليه السلام أنه قال عند نزول قوله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) «فوالله لأزيدن على السبعين» وذلك يدل على فهمه أن حكم ما زاد على خلاف حكم السبعين وأضافهم ابن عباس من قوله تعالى (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك) عدم أثرها

مع البنت مع انه من فصحاء العرب : وأيضا فان الصحابة اجمعوا على أن قوله عليه السلام (اذا التقى الختانان وجب الغسل) ناسخ لقوله (الماء من الماء) ولا يصح ذلك مع عدم دلالة قوله (الماء من الماء) على نفى الغسل : وأيضا فان عمر ويعلی بن أمية فهما من قوله تعالى (فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة إن خفتم) عدم القصر عند عدم الخوف : وهما من فصحاء العرب : وأيضا فان ابا عبيد القاسم ابن سلام من اهل اللغة وقد قال بدليل الخطاب: وأيضا فانه اذا قال العربي لو كيله اشترى عبدا أسود فهم منه عدم شراء الأبيض وأيضا فان الخطاب المقيد بالصفة كالخطاب المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على المخالفة بين حكم المستثنى والمستثنى منه فكذلك في الصفة : وأيضا فان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والحكم ينتفى باتفاء العلة فكذلك الصفة : وأيضا فانه لو قال عليه السلام (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لو لم يدل على عدم التحريم فيما دون ذلك لما كانت الخمس محرمة لتحقيق التحريم بما دونها وأيضا فان فائدة التخصيص باثبات حكم المنطوق ونفيه عن المسكوت يكون أتم فوجب القول به .

(الجواب) عن الاول : ان ما ذكروه لا يستمر في قوله تعالى (لأننا كلوا الربا أضعافا مضاعفة : ولا تكرر هو فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) إلى غير ذلك ولا يمكن أن يقال بمخالفة دليل الخطاب في هذه الصور لمعارض لما فيه من التعارض المخالف للأصل (وعن) الثاني بمنع انحصار الفائدة في نفى الحكم إذا أمكن أن يكون ذلك لمخصوص سؤال سائل أو حدوث واقعة اول فائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين لكونه أقوى وأبعد عن الخلاف الى غير ذلك من الفوائد التي ذكرناها في الكتاب المطول (وعن) المعارضة الاولى بمنع فهم النبي لما ذكره بل انما ذكر ذلك قصدا لاستمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم في الدين فهو أولى نفيا للتعارض بينه وبين قوله تعالى (لن يغفر الله لهم) (وعن) وعن الثانية انما ورت الاخت عند عدم الولد بالآية ونفاه عند وجود الولد بناء على النفي الأصلي (وعن) الثالثة بمنع اتفاق جميع الصحابة على ذلك وتقدير اجماعهم فيحتمل أنهم فهموا من قوله (الماء من الماء) كل غسل من الماء فكان ذلك نسخا للمنطوق لا لللفهوم ويدل على ارادة هذا الاحتمال قوله عليه

السلام (لاماء الامن المماء) (وعن) الرابعة انهما انما بنيا عدم القصر عند عدم الخوف على استصحاب الحال لاعلى دليل الخطاب (وعن) الخامسة أنا لانسلم أن ابا عبيد قل ذلك عن العرب بل غايته أنه تمذهب بذلك فلا يكون مذهبه حجة على غيره مع أنه معارض بمذهب الاخفش فانه من أهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب (وعن) السادسة أن عدم شراء الابيض انما كان مستندا الى النفي الاصلى لا الى دليل الخطاب (وعن) السابعة أنها قياس في اللغة فلا يصح (وعن) الثامنة بمنع لزوم انتفاء الحكم من نفي العلة (وعن) التاسعة أنه لا يلزم من عدم دلالة تحريم الرضعات الخمس على نفي التحريم فيما دون الخمس وجود التحريم (وعن) العاشرة أن نفي الحكم في محل السكوت فرع دلالة اللفظ عليه فلا يكون في دلالة عليه متوقفا على نفيه والا كان دورا — كيف وأن ما ذكره من الفائدة معارض بما ذكرناه من الفوائد أولا وليس رعاية أحد الامرين أولى من الآخر ويلتحق بهذه المسألة تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله (السائمة فيها زكاة) استدلالا واعتراضا وانفصالا.

(المسألة الثانية)

إذا علق وجود الحكم على شيء بحرف إن : ذهب ابن سريج والهراس من الشافعية والكرخي وأبو الحسين البصري الى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشيء — وذهب القاضي ابوبكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري الى نقيضه وهو المختار — وذلك لأن انتفاء الحكم غير لازم من انتفاء ما علق الحكم عليه بحرف إن والالزم انتفاء القصر المعلق على الخوف عند انتفاء الخوف وهو خلاف الاجماع (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه وهو إن كلمة أن مسماة في عرف أهل اللغة بالشرط والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان مادخلت عليه شرطا ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط بدليل الحياة مع العلم والقدرة ، ولأنه لو لم يلزم من نفي الشرط نفي المشروط ولا من وجوده وجود المشروط لكان كل مختلفين : كذلك يكون كل واحد منهما شرطا للآخر وهو ممتنع (سلمنا) أن نفي المشروط غير لازم من نفي الشرط لكن مع وجود المعارض لاعم عدمه وحيث ثبت القصر مع عدم الخوف كان

للمعارض وهو قوله عليه السلام في جواب عمر لما سأله عن ذلك (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)

(والجواب) عن الاول بمنع انتفاء المشروط من انتفاء شرطه فلا يلزم ذلك في بعض الصور لزومه مطلقا - ولا يلزم من مشاركة بعض المختلفات بالشرط فيما ذكره أن يكون بعضها شرطا لبعض فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في بعض الصفات كيف وان الفرق واقع وهو أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اذا لم يعم شرط آخر مقامه وإلا فلا بخلاف سائر المختلفات . ولا يلزم من عدم انتفاء المشروط عندما اذا قام شرط مقام الشرط الفاتت المعارضة حيث إن الشرط الفاتت غير مقتض لعدم المشروط مع قيام بدله (وعن) الثاني انه يجب اعتقاد وجود شرط يقوم مقام الخوف حالة عدم الخوف حتى لا يكون عدم الخوف مقتضيا لعدم القصر دفعا لمحدور المعارضة ويجب أن يكون ذلك المعارض هو الشرط تحقيقا لما ذكرناه من المقصود وفيه دقة .

(المسألة الثالثة)

اذا قيد الحكم في الخطاب بغاية كقوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) ونحوه فذهب اكثر الفقهاء والقاضى أبى بكر والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى أن ذلك يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية - وتفاء أبو حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار: ودليله ما ذكرناه من الدليل في المسألة الاولى (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على تقيضه وهو أن كلمة حتى وإلى لانتفاء غاية الحكم المعلق عليها فلو كان الحكم ثابتا بعد الغاية كانت الغاية وسطا وهو محال والحسن الاستفهام هل الحكم ثابت بعد الغاية أم لا وهو ممتنع (قلنا) وان كان حرف حتى وإلى لانتفاء الغاية فانما يلزم من ثبوت الحكم بعدها أن تكون الغاية وسطا ان لو كان ثبوته بعد الغاية بغير الخطاب الاول وليس كذلك بل هو مقتض للحكم فيما قبل الغاية وما بعدها مسكوت عنه ولهذا حسن الاستفهام فيما بعد الغاية لعدم دلالة الخطاب الاول عليه

(المسألة الرابعة)

اذا قيد الحكم بعدد مخصوص فنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه

بطريق الاولى بخلاف مانقص عنه : ومنه ما هو للضد فالاول كما في قوله عليه السلام (اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) : والثاني كما لو أوجب جلد الزاني مائة فما لم يبدل عليه بطريق الاولى فالناقص عن القاتنين والرائد على المائة فمختلف فيه — والمختار فيه استدلالا واعتراضا وانفصالا فكما سبق في المسائل المتقدمة.

(المسألة الخامسة)

اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للحنابلة والدقاق من الشافعية : وصورته — ما إذا علق الحكم باسم جنس كتخصيص الربويات الستة بتحريم الربا أو اسم علم كقوله زيد عالم — والمختار مذهب الجمهور لما قيل من أن مفهوم اللقب لو كان حجة لبطل القياس لما فيه من مخالفة النص أو الإجماع الدال على حكم الأصل بمنطوقه وعلى حكم الفرع بمفهومه — ولسكان القائل : عيسى رسول الله : كافراً لدلالته على نفي الرسالة عن محمد ولو كان قوله : زيد يأكل : نافياً للأكل عن غيره ولما حسن الإطلاق بذلك إلا بعد العلم لأن غيره لم يأكل.

(أما) الأول فلأن دلالة الدليل على حكم الأصل إنما يدل على نفي الفرع بمفهومه وذلك غير مانع من اثباته بمعقول النص أو الإجماع : وغايته التعارض لا الأبطال (والثاني) فأنما يكون القائل بذلك كافراً أن لو أراد مدلول لفظه وكان متنبها له والا فلا (والثالث) إنما يفهم منه عدم أكل الغير من لا يعتقد مفهوم اللقب وأما من يعتقد فلا (والرابع) أنه إذا أخبر بذلك فقرينة حاله دالة على أن مراده منطوق لفظه لا غير لأنه لو أراد نفي أكل الغير كان كاذباً. علم أن ذلك الغير يأكل أو لم يعلم — بل المختار النفي لما ذكرناه من الحجة في المسائل السابقة والاعتراض والانفصال فعلى ما سبق — وتخصيص هذه المسألة بحجة أخرى وهو أنه لو تخصم شخصان فقال أحدهما للآخر أما أنا فليس لي أم ولا أخت زانية فهم منه الزنى لأم الآخر وأخته : ولذلك قال مالك والحنابلة بوجوب حد القذف عليه.

(وجوابها) أن ذلك إنما فهم من قرينة حاله لا من دلالة مقاله ولهذا لم يجب عليه الحد عند الباقيين .

(المسألة السادسة)

اختلفوا في تقييد الحكم بأنما : كقوله عليه السلام (انما الشفعة فيما لم يقسم) ونحوه فذهب القاضي أبو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء إلى أنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد — وذهبت الحنفية إلى أنه لتأكيد الإثبات ولا دلالة على الحصر وهو المختار — لأنها لو كانت ظاهرة في الحصر لكان ورودها مع عدم الحصر على خلاف الدليل كما في قوله عليه السلام (انما الربا في النسيئة) لأنه لم يخالف في تحريم ربا الفضل غير ابن عباس ورجع عنه فكان ذلك مجمعا عليه : والحصر المتفق عليه في قوله تعالى (انما أنا بشر) لم يكن مفهوما من انما بل من دليل خارج فلا يكون فهم الحصر من غير دليل .

(المسألة السابعة)

قوله عليه السلام (الاعمال بالنيات) قال الغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء إنه يدل على الحصر — وقالت الحنفية والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين بالنفي وهو المختار لما سبق ولا يلزم من عدم الحصر أن يكون المبتدأ في الخبر المذكور أعم من الخبر وأنه كاذب الا أن تكون الالف واللام للعموم وليس كذلك بل هي ظاهرة في البعض كما تقدم حتى انه لو أراد بها التعميم كانت دالة على الحصر .

(المسألة الثامنة)

ذهب بعض منكري العموم إلى أن قول القائل لا عالم في البلد الا زيد لا يدل على كون زيد عالما واتفق القائلون بالمفهوم . وأكثر منكريه على دلالة على ثبوت العلم لزيد وهو المختار لما ذكرناه في مسألة الاستثناء من النفي والاعتراض والانفصال كما سبق .

(المسألة التاسعة)

اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب ظهر سبب تخصيصه بمحل النطق لذكر لخر وجه مخرج الأعم الأغلب أو سؤال سائل عنه أو غيره أنه لا مفهوم له .

وان لم يظهر ثم سبب المخصص بوجه من الوجوه سوى نفى الحكم في محل السكوت فللقائل بالمفهوم أن يقول إن لم نقل بنفى الحكم في محل السكوت كان التخصيص عبثاً : وان قلنا به لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة (وجوابه) أنه إن لم يظهر السبب المخصص إن كان احتمال وجوده وعدمه سواء فلا يلزم المفهوم وان كان عدمه الراجح فانما يلزم نفى الحكم في محل السكوت أن لو كان ذلك من جملة فوائد التخصيص وليس كذلك على ما سبق.

(الباب الثاني فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرها من الأدلة)

النسخ : والنظر في معنى النسخ : والناسخ والمنسوخ : والفرق بين النسخ والبداء وبينه وبين التخصيص : وشروط النسخ وما يتعلق به من المسائل :

(أما) النسخ : فقد يطلق في اللغة بمعنى الإزالة ومنه يقال نسخت الريح آثار الشيء أي أزالته وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ الموارد بانتقالها من قوم إلى قوم لكن هل لفظ النسخ حقيقة في المعنيين أو في النقل ومجاز في الإزالة أو بالعكس اختلفوا فيه فذهب إلى الأول القاضي أبو بكر والغزالي وغيرهما وإلى الثاني القفال وإلى الثالث أبو الحسين البصري وغيره والبحث عن ذلك عديم الأثر في غرضنا من هذا المختصر ومن أراد الكشف على الحقيقة في ذلك فعليه بمراجعة الكتاب المطول.

(وأما) في اصطلاح الأصوليين فقد قيل فيه حدود نهنا على ما فيها في كتاب (الأحكام) والمختار فيه أنه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق ولا يخفى ما فيه من الاحتراز.

(وأما) الناسخ فانه قد يطلق على الله تعالى وعلى الطريق الذي يعرف فيه نسخ الحكم من نص أو إجماع لكنه حقيقة في الله تعالى عندنا وفي الطريق عند المعتزلة والنزاع في ذلك آيل إلى الإطلاق اللفظي

(وأما) المنسوخ فهو الحكم المرتفع بالناسخ وإذا عرف معنى النسخ فاعلم أن البداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه قوله تعالى (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) أي ظهر لهم وقد اعتقدت اليهود والرافضة أن النسخ إنما يكون بظهور ما كان قد خفي

من المصلحة والمفسدة فكان النسخ بداء وحيث اعتقدت اليهود إحالة ذلك على الله تعالى أحالوا النسخ عليه وجوزوه الرافضة على الله تعالى وقد تمسكوا في جواز ذلك بما نقلوه عن علي عليه السلام أنه قال لولا البداء على الله لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة وعن جعفر الصادق أنه قال ما بدا الله في شيء كما بدا له في اسماعيل أي في أمره بذبحه وعن موسى بن جعفر أنه قال البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية وبقوله تعالى (يمحوا الله ما يشاء ويثبت) وكل واحد من المذهبين باطل (أما) مذهب اليهود فما يأتي عن قريب وأما الرافضة فما حققناه في الكتب الكلامية من إحالة الجهل على الله تعالى — وما ذكرناه من النقل عن أهل البيت في ذلك فمن أكاذيب اللعين الثقفى — والآية فالمراد بها المحو والاثبات في اللوح وإذا عرف معنى البداء وأنه مستحيل على الله تعالى فالنسخ ليس كذلك فإنه لا يعد في علم الله تعالى في استلزام الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة في غير ذلك الوقت فنسخه لا يلزم منه ظهور ما خفى ولا أمر بما فيه مفسدة ولا نهى عما فيه مصلحة (فان قيل) لا يخلو إما أن يعلم الله استمرار أمره بالفعل أبداً أو إلى غاية معينة ولا نسخ على التقدير الأول والا كان عليه جهلا : ولا على التقدير الثاني لانتفاء الحكم بنفسه في ذلك الوقت (قلنا) إنما يتعذر النسخ أن لو علم انتفاء الحكم مطلقا . وأما إذا علم انتفاؤه بالنسخ فلا والا كان عليه جهلا

(وأما) النسخ والتخصيص وإن اشتركا من جهة أن كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما يتناولهما اللفظ لغة إلا أنهما يفترقان من جهة أن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم مريدا لدلالة لفظه عليه — وأن التخصيص لا يزيد على الأمر بما مور واحد : وأنه قد يكون بغير خطاب الشارع . وأنه قد يكون متقدما على ما خصصه : وأنه لا يجوز تخصيص حتى لا يبقى شيء : وأنه غير رافع للحكم المخصص : وأنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى وأنه أعم من النسخ بخلاف النسخ في ذلك كله

(وأما) شروطه : فالمتفق عليها : منها أن يكون الحكم المنسوخ ودليله شرعيا : وأن يكون الناسخ متراجعا عن الخطاب المنسوخ حكمه : وأن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيدا بوقت معين .

(والمختلف) فيه منها : ان يكون ورود النسخ بعد دخول وقت التمكن من الامثال : وأن يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما يدخله الاستثناء والتخصيص : وأن ينسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة : وأن يكون النسخ والمنسوخ نصين قاطعين : وأن يكون النسخ مقابلاً للنسخ مقابلة الأمر بالنهي والمضيّق بالموسع : وأن يكون النسخ يدل : والحق أنها غير معتبرة بما يأتي : (وأما) المسائل المتعلقة بالنسخ فثلاثون مسألة :

(المسألة الاولى)

(في اثبات النسخ على منكره)

وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلاً . ووقوعه سمعاً ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الاسفهاني فإنه خالف في الجواز الشرعي دون العقلي ووافقه على ذلك العناية من اليهود : وأبو مسلم كنيته واسمه عمرو بن يحيى قاله الشيخ أبو اسحق في اللمع اه

وذهبت الشيعانية منهم الى انكار الامرين - والدليل على جوازه عقلاً انا لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته عقلاً - وأيضاً فإنه لا يخلو - إما أن تعتبر الحكمة في أفعاله أولاً فتعتبر : فإن اعتبرت فلا يمتنع أن تعلم المصلحة في الفعل في وقت والمفسدة فيه في وقت آخر كما قررنا في أول هذا الباب - وعلى هذا فلا يمتنع عليه النسخ . وإن لم يعتبر فبطريق الاولى :

والدليل على الوقوع الشرعي على أبي مسلم اجماع الصحابة والسلف على أن شريعة محمد ناسخة لجميع الشرائع السالفة . وعلى نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة . ونسخ الوصية للوالدين والاقرين بآية الميراث الى غير ذلك من الصور الكثيرة - وعلى اليهود ما ورد في التوراة ان الله تعالى أمر آدم بتزويج بني من بناته . وحرّم ذلك على من بعده وأنه قال لنوح عند خروجه من الفلك . اني جعلت لك كل دابة ما كلالك ولذريتك . وقد حرّم كثيراً من الدواب على من بعده . وربما احتج عليهم بأمور أبطلناها في المطول (فان قيل) وإن لم يلزم المحال من النسخ لذاته لكنه لازم باعتبار أمر خارج : ويأني : أنه يلزم من النسخ إما العبث ان لم يكن للحكمة .

أو البداء ان كان لحكمة ظهرت . وجواز نسخ ماوجب من اعتقاد الواحدانية . وجواز النهي عن الحسن والطاعة ان كان المنسوخ كذلك . أو الأمر باضداد هذه الاشياء ان كان المنسوخ قبيحا ومعصية واقلاب المراد مكروها وبالعكس . وأن يكون رفع الحكم بعد ندمه في حالة وجوده بعد عدمه أو في حالة وجوده . وأن يكون الحكم غير قابل للنسخ ان كان البارئ تعالى عالما بتوقيت الخطاب لانتهاه حكم ذلك الوقت واقلاب علم البارئ جهلا بتقدير النسخ وعلمه بتأييد الخطاب . وأيضا فان الخطاب المنسوخ حكمه ان كان غير مؤبد فلانسخ لما تقدم . وان كان مؤبداً فيلزم من جواز نسخه اعتقاد المكلف دوام الحكم وهو جهل قبيح وان لا يبقى لنا طريق الى معرفة التأيد بتقدير ارادته وفيه اعجاز الرب عن ذلك . ولما بقي لنا وثوق بوعد ولا وعيد ولا بشئ من الظواهر اللفظية . وأن يجوز نسخ شريعتكم ولم تقولوا به وكل ذلك محال . (سلينا) الجواز العقلي . ولكن لانسلم الوقوع الشرعي . ولانسلم أن شريعة محمد ناسخة لشريعة غيره على ما يأتي :

(وأما) وجوب استقبال بيت المقدس فلم يزل بالسكينة لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر وذلك تخصيص لانسخ (سلينا) دلالة ما ذكرتموه على الوقوع شرعا . ولكنه معارض بقوله تعالى في صفة القرآن (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والنسخ بحكمه يكون ابطالا له وما نقل عن موسى أنه قال هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والارض ، وبقوله الزموا السبت ابداء : فالقول بجواز نسخ شريعته يفضي الى تكذيبه مع كونه صادقا وهو محال .

(والجواب) عن الاول بما سبق في الفرق بين النسخ والبداء (وعن) الثاني أنه ان كان وجوب اعتقاد الواحدانية بالشرع فلا مانع من نسخه . بخلاف ما إذا وجب عقلا (وعن) الثالث أنه مبنى على الحسن والقبح العقلي . وقد أبطنا (وعن) الرابع أن الفعل طاعة حال كونه مأمورا بمعصية حال كونه منها وهو الجواب عن الخامس (وعن) السادس انا انما نريد بالرفع امتناع استمرار المنسوخ . وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل (وعن) السابع بما سبق في الفرق بين النسخ والبداء (وعن) الثامن لانسلم امتناع نسخ حكم الخطاب المؤقت على ما يأتي :

وإن كان دالاً على التأييد مع القول بجواز النسخ ولا اعتقاد للسكف بالتأييد .
ولا انجاز الرب عن تعريفنا بالتأييد لجواز خلق العلم الضروري بذلك ولا عدم الوثوق
بما ذكره على حسب ما يقتضيه الخطاب القاطع أو الظاهر .
(وأما) نسخ شرعنا فجائز عقلاً . وممتنع سمعاً لقوله تعالى (وخاتم النبيين) وقوله
عليه السلام (إلا أنه لا نبي بعدي) : وعن الوقوع الشرعي ما ذكرناه
(وعن) قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالسكفة . أنه لا خلاف في أنه
كان يجب التوجه إليه من غير اشكال ولا عذر . وذلك زائل بالسكفة (وعن) المعارضة
بالآية أنها إنما تكون حجة أن لو كان النسخ ابطلاً — وأما إذا كان دالاً على ما هو
المراد من الخطاب المنسوخ حكمه فلا (وعن) قول موسى بمنع صحة ما نقلوه عنه .
وإن صح أمكن حمل قوله : مؤيد عليكم : ما لم يوجد ناسخ ويجب اعتقاد ذلك دفعاً
للمتعارض بين قوله . وما نقل من المعجزات القاطعة الدالة على صدق محمد فيما ادعاه من
الرسالة والشرعية الناسخة لما سواها بطريق العموم بحجة التواتر :

المسألة الثانية

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته — واختلفوا
في جوازه قبل دخول الوقت . كما لو قال الشارع . حجوا في هذه السنة . ثم قال قبل
يوم عرفة : لا تحجوا : فنع من ذلك جماهير المعتزلة . والصير في من الشافعية . وبعض
الحنابلة — وجوزه الاشاعرة . وأكثر الشافعية والفقهاء وهو المختار : وقد احتج
المجوزون لذلك بقوله تعالى (يحجو الله ما يشاء ويثبت) من غير تفصيل (١) . وبأمر
إبراهيم بذبح ولده ونسخه عنه بذبح الغداء . وبسسخ صلح النبي عليه السلام لقريش على
رد من هاجر إليه بقوله تعالى (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار)
وبسسخ حكم قوله عليه السلام (أحلت لي مكة ساعة من نهار) بمنعه عن القتال فيها —
وهذه الحجج ضعيفة

(أما) الأولى فأنما يلزم أن لو كان نسخ الفعل قبل دخول الوقت مما يتعلق به المشيئة

(١) قال القرافي في شرح التنقيح يرد عليها خبر واحد فلا يفيد القطع والمسألة قطعية .
ولأنه نسخ قبل الانزال وقبل الانزال لا يقرر علينا حكم فليس من صورة النزاع اه
(م ٦ — من القسم الثاني من منتهى السؤل)

وهو غير مسلم كيف وقد أمكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه وهو محو ما يكتبه المسلمان من المباحات ونحوها.

(وأما) الثانية فقد أو رد عليها اعتراضات ضعفتها في كتاب الأحكام والوجه في ضعفها أنه وإن سلم نسخ الذبح بالفداء لكن إنما يكون ذلك حجة إن لو كان النسخ قبل التمكن من الامتثال وهو غير مسلم وبه ابطال الحجة الثالثة (وأما) الرابعة فن جهة أنه لا دليل يدل على وقوع نسخ القتال قبل دخول تلك الساعة — والمعتمد في الجواز العقلي ما سبق في المسألة المتقدمة : وفي الوقوع شرعا نسخ ما فرضه الله على نبيه وعلى أمته ليلة الاسراء من الخسین صلاة بعد سؤاله عليه السلام التنقيص قبل التمكن من الامتثال : (فان قيل) فان لم يكن ذلك محالا باعتبار ذاته لكن باعتبار غيره وذلك لأنه إذا نهى عن الفعل في الوقت المأمور به فقد اجتمع الأمر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد. وإن يكون قد نهى عن الحسن وما فيه مصلحة وهو مراد إن كان المأمور به كذلك أو أمر بما ليس بحسن ولا فيه مصلحة. ولا هو مراد إن كان المأمور به كذلك والكل محال قبيح من الحكيم

(وأما) قصة الاسراء فستندة إلى خبر الواحد ويتعذر إثبات مثل هذه المسألة به وإن كان حجة لكن يستلزم النسخ عن المكلفين قبل علمهم بالخطاب وهو متعذر على أصولكم لخلوه عن الفائدة

(والجواب) عن المعارضة الاولى بمنع احواله توجه الأمر والنهي إلى فعل واحد في وقتين (وعن) باقي المعارضات بما سبق في المسألة المتقدمة (وعن) قولهم في قصة الاسراء انه خبر واحد (قلنا) والمسألة ظنية فلا يمنع التمسك به فيها — ولهذا لا يكفر المخالف فيها ولا يبدع (وعن) قولهم انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم بالخطاب بمنع احواله ذلك لعدم الفائدة اذ هو مبين على وجوب رعاية الغرض في افعاله الله تعالى وهو باطل بما حققناه في الكلاميات .

المسألة الثالثة

اتفق الاكثر على جواز نسخ حكم الخطاب بلفظ التأيد كقوله : صوموا أبداً : ومنع منه الاقلون : ودليل جوازه ما أسلفناه فيما تقدم (فان قيل) ما ذكرتموه معارض. وهو أنه لو جاز النسخ مع لفظ التأيد وكونه جارياً مجرى التنقيص على وجوب الفعل في

كل وقت من الاوقات لجاز فيما اذا نص على وقت معين . ولما كان للتقييد بالتأيد فائدة لمشاركته لما قبل التقييد في جواز النسخ . ولما بقي لنا طريق الى العلم بدوام عبادة ما . ولجاز ذلك فيما اذا أخبر بلفظ التأيد والكل محال .

(والجواب) عن الاول بمنع ما ذكره . بل فائدته المبالغة كما يقال فلان ابدا بكرم الضيف . وان كان كما ذكره فلا نسلم امتناع النسخ اذا كان الخطاب مقيدا بوقت معين (وعن) الثاني ان فائدة التأيد تأكيدا للاستمرار اذا لم يكن ناسخا . وتأكيده المبالغة في الاستمرار مع وجود النسخ (وعن) الثالث ما سبق فيما تقدم (وعن) الرابع بمنع امتناع ذلك في الخبر :

المسألة الرابعة

اتفق الاكثر على جواز النسخ لا إلى بدل . ومنع من ذلك الاقلون — ودليل الجواز ما أسلفناه ودليل الوقوع شرعا . نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي . ونسخ الاعتداد بالحوال في حق المرأة المتوفى عنها زوجها . ونسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الليل مع أنه لا بدل له :

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) أخبر بذلك والخلف في خبره محال (قلنا) الآية دليل البدل في نسخ لفظ الآية . والخلاف انما هو في نسخ حكمها وان كان المراد به نسخ حكمها في وقت فلا يمتنع ان يكون رفع الحكم في وقت رفعه خيرا منه في وقت اثباته .

(المسألة الخامسة)

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ الحكم إلى بدل مماثل أو أخف — واختلفوا في الاثقل : فذهب أكثر أصحابنا . والمتكلمين . والفقهاء جوازده — ومنع منه بعض الشافعية — ودليل الجواز العقلي ما سبق — والوقوع الشرعي نسخ صيام رمضان في ابتداء الاسلام بخيرا بينه وبين الفداء بالمسال بتحريم الصوم . ونسخ ما وجب في ابتداء الاسلام من حد الزنى بالحبس في البيوت . والتعنيف بوجوب الضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر . وبالرجم في حق الثيب ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان .

وبالبدل في ذلك أثقل . (فان قيل) ما ذكرتموه معارض من جهة العقل :
وهو ان النسخ لا بد وان يكون لمقصود نفيًا للعبث . وان يكون راجحاً على مقصود
المنسوخ . والا فهو مساو . ولا فائدة في النسخ لعدم الاولوية :
أو مرجوح . وفيه إهمال المقصود الراجح وهو محال . واذا كان أصلح وأنفع فذلك
إنما يكون بالنقل الى الاخف لكونه أقرب إلى حصول المقصود — ومن جهة النص
قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (يريد الله أن يخفف
عنكم) وقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) والمراد ما هو خير
بالنسبة لنا وذلك إنما يكون بالأخف لأن المراد به أن آية تكون خيراً من آية . لأنه
لا تفاوت في القرآن .

(والجواب) عن المعقول أنه لازم عليهم في نقل الخلق من الاباحة إلى التكليف .
ومن الصحة إلى السقم ومن الغنى إلى الفقر ونحوه ، والجواب يكون متحدأ (وعن) الآية
الاولى يجب تخصيصها بما ذكره جمعاً بين الأدلة (وعن) الثانية بمنع تناولها لكل
تخفيف (وعن) الثالثة أنه إن كان المراد منها نسخ التلاوة فخارج عن محل النزاع .
وان كان المراد به الحكم . فالخير في الامور الدينية راجع الى ما هو أكثر ثواباً ومنه
يقال . الفرض خير من النفل . لكثرة ثوابه — وان كان أشق على النفس — وعلى
هذا فلا يمتنع أن يكون الثواب في الاشق أكثر على ما قال تعالى (ذلك بأنهم لا يصيبهم
ظلم ولا نصب ولا غمضة) إلى قوله (إلا كتب لهم به عمل صالح) وقال تعالى
(فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) وقال عليه السلام لعائشة (ثوابك على قدر نصبك)

(المسألة السادسة)

اتفق الاكثر على جواز نسخ التلاوة والحكم . ونسخ أيهما كان دون الآخر
خلافاً لبعض المعتزلة :

ويبدل على جواز ذلك عفاً ما سبق — وعلى وقوعه شرعاً — أما نسخهما معاً :
فنسخ التحريم بعشر رضعات وآيتها فلن ذلك كان منزلاً على ما روته عائشة —
ونسخ حكم الاعتداد بالحول — وحكم آية الوصية للوالدين دون آيتها — ونسخ

تلاوة (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) دون حكمها وهل يجوز للجنب تلاوة ما نسخ من التلاوة . وللبحث مسها — اختلفوا فيه — والأشبه المنع

(فان قيل) بقاء التلاوة مع نسخ الحكم وبالعكس عرى عن الفائدة . وموهم لا اعتقاد نفى الحكم نسخ التلاوة . وثبوته لبقائها وهو تجهيل قيسح من الشارع — أيضاً فان الحكم مع التلاوة نازل منزلة العلم مع العالمية فوجب الاشتراك بينهما في عدم الانفكاك

(والجواب) عن عدم الفائدة في بقاء التلاوة ونسخها انه مبنى على وجوب رعاية الفرض في أفعال الله تعالى وقد سبق جوابه غير مرة (وعن) ما ذكره من إيهام بقاء الحكم أو نفيه إنما يلزم ذلك ان لو لم يوجد مع بقاء التلاوة الدليل الرافع . أو كان يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول بعد ثبوته وهما ممنوعان (وعن) الاخير بمنع كون العالمية زائدة على قيام العلم بالذات . ولا ملازمة مع عدم المغايرة . وبتقدير المغايرة فلا نسلم التساوي في النسبة إذ الآية أمانة على الحكم . والعلم علة العالمية.

(المسألة السابعة)

إذا كان مدلول الاخبار مما لا يتغير . اختلفوا في نسخه — فذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه وجماعة من المتكلمين . والفقهاء الى منعه . والى جوازه القاضي عبد الجبار . وأبو عبد الله . وأبو الحسين البصريان — ومنهم من جوزه في الخبر المستقبل دون الماضي — والمختار جوازه مطلقاً فيما إذا كان مدلوله متكرراً والأخبار عام فيه ودليل جوازه عقلاً ما سبق غير مرة (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بأن نسخ مدلول الخبر يفضي الى كذبه ولهذا لو قال القائل . أهلك الله زيدا . ثم قال ما أهلك الله زيدا . كان كاذباً والكذب على الشارع محال وان جاز ذلك . لكن فيما إذا كان المدلول حكماً شرعياً وإلا فلا (والجواب) عن الأول أن الكذب إنما يلزم ان لو حمل الناسخ على غير ما أريد من الخبر وإلا فلا . وإنما لم ينسخ مدلول قوله . فلا لعدم تكريره بخلاف ما نحن فيه (وعن) الثاني انه لا مانع من رفع بعض

ما تناوله اللفظ اذا كان مدلوله متكررا . وان لم يكن حكما شرعيا :

(المسألة الثامنة)

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن . والسنة المتواترة بالمتواتر منها والآحاد بالآحاد منها . واتفقوا على جواز نسخ المتواتر منها بالآحاد عقلا . واختلفوا في وقوعه شرعاً فأثبتته أهل الظاهر . ونقاه الباقون . وهو المختار . لأن الوقوع يستدعي دليلاً : والأصل عدمه (فان قيل) دليل الوقوع نسخ وجوب التوجه إلى القدس الثابت بالسنة المتواترة في حق أهل قبا بخبر الواحد وأن النبي عليه السلام كان ينفذ الآحاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك لما وجب قوله . ولأن النسخ أحد البيانين فجاز بخبر الواحد كالتخصيص (والجواب) عن الأول أنه من أخبار الآحاد . ولا نسلم صحة الاحتجاج به في هذه القاعدة .

(وعن) الثاني أن تنفيذ الآحاد انما كان محتجا به فيما يقبل فيه خبر الواحد . ولا نسلم أن ما نحن فيه كذلك (وعن) الثالث بمنع تخصيص القرآن بخبر الواحد وبالفارق بين التخصيص والنسخ وهو : أن النسخ رفع لما ثبت . والتخصيص منع من الثبوت فلا يلزم الاشتراك .

(المسألة التاسعة)

نسخ السنة بالقرآن جائز عقلا . وواقع سمعا عند الأكثر من الاشاعة . والمعتزلة والفقهاء وممنوع في أحد قولى الشافعى . دليل الجواز العقلى أن السنة من الوحي الذى لا يتلى لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) والوحي لا يمتنع نسخ حكمه بالقرآن عقلا لما تقرر غير مرة . ودليل الوقوع شرعاً نسخ صلح النبي عليه السلام أهل مكة على رد من جاءه مسلماً بقوله تعالى (فلا ترجعوهن إلى الكفار) ونسخ ما ثبت بالسنة من وجوب التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ونسخ حرمة المباشرة في الليل الثابتة بالسنة بقوله تعالى (فالآن باثروهن) إلى غير ذلك (فان قيل) ما المانع أن يكون الحكم المنسوخ في جميع ما ذكرتموه ثابتاً بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه . وان كان ثابتاً بالسنة فما المانع من نسخه بالسنة . وإن

كانت الآيات موافقة لها في الدلالة (سلينا) دلالة ما ذكرتموه لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو أنه لو نسخ حكم السنة بالقرآن لكان على خلاف قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وكان منفراً للناس عن النبي لأيهام أن الله تعالى لم يرض بما سنه النبي . هو مغل بمقصود البعثة : ولجاز نسخ السنة بدليل العقل لمشاركته للقرآن في عدم مجانسة السنة .

(والجواب) عن الأول أن ما وجد من أفعال النبي وأقواله وتقريراته صالح لاثبات تلك الأحكام والأصل عدم ماسواها (وعن) الثاني أن الآيات المذكورة صالحة لرفع تلك الأحكام والأصل عدم ماسواها : (وعن) الآية ماسبق في التخصيص (وعن) التنفير أن ذلك إنما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول وليس كذلك لما تقدم في الدليل وكان النسخ رفعاً لما ثبت : أما إذا كان ذلك لبيان المراد من الخطاب لأول فلا (وعن) المعارضة الأخيرة بالفرق بين القرآن ودليل العقل : أن القرآن من الوحي فلا يمتنع أن يكون ناسخاً لحكم الوحي لما سبق بخلاف دليل العقل .

(المسألة العاشرة)

ذهب الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر وأحمد في إحدى الروايتين عنه إلى امتناع نسخ القرآن بالسنة المتواترة : وأجازه مالك والحنفية وابن سريج وأكثر الأشاعرة والمعتزلة : واختلف هؤلاء في وقوعه شرعاً : (والمختار) جوازه شرعاً لما تقدم في المسألة قبلها : وأما الوقوع فقد احتج النافون له بحجج كثيرة أبطلناها في كتاب (الأحكام) : والأقرب فيه أن يقال القول بالوقوع يستدعي دليلاً والأصل عدمه (فان قيل) دليل الوقوع نسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله عليه السلام (ألا لأوصية لوارث) ونسخ حد الزاني مائة جلدة بالرجم الثابت بالسنة مع أنه كان ثابتاً بقوله تعالى (الزانية والزاني) الآية (وجوابه) أن ذلك يستلزم نسخ القرآن المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما يأتي .

(المسألة الحادية عشرة)

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالأجماع فأثبتته الأقلون : ونفاه الأكثرون :

والمختار جوازه عقلاً لما ذكرناه فيما تقدم وامتناعه شرعاً : لأن النسخ إما بنص : أو اجماع : أو قياس : الأول ممتنع والا كان الاجماع على خلافه وهو محال : والثاني أيضاً ممتنع لأن الاجماع الناسخ لا بد وأن يكون عن دليل والا كان خطأ وهو ممتنع وذلك ان كان نصاً فيلزم منه الخطأ في الاجماع الأول لكونه على خلافه وهو ممتنع : وأن كان قياساً فلا بد وأن يكون حكم أصله مستنداً إلى نص ويلزم تقدم معقول ذلك النص على ذلك الاجماع فلو كان صالحاً لرفع حكم ذلك الاجماع لكان انعقاد الاجماع معه على تقيض حكمه خطأ وهو ممتنع وبهذا التحقيق يمتنع القسم الثالث أيضاً : وعلى هذا لو أجمعت الأمة على قولين واقتضى اجماعهم جواز أخذ المقلد بأيها شاء فلا نسلم تصور اجماعهم بعد ذلك على أحد القولين حتى يقال بنسخ حكم الاجماع بالاجماع

(المسألة الثانية عشرة)

اختلفوا في جواز النسخ بالاجماع فثبتت بعض المعتزلة وعيسى بن أبان ونفاة الباقون وهو المختار وذلك لأن دليل الحكم المنسوخ إما نص : أو إجماع أو قياس فان كان نصاً فلا بد للاجماع الناسخ من مستند والا كان خطأ وذلك المستند هو الناسخ لانفس الاجماع بل الاجماع دال عليه : وإن كان مستند ذلك الحكم إجماعاً فنسخه باطل بما سبق في المسألة المتقدمة : وإن كان قياساً فذلك إن كان صحيحاً فاجماع الأمة لا بد له من مستند والا كان خطأ : وذلك المستند إن كان نصاً فهو الناسخ : وإن كان قياساً فان كان مساوياً للقياس الأول أو راجحاً عليه فالأول لا يكون قياساً صحيحاً فلا يكون له حكم ، وإن كان مرجوحاً فاجماعهم على المستند المرجوح يكون خطأ .

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقول عثمان لابن عباس لما قال له ابن عباس كيف تحجب الأم عن الثلث بالأخوين وقد قال الله تعالى (فإن كان له أخوة فلا منه السدس) والاخوان ليسوا بأخوة : حججها قومك يا غلام — وهو دليل النسخ بالاجماع (قلنا) إنما يلزم ان لو لم يكن الأخوان إخوة وليس كذلك على ما سبق في العموم وعلى هذا فلا نسخ

(المسألة الثالثة عشرة)

اختلفوا في نسخ حكم القياس فنع منه الحنابلة مطلقاً : والقاضى عبد الجبار في

قول: وجوز له ابن الحسين البصري في القياس الموجود في زمن النبي دون ما وجد بعده والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة فهي في معنى النص فيجوز نسخ حكمها بنص أو بقياس في معنى القياس المنسوخ حكمه: وإن كانت مستنبطة وقلنا إن النسخ رفع حكم خطاب فرفع حكمها بما يظفر به المجتهد من الأدلة لا يكون نسخاً

(المسألة الرابعة عشرة)

اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلاثة أقوال. ثالثها. جواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي وهو اختيار أبي القاسم الأنماطي من الشافعية — والمختار — أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة فيجوز النسخ بها لأنها في معنى النص، وإن لم تكن منصوصة فأما أن تكون ثابتة بالاجماع أو بالاستنباط فإن كانت مجمعة عليها فهي في معنى الاجماع والاجماع لا ينسخ به كما تقدم تعريفه. وإن كانت مستنبطة فدليل الحكم المنسوخ بها إن كان إجماعاً أو نصاً خاصاً فهو مقدم عليها إجماعاً فلا تكون ناسخة لحكمه وإن كان نصاً عاماً فهي مخصصة لآنسخة وهو الأول. وإن كان دليل الحكم قياساً فالقياس النسخ لحكمه لا بد وأن يكون في اقتضائه راجحاً على القياس الأول وبذلك يخرج القياس الأول عن كونه مقتضياً للحكم لما عرف فيما تقدم. وبالقياس الثاني يبين أن حكم الأول لم يكن ثابتاً فلا يكون ذلك نسخاً. ونسخ ثبات الواحد للعشرة إنما كان استفاداً من قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم) لآمن القياس ولا يلزم من جواز التخصيص بالقياس جواز النسخ به لكونه منقوضاً بدليل العقل وخبر الواحد.

(المسألة الخامسة عشرة)

اتفقوا على جواز النسخ بفحوى الكلام ونسخ حكمه: واختلفوا في نسخ حكم المنطوق دون فحواه. والأكثر على منعه. وتردد القاضي عبد الجبار في جواز نسخ حكم الفحوى دون منطوقه. والمختار. تفريقاً على القول بأن دلالة الفحوى لفظية أن دلالة الفحوى على حكم المسكوت مغايرة لدلالة منطوقه على حكمه فلا يلزم من رفع حكم إحدى الدالتين رفع حكم الأخرى (فان قيل) إذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، والغرض من دلالة المنطوق مثلاً في آية التأفيف إعظام الوالدين فيلزم

من رفع حكم الأصل رفع التابع . ومن رفع حكم التابع رفع حكم المنطوق لأخلاله الغرض من دلالة المنطوق .

(قلنا) جواب الاول : دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق لا لحكم المنطوق فنسخ حكم المنطوق ليس نسخاً لدلالة المنطوق التي هي أصل الفحوى : ومع بقاء دلالة الفحوى لا يلزم نفي حكمها (وجواب) الثاني بمنع اتحاد غرض الدالتين ومع اختلاف الغرض لا يلزم من الاخلال باحدهما الاخلال بالآخر .

(المسألة السادسة عشرة)

ذهب بعض الحنفية الى بقاء حكم فرع القياس مع نسخ حكم أصله : ومنع منه الباقي وهو المختار لأن حكم الفرع تابع لاعتبار علة ونسخ حكم الأصل لا يبقى معتبره (فان قيل) إنما يلزم ما ذكرتموه أن لو افتقر الحكم في دوامه إلى دوام علة وهو غير مسلم ولهذا فان إسلام الولد الطفل معلل بإسلام أبيه ولا يلزم من زوال إسلام الأب زوال إسلام الولد وان لم ذلك في أصله يرجع الى نسخ حكم الفرع بالقياس على الأصل وهذا باطل بما تقرر قبل .

والجواب عن الاول انه لا خلاف في افتقار الحكم في دوامه إلى دوام احوال الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف في دوام ضابطها : وأما إسلام الأب فلا نسلم توقف إسلام الولد في دوامه على اعتبار دوام إسلام الأب ولا أن إسلام الأب علة (وعن) الاخير بمنع استناد رفع حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل بل رفعه انما كان لاتفاء علة

(المسألة السابعة عشرة)

اتفقوا على أن النسخ اذا كان مع جبريل قبل بلوغه إلى النبي أنه لا يثبت حكمه في حق المكلفين : وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ إلى النبي قبل بلوغه إلى الامة هل يثبت حكم النسخ في حق المكلفين : فأثبتته بعض الشافعية : ونفاه بعضهم وبه قال احمد والحنفية وهو المختار : ودليله : أنه لو تحقق النسخ في حقهم لما وقع ما خوطبوا به أولاً موقعه بتقدير فعله . ولما أثم بتركه وبضده في الفعل الذي ورد به النسخ وهو خلاف الاجماع (فان قيل) ما ذكرتموه معارض - ويانه - أن الحكم المنسوخ حق الشارع فلا يتوقف في إسقاطه على علم الغير كما في عزل الموكل للوكيل : وكالاتفاق

والعتق : وكأباحة الانسان ثمرة بستانه لكل داخل بعد تحريره : وكما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذن فأنت طالق ثم أذن لها حيث لا يعلم فانه يرتفع المنع ولا يقع الطلاق بتقدير الخروج ولأنه لو علم المكلف بالنسخ ثبت والعلم غير مؤثر فيه فكان ورود النسخ من الله كافياً في الاسقاط مع عدم العلم.

(الجواب) عن الاول بمنع عزل الوكيل بتقدير عدم علمه به (وعن) الثاني أنه لا مانع من اشتراط العلم في النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما ذكره (وعن) الثالث والرابع بمنع الحكم فيما ذكره (وعن) الخامس بان العلم شرط لا مؤثر

(المسألة الثامنة عشرة)

وجوب الزكاة في معلوفة الغنم إن قلنا إن مفهوم قوله عليه السلام (في الغنم السائمة زكاة) ليس بحجة فلا نسخ والا فهو ناسخ لحكمه .

(المسألة التاسعة عشرة)

إذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح قال القاضي عبد الجبار والغزالي والخفية يكون ذلك نسخاً : ومنع منه أكثر الشافعية والحنابلة والجبائي وابنه وأبو الحسن البصري (والمختار) في ذلك أن يقال إنها تكون ناسخة لوجوب الجلوس في التشهد بعد الركعتين إذ هو مرتفع بها بعد ثبوته ونسخاً لتحريم الزيادة وإن لم يكن تحريم الزيادة من مقتضيات دليل وجوب الركعتين وليس نسخاً لنفي الركعتين لعدم تعلق النسخ بالافعال ولا نسخاً لاجزاء الركعتين لأنه لا معنى لاجزاء الركعتين سوى الخروج بهما عن عهدة الأمر ومعنى ذلك أنه لا يجب مع فعلها القضاء وذلك من مقتضيات النفي الاصلى وليس بحكم شرعى ليكون رفعه نسخاً (فان قيل) التشهد إنما كان واجباً آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ولا متغير وإنما التغير آخر الصلاة (قلنا) بل كان واجباً عقيب الركعتين وقد زال ذلك بالزيادة فكان نسخاً .

المسألة العشرون

زيادة عشرين جلدة على ثمانين في الحد هل تكون ناسخة لحكم الثمانين اختلفوا فيه على نحو اختلافهم في المسألة قبلها — والمختار — عدمه لأن نسخ حكم الثمانين إنما يكون

برفع حكمها والأصل بقاؤه (فان قيل) يانار تفا عحكم الثمانين انها كانت قبل الزيادة كل الحد وبجزئه ويجب الاقتصار عليها ومتعلق التفسير ورد الشهادة وعدم جواز الزيادة عليها وقدر تفيع ذلك كله بالزيادة .

(قلنا) جواب الاول أن معنى كون الثمانين كل الواجب أنها واجبة وغيرها ليس واجبا ووجوبها لم يرتفع وعدم وجوب الغير من مقتضيات النفي الأصل فرفعه لا يكون نسخا (وعن) الثاني ماسبق في المسألة المتقدمة (وعن) الثالث أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين أنها واجبة ولا تجوز الزيادة عليها والحكم كما قيل في كونها كل الواجب (وعن) الرابع يمنع تعلق التفسير ورد الشهادة بالثمانين بل بالقذف (وعن) الخامس ماسبق في الثالث نعم لو قيل بالنسخ نظرا إلى رفع تحريم الزيادة كان متجها .

المسألة الحادية والعشرون

إذا أوجب الله غسل الرجلين على التعيين ثم خير بينه وبين المسح أو خير في الكفارة بين الطعام والصيام ثم زاد الاعتاق هل يكون ذلك نسخا للتعين في الاول والتخيير في الثاني الحق أنه نسخ للاول دون الثاني لأن التخيير بين الاطعام والصيام لم يرتفع بضم الاعتاق في التخيير اليهما وان ارتفعا لكون غيرهما لا يقوم مقامهما فليس بنسخ . لكونه من مقتضيات النفي الاصل :

(المسألة الثانية والعشرون)

إذا وقف الله الحكم على شاهدين بقوله (فاستشهدوا شهيدين) فيجوز الحكم بشاهد ويمين . ان قلنا ان تخصيص الشاهدين بالذكر لا يدل على نفس ما عاده . فثبت ذلك بخبر الواحد لا يكون نسخا . والا فيكون نسخا . والنسخ بخبر الواحد غير جائز .

(المسألة الثالثة والعشرون)

إذا وجب عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار . فالخلاف في النسخ بتقيدها بالامان كالحلاف في زيادة ركعة على ركعتي الصبح . والحق في ذلك أنه ان اراد بكلامه الدلالة على اجزاء الرقبة الكافرة وغيرها كان ذلك نسخا والا كان تقييدا للطلق

(المسألة الرابعة والعشرون)

إذا أوجب الله قطع يد السارق ورجله على التعيين فإباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك يكون نسخاً لتحريم قطعها إن كان ثابتاً بنص آخر والا فلا :

(المسألة الخامسة والعشرون)

إذا زيد اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء الستة فلا يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل الاعضاء الستة . ولا لاشتراطها بقاء ذلك بعد الزيادة . ولا لاجزائها لما تقدم :

(المسألة السادسة والعشرون)

إذا جعل أول الليل غاية للصوم بقوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإيجاب صوم الليل يكون نسخاً إن قلنا إن مفهوم الغاية حجة والا فلا :

(المسألة السابعة والعشرون)

إذا قال الله صلوا إن كنتم متطهرين — فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخاً لوجوب الصلاة مع الطهارة لبقائه . ولا للجزاء لما سبق . ولا لعدم اشتراط شرط آخر لاستناد ذلك إلى النفي الأصلي . ولا لأمر آخر إذ الأصل عدمه . وعلى هذا يكون الحكم فيها إذا وجب الطواف بالبيت مطلقاً . ثم شرط الطهارة بعد ذلك .

(المسألة الثامنة والعشرون)

اتفقوا على أن نسخ سنة من العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة . واختلفوا في نسخها بنسخ ما يتوقف صحتها عليه كان شرطاً أو جزءاً . فذهب الغزالي . وجماعة من المتكلمين إلى نسخها . ونفاه الكرخي وأبو الحسين البصري . وأثبتته القاضى عبد الجبار في نسخ الجزء دون الشرط والمختار في ذلك إن يقال إن العبادة كانت قبل نسخ جزئها وشرطها لا تجزى . دون فعل الجزء والشرط بمعنى أنه يجب قضاؤها — وقد ارتفع وجوب القضاء بتقدير فعلها دون الجزء والشرط فكان نسخاً وكذلك كان يحرم فعلها دون الجزء والشرط فقد ارتفع ذلك بعد نسخها وليس ذلك نسخاً لنفس العبادة — أما في نسخ الجزء فلا إن الصلاة إذا كانت أربع ركعات مثلاً

فكل ركعتين منها واجبة فنسخ أحد الواجبين لا يكون نسخاً للآخر — وأما في نسخ الشرط فلا ن العباد ء كانت واجبة مع الشرط وقد بقي وجوبها بعد نسخ الشرط (قلنا) البعض الباقي بعد نسخ البعض ليس جزء من العباد ء الأولى بل عباد ء أخرى . والا كان من صلى الصبح أربع ركعات آتياً بالواجب وزيادة كما لو أمر أن يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين فكان ذلك نسخاً لنفس العباد ء الأولى .

(قلنا) لانسلم أن الباقي ليس بعضاً من الأول . والا لافتقر في وجوبه إلى أمر آخر . والا صل عدمه وحيث لم تصح صلاة الصبح عند ضم ركعتين إليها إنما كان لادخال ما ليس من الصلاة فيها :

(فان قيل) فقد يجب تأخير التشهد إلى آخر الأربع وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين (قلنا) انتشهد بعد الركعتين كان جائزاً . والمرفع عدم وجوبه . وليس ذلك نسخاً لكونه من مقتضيات النفي الاصلى

(المسألة التاسعة والعشرون)

اتفق الكل على جواز رفع جميع التكليف باعدام العقل الذي هو مناط التكليف . سوى القائلين بتكليف مالا يطاق . وان لم يسم ذلك نسخاً — وانما الخلاف بين اصحابنا والمعتزلة في تصور نسخ وجوب معرفة الله وشكر المنعم . وتحريم الكفر . والظلم ونحوه . بناء على اختلافهم في التحسين والتقبيح العقلي . وقد عرف ما فيه . وان قدر نسخ هذه الاحكام . فبعد تكليف العبد :

اختلفوا في جواز نسخ جميع التكليف عنه . واختيار الغزالي منعه لان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ والناسخ . وذلك غير ممكن النسخ ضرورة وليس بحق — فانه وان توقف النسخ في حق المكلف على عدمه بذلك . فلا يتوقف على وجوبه عليه :

(المسألة الثلاثون)

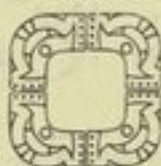
(في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ)

والنصان اذا تعارضا وتنافيا — اما أن يتنافيا من كل وجه . او من وجه دون وجه : فان تنافيا من كل وجه . فاما ان يكونا معلومين . أو مظهرين . أو أحدهما معلوما والآخر

مظنوناً فإن كانا معلومين . أو مظلونين فإن علم أو ظن تأخر أحدهما عن الآخر بأي طريق كان فهو النسخ للآخر . وإن لم يعرف التقدم والتأخر فالواجب الوقف أو التخيير فإن كان أحدهما معلوماً والآخر مظلوناً فالعمل بالمعلوم واجب تقدم أو تأخر . أو جهل الحال ويكون نسخاً مع تأخره .

وإن تنافيا من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد أعم من الآخر من وجه دون وجه فالحكم فيه كما قيل في المتنافيين من كل وجه واعتبر ؟

(انتهى مقرر السنة الثالثة بعون الله)



(الخاتمة)

يقول مصححه الراجي عون الله ونصره الحمد لمن له الحمد حقيقة والصلاة والسلام على علم الشريعة والحقيقة . وعلى آله وعترته أصل السكال . ومعدن الأفضال (أما بعد) فقد انتهى القسم الثاني من هذا الوجيز المبارك المقرر على السنة الثالثة بالقسم العالي بالأزهر المعمور وإنه عند المحصلين كالثمر اللذيد البائع وعند المستحصلين مقدمة هي خير الطلائع توصل إلى المقصود رغم كل حسود فألى الأحباب نهدي هذا الباب راضين بأحسن دعواتهم ثواباً ولنعم الدعاء الصالح أجر العاملين ؟

خادم الشريعة الإسلامية

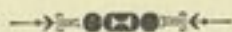
عيد الوصيف محمد

القسم الثالث

من كتاب

منتهى السؤل

للعامة الآمدى



(القسم الرابع فى معنى القياس وأركانه وما يتعلق به)

أما القياس فهو فى اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الثوب بالذراع أى قدرته به وفى اصطلاح الأصوليين فنقسم الى : قياس العكس . وهو تحصيل نقيض حكم لمعلوم فى غيره لاقتراحهما فى علة الحكم — والى قياس الطرد . وقد قيل فيه عبارات مختلفة متكررة أشرنا إليها فى (كتاب الأحكام) ونهنا على ما فيها بطريق الاستقصاء . والاولى ها هنا الاقتصار على ما هو المختار . وهو أن يقال القياس عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل فى العلة المستنبطة من حكم الاصل وهو جامع مانع عرى عما يتجه على ما قاله الأصوليون فيه من التشكيكات والأبطالات . ويتحقق ذلك بالائتفات الى ما حققناه فى ذلك فى كتاب الأحكام (وأما) — أركانه فأربعة . الاصل . والفرع . وحكم الاصل . والوصف الجامع — اما أصل القياس . كما فى قياسنا النبذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمه

بقوله عليه السلام (حرمت الخمر لعينها) فقد اختلفوا فيه هو أصله النص . أو الحكم . أو الخمر مع اتفاقهم على ان الوصف الجامع ليس بأصل . والتزاع في هذه المسألة لفغلى اذ أمكن اطلاق الاصل على كل واحد من هذه الامور لأن أصل كل شيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء . — وحكم الفرع متوقف على كل واحد منهما وعلى هذا فلا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة أيضا وان كان الاشبه أن يكون الخمر هو الاصل لافتقار الحكم والنص اليه من غير عكس (وأما) الفرع فقد اختلفوا فيه هل هو الحكم المتنازع فيه أو محله . والمشهور انه المحل وان كان الاشبه ان يكون هو الحكم لثفرعه عن القياس بخلاف المحل (وأما) الوصف الجامع فهو فرع في الخمر لكونه مستنبطا منه وأصل في محل التنازع لبناء الحكم المتنازع فيه عليه (وأما) النظر فيما يتعلق بالقياس في خمسة أبواب :

﴿ الباب الاول في شرائط القياس ﴾

ويشتمل على ثلاثة أقسام:

(القسم الاول في شرائط حكم الاصل)

وهي تسعة . الشرط الأول : أن يكون شرعيا والا كان الحكم المتعدى الى الفرع غير شرعي فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصل .
(الثاني) أن يكون ثابتا غير منسوخ ضرورة توقف اعتبار العلة الجامعة عليه وبناء الحكم في الفرع عليها .

(الثالث) أن يكون دليل ثبوته شرعيا لأن غير الشرعي لا يفيد الحكم الشرعي .
(الرابع) أن لا يكون متوقفا في اثباته على القياس على أصل الآخر على ما ذهب اليه أكثر أصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة وأبي عبد الله البصري . لأن العلة الجامعة في القياسين اذا كانت واحدة فاعتبارها انما هو بالأصل الاخير دون الاول فكان القياس الاول عديم التأثير . وان كانت مختلفة فالعلة التي ثبت بها حكم أصل القياس الاول غير موجودة في فرعه والحكم في الفرع انما ثبت بعلة أصله لا بغيرها .

(الخامس) أن يكون حكم أصل القياس مما يقول به المستند بذلك القياس حتى تكون العلة معتبرة على أصله وإن ذكر ذلك بطريق الإلزام للمناظر له بتقدير تسليمه بحكم الأصل فهو غير لازم لاحتمال أن يقول خصمه الحكم في الأصل عندي معلل بعلة غير ما علت به لوجوده في الفرع — والظاهر صدقه لمدائنه وأنه أعرف بما أخذه وبتقدير تعليل حكم الأصل بما ذكره المستدل من الجامع غير أن حاصله يرجع إلى تخطئة الخصم في الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الأصل وليس هو أولى من العكس.

(السادس) أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس بأن يكون غير معقول المعنى ولا نظيره في الشرع لتعذر التعدية.

(السابع) إذا كان مدرك حكم الأصل الإجماع. فمنهم من قال لا بد وأن يكون الإجماع من الأمة. ومنهم من اكتفى بإجماع الخصمين المتنازعين دون غيرهما (والمتنازع في ذلك أنه إن كان الخصم المنازع للمستدل مجتهداً فلا يصح القياس إذ للخصم أن يبين وصفاً في الأصل لا وجود له في الفرع ويقول هو علة عندي فإن صح ذلك امتنع القياس فإن بطل فأنما أمتنع حكم الأصل لبطلان مدركه ولا مانع منه أو هو غير منصوص ولا مجمع عليه بين الأمة وهذا هو سؤال التركيب وهذا بخلاف ما إذا كان الخصم مقلداً إذ ليس له منع الحكم وتخطئة أمامه لمجزئه هو عن دفع كلام المستدل.

(الثامن) أن لا يكون الدليل الدال على الأصل متناً ولا لحكم الفرع والا فلا يكون أحدهما فرعاً للآخر أولى من العكس.

(التاسع) اختلفوا في اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الأصل وعلى جواز القياس عليه — والحق — أنه إن أريد بالدليل على ذلك دليل العام يدل على وجوب تعليل حكم الأصل بما يغلب على الظن التعليل به والقياس عليه فحق ولا خلاف في ذلك. وإن أريد به ما يخص كل واحد من الأصول فخطأ لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إنما هو إجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجاري اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما إن كان علة في الأصل وظن وجوده في الفرع من غير توقف على دليل خاص بكل صرورة كافي قوله أنت على حرام ونحو ذلك — ولهذا قل عمر لابن موسى الأشعري

(اعرف الاشياء والامثال ثم قس الامور برأيك) ولم ينكر عليه أحد فكان اجماعا .

(القسم الثاني)

في شروط علة الاصل : وقد اتفق القياسيون على جواز تعليل حكم الاصل بالوصاف الظاهرة المنضبطة معقولة كانت أو محسة . أو عرفية — لكن اختلفوا في شروط ولنفرض في كل واحد منها مسألة .

(المسألة الأولى)

اختلفوا في جواز حكم الاصل بمحله أو جزء محله فتنع منه قوم وجوزه آخرون (والمختار) جواز ذلك في العلة القاصرة وامتناع التعليل بالمحل عند قصد القياس لاستحالة مشاركة الفرع فيه وجوازه في الجزء لجواز عمومته في الاصل والفرع .

(المسألة الثانية)

اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الأمانة المحضة التي لا باعث فيها . والمختار منعه أو لا فائدة للإمارة سوى تعريفها للحكم وهو في الاصل معلوم بالخطاب ولأنها مستنبطة منه ومتفرعة عنه فلو توقف في معرفته عليها كان دوراً .

(المسألة الثالثة)

اختلفوا في صحة التعليل بالحكمة المجردة عن الضابط فتنع منه الاكثر وجوزه الأقلون ومنهم من جوز ذلك في الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها دون الخفية المضطربة وهو المختار لأنها إذا كانت ظاهرة غير مضطربة فلائها المقصود من شرع الحكم وقد ترجمت على ماصح التعايل به اجماعاً من الحكمة الخفية المنضبطة بوصف خارج عنها لا مدخل له في المقصود فكانت علة بطريق الاولى — وأما إذا كانت خفية مضطربة فمع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها المنقى بقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) يلزم من صحة التعليل بها جواز الترخص للجمال المشقوق عليه في الحضر بما يزيد على مشقة المسافر المترفة لاشتراكهما في المشقة الموجبة للتخص في حق المسافر وان لم يشتركا في الضابط وأن يكون الاجماع على

صحة التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة عديم التأثير للاستغناء بأصل الحكمة عن الضابط لها والكل ممتنع (فان قيل) ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها من النوادر فصحة التعليل بها يلزمه نوع حرج في البحث عنها وهو منفي بالآية — وإذا كانت خفية وان لزم الحرج من التعليل بها بالبحث عنها فذاك مما لا بد منه — وان كانت مضبوطة بوصف منضبط ضرورة كونها علة لكون الضابط لها علة وحيث لم نقض بالترخص في حق الحال في الحضر . فقايتة امتناع تعليل الرخصة بمطلق مشقة بل بالمشقة الخاصة بالسفر . ولا يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة مطلقا وصحة التعليل بضابط الحكمة انما كان لسهولة الاطلاع عليه فلم يكن عريا عن الفائدة (والجواب) عن الاول أن الكلام مفروض فيما اذا كانت ظاهرة منضبطة في بعض الصور — وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث عن الضابط المشتمل على الحكمة في تلك الصور . بل أخف لما فيه من البحث عن شيء واحد ونم عن شيئين (وعن) الثاني انها اذا لم يكن لها ضابط فلا بد من البحث عن أصلها وكيبتها حتى نأمن من اختلافها بين الاصل والفرع . واذا كان لها ضابط فلا يحتاج الى أكثر من البحث عن أصل احتمالها وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط . وما ذكره على الالتزام الاول فهو اعتراف بعدم الاكتفاء في التعليل بالحكمة المضطربة الخفية . وما ذكره على الالتزام الثاني موجب لامتناع التعليل بالحكمة مفردة لما فيه من اهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط

(المسألة الرابعة)

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم — والمختار منعه لأن المفهوم من العلية ثبوت لأن نقض العلة لاعلة . ولا علة عدم . لانصاف بعض الاعداد به . فلو كان العدم علة كان الثبوت صفة للعدم وهو محال ولأنه قد ثبت أن العلة في أصل القياس لا بد وأن تكون بمعنى الباعث وإذا كان الحكم ثابتا بخطاب التكليف لتحصيل الغرض المطلوب من الباعث فلا بد وأن تكون العلة مقدورة للمكافء والا لما حصل الغرض من التكليف والمعدوم غير مقدور له فلا يكون العدم علة (فان قيل) لانسلم أن المفهوم من وصف العلة وجودى لانه لو كان وجوديا لكان ممكنا لافتقاره الى الموصوف وافتقر الى علة أخرى .

والكلام في العلة الثانية كالأولى وهو تسلسل ممتنع ولأنه يصح التعليل بالعدم حيث يقال إنما أفعل كذا لعدم الداعي اليه. وإذا كان الحكم تكليفا فنسلم أن العلة الباعثة عليه لا بد وأن تكون مقدورة للمكاف ولكن لا نسلم أن ما وقع التعليل به من العدم غير مقدور فأنا لا نعلل بأى عدم اتفق بل بالعدم المقابل للوجود المقدور (والجواب) عن التسلسل بتقدير كون وصف العلة وجوديا أنه لازم بتقدير كونه وصفا عدما ضرورة افتقاره الى موصوفه والجواب يكون مشتركا (وعما) ذكره من الاستشهادات وجود الداعي من الفعل شرطا للفعل لا علة. فذلك اتفق الفعل لنفيه وادخال لام التعليل عليه بطريق التجوز لمسابهة العلة في افتقار الأثر الى كل واحد منهما ويجب اعتقاد ذلك جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل (وعن) الأخير أنه راجع الى التعليل بالاعدام لأنه لا معنى لكون العدم مقدورا سوى اعدام الامر الوجودى المقدور. والاعدام أمر وجودى لا عدمى والتزاع إنما هو في التعليل بالعدم المحض — وعلى هذا فالكلام في جعل العدم المحض جزءاً من علة الحكم الثبوتى كالكلام في جعله علة. وكما يتوقف عليه الحكم الثبوتى من الاوصاف العدمية يكون شرطا لاجزاء علة ولما ذكرناه بمتنع التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها اعداما. والا كانت الاضافة بين المتناقضات والمتقدم والمتأخر وجودية ويلزم من ذلك اتصاف العدم بالوجود وهو محال.

(المسألة الخامسة)

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعى بحكم شرعى نفيا واثباتا — والمختار أنه يجوز أن يكون علة بمعنى الامارة في محل النزاع لافي اصل القياس لما سبق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع مهما رأيتم أنى حرمت كذا فقد حرمت كذا كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال اماراة على وجوب الصلاة والصوم (واما) في اصل القياس فيمتنع ان يكون علة للحكم ان كان الحكم الملل تكليفا لأن علة لا بد وان تكون باعثة مقدورة للمكاف كما سبق والحكم الشرعى غير مقدور له فلا يكون علة لما ذكر في التعليل بالوصف العدمى. وان كان حكم الاصل ثابتا بخطاب الوضع والأخبار فلا بد وان تكون علة لمعنى الباعث لما عرف

أما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلن به . أو لجلب مصلحة تلزم منه بتقدير ترتيب حكم الأصل عليه : فإن كان الأول فهو ممتنع لأن المفسدة اللازمة منه لو كانت مطلوبة الانتفاء لما شرع الشارع الحكم الذي هي لازمة له . وإن كان الثاني فلا يمتنع أن تكون علة بأن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده (فإن قيل) لو جاز تعليل الحكم بالحكم فإن كان المعلن به متقدما كان متقضا وإن كان مع معلوله فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس وإن كان متأخرا عنه فالمتأخر لا يكون علة للمتقدم (قلنا) يلزم عليه التعليل بالآوصاف الظاهرة المنضبطة والجواب يكون مشتركا .

(المسألة السادسة)

اختلفوا في اشتراط كون العلة ذات وصف واحد نفيا وإثباتا فإنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الآوصاف المتعددة علة للحكم أما لمناسبتها له وقران الحكم بها أو غير ذلك من طرق اثبات العلة ولهذا لو ورد الشرع بذلك لما كان ممتنعا (فإن قيل) دليل امتناع ذلك أن صفة العلية زائدة على مجموع الآوصاف لتصور العلم بتلك الآوصاف والجهل بعليتها والمفهوم من صفة العلية واحد فإن قامت صفة العلية بكل واحد من الآوصاف لكان كل واحد علة وهو ممتنع لما يأتي . وإن قامت بواحد منها دون غيره فما قامت به هو العلة لا مجموع الآوصاف : وإن قامت بالكل جملة لزم منه اتحاد المتعدد أو تعدد المتحد وهو محال ولأنه يلزم أن يكون عدم كل وصف من تلك الآوصاف علة مستقلة لعدم صفة العلية لتوقفها عليه وعند ذلك فإن اتنى واحد من الآوصاف لزم انتفاء العلية وإن لا ينتفى بانتفاء وصف آخر بعده لكونها منتفية وفيه نقض العلة العقلية — وإن اتنى جملة الآوصاف دفعة فإن انتفت العلية بالمجموع فقد خرج كل وصف عن استقلاله بنى العلية وإن انتفت بواحد منها فلا أولوية وإن انتفت بكل واحد بجهة الاستقلال فاستقلال كل واحد بوجوب عدم استقلال الآخر والكل ممتنع . ولأنه إن كان كل واحد مناسبا للحكم مع اقتران الحكم به كان كل واحد علة وهو ممتنع لما سبق . وإن كان البعض وهو المناسب دون غيره فهو العلة لا غير . وإن لم يكن شيء منها مناسبا فضم مالا يصلح للتعليل إلى مالا يصلح لا يكون مفيدا ولأن كل واحد إذا لم

يكن علة عند انفراده فعند ضمه الى غيره ان لم يتجدد شيء يقتضى العلية فلا علية . وان تجدد فلا بدله من علة والكلام فيها كالاول وهو تسلسل ممتنع (والجواب) عن الاول انه لا معنى لكون الاوصاف علة سوى حكم الشارع بثبوت الحكم لها وليس هو صفة لها ثم مذكروه متفرض بالقول المتصف بالخبرية وغير ذلك من اقسام الكلام فان صفته واحدة وحروفه والفاظه متعددة والجواب يكون واحدا (وعن) الثانى أن وجود كل واحد من الأوصاف شرط في العلية وانتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف أو كلها يكون لا انتفاء الشرط لا لأن عدم الاوصاف علة لعدم العلة (وعن) الثالث أنه لا مانع أن تكون المناسبة ناشئة من الهيئة الاجتماعية من الأوصاف وان لم يكن كل واحد مناسبا (وعن) الرابع ان المتجدد المستلزم للعية الانضمام الحاصل بالفاعل المختار فلا تسلسل .

المسألة السابعة

اتفقوا على صحة التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها واختلفوا في المستنبطة فذهب الشافعى وأحمد والقاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار وأبو الحسن البصرى واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحتها وذهب ابو حنيفة وأبو عبد الله البصرى والكرخى الى ابطالها (المختار) صحتها لالما قيل من ان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها فلو توقفت صحتها على التعدية كان دوراً : اذا أمكن ان يقال . التعدية المشروطة في صحة العلة وجودها في الفرع وذلك لا يتوقف على صحتها لا التعدية بمعنى ثبوت الحكم بها في الفرع كيف وأن الدور انما يلزم بتقدير توقف كل واحد مما ذكره على تقدم الآخر عليه . وأما بجهة المعية فلا بل المعتمد أن يقال . اذا كان الوصف مناسبا والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه باعثا على الحكم ولا معنى لصحة العلة القاصرة سوى ذلك وهى وان لم يتعلق بها فائدة تعريف الحكم في الفرع فليست فائدة صحة العلة منوطة بها حتى يلزم من نفيها نفي الصحة بل ما أشرنا اليه من كونها باعثة

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة فجوزه أكثر الحنفية ومالك وأحمد . ومنع من ذلك

أكثر أصحاب الشافعي — والقائلون بالجواز اختلفوا فيما اذا لم يوجد في محل التخصيص مانع ولا فوات شرط واتفقوا على جواز تخصيص المنصوصة — والقائلون بالمنع اختلفوا في تخصيص المنصوصة (والمختار) انما هو التفصيل وهو أن تخلف الحكم عن العلة الظنية ان كان في معرض الاستثناء كتخلف الرابع مع وجود العلم في العرايا ونحوه فهو جائز ويصح الاحتجاج بها في غير صورة الاستثناء لقيام الدليل عليها سواء كانت منصوبة أو مستنبطة . والاستثناء فهو مقرر لها لانه ملغ لها وان كان التخلف لافي معرض الاستثناء . فان أمكن تأويل النص بحمله على أن الوصف بعض العلة . أو على حمله على حكم آخر غير الحكم المرتب على العلة وجب تأويله بذلك جمعا بين دلالة النص ودليل الابطال . والا وجب العمل بالعلة في غير صورة التخصيص لانها في معنى النص والنص لا تترك دلالاته مطلقا لمعارضه في بعض الصور . وان كانت العلة مستنبطة فان ظهر في صورة التخصيص معارض لم يبطل جمعا بين الدليل الدال على العلية ودلالة المعارض على نفي الحكم له اذ هي أولى من تعطيلها . وان لم يظهر لهما معارض فهي باطلة لان علية الوصف مستفادة من اعتبار الشارع بترتيب الحكم على وفقه وتخلف الحكم عنه من غير معارض دليل الالغاء . واذا وقع دليل الالغاء في مقابلة دليل الاعتبار تساقطا وبقينا على ما كان الوصف عليه قبل الاعتبار (فان قيل) لانسلم تحقق دليل العلية دون الاطراد وان سلم ذلك ولكن يمتنع تعليل انتفاء الحكم في صورة التخصيص بالمعارض لان ذلك يتوقف على وجود مقتضى والا كان الحكم متنفيا لا انتفاء مقتضى لا للمعارض وكون الوصف علة في تلك الصورة يتوقف على المعارض ضرورة انتفاء الحكم وهو دور ممتنع . ولان الحكم في تلك الصورة كان متنفيا قبل تحقق المعارض وفيه تعليل المتقدم بالتأخر وهو ممتنع ولانه لو اتفق الحكم في صورة التخصيص للمعارض لم يمكن اثبات الحكم في غير صورة التخصيص بمجرد ما قيل انه علة دون نفي المعارض — ولهذا لو شككنا في نفيه فيها امتنع الجزم بالحكم فلم يكن الحكم مضافا الى ما قيل وحده . ولانه لا بد وان يكون بين انتضاء العلية والمانع مناقاة بالذات ومن ضرورة طريان أحد المتنافيين بالذات انتفاء الآخر بذاته لا بالطاري والالزام الدور وما هذا شأنه لا يكون علة . ولأنه اذا تخلف الحكم في صورة التخصيص بالمعارض فيعلم ان الوصف المعلن به ليس علة للحكم في صورة التخصيص قطعاً وثبت الحكم معه في صورة الاعتبار لا يدل على كونه علة قطعاً والوصف الحاصل في الفرع

كما أنه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو مثل الحاصل في صورة النقص وليس الحاقه باحدى الصورتين أولى من العكس — ولأنه لو جاز وجود العلة في فرعين والحكم ثابت بها في احدهما دون الآخر لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر وما ذكرتموه من دليل الانتقاض في الصورة الاخيرة معارض بما روى عن ابن مسعود انه كان يقول (هذا حكم معدول به عن سنن القياس) ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا — ومن جهة المعنى أن العلة الشرعية اشارة على الحكم فتخلف الحكم عنها لا يخرجها عن كونها اشارة بدليل ما قبل ورود الشرع وبدليل النعم الرطب فانه اشارة على المطر وان تخلف عنه . ولأن العلة اشارة فجاز تخصيصها بالنصوصه ولان كون العلة اشارة على الحكم في صورة ان توقف كونها اشارة في تلك الصورة على كونها اشارة في غيرها مع التماكس فهو دور وان لم يتعاكسا فلا اولوية وأن لم يتوقف كونها اشارة في صورة على كونها اشارة في غيرها فهو المطلوب ولانه اذا دل دليل عن طرق الاستنباط على كون الوصف علة فدلالته قائمة مع النقص ظاهرا وهو دليل ظهور العلية وتخلف الحكم عنه موجب للشك في فساد العلة في صورة النقص لتقاوم اجتهام^(١) انتفائه لفساد العلة وتحقيق المعارض وذلك لان انتفاء الحكم لا انتفاء العلة وان كان على وفق الاصل دفعا لمحدور المعارض لكنه على خلاف دليل العلية وانتفاء الحكم للمعارض وان كان على خلاف دليل الحكم فهو على وفق الاصل لما فيه من موافقة دليل العلية فيتقاومان واذا وقع الشك في فساد العلية في صورة النقص فلا يكون في مقابلة الظاهر على العلية في محل التعليل (والجواب) عن الاول ان حاصل الاطراد راجع الى السلامة عن النقص المعارض لما ظهر من دليل العلة فلا يكون داخل في دليل العلة (وعن) الدور بمنع توقف كل واحد من المانع والمقتضى على الآخر وان قدر ذلك لكن توقف معية لا تقدم فلا دور (وعن) الثالث أن الملل نفيه بالمانع الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لاما كان مقتضيا قبل ذلك (وعن) الرابع انه وان توقف اثبات الحكم في غير صورة النقص على نفي ما ظهر من المعارض فلانه شرط لاجزاء دلة (وعن) الخامس بمنع المناقاة بين

(١) (هكذا وجد بالأصل) ولعلها . احتمال اه مصححه

المقتضى والمانع في الدلالة بحيث يمتنع الجمع بينهما وان امتنع الجمع بين حكميهما (وعن) السادس بمنع القطع بانتفاء عليه الوصف في صورة النقص بل الظن للعلية باق بحاله وان انتفاء حكم العلة بالمعارض (وعن) السابع أن اختصاص احد الفرعين بالنفي لاختصاصه بالمعارض وعن المعارضة الاولى الخ (وعن) المعارضة الاولى في الظرف الثاني انه يجب حمل كلام ابن مسعود على ما اذا تخلف الحكم بطريق الاستثناء جمعا بين الادلة (وعن) الثانية بمنع بقاء الامارة مع تخلف الحكم من غير معارض بل لا بد من اختلال امر له مدخل في الامارة والا كان حكمها لازما لها والامارات الشرعية انما صارت امارات يحمل الشارع لها امارات وذلك غير متحقق قبل ورود الشرع (وعن) الثالثة بمنع كون المستنبطة امارا مع تخلف الحكم عنها من غير معارض لما ذكرناه (وعن) الرابعة باختيار التوقف من الجانبين لكن توقف معية لا تقدم فلا دور (وعن) الخامسة انه يلزم من الشك في فساد العلة في صورة النقص الشك في صحتها ضرورة التقابل وحيث لا تنقضي بالشك على الظاهر انما هو فيما اذا لم يكن تحقق الشك متوقفا على النظر الى الظاهر وفيما نحن فيه بالشك انما يتحقق بالنظر للظاهر من دليل بالعلة على ما ذكره فكان محكوما به عليه

(المسألة التاسعة)

اختلفوا في الكسر وهو النقص على حكمة العلة دون ضابطها انه مبطل للعلة أم لا والمختار : انه غير مبطل لها لان التعليل لم يقع بالحكمة خلفائها واضطرابها كما سبق بل بالضابط المشتمل عليها ولا معنى لابطال ما لم يعمل به (فان قيل) المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها واذا تخلف الحكم عنها فقد ظهر الغناء ما ثبت له (قلنا) المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة المضبوطة بنفسها وانضباطها لا مطلق حكمة لما بيناه حتى أنه لو كانت الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة وكانت موجودة في صورة النقص كان الحكم فيها على ما سبق في تخصيص العلة ولو فرض وجود الحكمة في صورة النقص أزيد منها في محل التعليل وكان قد ترتب عليها حكم واف باصل الحكمة وزيادتها فلا كون ذلك نقضا لها ولا الغناء بل ذلك المبالغة في تحصيل اصلها وزيادتها .

(المسألة العاشرة)

اختلفوا في النقض المكسور وهو النقض على بعض أوصاف العلة هل هو مبطل للعلة (والمختار) انه غير مبطل لان بعض العلة ليس بعلة وما ليس بعلة لا معنى لايراد النقض عليه — لكن ان بين المعارض عدم تأثير باقي الاوصاف مطلقا فيمتنع ادراجها في التعليل فالوصف الباقي ان لم يكن علة فقد بطل التعليل بما ذكره المستدل مطلقا وان كان علة فقد ورد النقض عليه ولا يمكن ان يقال بان باقي الاوصاف وان لم تكن مؤثرة في الحكم لكن يمكن ادراجها في التعليل لفائدة الاحتراز بها عن النقض . وليس كلما ادرج في التعليل يجب ان يكون مؤثرا اذ لقائل ان يقول . الاحتراز بذكر الوصف عن النقض متوقف على كونه من اجزاء العلة وكونها من اجزاء العلة متوقف على دفع النقض به وهو ممتنع .

(المسألة الحادية عشرة)

اختلفوا في اشتراط العكس وهو نفي الحكم لنفي العلة في صحة العلة . فاشتراطه قوم . ونفاه اصحابنا (والمختار) انما هو التفصيل — وهو ان النظر اما ان يقع في جنس الحكم المعلن . او في آحاد أشخاصه في آحاد الصور . فان كان الأول فان لم يكن له سوى علة واحدة فلاشك في لزوم انتفائه بانتفائها لاستحالة ثبوت الحكم دون دليله — وان كان له علل فلا يلزم من نفي بعضها نفيه لجواز وجود علة اخرى وان كان الثاني فهو وان امتنع تعليله بعلمتين معا فلا يمتنع تعليله بعلمتين على طريق البديل — وعلى هذا فلا يلزم من نفي احد البديلين نفي الآخر فان قيل وان لم يكن للحكم سوى علة واحدة لكنهما دليل عليه ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول بدليل الصنعة مع الصانع (قلنا) وان كانت العلة دليل الحكم فلا نقول بانه يلزم من نفيها نفي الحكم في نفس الامر بل النظر الى ظننا واعتقادنا — وكذلك كل دليل مع مدلوله .

(المسألة الثانية عشرة)

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل في كل صورة بعلة — واختلفوا في الحكم الواحد

بالشخص في صورة واحدة — هل يعلل بعلمتين معا فمنع من ذلك القاضي ابو بكر وامام الحرمين . وجوزه آخرون — وفصل الغزالي بجواز ذلك في العلل النصوصة دون المستنبطة — (والمختار) منعه لما تقدم في اشتراط كون العلة ذات وصف واحد (فان قيل) ماذا كرموه في امتناع استقلال كل واحدة من العلتين انما يصح أن لو فسر الاستقلال بما ثبت به الحكم دون غيره وليس كذلك بل بمعنى انه يثبت الحكم به لو انفرد (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على الامتناع ولكنه معارض بدليل انعقاد الأجماع على اباحة القتل بالقتل العمدة المدون والردة وزنا المحصن وقطع الطريق كل واحد على انفراده . وعند الاجتماع في حق شخص واحد فان اضيف حل القتل الى الكل على ان الكل علة واحدة ففيه ابطال استقلال كل واحد منها . وان اضيف الى البعض دون البعض فلا أولوية فلم يبق سوى التعليل بكل واحد منهما معا وكذلك الحكم في نقض الوضوء بالمس والمسه والبول معا (والجواب) عن الاول ان التقسيم انما هو في حالة الاجتماع (وعن) الاول بان نوع حمل القتل وان كان واحدا والعلل متعددة غير ان الحكم الخاص بكل واحد منها غير الخاص بالآخرى . ولذلك لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العود عن الردة انتفاء الاباحة بباقي الاسباب . وكذلك العكس (وعن) الحكم الثاني بمنع إيجاد الحكم المرتب على تلك الاسباب — ولهذا — فانه لو نوى رفع حدث معين منها لا يرتفع الباقي على رأي لنا — وعلى هذا — فلا يخفى تخريج كل ما يرد من جنس هذه الاحكام .

(المسألة الثالثة عشرة)

اختلفوا في جواز تعليل الحكمين المختلفين بعلة واحدة — والمختار — جوازه لانالو قدرنا وقوع ذلك لم يلزم عنه محال لذاته وسواء كانت العلة بمعنى الامارة أو الباعث . (فان قيل) معنى كون الوصف مناسبا للحكم أنه لو رتب الحكم على وقوعه لحصل مقصوده ومن ضرورة مناسبة الوصف لحكم أن لا يكون مناسبا لغيره لما فيه من تحصيل الحاصل ولأنه ان ناسبهما من جهة واحدة فهو محال وان كان ذلك من جهتين فعلة الحكمين مختلفة (والجواب) عن الاول ان امتناع مناسبة العلة للحكمين بما ذكرناه من التفسير .

وان كان حقا فلا يمتنع بتقدير تفسير مناسبة الوصف للحكم بتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه — وبهذا يدفع ما ذكره من الوجه الثاني .

(المسألة الرابعة عشرة)

إذا كانت العلة بمعنى الباعث فشرط ضابط الحكمة فيها أن لا يثبت الحكم به في صورة مع انتفاء حكمته يقينا لعروه عن الحكمة المقصودة من شرعه (فان قيل) انما يمتنع ذلك ان لو لم يكن الضابط مع اتحاد ضابطا في كل صورة لحكمة غير حكمته في الصورة الأخرى (قلنا) إذا اختلف الحكم باختصاص الضابط في كل صورة بحكمة ان كان ذلك لذاته لزم اجتماع الحكمتين في كل واحدة من الصورتين ضرورة اتحاد المستلزم فيهما وان كان ذلك بمخصص اختص به في كل صورة فالضابط يكون مختلفا .

(المسألة الخامسة عشرة)

ذهب قوم الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعا بحيث لا يتصور وجود الحكمة في صورة دونه والا لزم اهمال يقين الحكمة او التعليل بمجرد الحكمة بتقدير ثبوت الحكم بها أو نفيه مع وجوده وانما يلزم ذلك ان لو امتنع أن يكون للحكمة الواحدة في كل صورة ضابط يخصه وهو غير مسلم .

(المسألة السادسة عشرة)

اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة عنه — والمختار امتناعه لانا بينا أن العلة في الأصل لا تكون الا بمعنى الباعث . ويلزم من تأخر الباعث ثبوت الحكم قبل ذلك لا يباعث أو بنير الباعث — ويمتنع تعليل الحكم الواحد بعلمتين لما سبق . وبتقدير صحة ذلك . لكن لامع تقدم بعض العلل لما فيه من تحصيل الحاصل .

(المسألة السابعة عشرة)

إذا كان نفي الحكم في الأصل لوجود مانع أو فوات شرط فقد اختلفوا في اشتراط

وجود مقتضى لاثباته — والمختار اشتراطه والا كان منفيًا لنفي ما يقتضيه لا للمعارض .
ولهذا لو قدرنا عدم المعارض كان الحكم منفيًا (فان قيل) اذا جاز نفي الحكم للمعارض مع
وجود المقتضى المعارض فلأن يجوز ذلك مع عدم المعارض له كان أولى . ولان اشتراط وجود
المقتضى يفرض الى التعارض وهو خلاف الاصل . وعند انتفاء المقتضى يتعذر احواله نفي الحكم
عليه لما فيه من اهمال دلالة المعارض وهو ممتنع (قلنا) جواب الاول ان ما ذكره انما يلزم
أن لو لم يكن وجود المقتضى شرطًا في اعمال المعارض وليس كذلك — وجواب الثاني ان محذور
التعارض دون محذور انتفاء الحكم للمعارض مع عدم المقتضى — ولهذا وقع الاتفاق بين
القائلين بتخصيص العلة على الاول دون الثاني . وبهذا يكون جواب الثالث أيضًا . ولا يمكن
تعليق نفي الحكم بالمعارض ونفي المقتضى معًا لا بطريق استقلال كل واحد منهما لما يثنيه
ولا بطريق ترتيبهما منزلة أجزاء العلة لما فيه من اخراج انتفاء المقتضى عن الاستقلال بالنفي
بتقدير انفراده واذا ثبت انه لا بد من وجود المقتضى فلا بد من بيان وجوده بطريقه واذا
اتفق تنصيب الشارع على نفي الحكم فيلزم منه وجود مقتضى الاثبات لما فيه من حمل
التنصيب على فائدة التأسيس والعمل بدلالة المعارض .

(المسألة الثامنة عشرة)

لا يجوز ان تكون العلة المستنبطة من حكم الاصل مما ترجع عليه بالابطال والابطال
يطلانه . وان لا تكون طردية لما عرفناه . وان لا يكون لها في الاصل معارض لا وجود له في
الفرع الا على رأى من يجوز تعليق الحكم الواحد بعلمين . وان لا تكون مخالفة للنص الخاص
أو الاجماع الخاص . وقد اشترط فيها ان لا تكون مخصصة لمعوم القرآن وقد ابطالناه .
وان لا يعارضها علة أخرى تقتضى تقيض حكمها — وانما يمتنع ذلك ان لو امتنع تخصيصها
وقد ابطالناه . وان لا تتضمن زيادة على النص . وانما يصح ذلك بتقدير مناقضتها له . وان
يكون حكم اصلها مقطوعا به وهو باطل بما سبق وان لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وليس
يحق لجواز اسناد مذهبه الى مثلها وان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به . وانما يصح
ذلك ان لو لم يكن الظن في ذلك كافيًا وهو غير مسلم .

المسألة التاسعة عشرة

إذا كان دليل العلة الجامعة نصا أو اجماعا فشرطه ان لا يكون متنا ولا الحكم الفرع . وقد علل ذلك بما فيه من التعطيل . وحاصله يرجع الى مؤاخدة جدلية وهو غير قادح في صحة القياس — كيف وان جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة . والمستدل أن يقول انما تمسكت به من جهة دلالة على العلة دون جهة دلالة على الحكم ولعله أسهل فلا يكون عريا عن الفائدة بل تعليله بما يأتي في شروط الفرع .

المسألة العشرون

اختلفت الشافعية والحنفية في اثبات حكم أصل القياس فذهبت الشافعية الى ثبوته بالعلة والحنفية الى ثبوته بالنص . والخلاف في هذه المسئلة لفظي فان المراد من قول الشافعية أنه ثابت بالعلة أنها الباعثة للشارع على اثبات الحكم لأنهم معرفة له — والمراد من قول الحنفية أنها غير معرفة له وكل واحد من الفرعين غير منكر لمعنى كلام الآخر .

(القسم الثالث في شروط الفرع)

وهي خمسة . وذلك ان يكون الفرع خاليا عما يعارض العلة الجامعة حتى يكون القياس مفيدا وان يكون مشاركا للاصل في عين العلة او جنسها القريب فيها . أو في عين الحكم أو جنسه لأن المقصود من القياس أنما هو تعديده حكم الأصل الى الفرع بالعلة الجامعة بينهما فاذا لم يكن اشتراك في الحكم ولا العلة فلا قياس . وان لا يكون حكمه منصوبا عليه والا ففيه قياس المنصوص على المنصوص ولا أولوية — وألا يكون حكمه متقدما في الشرعية على حكم أصله لما فيه من اثبات حكم الفرع بعلة غير معتبرة وليس من شرطه ان يكون الحكم فيه ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا بدليل اختلاف قياس الصحابة في قوله انت على حرام على الطلاق واليمين والظهار مع عدم وجود النص في هذه الواقعة جملة وتفصيلا .

(الباب الثاني)

في طرق اثبات علة الاصل

الاول منها الاجماع على كون الوصف علة . كاجماعهم على ان الصغر علة ثبوت الولاية على الصغير وسواء كان الاجماع قطعيا أو ظنيا . ولكن انما يتصور اختلاف مع كون دليل العلة أجماعا قطعيا اذا كان وجود العلة في الاصل والفرع ظنيا (الثاني) صريح النص وهو ما صرح فيه بكون الوصف علة كقوله لعله كذا أو ورد فيه حرف من حروف التعليل لغة كاللام في قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أو الكاف كما في قوله (كيلا يكون دولة) أو من في قوله (من أجل ذلك كتبنا) أو ان في قولهم فأنهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما أو الباء في قوله (جزاء بما كانوا يعملون)

(الثالث) ما يدل على العلية بالتنبيه والايحاء وهو ان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا أن اللفظ دل بوضعه على التعليل وهو على أقسام — الاول — ترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب أما في كلام الله تعالى فكقوله (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وأما في كلام رسوله كقوله (ملكك نفسك فاخترى) فإنه يدل على أن الوصف المرتب عليه الحكم بالغاء علة إلا أن ^(١) وان اطلقت بمعنى ال او بمعنى ثم لانها ظاهرة في التعقيب من غير مهلة . واذا كان الحكم ملازما للوصف فلا معنى لكون الوصف علة للحكم سوى ذلك فان ورد مثل ذلك في كلام الراوى كقوله (زنى ماعز فرجم) فهو ايضا دليل على التعليل وسواء كان فقيها أو لم يكن لأنه لغوي متدين . والظاهر انه انما نقل ما هو ظاهر في العلية مع عدم فهمه لذلك — الثاني — اذا سئل النبي عن واقعة فحكم عقيب السؤال بحكم كحكمه بالاعتاق على الاعرابي عقيب قوله : واقعت في نهار رمضان : فإنه وان احتمل ذكره لذلك ابتداء وغفلته عن سؤال السائل واعراضه عنه غير انه بعيدا فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة . واذا كان الظاهر الجواب فالسؤال يكون مقدرا في الجواب فكانه قال (واقعت فكفر) وقد بان ان ترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب يدل على العلية غير أنه لما كان الترتيب ههنا بالغاء مقدرا كان في المرتبة دون المسلك الذي قبله

(١) هكذا بالاصل . والظاهر الا انها وان اطلقت الخ ظاهرة في التعقيب اه مصححه

— الثالث — أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لولم يقدر التعليل به كان عرياعن الفائدة فيجب اعتقاد كونه علة نفي لما لا يليق بكلام الشارع عنه . وذلك قد يكون ابتداء من غير سؤال كقوله عليه السلام (ثمرة طيبة وماء طهور) وقد يكون مع السؤال اما في محل السؤال كقوله لما سأل عن بيع الرطب بالتمر (أينقص اذا يبس) فقالوا نعم فقال (فلا اذن) واما في غير محل السؤال كقوله للجارية الخثعمية لما سألته عن انتفاع أبيها بقضائها لفريضة الحج عنه (أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك) قالت نعم : قال (فدين الله احق بالقضاء) وهذا يسميه الاصوليون التنبيه على أصل القياس .

الرابع — أن يفرق الشارع بين امرين في الحكم بذكر صفة فانه يشعر بكونها علة للفرقة في الحكم وذلك يوجب كونها علة نفيه للتليس عن الشارع كقوله عليه السلام (للراجل سهم وللغارس ثلاثة أسهم) الخامس . اذا أنشأ الشارع كلاما لبيان حكم وذكر في أثناءه ما لم يقدر كونه علة لذلك الحكم لم يكن له نوع تعلق لذلك الكلام فيجب تقدير كونه علة له نفي للاضطراب في كلام الشارع وذلك كنهيه عن البيع في آية الجمعة (السادس) اذا ذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسباً كما لو قال أكرم العالم فانه يدل على كون العلم علة للاكرام لما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون الغائما وعدم وروده بالحكم خليا عن الحكم فهذه اقسام الايماء ويتعلق بها مسألتان :

(المسألة الاولى)

اختلفوا في اشتراط مناسبة الوصف المسمى اليه نفيًا وإثباتًا . واختلفوا ان ما كان من القسم الاخير من اقسام الايماء لابد وان يكون مناسباً ضرورة كون المناسبة فيه منشأً للايماء بخلاف ما عداه من الاقسام او التعليل فيها انما هو بمعنى الامارة لا بمعنى الباعث وعلى هذا فيصح جعل الجهل اشارة على الاكرام وان لم يكن باعثاً عليه .

(المسألة الثانية)

اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المسمى اليه مدلولاً عليه بصريح لفظ الشارع — واختلفوا فيما اذا كان الوصف مصرحاً به والحكم لازم له كالاظمة صحة البيع

من المحل المنصوص عليه بقوله تعالى (واحل الله البيع) من حيث انه لو لم يكن صحيحا لما كان حلالا لعدم فائدته — والحق — أنه يكون إيماء الى ذلك الوصف لأنه اذا دل اللفظ بوصفه على الوصف وكان الحكم من لوازم هذه الأدلة فهو دليل على علية الوصف فانه لا معنى لكون الوصف علة مومي اليها سوى كونه ملزوما للحكم في كلام الشارع كما سبق تقريره — وهذا بخلاف ما اذا دل اللفظ بوصفه على الحكم وكانت العلة مستنبطة منه حيث انه لم يكن الوصف ولا مناسبتة من لوازم دلالة اللفظ على الحكم وصفا لتحقيق ذلك قبل الحكم .

(الطريق الرابع في اثبات العلة بالسبر والتقسيم)

وسبيل الناظر فيه ان يقول الحكم الثابت في الاصل لا بد وان يكون ثبوته لعل ظاهرة الحاقا له بنائب الاحكام ولقربه من تحصيل مقصود الشارع من شرعه لقربه الى الانقياد اليه وسهولة القبول له ولكونه على وفق المألوف من تصرفات العقلاء ولم يظهر سوى وصفين مثلا بعد البحث التام والسبر الكامل مع كونه ظاهر الصدق فيما اخبر به لاهليته للنظر وعدالته . واحدهما لا يصلح للتعليل لا بطريق الاستقلال ولا الجزئية . وبين ذلك بطريقتين غلب على الظن انحصار التعليل في الوصف المستتبقي . وذلك بأن يبين أن مانحن فيه من قبيل ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات عليه في جنس الاحكام كالسواد والبياض : أوفى جنس الحكم الملل وان كان مناسباله كالدكورة في باب سراية العتق . أو أنه غير مؤثر في الحكم لابنفسه ولا مع غيره اما بالبحث والسبر او بان الاصل عدم ذلك فانه يلزم من ذلك امتناع التعليل به استقلالا . وامتناع ابرازه في التعليل ضرورة أن العلة في الاصل لا بد وأن تكون بمعنى الباعث لما تقرر قبل — وان قابله المعترض بمثل ذلك في الوصف المستتبقي فلا يسمع منه وذلك أن سبق منه تسليم مناسبة الوصفين او الوصف المستتبقي منه لما فيه من المنع بعد التسليم — والا فللمستدل ترجيح بحثه على بحث المعترض بما يلزمه من تعدية العلة والقصور في جانب خصمه — وليس من الطرق الصحيحة في (١) الحذف والالغاء . وهو أن يقول وصفي قد ثبت استقلاله بالحكم في صورة مع انتفاء الوصف المعارض ومع ظهور استقلاله بالتعليل فيمتنع التعليل بالوصف الآخر استقلالا في محل التعليل لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير

(١) كذا بالاصل . ويظهر زيادة لفظ في أو لفظ وهو — اه مصححه

المستقل - ويمتنع ادراجه في التعليل لما يلزمه من الغاء المستقل في الفرع لتخلف ما ليس بمستقل عنه اذ لقائل أن يقول : استقلال الوصف في صورة الالغاء بالتعليل لا يتم بمجرد ثبوت الحكم معه والا كان ذلك كافيا في محل التعليل وليس كذلك بل انما يتم بأن يبين استقلاله بطريق من طرق الاستنباط والتخريج . ويلزم من ذلك استقلال صورة الالغاء بالاعتبار وان الاعتبار بالاصل الاول تطويل غير مفيد - هذا كله فيما اذا كان المباحث مناظراً وان كان ناظراً مع نفسه من أهل الاجتهاد وغلب على ظنه انحصار التعليل في الوصف المستقبلي بطريقة فهو مؤاخذ باتباع ما أوجبه ظنه .

(الطريق الخامس في اثبات العلة المناسبة)

وتشتمل على سبعة فصول :

(الفصل الاول في معنى المقاسب)

وقد فسرہ ابو زيد بما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وبنى على ذلك امتناع الاحتجاج على العلية به في مقام المناظرة دون النظر لاحتمال ان يقول الخصم هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على بتلقى عقل غيري له أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلي بالقبول - وأما ما نحن فيه فنقول المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما يصلح ان يكون مقصوداً بالشارع من تحصيل مصلحة او تكيلها . أو دفع مفسدة او تقليلها دنيا أو أخرى على وجه يمكن اثباته بما لو اصر الخصم على منعه بعده يكون معاندا .

(الفصل الثاني في بيان مراتب الحكم الى مقصوده) :

ومقصود الحكم اما ان يكون حاصلًا من شرع الحكم يقينا كالملك من صحة البيع . او فلنا كمصمة النفس من شرع القصاص . او ان الحصول وعدمه متساو كحفظ العقل من شرع الحد على شرب المسكر . أو ان عدم حصوله راجح على حصوله كمقصود التوالد من شرع النكاح في حق الآيسة - وعلى هذه الرتب الاولى . ثم الثانية . ثم الثالثة . ثم الرابعة - غير ان ما كان من الرتبة الثالثة والرابعة فلا خلاف في صحة التعليل بهما في آحاد الصور النادرة اذا كان حصول المقصود منهما ظاهرا في غالب صور الجنس كنكاح الآيسة والافلا - واما

ان خلا شرع الحكم عن المقصود في آحاد الصور النادرة قطعاً وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس كمقصود التوالد في نكاح المشرق للفرية فلا يصح التعليل به لخلوه عن الحكمة قطعاً خلافاً للحنفية .

(الفصل الثالث في أقسام مقصود الحكم واختلاف مراتبه)

وذلك المقصود (اما) ان يكون راجعاً الى المقاصد الضرورية اصلاً كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال - او مكملاً كالبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر الداعي الى كثيره (واما) الى الحاجات الغالبة الزائدة على المقاصد الضرورية اصلاً كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء الراغب خفية فواته عند دعوى الحاجة اليه عند البلوغ لا الى خلف - او مكملاً كاشتراط الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة لكونه افضى الى دوام مقاصد النكاح (واما) الى ما هو من قبيل التحسينات ورعاية احسن مناهج العادات كسلب العبيد اهلية الشهادات تمييزاً لهم عن الاحرار - واعلى هذه الرتب : ما كان من القسم الاول ثم الثاني ثم الثالث .

(الفصل الرابع)

اختلفوا في الحكم المشروع لوصف مصلحي على وجه يلزم من شرعه مفسدة مساوية او راجحة هل تحيل مناسبته بذلك أم لا - واختار اختلافها وذلك لأن المناسبة أمر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة وان كانت موجودة حقيقة مناسبة مع معارضة المفسدة المساوية لها أو الراجحة عليها - ولهذا انهم لا يعدون تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله أو أكثر مناسبة . بل يعدون من تصرف بذلك خارجاً بتصرفه عن تصرفات العقلاء وأهل العرف (فان قيل) فقد يتعارض في نظر الملك عند ظفركه بجاسوس عدوه المنازع له في ملكه قتله زجراً لا مثاله . واكرامه امتناناً بعدوه وإيهما سلك لا يعد به خارجاً عن تصرفات العقلاء وسواء تساوى أولاً - وأيضاً فان الشارع قد ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة وتحريمها مع تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم مع مناسبة كل واحد منهما لحكمتها سواء تساوى او كانت احدهما راجحة (والجواب) عن الأول بمنع مناسبة ما يعينه الملك

من أحد الأمرين الا مع ترجيحه في نظره ونظر أهل العرف (وعن) الثاني ان الكلام انما هو مفروض في المفسدة اللازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها ومفسدة تحريم الصلاة انما لزمت من شغل ملك الغير . لا من الحكم بصحة الصلاة فافترقا . فاذا عرف أنه لا بد من تحقيق مناسبة الوصف من ترجيحه على معارضه فللمستدل الترجيح بطرق تفصيلية كثيرة تختلف باختلاف المسائل وله ترجيح اجمالي يطرد في كل مسألة وهو أن يقول بحثت فلم أجد ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرت فلو لم يكن راجحا على المفسدة المعارضة له كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما سبق تقريره .

واعتقاد الترجيح لما ذكرناه من الدليل الاجمالي وان لم يظهر بطريق تفصيلي لا يكون تعبدا لانه لا معنى للتعبد الا ما لم يظهر فيه المعنى بنفسه ولا بدليل . وهو ان أمكن معارضته يبحث المعارض عما به الترجيح مع عدم الظفر به غير أن بحث المستدل أغلب على الظن لبحثه عن الاوصاف الظاهرة . وبحث المعارض عن الترجيح وما به الترجيح قد يكون خفيا . واعلم أن اشتراط الترجيح في المناسبة انما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة . والا فمن يرى ذلك لا بد له من الاعتراف بمناسبته وسواء ترجح عليه المعارض او ساواه والا كان الحكم متفيا لا تنفاه ما يقتضيه لا اختلال مناسبته لا للمعارض .

(الفصل الخامس)

في كيفية ملازمة الحكمة لضابطها . وهي اما ان تكون ناشئة عنه كمشقة السفر المعتبرة في جواز الترخص . اولا تكون ناشئة عنه . اما مع دلالة على الحاجة اليها كالاتفااع المعتبر في صحة البيع بالنسبة الى التصرف من الامل اولا مع دلالة على ذلك كزيادة النعمة المعتبرة في ايجاب الزكاة بالنظر الى ملك النصاب .

(الفصل السادس)

في اقسام المناسب بالنظر الى طرق اعتباره . والوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في الشرع اولا . فان كان معتبرا فاما بنص او اجماع . او بترتيب الحكم على وقفه . والا اول يسمى مؤثرا . والثاني . فهو على اقسام ذكرناها في كتاب الاحكام . — غير ان الواقع

منها في الشرع ثلاثة اقسام . وهي ما اعتبر عين الوصف المناسب وجنسه في عين الحكم . وجنسه في اصل آخر — ويسمى الملائم وهو متفق عليه بين القياسين . او اعتبر عينه في عين ذلك الحكم ولم يظهر اعتبار عينه ولا جنسه في غير ذلك ولا جنسه في اصل آخر . او اعتبر جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يظهر اعتبار عينه في عين ذلك الحكم ولا في جنسه — وهذان القسمان يعبر عنهما بالمناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القياسين (والحق) انه حجة لكونه مغلبا على الظن — ولهذا فلانا لو رأينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان . والاساءة بالاساءة ولم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها غلب على الظن انه قصد المكافأة وان نظر في ذلك الى الحاقه بالمألوف من تصرفات العقلاء حتى يصير بذلك ملائما فثله جار في تصرفات الشارع لما ألف من اعتباره للمناسبات دون الغائبا . غير ان الاول منهما اقوى من الثاني — واما ان لم يكن الوصف المناسب معتبرا في الشرع . فان لم يظهر مع ذلك الغاؤه في صورة فهو المناسب المرسل وسيأتي الكلام عليه — وان ظهر الغاؤه في صورة فهو باطل بالاتفاق . وعليك باعتبار امثلة ما اشرنا اليه من الاقسام من كتاب الاحكام .

(الفصل السابع)

في اقامة الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل على كون الوصف علة — وبيان ذلك — هو ان الاحكام انما شرعت لمقاصد العباد باجماع الامة . والا فلو خلت الاحكام عن الحكم والاغراض العائدة الى العباد لكان شرعها ضررا محضاً لما يحقهم من مشقة امتثالها والعقاب على تركها . والضرر منقوب عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) والا كان شرع الحكم مستلزما لامر مناسب ولم يظهر سواء غلب على الظن انه مشروع له . والا كان شرع الحكم غير معقول المعنى وهو بعيد لما سبق تقريره والظن واجب الاتباع في الشرع بالاجماع — ولذلك اتفقت الصحابة على العمل والاجتهاد المفيد للظن في تقدير حد شارب الخمر بثمانين — وعقد الامامة لابي بكر وقياسهم العهد على العقد . وقتال بني حنيفة . وكتبه المصحف وجمع القرآن بين الدفتين . واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة وغير ذلك (فان قيل) لانسلم استلزام الاحكام للحكم لان الاحكام من صنع الله تعالى « فلو كان صنعه

مستلزما للحكمة لما خلق المعصية والقدرة عليها . ولما امارت الانبياء . وانظر ايليس . ولما
كاف بالايمان من علم انه يموت على كفره . ولما خصص وجود العالم بوقت وجوده دون ما
قبله وما بعده ولما خلق الكافر شقيبا في الدنيا خلدا في العذاب اخرى . ولما اوجب معرفته
على من لم يعرفه لتوقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته . اذلا حكمة في ذلك كله - ولانه لو كان
صنعه لحكمة فان وجب الفعل معها صار الرب مضطرا وهو ممتنع . وان لم يجب جاز وجود الصنع
وعدمه فان توقف احد الامرين على حكمة عاد الكلام من الرأس . والا فهو المطلوب
ولان المقصود ان كان قديما لزم منه قدم المصنوع . وان كان حادثا فحدوثه ان كان المقصود لزم
التسلسل والا فهو المطلوب - ولان حكم الله قديم والمقصود ليس قديما اذ لا قديم
سوى الله وصفاته . وان كان حادثا لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال ولان
فعل الرب لذلك الغرض ان كان أولى به كان كماله من غيره . والا فلا أولوية
ولان الحكمة خفية في ربطه الاحكام الشرعية بها حرج وهو منقوله (ما جعل عليكم
في الدين من حرج) ولان حكمة كل شئ متأخرة عنه في الوجود فلا يكون علة له . ولانه
لو اراد الباري المقصود من الحكم لشرعه على وجه يقيد قطعا وليس كذلك - ولان الرب
تعالى قادر على تحصيل المقصود دون شرع الحكم والا كان عاجزا وهو محال فلا حاجة الى
شرع الحكم له - ولان الحكمة انما تعال على فعل من تميل نفسه اليها . ولو خلا فعله عنها
لحقه الذم وذلك محال في حق الرب تعالى . وان لم يكن فعله مستلزما للحكمة فهو المطلوب (سلمنا)
استلزام الحكم للحكمة وان ذلك يوجب على الفطن التعليل بما ظهر من المناسب . غير اننا لانسلم
وجوب العمل بالفطن مطلقا . وما ذكرتموه فسيأتي ابطاله في اثبات كون القياس حجة (والجواب)
عن المنع ما سبق (وعن) الشبهة الاولى ان ما ذكروه من الصور ان كانت مما يتعذر
مراعاة الحكمة فيها فنحن انما ندعي ذلك فيما هو ممكن المراعاة لا مطلقا . وان لم يتعذر
فلا يمتنع استلزامها للحكمة لا يعلمها سوى الله تعالى (وعن) الثانية ان وجود الفعل مع الحكمة
واجب ان تعلقت القدرة والارادة فلا يكون الرب تعالى مضطرا (وعن) الثالثة ان الحكمة
مقصودة لحكمة هي نفسها فلا تسلسل (وعن) الرابعة بمنع تفسير الحكم بالكلام القديم
مطلقا . بل تعلقه . واتعلق حادث . وان كان الحكم قديما فلا يمتنع ان تكون الحكمة علة له بمعنى
الامارة عليه (وعن) الخامسة ان فعله لغرض عائد الى المخلوق دون الخالق (وعن) السادسة

بمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوطة (وعن) السابعة أن الحكمة وإن كانت متأخرة في الوجود عن الحكم فلا يمتنع أن تكون علة لما هي متأخرة عنه بمعنى الباعث لا بمعنى المؤثر (وعن الثامنة) أنه لا مانع أن يكون المقصود حصول الحكمة ظاهرا لا قطعيا . ويكون هو مرادا للشارع (وعن) التاسعة بمنع ما ذكره في رعاية الحكمة . بل الحكمة إنما تراعى في فعل من ولو وجدت في فعله لما كان ممتعا . والذم بخلو الفعل عن الحكمة إنما يكون في حق من يجب مراعاة الحكمة في فعله . والرب ليس كذلك وهو ممتنع (وعن) منع وجوب العمل بما ظهر ما سبق وما يد كرونه عليه فسيأتي الكلام عليه أيضا .

(الطريق السادس في اثبات العلة بالشبه)

وذلك يستدعي النظر في حقيقة الشبه وكونه حجة :

(أما) الشبه فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين أصليين ومشابهته لاحدهما في اوصافه أكثر من الآخر - ومنهم من فسر بما عرف المناط فيه قطعيا غير أنه يفترق في آحاد الصور إلى تحقيقه - ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان يحكمين مختلفين لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر - وفسره القاضي أبو بكر بقياس الدلالة وسيأتي تحقيقه - ومنهم من فسر بما يوهم المناسبة من غير ظهور لوجودها ولا لعدمها - والخلاف في هذه الاطلاقات وإن كان راجعا إلى اللفظ . غير أن الاشبه منها إنما هو الاصطلاح الأخير - وأما كونه حجة فدليله كما سبق في المناسب . وأقسامه في الاعتبار وعدمه فكأقسام المناسب

(الطريق السابع في اثبات العلة بالطرد والعكس)

وقد اختلف فيه : فمنهم من قال يدل على العلية لكن منهم من قال يدل عليها قطعيا كبعض المعتزلة - ومنهم من قال ظنا كلقاضي أبي بكر وكثير من أبناء زماننا - ومنهم من قال لا يدل على العلية لا قطعيا ولا ظنا وهو المختار - وقد ذكر في ذلك طريقين ابطلناهما في كتاب الاحكام . والمعتمد ههنا أن يقال - الدوران بمجرد لا يدل على التعليل لاحتمال أن يكون الوصف الدائر مع الحكم من اللوازم الخاصة بالعلة . وليس هو نفس العلة . ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لنفي غيره أما بالبحث . أو بان الاصل عدم وفيه انتقال من طريقة

الدوران الى طريقة السبر والتقسيم وهي كافية في التعليل. ولأن الدوران قد وجد في الأدلة على التعليل كدوران أحد المتضادين مع الآخر. ودوران الوصف مع الحكم (فان قيل) الدوران بانفراده لا يكون دليلا على التعليل. بل بقيود ثلاثة وهي : ان يكون حدوث ذلك الاثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً يصدق معه قول القائل : وجد هذا فحدث هذا من غير عكس — وان لا يقطع بخروج الوصف عن العلية — ولا بوجود علة أخرى وذلك كما اذا دعي الانسان باسم مغضب ورأينا غضبه دائراً معه وجوداً وعندما فانه يغلب على الظن كون الدعاء بذلك الاسم سبباً للغضب. وخارج على ما ذكرناه من القيود الدوران فيما ذكرتموه من الصور (قلنا) ومع عدم القطع بوجود علة أخرى لا يمتنع وجود علة أخرى. ومع احتمال وجود علة أخرى يمتنع التعليل بالوصف المذكور الا ان يظهر عدم علة أخرى. وذلك متوقف على نفيها بالبحث أو بأن الأصل عدم. وفيه خروج الى طريقة السبر كما سبق وبه ابطال ما ذكره من الاستشهاد.

(خاتمة في أنواع النظر في مناهج الحكم وهي التحقيق^(١) والتقنيح^(٢) والتخريج^(٣))
(أما) تحقيق المناط فهو النظر في وجود العلة في آحاد الصور بعدم معرفتها في نفسها — وأما

(١) وجد بالهامش ما يأتي :

قال الغزالي رحمه الله : أما تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه . مثاله الاجتهاد في تعيين الامام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الامام الأول على النص وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا في تقدير التقارير وتقدير الكفاية في نفقة القربات وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنائيات ولجلب المثل في جزاء الصيد فان مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص . أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين : وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين — أحدهما أنه لا بد من الكفاية — والثاني أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه انه الواجب على القريب — أما الأصل الأول فمعلوم بالنص والاجماع وأما الثاني فمعلوم بالظن وكذلك تقول في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) فنقول المثل واجب والبقرة مثل فاذا هي الواجب . فالأول معلوم بالنص وهي المثلية التي هي مناط الحكم . أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد — وكذلك من أتلّف على انسان فرسا فعليه ضمانه والضمان هو المثل في القيمة

تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف مالا مدخل له في الاعتبار من الأوصاف المقترنة به كل واحد بطريقه كما ذكرناه في قصة الأعرابي (وأما)

أما كون مائة درهم مثلاً له يعرف بالاجتهاد . ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة فليس ذلك من القياس في شيء بل الواجب استقبال جهة القبلة وهو معلوم بالنص : أما أن هذه جهة القبلة يعلم بالاجتهاد . والامارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني . لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص وقول العدل صدق معلوم بالظن . وامارات العدالة . والعدالة لا تعلم الا بالظن فليعبر عن هذا الجنس بتحقيق المناط لان المناط معلوم بنص أو اجماع لا حاجة الى استنباطه لكن تعذر معرفته بالتعيين فاستدل عليه بامارات ظنية وهذا لا خلاف فيه بين الامة وهو نوع واجتهاد والقياس يختلف فيه فكيف يكون هذا قياساً وكيف يكون مختلفاً فيه وهو ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة الاشخاص وقدر كفاية كل شخص محال فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف بالحكم بالنص المحيط لمجاز الحكمة .

(٢) الثاني : في تنقيح مناط الحكم وهذا أيضا يقر به أكثر منكبرى القياس ومثاله ان يضيف الشارع صلى الله عليه وسلم الحكم الى سبب وينبطل به وتقترب به أوصاف لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حيث يتسع الحكم مثل ايجابه العتق على الاعرابي حيث أفطر في رمضان بالواقع مع اهله فانا نلحق به أعرابيا آخر لقوله صلى الله عليه وسلم (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) أو بالاجماع على أن التكليف نعم الاشخاص ولكننا نلحق التركي والعجمي به لانا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكاف لاوقاع اعرابي . ونلحق من أفطر في رمضان آخر لانا نعلم ان المناط هناك حرمة رمضان لا هناك حرمة ذلك رمضان بل يلحق به يوما آخر من ذلك رمضان ولو وطئ أمته أوجبت عليه كفارة لانا نعلم أن كون الموطوءة منكوعة لا مدخل له في الحكم بل يلحق به الزنى لانه أشد في هناك الحرمة : الا أن هذه الحقائق معلومة بتبني على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده في احكامه انه لا مدخل لها في التأثير وقد يكون حذف بعض الاوصاف مقلوناً فيقدح الخلاف فيه كايجاب الكفارة بالا كل والشرب اذ

تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة حكم الاصل بالرأى والاجتهاد كالنظر في اثبات كون الشدة المطربة علة تحريم الخمر .

يمكن ان يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم والجماع الآيل للافساد . كما ان مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقاً روحاً محترماً . والسيف آلة فيلحق به السكين والرمح والمثقل وكذلك الطعام والشراب آلة - ويمكن ان يقال الجماع مما لا تتزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين فيحتاج الى كفارة وازعة بخلاف الاكل وهذا محتمل والمقصود ان هذا نظر في تنقيح المناط بعد ان عرف المناط بالنص لا بالاستنباط فلذلك أقرب به اكثر منكبرى القياس : قل ابو حنيفة لا قياس في الكفارات واثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالاً فمن جحد هذا الجنس من منكبرى القياس واصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه .

(٣) (الاجتهاد الثالث : في تخريج مناط الحكم واستنباطه :)

مثاله ان يحكم الشرع بتحريم في محل ولا يذكر الا المحل والحكم ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته كتحريمه شرب الخمر والربا في البر فتجن نستنبط المناط بالرأى والنظر فنقول : حرمة كونه مسكراً فهو العلة ونقيس عليه النبيذ : وحرمة الربا في البر لكونه معلوماً فنقيس عليه الارز والازيب : وبوجب العشر في البر : فنقول : أوجبه لكونه قوتاً فيلحق به الأقوات أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فيلحق به الخضراوات وأنواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره اهل الظاهر وطائفة من معتزلة البغداديين وجميع الشيعة : والعلة المستنبطة أيضاً عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالايمان وأشارة النص فليلتحق بالمنصوص : وقد يعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجود التعليل وتنحصر فيه الأقسام في ثلاثة مثلاً ويبطل قسمان فيتمين الثالث فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا يفارق تحقيق المناط تنقيح المناط : وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع فيلحق به مالا يفارقه الا فيما لا مدخل له في التأثير كقولنا : أن الصغير يولى عليه في ماله لصغره : فيلحق بالمال البضع اذ ثبت بالاجماع تأثير الصغر في جلب الحكم ولا يفارق البضع المال في معنى يؤثر في الحكم وكل ذلك استدلال قريب من

(الباب الثالث : في أقسام القياس)

وهو اما جلى : وهو ما كانت العلة الجامعة بين الاصل والفرع منصوطة أو مجمعا عليهما أو ما قطع فيه بنى الفارق كالحاق الامة بالعبد في تقديم النصيب - واما خفى : وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة .

وقسمة اخرى - وهو اما مؤثر : وهو ما كانت العلة الجامعة فيه ثابتة بنص أو اجماع أو كان الوصف الجامع قد أثر عينه في عين الحكم دون جنسه أو جنسه في عين الحكم . واما ملائم . وهو ما أثر جنس العلة فيه في جنس الحكم .

وقسمة أخرى - وهو اما أن يكون قد صرح فيه بذكر الجامع أما على أنه العلة أو ملازمها ، أو لم يصرح به فيه ، والأول يسمى قياس العلة : والثاني قياس الدلالة : والثالث القياس في معنى الاصل وهو ما جمع فيه بين الاصل والفرع بنى الفارق كما سبق تمثيله .

وقسمة أخرى : وهو اما أن يكون طريق اثبات علة القياس المستنبطة للمناسبة : أو الشبه : أو السبر والتقسيم : أو الطرد والعكس : فالأول يسمى قياس الاحالة : والثاني قياس الشبه : والثالث قياس السبر : والرابع قياس الطرد .

(الباب الرابع : في مواقع الخلاف في القياس)

وفيه ست مسائل :

(المسألة الاولى)

مذهب السلف والشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وأكثر الفقهاء والمشككين جواز التعبد بالقياس في الشرع عقلا - ومنع منه الشيعة والنظام ويحيى الاسكافى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من المعتزلة - ومذهب القفال وأبى الحسين البصرى وجوب ورود التعبد به : والمختار جوازه (ودليله) أنا لو قدرنا ورود الشرع بذلك لم يلزم عنه محال لذاته عقلا

القسمين الاولين والقسم الاول متفق عليه والثاني مسلم من الاكثرين هذا شرح لمقدمتين : انتهى ما وجدناه بالهامش .

ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك (فان قيل) انما يجوز العقل التعبد بالقياس مع تطرق الخطأ اليه ان لو لم يكن الوصول الى مطلوبه بدليل قاطع نفيا لاحتمال الخطأ . أو بدليل ظني يكون احتمال الخطأ فيه أبعد والا فلا ولم يثبتوا عدم ذلك (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على الجواز لكنه معارض بما يدل على عدم الجواز - وبيانه أن العقل موجب للتسوية بين المثائلات والاختلاف بين المختلفات في أحكامها - وقد رأينا الشارع فرق بين المثائلات كإيجاب الغسل بانزال المني وإبطال الصوم به دون البول والمذي . وأوجب غسل الثوب من بول الصغيرة والرش عليه من بول الغلام الى نظائر كثيرة - وسوى بين المختلفات كتسويته بين الردة والزنى في إيجاب القتل بهما فلو كان ذلك بالقياس كان خارجا عن مذاق العقل . وأيضا فان التعبد بالقياس مما يفضى الى الخلاف بين المجتهدين بتقدير أن يظهر لكل واحد قياس مخالف لقياس الآخر - والاختلاف منهي عنه بقوله تعالى (أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) ومع ذلك ان كان كل مجتهدا مصيبا لزم منه اجتماع النقيضين وان كان المصيب واحداً مع الاستواء فيما حصل لكل واحد من الظن فلا أولوية - وأيضا فان القول بالقياس مع إمكان إثبات النبي عليه السلام بنص يكون أصرح وعن الخطأ أبعد غير لائق بفصاحته وحكمته ومناقض لقوله (أوتيت جوامع الحكم واختصرت لي الحكمة اختصاراً) وأيضا فان حكم الفرع ان كان ثابتاً بغير ما يثبت به حكم الاصل فلا يكون فرعاً تابعاً له . وان كان بعينه فليس جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً أولى من العكس - وأيضا فان حكم القياس في الفرع ان كان موافقاً لحكم البراءة الاصلية فلا حاجة الى القياس . وان كان مخالفاً لها فالقياس مظنون والبراءة الاصلية متيقنة فلا يكون معارضاً لها - وأيضا فانه لو جاز التعبد بالقياس لجاز التعبد به في الاصول ومع النص . ولجاز التعبد بالاخبار عما ظن وقوعه بالامارة وهو ممتنع - وأيضا فانه لا يستقيم قياس الالبلة والعلة ما توجب الحكم لذاتها ويلزم من ذلك أن لا ينفك عن حكمها ولا تقتصر في كونها علة الى دليل وعلل الشرع ليست كذلك - وأيضا فان حكم الله خبره وذلك انما يعرف بالتوقيف لا بالقياس (وأما) القائلون بوجوب التعبد بالقياس فقد احتجوا بان الانبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ولا يمكن أحاطة النفوس بها لعدم تناهيها فوجب التعبد بالقياس عقلاً لحصول هذا المقصود - وأيضا فانه اذا غلب على الظن ظهور

المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وجب اتباعه عقلا كما يجب القياس من تحت حائط ظن سقوطه — وقد اقتصرنا ههنا من جملة ما استقصيناه في كتاب الاحكام من شبه المخالفين على الاشبه منها.

(فالجواب) عن الاول أنه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وأخبار الآحاد وعن المعارضة الاولى أن تفرقة الشارع بين التماثلات في الصفات انما كان لعدم صلاحية ما به الاشتراك بالتعليل او المعارض بالفرع لعدم ورود التعبد بالقياس — ونسويته في الحكم بين مختلفات الصفات انما كان أما صلاحية ما وقع به الاشتراك بينها للتعليل اولا اختصاص كل منها باملة مثبتة لذلك الحكم فانه لا مانع عند اختلاف الصور . وان اتحد نوع الحكم من تعليله في كل صورة بعلة (وعن) الثانية ان الاختلاف في احكام الفروع لو كان ممتعا شرعا لما وقع بين الشرائع والملل المتعاقبة مع انها من عند الله ومن دينه — وعلى هذا فيجب حمل ما نهى عنه من الاختلاف على الاختلاف في التوحيد والايمان بالله ورسوله وفيما المطلوب منه القطع دون الظن جمعا بين الأدلة ولما فيه من موافقة اجماع الصحابة على تسوية الخلاف فيما جرى بينهم في المسائل الفقهية (وعن) الثالثة باختيار تصويب المجتهدين على ما يأتي بها والحكم بالنقيضين انما يمنع بالنسبة الى شخص واحد من جهة واحدة لا بالنظر الى شخصين مختلفين (وعن) الرابعة انها منقوضة بما ورد في الكتاب والسنة من الالفاظ المجملة والعامة والمطلقة واردة المعين (وعن) الخامسة بمنع انتفاء الفرعية بتقدير ثبوت حكم الفرع بغير ما ثبت به حكم الاصل بل الفرعية بتحقيق ثبوت حكم الفرع بما كان داعيا وباعثا على حكم الاصل وان لم يكن هو المثبت بحكم الاصل (وعن) السادسة انها منقوضة بمخالفة البراءة الاصلية بالنصوص الظنية (وعن) السابعة بمنع ورود التعبد فيما ذكره (وعن) الثامنة بمنع كون العلة في القياس موجبة للحكم بذاتها بل علبتها انما هي بمعنى الامارة أو الباعث وما ذكره غير لازم لها (وعن) التاسعة أنه وان كان التعبد بالقياس جائزا عقلا فلا يثبت به الحكم الشرعي دون ورود الشرع باثباته بطريق من الطرق الشرعية وعند ذلك فيكون معرفة الحكم مستندة الى تعريف الشارع له لا بمجرد القياس .

(وعن) الشبهة الاولى للقائلين بوجوب التعبد بالقياس عقلا بإمكان التنصيص على احكام الاجناس السكينة بحيث تندرج تحتها احكام اشخاصها والاجناس . فلا نسلم

انها غير متناهية . هذا ان قلنا ان النبي مكاف بالتعميم والا فلا (وعن) الثانية انها مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرف في مواضعه .

(المسألة الثانية)

القائلون بجواز التبعد بالقياس عقلا اختلفوا في وقوعه شرعا . فمنع منه داود بن علي الاصفهاني . والقاساني . والنهرواني : الا فيما كانت علته منصوصة - وأثبتته الباقرن لكن بدليل العقل أو السمع - منهم من قال بدليل العقل . وقد ابطالناه في المسألة المتقدمة - ومنهم من قال بدليل السمع . وهل هو قطعي أو ظني .

مذهب الاكثر أنه قطعي — وذهب أبو الحسين البصري الى أنه ظني . وهو المختار وقد احتج القائلون بذلك بحجج ابطالناها في الكتاب المطول — والمعتمد هاهنا الكتاب والسنة والاجماع (أما) الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر بالاعتبار وهو الانتقال من شيء الى غيره . وذلك متحقق في القياس . فكان مأموراً به . فكان مشروعاً . وسواء كان الامر للوجوب . أو للندب (وأما) السنة فما روى عنه عليه السلام أنه قال لابن مسعود (اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك) والاجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مستنداً الى اصل وذلك هو القياس . والا كان مرسلًا غير معمول به — وايضا ما روى عنه عليه السلام أنه ألحق دين الله بدين الآدمي . في وجوب قضائه ونفعه قصة الجارية الخثعمية كما سبق تقريره وذلك هو عين القياس (وأما) الاجماع فهو ان الصحابة اتفقوا على العمل بالقياس فيما لانص فيه من الوقائع من غير تكير — فمن ذلك اختلاف الصحابة في الحاق بعضهم الجد بالاب في اسقاط الاخوة — والحاق بعضهم لقول الرجل لزوجته . أنت على حرام باليمين . وبعضهم بالطلاق وبعضهم بالظهار :

ومن ذلك قياس ابي بكر للعهد الى الامام على عقد البيعة — وقول عمر لابي موسى الاشعري . اعرف الاشياء والامثال ثم قس الامور برأيك . وقياسه تحريم ثمن الخمر على تحريم ثمن الشحوم في قصة سمرة — وجلده لابي بكره حيث لم يكمل نصاب الشهادة في قصة المغيرة بالقياس على القاذف وكان شاهداً .

ومن ذلك قياس على (١) حد شارب الخمر على القاذف. وقياسه حد القتل الصادر من جماعة على حد السرقة الصادرة من جماعة في مناظرته لعمر عند شكه في وجوب القود على الجماعة :

ومن ذلك إلحاق عثمان. وعبد الرحمن بن عوف لعمر بالمؤدب في المرأة التي أجهضت بفرعها بارسال عمر اليها إلى وقائع كثيرة. استقصيناها في كتاب الأحكام من غير تكثير فكان إجماعاً سكوتياً — وهو حجة مغلبة على الظن لما سبق في الإجماع (فان قيل) أما الآية فلا نسلم أنها أمر. وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم تفسير الاعتبار بما ذكرتموه. بل الاعتبار هو الاعتراض بدليل قوله تعالى (وإن لكم في الأنعام لعبرة) وبقوله (إن في ذلك لعبرة) وان كان الاعتبار ظاهراً في القياس غير أنه مرتب على قوله (يخربون بيوتهم بأيديهم) وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد بالاعتبار الاعتراض. لا القياس (سلمنا) إرادة القياس بالآية. غير أنه مطلق في الاعتبار. وقد عمل به فيما العلة فيه منصوصة فلا يبقى حجة (سلمنا) العموم لكنه قد خص بما لا يجوز القياس فيه كالمخصوص عليه. وما كلفنا به باليقين فلا يبقى حجة لما سبق في العموم : وان بقي حجة فقي أقل الجمع. وان بقي حجة مطلقاً فيما عدا صور التخصيص لكنه خطاب مع الموجودين فلا يعم من بعدهم لما سبق تقريره (وأما) حديث ابن مسعود فلا حجة فيه فان اجتهاد الرأي قد يكون في الاستدلال يخفى النصوص والبراهة الأصلية. ولا عموم في لفظ الخبر. وليس الحمل على البعض أولى من البعض : وإن كان محمولا على القياس فقد عمل به فيما كانت علة منصوصة فلا يبقى حجة (وأما) حديث الخثعمية فالنبي عليه السلام انما ذكر دين الآدمي دفعاً لاستبعاد الجارية نفع القضاء لدين الله — لأنه بطريق القياس عليه (وأما) الإجماع فلا نسلم ان أحداً من الصحابة عمل بالقياس. وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقائع المذكورة فلعله كان في الاستدلال لحفاء النصوص من الكتاب. والسنة — لا في القياس وان عملوا بالقياس لكن بما كانت علة منصوصة لامستنبطة. وان كانت مستنبطة لكن لا نسلم عمل الكل به. بل البعض مع التكثير :

(١) هكذا بالأصل والظاهر : قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف اهـ مصححه

(م ٣ — من القسم الثالث من متبى السؤل)

ويأنه بما روى عن أبي بكر أنه قال : أى سماء تظلمنى وأى أرض تقلنى اذا ظلمت
 فى كتاب الله برأى : لما سئل عن الكلاله (وعن) عمرانه قال : اياكم واصحاب
 الرأى فانهم اعداء الدين أعتبهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا :
 (وعن) على وابن عباس انهما قالوا : لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن
 الخف أولى من ظاهره : (وعن) ابن مسعود انه قال : إذا قلتم فى دينكم بالقياس
 أحللتكم كثيراً مما حرم الله . وحرمتكم كثيراً مما أحله الله : (وعن) عائشة أنها قالت :
 اخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأى : إلى غير ذلك
 (سلمنا) عدم التكثير ولكن لانسلم دلالة ذلك على الموافقة لما تقدم :

وان دل على الموافقة : لكن لانسلم ان اجماع الصحابة حجة لما سبق . ولانهم
 تأمروا . وتجبروا . وجعلوا الخلاف بينهم طريقاً إلى أغراضهم الفاسدة وتأليبهم على
 أهل البيت . وكتبوا النص على على . وغصبوه الخلافة . ومنعوا فاطمة إرثها من
 أيها المنصوص عليه فى كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر : وان كان حجة . لكن
 لا يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة عمل غيرهم به لما اختصوا به من الصلابة
 فى الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل والعصمة بمادلت عليه النصوص السابق ذكرها
 فى الاجماع (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على صحة التمسك بالقياس مطلقاً . لكنه معارض
 بما يدل على تقيضه وهو قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) : ولا تقف
 ما ليس لك به علم : وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً : — والعمل بالقياس على الظن .
 وبما ليس بمعلوم وقوله (وان احكم الله بينهم بما أنزل الله) وقوله (وما اختلفتم
 فيه من شئ لحكمه إلى الله) : (فان تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) : —
 والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله . وليس حكماً لله . ولا مردوداً إلى الله والرسول
 وقوله عليه السلام (ستفترق أمتى فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى)
 الى أخبار كثيرة :

(والجواب) عن السؤال الأول . على الآية مما بيناه من أن صيغة افعّل
 ظاهرة فى الطلب وانه لا يخرج عن الوجوب والتدب (وعن) الثانى
 أن اطلاق الاعتبار على الاعتراض لا ينافى تفسيره بما ذكرناه من حيث أن المتعظ بغيره .

منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه . وبه خروج الجواب عن الآيتين (وعن) السؤال الثالث أيضاً (وعن) الرابع . أن اللفظ إن كان عاماً فهو المطلوب وإن كان مطلقاً فيجب حمله على القياس الشرعي نظراً الى أن الغالب من مخاطبة الشارع لنا إنما هو بالأمور الشرعية . وما العلة فيه منصوصة لا يكون قياساً على ما تقرر قبل (وعن) الخامس . والسادس . والسابع . ما سبق في مواضعه (وعن) السؤال عن الخبر الاول . أنه يتمتع حمله على الاستدلال بخفي النص . لأن قول النبي فان لم تجد الحكم فيهما : يعم جلي النص وخفيه :

وعلى البراءة الاصلية بعدم صحة الاحتجاج بها كما يأتي بيانه — وإذا كانت العلة منصوصة في القياس فليس بقياس على ما يأتي (وعن) السؤال على الخبر الثاني انه لو لم يكن ذلك بطريق القياس . لما كان لذكر دين الآدمي معنى . بل كان يجب الاقتصار على قوله : نعم : (وعن) السؤال الاول على الاجماع بما ذكرناه :

(قولهم) يحتمل أن عملهم كان بدلالات النصوص الخفية (قلنا) لو كان استنادهم في تلك الاحكام الى النصوص لا شتهرت مع اختلافهم . ولا ظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص اقامة لعذره ورداً للخطأ عن غيره بمخالفته (فان قيل) ولو كان مستندهم في ذلك القياس لا ظهر كل واحد علمه (قلنا) منهم من صرح بعلمه في بعض ما ذكرناه — ومن لم يصرح اعتمد في ذلك على فتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ . والشبه بين محل النزاع — والاجماع بخلاف النصوص لعدم استقلال الأذهان بمعرفتها دون ذكرها وهو الجواب عن الثاني أيضاً (وعن) الثالث بما ذكرناه . وما ذكرناه من الانكار فهو منقول عن نقلنا عنهم العمل بالقياس . فيجب حمل انكارهم العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادراً عن الجهال . ومخالفاً للنص والقواعد الشرعية . أو غير ذلك مما لا يجوز فيه القياس جمعاً بين الثقلين — كيف وقد أمكن حمل قول أبي بكر على تفسير الكتاب — وقول سمر على ذم من ترك الاحاديث وعمل بالرأي — وقول علي وابن عباس على أن المقصود منه ليس كلياً أنت به السنة على وفق القياس — وقول ابن مسعود وعائشة على القياس الفاسد إلى ما سبق (وعن) منع دلالة السكوت على الموافقة

ما قررناه في الاجماع وعن منع كون الاجماع حجة ما سبق في الاجماع (وعما) ذكره من القوادح في الصحابة. انها من أقوال المبتدعة الضلال. فلا تعارض ما ورد في حقهم من النصوص الدالة على عصمتهم عن الخطأ فيما تقدم (وعن) منع جواز العمل بالقياس لغير الصحابة أن القائل قائلان: قائل إنه حجة مطلقاً: وقائل إنه ليس بحجة مطلقاً: وكل فريق ناف للتفصيل — فالقول بالتفصيل يكون خرقاً للاجماع (وعن) المعارضة بالآيات الثلاث الأولى. إن حكمنا بالقياس عند ظننا به معلوم الوجوب لذا بالاجماع. وإن لم يكن معلوماً فيجب حل الآيات على ما اشترط فيه العلم جمعاً بينها وبين ما ذكرناه من الدليل. وحتى لا يفضى إلى التخصيص بظواهر النصوص (وعن) الآيات الأخرى. أن من حكم بما هو مستنبط من كلام الله ورسوله. فقد حكم بالمنزل ورد الحكم إلى قول الله ورسوله وهو بخلاف حكم الخصوم بيطان القياس (وعن) المعارضة بالخبر: أنه يجب حمله على ذم الرأي الباطل جمعاً بين الأدلة

المسألة الثالثة

إذا نص الشارع على علة الحكم فذهب أبو إسحق الأسفرائني. وأكثروا الشافعية وجعفر بن مبشر. وجعفر بن حرب. وبعض الظاهرية. إلى أن ذلك لا يكفي في تعدية الحكم بها إلى غير محل النص دون ورود التعبد بذلك — واكتفى بذلك أحمد ابن حنبل والنظام. والقاساني. والنهرواني. وأبو بكر الرازي. والكرخي — واكتفى أبو عبد الله البصري بذلك في العلة المحرمة دون الموجبة — والمختار — المذهب الأول وذلك لأنه إذا قال الشارع. حرمت الخمر لاسكاره. ولم يرد منه تعبد بقياس النيز عليه. فاللفظ الدال على تحريم الخمر المسكر غير متناول للنيز لغة بعمومه فلو ثبت تحريمه لكان بناء على وجود العلة المحرمة فيه لعدم قسم ثالث — ذلك ممتنع دون التعبد بالقياس — والالزم من قوله — أعتقت سالماً لسواده — عتق وكل من شارك سالماً في السواد من عبيده وهو ممتنع (فان قيل) لا نسلم عدم وجود اللفظ بالنسبة إلى كل مسكر. ولا امتناع إثبات الحرمة في النيز بمجرد وجود العلة فيه وعدم عتق غير سالم من السودان — إنما كان — لأن الشارع قيد التصرف في أملاك العبيد بصريح القول دون القياس.

وما ليس بصريح من الأقوال نظراً للعييد . بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية — ولهذا فانه . لو قال الشارع حرمت الخمر لا سكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل . بخلاف ما لو قال لو كيله : اعتق سالما لسواده وقس عليه كل عبد لى اسود فانه لا ينفذ عتقه في غير سالم (والجواب)
 عن المنع بالاتفاق على عدم عتق غير سالم من السودان عند ما اذا قال أعتقت سالما لسواده . ولو كان لفظه عاماً . او العلة التي هي السواد مقتضية للعتق لكان عدم العتق على خلاف الدليل المقتضى له وهو ممتنع . الا أن يوجد له معارض والاصل عدمه (قولهم) الشارع قيد التصرف في إهلاك العبيد بصريح القول غير مسلم — وما ذكروه من الاستشهاد فغير صحيح . بل لو قال لو كيله مهما ظهر لك ا . ادنى لشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله . فاذا قال أعتق سالما لسواده وقس عليه غيره — فاذا ظهر له أن العلة السواد الجامعين سالم أو غانم وانه لا فارق مؤثر بينهما . فقد ظهرت له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه ويعة : وكذا يعة ان كانت الوكالة للبيع

(المسألة الرابعة)

مذهب الشافعي واحمد و أكثر الناس جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافاً للحنفية — ودليل ذلك . اجماع الصحابة على الحاق شارب الخمر في الحد بالقاذف بجامع الافتراء — حيث قال علي : اذا شرب سكر . واذا سكر هزى واذا هزى افتري . فأرى أن يقام عليه حد المفترى . ولم يوجد لذلك نكير فكان اجماعاً (ومن جهة) المعقول انه مغلب على الظن فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر) : فان قيل : القياس متوقف على تعقل العلة في الاصل . والحدود والكفارات مقدرة غير معقولة فلا يتصور فيها القياس وان عقل معناها غير ان الحد والكفارة عقوبة

والقياس مما يدخله احتمال الخطأ . فكان شبهة . والعقوبات مما تدرك بالشبهة لقوله عليه السلام (ادروا الحدود بالشبهات) ولهذا فان الشارع أوجب القطع بالسرقة . ولم يوجب بمكانة الكفار . وأوجب الكفارة في الظهار

لكونه منكرأ ولم يوجبها في الردة مع أن المسكينة والردة أولى بالحكم - وذلك يدل على امتناع جريان القياس فيهما (والجواب) عن الأول أن القياس إنما هو جلي في الوجوب لافي التقدير وهو معقول (وعن) الثاني بمنع احتمال الخطأ في القياس على قولنا كل مجتهد مصيب - وإن احتمل ذلك فنفع ظهور الظن لا يكون شبهة بدليل اثبات الحدود والكفارات بظواهر النصوص (وعن) الثالث أن عدم إجراء القياس في بعض الصور غير مانع من أجرائه مطلقاً . بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور لمعنى لا وجود له في غيرها . عملاً بما ذكرناه من الدليل :

واعلم أنه لا مناقضة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات وإثباتهم للكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الفساد للوقوع والأكل كل لكونه استدلالاً . لا قياساً لكون العلة مومي إليها .

المسألة الخامسة

مذهب أكثر الشافعية جواز إجراء القياس في الأسباب - ومنع منه أبو زيد الدؤسي . والحنفية . وهو المختار - وصورته - إثبات كون اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا - ودليله . أن تعدية الحكم بالسببية من أحد الوصفين إلى الآخر لا بد وأن تكون بالحكمة الجامعة بينهما . وتلك هي الحكمة المقتضية للحكم المرتب على السبب - فإن كانت منضبطة بنفسها - أو بضابط مشترك بين الوصفين . كفي ذلك في إثبات الحكم المرتب على السبب فلا حاجة إلى مابه الاختلاف بين الوصفين - وإن كانت الحكمة الجامعة مضطربة خفية لضابط لها امتنع الجمع بها إجماعاً . لاحتمال التفاوت فيها بين الوصفين :

ولو أمكن الاعتماد عليها في ذلك لأمكن الجمع بها بين الأصل والفرع في إثبات الحكم المرتب على السبب في الأصل وهو خلاف الإجماع .

المسألة السادسة

ذهب قوم إلى جواز إجراء القياس في جمع الأحكام الشرعية - ومنع منه الباقيون وهو المختار - لأنه لو كان كل حكم يجري فيه القياس لزم أن يكون كل حكم من أحكام

الاصول له اصل الى غير النهاية — وأن يكون كل حكم معقول المعنى ليجرى فيه القياس وأن يصح القياس في الاسباب لكون السببية حكما على ما سبق والكل باطل .

(خاتمة)

القياس لكونه مأمورا به كما سبق لا يخرج عن الوجوب . إما على بعض المجتهدين عينا . أو على الكفاية . والندب . وهل هو موصوف بأنه من دين الله . قال به القاضي عبد الجبار . ومنعه ابو الهذيل . واثبت الجبائي للواجب منه دون المندوب — والحق أنه : ان اريد بالدين ما تعبدنا به أصلا فليس القياس من الدين — وإن اريد به ما تعبد به مطلقا فهو من الدين .

(الباب الخامس في الاعتراضات الواردة على القياس)

وجاهات الانفصال عنها

(اما) الاعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون اعتراضا (الاعتراض الاول) الاستفسار . وهو شرح دلالة اللفظ المذكور ببعض صيغ الاستفهام . وشروط قبوله أن يبين السائل كون اللفظ بمجمل أو عريا لان الاستفهام عن الواضع عناد أو جهل — ولا يكلف المستدل نفي الاجمال والغرابة اذا الاصل عدمهما في الالفاظ المستعملة بين اهل الاصطلاح فلا يكفى السائل في بيان الاجمال والغرابة ادعاء عدم فهمه له لظهور العناد فيما كان غالب الاستعمال بين النظار . ويكفيه في بيانه التردد بين احتمالين — ولا يكلف التسوية بينهما لتعذر ذلك عليه . وامكان بيان الترجيح على المستدل — وللمستدل في دفع الغرابة ان يبينها السائل بطريقها (التفسير) وفي دفع الاجمال مع تعدد محامل اللفظ ان امكن . وبيان ظهور احدهما — اما بالنقل . او بالشهادة . أو بطريق اجمالى مطرد وهو ان يقول : الاصل نفي الاجمال عن اللفظ — والمجاز وان كان خلاف الاصل غير ان محذور الاجمال أتم من محذور المجاز — وقد عرف ما فيه فيما تقدم أو أو بأنه يجب اعتقاد كونه متواطئا لتجاوز الاشتراك المخالف للاصل (الاعتراض الثاني) فساد الاعتبار . وهو ما يتعذر اعتباره في بناء الحكم عليه كما اذا كان القياس

مخالفا للنص (وجوابه) بالظن في سند النص مع الامكان وبمنع الظهور . او غير ذلك من الاعتراضات السابقة على النصوص (الاعتراض الثالث) فساد الوضع . وهو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه . كتلقى التضييق من التوسيع . والتخفيف من التغليظ . والاثبات من النفي . وبالعكس . أو أن تكون العلة في القياس مقتضية لنقيض الحكم المرتب عليها — وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار . ولا عكس — لان فاسد الاعتبار قد يكون صحيح الوضع . وان تعدد اعتباره في الحكم باعتبار امر خارج عنه كما عرف . لكن قد يتجه على المثال الاخير أن يقال اقتضاء العلة لنقيض الحكم المرتب عليها ان كان من جهة اقتضاها للحكم المرتب عليها فيلزمه أن لا يكون وصفاً المستدل مقتضيا لحكمه لاستحالة اقتضاء الوصف الواحد من جهة واحدة لحكمين مختلفين ويرجع حاصل السؤال إلى منع دلالة العلة على الحكم وإن كان ذلك من جهة أخرى فإن لم تكن معتبرة فلا تقع في معارضة جهة المستدل لكونها معتبرة : وإن كانت معتبرة فإن أورد المعارض ذلك في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله إلى غيره وإن بقي مصراً على السؤال الأول فلا يحتاج المستدل إلى الترجيح لكونه خاصاً بسؤال المعارضة .

(الاعتراض الرابع) منع حكم الأصل : ويجب تأخره عن الاسئلة المتقدمة اذ هو نظر في تفصيل القياس والنظر في المتقدم من جهة الجملة : وهل يعد المستدل منقطعاً بتوجه منع حكم الأصل : منهم من أوجب ذلك لأنه لا يكون منتفعاً بالقياس دون الدلالة على محل المنع وهو انتقال من مسألة إلى مسألة : ومنهم من أوجب لاقطاع إن كان المنع ظاهراً دون ما إذا كان خفياً : ومنهم من أوجب اتباع عرف المسكان الذي هو فيه (والمختار) وهو مذهب الأكثر أنه لا يعد منقطعاً مع اقامة الدليل على محل المنع لأن حكم الأصل أحد أركان القياس : وما يتوقف عليه الحكم في الفرع فلا يعد منقطعاً بالدلالة عليه كغيره من الأركان اجماعاً ولا يكفي أن يقول : إنما قست على أصلي كما قاله الشيخ أبو اسحاق الشيرازي إن كان مقصود من ذكر بالدليل إلزام الخصم بالانقياد اليه لعدم الفائدة فيه . و بعد الدلالة على حكم الأصل لا يعد

الأصل منقطعاً بمجرد ذلك كما ذهب إليه قوم إلا أن يعجز عن الاعتراض عليه.
(الاعتراض الخامس) التقسيم : وهو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر وإلا فلو كان اللفظ في أحد الاحتمالين أظهر من الآخر وجب تنزيل اللفظ عليه : ولو اشتركا في اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى : ويكفي السائل في بيان استواء الاحتمالين إطلاق اللفظ عليهما لا غير كما سبق في سؤال الاستفسار : ولو أورد السائل سؤال التقسيم على ما لم يدل عليه لفظ المستدل كما لو قال : متى يثبت الحكم بما ذكرت إذا وجد المعارض أو إذا لم يوجد : الأول ممنوع والثاني مسلم فهو غير متجه لأنه إن أورد ذلك مع تقرير وجود المعارض فهو سؤال المعارض : ولا حاجة إلى التقسيم . وإن أوردته في معرض المطالبة بنفي المعارض فلا يخفى أن الأصل عدم المعارض وعلى مدعيه بيانه : وللمجيب في دفع سؤال التقسيم بيان اتحاد مدلول اللفظ أو أنه ظاهر في أحد الاحتمالين إما بحكم الوضع أو عرف الاستعمال لغة أو شرعاً أو بالقرينة أو بطريق الأجمال كما سبق في السؤال الأول أو بأن يعين احتمالاً آخر له وينزل كلامه عليه وإن لم يكن السائل قد احتراز عن ذلك بأن قال : إن أردت هذا فسلم وإن أردت غيره فممنوع : أو بأن ينزل كلامه على أحد الاحتمالين ويقدم فيما ورد عليه من الاعتراض : وإن أمكنه تنزيل كلامه على القسمين فلينزله على الأسهل منهما حفظاً للكلام عن الحبط والنشر وبالجملة فأيراد التقسيم بعد الاستفسار .

(والجواب) عنه إما بدفع الأجمال أو بتعيين إرادة بعض المحامل لا يكون متجهاً (الاعتراض السادس) منع وجود العلة في الأصل : (جوابه) بذكر ما يدل عليه وإن فسر لفظه بما له وجود في الأصل مع عدم احتمال لفظه له فهو غير مقبول لغة : كيف : وأن استرواحه إليه أولاً مشعر بإرادة مدلوله والعدول عنه عند العجز عن تقريره عين الانقطاع .

(الاعتراض السابع) المطالبة بتأثير الوصف الجامع في القياس وهو من الأسئلة المهمة وقد اختلف في قبوله والمختار قبوله لأن الحكم في الفرع إنما يثبت بالوصف الجامع وقد بان أن الجامع لا بد وأن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمانة

فهما لم يبين المستدل تأثيره تعذر بناء حكم الفرع عليه (فان قيل) ماذا كرموه معارض بما يدل على المنع من قبوله وذلك لأننا لو قلنا سؤال المطالبة بتأثير العلة لزم التسلسل لوروده على دليل التأثير ودليل دليله. ولأنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع الى الأصل بالجامع وقد تحقق ذلك وخرج المستدل عن وظيفته : ولأن الأصل أن كل ما ثبت الحكم في الأصل عقيبه أن يكون علة فنكره يحتاج الى البيان. ولأن عجز المعارض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة : ولأننا بحثنا فلم نجد سوى هذا الوصف والحكم لا بد له من علة فكان علة .

(والجواب) عن الأول : أن التسلسل منقطع بذكر ما يفيد الظن من الطرق المبينة في إثبات العلة (وعن) الثاني : بمنع تحقق القياس بجامع غير مؤثر (وعن) الثالث بمنع الأصل في علية كل ما ثبت الحكم معه بل الأصل عدم علية (وعن) الرابع : أنه معارض بعجز المستدل عن تصحيح العلة (وعن) الخامس : أنه من جملة طرق إثبات العلة

(الاعتراض الثامن) سؤال عدم التأثير : وهو أبدأ وصف في علة الأصل مستغنى عنه في حكم الأصل : إما لكونه فرضاً محضاً ويسمى عدم التأثير في الوصف : أو مؤثراً قد استغنى عنه في حكم الأصل بغيره ويسمى عدم التأثير في الأصل وهو بعينه عدم التأثير في الحكم أو لعدم اطراده في جميع صور النزاع ويسمى عدم التأثير في محل النزاع وحاصله عدم التأثير في الوصف يرجع الى سؤال المطالبة وعدم التأثير في الأصل يرجع الى سؤال المعارضة في الأصل . وعدم التأثير في محل النزاع يرجع الى منع الغرض في الدليل وقد عرفنا ما فيه في علم الجدل .

(الاعتراض التاسع) القدر في مناسبة الوصف المعلل به بما يعارضه من المفسدة اللازمة من ترتيب الحكم على وفقه وقد سبق الكلام عليه فيما تقدم

(الاعتراض العاشر) منع صلاحية إفضاء الوصف المعلل به الى الحكمة المطلوبة من ترتيب الحكم على وفقه (وجوابه) بما يدل على الإفضاء ويختلف ذلك باختلاف المسائل .

(الاعتراض الحادي عشر) منع ظهور الوصف المعلل به : كما لو كان التعليل

بالقصد أو الرضى (وجوابه) الدلالة على ظهوره بما يدل عليه من الصنع والأفعال الظاهرة المنضبطة .

(الاعتراض الثاني عشر) منع انضباط الوصف المعلن به (وجوابه) ببيان كونه مضبوطاً بنفسه أو بضابطه .

(الاعتراض الثالث عشر) النقض وهو تخلف الحكم عما علل به من الوصف وقد أشرنا الى تفصيل القول فيه في تخصيص العلة : ويختص هذا السؤال ههنا بأجوبة أخرى — (الأول) — منع وجود العلة في صورة النقض : وهل للمعتراض الدلالة بعد المنع على وجودها : منهم من منع من ذلك لما فيه من قلب القاعدة بجعل المعتراض مستدلاً وبالعكس : ومنهم من جوزه إذ به يتحقق تمام سؤاله . والمختار جوازه ان تعذر عليه الاعتراض بغيره تحقيقاً لمقصود النظر وإلا فلا لما فيه من قلب القاعدة مع امكان حصول المقصود دونها لكن إن كان مادل به المستدل على وجود العلة في محل التعليل موجوداً في النقض فليس للمعتراض أن يقول قد انتقض دليل العلة لما فيه من الانتقال عن النقض على العلة الى النقض على دليلها بل لو قال ابتداء للمستدل إما ان تعتقد وجود العلة في هذه الصورة أو لا تعتقد : فان كان الأول فالعلة منقوضة وان كان الثاني فدليل العلة يكون منقوضاً كان متجهاً — (الثاني) — منع تخلف الحكم في صورة النقض والقول في جواز دلالة المعتراض على تخلف الحكم في صورة النقض كما مضى في العلة — (الثالث) — أن يبين في صورة النقض معارضا للعلة يقتضى نفي الحكم والأولى التعرض في الدليل لنفي المعارض اذا كان متفهماً عليه جرياً على قاعدة الناظر مع نفسه لما حققناه في الجدليات — (الرابع) — أن يبين ان تخلف الحكم عن العلة إنما كان بطريق الاستثناء كما سبق تعريفه : وان كان النقض على أصل المستدل لا غير فيختص بجواب آخر وهو أن النقض من قبيل المعارض لدليل العلة والعلة معتبرة بالاجماع بخلاف تخلف الحكم عنها فلا مساواة : وان بين المعتراض تخلف الحكم عن العلة على أصل نفسه فلا اتجاه له لكون العلة حجة عليه في كل ما ينازع فيه .

(الاعتراض الرابع عشر) الكسر : وقد ذكرناه وجوابه في شروط العلة

الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الأصل بوصف زائد على ما علل به المستدل لا وجود له في الفرع إما على وجه يكون مستقلاً بالتعليل أو داخلًا في العلة مع الصلاحية : وقد ذهب قوم إلى منع قبوله بناءً على جواز تعليل حكم الأصل بعلمتين — والمختار — قبوله وعليه الأكثر وذلك لأنه إذا وجد في الأصل وصفان صالحان لاجاز أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة لما تقرر قبل : وإن كان أحدهما مستقلاً دون الآخر فلا أولوية : وإن كان التعليل باجتماعهما فلا وجود للعلة في الفرع فلا تعدية : وهل يجب على المعارض نفى ما عارض به في الأصل على الفرع : اختلفوا فيه والمختار أنه إن قصد بذلك الفرق بين الأصل والفرع فلا بد من نفيه على الفرع وإن قال إن هذا الوصف قد دل الدليل على إدراجه في التعليل : فإن لم يكن متحققاً في الفرع فقد ثبت الفرع : وإن كان موجوداً فيه كان ما وقع به التعليل أولاً بعض العلة لا كلها كان الاشكال متجهاً : هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلاً واحداً وإن كان متعدداً فمنهم من منع منه لما فيه من انتشار الكلام : ومنهم من جوزه تقوية للظن : ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار على المعارضة في أصل واحد نظراً إلى بطلان ما التزمه المستدل من صحة القياس على الكل وحصول مقصوده من صحة قياس واحد ومن أوجب التعميم اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض في الكل واختصاص كل أصل بمعارض نظراً إلى انتشار الكلام والتيسر على المعارض : وعلى الخلاف في جواز الاقتصار في المعارض على أصل واحد أو لا : يكون الخلاف في جواز اقتصار المستدل في الجواب عن المعارض في أصل واحد أو لا .

(وجوابه) بمنع الوجود أو التأثير إن أمكن أو أنه ملغى في جنس الأحكام أو الحكم المعلن أو أن وصف المستدل قد استقل بالحكم صورة دون الوصف المعارض به أو أنه أرجح على معارضة بطريق من طرق الترجيحات ومع ذلك فتعذر التعليل بالمعارض بجهة الاستقلال لما فيه من إلغاء الراجح واعتبار المرجوح ويتعذر إدراجه في العلة لما يلزمه من إلغاء الراجح في الفرع ضرورة اعتبار المرجوح .

(الاعتراض السادس عشر) سؤال التركيب : وقد سبق تقريره وجوابه في شروط القياس .

(الاعتراض السابع عشر) سؤال التعدية : وحاصله يرجع إلى المعارضة بما هو متعدد فرعا يقول به المعارض دون المستدل وهو مساو في التعدية لوصف المستدل وجوابه كما سبق في المعارض الذى ليس بمتعدد .

(الاعتراض الثامن عشر) فى منع وجود العلة فى الفرع : وجوابه بجواب منع وجودها فى الأصل .

(الاعتراض التاسع عشر) المعارضة فى الفرع بما يقتضى تقيض حكم المستدل من نص أو غيره وقد منع من قبوله قوم لما فيه من قلب المعارض مستدلا بالعكس — والمختار — قبوله وعليه الأكثر لتحقق هدم كلام المستدل به ولا سيما إذا تعين ذلك طريقاً فى الاعتراض .

(والجواب) بكل ما للمعارض أن يعترض به لو كان المستدل مستروحا إليه وإلا فالترجيح ولا يجب عليه ذكر الترجيح ابتداء كما ذهب إليه قوم : وإن توقف إعمال دليله عليه بتقدير المعارضة. إلا أن يكون مابه الترجيح داخلا فى مفهوم العلة حتى لا يكون معللا ببعض العلة .

(الاعتراض العشرون) الفرق : وهو عند أبناء زماننا يرجع إلى المعارضة فى الأصل والفرع وقد عرفنا ما فيهما : وعند بعض المتقدمين عبارة عن الجمع بين المعارضة فى الأصل والفرع والأمر فى الاصطلاح قريب .

(الاعتراض الحادى والعشرون) إذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع مع اتحاد الحكمة فقد يقال بامتناع التعدية لعدم علة الأصل فى الفرع (وجوابه) إما ببيان الاتحاد بينهما فى ضابط مشترك بينهما أو ببيان أن إفشاء ضابط الفرع إلى الحكمة أتم من ضابط الأصل فكان أولى باثبات الحكم .

(الاعتراض الثانى والعشرون) عكس الذى قبله . وجوابه بمنع التفاوت فى الحكمة أن أمكن . أو بان التعليل إنما وقع بالضابط المشتمل على الحكمة المشتركة والغاء القدر الزائد بطريقة :

(الاعتراض الثالث والعشرون) إذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل فقد يقال بتعذر الالحاق : بناء على أن القياس تعدية حكم الأصل الى الفرع . ومع

الاختلاف فلا تعدية (وجوابه) ببيان اتحاده نوعاً أو جنساً . وإلا فالقياس باطل . وإن كان مختلفاً فيه :

(الاعتراض الرابع والعشرون) قلب الدليل وهو ان يبين القالب ان ما ذكره المستدل يدل عليه . ولا يدل له أوله . وعليه . والاول قلنا يتفق له مثال في الشرعيات في غير المنصوص . كما لو استدل الحنفى في توريث الخال بقوله عليه السلام (الخال وارث من لا وارث له) فقال المعترض المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم . الجوع زاد من لا زاد له . والصبر حيلة من لا حيلة له . والمراد به نفى كون الجوع زاداً والصبر حيلة . وإلا فلو كان المراد به الميراث بقوله (لا وارث له) ان كان المراد به كل وارث سوى الخال فهو ممتنع لارائه مع الزوج والزوجة — وإن كان المراد به نفى كل وارث من العصابات فلا فائدة لتخصيص الخال بالذكر لان غيره من ذوى الارحام كذلك وهو شبيه بفساد الوضع (والثانى) فاما أن يتعرض القالب في القلب لتصحيح مذهب نفسه . أو لابطال مذهب المستدل . فان كان الاول . فهو كما لو استدل الحنفى في مسألة الاعتكاف بقوله . لبث محض . فلا يكون قرينة بنفسه . كالوقوف بعرفة — فقال القالب له . لبث محض فلا يشترط الصوم في صحته كالوقوف بعرفة — وإن كان الثانى فاما أن يتعرض لابطاله صريحاً أو بطريق الملازمة فالاول كما لو قال الحنفى في مسألة مسح الرأس عضو من أعضاء الطهارة فلا يكتفى فيه بأقل من مسح ما ينطبق عليه الاسم كسائر الاعضاء — فقال القالب عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء (والثانى) كما لو قال الحنفى في مسألة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح — فقال القالب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح . فانه يدل على نفى الصحة لا تنفاء لازمها عند القائل بها وهو خيار الرؤية . ويلتحق بهذا الضرب من القلب (ومثاله) ما لو قال الحنفى في مسألة ازالة النجاسة بالخل مانع مزيل للعين والاثرقستوى فيه طهارة الحدث . والخبث . كالماء حيث إنه يلزم من التسوية بين الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث — وأعلى مراتب هذه الضروب . الاول . ثم الثانى . ثم الثالث . ثم الرابع

وما عدا القسم الاول. فهو معارضة نشأت من دليل المستدل - وقد اختلف في قبوله: والمختار رده لما قيل من أن المعارض: إن تعرض في القلب لنقبض حكم المستدل فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل. لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد. وإن لم يعترض لنقض حكمه. فلا يقدح في الدليل، فإنه لا يتعذر القياس على أصل المستدل. مع التعرض لنقيض حكمه. كما ذكرناه من مثاله في ازالة النجاسة. وتقدير ان لا يتعرض لنقيض حكمه لا يخرج بذلك عن أن يكون قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل. كما ذكرنا من المثال في بيع الغائب. وهو مثال التسوية: بل انما يتمتع قبوله من جهة ان المعارض قد اعترف باقتضاء الدليل لما رتب عليه من الحكم وعند ذلك فاما ان يكون مقتضياً لمقابل ذلك الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل. أو من جهة أخرى - الاول محال لاستحالة اقتضاء العلة من جهة واحدة للحكم ونقيضه - والثاني فخارج عن القلب. بل هو معارضة بدليل منفصل:

(الاعتراض الخامس والعشرون) القول بالموجب. وهو عبارة عن تسليم ما اتخذ المستدل حكماً لدليله مع استبقاء محل النزاع. ثم الحكم المرتب على الدليل اما أن يكون هو الحكم المنقول عن امامه. أو ابطال مدرك الخصم فلاول كما لو قال الشافعي في الملتجئ الى الحرم. وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان جائزاً - فقال الحنفى انا قائل بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص جائز. وانما أنا زاع في جواز هتك حرمة الحرم والثاني: كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاد الاب جارية ابنه وجوب القيمة لا يمنع من ايجاب المهر كاستيلاد أحد الشريكين - فقال الحنفى أقول بموجبه وان وجوب القيمة ليس مانعاً من وجوب المهر - فان النزاع انما هو في وجوب المهر. ولا يلزم من انتفاء ما نعية ما ذكره وجوبه لجواز عدم مقتضيه - وهل يجب عليه ابداء ما أخذ آخر لنفي الحكم - ذراً من دناءة - اختلفوا في - والمختار انه لا يجب عليه ذلك لكونه عدلاً وهو أعرف بما أخذه فوجب تقليده في ذلك (وجواب) القول بالموجب على وجه يشترك فيه النوع الاول والثاني يان اشتها المسألة بالخلاف فيما فرض الكلام فيه. أو أن يكون المعارض قد فرض الكلام معه في ذلك الحكم عند الفتوى. أو ان محل النزاع لازم عند حكم دليله بطريقة - ويختص

النوع الاول بان يقول للمعترض ما ذكرته فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون ما ذكرته قولاً بمدلوله — وذلك بأن يكون قد صرفه عن ظاهره اما بحكم الوضع . أو بالقرينة الى غيره . أو حمله على بعض مدلولاته ويسمى القول بالموجب في صورة . وقد ذكرنا أمثلة ذلك في الكتاب المطول — واذا عرف ذلك فلا يخفى ما يتجه على قياس الدلالة . والقياس في معنى الاصل من جملة هذه الاعتراضات . وطرق الانفصال عنها .

(خاتمة لهذا الباب في ترتيب الأسئلة الواردة على القياس)

وهي اما أن تكون من جنس واحد . أو مختلفة . فان كان الاول فقد اتفق الكل على جواز ايرادها معاً :

وان كان الثاني . فان اوردت غير مرتبة . فالأكثر على جواز ايرادها معاً . غير أهل سمرقند . فانهم أوجبوا الاقتصار على الواحد منها حفظاً للكلام عن النشر — ويلزمهم على ذلك ما لو كانت الأسئلة من جنس واحد . وإن اوردت مرتبة . فذهب الأكثر الاقتصار على جواب الاخير منها لما فيه من النزول عن المتقدم عليه من الأسئلة — والمختار جواز الجميع بأن يورد المطالبة مثلاً بعد منع وجود الوصف مقدراً للنزول عن الاول تكثيراً للفائدة . واظهاراً للفقهاء . لأنه نزول عن الاول حقيقة :

وإذا جاز ذلك . فالأولى أن يبدأ بالاستفسار ليعرف مدلول اللفظ . ثم بفساد الاعتبار إذ هو نظر في الدليل من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل . ثم فساد الوضع لكونه أخص من فساد الاعتبار ثم منع حكم الاصل . لانه نظريه من جهة التفصيل فكان مؤخرأ عما قبله . ثم منع وجود علة الاصل لانه نظر فيما هو مفرع عن حكم الاصل . ثم المطالبة بتأثير الوصف وعدم التأثير . والقدرح في المناسبة . والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر . ولا منضبط . وكون الحكم غير مفض إلى المقصود منه لكون هذه الأسئلة صفة وجود العلة . ثم النقض والكسر لكونه معارضاً لدليل العلة . ثم المعارضة في الاصل : والتعدي والتعدي لانه معارض بالعلة . ثم منع وجود

العلة في الفرع ومخالفة حكمه بحكم الاصل . ومخالفته للاصل في الضابط . أو الحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب لكونه نظراً فيما يتعلق بالفرع التابع للأصل . ثم القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له :

(القسم الخامس في الاستدلال وانواعه)

وهو عبارة عن دليل ليس بنص . ولا اجماع . ولا قياس وهو على انواع :

(الاول)

منها قولهم . وجد السبب فيثبت الحكم . فانه دليل لأن الدليل ما يلزمه المطلوب بتقدير تحققه قطعاً أو ظاهراً وما ذكر كذلك . والمطلوب وإن توقف وجوده على الدليل في أحد الصور فوجود الدليل غير متوقف على وجوده بل يميزه في نفسه فلا دور . وليس نصاً . ولا اجماعاً . ولا قياساً . لاحتمال تقرير سببته بنص أو اجماع . وفي معناه وجد المانع وفات الشرط وانتفت المذارك فلاحكم .

(الثاني)

ما كان مؤلفاً من اقوال يلزم عن تسليمها بذاتها تسليم قول آخر . وهو منقسم الى اقتراني . واستثنائي إما متصلاً أو منفصلاً . وقد ذكرنا شروط كل واحد من هذه الاقسام . وعدد ضروبه بما فيه مقنع وكفاية في (ابدار الافكار) ولا يخفى ما يتجه على كل واحد من هذه الضروب من الاعتراضات وطرق الانفصال عنها

(الثالث)

استصحاب الحال وفيه مسألان :

(المسألة الاولى)

ذهب اكثر الحنفية . وابو الحسين البصري . وجماعة من المتكلمين الى امتناع الاحتجاج باستصحاب الحال — وذهب المزني . والصيرفي . والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي الى كونه حجة وهو المختار : وقد ذكرنا في ذلك مسالك متعددة في الكتاب المطول . لكننا نقتصر ههنا على ما يليق بهذا المختصر . وهو أن العقلاء . وأهل العرف اذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به . فانهم يسوغون

(م ٤ من القسم الثالث — من منتهى السؤل)

الحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الأمر . حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد وانفاذ الودائع اليه ، ويشهدون في حاله الحالية بالدين على من أقربه قبل تلك الحالة الى غير ذلك . ولولا أن الاصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم (فان قيل) انما كان ذلك تجوزا منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوا .

كما يستحسنون الرمي الى الغرض لقصد الاصابة . لاحتمال وقوعها . وإن كانت الاصابة مرجوحة لاراجحة . أما أن يكون ذلك لظن بقاء ما كان فلا (سلنا) دلالة ماذ كرتموه . على أن الأصل في كل متحقق دوامه لكنه معارض بما يدل على نقيضه — ويانه . أنه لو كان الأصل في كل متحقق دوامه . لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف استحباب العدم . ولما قدمت بينة الاثبات على بينة النفي لاعتضاد بينة النفي بالعدم الأصلي . ولأجزاء عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة وليس ذلك مذهبالكم (سلنا) أن الأصل بقاء ما كان . لكن إن قلتم انه مغلب على الظن فالأصل عدم غلبة الظن . وان كان مفيدا لأصل الظن فلا يكون حجة . وإلا كانت شهادة العبيد والفساق حجة مقبولة وهو ممتنع (سلنا) أنه مغلب على الظن . لكن قبل ورود الشرع للأمر من ورود المغير بخلاف ما بعد ورود الشرع (والجواب) عن الأول أن احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه من صور الاستشهاد . فلو لم يكن ذلك مع ظن البقاء لما أقدموا عليه على ما هو المألوف من أحوال العقلاء وانما يجوز الاقدام لو أن الاصابة فيما لا خطر في فعله كما ذكرناه في صورة الاستشهاد لقصد التدب حتى تحصل الاصابة غالباً (وعن) المعارضة — أما الحوادث فانما خالفنا فيها الأصل لوجود السبب الموجب للحدوث . ولا يخفى أن مخالفة الدليل لمعارض أولى من إبطاله بالسكينة — وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية انما كان لاطلاع المثبت على سبب موجب لمخالفة البراءة الاصلية لم يطالع عليه النافي لامكان حدوثه حالة غيبته (وأما) مسألة العبد فممنوعة — وأما رد الشهادة فيما ذكرناه من الصور فلم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها (وعن) السؤال الأخير . أن بعد ورود الشرع اذا لم تقف على دليل مخالف للأصل بعد البحث التام بقيت غلبة الظن ببقاء ذلك الأصل . وان كانت غلبة الظن قبل ورود الشرع أتم .

(المسألة الثانية)

منع الغزالي وجماعة من الأصوليين من استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف — وجوزه آخرون وهو المختار — وذلك كاستصحاب أصحابنا حكم الطهارة المجمع عليها قبل خروج الخارج النجس من غير السبيلين بعد خروجه لأنه حكم ثابت — والأصل في كل متحقق دواؤه لما سبق في المسألة التي قبلها (فان قيل) ثبوت الطهارة في محل النزاع يستدعي دليلاً . والادلة كما ذكرتموه منحصرة في النص والاجماع والقياس والاستدلال كما سبق . ولم يوجد شيء منها في محل النزاع (قلنا وان سلمنا) الحصر فيما ذكره لكن لا نسلم أن الاستصحاب خارج عن الاستدلال :

وإذا اتينا على ما أردناه من تحقيق الأدلة الصحيحة : وما يتعلق بها فلا بد من بيان ما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك . وذلك أربعة أنواع :

(النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسألتان)

(المسألة الأولى)

اختلفوا في النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة . هل كان متعبدا بشرع أحد من الأنبياء قبله : ففاه أبو الحسين البصري . وجماعة من المتكلمين — واثبته آخرون : لكن شرع نوح . أو إبراهيم . أو موسى . أو عيسى اختلفوا فيه — وتوقف القاضي عبد الجبار . والغزالي . وجماعة من الأصوليين في ذلك — والمختار جوازه عقلاً وفيه شرعاً (أما) الجواز اعقل فلما عرف تقريره مراراً (وأما) عدم الوقوع فلا ن ذلك يستدعي دليلاً . والأصل عدمه (فان قيل) دليل تعبد به شرع من قبله أمران :

(الاول) أن كل من سبق من المرسلين دعى الى شرعه كل المكلفين فكان النبي صلى الله عليه وسلم داخلاً في ذلك العموم .

(الثاني) أنه عليه السلام كان قبل البعثة يصوم . ويصلي . ويحج . ويذكر . وبأكل اللحم ويركب البهائم ويستسخرها . ويتجنب الميتة . وذلك كله إنما يرشد اليه الشرع دون العقل (والجواب) عن الاول بمنع صحة ما ذكره لأنه يستدعي نقلاً صحيحاً والأصل

عدمه . وبتقدير صحته فيحتمل أن زمان نينا قبل البعثة كان زمان فترة واندراس الشرائع وتبديلها . وتعذر التكليف بها لعدم نقلها على وجهها .
ولذلك بعث عليه السلام (وعن) الثاني بمنع صحة ما نقلوه من تعبد به بما ذكرناه في جواب الاعتراض الذي قبله وبتقدير صحته فلعل ذلك كان من تلقاء نفسه النفيسة تشبهاً بمن سبق من الأنبياء . لا أنه كان متعبداً به (وأما) أكل اللحم وذبح الحيوان . وغير ذلك مما نقلوه . فانما كان لأنه لا تحريم قبل ورود الشرع وتجنبه لأكل الميتة . إنما كان بطريق العيافة . كعيافته لحم الضب . لا أنه كان محرماً عليه شرعاً .

المسألة الثانية

المنقول عن بعض الشافعية . وبعض الحنفية . وعن أحمد في إحدى الروايتين . أن النبي وأمته بعد البعث كانوا متعبدين بشرع من تقدم بطريق الوحي إليه بذلك . لا من جهة كتبهم المبجلة ونقل أربابها :

وذهبت الأشاعرة والمعتزلة . إلى منعه . وهو المختار . وذلك لأنه لو كان متعبداً باتباع شرع من قبله إما في الكل أو في البعض . لما نسب شيء من شرعنا إليه على التقدير الأول . ولا كل الشرع على التقدير الثاني كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى من هو متعبد بشرعه من أمته ، وهو خلاف إجماع المسلمين :

(فان قيل) إنما ينسب إليه ما كان متعبداً به من الشرائع بأنه من شرعه بطريق التجوز . لكونه معلوماً لنا من جهته . وإن لم يكن من شرعه (سلنا) دلالة ما ذكرتموه على ما ذكرتموه لمكنه معارض بما يدل على قبضه من الكتاب والسنة — أما الكتاب فقوله تعالى في حق الأنبياء (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) أمر النبي باقتداء هداهم . وشرعهم من هداهم (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا) (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) والنبي من جملتهم (وأما) السنة فما روى عنه عليه السلام أنه رجع إلى التوراة في رجم اليهود . وأنه قال في القصص في سن كسرت (كتاب الله يقضى بالقصاص) والقصاص في السن لم يذكر في غير التوراة — وأنه قال (من نام عن صلاة أو نسيها فليصها إذا ذكرها) وتلا قوله تعالى (أقم الصلاة لذكري)

وهو خطاب مع موسى (والجواب) عن الاول . أنه ترك الظاهر المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا يقبل (وعن) الآية الاولى أنه أمره باتباع هدى مضافاً الى جميعهم . وذلك هو الايمان بالله والتوحيد — دون الشرائع المختلفة

وبتقدير أن يكون ما أمره باتباعه ما اتفقوا فيه من الشريعة . لكن بوحى مجدد . لا بطريق الاقتداء بهم (وعن) الثانية انها دالة على انه موحى اليه . كما أوحى الى نوح وغيره . وليس في ذلك دلالة على أنه أوحى اليه بغير ما أوحى به الى نوح . وان كان عينه . لكن بوحى مجدد (وعن) الثالثة أن المراد بالدين المشروع انما هو التوحيد لا ما اندرس من شريعته — وبتقدير ارادة شرعه . لكن بوحى مجدد وهو الجواب عن الرابعة أيضاً — ويتأيد ذلك بقوله (وما كان من المشركين) ذكر ذلك في مقابلة الملة المأمور باتباعها . والشرك انما يقابل التوحيد لا الشريعة . وبقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه) ولو كان المراد من لفظ الاحكام الشرعية لكان كل من خالف ابراهيم من الانبياء فيها سفياً وهو ممتنع (وعن) الخامسة انه يجب حملها على ما هو مشترك بين جميع الانبياء وهو التوحيد — كيف وان هذه الآيات متعارضة وليس العمل بالبعض أولى من البعض (وعن) الخبر الاول . انه انما رجع الى التوراة في تكذيب اليهود انكارهم لذلك فيها (وعن) الثاني بمنع ان كتابنا غير مشتمل على قصاص السن (ودليله) قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم) الآية (وعن) الثالث انه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجبا للقضاء عند النوم والنسيان . بل التنبيه على ان امته مأمورة بذلك كأمر موسى — كيف وان ما ذكره معارض بقوله عليه السلام (بعثت الى الأسود والاحمر) وكل نبي بعث الى قومه . وهو لم يكن من قوم احد من الانبياء المتقدمين فلا يكون متعبدا بشريعة احد منهم — وقوله لعمر (لو ادركنى أخى موسى لما وسعه الاتباعى) والمنبوع لا يكون تابعا — وكما أنه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم يكن قبل البعثة على ما كان قومه عليه من عبادة الاصنام وغيرها باتفاق أئمة المسلمين

(النوع الثاني مذهب الصحابي وفيه مسألتان)

(المسألة الاولى)

وقع الاتفاق على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من مجتهدة الصحابة إماما كان أو حاكما. أو مفتيا - واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم . فذهب الاشاعرة . والمعتزلة والشافعي في أحد قولي . واحمد في رواية والكرخي الى انه ليس بحجة - وذهب مالك . وأبو بكر الرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قول . واحمد في رواية الى انه حجة مقدمة على القياس : وذهب آخرون الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا - وآخرون الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما : والمختار : انه ليس حجة مطلقاً . لا لما قيل من أنه لو وجب على التابعي اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس لكان على خلاف قوله تعالى (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) ولو وجب على الصحابي المجتهد اتباعه لكونه مساويا للتابعي في الاجتهاد . ولكانت حجج الله مختلفة متناقضة لاختلاف الصحابة بالنفي والاثبات - ولقد قدم مذهب التابعي على القياس لكونه مساويا للصحابي في الاجتهاد ولما كان فيه تقليد المجتهد وهو ممتنع . كالصحابيين . والتابعيين . لا مكان الجواب عن (الاول) أن اتباع مذهب الصحابي انما يكون مع تعذر الرد الى الله والرسول (وعن) الثاني انه لا يلزم من اتباع التابعي للصحابي لما بيناه من التفاوت بينهما في علو الرتبة . اتباع الصحابي للصحابي مع استوائهما (وعن) الثالث . لزوم النصوص الظاهرة المختلفة عليه (وعن) الرابع ما ذكرناه في الاعتراض الثاني (وعن) الخامس انه لا يلزم من امتناع اتباع أحد المتساويين للآخر اتباع المرجوح للراجح . بل المعتمد في ذلك أن الله تعالى أوجب الاعتبار وأراد به القياس كما سبق تقريره - وذلك ينافي وجوب العمل بمذهب الصحابي وترك القياس .

(فان قيل) لان سلم دلالة الآية على وجوب اتباع القياس بما سبق تقريره (وان سلمنا) لكنها معارضة بقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) أخبر عن الصحابة بذلك . والامر بالمعروف واجب الاتباع - وبقوله

عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم) الحديث ويقول (أقتدوا بالذين من بعدي) الخبر . غير أنا أخرجنا من العموم الصحابي المجتهد . فبقينا عاملين به في أعداءه - وبإجماع الصحابة على عدم الإنكار على عبد الرحمن بن عوف . حيث ولى عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ففعل .

(وبالمعقول) وهو أن الصحابي إذا خالف القياس لا بد له من مستند . ولا مستند وراء القياس سوى النقل . فكان مقدما على القياس (والجواب) عن المنع ماسبق (وعن) الآية أنها خطاب مع جملة الصحابة فكان ما يأمرون به إجماعا . ولا يلزم من كونه حجة مثله في الواحد منهم (وعن) الخبر الأول أنه لا عموم له فيما يقتدى بهم فيه حتى يعم ذلك المذهب بل هو مطلق وقد عمل في الرواية من النبي عليه السلام - وبه يكون الجواب عن الخبر الثاني (وعن) الثالث . أنه يجب حملة على الاقتداء بالشيخين في غير المذهب لانعقاد الإجماع على امتناع اتباع المجتهد من الصحابة لمثله (وعن) الإجماع . إنما لم ينسكروا أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك . لأنهم حملوا لفظ المتابعة على الاقتداء في السيرة . والسياسة . بدليل انعقاد الإجماع : وعلى أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين (وعن) المعقول . أنه لو كان مستنده في ذلك النقل لأبداه ظاهرا حتى لا يدخل تحت قوله عليه السلام (من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار) فلم يبق غير الاجتهاد . فلا يكون حجة على مجتهد آخر :

(المسألة الثانية)

إذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحجة . فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد المجتهد للتابعي له فتنعه في الجديد . وأجازه في القديم . غير أنه اختلف قوله في اشتراط انتشار مذهبه نفا واثباتا والمختار امتناع تقليده له مطلقا . لما يأتي في الاجتهاد

(النوع الثالث الاستحسان)

فقد احتج به الحنفية . وانكره الباقيون - وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في معناه - فمنهم من قال أنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه - ولا نزاع في جواز التمسك بهذا إذا تحقق المجتهد كونه دليلا شرعيا . وإن عجز

عن التعبير عنه . وان نوزع في اطلاق اسم الاستحسان عليه عاد النزاع الى اللفظ ومنهم من قال . انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قبيل اقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص أو العادة ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه . حاصله يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرف ما فيه — وقال الكرخي انه عبارة عن العدول في مسألة عن مثل ما يحكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى . ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص فليس باستحسان عندهم وقال أبو الحسين البصري . الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارىء على الاول — وقد ذكرنا في كتاب الاحكام ما في قيوده من الاحتراز — وحاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارىء عليه هو اقوى منه من نص . او اجماع او غيره . ولا معنى للنزاع في صحة الاحتجاج بمثل هذا وان نوزع في تلقيه بالاستحسان وكذا لانزاع في صحة الاحتجاج بما يفسر به الاستحسان من العدول عن حكم الدليل الى العادة ان اريد بها ما اتفق عليه الامة من أهل الاجتهاد فان حاصله راجع الى الاحتجاج بالاجماع — وان نوزع في تلقيه بالاستحسان دون عادة من ليس من أهل الاجتهاد وقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لادلالة فيه على وجوب اتباع الأحسن وقوله تعالى (واتبعوا أحسن ما انزل اليكم من ربكم) امر باتباع المنزل لا غير — ولانزاع فيه وقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)

اشارة الى المجمع عليه من الامة ولانزاع فيه ايضاً — وانما النزاع فيما يستحسنه الواحد منهم واجماع الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للباء المستعمل وتقدير مدة المسك واستحسان شرب الماء من ايدي السقايين من غير تقدير في الماء وعوضه فليس مستند ذلك استحسانهم بل ما هو سبب الاستحسان وهو البليل الشرعي الموجب لذلك . وهو وقوع ذلك في زمن النبي عليه السلام مع علمه به . وتقديره عليه .

(النوع الرابع . المصالح المرسلة)

وهي ما لم يشهد الشرع باعتبارها ولا إلغائها . وقد اتفقت الشافعية . والحنفية .

واكثر الفقهاء على امتناع التمسك بها الا ما نقل عن مالك مع انكار أصحابه لذلك عنه — والحق في ذلك مذهب الجمهور لأن ما لا يكون معتبراً في الشرع لا يكون دليلاً شرعياً وما يقال إنه مامن وصف مصلحي الا وقد اعتبر ما هو من جنسه غير صحيح لأنه إن أريد المشاركة بينه وبين الوصف المعتبر في الخبر القريب منه فهو الملائم ولا نزاع فيه : وان أريد به الخبر الغائي فكما قد شارك الوصف المعتبر فيه فقد شارك الأوصاف الملقاة فيه وليس الحاقه بالمعتبر أولى من الملقى .

(الأصل الثالث)

(في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين : ويشتمل على بابين)

(الباب الاول)

(في معنى الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه : وما يتعلق بذلك من المسائل)
 (أما) الاجتهاد فهو في اصطلاح الأصوليين عبارة عن استقراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه : والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد — وشرطه أن يكون عالماً بوجود الرب تعالى وبما يجوز عليه وما لا يجوز من الصفات النفسية وغيرها . مصداقاً بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول بدليله من جهة الجملة لا من جهة التفصيل : وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام الشرعية التي يقصد الاجتهاد فيها : وبجهاً دلالاتها وطرق اثباتها بواختلاف مراتبها في القوة والضعف قادراً على تقريرها ودفع الاعتراضات الواردة عليها : وانما يتم له ذلك بمعرفة الرواة : والجرح والتعديل : والصحيح والسقيم واسباب النزول . والناسخ والمنسوخ : واللغة والنحو الذي لا بد منه في الاجتهاد : هذا حكم المجتهد المطلق .
 (وأما) المجتهد في بعض أحكام المسائل لا بد وأن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسئلة من جملة ما ذكرناه لا غير : (وأما) ما فيه الاجتهاد فما كان من الأحكام الشرعية ظنياً : (وأما) ما يتعلق بالاجتهاد من المسائل فائنتا عشرة مسألة :

(المسألة الاولى)

ذهب أحمد والقاضي ابو يوسف الى أن النبي كان متعبداً بالاجتهاد فيما لانص فيه .

ومنع منه الجبائي وابنه وجوز ذلك الشافعي في رسالته من غير قطع : وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري وقال قوم إنه كان متعبداً به في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية - والمختار - جواز ذلك عقلاً ووقوعه سمعاً

(أما) الجواز العقلي فدليله ما سبق تقريره سراراً (وأما) الوقوع السمعي فيدل عليه قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) أمر بالاعتبار لذوى الأبصار والمراد به القياس على ما سبق تقريره والنبي عليه السلام من أجلهم فكان داخلاً تحت هذا العموم وقوله تعالى (وشاورهم في الأمر) والأمر بالمشاورة إنما يكون فيما يحكم فيه بالاجتهاد لا بالوحي وقوله تعالى معاتباً لنبيه في إطلاق أسارى بدر (ما كان لنبي أن يكون له أسرى) الآية والعتاب إنما يكون فيما قضى فيه بالاجتهاد لا بالوحي : ومثله قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم)

ومن جهة المعقول — أن الاجتهاد عبادة وهو أشق على النفس من العمل بدلالة النص فكان أفضل منه لقوله عليه السلام (أفضل العبادات أخمرها) وهو أبعد عن الخطأ في حق النبي عليه السلام فكان حكمه به أولى من آحاد أمته

(فان قيل) ما ذكرتموه في الجواز العقلي يأتي الكلام عليه في المعارضة بالمعقول والآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها : والآية الثانية المراد بها المشاورة في أمر الحرب : والعفو في الثالثة إنما كان فيما أذن فيه بالاجتهاد وهو من أمور الحرب : والعتاب في الآية الرابعة لم يكن للرسول بل للذين عينوا إطلاق البعض دون البعض مع احتمال ورود الوحي بالتخيير بين قتل الكل أو إطلاق الكل أو فداء الكل ولذلك قال (تريدون عرض الدنيا) والمراد به أولئك : وما ذكرتموه من الوجه الأول من المعقول لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام وإلا لما ساع له الحكم إلا بالاجتهاد وتحصيلاً لزيادة الفضيلة وهو ممتنع : وأما الثاني منه فانما يصح أن لو لم يكن العمل به مشروطاً بعدم معرفة الحكم بالوحي : وأما إذا كان فلا وهذا الشرط لم يظهر في حق النبي عليه السلام فلا مشروط

(سلينا) دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم لكنّه معارض بما يدل على تقيضه من جهة النص والمعقول : (أما) النص فقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا

وحي يوحى) وقوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلى) : (وأما) المعقول فهو أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد في الأحكام الشرعية لجاز مناظرته في ذلك : ولما جاز أن يجعل حكمه أصلاً لغيره : ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقائع ولما جاز أن يرسل الله رسولا ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه وأن يفسخ بشرع غيره وما أوحى به إليه : وأن يصار إلى الدليل المرجوح مع إمكان الرجوع وهو الوحي ولا وردت ذلك تهمة في حقه عليه السلام بأنه الواضع للشريعة من نفسه وكل ذلك ممتنع (والجواب) عما يذكرونه على الجواز العقلي ما يأتي أيضا (وعما) ذكره على الآية الأولى ما سبق في موضعه (وعن) الاعتراض عن الآية الثانية والثالثة أنه وإن كان ذلك في أمر الحرب فهو حجة على المخالف فيه (وعن) الاعتراض عن الآية الرابعة أنه تخصيص للعموم من غير دليل فلا يقبل (وعما) ذكره على الوجه الأول من المعقول أنه إنما يلزم أن لو كان ذلك ممكنا في جميع الأحكام وليس كذلك فإن أصول الاجتهاد يجب أن تكون ثابتة بالاجتهاد قطعاً للتسلسل الممتنع (وعما) ذكره على الوجه الثاني أن الشرط عدم وجود الوحي لا احتمال وجوده (وعن) المعارضة بالآية الأولى أن اجتهاده ليس من نطقه وإن نطق بحكم اجتهاده مع أنه كان متعبداً به فطقه به لا يكون إلا عن وحي (وعن) المعارضة الأولى من المعقول أن مناظرة المجتهد مشروطة بعدم الاحتجاج باجتهاده على غيره وليس اجتهاد النبي كذلك وبه إبطال المعارضة الثانية (وعن) الثالثة إنما كان يتوقف على انتظار الوحي حتى يأس منه لكون الاجتهاد مشروطاً بعدم النص (وعن) الرابعة أنا نقول بجواز ذلك عقلاً وشرعاً (وعن) الخامسة أنها منتقضة بتعبد النبي بالحكم بشهادة الشهود (وعن) السادسة أن التهمة منفية عنه في شرع الأحكام بما دل على صدقه في ذلك من المعجزة القاطعة

(المسئلة الثانية)

ذهب الأكثر إلى جواز اجتهاد الصحابي في زمن النبي عقلاً لكن للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره أو مطلقاً مع عدم ورود المنع منه أو مع الأذن فيه - واختلفوا في وقوعه سمعاً : وخالف في جواز ذلك آخرون - ومنهم من توقف فيه لكن مطلقاً أو في حق من حضر دون من غاب والمختار جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً : (أما)

الجواز العقلي فيما سبق (وأما) الوقوع سمعاً أما في حضرة النبي عليه السلام فيدل عليه ما روى عنه عليه السلام أنه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي زرارهم بالرأي فقال عليه السلام « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرفعة » : وأما في غيبته فيدل عليه قصة معاذ وعتاب ابن أسيد حين بعثهما قاضيين إلى اليمن (فإن قيل) اجتهد الصحابي في زمن النبي عليه السلام يازم منه العدول إلى الاجتهاد مع إمكان الرجوع إلى النبي والنس والتعاطي على النبي عليه السلام وهو قبيح وما ذكرتموه من أدلة الوقوع فأخبار آحاد لا يحتج بها في المسائل الأصولية

(والجواب) عن الأول ما سبق في المسألة المتقدمة (وعن) الثاني إنما يكون كما ذكرناه أن لو لم يكن ذلك بأمر الرسول وإذنه (وعن) الأخير بمنع كون المسألة قطعية بل ظنية .

(المسألة الثالثة)

اتفق الجم الغفير من المسلمين على أن الإثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام . سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أو لم ينظر خلافاً للجاحظ وعييد الله بن الحسن العنبري وزاد عييد الله بأن كل مجتهد في العقليات مصيب والظاهر أنه لم يرد بذلك سوى أنه معذور في اجتهاده غير آثم والا فإن أراد به أن اعتقاده موافق لمعتقده فهو ظاهر الأحالة لكل عاقل لما فيه من الجمع بين النفي والأثبات في شيء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين في القضايا العقلية — ودليل المذهب الجمهوري قوله تعالى (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) ذمهم على كفرهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين غير آثمين لما كان كذلك ويدل على ذلك أيضاً ما علم من قول النبي عليه السلام لطوائف الكفرة على كفرهم وذمهم وتوعدهم بالعقاب عليه مع العلم بأن منهم من لم يكن معانداً في اعتقاده وعلى ذلك جرى الصحابة والسلف وإلى زماننا هذا :

(فإن قيل) أما الآية فواردة في حق الكفار والمجتهد العاجز عن الوصول إلى الحق غير كافر لأن الكفر مأخوذ من الستر والتغطية وذلك إنما يتحقق في حق المعاند — وأما مقاتلة النبي صلى الله عليه وسلم وتأنيمه للكفار المجتهدين وكذلك الصحابة لم يكن على كفرهم بل لأصرارهم على ترك النظر فيما دعوا إليه والا كان ذلك تسليفاً بما لا يطاق . وهو ممتنع لما سبق في موضعه

(والجواب) عن الاعتراض على الآية أن أنكار كفرهم خلاف إجماع السلف : ولا نسلم : أنه غير مغط للحق باعتقاده لنقيضه المستند إلى اجتهاده (وعن) الاعتراض الثاني أن الكلام إنما هو مفروض في حق من أدى اجتهاده إلى تكذيب النبي عليه السلام بعد النظر التام — قولهم : أنه تكليف بما لا يطاق إن أرادوا به أنه تكليف بما هو ممتنع لنفسه فغير مسلم والممتنع باعتبار غيره لا نسلم امتناع التكليف به لما تقدم تقريره .

(المسألة الرابعة)

اتفق أكثر المسلمين على أن الأثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية خلافا لبشر المريسى وابن على والاصم والظاهرية والامامية : ودليل ذلك ما علم من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الشرعية وإصرار كل واحد منهم على مذهب إليه حتى أقرض عصرهم من غير تكبير من أحد منهم لا بجهة التعيين ولا الإبهام فكان ذلك إجماعاً منهم على عدم التأثم (فان قيل) لا نسلم عدم التكبير على العمل بالرأى على ما ذكرناه في القياس : وإن سلمنا عدم التكبير لكن لا يدل ذلك على لموافقة لما ذكرناه في الإجماع السكوتي .

(والجواب) عن السؤالين ما سبق في موضعه

(المسألة الخامسة)

إذا كانت المسألة الفقهية ظنية فإن كان فيها نص وقصر المجتهد عن طلبه فهو مخطئ آثم : وإن لم يكن فيها نص أو كان ولم يقصر في طلبه فقد قال القاضي أبو بكر وأبو الهزيل والجبائي وابنه ابن كل مجتهد فيها مصيب وإن حكم الله فيها ما أدى إليه ظن المجتهد : وقال ابن فورك والاستاذ أبو اسحاق الإسفراييني إن المصيب فيها واحد وله أجران ومن عده مخطئ وله أجر واحد ونقل عن الشافعي وإبي حنيفة وأحمد والاشعري قولان التخطئة والتصويب - والمختار - إنما هو تصويب الواحد وأنه غير معين وقد احتج في ذلك بحجج كثيرة استقصيناها في كتاب (الأحكام) وبيننا وجه ضعفها - والحق

في ذلك أن يقال الأصل عدم الإصابة الا فيما دل الدليل على مخالفته كالاجماع على الواحد غير المعين ولا اجماع فيما نحن فيه .

(فان قيل) دليل وجوب المخالف من جهة الكتاب قوله تعالى في حق داود وسليمان (وكلا آتينا حكما وعلما) وذلك غير متصور مع خطأ احدهما (ومن جهة) السنة انه عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدي مع اختلافهم بقوله (اصحابي كالنجوم) الخبر : ولا يتصور ذلك مع التخطئة : (ومن جهة) الاجماع اتفاق الصحابة على تسوية الخلاف فيما بينهم من غير تكبر مطلقا ومع الخطأ يكون الاجماع على ذلك خطأ وهو يمتنع (ومن جهة) المعقول أنه لو كان الحق في جهة واحدة في باب الاجتهاد في الشرعيات لنصب الله عليه دليلا قاطعا بأزاحة الاشكال : ولما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين : ولوجب نقض كل ما عداه : ولما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجبه ظنه وكان الحرج لازما منه وهو خلاف قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) : ولما علم المجتهد كونه مغفورا له لتجويزه احتمال الخطأ عليه وعدم تمييزه بين الحالة التي اذا انتهى اليها في الاجتهاد غفر له ترك ما بعدها وبين ما دونها وهو خلاف الاجماع من الأمة على ثواب كل مجتهد وغفر انه لما أخل به

(والجواب) عن الآية أنها مطلقة فيما أوتى كل واحد منهما من الحكم والعلم ولا دلالة لها على ذلك فيما حكما فيه وهو الجواب عن الخبر أيضا (وعن) الاجماع أن الإنكار على الخطأ يكون فيما كان الخطأ فيه معينا ومخطئه آثم والا فلا (وعن) المعارضة الأولى من جهة المعقول أنها مع أنها مبنية على وجوب رعاية الحكم في أفعال الله على خلاف أصولنا ويلزم عليها نصب الأدلة الظاهرة مع امكان نصب الأدلة القطعية .

(وعن) الثانية : أنه انما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين ضرورة وجوب اتباع العامي للمجتهد وتعذر معرفته بالصيب بعينه وهو الجواب عن المعارضة التي بعدها (وعن) الرابعة : انها منقوضة بما إذا كان في المسألة نص ولم يعلم به المجتهد بعد بحثه التام : فان الحكم في المسألة معين ومع ذلك يجب على كل واحد اتباع ما أوجبه ظنه (وعن)

الخامسة : أن الجرح انما يكون لازماً أن لو وجب على المجتهد اتباع الحق اذا كان معيناً قطعاً وأما اذا كان ظناً فلا (وعن) السادسة بمنع ما ذكره من الملازمة إذ الكلام انما هو مفروض فيما إذا انتهى في الاجتهاد الى حد يجد من نفسه عدم القدرة على المزيد عليه

(المسألة السادسة)

اتفق الكل على استحالة التعادل بين الأدلة العقلية المتقابلة من حيث إن الدليل العقلي يلزمه مدلوله وذلك يفضي الى الجمع بين أحكامها المتقابلة وهو محال : واختلفوا في تعادل الامارات الظنية : فذهب احمد والكرخي الى المنع من ذلك : وأجازة القاضي ابوبكر والجبائي وابنه وأكثر الفقهاء وهو المختار لأنه غير مستحيل لذاته لما علم مراراً والأصل عدم حالته لأمر خارج

(فان قيل) القول بالتعادل بين الامارات الظنية يلزمه إما العمل بكل واحدة وهو محال : أو بواحدة إما بعينها ولا أولوية أو لا بعينها وفيه تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد وهو خلاف الاجماع وإباحة الفعل والترك وهو موجب إمارة الإباحة دون الوجوب وهو خلاف الفرض : وجواز تخيير الحاكم للتخاصمين والمفتي للمستفتين بين الفعل والترك . وأن يحكم في وقت يحكم وفي غيره بنقيضه وهو محال : أو لا بواحدة فيكون نصهما عبثاً : وأيضا فان حكم الله على اختياركم واحد وفي تعادل الامارات تضليل المجتهد وهو قبيح

(فالجواب) عن الاول بمنع الحصر فيما ذكره اذا امكن العمل بالمجموع في اقتضاء حكم واحد وهو الوقف أو التخيير أو لا منع فيه مع التعادل كما في خصال الكفارة وان امتنع ذلك مع التفاوت وليس التخيير بين الفعل والترك مطلقاً حتى يكون العمل فيه بأمرة الإباحة بعينها بل بين دليل الوجوب والإباحة — ولا يلزم من ذلك تخيير الحاكم بين الخصمين والمفتي للمستفتين بل التخيير للحاكم والمفتي في العمل بأحدى الامارتين (وأما) الحكم في وقت بشيء وبنقيضه في وقت آخر فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده لكن بشرط أن لا يكون المحكوم عليه واحداً : وان امتنع التخيير فلا مانع من تساقطهما : والعبث مبنى على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله وهو ممتنع على ما عرف من اصلنا : وعلى القول بالتخيير يكون دفع الاشكال الثاني أيضاً

(المسألة السابعة)

(فيما صح نسبته من الأقوال إلى المجتهد ومالا يصح)

ولا خلاف في صحة اعتقاد الأحكام المتقابلة كل واحد في مسألة وامتناع اعتقاد ذلك في مسألة واحدة وفي صحة اعتقاد الجمع بين الأحكام التي لا تقابل بينها في شيء واحد وفي اعتقاد وجوب أفعال على البدل متضادة أو غير متضادة : وأمانسة القولين إلى المجتهد في مسألة واحدة : إما أن يكون قائلًا بهما على الترتيب : أو معاً — فإن كان الأول فإن علم المتأخر من القولين فهو ناسخ للأول وليس ذلك بعد النسخ قولاً له وإن كان قولاً له قبل ذلك وإن جهل الحال في التقدم والتأخر وجب اعتقاد نسبة المتأخر إليه في نفس الأمر وأن قوله الآن دون المتقدم : وإن لم يكن معيناً فلا يجوز للمقلد العمل بواحد منهما لاحتمال أن يكون عمله بالمنسوخ

وإن كان الثاني كالمنقول عن الشافعي في سبع عشرة مسألة فإن ذكره للقولين بطريق الحكاية من الغير فليست من أقواله وإن كان بطريق اعتقاده لهما معاً فهو محال وإن كان بطريق التخيير بينهما كخصال الكفارة فهو قول واحد لا أقوال

(المسألة الثامنة)

اتفقوا على امتناع نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية إلا أن يكون حكمه مخالفاً لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي أو على خلاف اجتهاده مقلداً لغيره ولو حكم بحكم مخالف لمذهب إمامه بنى نقضه على الخلاف في جواز تقليد غير إمامه أو حكم المجتهد بحكم في حق نفسه ثم تغير اجتهاده فإن لم يتصل به حكم حاكم لزمه نقضه والافلا وإن كان قد ائتمى غيره ثم تغير اجتهاده فقد اختلفوا في استدامته في حق ذلك المستفتي والحق — أنه لا يقضى بدوامه كما لو قلد في القبلة لمن تغير اجتهاده في أثناء صلاة المقلد فإنه يجب عليه التحول إلى الجهة الأخرى

المسألة التاسعة

المجتهد إذا اجتهد في مسألة وأداه اجتهاده إلى حكم لا يجوز له تقليد غيره في مقابل ذلك الحكم بالاتفاق وإن لم يكن قد اجتهد فيه : قال الجبائي الأولي له أن يجتهد مع

جواز التقليد فيها للواحد من الصحابة إذا ترجح في نظره على غيره وإلا فله تقليد من شاء منهم ولا يقلد غير الصحابي. وبه قال الشافعي في رسالته القديمة. ومنهم من جوز تقليده للتابعي أيضاً دون من بعده. وقال محمد بن الحسن بجواز تقليد العالم لمن هو أعلم منه دون غيره وسواء كان من الصحابة أو غيرهم وقال ابن سريج يجوز للعالم أن يقلد لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد: وقال احمد واسحق بن راهويه وسفيان الثوري بجواز تقليد العالم للعالم مطلقاً وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان: وقال بعض العراقيين بجواز تقليد العالم للعالم فيما يفتى به وفيما يخصه ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم مطلقاً وهو المختار: وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة أبطلناها في الكتاب المطول: والمعتمد في ذلك أن يقال القول بجواز التقليد للمجتهد يستدعي دليلاً والاصل عدمه ولا يلزم من جواز ذلك في حق العالم العاجز جوازه في حق المجتهد القادر (فان قيل) دليل جواز ذلك قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) ومن له أهلية الاجتهاد إذا لم يجتهد في المسألة غير عالم بها فكان داخل تحت العموم وقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم) الخبر: وقوله (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وقوله (اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر) (ومن جهة) الاجماع أن الصحابة لم يشكروا على عبد الرحمن بن عوف حيث بايع لعثمان على الخلافة بشرط اتباعه لسنة الشيخين (ومن جهة) المعقول أن اتباع المجتهد فيما ذهب اليه مفيد للظن والظن واجب الاتباع لما تقدم تقريره. (والجواب) عن الآية أن المراد بأهل الذكر أهل العلم أى المتمكن من تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه لا من العلم بما يسأل عنه حاصل له والسائل ههنا مسأل للسؤل في ذلك فلا يكون الأمر بسؤال أحد ههنا لا آخر أولى من العكس (وعن) الأخبار ما سبق في مسألة مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا (وعن) الاجماع ما سبق فيما تقدم (وعن) المعقول أنه لو جاز اتباعه للمجتهد لكان بدلاً عن اجتهاده وهو دون المبدل في تحصيل مقصوده والاصل أن لا يجوز المصير الى البدل مع القدرة على المبدل مبالغة في تحصيل المقصود الزائد الا أن يرد دليل يدل على الغاية والاصل عدمه - كيف وأن ما ذكره معارض بقوله تعالى (فاعتبروا

م ٥ - من القسم الثالث من منتهى السؤل

ياأولى الابصار) وبقوله (اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم) : وبقوله (اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له) واذا عارض ذلك ما ذكره سلم لنا ما ذكرناه أولا

(المسألة العاشرة)

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال للجهتد احكم فانك لا تحكم الا بالحق : فأجاز ذلك بعضهم للنبي وغيره من العلماء : وجوزه الجبائي في أحد قوله للنبي دون غيره : وتردد الشافعي بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر - والمختار - جوازه دون وقوعه : وقد احتج القائلون بالجواز والوقوع بحجج ابطالناها في كتاب الأحكام : الذي يعتمد عليه ههنا أما في الجواز العقلي فمسبق في المسائل المتقدمة (وأما) الوقوع فيستدعي دليلا والاصل عدمه

(فأن قيل) دليل امتناع ذلك أن تفويض ذلك الى اختيار العبد مع تردده بين المصلحة والمفسدة وان كان اختيار المفسدة خلاف ما وضعت له الشريعة كيف وأنه يلزم من ذلك الإباحة واسقاط التكليف : وأيضا فإنه أن أوجب عليه بذلك اختيار ما فيه المصلحة فقد كلفه ما لا يطاق وان خيره بين المصلحة والمفسدة فهو محال من الشارع لما فيه من الأذن في فعل المفسدة

(والجواب) عن الأول أنه مبني على وجوب رعاية المصلحة في افعال الله تعالى وهو غير مسلم وإن كان ذلك فقد أمن من اختيار المفسدة حيث اخبر الشارع المعصوم أنه لا يختار الا ما فيه المصلحة (وعن) الثاني بمنع ما ذكره بل هو إيجاب التخيير وذلك تكليف الإباحة (فان قيل) أيما محسن التخيير فيما يتصور الخلو منه ولا خلو من الفعل وتركه (قلنا) نرضى الكلام فيما يتصور الخلو منه كالواجب والمحرم (وعن) الثالث أنه يلزم عليه إيجابه على المكلف المجتهد اتباع ما أوجبه ظنه بالامارة الظنية وان كان مرتكبا للمفسدة : وما هو الجواب عن الأمر يكون جوابا عن التخيير

(المسألة الحادية عشرة)

القائلون بجواز اجتهاد النبي عليه السلام . اختلفوا في جواز الخطأ عليه فيه . فمنعه بعض اصحابنا وجوزه بعض اصحابنا . والحنابلة . والمحدثون . والجبائي . وجماعة من

المعتزلة — لكن بشرط عدم الاقرار عليه وهو المختار: ويدل عليه قوله تعالى (عفى الله عنك لم اذنت لهم) وذلك دليل الخطأ في اجتهاده . وقوله عليه السلام (انما احكم بالظاهر وانكم لتختصمون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار) وهو دليل على أنه قد يحكم بما لا يكون حقا في نفسه (ومن) جهة المعقول . أنه لو امتنع ذلك في حقه . إما أن يكون لذاته . أو لأمْر خارج وهما باطلان لما سبق تقريره غير مرة :

(فان قيل) لو جاز الخطأ عليه في اجتهاده مع أننا مأمورون باتباعه لكان الشارع قد أمرنا باتباع الخطأ وهو ممتنع . ولكانت الأمة أعلى رتبة منه لعصمتها عن الخطأ في اجتهادها دونه ولزم منه اختلال مقصود البعثة من اتباع النبي في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق حيث ذلك يوجب التردد في قوله . والشك في حكمه .

(والجواب) عن الأول . بلزوم ذلك لهم في امر الشارع للعامة بما يقوله المفتي ولزوم الحكم بما يشهد به الشاهد (وعن) الثاني بمنع تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد على رأى بعض أصحابنا وبتقدير جوازه لانسلم اجتماع الخطأ في حقهم قطعاً لما سبق (وعن) الثالث . أن مقصود البعثة انما هو تصديقه فيما يدعيه من الرسالة التي دلت المعجزة على صدقه فيها . وذلك لا يتصور فيه الخطأ لاتباعه فيما يحكم به عن اجتهاد .

(المسألة الثانية عشرة)

اختلفوا في النافي هل عليه دليل . على ثلاثة أقوال . فرق الثالث بين الأدلة العقلية والشرعية فأوجب ذلك في العقلية دون الشرعية — والمختار أن النافي ان كان نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بما ينفيه فهو مدع للجهل ولا دلالة على الجاهل وان كان ذلك بمعنى ادعائه العلم الضروري بنفيه فلا دلالة عليه أصلاً سواء كان صادقاً أو كاذباً حيث إنه لم يدع ذلك عن نظر وان كان عن نظر ودليل فلا بد من اظهاره لكونه علماً مست الحاجة اليه . والا كان داخلاً تحت قوله عليه السلام (من كتم علماً نافعاً فقد تبوأ مقعده من النار) وعلى هذا فالنافي لوجوب صوم شوال وصلاة سادسة وما ضاهى هذه الصور انما لم يجب عليه ذكر الدليل على نفيه للاستغناء عن ذكره بظهوره وهو

استصحاب النفي الأصلي وانعقاد الاجماع على ذلك . وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلفوا فيه بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة :

(الباب الثاني)

(في التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل)
 (أما) التقليد . فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامي بقول مثله . أو المجتهد بقول مثله في الأحكام الشرعية بخلاف اتباع قول الرسول . وقول الأمة . والعامي للمفتي لعدم عروءه عن الحجة الملزمة به .
 (وأما) المفتي فهو من اتصف بصفة الاجتهاد إما مطلقاً كما عرفناه . أو في مذهب إمامه بأن يكون عارفاً بمدارك إمامه قادراً على تقرير قواعده أهلاً للفرق والجمع ونحوه .
 (وأما) المستفتي فإن كان من أهل الاجتهاد فيما يسأل عنه فقد سبق حكمه . وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فوظيفته اتباع قول المفتي على الأصح .
 (وأما) ما فيه الاستفتاء . فإن كان من الأمور العلمية كمسائل الكلام فقد اختلف في جواز اتباع قول الغير فيه والحق امتناعه لما يأتي . والا فاتباع الغير فيه واجب —
 (وأما) ما يتعلق بذلك من المسائل فثمانية :

(المسألة الاولى)

ذهب أبو عبد الله بن حسن العنبري . والحشوية . والتعليمية الى جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد في الله . وربما قال بعضهم بوجوبه على المكلف وتحريم النظر في ذلك . وذهب الباقر الى المنع منه وهو المختار . وذلك لأن النظر واجب . والتقليد مذموم فلا يكون جائزاً — أما وجوبه فيدل عليه انه لما نزل قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار) الآية قال عليه السلام (ويل لمن لا كها بين لحية ولم يتفكر فيها) توعده على ترك النظر فكان واجبا . وأما أن التقليد مذموم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن قوم (انا وجدنا آباءنا على أمة . وانا على آثارهم مهتدون) في معرض الذم لهم على التقليد على انا خالفنا هذه الدالة في تقليد العامي فيما ذكرناه من الصور سابقاً فبقينا عاملين بهما فيما عدا ذلك — وأيضا

فان الاجماع منعقد على وجوب معرفة الله — والتقليد غير محصل لها فلا يجوز لما فيه من ترك الواجب .

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على ان النظر غير واجب لانه لو كان واجبا لما كان منها عنه بقوله تعالى (ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا) وبقوله عليه السلام لما رأى الصحابة يتكلمون في القدر (انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا) ولكانت الصحابة اولى بالمحافظة عليه ولم ينقل عنهم ذلك ولو كان لنقل كما نقل نظرهم في المسائل الفقهية . ولأنكر النبي عليه السلام وكذلك الصحابة على تارك النظر في هذه المسائل من العامة ولم يوجد شيء من ذلك . بل كانوا حاكمين باسلامهم مقرين لهم على ترك النظر ولما كان واجبا لإمام على العارف بالله وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل . وعلى غير العارف . ويلزم منه ان يكون الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه وتوقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته . ومعرفة ذاته على معرفة ايجابه وهو دور : وأيضا فان أدلة الاصول انغمضت من أدلة الفروع فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة معرفة ادلتها على المقلد . فالتقليد في الاصول أولى

(والجواب) عن الآية ان المراد بها انما هو الجدل بالباطل على ما قال تعالى (وجادلوا بالباطل) لا الجدل بالحق فانه مأمور به على ما قال تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) وان كان الجدل منها عنه فلا يلزم ان يكون النظر منها عنه . والا لما اتى الله تعالى على المناظرين بقوله (ويتفكرون في خلق السموات والارض) وهذا هو الجواب عن الخبر (وعما) ذكره عن الصحابة . انه يلزم منه نسبة الصحابة الى الجهل بالله مع علم الواحد منا به وهو محال — وذلك لأن العلم بالله ليس من الضروريات فلو لم ينظروا لم يعرفوه . وانما لم ينكر النبي والصحابة على العامة ترك النظر لان المعرفة كانت حاصلة لهم بالدليل من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل (وعن) قولهم يلزم وجوب الجهل بالله . انما يلزم ان لو كان الجهل بالله مقدورا للعبد وليس كذلك

(وعن) لزوم الدور بالمنع اذ الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر كما سبق في شكر المنعم (وعن) الاخير بالفرق من جهة أن المطلوب من الاصول القطع وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف الفروع

المسألة الثانية

اتفقوا على أن من ليس له أهلية الاجتهاد يجب عليه اتباع قول المجتهد مطلقا خلافا لبعض المعتزلة في قولهم انه لا يلزمه ذلك. إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله - وخلافا للجبائي في العبادات الخمس دون غيرها ودليل ذلك من جهة الاجماع هو أن الصحابة والتابعين لم ينكروا على أحد من العامة اتباعه للمنفى فيما أفتاه به وإن لم يذكر له عليه دليلا. ولو كان ذلك غير جائز لا نكروه ولم يفصلوا في ذلك بين العبادات الخمس وغيرها. وإنما كان كذلك حتى لا يفضى الحال إلى تعطيل المعايير والخرج المنفى بقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) بسبب النظر في مسائل الاجتهاد مع ثرتها - ولا يلزم عليه امتناع التقليد في أصول الدين لما بيناه من الفرق فيما تقدم (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وبقوله تعالى (انا وجدنا آباءنا على أمة) ووجه الاحتجاج بهما ما سبق. وبقوله عليه السلام (طالب العلم فريضة على كل مسلم) وبقوله (اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له) : ومن جهة المعقول انه لو جاز التقليد لم يأمن المقلد من خطأ مقلده فيما قلده فيه فلا يكون ذلك مأمورا به شرعا. ولجاز التقليد في الاصول لمشاركتها للفروع في التكليف بها

(والجواب) عن الآية الاولى. انه يجب حملها على النهي عن القول فيما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليدا لمخالفة العموم ولما فيه من الجمع بين الأدلة (وعن) الآية الثانية. انه يجب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم لما ذكرناه في الآية الاولى (وعن) الخبر الاول. ان العلم غير مطلوب في محل النزاع بالاجماع (وعن) الثاني بمنع عموميه في كل مطلوب وبوجوب حملها على من له أهلية النظر جمعا بين الأدلة (وعن) الوجه الاول من المعقول ان العامى وإن اجتهد فلا يؤمن من الخطأ بل اولى لعدم أهليته (وعن) الثاني بما سبق من الفرق فيما تقدم .

(المسألة الثالثة)

القاتلون بوجوب الاستفتاء على العامى اتفقوا على جواز استفتاء من عرفه بالعلم

بطريقة من الشهرة وغيرها . وعلى امتناعه بالنسبة الى من عرفه بالجهل — واختلفوا فيما اذا جهل حاله . والا كثرون على المنع منه وهو المختار لان احتمال الجهل أغلب من احتمال العلم — وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا جهل عدالته أيضا .

(المسألة الرابعة)

اذا أفتى المجتهد في واقعة ثم حدث بعد ذلك مثلها . اختلفوا في وجوب تجديد الاجتهاد عليه ثانياً — والمختار : انه ان لم يكن ذا كرا لاجتهاده الاول فيجب عليه والا فلا :

المسألة الخامسة

منعت الحنابلة من خلوع عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه — وأجازوه آخرون وهو المختار بدليل ما سبق تقريره مراراً .

(فان قيل) دليل امتناعه قوله عليه السلام (لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله) ولأن التفقه في الدين فرض على الكفاية . فلو خلا العصر عن من يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ وهو ممتنع .

(والجواب) عن الخبر بمعارضته بقوله عليه السلام (بدأ الاسلام غربياً وسيعود كما بدأ) وبقوله (ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالاً فاستلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) : وعن : المعقول يمنع كون التفقه في الدين من فروض الكفايات مع إمكان معرفة العوام أحكام الشرع بالنقل المقلب على ظنهم عن المجتهدين في العصر السابق عليهم .

المسألة السادسة

ذهب أبو الحسن البصري . وجماعة من الأصوليين الى أنه ليس لغير المجتهد الفتوى بمذهب غيره . وذهب غيره الى الجواز إذا ثبت ذلك عنده بنقل موثوق به : والمختار : أنه ان كان مجتهداً في مذهب فلك الغير كما قررناه فله الفتوى تمييزاً له عن العامى وإلا فلا

المسألة السابعة

اذا أراد العامى الاستفتاء عن حكم واقعة حدثت له . فان كان في البلد مفت واحد . وجب عليه الرجوع اليه وان كان أكثر من واحد فقد ذهب أحمد وابن سريج

والفقال. وجماعة من الاصوليين الى أنه لا يتخير بينهم . بل لابد من الاجتهاد في تعيين المفتي بالأورع والادين والاعلم — وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين . والفقهاء الى التخيير وهو المختار . لأن الصحابة كان فيهم الافضل والمفضول من المجتهدين . ولم ينقل عن أحد من الصحابة الانكار على من استفتى المفضول مع وجود الافضل . ولو لم يكن جائزاً لأنكره .

المسألة الثامنة

إذا تبع العامى بعض المجتهدين في حكم مسألة ليس له الرجوع فيها الى غيره بالاتفاق . وهل له اتباع غيره في غير ذلك الحكم — اختلفوا فيه (والمختار) جوازه لأنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين الحجر على المستفتى في تقليد إمام واحد في المسائل المتعددة . بل كانوا يجوزون له استفتاء من شاء في كل مسألة . ولو كان ذلك منكراً لأنكره . ولو التزم واحد مذهباً معيناً كذهب الشافعى أو غيره فهل له الرجوع الى غيره في مسألة من المسائل — اختلفوا فيه — والمختار : أن كل مسألة اتصل عمله بها لم يحز رجوعه فيها الى غيره وإلا جاز

(الأصل الرابع في الترجيحات)

(ويشتمل على مقدمة وبايين)

(أما) المقدمة ففى بيان معنى الترجيح . وجوب العمل بالراجح . وما فيه الترجيح أما الترجيح : فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب من معارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر .

(وأما) أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه اجماع الصحابة . والسلف على وجوب تقديم الراجح من الظنين كتقديمهم خبر عائشة في التفاء الختافين على خبر أبي هريرة في قوله (انما الماء من الماء) وما روى أن النبي عليه السلام كان يصبح جنباً وهو صائم على مارواه أبو هريرة في قوله عليه السلام (من أصبح جنباً فلا صوم له) لكونها أعرف بحال النبي عليه السلام . وانهم كانوا لا يعدلون الى الآراء الاقيسة الا بعد اليأس

من معرفة النصوص . ولأن العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح . والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على رفق التصرفات العرفية لكونه أسرع إلى الاقياد (فإن قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل : وبقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر) والمرجوح ظاهر . ومن جهة المعقول ان الامارات الظنية لا تزيد على اليينات : والترجيح غير معتبر في اليينات . ولهذا لا تقدم شهادة الاربع على شهادة الاثنين فكذلك في الامارات (والجواب) عن الآية انه لا منافاة بين إيجاب النظر وإيجاب العمل بالراجح (وعن) الخبر . بمنع كون المرجوح ظاهراً لأن الظاهر ما ترجح أحد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك (وعن) المعقول بمنع امتناع العمل بالراجح من اليينات (وأما) ما فيه الترجيح . فهو الطرق الموصلة الى المطلوبات الظنية . وهي منقسمة الى عقلية وشرعية والمطلوب ههنا . انما هو بيان الشرعية وهي منقسمة الى ما يوصل الى تعريف أمر مفرد وهي الحدود والى ما يوصل الى تعريف أمر مركب : وهي الأدلة الشرعية فلترسم في ترجيح كل واحد من القسمين باباً :

(الباب الاول في ترجيحات الادلة الشرعية)

والتعارض إما أن يكون بين منقولين منها : أو معقولين : أو معقول ومنقول . فلترسم في كل واحد قسمين :

(القسم الاول في التعارض الواقع بين منقولين)

والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند . ومنه ما يعود الى المتن : ومنه ما يعود الى المدلول : ومنه ما يعود إلى أمر خارج . فأما ما يعود الى السند فنه ما يعود الى الراوى . ومنه ما يعود الى نفس الرواية : ومنه ما يعود الى المروى : ومنه ما يعود الى المروى عنه (فأما) ما يعود الى الراوى : فنه ما يعود الى نفسه ومنه ما يعود الى تركيته : فأما ما يعود الى نفس الراوى فإن تكون رواية أحد الحديثين أكثر أو أشهر بالعدالة والثقة أو أعلم : أو أضبط : أو أروع : أو أبقى : أو ذكر للرواية : أو قد عمل بما روى أو مباشرة للرواه : أو هو صاحب القصة : أو هو أقرب الى النبي عليه السلام حالة

سماعه . أو هو من كبار الصحابة : أو أقدم في الاسلام : أو فقيهاً : أو أعلم بالعربية :
أو أفطن أو أذكى : أو ان روايته عن حفظ : أو اشهر في النسب : أو أنه
تحمل الرواية في حال بلوغه بخلاف الآخر في الكل (وأما) ما يعود الى التزكية
: فأن يكون المزكى لأحد الراويين أكثر : أو ان تزكيتيه بصريح القول
والآخر بالرواية عنه : أو بالعمل بروايته : أو الحكم بشهادته : فالأول أولى
(وأما) ما يعود الى نفس الرواية . فأن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً
أو مسنداً والآخر مرسل أو من مراسيل التابعين والآخر من مراسيل تابعي التابعين
أو ان يكون معنعناً وثبوت الآخر بالشهرة أو انه مسند الى كتاب مشهور بالصحة
والآخر الى كتاب غير مشهور بالصحة . أو أن تكون رواية أحدهما
بقراءة الشيخ والآخر بالقرأة على الشيخ أو بأجازته أو مناولته أو بخط
رآه في كتاب أو أنه أعلا إسناداً من الآخر أو أنه متفق على رفعه الى النبي
عليه السلام أو مختلف في كون الآخر موقوفاً على الراوي وان تكون رواية
أحدهما بلفظ النبي والآخر بمعناه . أو سماع من غير حجاب والآخر مع الحجاب أو أن
إحدى الروایتين غير مختلفة بخلاف الاخرى فتكون أولى من الكل (وأما ما يعود)
الى المروى فأن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبي عليه السلام والاخرى
عن كتاب أو عن ماجرى في مجلسه أو زمانه وسكت عنه . أو أن إحدى الروایتين عن
صيغة النبي والاخرى عن فعله أو أن أحدهما خبر واحد فيما لاتعم به البلوى بخلاف
الآخرى فهي أولى من الكل (وأما) ما يعود الى المروى عنه فأن يكون أحد الراويين
قد روى عن من لم يكرر روايته عنه بخلاف الآخر أو أنكرها إنكار نسيان والآخر
إنكار تكذيب فالأول أولى .

(وأما) ما يعود الى المتن فأن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً فالنهي مرجح لأن
محايله أقل من محامل الأمر أو أن يكون أحدهما أمراً والآخر مبيحاً فالمبيح مرجح
لاتحاد مدلوله وتكرره في الأمر ولأن العمل به يوجب تأويل الأمر وفي العمل بالأمر
إبطال المبيح أو أن يكون أحدهما أمراً والآخر خبر فالخبر مرجح لاتحاد مدلوله وتكرره
في الأمر والاتفاق على جواز نسخ الأمر دون الخبر أو أن يكون أحدهما نهياً والآخر

خبراً فالخبر مرجح لما عرف في الأمر أو أن يكون أحدهما نسخاً والآخر خبراً فالخبر مقدم
لما سبق في الأمر أو أن يكون لفظ أحدهما غير مشترك بخلاف الآخر فيكون أولى أو
أن يكون مدلول أحدهما حقيقياً فيكون أولى مما مدلوله مجازي أو أن يكون أحدهما
مشاركاً والآخر مجازاً غير منقول فالمجاز وإن كان في اللغة أكثر في الاستعمال من
المشارك فانه لا يفتقر إلى القرينة في جميع مدلولاته بخلاف المشترك غير أن المشترك
أرجح لكونه حقيقة في جميع مسمياته وأنه يطرد مع مسماه ويصح منه الاشتقاق
والتجوز به إلى غيره ويكتفى فيه بأقل قرينة وانه لا يفتقر فيه إلى علاقة بينه وبين غيره
تكون مصححة لإطلاقه وانه يصح إطلاقه مع قطع النظر عن إطلاقه على غيره وانه
لا يلزم من العمل به مخالفة ظاهر بخلاف المجاز فكان أرجح أو أن يكون حقيقتين
إلا أن أحدهما أظهر وأشهر أو متفقاً على كونه حقيقة بخلاف الآخر أو أن يكون
أحدهما تتم دلالاته من غير إضمار ولا حذف بخلاف الآخر فيكون أولى أو أن
يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع اللغوي أو الشرعي والآخر بالوضع اللغوي أو
الشرعي فقط فيكون أولى أو أن يكون العمل بأحدهما في مجاز واحد والآخر في مجازات أو أنه
يلزمه إضمار واحد والآخر أكثر أو أن يكون دالاً على مدلوله من جهتين والآخر من
جهة واحدة أو أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة بخلاف الآخر أو أن تكون دلالة أحدهما بجهة
المنطوق والآخر لا بمنطوقه بل بجهة المفهوم أو الاقتضاء أو الإشارة أو التنبيه
— والایماء أو أن تكون دلالة أحدهما بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة
أو أن يكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً أو أن يكون أحدهما مقيداً والآخر مطلقاً
أو أن يكونا عامين إلا أن أحدهما غير مخصص والآخر مخصص أو مخصصين إلا أن
أحدهما أقل تخصيصاً فالاول يكون أولى . وكذلك الحكم في المطلقين أو أن يكون
أحدهما دالاً على الحكم وعلمته والآخر على الحكم دون علمته أو أن يكون أحدهما
قولا والآخر فعلاً أو أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة أهمها الآخر أو أن
يكون أحدهما اجماعاً ظاهرراً والآخر نصاً ظاهراً فالاول أولى :

(وأما) الترجيحات العائدة إلى المدلول فإن يكون حكم أحدهما الإباحة والآخر
الحرمه : أو أن مدلول أحدهما الحرمه والآخر الوجوب أو الكراهه : أو أن مدلول

أحدهما النفي والآخر الإثبات : أو أن مدلول أحدهما معقول والآخر غير معقول :
 أو أن مدلول أحدهما زيادة لوجود لها في مدلول الآخر : أو أن يكون موجب
 أحدهما درء الحد والآخر الحد : أو أن يكون مدلول أحدهما الطلاق أو العتق والآخر نفيه :
 أو أن يكون حكم أحدهما ثابتا بخطاب الاخبار والآخر بخطاب التكليف : أو أن
 مدلول أحدهما ائقل والآخر اخف : أو أن حكم أحدهما مما لاتعم به البلوى بخلاف
 الآخر وهما من أخبار الآحاد والأول أولى .

(وأما) الترجيحات العائدة إلى أمر خارج فهو أن يكون أحدهما موافقا للدليل
 آخر : أو أنه قد عمل به علماء المدينة أو الأئمة الأربعة أو بعض الأئمة بخلاف الآخر
 فالأول أولى . أو أن كل واحد منهما مؤول غير أن دليل التأويل في أحدهما أقوى
 من دليل التأويل في الآخر فيكون أولى : أو أن يكونا عامين إلا أن أحدهما لم يرد على
 سبب خاص بخلاف الآخر : أو أن يكون أحدهما مما لا يجوز تطرق النسخ إليه بخلاف
 الآخر : أو أن أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر : أو أن العمل
 بأحدهما أقرب إلى الاحتياط وبراءة الذمة بخلاف الآخر : أو أن العمل بأحدهما يستلزم
 نقض الصحابي بخلاف الآخر : أو أن أحدهما قد اقترن به تفسير الراوى بقوله أو فعله
 بخلاف الآخر . أو أن يكون أحدهما قد ذكر الراوى سبب وروده بخلاف الآخر
 فالأول أولى

(القسم الثاني)

(في التعارض الواقع بين معقولين من الأقيسة)

فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود إلى أصل القياس : وقد يكون بما يعود إلى فرعه :
 وقد يكون بما يعود إلى مدلوله : وقد يكون بما يعود إلى أمر خارج — (فأما)
 ما يعود إلى الأصل فتنه ما يعود إلى حكمه : ومنه ما يعود إلى علته : (فأما) ما يعود إلى
 حكمه : فإن يكون الحكم في أصل أحدهما قطعيا : وفي الآخر ظنيا أو أنها ظنيان
 إلا أن دليل أحدهما أرجح أو أن يكون حكم أحدهما لم ينسخ بالاتفاق وحكم الآخر

مختلف في نسخه . أو أن يكون حكم أحدهما غير معدول به عن سنن القياس بخلاف الآخر .

أو أن يكون حكم أحدهما قد قام الدليل على وجوب تعليله وجواز القياس عليه : أو أنه متفق على تعليله بخلاف الآخر فالأول أولى — وأما ما يعود إلى علة حكم الأصل فنحن ما يعود إلى طريق اثباتها : ومنها ما يعود إلى صفتها — فأما ما يعود إلى طريق اثباتها فإن يكون وجود علة أحد الأصلين مقطوعاً به بخلاف الآخر : أو أن يكون الوصف الدال عليه في أحدهما أظهر من الآخر فالأول يكون أولى : (وأما) ما يعود إلى صفة العلة فإن تكون علة أحدهما وصفاً حقيقياً وفي الآخر حكماً شرعياً : أو أن علة أحدهما وصف وجودي والآخر عديم : أو أن علة أحدهما وصف واحد والآخر مركبة من أوصاف : أو أن علة أحدهما أكثر تعديده من الآخر أو مطردة بخلاف علة الآخر . أو منعكسة بخلاف علة الآخر : أو أن تكون علة أحدهما مناسبة : وعلة الأخرى شبيهة : أو أن يكون المقصود من علة أحدهما من المقاصد الضرورية وفي الأخرى من الحاجات الزائدة أو من قبيل التحسينات : أو أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة وفي الأخرى من التحسينات أو أن مقصود إحدى العلتين من المقاصد الأصلية : وفي الأخرى من المكملات : أو أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين : وفي الأخرى حفظ ماسواه : أو أن يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس العلة وفي الآخر لازماً : أو يكون علة أحدهما قد تخلف حكمها عنها في معرض الاستثناء وتختلف حكم الأخرى عنها لافي معرض الاستثناء : أو أن تكون علة أحد القياس لا مزاحم لها في أصلها بخلاف الأخرى : أو أن تكون علة أحدهما مقتضية للنفي والأخرى للاثبات : أو أن علة أحدهما مشيرة إلى مقصود يعم جميع المسكفين بخلاف الأخرى فالأول أولى .

(وأما) ما يعود إلى الفرع : فإن يكون فرع أحد القياسين مشاركاً لأصله في عين الحكم وعين العلة بخلاف الآخر : أو أن يكون وجود العلة في أحدهما أظهر من وجودها في الآخر : أو أن يكون حكم أحدهما قد ثبت الحكم فيه بالنص جملة لا تفصيلاً

بمخلاف الآخر فالأول أولى : وقد يترجح أحد الفرعين على الآخر بالنظر إلى حكمه وإلى أمر خارج على ماسبق في تعارض التقلين.

(القسم الثالث)

(التعارض بين المنقول والمعقول)

والمنقول : إما خاص أو عام : فإن كان خاصاً — فإن كان دالاً على الحكم بصريحه فهو أولى : وإلا فهو محل التجاذب في آحاد المسائل : والاعتماد فيه على حسب ما يظهر للنظر المجتهد : وإن كان عاماً فالقياس أولى إذ لا يلزم من العمل به تعطيل العام بالكلية بمخلاف العمل بالعام : وقد استقصينا النظر في تعليل كل ما ذكرناه من أقسام الترجيحات وما يتولد من بعضها مع بعض وحقنا أمثلتها في كتاب الترجيحات (وكتاب الأحكام : في أصول الأحكام) فعليك بمراجعة ذلك كله

(الباب الثاني)

(في الترجيحات الواقعة بين الحدود الشرعية الظنية)

فالترجيح فيها قد يكون بأن يكون أحد الحدين مشتملاً على ألفاظ صريحة ناصة على الغرض بمخلاف الآخر أو أن يكون المعرف في أحدهما أعرف من المعرف في الآخر . أو أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية ؛ والآخر بالأمور العرضية : أو أن يكون أحدهما أخص من الآخر : أو أن يكون أحدهما موافقاً للسمع والآخر بخلافه : أو أن يكون طريق اكتساب أحدهما أظهر من طريق الآخر . أو أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي بمخلاف الآخر : أو أن يكون أحدهما مقررراً لحكم الحرمة بمخلاف الآخر : أو حكم النفي والآخر إثبات ؛ أو حكم معقول المعنى بمخلاف الآخر أو درء الحد بمخلاف الآخر : أو حكم الحرمة أو الطلاق بمخلاف الآخر فالأول أرجح — وقد يتشعب من تركيب هذه الترجيحات ترجيحات كثيرة أشرنا إليها في كتاب الترجيحات فعليك بالالتفات إليها وهذا آخر ما أوردناه من ترتيب هذا

الكتاب وتحقيق هذا العجاف جعله الله وسيلة إلى السعادة الأبدية ونجاة من المهالك
الدنيوية والآخروية إنه قريب مجيب آمين

(قال الناسخ للأصل الموجود بدار الكتب المصرية)

وافق الفراغ من نسخ هذه النسخة يوم الاثنين المبارك الموافق أربعة وعشرين
خلت من شهر شعبان المكرم سنة ألف و ثلاثمائة وعشرين من هجرة من له العزة
والشرف صلى الله عليه وسلم بقلم الفقير تراب أقدام المساكين أحمد بن عبد الوهاب
اللهم اغفر له ولوالديه وللمسلمين آمين

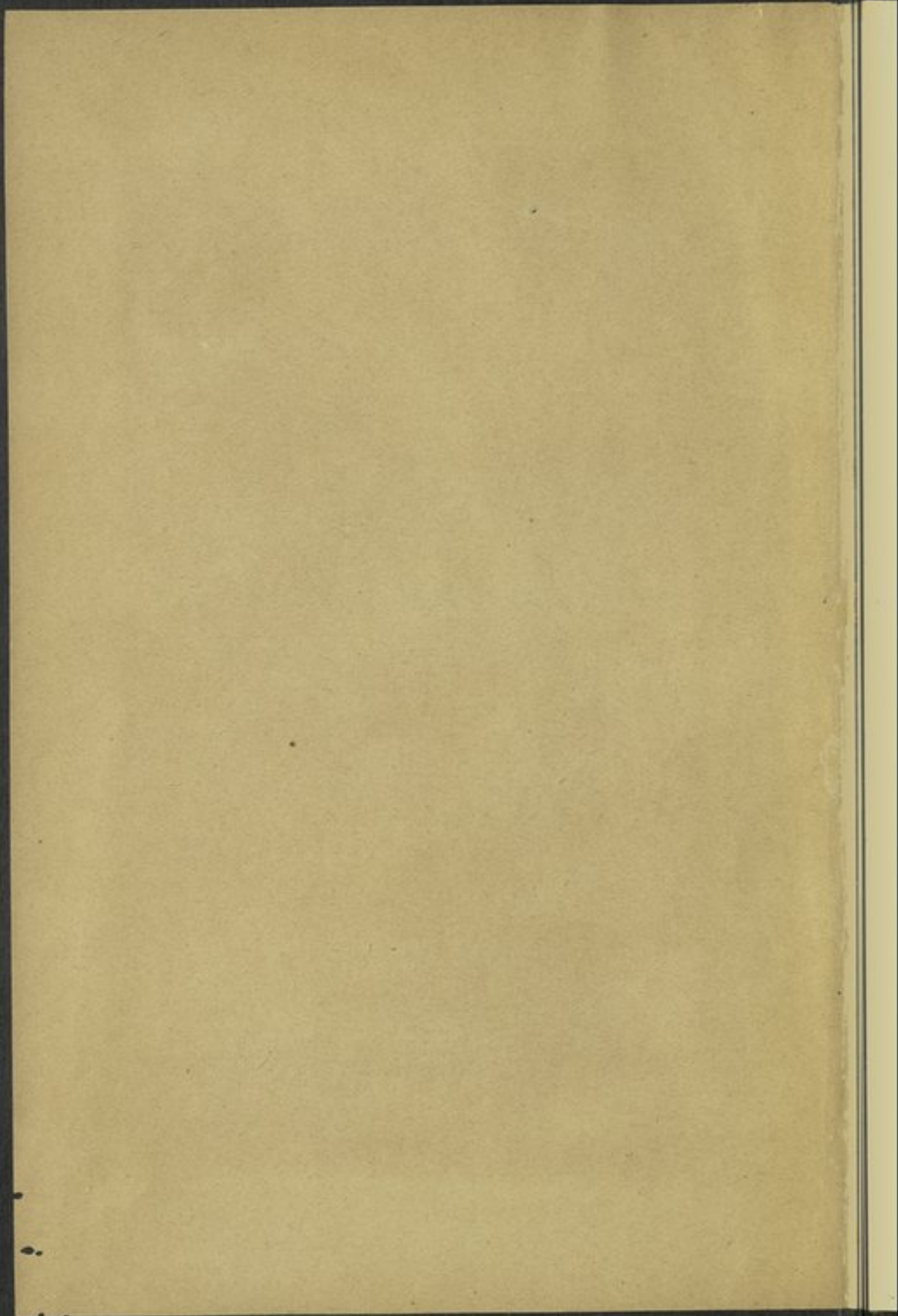


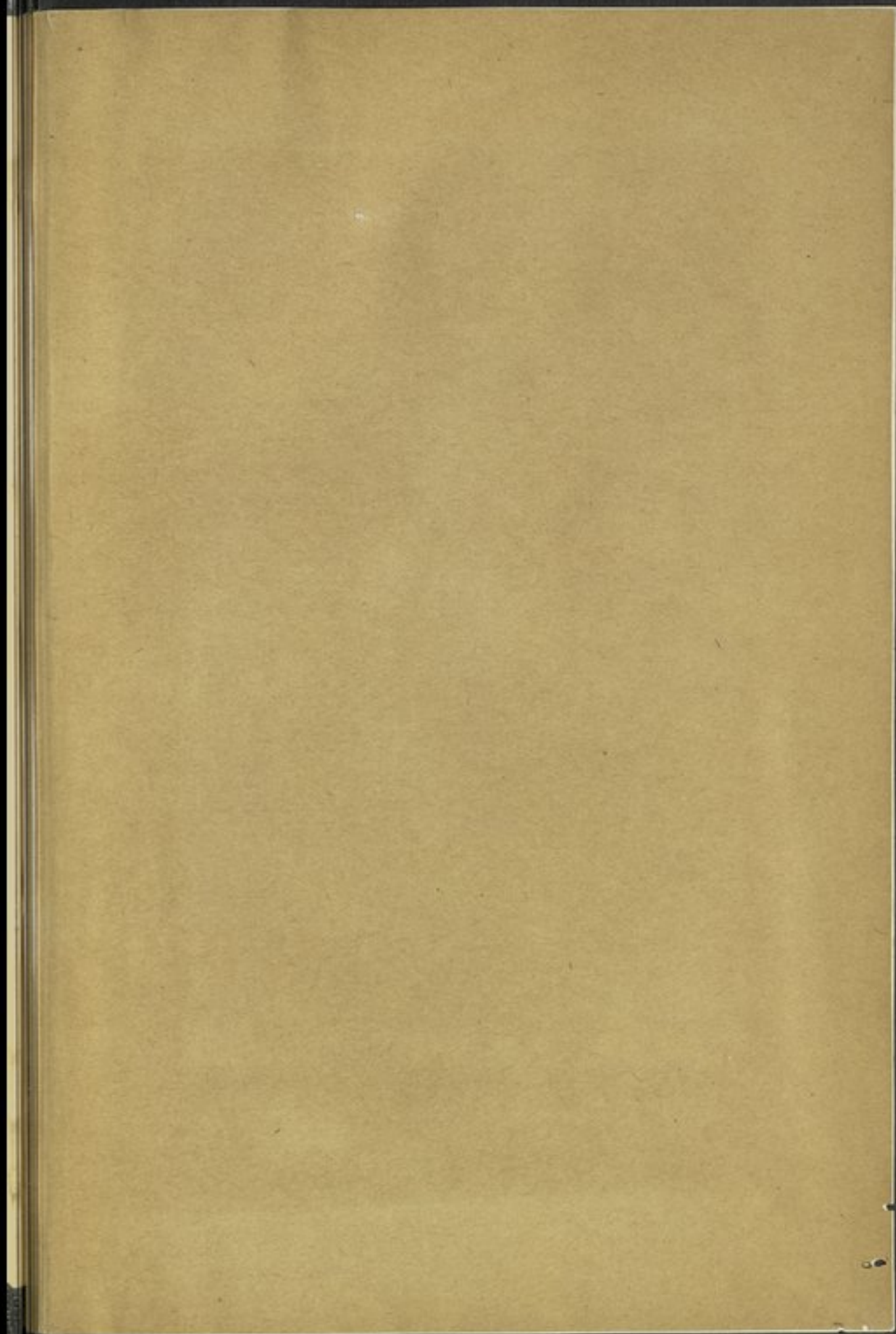
وفي الختام يقول مصححه المستبشر بالثناء على خالق الارض والسماء الحمد لله ذى الكمال
المطلق الظاهر في عالم الوجود بمظهر الجمال المحقق والصلاة والسلام على صفوة الانام
المرسل رحمة للعالمين وعلى آله وصحابه وسائر المرسلين (أما بعد) فقد تم كتاب منتهى
السؤل في علم الاصول بتوفيق اللطيف الخبير ولم أدر وسعا في تنظيم طبعه ، وتحسين
وضعه ، ونبد ما لعبت به أيدي الناسخين من غلطات غلبية وأخرى كثيرة نحوية
يبد أنه لم يخل من فلتات مطبعية يدركها اللبيب ويعذرنا فيها الكيس الأديب إذ مهما
تدرج المخلوق في السمو فكأله نسبي وإليك أيها القارىء بعضاً منها منبها عليه بالصواب
علك تسمح لنا بدعائك الصالح وفقنا الله وإياك لما فيه الفلاح والصلاح

عيد الوصيف محمد

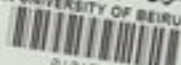
ص	س	خطأ	صواب
٣	١٣	عن ارتكاب	عن ارتكاب
٤	١	الأدلة الفقيه	الأدلة الفقهية
٨	٥	دخلت	لحلت
٩	٧	إن وصف	أن وجب
١٠	١٢	في امتناع	على امتناع
١٢	٦	اختلفوا	اختلفوا
١٤	٢١	واو الجمع	وواو الجمع
١٤	٢٤	على الجميع	على الجمع
١٥	٣	إن مالم يجب	إنما لم يجب
١٩	٧	والا كاذك	وإلا كان ذلك
٢٢	٢٦	ده وقضاء	إعادة وقضاء
٢٨	١٨	الخير	الحيز
٢٨	٢٤	ما أورده	ما أورده
٢٩	١	إلا هذا	إلا هذا
٣٢	١١	وأل بوضعه	دال بوضعه
٣٢ ث	٩	به فقي	به فقي
٣٢ ث	١١	به فقي	به فقي

هذا أنموذج لما وقع في هذا السفر المبارك ولا يخفى على المتعلم درك ما لم يخل عنه مطبوع في أنحاء المعمورة لا فرق بين الشرق والغرب وقد خاب من افترى حيث يقول أتحدى العالم أجمع في مطبوعى الخالى من كل السقطات فلما نظر إذا به بجمع العورات ومن عرف نقص نفسه عرف ربه بالكمال اللهم ألهمنا الصواب فأنتك الوهاب واجعل عملنا لرضاك مقبولا آمين .





مكتبة السيد أبو الحسن علي
منتهى السؤل في علم الأصول وهو مع
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01017494

American University of Beirut



General Library

349.297
S274mA
c.1