349.297
A112mA

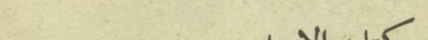
Cat. 5 Fek. '53 '4 9.

349.297
S274mA
c-1

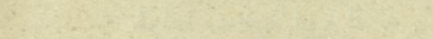
منتهى السول
فى
علم الاصول

للإمام العلامة سيف الدين أبى الحسن الآمدى

وهو مختصر كتابه الاحكام فى أصول الأحكام



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 المصرية الملايوية

الكائنة مكتبتها بشارع رقعة القمح شرقى الازهر الشريف

ومحمد على صبيح الكتبى وأولاده

بميدان الازهر الشريف بمصر و يطلب من مكتبتيهما بهذا العنوان

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

(طبع بمطبعة محمد على صبيح)

Cat. 5 Feb. 53

UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

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 الآمدي . أمتعنا الله ببقائه . وأعلى في رتب الفضائل درجات ارتقائه . بمحمد وآله وصحبه وأوليائه ماسطع صبح بضيائه . وطلع نجم في سمائه .

نحمد الله على نعمائه . واسباغ عطائه . حمدا يليق برضائه . ويستوجبه بعلائه ونسأله الهداية لسلوك طريق أوليائه ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة مدخرة ليوم لقائه . ونشهد أن محمداً عبده ورسوله سيد رسله وخاتم أنبيائه صلى الله عليه وعلى آله واصفيائه .

(و بعد) فأنه لما كان العلم بالأمور الشرعية والأحكام الفقهية من أجل المطالب وأشرف المواهب لما يتعلق بها من مصالح المكلفين . وصلاح أمورهم في الدنيا والدين وكانت مما يتوقف معرفتها على الطرق الموصلة اليها والأدلة الدالة عليها وجب أولا النظر في تحقيق مدارکها وتنقيح مسالکها . ولما كنا قد وقفنا من ذلك على نهايات أفكار المتقدمين والمتأخرين . وفزنا بمعرفة غايات أقوال الفضلاء والمتبحرين . وحزنا بما انتهينا اليه قصب سبق الأولين . ولخصنا من ذلك لباب الالباب .

وفصلنا القشر عن اللباب . بحيث ألفنا في تحقيق ذلك وتحريره مما لونظر فيه من هو من أهل النظر . وصفت عين بصيرته عن الكدر . وتجرد عن العصبية وكان مجانبا لحمية

الجاهلية لعلم حقيقة ماذكرناه ووقف على كنه ما ادعيناه وذلك ما ضممناه فى كتاب (الاحكام فى أصول الاحكام) غير أنه لا تساعه وامتداده فى تكثير مداركه و بعد مسالكه فى تحقيق الحق وابطال الباطل ربما قصرت عن الوصول اليه همم الضعفاء المبتدين . وكلت عن الاحاطة به خواطر القاصرين فرأيت النزول عن ذلك البسط العظيم . والخطب الجسيم . الى مختصر لائق بافهام أبناء الزمان وضعف دواعى طلاب هذا الأوان . على وجه لانخل فيه بشىء من قواعده . ولا نهمل أمراً من معاقده بحيث يكتفى الناظر فيه عن النظر فى المطولات . و يستقل بمعرفة مالا بد من معرفته مما خلت عنه باقى الكتب والمدونات . وسميته (منتهى السول فى علم الاصول) وقد جعلته مشتملا على أربعة أصول (الاول) فى تحقيق مباديه (والثانى) فى الدليل وأقسامه وأحكامه (والثالث) فى أحوال المجتهدين وأحوال المفتين و المستفتين (والرابع) فى ترجيحات طرق المطلوبات فنسأل الله الهداية الى سلوك مسالك الهدى والاعانة على مجانبة طرق الردى . وأن يوفقنا لفعل مايرضيه و يعصمنا عن ارتكاب مناهيه . انه مجيب الدعوات . ومفيض الخيرات .

الأَصل الأَول فى المبادى

وهى تحقيق مفهوم أصول الفقه وموضوع هذا العلم . وغايته . ومسائله . وما منه استمداده . (أما أصول الفقه) فقول مؤلف عن مضاف ومضاف اليه وتمام معرفته بتعريف مفرديه وهما (الفقه والاصول) (أما الفقه) فى اللغة عبارة عن العلم والفهم ومنه قوله تعالى (مانفقه كثيرا مما تقول) وقوله تعالى (ولكن لاتفقهون تسبيحهم) والمراد به الفهم . وفى عرف المتشرعة هو العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال .

(وأما) أصول الفقه فهى أدلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لامن جهة التفصيل لان أصل كل شىء هو ما يستند تحقيق ذلك الشىء اليه . ونسبة الفقه الى هذه الامور هذه النسبة فكانت أصولا له . (وأما موضوع علم أصول الفقه) فهو مايبحث فى علم الاصول عن أحواله

وما يتعلق به على وجه كلى وذلك هو الادلة الفقية فكانت موضوعه (وأما غايته) فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية لما يتعلق من الفائدة الدنيوية والاخروية (وأما مسائله) فهى الاحوال المبحوث عنها فيه (وأماما 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 فى غير علم الكلام . ولان بعض مباديه مأخوذة منه من حيث أن الكلام فى أدلة الفقه مما يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى مايفيد 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 فى مبدأ هذا العلم لبناء الغرض عليها (اما الدليل فى اللغة) فقد يطلق على الدال وهو الناصب للدليل . وعلى الذاكر له . وعلى ما فيه دلالة وارشاد . والاخير هو المسمى دليلا فى عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى العلم أو الظن ويعبرون عنه بانه الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى . والاصوليون يخصون اسم الدليل مما كان مفيدا للعلم . ويعبرون عنه بما أمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى . 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 فى اللغة بمعنى الانتظار والروية والرأفة والمقابلة والتفكر والاعتبار . وفى عرف الاصوليين اسم النظر مخصوص بالقسم الاخير مما ذكرنا . ويعبرون عنه بانه عبارة عن التصرف بالعقل فى الامور السابقة المناسبة للمطلوب من المعلومات أو المظنونات بتأليف خاص لقصد تحصيل ماليس حاصلا فى العقل مفردا كان او مركبا علميا أو ظنيا صحيحا قد وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل . أو فاسدا لم يقف فيه على وجه دلالة الدليل (وأما العلم) فلعسر تحديده ظن بعضهم أن العلم به ضرورى لانظرى وربما احتج على ذلك بأن كل ماسوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان ذلك دورا (ومن زعم) انه نظرى منهم من احال تحديده وجعل طريق معرفته القسمة والتمثيل كامام الحرمين والغزالى . 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 (والثانى) ان حصل به تميز العلم فهو رسم والا فلا تعريف به (والحق) أن طريق معرفته انما هو بالرسم لا بما قيل فيه من الرسوم المزيفة فى (أبكار الافكار) بل بما وقع عليه اختيارنا من أنه عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق الامور الكلية تميزا لا يتطرق اليه احتمال مقابلة . وهو منقسم الى مالا أول له كعلم الله تعالى . والى ماله أول وهو اما ضرورى وهو العلم الحادث الذى لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال واما نظرى وهو ما تضمنه النظر الصحيح (وأما الظن) فترجح أحد الاحتمالين فى النفس على الآخر من غير قطع (وأما استمداده) من العربية فمن جهة توقف معرفة دلالات الادلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل و العقد من الامة على معرفة موضوعاتها لغة . واختلاف جهات دلالاتها و ذلك يستدعى تفصيلا محصلا للفرض (فنقول) اللفظ اما أن لا يكون موضوعا لمعنى وهو المهمل (واما) أن يكون موضوعا لمعنى وهو اما أن يكون دالا على كل ماوضع له فتسمى دلالته دلالة المطابقة كلفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق أو على جزئه كدلالة الانسان على أحد جزئه وتسمى دلالة التضمن أو على أمر خارج و تسمى دلالة الالتزام كدلالة الانسان على الكاتب . والدلالتان الاوليان لفظية . والثالثة ذهنية . وعلى كل تقدير (فاما) أن يكون اللفظ مفردا وهو مالا جزء له يدل على شئ اصلا 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 جعله أحد جزئى القضية الخبرية وهو الفعل أولا يصح وهو الحرف (أما الاسم) فينقسم على جهات القسمة مبتدا (اما) أن يصح اشتراك كثيرين فى مفهومه أولا يصح . فان صح فهو كلى وسواء كان صفة كالعالم وهو المشتق . أولا يكون صفة وهو اما عين كالانسان او معنى كالعلم وسواء كان ذاتيا أو عرضيا . فان كان ذاتيا فالمشتركات فيه اما أن تختلف بالذات أو بالعرض فان كان الاول فان قيل عليها فى جواب ماهو فهو الجنس والا فهو جنس الجنس أو فصل جنس . وان كان الثانى فان قيل عليها فى جواب ماهو فهو النوع والا فهو فصل

النوع ، وان كان عرضيا فان كانت المشتركات فيه مختلفة بالذات فهو العرض العام والا فخاصة وان لم يصح اشتراك كثيرين فى مفهومه فهو الجزئى كزيد (القسمة الثانية) الاسم اما ان يقصد به البيان مع الاختصار أولا . فان كان الأول فهو الظاهر وهو اما أن لا يكون فى آخره ألف ولا ياء قبلها كسرة او يكون والاول هو الاسم الصحيح فان دخله حركة الجرمع التنوين فهو المنصرف كزيد والا فهو غير المنصرف كأحمد (والثانى) هو المعتل فان كان فى آخره ياء قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضى . وان كان فى آخره ألف فهو المقصور كالدنيا وان كان فى آخره همزة قبلها الف فهو الممدود كالرداء (وان) كان لامع الاختصار فان لم يقصد معه التنبيه فهو المضمر . وهو اما منفصل كانا أو متصل كفعلت . وان قصد معه التنبيه فهو ما بينهما مثل ذا (القسمة الثالثة) الاسم اما أن يتحد و يتعدد مدلوله أو بالعكس أو يتكثر . فان كان الاول . فاما ان يتحد مدلوله فى المتكثرات أو يختلف فان كان متحدا فاما أن لا تختلف المتكثرات فيه أو تختلف . والاول تسمى دلالته دلالة التواطؤ كدلالة لفظ الحيوان على الانسان والفرس (والثانى) منه مشككا كدلالة لفظ الابيض على الثلج والعاج وان اختلف مدلوله (فاما) أن يكون دالا على الكل حقيقة كاطلاق اسم القرء على الطهر والحيض فهو المشترك . أولا على الكل حقيقة فهو المجازى (وان) كان الثانى فهو المترادف كالبهتر والبحتر للقصير (وان) كان الثالث فهو المتباين كالانسان والفرس (القسمة الرابعة) الاسم ينقسم الى الحقيقة والمجاز (اما) الحقيقة فى اللغة فمأخوذة من الحق وهو الثابت اللازم ومنه قوله تعالى (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) اى ثبتت ولزمت (وأما) فى اصطلاح الاصوليين فقد تطلق على لغوية وشرعية . واللغوية قد تطلق على وضعية وعرفية (وأما) الحقيقة الوضعية فاللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى 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 فى اللغة فى الموضع المطمئن من الارض والثانى حقيقة فى كل مايدب (واما) الحقيقة الشرعية فهى اللفظ المستعمل فيما كان موضوعا له أولا فى الشرع كاسم الصلاة والحج والزكاة و يعم الحقيقة جميع هذه الاعتبارات ان يقال هى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا فى

الاصطلاح الذى به التخاطب (وأما) المجاز فى اللغة فمأخوذ من الجواز وهو الانتقال من حال الى حال . وفى اصطلاح الاصوليين استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى به التخاطب لما بينهما من التعلق اما لمشابهة محل التجوز لمحل الحقيقة فى شكل أوصفة ظاهرة مشهورة فى محل الحقيقة اولمجاورته له غالبا أو لانه كان عليه أو سيؤول اليه على وجه يعم جميع الحقائق فلايخفى وجه التخصيص بحد المجاز بالنسبة الى كل واحد منهما (فان قيل) هذا الحد غير جامع ولامانع . اما انه غير جامع فلخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة عنه اذ ليس هو مستعملا فى غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف فى قوله تعالى (ليس كمثله شىء) عنه لعدم استعمالها فى شىء اصلا (واما) انه غير مانع فلدخول الحقيقة العرفية كلفظ الغائط وان كان مستعملا فى غير ماوضع له اولا (فجواب الاول) ان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة فاستعماله فى الدابة المخصوصة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ماوضع له اولا (وعن) الكاف الزائدة انها اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لافيما وضعت له (وعن) الحقيقة العرفية انها وان كانت حقيقة بالنظر الى عرف الاستعمال لكنها مستعملة فى غير ماوضعت له أولا فى اللغة فكانت مجازا (واذا) عرف معنى الحقيقة والمجاز فمهما ورد لفظ وتردد فيه فقد يعرف المجاز من الحقيقة بعدم تبادل مدلوله الى الفهم عند الاطلاق اذ هو غالب فى المجاز بخلاف المجاز المنقول و بصحة نفيه فى نفس الامر وتعذر اطراده فى مدلوله وتعذر الاشتقاق منه من غير منع وتعذر جمع الحقيقة فيه و تعذر فهم المدلول منه الا بقرينة و تعذر تعلق متعلق الحقيقة به وتوقف استعماله فى مدلوله على تعلقه لمسمى ذلك الاسم فى موضع وكل ذلك مجاز لاحقيقة ومع ذلك فقد يشارك المجاز الحقيقة فى امتناع اتصاف الاسماء المخترعة والاسماء الموضوعة فى ابتداء كل وضع بهما . و بهذا يعلم بطلان قول من قال ان كل مجاز له حقيقة ولا عكس و يشتركان من جهة ان كل ما عدا الوضع الاول لا يخلو عن ان يكون حقيقة او مجازا (فاذا) عرفت اقسام الاسم فلابد من بيان المسائل المتشعبة عنها وهى ثمان مسائل :

(المسألة الأولى)

هل فى اللغة لفظ مشترك . اختلفوا فيه . و المختار جوازه ووقوعه . أما الجواز فلا نا لو فرضناه لم يلزم عنه لذاته محال (أما) الوقوع فقد قيل فى بيانه ان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية فلو لم يكن فى اللغة الفاظ مشتركة دخلت أكثر المسميات عن الاسماء مع دعو الحاجة اليها وهو ممتنع وقال ابو الحسن البصرى لاخلاف فى اطلاق اسم القرء على الطهر و الحيض فى اللغة مع تضادهما فكان مشتركا 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) الثانى فليس فيه ما يدل على كون لفظ القرء مشتركا بل لعله متواطئ . او مجاز فى احدهما . والاقرب فى ذلك ان يقال : اتفق الكل على اطلاق اسم الوجود على القديم تعالى والحادث حقيقة ولانه لايصح نفيه فى 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 يخل بمقصود الوضع من التفاهم فكان ممتنعا (قلنا) اذا قلنا بان اللفظ المشترك من الاسماء العامة فلا اخلال كما يأتى تقريره . وان قلنا لافلا نسلم انحصار فائدة اللفظ فى تعريف المسميات تفصيلا 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 لشىء لامن حيث انه مبدأ خط او زمان فهو متواطىء و ليس مشتركا خلافا لقوم . واطلاق لفظ الخمرى على اللون و العنب والدم ان كان باعتبار عموم النسبة الى الخمر فمتواطىء وان كان باعتبار اختلاف النسبة فمشترك

(المسألة الثالثة)

منهم من قال بامتناع وقوع الترادف فى اللغة . والمختار جوازه فانا لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محال لذاته . كيف وان ذلك واقع فى لغتين فكان جائزا بالنظر الى وضع اسمين على معنى واحد بالنظر الى قبيلتين من العرب . وقد وقع ذلك فى قولهم (الصلهب والشوذب) للطويل . والبهتر 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 فى النثر والنظم والوزن العروضى والجناس والمطابقة والخفة فى النطق الى غير ذلك (وعن الوجه) الثانى انه ملغى بالترادف فى لغتين مختلفتين وبه اندفاع ما ذكروه . وقد تشتبه المتباينة بالمترادفة وذلك عند ما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة كالسيف والصارم والهندى 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) مخالف لهما من حيث انه لابد وان يكون على وزن المتبوع كقولهم حسن بسن و شيطان ليطان وربما لا يكون له معنى .

المسألة الرابعة

فى الأسماء الشرعية ولا خلاف فى 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 الخلاف ههنا فيما استعمله الشارع من بعض الاسماء اللغوية كلفظ الصوم والصلاة ونحوه . هل خرج به عن وضعهم باستعماله فى غير موضوعهم . فاثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء . ونفاه القاضى ابو بكر (والمختار) انما هو امكان كل واحد من

القسمين مع عدم ظهور الترجيح لاحدهما وتحقيق ذلك بالاشارة الى مأخذ الفريقين والتنبيه على ضعفه (أما) القاضى فقد احتج بحجتين . الاولى انه لو فعل الشارع ذلك لزم ان يعرف الامة مراده منه نفيا للتكليف بما لا يطاق بطريق التواتر لعدم قيام الحجة فى 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 عربى مبين) . (وأما) المثبتون فقد احتجوا بأمور . منها . ان الحروف المعجمة المستعملة فى أوائل السور ليست من لغة العرب (ومنها) استعمال لفظ الايمان الموضوع للتصديق فى الصلاة بقوله (وما كان الله ليضيع ايمانكم) واستعمال لفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج فى غير موضوعه لغة (ووجه) القدح فى الحجة الاولى للنافين انها مبنية فى امتناع التكليف بما لا يطاق وسيأتى ابطاله . و بتقدير امتناعه انما يلزم ذلك ان لو كلفهم تفهيمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس ذلك موقوفا على التواتر لامكان التفهيم بالتكرير وتظافر القرائن — وفى الحجة الثانية بمنع خروج القرآن باشتماله على كلمات ليست عربية عن كونه عربيا فان البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسيا . وان اشتمل على بعض الكلمات العربية (وفى قول) المثبتين ان الحروف المذكورة فى أوائل السور فلا نسلم خروجها عما وضعت له فى اللغة وانما ذكرت على النظم المخصوص على خلاف عادة العرب فى استعمالهم لها لبعث دواعيهم على استعمال القرآن والتفاتهم اليه لما استلزمه من الاسلوب الغريب (وعن ماذكروه) من الاسماء بمنع التغيير فيها وذلك لانه لا يخلو اما أن يكون اطلاقها مع تحقق الموضوع اللغوى كاطلاق اسم الصلاة على الافعال المشتملة على الدعاء أو مع خلوها عنه . فان كان الاول فاطلاقها انما هو على المسمى اللغوى غير ان الشارع شرط فى الاجر أو الثواب تلك الافعال من غير تغيير فى الوضع وان لم يكن الموضوع اللغوى 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) فى جميع الالفاظ المذكورة وان كان الاصل فى الاطلاق الحقيقة الا انه يلزم منه النقل وتغيير اللغة ولا يخفى ان التأويل أولى من التغيير (ولهذا) كان التأويل اكثر من التغيير

المسأله الخامسة

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

المسألة السادسة

هل يفتقر استعمال اللفظ المجازى فى صور التجوز الى أن يكون ذلك منقولا عن العرب . اختلفوا فيه . والمختار فى ذلك الوقف . وتحقيقه بالاشارة الى مأخذ الفريقين والتنبيه على ضعفه (حجة) المثبتين لو اكتفى بالعلاقة بين محل الحقيقة والتجوز دون النقل لصح تسمية غير الانسان نخلة لمشابهتها فى 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 فى التجوز مشروطا بعدم ورود المنع منهم (وجواب الثانية) انه امكن العلاقة شرطا فى التجوز دون الحقيقة .

المسألة السابعة

هل يشترط فى بقاء الاسم المشتق بقاء الصفة المشتق منها نفيا واثباتا مطلقا . اختلفوا فيه . ومنهم من شرط ذلك فيما يمكن بقاؤه 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 متكلم مع انقضاء صفة الكلام ولو لم يكن ذلك حقيقة لما كان اطلاق المتكلم حقيقة أصلا لعدم صحة اطلاقه قبل تمام حروف الكلام (وجواب الأول) ان اسم الضارب حقيقة لمن حصل منه الضرب وهو أعم من حصول الضرب منه فى الحال وعند ذلك لايلزم من صحة سلب الأخص سلب الأعم (وعن الثانية) انه لايلزم 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 . والمخبر بعد انقضاء حروف الخبر والكلام فلاحتمال اشتراط مقارنة الصفة للاطلاق فيما يمكن مقارنته .

المسألة الثامنة

اتفقوا على امتناع اجراء القياس فى الاسماء الأعلام كزيد واسماء الصفات كالعالم واختلفوا فى الاسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعانى فى محالها وجودا وعدما كاطلاق اسم الخمر على النبيذ لمشاركته للمعتصر من العنب فى الشدة المطربة المخمرة على العقل فاثبته 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 الخمر على كل مايخامر العقل او على المعتصر من العنب خاصة اولم ينقل شئ من ذلك والأول يكون فيه اسم الخمر للنبيذ بالتوقيف لابالقياس

والثانى يمتنع معه القياس لمافيه من مخالفة النقل . والثالث ايضا يمتنع فيه القياس لتردد الوصف الجامع بين ان يكون علة للتعبد به و بين انلا يكون (فان قيل) احتمال كون الوصف الجامع علة ظاهرة لدورانه مع الاسم فى الاصل وجودا وعدما ثم ماذكرتموه منتقض بالقياس الشرعى ومعارض بقوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الأبصار) ومخالف لمانقل عن الشافعى فى تسمية النبيذ خمرا بالقياس على المعتصر من العنب وتسمية الشريك جارا قياسا على تسمية الزوجة جارا ثم كيف ينكر ذلك . والعرب انما سمت الانسان والفرس الموجود من ذلك فى زمانهم ومع ذلك فهذه الأسماء مطردة فى زماننا ولا مدرك له سوى القياس (قلنا) كما دار الاسم فى الاصل مع عموم الشدة المخمرة دار مع خصوص الشدة المطربة فى الاصل ولا اشتراك فيه . كيف وان ما ذكرتموه من الدوران ينتقض بتسمية الرجل الطويل نخلة و الفرس الاسود ادهم مع دوران الاسم . معقول فى الرجل و دوران الاسم مع السواد فى الفرس و يختلف ذلك فى الجمل الطويل و الانسان الاسود (واما القياس الشرعى) فمستند العمل به الاجماع ولا اجماع ههنا والآية فلا عموم لهافى كل اعتبار (واما) تسمية الشافعى النبيذ خمرا فمستنده الى قوله عليه السلام (ان من التمر خمرا) 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 الكلى دون الشخصى فلا قياس (وأما الفعل) فما دل على حدث مقترن بزمان محصل . و يدخل فيه الماضى كقام . والمضارع وهو مافى أوله احدى الزوائد الاربع و يتميز المستقبل منه عن الحاضر بالسين أو سوف . وفعل الامر وهو مانزع منه حرف المضارعة وفعل مالم يسم فاعله . وأفعال القلوب والجوارح وغير ذلك من أفعال التعجب والمدح والذم . والافعال الناقصة والفعل وان كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقا . فالمفرد منه عند غيرهم الماضى دون غيره (وأما الحرف) فما دل على معنى فى غيره وهو على أصناف (منها) حرف الاضافة . وهو اما حرف محض كمن وقد تكون لابتداء الغاية وزائدة . والى . وقد تكون لانتهاء الغاية

و بمعنى مع وحتى وهى فى معنى الى . وفى . للظرفية وقد ترد بمعنى على وقد يتجوز بها كقولهم نطرت العلم الفلانى . والباء للالصاق وقد ترد للاستعانة والمصاحبة و بمعنى على و بمعنى من أجل وقد تكون زائدة . واللام فهى للاختصاص وقد تكون زائدة . ورب وهى للتقليل ولا تدخل على غير النكرات . وواو القسم . فمبدلة من باء الالصاق . وتاؤه . فهى مبدلة من الواو . (واما) حرف واسم مثل على وهى للاستعلاء وعن. وهى للمباعدة . والكاف . ومذ . ومنذ. وهما لابتداء الغاية فى الزمان (واما) حرف وفعل مثل حاشا وخلا وعدا وهى تخفض مابعدها بالحرفية وقد تنصبه بالفعلية (ومنها) الحرف المضارع للفعل مثل ان وان ولكن وكان وليت ولعل وهى تنصب الاسم وترفع الخبر (ومنها) حروف العطف وهى عشرة منها أربعة تشترك فى جمع المعطوف والمعطوف عليه فى حكم غير أنها تختلف فى أمور أخر . وهذه هى 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 . وقيل أنها قد ترد بمعنى أو . وقد ترد للاستئناف . وقد ترد بمعنى مع فى باب المفعول معه . وقد ترد بمعنى اذ وقد احتج القائلون بانها 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 ولكان قول القائل جاء زيد وعمرو كاذبا عند تقدم عمرو . وكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا وقبله تناقضا . ولما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما ولوجب على العبد الترتيب عند ماقال له السيد ايتنى بزيد وعمرو ولدخلت فى جواب الشرط كالفاء والكل ممتنع . وأيضا فان واو العطف جارية مجرى واو الجمع فى الاسماء المتماثلة . واو الجمع لاتقتضى الترتيب فكذلك واو العطف . 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 فى الترتيب فلا يمتنع حملها على الجميع مجازا بقرينة (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 مالم يجب على العبد الترتيب لقرينة العرف فى ذلك (وعن) السابعة النقض بثم و بعد (وعن) الثامنة أنه لامانع من كون واو العطف جارية مجرى واو الجمع فى 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 و بقول عمر وهو من أهل اللسان لشاعر قال :

كفى الشيب والأسلام للمرء ناهيا * (لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك)

وذلك يدل على الترتيب . و بانكار الصحابة على ابن عباس بقولهم كيف يأمرنا بالعمرة قبل الحج . وقد قال الله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) ولولا أن الواو للترتيب لما صح الانكار

و بانه لوقال لزوجته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق فانه يقع بها طلقة واحدة . ولو كانت الواو للجمع لوقع الثلاث . ومن جهة المعنى ان الترتيب يستدعى سببا . والترتيب فى الوجود صالح لذلك فوجب الحمل على الترتيب (والجواب عن الآية) بمنع استفادة الترتيب من الواو بل من قوله عليه السلام (صلوا كما رأيتمونى اصلى) وكان قد رتب السجود والركوع فى صلاته (وعن الخبر الاول) ان الواو لو كانت للترتيب لكانت فائدة قوله (ابدءوا بما بدأ الله به) التأكيد ولو كانت للجمع لكانت فائدته التأسيس والتاسيس اولى (وعن الخبر الثانى) انه انما قصد بذلك اعظام الرب بافراده بالذكر اولا . لا لان الواو للترتيب وهو الجواب عن قول عمر (وعن انكار الصحابة) عن ابن عباس فمستنده ان الواو للجمع وقد رتب (وعن الحكم) بالمنع و به قال احمد و بعض المالكية والليث بن سعد وابن ابى ليلى والشافعى فى 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 المأتى 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 أو وأما فى الخبر للشك . وفى الامر للتخيير . 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 النفى) 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 لتأكيد نفى المستقبل . وان لنفى الحال . (ومنها حروف التنبيه) وهى هاوالا واما (ومنها حروف النداء) وهى يا وايا وهيا واى والهمزة ووا (ومنها حروف التصديق والايجاب) وهى نعم و بلى واجل وجير . واى وان . فنعم مصدقة لما سبق من قول القائل قام زيد ماقام زيد . و بلى لايجاب مانفى واجل لتصديق الخبر لاغير . وما بعدهذ اللتحقيق (ومنها حروف الاستثناء) وهى الا وحاشا وخلا وعدا والحرف المصدرى وهو ما . فى قولك اعجبنى ماسمعت . وان فى قولك أريد ان تفعل (وحروف التحضيض) وهى لولا ولوما وهلا وألا وحرف تقريب الماضى من الحال وهو قدفى قولك قد قام زيد (وحروف الاستفهام) وهى الهمزة وهل (وحروف الاستقبال) وهى السين وسوف وان ولن وحرفا الشرط وهما ان ولوو حرف التعليل وهو كى 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 مايتعلق بالمفرد واقسامه .

(وأما المركب من مفردات الالفاظ) وهو الكلام

فاعلم ان اسم الكلام وان اطلق على النفسانى . فالمقصود 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 وهى صادرة من مختار واحد كلام . واختلفوا فيما اذا اجتمع من كلمات وهو غير مفيد كقول القائل زيد لا كلما . هل هو كلام أم لا . وحاصل ذلك آيل الى الاصطلاح اللفظى . فاذا كان كذلك كان اتباع أهل الادب فى ذلك اولى (قال الزمخشرى) الكلام ماتركب من كلمتين اسندت احداهما الى الاخرى وهو حسن . واحسن منه أن يقال ماتألف من كلمتين تاليفا يحسن السكوت عليه . وأقل مايكون من اسمين أو من فعل واسم وسميت الجملة الاولى اسمية . والثانية فعلية فاذا عرف معنى الكلام اللغوى وما منه تأليفه فاعلم ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها لم يكن لمناسبة طبيعية بين اللفظ والمعنى . خلافا لبعض المعتزلة . لانا نعلم ان الواضع لو وضع فى ابتداء الوضع اسم كل ضد على مقابله لما كان ممتنعا . ولو كان بين الاسماء ومسمياتها مناسبة لامتنع . فلم يبق الا ان يكون اختصاص الالفاظ بمدلولاتها لمخصص مختار

لكن اختلف الاصوليون فى ذلك المخصص — فذهب الاشعرى واهل الظاهر وجماعة من الفقهاء الى أن الواضع لذلك هو الله تعالى وهو معلوم لنا من جهة التوقيف .وذهبت البهشمية وجماعة من المتكلمين الى ان ذلك هو من وضع أرباب اللغات . وذهب الاستاذ أبو سحق الاسفرايني الى ان القدر الذى يدعو به الانسان غيره الى التواضع بالتوقيف .وماعداه يجوز حصوله بكل واحد من الطريقين . وذهب القاضى ابو بكر وغيره الى تجويز كل واحد من هذه المذاهب من غير ترجيح (والمختار) انه ان كان المطلوب هاهنا يقين التعيين فالحق ما قاله القاضى اذ لا يقين . أو ان كان هو الظن فالحق ماقاله الاشعرى (ودليله) قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ماعلمتنا)دل على ان آدم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى(فان قيل) المراد بتعليم آدم الهامه و بعث داعيته على الوضع وان اراد به التوقيف لآدم فلا يلزم ان يكون اصلها بالتوقيف لجواز ان تكون من مصطلح خلق سابق على آدم وان كان اصلها التوقيف غير انه يحتمل ان آدم أنسيها فلم يعرف بها من بعده واصطلح اولاده بعده على هذه اللغات وقول الملائكة لا علم لنا الا ماعلمتنا. لا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرفناه فى

حق آدم (والجواب عن الاول) انه خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم من لفظ التعليم فلا يجوز العدول عنه الا بدليل — ولهذا — فان من اخترع صناعة من نفسه يصح ان يقال ماعلمه اياها احد وان كان قد الهمه الله تعالى بها فلو كان لفظ التعليم حقيقة فى الالهام لما صح نفيه (وعن الثانى) ان الاصل عدم كونها من مصطلح قوم آخرين . وبه جواب الثالث أيضا وهو الجواب عما ذكروه فى قول الملائكة

(وأما استمداده) من الاحكام الشرعية فمن جهة ان الناظر فى هذا العلم انما ينظر فى أدلة الاحكام الشرعية . وذلك يستدعى العلم بحقائق الاحكام ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها لا العلم بوجود الاحكام ونفيها فى آحاد المسائل . فان الاحكام من هذه الجهة متوقفة على الاصول وهو دور ممتنع . فاذا عرف فالحكم يستدعى حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فليفرض فى كل واحد .

(القسم الأول فى الحاكم)

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 وقبيحة . لكن من ذلك مايدرك بضرورة العقل كحسن الايمان وقبح الكفران (ومنها) مايدرك بنظر العقل كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع (ومنها) ما يدرك بالسمع كحسن العبادات : وذهب اصحابنا واكثر العقلاء الى نفى ذلك وانما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبار موافقة الغرض 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 بحجج (منها) لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته لزم منه المحال (وبيانه) من وجوه (الاول) انه اذا قال القائل ان بقيت ساعة اخرى كذبت لم يحسن منه الصدق بتقدير بقائه لما فيه من كذب خبره الاول فكان ضده حسنا (الثانى) الخبر الكاذب بان زيدا فى الدار ولم يكن فيها اما ان يكون

قبحه لنفس الخبر أو لعدم المخبر عنه أو لمجموع الامرين أو لامر خارج ، والأول محال والا كان قبيحا وان كان صادقا . والثانى والثالث محال والا كان العدم مؤثرا فى الثبوت . والرابع ان كان الخارج من لوازم الخبر كان الخبر قبيحا وان كان صادقا . وان كان لازما لعدم المخبر عنه او للأمرين كان العدم مؤثرا فى الثبوت وان لم يكن من لوازم الخبر الكاذب أمكن مفارقته فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا (الثالث) ان المقتضى لقبح الخبر الكاذب كذبه ويجب ان يكون ثبوتيا لكونه مقتضيا للامر الثبوتى ويمتنع ان يكون قائما بجملة حروف الخبر لامتناع اجتماعها فى الوجود ويمتنع قيامه بالبعض والا كان ذلك الحرف كاذبا وهو محال فلا قبح (الرابع) لوكان قبح الخبر الكاذب لذاته لما اختلف بقصد الواضع له امرا ولما كان واجبا ولا حسنا عند افادته لعصمة نبي عن ظالم يقصد قتله (ومنها) انه لوكان الظلم قبيحا لكونه ظلما فعدم الاستحقاق داخل فى مفهوم الظلم فيكون العدم علة للقبح الثبوتى لاتصاف العدم بنقضيه وهو محال (ومنها) ان فعل العبد غير مختار فيه فلا يكون حسنا ولا قبيحا وانما لم يكن مختارا فيه لانه ان كان مضطرا اليه فلا اختيار وان لم يكن مضطرا فاما ان يفتقر الى سبب أولا . فان افتقر الى سبب فان لم يجز تركه فهو مضطر . وان جاز تركه فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم . والا فهو اتفاقى . وعلى كل تقدير لا يكون اختيارا (والجواب) عن الاولى ان الحسن منه الصدق ولا يلزم من ملازمة الكذب له ان يكون قبيحا (وعن الثانية) أنه لا امتناع من قبح الخبر مشروطا بعدم المخبر والشرط غير المؤثر (وعن الثالثة) بما يلزمها من امتناع اتصاف الخبر بالكذب (وعن الرابعة) انه لا مانع ان يكون الوضع وعدم مطابقة الخبر مع علم المخبر به شرطا فى القبح (وعن الخامسة) اذا الكذب غير متعين بان لا يقصد الاخبار (وعن السادسة) ان عدم الاستحقاق وان كان لازما للظلم فغير داخل فى مفهومه وان كان فيكون شرطا لا جزءا مؤثرا (وعن السابعة) انه يلزم منها ان يكون الرب تعالى غير مختار فى فعله وهو محال (والحق) فى ذلك ان يقال : لو كان الفعل قبيحا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا لذاته ليس هو نفس ذات الفعل ، والا لما علم الفعل مع الجهل بقبحه واذا كان صفة زائدة فهو صفة ثبوتية لان نقيضه لا قبح وهو صفة للعدم المحض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال . لان معنى كون العرض فى المحل انه موجود فى حيث ذلك المحل تبعا له فيكون فى حيث الجوهر الذى محله موجود فى حيثه ولا قيام لاحد العرضين بالآخر . وان كان قيام احدهما بالجوهر شرطا فى قيام

الآخر به (فان قيل) يلزم مما ذكرتموه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومذكورا وهو محال ثم هو معارض بالدليل والالزام (اما الدليل) فهو ان العقلاء متفقون على حسن الشكر وقبح الكفر والميل الى الصدق دون الكذب وانقاذ المشرف على الهلاك مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من شرع اوعرف اوثناء ومدح الى غير ذلك فلولا حسنه فى نفسه لما كان كذلك (واما الالزام) فهو انه لوتوقف التحسين والتقبيح على ورود السمع لما حكم قبله عاقل بحسن فعل ولا قبحه حتى أفعال الله تعالى و يلزم من ذلك افحام الرسل لتوقف الوجوب على الشرع على مايأتى 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 تجرده عن كل حالة خارجة عن نفس الفعل (وعن الالزام) انه لايلزم من نفى الحسن والقبح الذاتى نفى الحكم بالحسن والقبح فى فعله قبل ورود الشرع بمعنى انه موافق للغرض اومخالف له او بمعنى انه لاحجر على فاعله فى فعله وتركه (وما ذكروه) من افحام الرسل فيأتى جوابه عن قرب ايضا .

(المسألة الثانية)

لايجب شكر المنعم عقلا عند أصحابنا 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 فاما فى الدنيا وهو محال اذ هو محض عناء وتعب . واما فى الاخرى وهو محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع — الثانى — انه لامعنى للواجب العقلى 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 العقلى غير مستقيم ثم تلك الفائدة ان وجب تحصيلها استدعت فائدة أخرى وهو تسلسل ممتنع والا كان ما اوجبه العقل لها أولى بعدم الوجوب وان كان لابد من فائدة فما المانع ان يكون هو نفس الشكر وان كان غيره فلا يمتنع ان يكون هو الامن من احتمال العذاب بتقدير عدم الشكر (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على امتناع

الايجاب عقلا لكنه معارض بما يدل على نقيضه وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدارك الوجوب فى الشرع . ويلزم من ذلك عند بعثة الرسول جواز قول المبعوث اليه : نظرى فى معجزتك متوقف على الوجوب الشرعي على. وذلك لا يتم قبل النظر فلا أنظر . وفيه افحام الرسول وهو محال (والجواب) عن الاول : ان ماذكرناه من طلب الفائدة انما هو بطريق الالزام لهم لكونهم قائلين به وبه يبطل ما ذكروه فى ابطال رعاية الفائدة : كيف وانه امكن ان يقال تطلب الفائدة لفائدة هى نفسها وذلك غير ممكن فى نفس الشكر ولو قيل به فى الشكر لزم مثله فى كل فعل وهو خلاف الاجماع (وما ذكروه) من احتمال الامن فمبنى 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 افحام الرسل) بمنع توقف الوجوب الشرعى على نظر المبعوث اليه فى المعجزة كيف وان ما ذكروه لازم على القول بالايجاب العقلى لان العقل لا يوجب بجوهره دون النظر و الجواب يكون مشتركا .

(المسألة الثالثة)

لاحكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع عندنا . وأما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الاختيارية الى ماحسنه العقل فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح . والى ما قبحه العقل فمنه حرام ومنه مكروه : والى مالم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال انه واجب ومنهم من قال انه حرام و منهم من قال انه مباح . ومنهم من توقف (احتج) اصحابنا بالنقل والعقل (أما النقل) فقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) أمن من العذاب قبل البعثة وذلك يستلزم نفى الوجوب والحرمة (واما العقل) فهو أن الوجوب والحرمة تستدعى موجبا و محرما والموجب و المحرم لايخرج عن العقل والشرع بالاجماع . ولاشرع قبل ورود الشرع . والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق (فان قيل) لاحجة فى الآية اذ ليس العذاب من لزوم ترك الواجب وفعل المحرم . وان كان لكن شرعا لاعقلا . ولا يلزم من انتفاء الوجوب الشرعى قبل البعثة انتفاء الوجوب العقلى . وان كان لكن ماذكرتموه لايدل على نفى

الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لهما (واما الدليل العقلى) فقد سبق نافيه كيف وان ماذكروه من نفى الحكم الحكم (والجواب) عن الاول : ان وقوع العذاب وان لم يكن لازما فعدم الامن لازم والآية دالة على نفيه قبل الشرع وبه اندفاع ماذكره — ثانيا — التمسك بالآية انما هو فى نفى الوجوب والحرمة لاغير (وما ذكروه) على الدليل العقلى فقد سبق جوابه . ونفى الحكم وان كان حكما فالمقصود نفى ما اثبتوه من الاحكام لانفى الحكم مطلقا (وأما) القائلون بالاباحة ان أرادوا به نفى الحرج فلا نزاع فيه وان ارادوا به التخيير بين الفعل والترك فالمخير اما الشرع أو العقل ولا شرع قبل وروده و تخيير العقل مشروط بما قضى العقل بحسنه أو بما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فهو مبنى على الحسن الذاتى وقد ابطلناه (فان قيل) المباح هو المأذون فيه وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل ورود الشرع (و بيانه) ان خلقه الطعوم فى المأكولات والذوق فينا والاقدار على الانتفاع بها وتعريفنا بالادلة العقلية انها نافعة غير مضرة (لنا) دليل الاذن منه فى ذلك بدليل تقديم الطعام بين يدى انسان على هذه الصورة (قلنا) هذا مبنى على قياس الغائب على الشاهد فلم قالوا بصحته وبتقدير 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 فى الحكم الشرعى)

(ويشتمل على مقدمة وستة فصول)

(أما المقدمة) ففى حقيقته وأقسامه : أما حقيقته . فقد قيل فيها حدود ابطلناها فى كتاب الاحكام وأسد ما يقال فيه : انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وهو مطرد منعكس لاغبار 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 اولا والاول هو الاباحة . والثانى هو الحكم الوضعى كالصحة والبطلان ونصب الاسباب والشروط والموانع وكون الفعل ادة وقضاء واداء ورخصة وعزيمة وغير ذلك . ولنرسم لكل واحد فصلا :

﴿ الفصل الاول ﴾ فى معنى الوجوب ومسائله . أما الوجوب فقد يطلق فى اللغة بمعنى السقوط و بمعنى الثبوت والاستقرار . وفى الشرع فقد قيل فيه حدود أبطلناها فى كتاب الاحكام (والحق) فى ذلك أن يقال انه عبارة عن تعلق خطاب الشارع بفعل ماتركه سبب للذم شرعا فى حالة ماولا يخفى مافيه من الاحتراز (وأما) مايتعلق به من المسائل فسبع :

(المسألة الاولى)

هل معنى الفرض والواجب واحد أم لا : (اما فى اللغة) فقد بينا معنى الواجب وأما الفرض فبمعنى التقدير والانزال والحد : وفى الشرع فهما بمعنى واحد عند أصحابنا وعند الحنفية اسم الفرض مخصوص بما كان طريق ثبوته قطعيا . واسم الواجب بما كان طريقه ظنيا (والاشبه) مذهب أصحابنا من حيث ان اسم الفرض قد يطلق على الواجب المظنون عند ما اذا أدى صلاة من الخمس مع فوات شرط مختلف فيه حيث يقال أدى فرض الله و يطلق اسم الواجب على الفرض والاصل فى الاطلاق الحقيقة . كيف وان اختلاف طريق اثبات الشىء لا يوجب اختلاف حقيقته فى نفسه وبالجملة فالمسألة لفظية .

(المسألة الثانية)

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

(المسالة الثالثة)

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

لكنا ننسج على منوال من تقدم بذكر الحجج من الجانبين وقد احتج الاصحاب بأن الايجاب مع التخيير لا يقتضى ايجاب الجميع بدليل مالو أتى بالجميع أو ترك الجميع فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع بالاجماع . ولا ايجاب واحد بعينه اذ هو خلاف متقضى التخيير فلم يبق سوى الابهام (فان قيل) آية الكفارة لا دلالة لها على ايجاب الكفارة اذ أمكن ان يكون المراد منها الاخبار عما يوجد منهما من الحانثين . وان دلت على الوجوب فالمراد منها انما هو ايجاب الاعتاق على البعض والاطعام على البعض والكسوة على البعض . لا تخيير كل واحد من الأمة بين الجميع . وان كان ولكن ماذكروه معارض بما يدل على امتناع ابهام الواجب (و بيانه) من خمسة أوجه :

(الأول) انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان منها واحد لا بعينه غير واجب و يلزم منه التخيير بين الواجب ومالیس بواجب وفيه رفع معنى الواجب .

(الثانى) ان المصلحة المقتضية للايجاب ان استوت فيها جميع الخصال لزم اشتراك الكل فى الوجوب والا فلا أولوية وان اختصت بالبعض كان هو الجواب

(الثالث) ان الواجب ما تعلق به خطاب الايجاب وذلك لا يتعلق باحد امرين لا بعينه والا لتعلق بأحد شخصين لا بعينه وهو محال .

(الرابع) ان البارى تعالى يعلم ماسيفعله العبد فكان متعينا فى علم الله وان لم يكن متعينا عندنا .

(الخامس) لو كان الواجب واحداً لنصب الله عليه دليلا ولم يكله الى تعيين المكلف لعدم معرفته بما فيه المصلحة كسائر الواجبات فكان الكل واجبا ولا يمتنع مع ذلك اسقاط البعض بفعل البعض كما فى فرض الكفاية (وجواب) الأول والثانى أنه مخالف لاجماع الامة قبل المخالفين (وعن) المعارضات انه يلزم مما ذكروه ان يكون الامر فى ايجاب عقد الامامة لاحد الصالحين لها وتزويج المرأة الطالبة النكاح من أحد الكفأين الخاطبين وايجاب عتق عبد من العبيد على ما ذكروه وهو خلاف الاجماع وعلى هذا لو قال لزوجتيه احداكما طالق فالحكم كما فى خصال الكفارة .

المسألة الرابعة

اذا فضل وقت الواجب عنه فهو واجب موسع عند اصحابنا والجبائى 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 والجبائى 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 فى وقوع الفعل قبل ذلك . فمنهم من قال انه نفل يسقط به الفرض واختلف قول الكرخى منهم فقال تارة ان المكلف اذا بقى بنعت المكلفين الى آخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل وقال تارة ان الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان (حجة) أصحابنا ان الاجماع منعقد على آخر الفعل بتقدير اداءه فى أى جزء كان من اجزاء ذلك الوقت عن الواجب . فان كان غير محصل لمقصود الواجب فاما أن يبقى المقصود معه أولا يبقى . فان بقى بقى 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 فى آخر الوقت دون أوله بالاجماع فكان الفعل واجبا فى آخر الوقت دون أوله وان سقط الوجوب فى آخر الوقت بالفعل فى اوله فانه لا يبعد سقوط الفرض بفعل ما ليس بفرض كالزكاة المعجلة وان لم يكن كذلك فما المانع من تعيين قول الكرخى (وجواب) الاول بمنع ذلك فى 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 فى 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 مخير بينه وبين تقديم الفعل وذلك لا يستدعى العجز عن اصل الفعل بخلاف الوضوء مع التيمم وماقيل من الاقوال فهى باطلة بما قررناه من الدليل - وعلى هذا لو أخر المكلف الواجب عن أول الوقت بشرط العزم ومات لا يلقى الله تعالى عاصيا باجماع السلف. واذا فعل الواجب فى وقته المقدر سمى أداء . وان فعل على نوع من الخلل لعذر ففعله ثانيا فى الوقت سمى اعادة . وان فعل بعد خروج وقته ولم يفعل فى وقته سمى قضاء.

المسألة الخامسة

اذا اخر الواجب الموسع عن أول الوقت مع ظن عدم البقاء أثم بالاجماع واذا فعله بعدذلك بتقدير البقاء قال القاضى ابو بكر انه قضاء محتجا على ذلك بان الوقت صار ضيقا لظنه ولذلك أثم بالتاخير وخالفه غيره رداً عليه بان جميع الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للتاثيم بالتاخير مخالفة هذا الاصل كما لو أخر الواجب الموسع من غير عزم بموافقة القاضى .

المسألة السادسة

اتفقوا على أن ماينعقد سبب وجوبه فى الاوقات المقدرة اذا فعل خارج ذلك الوقت لا يسمى قضاء وما انعقد سبب وجوبه ووجب ففعله خارج الوقت يسمى قضاء حقيقة وان لم يجب لمعارض فيسمى ايضا قضاء — لكن منهم من قال انه مجاز لان اسم القضاء انما هو حقيقة فيما يستدرك به مصلحة مافات من الواجب وهذا ليس بواجب — ومنهم من قال انه حقيقة وهو الأشبه اذا الاصل أن يكون اطلاق اسم القضاء باعتبار ما به الاشتراك بين هذه الصورة ومحل الوفاق من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لاغير نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

المسألة السابعة

مالا يتم الواجب الابه ان كان شرطا فى الوجوب فلا خلاف فى عدم وجوبه وان كان شرطا فى الوقوع دون الوجوب فقد اتفق أصحابنا والمعتزلة على وجوبه ان كان مقدورا كالطهارة مع الصلاة . وان لم يكن مقدورا فلا الا على رأى من قال بتكليف مالا يطاق ومن الناس من نفى ذلك مطلقا (قال) ابو الحسين البصرى لأنه لو لم يجب لكان تكليفا بما لا يطاق لا يفضى الى التكليف بالفعل مع عدم مالا يتم الا به وليس بحق فانه لا يلزم من الوجوب مطلقا ومن اباحة الشرط مع امكانه التكليف بما لا يطاق — كيف وانه لو كان التكليف بالفعل مشروطا بوجود الشرط لما وجب الشرط . والاقرب فى ذلك ان يقال الاجماع منعقد على وجوب تحصيل مطلوب الشارع والتحصيل انما يكون بتعاطى 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 مالوتصور الاتيان بالواجب دونه. ولكان مقدرا حذرا من التكليف بما لا يطاق وما يجب غسله من الرأس عند ايجاب غسل الوجه غير مقدر (فجواب) الاول ان الوجوب الذى هو مقتضى النص باق فلا نسخ (والثانى) بمنع ماذكروه من الثواب والعقاب وانما لم يكن كذلك عند القدرة على الاتيان بالفعل دون الشرط لانه ليس بواجب بخلاف حالة العجز (والثالث) ان الواجب فى ذلك اقل ماينطلق عليه الاسم وهو مقدر .

(الفصل الثاني)

فى المحظور : وهو فى اللغة قد يطلق على ما كثرت آفاته وعلى المنع . وعلى القطع وفى الشرع فقد قيل فيه ضدماقيل فى الواجب وقد عرف مافيه (والحق) أن يقال هو ما فعله سبب للذم شرعا بوجه مامن حيث هو فعله : (والحظر) هو تعلق خطاب الشارع بترك مافعله سبب للذم شرعا بوجه ما من حيث هوفعله — و يتشعب عنه ثلاث مسائل .

(المسئلة الأولى)

يجوز ان يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة ومنهاج الاستدلال والاعتراض كماسبق فى الواجب المخير غير ان هذه المسئلة تختص بسؤال آخر وهو أن النهى مع التخيير يقتضى الجمع بخلاف الامر عملا بقوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) اذ المراد به النهى عن طاعتهما دون طاعة احدهما وجوابه ان الجمع هاهنا انما استفيد من دليل آخر لا من نفس الآية و يجب اعتقاد ذلك جمعا بين الآية وما سبق من دليل التخيير .

(المسئلة الثانية)

لا خلاف فى امتناع اجتماع الوجوب والحرمة فى فعل واحد من جهة واحدة الا على

رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق وانما الخلاف فى انقسام النوع الواحد الى واجب وحرام كالسجود لله والصنم ، وفى كون الفعل الواحد بالشخص واجبا وحراما من جهتين كالصلاة فى الدار المغصوبة : فجوز اصحابنا ذلك واكثر العقلاء فى الصورتين خلافا لبعض المعتزلة فى الصورة الاولى وللجبائى وابنه واحمد بن حنبل واهل الظاهر والزيدية ومالك فى رواية عنه فى الصورة الثانية فانهم قالوا لا تصح ولا يسقط بها الفرض ووافقهم القاضى ابو بكر فى امتناع الصحة دون سقوط الفرض (والمختار) مذهب الاصحاب . اما فى الصورة الاولى فلضرورة التغاير بين الواجب والحرام بالشخصية . واما فى الصورة الثانية فلتغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . ومع ذلك فلا احالة لعدم اجتماع المقابلين (فان قيل) على الصورة الاولى ان السجود نوع واحد وهو مامور به لله تعالى فلو كان حراما بالنسبة الى الصنم لاجتمع الامر والنهى فى شئ واحد — وانما المنهى عنه قصد السجود للصنم لا نفس السجود (وعلى) الصورة الثانية ان الوجوب والتحريم انما يتعلق بفعل المكلف لا بغيره وليس للمكلف فى الصلاة فى الدار المغصوبة 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 منهى عنه (وعن) الثانى ان المحكوم عليه بالحرمة انما هو الفعل من جهة كونه غصبا بوجوه به الفعل من جهة كونه صلاة ولا احالة (فان قيل) متعلق التحريم وان كان مغايرا لمتعلق الوجوب الا انه ملازم له فيكون واجبا لان مالا يتم فعل الواجب الا به واجب والحرام لا يكون واجبا . وايضا فان شغل الخير فى الدار المغصوبة حرام وهو داخل فى مفهوم الحركة والسكون الداخلين فى 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 و ان فعلت هذا عاقبتك فجمع بين الامرين فانه يصح ان يقال فعل الواجب والمحرم . ويحسن من السيد ثوابه وعقابه مع تحقق ماذكروه فيه . وبه يندفع ما ذكروه من الاشكال الثانى ايضا ضرورة دخول شغل الخير المحرم فى مفهوم الحركات والسكنات الداخلة فى الخياطة . كيف وان اجماع سلف الامة الى وقتنا هذا على

الكف عن امر الغصاب بقضاء ما اورده من الصلوات فى المواضع المغصوبة ولولا صحتها منهم لبقى الوجوب وامتنع على الامة عدم النكير وهو دليل على من لم يقل بالاجزاء .

المسئلة الثالثة

اذا اوجب الشارع الصوم وحرم ايقاعه فى يوم العيد (قال) ابو حنيفة متعلق التحريم انما هو ايقاع الصوم فى يوم العيد لانفس الصوم فلاتضاد . وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث انما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهى عن ايقاعها مع الحدث وحيث لم يقض بتحريم الطواف مع الحدث لأنه لم يقم عنده دليل على اشتراط الطهارة فيه: (وقال) الشافعى بالتضاد وأن تحريم ايقاع الصوم فى اليوم تحريم لنفس الصوم والمسألة اجتهادية (والاشبه) ماذكره الشافعى لان اللغوى لايفرق بين قول القائل حرمت عليك الصوم فى هذا اليوم مع كونه موجبا لتحريم الصوم و بين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم فى هذا اليوم . ولا يلزم عليه تحريم الطلاق فى زمن الحيض من تحريم ايقاع الطلاق فيه . وكذا وقوع الصلاة فى الاوقات المكروهة . أما الطلاق فلأن المنهى عنه عنده أمر خارج عن اصل الطلاق وصفته هو ما يفضى اليه من طول العدة وكذلك الحكم فى الصلاة فى الاوقات المكروهة .

(الفصل الثالث)

فى المندوب ومسائله (أما) المندوب فهو فى اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى أمر مهم: وفى الشرع فقد قيل فيه عبارات ابطلناها فى كتاب الاحكام (وأسد) مايقال فيه انه المطلوب فعله شرعا ولاذم على تركه مطلقا وفيه مسئلتان :

المسئلة الاولى

مذهب القاضي ابو بكر و بعض اصحابنا أن المندوب مامور به خلافا لابى بكر الرازى والكرخى (حجة) أصحابنا 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 الطلب به ممن 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 امتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) نفى الامر فى السواك مع انه مندوب (قلنا الجواب) عن الاول أن الطلب هو الامر عندنا على ماياتى فتسليمه تسليم لمحل النزاع (وعن) الثانى 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 فى غير امر الايجاب .

المسئلة الثانية

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

(الفصل الرابع فى المكروه)

وهو فى اللغة مأخوذ من الكريهة وهو شدة الحرب وفى الشرع قد يطلق على الحرام . وعلى ترك مافعله راجح وان لم يكن منهيا عنه . وعلى مانهى عنه من غير ذم على فعله . وعلى ما فيه شبهة وتردد واذا عرف معنى المكروه فالحكم فى كونه من أحكام التكاليف فكماسبق فى المندوب .

(الفصل الخامس فى المباح ومسائله)

والمباح فى اللغة مشتق من الاباحة وهى الاعلان . وقد يطلق بمعنى الاذن وفى الشرع : فقد قيل فيه حدود أبطلناها فى كتاب الاحكام (والحق) فيه أن يقال هو مادل الدليل السمعى على خطاب الشارع بالتخيير فيه من غير بدل وتتشعب عنه خمس مسائل .

(المسئلة الاولى)

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

(المسئلة الثانية)

المباح غير مأمور به عند الكل سوى الكعبي من المعتزلة وأتباعه (حجة) النافين أن الامر يستدعى ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح فى المباح فلا يكون مأمورا به ولانه لو كان مامورا لخرج عن كونه مباحا . والامة مجمعة على انقسام الاحكام الشرعية الى الاباحة وغيرها . وللكعبي أن يقول لا أسلم امتناع الترجيح فى المباح تفريعا على القول بوجوبه ويدل على وجوبه أنه مامن مباح الا والتلبس به يستلزم ترك محرم وترك المحرم واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . غايته أن مايترك به الحرام غير متعين لكن لاخلاف فى تعين وجوب ماعينه المكلف وعلى هذا قال فان 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 متجه .

(المسئلة الثالثة)

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

(المسئلة الرابعة)

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

(المسئلة الخامسة)

اختلفوا فى حسن المباح : والحق أنه حسن باعتبار موافقته للفرض وأن لفاعله أن يفعله شرعا وليس حسنا باعتبار حسنه فى ذاته ولاباعتبار ورود الامر بالثناء على فاعله على ماتقرر فيما سبق .

﴿الفصل السادس﴾

فى الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار : منها الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب فى اللغة مايمكن التوصل به الى مقصود ما : وفى الشرع عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفا للاثبات للحكم الشرعى وسواء كان طرديا كجعل زوال الشمس سببا . أوغير طردى كالشدة المطربة وسواء كان مما يطرد معه الحكم أولا يطرد والحكم ليس هو نفى الوصف المحكوم عليه بالسببية بل نفس قضاء الشارع عليه بكونه معرفا للحكم الشرعى ولا معنى لكون السببية حكما شرعيا الاهذ : وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب فلله تعالى فيها حكمان (فان قيل) لوكانت السببية حكما شرعيا لاستدعت معرفا آخر ولزم الدور أو التسلسل (قلنا) معرفة السببية مستندة الى خطاب الشارع أو الى طريق من طرق الترجيح وذلك لايستدعى سببا آخر فلا دور ولا تسلسل (ومنها) الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو منقسم الى مانع الحكم : وهو كل وصف وجودى ظاهر منضبط مقتضاه نفى مقتضى السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة فى باب القصاص : والى مانع السبب وهو كل وصف وجودى يخل وجوده بحكمة السبب يقينا كالدين فى مال الزكاة (ومنها) الحكم على الوصف بكونه شرطا فاما ان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب وان كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض مقتضى السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم (ومنها) الحكم بالصحة : أما فى العبادات فقد تطلق على موافقة أمر الشارع عند المتكلمين وعلى بسقوط القضاء عند الفقهاء (وأما) فى المعاملات فمعناها ترتيب ثمرة التصرف المطلوبة منه عليه ولا بأس بتفسير الصحة فى العبادات بهذا المعنى — والبطلان : فنقيض الصحة بكل واحد من هذه الاعتبارات وهو مرادف للفاسد : وعند أبى حنيفة الفاسد ما كان مشروعا باصله ممنوعا بوصفه كبيع الربا (ومنها) العزيمة وهى فى اللغة مأخوذة

من عقد القلب المؤكد على أمر ما وفى الشرع عبارة عما لزم العباد بألزام الله تعالى (ومنها) الرخصة وهى فى اللغة مأخوذة من التيسير. وفى الشرع عبارة عماشرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم.

القسم الثالث فى المحكوم فيه

وهو الأفعال المكلف بها. وفيه خمس مسائل:

المسئلة الاولى

فى التكليف بالممتنع: وهو إما أن يكون ممتنعا لذاته أو لغيره فان كان الأول فمذهب الاشعرى فى أحد قوليه جوازه وهو مذهب أكثر أصحابه. واختلفوا فى وقوعه والقول الثانى امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين وإن كان ممتنعا لغيره كالتكليف بما علم الله أنه لايكون فقد اتفقوا على جوازه خلافا لبعض الثنوية والمختار الأول وجواز الثانى (وحجة) الأول أن التكليف طلب مافيه كلفة والطلب يستدعى تصور المطلوب فى نفس الطالب. والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين لاتصور له فى النفس فلا يكون مطلوبا وعلى هذا فلا يتصور التكليف بسلب الحركة والسكون معابل ترجح أحد الأمرين كان هو المكلف به كمن توسط مزرعة مغصوبة خلافا لابى هاشم لما فيه من تقليل الضرر كما فى تكليف الزانى بالنزع وان استوى الأمران أمكن أن يقال بالتخيير أو بخلو تلك الواقعة عن حكم الشرع كما فى صورة الساقط من شاهق على صدر صبى محتوش بصبيان لاتخلو الحركة فيه والسكون عن إتلاف واحد منهم (وحجة) الثانى أن اجماع السلف منعقد على أن الله تعالى كلف بالايمان من علم انه لايؤمن كمن على كفره فكان حجة على المخالف (فان قيل) على الحجة الأولى ماذكرتموه غير صحيح فان المستحيل لذاته لولم يكن متصورا فى النفس لما صح الحكم عليه بالأحالة ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعا وهو قوله تعالى لنوح (إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) مع أنهم كانوا مكلفين بالايمان، وبتصديقه فيما أخبر به عن عدم إيمانهم وذلك انما يتم بترك الايمان وبقوله تعالى (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنابه)

ولو كان التكليف بما لا يطاق ممتنعا لما سألوا رفعه : وعلى الحجة الثانية : أن تعلق علم البارى تعالى بوجود الفعل أو عدمه إما أن يكون موجباً لوقوع ما علم أولا يكون موجبا له فان كان الاول لزم أن يكون علمه هو القدرة أو ان يكتفى بالعلم عن القدرة فلا يكون الرب تعالى قادراً على شىء ما ويخرج بذلك عن كونه مختارا ولم تقولوا به وإن كان الثانى فقد بطل الاستدلال ثم إنها معارضة بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) وبقوله تعالى (وماجعل عليكم فى الدين من حرج) وهو نص فى الباب (والجواب) عن الاشكال الأول : أن المحكوم بنفيه عن الضدين انما هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد بينها ولا يلزم من تصور ذلك منفيا 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 فى نفسه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وبين قوله تعالي (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) (وعن) الاشكال الأول على الحجة الثانية أن ما وجد أو عدم من الممكنات انما يعلمه البارى تعالى مقدورا ولا يخرج بذلك البارى عن كونه قادراً ولا مختاراً (وعن) الآيتين بوجوب حملهما على ما هو ممتنع لذاته جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل.

المسئلة الثانية

تكليف الكفار بفروع الاسلام جائز عند اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة وواقع شرعا خلافا لأكثر أصحاب الرأى وأبى حامد الاسفرايينى من اصحابنا (أما) بيان الجواز فلأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته عقلا (وأما) بيان الوقوع الشرعى فمن جهة النص والألزام. 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 فى قوله وما أمروا عائد الى المذكورين أولا (وأما) من جهة الألزام فهو أنه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرطه لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة المقدورة ولكان 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 الامتثال . 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 و بين ما ذكرناه من الدليل (وجواب) الاشكال الاول بمنع كون المقصود من التكليف الاتيان بالفعل . بل المقصود منه انما هو العقاب على ترك الفروع بتقدير الاصرار على الكفر . وكذلك الحكم فى الصلاة مع الطهارة . وما ذكروه على الآية فهو اضمار وتقدير وهو خلاف ظاهر اللفظ .

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المتكلمين على ان التكليف لا يتعلق الا بما كان من فعل العبد مقدورا له خلافا لابى هاشم فى قوله . بان التكليف قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضده (حجة) المتكلمين ان ممتثل التكليف مطيع والطاعة حسنة والحسنة مثاب عليها لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ولا فعل عدم محض ليس من فعل العبد لتحققه قبل العبد فلا يكون مثابا عليه لقوله تعالى (وأن ليس للانسان الا ما سعى)

المسألة الرابعة

اتفق الكل على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه . سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع ذلك بعد حدوثه — واختلفوا فى جواز تعلقه به فى أول زمان حدوثه . فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة (حجة) أصحابنا ان الفعل فى أول زمان حدوثه مقدور للعبد بالاتفاق فجاز التكليف به . وليس معنى الكليف به إيجاد الموجود . بل إيجاد ما لم يكن موجودا . والا لما كان الفعل فى اول زمان حدوثه أثراً للقدرة القديمة ولا الحادثة لما فيه من إيجاد الموجود وهو ممتنع.

المسألة الخامسة

ذهب أصحابنا إلى جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية وانه واقع شرعا خلافا للمعتزلة (اما) الجواز العقلى فلأنه لا يلزم من تقدير ورود الشرع

بذلك محال لذاته (واما) الوقوع الشرعى فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سمع رجلا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له النبى 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 تحصيلا للثواب على ذلك وهو غير حاصل من النيابة (فجوابه) بمنع تعذر الابتلاء فى الاستنابة لاستحالة خلوها عن بذل مال أو التزام منة . والابتلاء فى ذلك وإن كان أدنى منه فى تعاطى الفعل بنفسه فليس المراعى فى باب التكليف أشق التكاليف .

القسم الرابع

المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن شرط المكلف أن يكون فاهما لخطاب التكليف أصله وتفصيله وانه لا يجوز تكليف الصبى والمجنون إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يطاق و يدخل فيه الصبى المميز لخفاء العقل فيه وانتفاء ما جعله الشارع ضابطا لمعرفته وهو البلوغ (ودليله) قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ . وعن النائم حتى يستيقظ . وعن المجنون حتى يفيق) ووجوب الضمانات والزكوات ونفقات الأقارب ليست متعلقة بفعل الصبى والمجنون . بل بما له أو بذمته وذلك من أحكام خطاب الاخبار دون خطاب التكليف ـ 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 ، وفى معنى الصبى المميز بل أولى السكران المخبط والعاقل لعدم فهمه الحكم فيما يجب عليه من الغرامات والزكوات ـ فعلى ما سبق فى حق الصبى وفى نفوذ طلاقه منع (لنا) وان نفذ فهو من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك معلوم من خطاب الاخبار دون التكليف وقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فيجب حمله على النهى عن السكر حالة إرادة الصلاة . وتقديره إذا أردتم الصلاة فلا تسكروا إن كان النهي قبل تحريم

الشرب ضرورة . ودلالة مفهومه على جواز الشرب أو على حمل السكر على المنتشر مجازا لأنه يؤول إليه السكر غالبا إن كان النهى بعد تحريم الشرب وحمل قوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) على كمال المثبت جمعا بينه و بين ما ذكرناه من الدليل.

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا جواز تـكليف المعدوم خلافا لباقى الطوائف . ومعنى ذلك قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وفهمه للخطاب . ولا بعد فى ذلك بعد تحقيق كلام النفس فان التكليف بمعنى الطلب كما عرفناه فى كتبنا الـكلامية . و بهذا التفسير يكون الصبى والمجنون مكلفا أيضا بل أولى وهل يوصف ذلك بالأمر والخطاب. الحق أنه يوصف بالأمر لأن الأمر هو الطلب على ما حققناه ولا يوصف بكونه خطابا عرفا . والنزاع فى ذلك لفظي .

المسألة الثالثة

اتفقوا على عدم تـكليف المخطىء فيما هو مخطىء فيه. واختلفوا فى المـكره على الفعل فى تـكليفه بوجوده وعدمه — والمختار . انه إذا صار بالا كراه غير مختار انه لا يجوز تكليفه عقلا لأنه غير مختار فيه إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق أو بالمعنى الذى ذكرناه فى تكليف المعدوم ولا شرعا لقوله عليه السلام (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استـكرهوا عليه) والمراد به رفع المؤاخذة وهو مستلزم لرفع التكليف

المسألة الرابعة

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

المسألة الخامسة

اتفق الاصوليون على أن المـكلف يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال اذا

كان المأمور و آمره جاهلا بعاقبة الأمر كآمر السيد لعبده . واختلفوا فيما اذا كان الآمر عالماً بعاقبة الأمر كالبارى تعالى . فاثبته القاضى أبو بكر وأكثر العلماء . ونفاه المعتزلة (حجة) المثبتين أن الامر والنهى متوجه إلى الجاهل بعاقبة الأمر قبل تمكنه مما كلف به وأنه يعد متقربا بالعزم على الطاعة وترك المعصية وأنه يجب عليه الشروع فى العبادة فى وقتها بنية الفرض وأن المانع من فعلها آثم باجماع المسلمين . وذلك كله مع عدم الأمر والنهي محال فكائن الأمر والنهى معلومان للمكلف (فان قيل) لاخفاء فى أن تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء للمكلف 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 معلوما للعبد لتجويز عدم الشرط وهو التمكن فى علم الله تعالى وعند ذلك فيجب حمل الاجماع على ما ذكرتموه على ظن الأمر والنهى بناء على ما هو الغالب من بقاء المكلف لا على تيقن ذلك (قلنا) اذا كان شرط الفعل مستحيل الوقوع فى علم الآمر فانما يكون أمره تكليفاً بما لا يطاق أن لو قصد به الامتثال . فأما إذا قصد به اصلاح العبد باستعداده فى الحال للقيام بالأمر واشتغاله بذلك عن المعاصى أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشر والكراهة حتى يثيبه على هذا و يعاقبه على هذا فلا . وعلى هذا فقد بطل ما ذكروه و وجب حمل الاجماع المذكور على اليقين دون الظن . لأن احتمال الخطأ فى الظن قائم وهو بعيد عن الاجماع — وعلى هذه القاعدة تجب الكفارة على من مات فى أثناء يوم من رمضان بعد إفساده لصومه . ويجب على المرأة الشروع فى صوم يوم علم الله أنها تحيض فيه وأنه لو علق وقوع الطلاق على شروعه فى صوم رمضان ومات بعد الشروع فيه فى أثناء اليوم وقع الطلاق إلى غير ذلك :

الاصل الثانى

فى الدليل الشرعى وما يتعلق به (أما) الدليل فقد عرفناه فيما تقدم ومعنى كونه شرعيا أن طريق معرفته الشرع وهو إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أولا من جهته . فالأول ان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب . وإلا فهو السنة — والثانى — إن اشترط فيه عصمة من ورد عنه فهو الاجماع . وان لم يشترط ذلك فان كانت صورته بحمل

معلوم على معلوم فى حكم بناء على جامع فهو القياس . وإلا فهو الاستدلال فالثلاثة الاول نقلية والباقية معنوية . والنقلى أصل المنعوي . والكتاب أصل الكل فهذه خمسة اقسام :

القسم الاول

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

المسألة الاولى

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

السور المذكورة انما كان لاجرائها مجرى القرآن فى حكمه — لا لأنها من القرآن — ومع نقل ابن مسعود وإن تعذر نسبة الخطأ الى الجميع الا انه مما لاتقوم به الحجة فى كونه قرآنا على ماسبق (وعن) الاخير أنه ان صرح به من السنة فلا كلام فيه وليس ما نحن فيه كذلك فلا يكون حجة بالاجماع .

المسألة الثانية

ذهب القاضى ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انكار كون التسمية من القرآن فى أول كل سورة . وقضى بتخطئة من قال بذلك من غير تكفير — ونقل عن الشافعى قولان : لكن من الاصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى أول كل سورة كتبت معها بخط القرآن أم لا — ومنهم من حمل القولين على أنها هل هى فى أول كل سورة آية بانفرادها . أو مع أول كل سورة آية وهو الاصح (حجة) الشافعى أن النبى عليه السلام كان لايعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم — هكذا نقله ابن عباس — ولهذا قال ابن عباس سرق الشيطان آية من القرآن لما ترك بعضهم البسملة فى أول السورة وأنها كانت بخط القرآن فى أول كل سورة بامر النبى عليه السلام . وأن أحدا من الأمة لم ينكر على أحد كتابتها كذلك مع ماعرف من النبى 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 فى أول كل سورة (فان قيل) كونها من القرآن إن اشترط فيه القطع فما ذكرتموه غير قاطع . والاجاز اثبات القرآن باخبار الآحاد ولم يقولوا به (قلنا) ليس المقصود اثبات كونها من القرآن فان ذلك ثابت فى سورة النمل . وإنما المقصود اثبات وضعها فى أول كل سورة . والقطع غير مشترط فى 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 مادخله الاحتمال إما على

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

المسألة الرابعة

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

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

المسألة الخامسة

اتفق أهل الظاهر والرافضة على امتناع دخول الاسماء المجازية فى القرآن : وأثبته الباقون وهو الحق بدليل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) (واسأل القرية) (واسأل العير) (وجدارا يريد أن ينقض) فان ذلك غير محمول على ظاهره فكان مجازا (فان قيل) المراد بالمثل نفسه وذاته - ومنه يقال مثلك لا يقول هذا اشارة إلى نفسه - ومنه قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) أى نفس ما آمنتم فكانت الكاف محمولة على ظاهرها . ومعناه ليس كذاته شيء - وبالقرية 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 نفى الحمارعن الانسان البليد — ومقابل الصادق كاذب ولان المجاز هو الركيك من الكلام فكان كلام الله منزهاً عنه — ولانه لو كان فى كلامه تعالى مجاز لسمى متجوزاً وهو خلاف الاجماع (والجواب) بمنع حمل المثل على الذات إذ المتبادر الى الفهم من ذلك انما هو المشارك للشىء فى أخص وصف نفسه — وأما المثل فى الآية فزائد — وبمنع حمل القرية على مجتمع الناس بل على المحل الذى فيه الاجتماع — ومنه سمي الزمان الذى فيه اجتماع دم الحيض قرءاً — وبمنع حمل سؤال الجدار على ظاهره لتعذره عادة . وإن كان ممكناً عقلا وهو الجواب عن سؤال العير ثم. وإن أمكن ماقالوه فى مثل هذه الالفاظ فلا يخفي تعذر الحمل على الحقيقة فى مثل قوله (تجرى من تحتها الانهار) . واشتعل الرأس شيبا .واخفض لهما جناح الذل — الحج أشهر معلومات — لهدمت صوامع وبيع وصلوات — أو جاء أحد منكم من الغائط — الله نور السموت والارض — وجزاء سيئة سيئة مثلها — الله يستهزىء — ومكر الله — الى غير ذلك — والمجاز انما يكون كذبا أن لو أثبت مدلوله حقيقة كيف وأن الكذب قبيح ولا قبح فى استعمال المجاز من ركيك الكلام . بل ربما كان أفصح واقرب الى تحصيل مقصود المتكلم على ما سبق — وأنما لم يسم البارى متجوزاً دفعاً لما يتوهم من ذلك من التسمح فى الكلام عندما إذا قيل فلان متجوز فى كلامه وما هذا شأنه يتوقف اطلاقه على ورود السمع به .

المسألة السادسة

ذهب ابن عباس و عكرمة ألى أن القرآن مشتمل على كلمات غير عربية ونفاه الباقون وهو الظاهر بدليل قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وذلك ينفى أن يكون فى القرآن ما ليس من لسان العرب — وما ورد فيه من لفظ المشكاة والاستبرق . وسجيل وقسطاس فلا نسلم انه غير عربى وغايته اشتراك اللغات فى بعض الكلمات كما فى لفظ سروال وتنور ونحوه (فان قيل) النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة على ما قال تعالى (كافة للناس بشيرا ونذ يرا) وقوله عليه السلام (بعثت الى الأسود والأحمر) فلا يمتنع أن يكون ما جاء به من

الكتاب مشتملا على غير لغات العرب لتحقق خطابه معهم (قلنا) ذلك لا يوجب اشتمال 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 الثانى فى السنة)

وهى فى اللغة عبارة عن الطريقة المعتادة — وفى الشرع قد تطلق على ما كان من العبادات الرواتب النوافل . وقد تطلق على ماصدر من الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو وهذا هو المقصود بيانه ههنا ويدخل فى ذلك أقواله وأفعاله وتقاريره (أما) الأقوال فقد اتفقوا على كونها حجة وسيأتى النظر فى أقسامها وجهات دلالاتها (وأما) الافعال والتقارير ففيها مقدمتان وخمس مسائل:

(المقدمة الأولى)

فى عصمة الانبياء عليهم السلام

أما قبل النبوة فمذهب القاضى أبى بكر وجماعة من الأشاعرة ومن المعتزلة أنه لا يمتنع على النبى المعصية كبيرة اوصغيرة حتى الكفر خلافا للشيعة ووافقهم فى ذلك أكثر المعتزلة الا فى الصغائر — واما بعد النبوة فقد اتفق الكل على عصمتهم عما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من أمر الرسالة عمداً . واختلف فى جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان . فمنع منه الاستاذ أبو اسحاق وجماعة من الأئمة وجوزه القاضى ابو بكر — وأما فى غير ذلك فان كان كفرا فالاكثر على نفيه خلافا للازارقة والنضلية من الخوارج وان لم يكن كفراً فان كان كبيرة فقد اتفقوا على العصمة عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل سوى الحشوية . ومن جوز عليهم الكفر اتفقوا على جواز ذلك مع التأويل والنسيان سوى الشيعة . وان لم يكن كبيرة فأن كان ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة كسرقة كسرة فهو ملحق بالكبيرة . وان لم يكن كذلك فقد اتفق اكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهوا خلافا للشيعة فى الأمرين وللجبائى والنظام

وجعفر بن مبشر فى العمد : والكلام فى ذلك تصحيحا و أبطالا لائق بالعلوم الكلامية وقد استقصيناه فى كتبنا الكلامية .

(المقدمة الثانية)

فى معنى التأسى . والمتابعة . والموافقة والمخالفة

أما التاسى بالغير فهو أن يفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله وكذلك الحكم فى الترك (وأما) المتابعة فان كانت فى الفعل او الترك فهو التأسى بعينه . وان كانت فى القول فهى امتثاله على الوجه الذى اقتضاه القول (وأما) الموافقة فمشاركته له فيما صدر منه ولا يشترط أن يكون ذلك من أجله (وأما) المخالفة فى القول فترك امتثاله . وفى الفعل فهو العدول عن مثل ما فعله مع وجوبه . وفى الترك هو فعل مثل ما ترك مع تحريمه و إذ أتينا على ذكر المقدمتين فلنرجع الى المقصود من المسائل:

(المسألة الاولى)

فى حكم أفعال النبى عليه السلام

فنقول : أما ما كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود ونحوه فهو مباح بالاتفاق — وأما ما سوى ذلك فان ظهر فيه قصد القربة فمذهب ابن سريج والاصطخرى وابن أبى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه محمول على الوجوب — ومنهم من قال إنه محمول على الندب وهو قول للشافعى واختيار إمام الحرمين — ومنهم من حمله على الاباحة وهو مذهب مالك — ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب الصيرفى والغزالى وجماعة من المعتزلة وهكذا الحكم والخلاف فيما لم يظهر منه قصد القربة لكن بعض من جوز على الانبياء المعاصى قال ههنا إنه محمول على الحظر — والمختار ان ماظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى فهو محمول على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك وذلك لانحصار القربة فى الواجب والمندوب والمشترك بينهما فرجح الفعل على الترك لا غير — وفعل القربة يدل عليه قطعا وما به الاختلاف بين الواجب والمندوب فمشكوك فى دلالة فعل القربة عليه وليس احدهما أولى من الآخر

وما لم يظهر فيه قصد القربة وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة غير أنها نادرة الوقوع بالنسبة الى آحاد المسلمين فكيف النبي عليه السلام . وإذا كان الغالب من فعله انه 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 فى دلالة الفعل عليه ولا يمكن حمله على واحد بعينه لعدم الأولولية (اعترض) من قال بالوجوب بأن فعله عليه السلام يجب أن يكون حقاً وصواباً . ونقيض ذلك يكون خطأ وباطلا وهو ممتنع عليه . وأيضاً فان 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 وان احتمل أن يكون معصية إلا أنه بعيد فى 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 بالاباحة ان الأصل فى الأشياء كلها الأباحة الا 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 النبى 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 فى فعله أغلب من الواجب وهو محال (وعن) شبهة الندب . بمنع دخول المندوب فى الواجب على ماسبق تقريره (وعن) شبهة الأباحة فنحن قائلون بها فيما لم يظهر فيه قصد التقرب . وما ظهر فيه قصد التقرب فقد دل الدليل على الأباحة فيه (وعن) شبهة الوقف أنها باطلة بما بيناه من ظهور دليل ترجيح الفعل على الترك عند ظهور قصد التقرب ودليل نفى الحرج مطلقاً عند عدم ظهور قصد التقرب .

المسألة الثانية

اذا فعل النبى عليه السلام فعلا ولم يقم الدليل على أنه من خواصه ولا أنه بيان لخطاب سابق وعلمنا صفته من الوجوب وغيره بطريق من الطرق فجمهور الفقهاء والمتكلمين على تعبدنا بالتأسى به فى فعله على صفته : ومنهم من منع من ذلك مطلقا : وقال ابن خلاد بالتأسى فى العبادات دون غيرها والأول هو المختار : ودليله النص والاجماع (أما النص) فقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها) ولولا أنه متأسى به لما كان للآية معنى . وأيضاً قوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) جعل متابعته ، والتأسى به من لوازم المحبة و رجاء الله واليوم الآخر — ويلزم من عدم المتابعة انتفاء محبة الله الواجبة . ومن عدم التأسى انتفاء وجه الله واليوم الآخر وهو كفرا (وأما) الاجماع فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع الى أفعاله كتقبيله للحجر الأسود وتقبيله وهو صائم الى غير ذلك (فان قيل) أما الآية الأولى وان دلت على التأسى به فى التزويج بأزواج الأدعياء فلا دلالة لها على التأسى به فى كل شىء والآيتان الأخيرتان فلفظ المتابعة ولفظ التأسى فيهما مطلق لا عموم فيه ونحن قائلون بهما فى أقواله فلا تبقى حجة فيما سواه (وأما) الاجماع فلا نسلم أن مستندما كانوا يفعلونه التأسى بالنبى بل فى المباح البقاء على الأصل وفيما عداه الأقوال الدالة عليه (والجواب) عن الاشكال على الآية الأولى أنه لو لم يكن التأسى بالنبى لازما فى جميع أفعاله لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك فى حق النبى عليه السلام الاباحة فى حقهم لعدم دلالة الآية على خصوص متابعة النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك الحكم دون غيره ولا يمكن إسناد فهم الأباحة فى حقهم الى الأباحة الاصلية . والا لما كان لتعليل تزويج النبى عليه السلام بنفى الحرج عن المؤمنين معنى (وعن) الاشكال عن الآيتين الأخيرتين أن المتابعة والأسوة انما قصد بهما اظهار شرف النبى صلى الله عليه وسلم وذلك فى العموم أولى منه فى الخصوص (وعما) ذكروه 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 فى تركه

المسألة الثالثة

اذا فعل واحد فعلا وعلم به النبي عليه السلام فأما أن يكون قد سبق منه النهى عنه وتحريمه أولا : فان كان الأول فان لم يكن قادرا على الانكار لمانع ما فالسكوت عنه لا يدل على نسخه عن ذلك الشخص إجماعا وكذلك الحكم ان كان قادراً على الانكار — لكن قد علم من ذلك الشخص الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده لأباحته كتردد أهل الذمة الى كنائسهم . والا فسكوته عنه دليل نسخه عنه . وسواء كان الشخص عالما بسبق التحريم أولا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع الا على القول بتكليف مالا يطاق — و إن كان الثانى فسكوته عنه مع امكان الأنكار لا سيما اذا وجد منه استبشار يدل على جوازه بذلك الشخص والا لكان سكوته محرما وكان مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع الاعلى القول بتكليف ما لا يطاق.

المسألة الرابعة

لا يتصور التعارض بين أفعال النبى صلى الله عليه وسلم حتى يكون البعض ناسخا لحكم البعض أو مخصصا له اذلا عموم لهما ولا لاحدهما — اللهم إلا أن يدل الدليل على أن ما فعله النبى مما يجب تكريره عليه فى ذلك الوقت أو على لزوم تأسى أمته به فتركه لذلك الفعل فى 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

اذا تعارض فعل النبي عليه السلام وقوله فان لم يدل الدليل على تكرر الفعل فى حقه ولا على تأسى الأمة به — فقوله ان كان خاصا بنا فلا تعارض . وكذلك إن كان خاصا به وهو متأخر عن الفعل : وان كان متقدما على الفعل فمن قال يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال جعل الفعل ناسخا لحكم القول والا فلا و إن كان قوله عاما له ولنا فلا معارضة إن كان الفعل متقدما لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الينا : وان كان متأخرا فلا معارضة أيضاً بالنسبة الينا — وأما فى حقه فالحكم كما إذا كان

قوله خاصاً به و إن دل الدليل على تكرره فى حقه و تأسى الأمة به أو على أحدهما دون الآخر :فان كان الأول فقوله إن كان خاصاً به فالمتأخر ناسخ للمتقدم فى حقه دون أمته وان جهل التاريخ فلا معارضة بالنسبة إلى أمته (وأما) بالنسبة إليه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول — ومنهم من عكس — ومنهم من توقف حتى يظهر التاريخ — والمختار العمل بالقول لقوة دلالته من حيث إنه يدل على جواز الفعل بوضعه ودلالة الفعل عليه بواسطة أن النبى لم يفعل المحرم مع افتقاره إلى دليل غامض ولأن العمل بالقول يفضى إلى رفع حكم العقل فى حق النبى عليه السلام لاغير والعمل بالفعل يفضى إلى رفع حكم القول بالكلية فكان الجمع ولو من وجه أولى .والفعل وان كان مما يحصل به البيان للقول فبيانه عليه السلام الصلاة المأمور بها ومناسك الحج وغير ذلك بفعله فلا يوجب ذلك ترجحه فى الدلالة مع أن أكثر بيان الأحكام بالقول لا بالفعل ولولا أنه أقوى فى الدلالة لما كان كذلك (وأما) ان كان قوله خاصاً بنا فان كان متأخراً فهو رافع لحكم الفعل فى حقنا و ان كان متقدما فالفعل رافع لحكم القول إن جوزنا النسخ قبل التمكن من الامتثال والا فلا :وان جهل التاريخ (فالمختار) العمل بالقول كما علم —وان كان القول عاما له ولنا فالمختار انه ناسخ لحكم المتقدم وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف فيما تقدم والمختار كالمختار (وأما) إن دل الدليل على تكرر الفعل فى حق النبى عليه السلام دون تأسى الأمة فان كان القول خاصاً بالامة فلا تعارض. و إن كان خاصاً به أو هو عاما له ولأمته فالتعارض إنما يتحقق بالنسبة إلى النبى دون الأمة ولا يخفى الحكم إن علم التاريخ أو جهل (وأما) إن دل الدليل على تأسى الأمة به دون تكرره فى حقه فان كان القول خاصاً به و كان متقدما على الفعل فالفعل رافع الحكم القول فى حقه دون أمته : وان كان متأخرا فلا معارضة أصلا وان جهل التاريخ فالخلاف والمختار كما تقدم فان كان القول خاصاً بأمته فالمعارضة إنما تتحقق بالنسبة إلى الأمة لاغير : فأيهما كان متأخراً فهو رافع لحكم المتقدم والا فالخلاف والمختار كما سبق (وأما) إن كان القول عاماً له ولأمته فان كان متأخراً فهو ناسخ لحكم الفعل فى حق الأمة لاغير و إن كان متقدماً على الفعل فالفعل رافع لحكم القول فى حقه وفى حق أمته وان جهل التاريخ ؛ والمختار ما تقدم ۞

(القسم الثالث فى الاجماع)

(وما يتعلق به من المسائل)

أما الأجماع فقد يطلق فى اللغة بمعنى العزم والتصميم على الشيء ومنه يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه : وبمعني الاتفاق ومنه يقال أجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وفى اصطلاح الأصوليين فقد قيل فيه عبارات أفسدناها (فى كتاب الأحكام) والمختار فى ذلك أن يقال انه عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر ما على حكم واقعة من الوقائع . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وإن أدرجنا من ليس من أهل الحل والعقد فى الاجماع من المكلفين أبدلنا أهل الحل والعقد بالمكلفين 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 (فأن قيل) اتفاقهم إن كان عن دليل قطعى فالعادة تحيل عدم نقله ولو نقل كان كافياً فى الدلالة — وان كان عن دليل ظنى فالعادة مع اختلاف الأذهان والدواعى تحيل اجتماع الخلق الكثير عليه كما تحيل اتفاقهم على أكل طعام معين فى يوم واحد. وإن كان لا عن دليل فهو أبلغ فى الأحالة (قلنا) اذا كان الدليل قاطعاً فانما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع كافيا فى معرفة حكمه والا فلا . وان كان ظنيا فلا يمتنع الاتفاق عليه من الطائفة الكثيرة بدليل اتفاق اهل الشبه على حكم شبهتهم مع معارضة الدليل القاطع لها — فالظنى اذا لم يكن معارضاً بالقاطع أولى بالاتفاق . كيف وان ما ذكروه باطل باتفاق جميع المسلمين على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوه

(المسألة الثانية)

القائلون بتصور انعقاد الاجماع اختلفوا فى تصور معرفته فنفاه احمد بن حنبل فى رواية وجماعة — وأثبته الاكثرون وهو الحق بدليل علمنا بأن من مذهب جميع الشافعية

امتناع جواز قتل المسلم بالذمى . وبطلان النكاح بلا ولى — وأن من مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك والوقوع دليل الجواز وهو دارى(١) لما يتخيل من نفيه (فان قيل) مستند علمنا بذلك علمنا بقول الشافعى وابى حنيفة وهو ممكن لتوحده ويلزم من ذلك علمنا باعتقاد ذلك فى 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 للشيعة والخوارج والنظام وقد احتج المثبتون لذلك بحجج نقلية وعقلية (اما) الحجج النقلية فكلها ظنية وهى كافية لمن اعتقد كون الاجماع حجة ظنية دون من اعتقد كونه حجة قطعية ونحن نذكر ههنا الأرجح منها ونعقبه بالمسلك العقلى اليقينى : ومن أراد الاطلاع على ما اهملناه ههنا من الطرق الظنية تقريرا واعتراضا وانفصالا فعليه بمراجعة (كتاب الأحكام) : (أما) الحجة النقلية : فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من الاخبار الكثيرة النازلة منزلة التواتر لاختلاف الفاظها واشتراكها فى الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ فيما اجمعوا عليه كقوله عليه السلام (أمتى لا تجتمع على الخطأ أمتى لا تجتمع على الضلالة ولم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة لم يكن الله ليجمع أمتى على الخطأ وسألت الله أن لا يجمع أمتى على الضلالة فاعطانيه)(ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) (يد الله مع الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ)(ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة) ولا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله (من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه) (من فارق الجماعة ومات مات ميتة الجاهلية) (عليكم بالسواد الأعظم) إلى غير ذلك من الأحاديث التى لا تحصى ولم تزل مشهورة بين الصحابة معمولا بها لم ينكرها منكر إلى زماننا هذا (فان قيل) لانسلم بلوغ هذه الأخبار إلى حد التواتر : وإن سلمنا ذلك لكن يحتمل أنه أراد نفي الخطأ والضلالة بالكفر : وان سلمنا إرادة كل خطأ لكن يحتمل أنه أراد بالأمة

(١) هكذا بالأصل . و ينظر ولعله أى الجواز رأى الخ . اه 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 لآحاد المجتهدين مع أن كل مجتهد مصيب على مايأتى (سلمنا) دلالة ماذكرتموه 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) (فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول) فدل على أنه لاحاجة إلى الاجماع وقوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون) نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين وهو دليل تصور الخطأ منهم

(وأما) السنة فقوله عليه السلام (لاترجعوا بعدى كفارا) نهى الكل عن الكفر فدل على تصوره منهم : (وأما) المعقول فما ذكرناه فى المسألتين الأولتين (والجواب) عن السؤال الأول : أن هذه الأخبار وإن تعذر بيان انتهائها إلى حد التواتر فلا يخرج عن إفادة الظن القوى المقارب للقطع على ماييناه وهو المطلوب ههنا (وعن) الثانى أن هذه الاخبار معلوم انها وردت فى معرض الانعام والامتنان على هذه الأمة باختصاصهم بنفى الضلال والخطأ عنهم . وفى حمل ذلك على نفى الكفر أبطال فائدة التخصيص لهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس لهم فى ذلك — كيف وان هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والنهى عن مخالفتهم — وذلك انما يتحقق بالحمل على نفى جميع أنواع الخطأ (وعن) الثالث أن ذلك مما يخرج الاجماع عن كونه متبعاً إلى يوم القيامة وهو خلاف مادلت عليه الاخبار (وعن) الرابع انه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الأمة فيما ذهبوا إليه فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه — كيف وانه يمتنع الاصابة مع مخالفة الاجماع كما يأتى .

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

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

(المسألة الرابعة)

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

(المسألة الخامسة)

ذهب الأكثر من القائلين بالاجماع الى أنه لا اعتبار بالعامى من أهل الملة فى الموافقة والمخالفة واعتبره الأقلون وبه قال القاضى أبو بكر وهو المختار : وذلك لأن إجماع الأمة إنما كان حجة بما سبق من الدليل السمعى على عصمة الأمة من الخطأ والعامى من الأمة — ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من المجتهدين وغيرهم من الأمة (فان قيل) يجب تخصيص ما ورد من النصوص بأهل الحل والعقد لان الاجماع إنما تكون حجة اذا كان مستنداً الى الاستدلال بدليل شرعى — والعامى ليس من أهل الاستدلال وقوله فى الدين من غير دليل خطأ مقطوع به فلا يكون معتبراً فيما هو حجة حجة شرعية ولأن العامى يجب عليه اتباع العلماء مخالفة لهم لا تكون معتبرة (والجواب) أنه وان كان لابد فى الاجماع من الاستدلال لكن من أهله لا من غير أهله : ومع ذلك فلا يمتنع أن يكون موافقة غير الاهل شرط فى العصمة التى هى مستند

الاحتجاج بالاجماع . ووجوب رجوع العامى الى قول آحاد العلماء الذى ليس بحجة على المجتهدين لايمنع من اشتراط موافقته فى الاجماع الذى هو حجة مطلقا لما حققناه فى أمر العصمة — وعلى هذا فمن قال باشتراط موافقة العامي قال باشتراط موافقة الفروعى الذى ليس بأصولى . والاصولى الذى ليس بفروعى بطريق الأولى ومن لم يشترط ذلك اختلفوا فى الفقيه الفروعى والأصولى نفيا واثباتاً :

فمنهم من اعتبر قول الفقيه دون الأصولى . ومنهم من عكس . والمتبع فى 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 فى انعقاد الاجماع دونه نفيا واثباتا . ومنهم من قال لاينعقد الاجماع عليه بل على غيره والمختار دخوله فى الاجماع لكونه مجتهداً ظاهر الصدق فيما يخبر به من اجتهاده :

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

المسألة السابعة

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

على حكم ليس هم كل الامة 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 نقيضه (وبيانه) من وجوه:

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

(الثانى) أن الاصل ان لايحتج بغير قول الله وقول النبى عليه السلام . الا انا خالفنا ذلك فى الصحابة . لانهم خير أهل القرون على مانطق به الخبر . فلا يكون غيرهم فى معناهم (الثالث) ان الاحتجاج بالاجماع متوقف على معرفة قول كل واحد منهم وذلك ممكن فى 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 التى ما أجمعت الصحابة عليها ولا فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها بهذا الاجماع فلو انعقد اجماع التابعين على شىء من تلك المسائل لزم امتناع الاجتهاد فيها وهو مخالف للاجماع السابق (الخامس) أنه لاينعقد اجماع التابعين مع مخالفة الواحد من الصحابة . ومع احتمال وجود المخالفة . وان لم تنقل لاينعقد الاجماع (والجواب) عن السؤال الاول أنه يلزم عليه أن لاينعقد 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 فى زمانهم (وعن) الثانية ان الاصل عدم الاحتجاج بغير قول الله والرسول اذا دل على الاحتجاج به قول الله أو الرسول أو اذا لم يدل الاول ممنوع والا كان فيه ترك الاحتجاج بقول الله والرسول وهو محال — والثانى مسلم وقد بينا ان الاجماع حجة بقول الرسول على ماتقدم (وعن) الثالثة ماسبق فى المسألة الثانية (وعن) الرابعة ان المسلم اجماعهم على تسويغ الاجتهاد مشروطا بعدم الاجماع فلا تناقض (وعن) الخامسة النقض 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 فى احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازى . ومحمد بن جرير الطبرى . 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 الجرجانى ان سوغت الجماعة الاجتهاد فى مذهب المخالف كان خلافه معتدا به والا فلا ومنهم من قال يكون قول الأكثر حجة ولا يكون إجماعاً (ومنهم) من قال إن اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه والمختار مذهب أصحابنا لا لما قيل إن انعقد الاجماع على المخالف فيلزمه ترك ماظهر له من الدليل والرجوع إلى التقليد وهو ممتنع فى حق المجتهد وان لم ينعقد الاجماع على ذلك فلا يكون الاجماع حجة قاطعة والا لما ساغ 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 الأكثر ولو كان مذهب الاكثر إجماعا لاحالت العادة عدم الانكار عليه من الخلق الكثير فمن ذلك خلاف ابن عباس فى مسألة العقول وأنه لا ربا إلا فى النسيئة : وخلاف زيد بن أرقم فى مسألته العينة : وأبى موسى فى قوله النوم لاينقض الوضوء : وأبى طلحة فى أن أكل البر لا يفطر لأكثر الصحابة

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

لاحتمال وقوع ذلك فيه وأيضا فان الأجماع حجه فى عصره ولو لم يكن ثم مخالف لما كان حجة : وأيضا فان الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه فى ربا الفضل فى النقود والعول للأكثر ولولا أن اتفاق الاكثر حجة لما كان لهم الأنكار عليه لكونه مجتهداً .

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

(وعن) الشبهة الأولى من المعقول ان الأجماع انما كان حجة بالنصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ والأكثر ليس كل الأمة وذلك غير معتبر فى 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 الاجماع 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 رووه من الأخبار المناقضة لمذهبه على ما جرت به عادة المجتهدين فى مناظراتهم .

المسألة التاسعة

إذا كان التابعى من أهل الاجتهاد فى عصر الصحابة ذهب أحمد بن حنبل فى رواية وبعض المتكلمين الى انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفته واختلف الباقون فمن لم يشترط انقراض العصر فى 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 ابى حنيفة واحمد بن حنبل فى 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 اهل الاجتهاد حالة إجماعهم لا يعتد بأجماعهم دونه لا بما قيل من أن الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم فى الوقائع الحادثة فى عصرهم أذا أمكن أن يقال أنما كان ذلك مسوغا عند اختلاف الصحابة لا مع اتفاقهم بل المعتمد فى ذلك أن الاحتجاج على كون الاجماع حجة إنما هو النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ والصحابة مع خروج التابعى المجتهد عنهم بعض الأمة لا كلها

(فان قيل) ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول والآثار (أما) النص فقوله عليه السلام (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) (اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر) (اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) (وأما) المعقول فهو أن الصحابة افضل من التابعين لقوله عليه السلام فى حقهم (لو انفق غيرهم ملء الأرض ذهبا لما بلغ مد أحدهم) وذلك يدل على ان الحق معهم دون مخالفهم (وأما) الآثار فنقض على حكم شريح فى ابنى عم احدهما اخ لأم حيث جعل المال كله للأخ: وانكار عائشة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة

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

(المسألة العاشرة)

اتفق الأكثرون على أن اجماع أهل المدينة لا يكون حجة على من خالفهم خلافا لمالك لأنهم ليسوا كل الأمة مع خروج المخالف لهم عنهم فلا يكون اجماعهم حجة لما سبق وما ورد فى حق المدينة وأهلها من الأخبار الدالة على فضيلتها وفضيلتهم فليس فى ذلك ما يدل على كون اجماع أهلها حجة على مخالفهم من أهل الاجتهاد لما سبق

فى المسألة المتقدمة فلا يلزم من ترجيح روايتهم على رواية غيرهم انعقاد اجماعهم مع مخالفة غيرهم إذهو تمثيل من غير دليل جامع.

(المسألة الحادية عشرة)

اتفق الكل على أن اجماع اهل البيت لا يكون حجة مع مخالفة غيرهم لأنهم ليسوا كل الأمة فلا يكون حجة لما سبق تفريق [1] (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) أخبر بنفى الرجس عنهم بحرف إنما الحاصرة والخطأ من الرجس فكان منفيا عنهم: وبقوله عليه السلام (إنى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتى) : وبالدلائل الدالة على عصمتهم فى العلوم الكلامية

(فالجواب) عن الآية أنها انما نزلت فى حق زوجات النبى لقصد دفع التهمة عنهن بدليل أول الآية وآخرها وهو قوله (يانساء النبى) الى قوله (وقرن فى بيوتكن) وإنما لم يقل عنكن لأن أول الآية وإن كان خطاباً مع الزوجات غير أنه لما خاطبهن باهل البيت دخل فيه الذكور فجاء بخطاب الذكور تغليباً له (وعن) السنة بأن المنقول (كتاب الله وسنتى) وإن كان المذكور عترتى فأمكن حمله على روايتهم عنه دون اجماعهم ثم هو معارض بقوله عليه السلام (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وبقوله عليه السلام (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) وليس أحد الأمرين أولى من الآخر (وما) ذكروه من دلائل العصمة فقد أبطلناه فى الكتب الكلامية

(المسألة الثانية عشرة)

لاينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع مخالفهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد ابن حنبل فى أحدى الروايتين عنه والقاضى أبى حازم : ولا إجماع أبى بكر وعمر خلافا لبعض الناس لما سبق فى المسائل المتقدمة : وقوله عليه السلام (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وقوله (اقتدوا باللذين من بعدى) معارض بقوله عليه السلام (أصحابى كالنجوم) الخبر : وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر

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

(المسألة الثالثة عشرة)

لاخلاف فى اشتراط عدد التواتر على رأى من جعل طريق إثباته المعقول وانما الخلاف فى ذلك على رأى من جعل طريق معرفته السمع والحق أنه لايشترط لأن المجمعين إن لم يبلغوا عدد التواتر فهم كل الامة المشهود بعصمتهم عن الخطأ فكان 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 انما 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 مما لا يعرف اسلامهم باقوالهم فلا يكون قولهم حجة فى الدين

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

(المسألة الرابعة عشر)

اذا ذهب واحد من المجتهدين الى حكم وسكت من فى عصره عن الانكار عليه مع علمهم به فذهب أحمد بن حنبل وبعض اصحاب أبى حنيفة وبعض اصحاب الشافعى والجبائى الى أنه اجماع لكن شرط الجبائى فى ذلك انقراض العصر : وذهب الشافعى وداود وبعض اصحاب ابى حنيفة الى ابطال الأمرين : وذهب أبو على بن ابى هريرة الى انه إن كان ذلك حكما من حاكم لم يكن اجماعا : وان كان فتوى فهو اجماع : وذهب أبو هاشم الى أنه حجة ظنية وليس بأجماع تمتنع مخالفته وهو المختار لأن سكوتهم عن الانكار والبحث معه فى أبداء مأخذه

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

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

المسألة الخامسة عشرة

مذهب أكثر أصحاب الشافعى وأبى حنيفة والاشاعرة والمعتزلة أن انقراض العصر ليس شرطاً فى انعقاد الاجماع خلافا لأحمد بن حنبل والاستاذ أبى بكر بن فورك: ومنهم من شرط ذلك فى الاجماع السكوتى دون غيره وهو المختار (أما) السكوتى فلاحتمال ان يكون بعض الساكتين فى مهلة النظر ويظهر له دليل المخالفة بعد ذلك واظهاره 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 بالأجماع وموتهم غير مؤثر فى جعل اقوالهم حجة لا نه 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 ولالما قيل من أنه إذا صار التابعى من أهل الأجماع بتقدير اشتراط انقراض العصر فقد لا ينقضى عصره حتى يختفى تابع التابعى وهلم جرا وذلك يمنع من انعقاد الاجماع مطلقا إذ أمكن ان يقال باشتراط انقراض العصر لأمكان رجوع بعضهم لا لدخول من سيحدث من التابعين فى اجماعهم كما قاله احمد وان

امكن دخول التابعي فى 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 فى 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 جعلنا كم 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 فى أمهات الأولاد بعد موافقته لعمر فى امتناع البيع ومخالفة عمر لما وقع عليه الاتفاق فى زمن ابى بكر فى أمر التسوية وحد شارب الخمر (وأما) المعقول فلأنه لو لم يشترط انقراض العصر فى كون الاجماع حجة فلا يمتنع أن يكون اجماعهم عن اجتهاد وعند ذلك فلا مانع من تغير اجتهاد بعضهم أو تذكره لخبر فى الواقعة على خلاف اجتهاده . فاذا لم يجز له الرجوع كان الاجتهاد ما نعاله من الاجتهاد ومن العمل بما ظهر له من النص وهو ممتنع : ولأن قولهم لا يزيد على قول النبي عليه السلام وموته شرط فى استقرار الحجة فى قوله فاشتراط ذلك فى حقهم أولى.

(والجواب) عن الآية أنها لا تمتنع من كونهم شهداء على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة فيه على ما يأتى (وعن) الآثار بمنع المخالفة فى شيء مما ذكروه 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 لأمكان نسخه بخلاف الاجماع

المسألة السادسة عشرة

اجمع الأكثر على أن إجماع الأمة لا يخلو عن مستند له : وذهب قوم الى جواز اجماعهم عن توقيف لا مستند : والمختار أنه إن أجمعوا من غير مستند فلا يكون اجماعهم

الا حقا : أما أن يجزم بجواز وقوعه او بعدمه فلا : وتحقيق ذلك بكشف المأخذ من الجانبين والتنبيه على ضعفه

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

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

المسألة السابعة عشرة

القائلون بافتقار الاجماع الى مستند اختلفوا فى جواز إسناده إلى الرأى والاجتهاد واختلف من جوزه فى الوقوع والقائلون بالوقوع اختلفوا فى جواز مخالفته: ومنهم من قال بوقوع ذلك بالقياس الجلى دون الخفى . والمختار الجواز والوقوع (أما) الجواز العقلى فلانه لا يلزم المحال لذاته من فرض وقوعه . وأما الوقوع فلان الصحابة أجمعوا على امامة ابى بكر وقتال مانعى الزكاة وتحريم شحم الخنزير . وعلى حد شارب الخمر

ثمانين وجزاء الصيد وأروش الجنايات ونفقات الاقارب بالرأى والاجتهاد .

(فان قيل) ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه وهو أن الاجماع دليل قطعى فلا يكون مستنداً الى الاجتهاد الظنى . وأيضا فان الناس مع اختلاف طباعهم مما يستحيل اتفاقهم على رأى واحد عادة كاتفاقهم على اكل طعام واحد فى وقت واحد . وأيضا فان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد موجب تحريم مخالفته كان مخالفا للأجماع ولا نسلم انعقاد الاجماع فيما ذكرتموه من الصور على الرأى بل نصوص ظهرت لهم باجماعهم على نقلها

(والجواب) عن الأول بمنع كون الرأى المجمع ظنيا كيف وهو منقوض بجواز اسناد الأجماع إلى خبر الواحد مع انه ظنى بموافقة منهم وبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثانى من حيث إن عدالتهم لا تعرف بغير الرأى (وعن) الثالث بمنع انعقاد الأجماع على جواز مخالفة الاجتهاد مطلقا بل فى المنفرد دون الجماعة (وعن) المنع بأنهم قد صرحوا بالرأى والاجتهاد فى بعض الصور المجمع عليها وذلك كاجماعهم على حد شارب الخمر ثمانين بناء على قول على رضى الله عنه : (انه اذا شرب سكر واذا سكر هذىء واذا هذىء 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 خلافا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر : والمختار انه ان كان القول رافعا لما اتفق عليه القولان كما اذا قال بعضهم باعتبار النية فى كل طهارة : وقال البعض الآخر باعتبارها فى البعض دون البعض فالقول النافى لاعتبارها مطلقا ممتنع لما فيه من خرق الاجماع على اعتبارها فى البعض : وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق عليه الاجماع كما لو اختلفوا فى اعتبار النية فى جميع الطهارات نفياً واثباتاً فالقول باثباتها فى البعض دون البعض غير ممتنع لموافقته لكل فريق فى بعض ما ذهب اليه ومخالفته فى 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 : و بيانه : من وجوه (الأول) أن كل واحد من الفريقين قائل بنفى التفصيل والتفصيل يكون خرقا للاجماع (الثانى) اذا اختلفت الأمة على قولين فكل من الفريقين يوجب الأخذ بقوله او قول مخالفه و يحرم الأخذ بقول آخر فالقول الثالث يكون خرقا لهذا الاجماع : وان سلمنا انه غير خارق للاجماع الا انه يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع (و بيانه) من وجهين — الاول — انه يلزم منه تخطئة كل فريق فى بعض ما ذهب اليه و تخطئة الأمة ممتنع : (الثانى) 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 و بيانه من وجوه (الأول) ان اختلاف الأمة دليل تسويغ الاجتهاد للغير (الثانى) انه لو ذهب كل فريق الى دليل غير دليل الآخر جاز للتابعى الأخذ بدليل آخر وكذلك فى الاختلاف فى الحكم (الثالث) ان الصحابة اختلفوا فى قوله : انت على حرام على ستة أوجه فأحدث ابن مسروق قولا سابعاً وانه لا يتعلق بقوله حكم ولم ينكر عليه منكر فالقول دليل الجواز وزيادة (والجواب) عن الأول 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) الثانى بمنع ماذكروه فى حق المجتهد (وعن) التخطئة الاولى ان الممتنع انما هو تخطئة الأمة فيما اجمعوا عليه لا فيما لم يجمعوا عليه كيف و إنه لا تخطئة بل مخالفة (وعن) الثانية أن ذلك انما يلزم أن لو كان الحق فى المسألة معيناً وليس كذلك على ما يأتى (وعن) المعارضة الأولى 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 استدل أهل الاجماع فى المسئلة بدليل أو تأولوا تأويلا . وسكتوا عما سواه : فمذهب الجمهور جواز القول بما سواه لمن بعدهم خلافا 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 نكير. 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 (يأمرون بالمعروف) وما قيل به ثانيا ليس بمعروف. والا لأمروا به عملا بعموم الآية :

وبقوله عليه السلام (امتى 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 الثانى لجاز ذلك على الرسول عليه السلام فيما أوحى اليه 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 الثانى انما يكون خطأ ان لو لم يكن ما ذهبوا اليه كافيا (وعن) المعقول. انه تمثيل من غير جامع - كيف وان النبى عليه السلام ان لم يكن مكلفا بالاثبات بالدليلين جاز الاقتصار على أحدهما. وان كان مكلفا بهما فلا يلزم مثله فى حق الأمة. الا أن يكونوا مكلفين بالجمع بين الامرين وهو غير مسلم

المسألة العشرون

اذا اختلفت الأمة فى عصر من الاعصار فى 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 الثانى على خلافه (فان قيل) لا بد وان يكون احد القولين خطأ على ما يأتى - والاجماع على الأخذ بالخطأ غير متصور (سلمنا) اجماعهم على الأخذ بكل واحد منهما. لكن لا مطلقا بل يشترط عدم انعقاد الاجماع على احدهما (سلمنا) انه غير مشروط. لكن اجماعهم انما كان على الاخذ بأحد القولين

والاجماع الثانى غير مناقض له (سلمنا) دلالة ماذكرتموه . لكنه معارض بما يدل على نقيضه بالنظر الى الواقع فان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله فى بيت عائشة وعلى امامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما بعد اختلافهم فى تعيين موضع القبر . وفيمن يكون إماما .

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

(والجواب) عن الاول بمنع تطرق الخطأ الى كل واحد من القولين مع اجماع الامة عليه وعلى ما يأتى فى تصويب المجتهدين (وعن) الثانى أنه يلزم منه جواز مخالفة الواحد للاجماع المتقدم نظرا الى احتمال هذا الشرط وهو خلاف الاجماع (وعن) الثالث . ان المحال انما لزم فى الاجماع الثانى من امتناع الأخذ بالقول الآخر لا بما قالوا به (وعن) المعارضة : ان الاتفاق فيما ذكروه من الصور لم يكن بعد استقرار الخلاف . بل انما كان ذلك على طريق البحث عن المأخذ على ماجرت به عادة النظار وان كان ذلك بعد استقرار الخلاف . لكن من المختلفين وهو جائز على أصل من يشترط انقراض العصر فى الاجماع بخلاف ما نحن فيه وفى مسألة امهات الأولاد لا نسلم اجماع جميع التابعين على امتناع بيعهن لمخالفة أهل البيت فى ذلك واتباعهم الى زماننا وعلى هذا فلو اجمع المختلفون بانفسهم بعد استقرار خلافهم على أحد الاقوال فهو جائز على رأى من يشترط فى الاجماع انقراض العصر دون من لم يشترط وكل ماذكرناه من الدليل والاعتراض والانفصال فهو متجه ها هنا

(المسألة الحادية والعشرون)

هل يتصور اشتراك الأمة فى عدم العلم بدليل لا معارض له — اختلفوا فيه — والمختار أنه لا مانع منه ان كان علمهم على وفقه لعدم تكليفهم بمعرفة مالم يظهر لهم والا فلا لما فيه من اجماع الامة على مخالفة الدليل من غير دليل .

(المسألة الثانية والعشرون)

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

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

(المسألة الثالثة والعشرون)

اذا اختلفت الامة فى المسألة على أقوال كدية اليهودى فالحصر فى الاقل منها كمذهب الشافعى اختلفوا فى أنه حكم بالاجماع والحق ان الحكم بالاقل مجمع عليه دون نفي الزيادة

(المسألة الرابعة والعشرون)

اختلفوا فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد فأجازه الحنابلة و بعض اصحاب الشافعى و بعض الحنفية وانكره الباقون . و بالجملة فالمسألة دائرة على وجوب اشتراط القطع فى مسائل الاصول وعدم اشتراطه . والظهور فى هذه المسألة للمعترض 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 فى مسمى الاسلام كالرسالة فجاحده كافر و إلا فلا .

المسألة السادسة والعشرون

لا خلاف فى امتناع صحة الاحتجاج بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع عليه. كالاستدلال به على صحة الرسالة لافضائه إلى الدور . وان كان غير ذلك فلا خلاف فى 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 الأمة عن الخطأ لم تفرق فيما أجمعوا بين الدينى . والدينوى. وهل اجماع من سلف من أهل الأديان السالفة كان حجة . اختلفوا فيه : ومع كون النظر فى ذلك غير مفيد لم يساعد فيه عقل ولا نقل

(فصل)

واذا عرف ما يختص بكل واحد من هذه الادلة الثلاثة فلابد من بيان ما تشترك فيه الثلاثة وما يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع

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

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

(الصنف الأول)

(النظر فى حقيقة الخبر)

والخبر قد يطلق على الاشارات الحالية مجازا كقولهم الغراب يخبر بكذا — وقد يطلق حقيقة على القول المخصوص بدليل تبادره إلى الفهم من اطلاق لفظ الخبر. والأظهر أنه حقيقة فى الخبر اللسانى دون النفسانى لغلبة استعماله فيه وليس العلم به ضروريا كما ظن بعض الأصحاب مصيرا منه إلى أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود . ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص فكان العلم به ضروريا . وان كل أحد يعلم بالضرورة الفرق بين ما يحسن استعمال الخبر فيه والأمر . وذلك يوجب العلم بهذه المفردات ضرورة . وليس بحق فان دعوى الضرورة مقابلة بمثلها — وما ذكره من الأدلة على ذلك غير صحيح :

(أما) الوجه الأول فلما فيه من جعل المطلق الذى يصلح لاشتراك كثيرين فيه جزءا من معنى الجزئى الذى لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه وهو محال (وأما) الوجه الثانى . فمن جهة أن المسلم انما هو العلم الضرورى بالتفرقة بعد حصول العلم بالمفردين ولا يلزم أن يكون العلم بهما ضروريا لما سبق تعريفه . واذا لم يكن العلم به ضروريا فطريق تعريفه انما هو الحد . وقد ذكر فى ذلك حدود ابطلناها فى كتاب الأحكام .

ولنقتصرها هنا على ما هو المختار . وهو أن الخبر : عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها مع قصد المتكلم به الدلالة على ذلك على وجه يحسن السكوت عليه ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو إن كان مطابقاً للمخبر فهو الصادق والافهو كاذب — وعلى هذا فمن أخبر أن زيدا فى الدار على اعتقاد أنه ليس فيها وهو فيها . أو بالعكس . فالأول صادق . والثانى كاذب — وان لم يكن مستحقاً للثناء على الاول والذم على الثانى ولا يوصف فيهما بانه صادق ولا كاذب . خلافا للجاحد فى الامرين وسواء كانا معلومين أو مجهولين . و أمظنونين

« الصنف الثانى فى المتواتر ومسائله »

(أما) المتواتر فهو فى اللغة . عبارة عن اشياء . يتبع بعضها بعضا بمهلة — وفى عرف الاصوليين عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بمخبره : (وأما) مسائله فست :

(المسألة الاولى)

أتفق الكل على أن التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافا للبراهمة . والسمنية — ودليل ذلك مايجده كل عاقل فى نفسه من العلم بوجود البلاد النائية . والملوك السالفة مع أنه لامستند لذلك غير الخبر المتواتر (فان قيل) ماذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير مع اختلاف دواعيهم على خبر واحد وهو غير مسلم (سلمنا) ذلك غير أن كل واحد منهم بتقدير الانفراد يجوز عليه الكذب . فكذلك حالة الاجتماع . والا انقلب الجائز مستحيلا (سلمنا) امتناع ذلك . ولكن لوجاز حصول العلم بخبر التواتر لأمكن التعارض بين خبرين متواترين على التناقض بخبر واحد . ويلزم من ذلك حصول العلم بالنقيضين معا . ولما خالفنا كم فيه . ولحصل العلم بما يخبر الخبر الكثير عن عيسى وموسى بما يكذب رسالة محمد . ولما خالف فى نبوة محمد احد . ولما وقع الفرق بين علمنا بما يخبر به أهل التواتر وبين علمنا بان لا واسطة بين النفى والاثبات . وكل ذلك محال ولما زاد على العلم بالعاديات وهى غير يقينية . فكذلك المتواتر : (والجواب) عما ذكروه مع أنه تشكيك فيما علم ضرورة (أما) عن السؤال الاول بما عرف فى تصور الاجماع (وعن) الثانى بمنع لزوم ماثبت للآحاد حالة الاشتراك (وعن) الالزام الاول بمنع تصوره (وعن) الثانى أنه مكابرة لما علم ضرورة (وعن) الثالث انما يلزم أن لوقلنا أن كل جماعة كثيرة يكون تواترا وليس كذلك (وعن) الرابع أن التواتر انما يفيد العلم فى 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 . والتساوى بينه وبين العاديات .

المسألة الثانية

اتفق الكل على أن العلم الحاصل بخبر التواتر ضرورى . خلافا للكعبى وابى الحسن البصرى . والدقاق من أصحاب الشافعى فانهم قالوا إنه نظرى — والمختار الوقف فى ذلك: وتحقيق ذلك بالاشارة الى مأخذ الفريقين وبيان ضعفه (أما) حجة القائلين بالضرورة لوكان العلم الحاصل بخبر التواتر نظريا لما حصل للصبيان ومن ليس له اهلية النظر ولانتفى بالشبهة . ولأمكن الاضراب عنه . ولوقع فيه الخلاف . ولما خلا العالم به عن سابقة فكر ونظر . والكل محال (واما) حجة القائلين بالنظر فهى انه لوكان العلم الحاصل من التواتر ضروريا لما توقف علمنا به على كون المخبر لم يخبر عن رأيه . بل عن أمر محس مع عدم الداعى له الى الكذب — وكنا عالمين بكونه ضروريا كسائر العلوم الضرورية . ولما اختلف العقلاء فيه ولأنه لايزيد فى القوة على خبر الله ورسوله . وذلك غير ضرورى . فكذلك ماهو مثله أو أدنى .

(والجواب) عن الحجة الأولى للقائلين بالضرورة أنه لايلزم من سلب أهلية النظر عن الصبيان ونحوهم فى غير هذا النوع من العلم سلبه فى هذا النوع . ولا يلزم من كونه نظريا نفيه بالشبهة . ولا إمكان الاضراب عنه . ولا إمكان الخلاف فيه: ولا سابقة الفكر والنظر فيه إلا أن تكون مقدماته نظرية وهوغير مسلم (وعن) حجة القائلين بالنظر انه لايلزم من توقف العلم بخبر التواتر على ماذكروه فقط دون العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وأنها الواسطة المفضية اليه أن يكون نظريا . ولا يلزم من كونه ضروريا علمنا بصفته ثم لوكان نظريا لعلمت صفته وهو محال . ولا يلزم من الاختلاف فيه أن لايكون ضروريا كما فى خلاف السوفسطائية فى العلوم الضرورية . ولا يلزم من عدم التفاوت بين العلم الحاصل من التواتر . والعلم الحاصل من خبر الرسول بالنظر إلى ما اشتركا فيه من العلمية 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 . خلافا لشذوذ من الناس . والمختار المذهب الجمهورى . لما قيل انه لو تولد منه : ان تولد من الخبر الأخير لزم ذلك بتقدير انفراده — وان كان من جملة الأخبار لزم صدور الواحد عن سببين والكل ممتنع . اذ أمكن أن يقال بتولده عن الأخير مشروطاً بما سبق من الأخبار . بل لأن كل موجود سوى الله وصفاته ممكن . وكل ممكن لابد وأن يكون مقدوراً للرب تعالى — وبتقدير وجوده نفياً 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 انفكاكه عنه

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم بخبر التواتر على أنه لابد وان يكون عددهم قد بلغ حداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب . وان يكونوا عالمين بالمخبر عنه حائين به . وان يستوى طرفا المخبرين ووسطهم فى هذه الشروط وان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بخبرهم غير عالم به أولا ولا يشترط تقدم العلم بهذه الشروط على العلم بالمخبر الاعلى رأى من يعتقد أن العلم به نظرى — واختلفوا فى 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 ملاءمتها للمطلوب مضطربة . لانه مامن عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلا ويمكن فرضه مع عدم حصول العلم به بالنسبة إلى آخرين وان ذلك مما يختلف باختلاف الوقائع بسبب اختلاف القرائن وتفاوت المستمعين فى إدراكها وليس من شرطه أن يكون عدد المخبرين غير محصور بعدد . أو اختلاف أنسابهم . وأوطانهم . وأديانهم . وان يكون مسلمين عدولا . وان لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف خلافا لبعضهم فى الكل . ولا أن يكونوا فيهم الامام المعصوم كما قاله الشيعة وابن الراوندى . وأن لا يكون المخبر من أهل الدكة كما قالت اليهود . لانه لو أخبر أهل بلد من البلاد بحادثة وقعت لهم . فأنا نجد حصول العلم بخبرهم . وان كانوا محصورين متفقين

فى النسب والدين والوطن. وان كانوا كفاراً محمولين على ذلك بالسيف وليس فيهم معصوم. ولاهم أهل ذلة ومسكنة.

المسألة الخامسة

مذهب القاضى أبى بكر وأبى الحسين البصرى أنه اذا وقع العلم بخبر جماعة بشخص فى واقعة معينة لابد وأن يكون ذلك العدد مفيدا للعلم فى كل واقعة لكل أحد. وانما يصح ذلك اذا كان العلم حاصلا عند ذلك العدد مجرداً عن القرائن المتعلقة بالمخبر والمستمع. وإلا فلا. وهو ظاهر

المسألة السادسة

وكما يصح العلم من خبر المتواتر عند اتحاد اللفظ والمعنى فيصح عند اتحاد المعنى — وان اختلف اللفظ كالاخبار المفيدة للعلم بسخاء حاتم. وشجاعة عنترة — وان كان الأول أسرع حصولا.

الصنف الثالث فى أخبار الآحاد

(ويشتمل على أربعة أبواب)

(الباب الاول فى حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل)

(أما) خبر الواحد فالأقرب فيه أن يقال: ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر وسواء أفاد ظناً أو لم يفد إلا أن ما زاد على الثلاثة فصاعدا يكون مستفيضاً (وأما) ما يتعلق به من المسائل فست

المسالة الاولى

اختلفوا فى خبر الواحد هل يفيد اليقين. فمنهم من نفاه.. ومن (١) أثبت منهم من طرد ذلك ولم يخصه بأحد معين كبعض أهل الظاهر. وأحمد فى رواية — ومنهم من خصه ببعض أخبار الآحاد كبعض أهل الحديث — والمختار جواز ذلك اذا 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 متنع تعارض خبرين متنافيين لاستحالة العلم بالشىء الواحد ونقيضه. واعتبار أحدهما دون الآخر

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

لعدم الأولوية . ولكان العلم حاصلا بنبوة من أخبر بكونه نبياً دون معجزة . ولما وجد العاقل فى نفسه زيادة على ما يخبر به الواحد بتقدير انتهائه الى حد التواتر لعدم قبول العلم للزيادة والنقصان وان تفاوتت العلوم فى افتقار بعضها الى نظر أو كان بعضها أسرع حصولا دون البعض (وأما) انه قد يفيد العلم بتقدير اقترانه بالقرائن انه لو أخبر واحد بموت ولد بعض الأكابر مع اقترانه بسابقه علمنا بمرضه وانه لا مريض فى دار أبيه سواه . وشاهدنا الجنازة خارجة من داره محتفة بالصراخ فى العالى الخارج عن المعتاد من العبيد والجوارى . والأب ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه على خلاف عادته من التزام أسباب الهيبة والوقار . فان من سمع ذلك الخبر يجد من نفسه العلم بمخبره (فان قيل) على المقام الأول ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه . وهو ان خبر الواحد لو كان مفيداً للظن دون العلم . لما جاز اتباعه فى الشرع كقوله (ولا تقف ماليس لك به علم) (وإن الظن لا يغنى من 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 الثانى) أن العلم إنما حصل فى الصورة المفروضة بالقرائن الموجودة سواء وجد الخبر أو لم يوجد (فالجواب)عن الآيتين أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه فى الشرعيات إنما هو مستند إلى انعقاد الاجماع عليه وهو مفيد للعلم دون الظن (وعن)الالزام بما ذكروه فى خبر التواتر بمنع لزوم الاشتراك بين الجملة والأفراد فى 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 واذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقاد موته متعيناً

(المسألة الثانية)

إذا أخبر واحد بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم بخبر وكان النبى سامعاً فاهما له وكان فى الأنكار فائدة بتقدير كونه كاذباً ولم ير المصلحة فى التأخير وكان من الكبائر فيمتنع على النبى عدم الأنكار عليه ويكون السكوت عنه على هذه الشروط دليل العلم بصدقه وسواء كان المخبر به دينياً أو دنيوياً والا فلا خلافا لبعضهم وعلى هذا يكون

الحكم فيما إذا أخبر واحد عن أمر محس بين يدى جماعة لايتصور على مثلهم السكوت عن إنكار مثل ذلك

المسألة الثالثة

إذا رأينا الامة قد عملت بمقتضى خبر رواه الواحد لايدل ذلك على صدقه قطعاً خلافا لأبى هاشم واتباعه لأنه من الجائز أن عملهم كان بغيره لا به ومع الجواز فلا قطع وبتقدير أن يكونوا عالمين به فلأنهم قد كلفوا العمل بالظن فهم مصيبون فيما كلفوا قطعاً ولايلزم من ذلك صدقة قطعاً وعلى هذا فلو روى واحد خبراً فعمل بمقتضاه بعض الامة واشتغل الباقون بتأويله فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً لاحتمال أن يكون عمل البعض بمقتضاه بدليل آخر وبتقدير عملهم به فاتفاق الكل على قبوله فلما سبق من وجوب تكليفهم باتباع الظن .

المسألة الرابعة

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

(والجواب) عن المعارض الداعى إلى الكتمان أن العادة تحيل اتفاقهم على داعى الكذب وما انفرد به الآحاد فيما ذكروه من الوقائع فلم يكن ذلك فى بعضها الا فيما لم يقع بمشهد من الخلق العظيم بل من الطائفة اليسيرة ككلام عيسى فى المهد قبل اشتهاره ونبوته وكانشقاق القمر فانه كان من الآيات الليلية والناس نيام فى بيوتهم مستورون بجدرانهم . وأما دخوله مكة فقد نقل الجمع العظيم أنه دخلها عنوة (وأما) الاقامة فانما

اختلف النقلة فيها لاختلافهم فى سماع المؤذن فأنه كان يفرد تارة ويثنى أخرى

المسألة الخامسة

يجوز التعبد عقلا بخبر الواحد العدل خلافا للجبائى وجماعة من المتكلمين وذلك انه لا يلزم من فرض وقوعه المحال لذاته فكان جائزاً عقلا واحتمال الكذب غير مانع من التعبد به بدليل التعبد بقبول قول المفتى والشاهدين

(فان قيل) فان لم يكن محالا لذاته فهو محال باعتبار غيره وذلك لأن التكاليف مبنية على رعاية الحكم ولا حكمة فى التعبد بخبر الواحد بتقدير كونه كاذبا . والحكم عند قول المفتى والشاهد ثابت بالاجماع وقولهما شرط لا مثبت بخلاف خبر الواحد عندكم ولأن غاية خبر الواحد يكون مفيداً للظن وهو غير متبع لما سبق من الآيات فى المسألة الأولى ولأنه لو جاز التعبد به لجاز التعبد بقبول خبره عن الله وفى القرآن والأصول : وعند تعارض الخبرين على التناقض مع تعذر الجمع بينهما وكل ذلك محال

(والجواب) عن الأول أنه مبنى على وجوب رعاية الحكم فى أفعال الله تعالى وهو غير مسلم ثم إنه منتقض بقول المفتى 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 فى المسألة الأولى كيف وأنها مشتركة الدلالة حيث ان حكمهم بامتناع التعبد بخبر الواحد مظنون غير مقطوع وبما ذكرناه من ورود التعبد بقول المفتى والشاهدين يكون دفع ما ذكروه من الألزامات ومن أراد الأجوبة التفصيلية فعليه بمراجعة كتاب الأحكام

(المسالة السادسة)

القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا منهم من نفي كونه حجة كالشيعة والقاشانى وابن داود: ومنهم من اثبت ذلك مع اتفاقهم على مساعدة دليل السمع عليه واختلافهم فى مساعدة دليل العقل واثبته احمد والقفال وابن سريج ونفاه الباقون : واثبت ابو عبد الله البصرى كونه حجة فيما لا يسقط بالشبهة دون غيره — والمختار أنه حجة مطلقا وقد احتج المثبتون لذلك بحجج كثيرة نقلية وعقلية وقد أوردناها وبينا ضعفها فى كتاب (الأحكام)

ولنقتصر ههنا على ما هو المختار وهو اجماع الصحابة على ذلك وبيانه ما روى عن ابى بكر أنه عمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة ان النبى عليه السلام أطعمها السدس : وعن عمر أنه عمل فى أخذ الجزية من المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف : وهو قوله عليه السلام (سنوا بهم سنة اهل الكتاب) : وبخبر أحمد بن مالك فى ايجاب الغرة فى الجنين و بخبر الضحاك بن سفيان فى توريث المرأة من دية زوجها : وبخبر عمرو ابن حزم فى دية الأصابع : وعن عثمان وعلى انهما عملا بخبر قريعة بنت مالك فى اعتداد المرأة المتوفى عنها زوجها فى منزله : وعن على أنه قال (كنت إذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله بما شاء منه ، واذا حدثنى غيره حلفته واذا حلف صدقته) (وعن) ابن عباس أنه عمل فى الربا فى النقد بخبر ابى سعيد الخدري (وعن) زيد ابن ثابت أنه عمل بخبر امرأة من الأنصار فى نفر الحائض بلا وداع : ومن ذلك عمل جميع الصحابة بخبر أبى بكر وهو قوله (الأئمة من قريش) وقوله (الانبياء يدفنون حيث يموتون) وقوله (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وبخبر عائشة فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين . وبخبر رافع بن خديج فى المخابرة الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة : وكان ذلك شائعاً مشهوداً فيما بينهم من غير نكير : وعلى ذلك جرت سنة التابعين الى حين ظهور المخالفين

(فان قيل) ما ذكرتموه من أخبار الآحاد فالاحتجاج بها فرع كونها حجة وهو محل النزاع كيف وأنا لا نسلم عمل الصحابة بأخبار الآحاد بل من الجائز انهم عملوا فيما ذكرتموه من الصور بما وافق أخبار الآحاد من الأدلة فى مقتضاها : وان سلمنا عملهم بأخبار الآحاد لكن البعض دون الكل ولا حجة فيه (قولكم) لانه لم ينكر ذلك أحد ليس كذلك بدليل رد أبى بكر وعمر خبر عثمان فى إذن رسول الله رد الحكم بن أبى العاص : ورد على خبر ابى سفيان الأسجعى فى المفوضة : ورد عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله (سلمنا) عدم الرد فى الظاهر لكنه لايدل على الموافقة لما سبق فى سائر الاجماع (سلمنا) دلالة ماذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على نقيضه من المنقول والمعقول (أما) المنقول فماسبق من الآيات فى المسألة الأولى و برد النبى عليه السلام خبر ذى اليدين فى الصلاة

حتي اعتضد بخبر ابى بكر وعمر ومن كان فى الصف (وأما) المعقول فهو أن خبر الواحد ظنى فلايحكم به على القطعى من براءة الذمة من جميع الحقوق ولأن العمل به يفضى الى تركه بتقدير معارضته بما هو من جنسه والى تقليد المجتهد لذلك المخبر. وتقليد المجتهد لغيره ممتنع

(والجواب) عن الأول أن الأخبار الواردة فى ذلك خارجة عن الحصر فآحادها وإن كانت آحاداً لاتخرجها عن التواتر كالأخبار الواردة فى سخاء حاتم وشجاعة عنترة (وعن) الثانى : أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية فى تلك الوقائع فالعادة تحيل توالى الخلق الكثير على عدم نقله ولاسيما مع توهم العمل بما لايجوز العمل به كيف وقد صرحوا فى اكثر الوقائع بالعمل بالاخبار المنقولة وذلك كما قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا : وقال ابن عمر فى المخابرة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا (وعن) الثالث : ماسبق فى الاجماع من بيان كون السكوت دليل الموافقة ومن رد ما رده منهم فيجب حمله على أن الراوى لم يظهر صدقه فيما رواه أو لوجود معارض جمعاً بين النقلين (وعن) المعارضة بالآيات ماسبق (وعن) خبر ذى اليدين أن مارده لتوهم الغلط فى حقه حيث ذكر ذلك دون من حضر على أن قبوله لخبر ابى بكر وعمر و بعض من حضر غير خارج عن الآحاد فكان ذلك حجة فى محل النزاع (وعن) المعارضة الاولى من المعقول النقض بقول المفتى والشاهدين كيف وأنا لانسلم القطع ببراءة الذمة بعد الوجود (وعن) الثانية النقض بجميع الظواهر المتواترة من الكتاب والسنة (وعن) الثالثة : أن تقليد للمجتهد انما يمتنع بالنسبة الى مساويه فى معرفة مدرك الحكم بالاجتهاد ولاطريق المجتهد فى معرفة الخبر المروى عن النبى سوى أخبار الراوى فافترقا وبالجملة فالمسألة اجتهادية غير قطعية

الباب الثانى

(فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق بها من المسائل)

أما الشروط المتعبرة فأربعة :

الشرط الاول

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

الثانى

أن يكون مسلما فأنه اذا كان خارجا عن الملة الاسلامية فلا خلاف فى رد روايته لاجماع الامة على سلب اهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته : وإن كان من الملة الاسلامية كالمجسم فالاكثر على رد قبول روايته خلافا لابى الحسين البصرى فيما اذا لم يكن مشتهراً بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه لانه كافر والكفر على درجات الفسق فكان مردود الرواية لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أمر بالتثبت عند أخبار الفاسق: والفسق مناسب للرد زجرا للفاسق عن فسقه وقد رتب الشارع الرد عليه فى لفظه فكان إيماء إلى التعليل به والفسق موجود فى حق كل كافر فكان مردود الشهادة : ولا يمكن معارضة الآية بقوله (نحن نحكم بالظاهر) والصدق فى حق الكافر المتأول 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 مرجوحا أو مساويا لعدمه ومع ذلك فلا تقبل روايته وان جهل حال الراوى فى 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 فى اللغة عبارة عن التوسط فى الأمور ففى الشرع عبارة عن أهلية قبول الشهادة أو الرواية وذلك انما يتحقق بتجنب الكبائر وهي على ماروى عن النبى عليه السلام (الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد بالبيت الحرام وأكل الربا والانقلاب

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

المسألة الاولى

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

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

الفاسق فيما ذكروه 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 مظنونا فهو مقبول القول: وان كان مقطوعا به وكان ممن يرى الكذب ويتدين به فلا خلاف فى امتناع قبول قوله وإن كان لا يتدين بالكذب ويحترز عنه فمذهب الشافعى وأكثر الفقهاء والغزالى وابى الحسين البصرى قبول قوله مطلقا : ومذهب القاضى ابى بكر والجبائى وابنه وجماعة من الاصوليين رده وهو المختار لما سبق من الدليل فى المسألة المتقدمة (فان قيل) دليل القبول أن الكلام ممنوع فى التدين بتحريم الكذب فكان صدقه ظاهرا فوجب قبول قوله عليه السلام (انما أحكم بالظاهر) ولأن عليا عليه السلام والصحابة قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم من غير نكير فكان إجماعا

(والجواب) عن الخبر ماسبق فى 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 فى اعتبار العدد فى الجرح والتعديل نفياً واثباتاً والاكثرون على اعتباره فى الشهادة دون الرواية وهو الاظهر لانه لانص ولا اجماع ههنا فلم يبق سوى الالحاق ولا يخفى ان الحاق الشرط بمشروطه أولى من غيره والعدد معتبر فى الشهادة دون الرواية فكذلك فى 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 فى قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما نفياً واثباتاً : وقال الشافعى

لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف التعديل : ومنهم من عكس الحال — والمختار — أنه لاحاجة الى ذلك مطلقا وهو اختيار القاضى أبى بكر لانه لابدأن يكون المذكى والجارح عدلا بصيرا بجهات 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 نفياً للتلبيس عنه إذ الظاهر من حاله المعرفة بمواضع الوفاق والخلاف .

(المسألة الخامسة)

إذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يعين الجارح السبب أو عينه ولم يتعرض المعدل لنفيه فالجرح مقدم لاطلاع الجارح على ما جهله المعدل : وان عين السبب و تعرض المعدل لنفيه فهما متعارضان الا أن يوجد الترجيح لامر خارج

(المسألة السادسة)

(فى طرق الجرح والتعديل وبيان تفاوتهما)

(أما) التعديل : فالمعدل إن صرح بالتعديل بأن قال هو عدل رضى وذكر سبب ذلك فهو تعديل متفق عليه و إن لم يذكر سببه فمختلف فيه والاظهر التعديل لما سبق فى المسألة المتقدمة : وان لم يصرح بالتعديل قولا فان حكم بشهادته او عمل بروايته على وجه لا مستند له سواها الا لجهة الاحتياط فقد قيل هو تعديل متفق عليه أيضاً والا كان ذلك من المعدل فسقا وليس بحق لجواز أن يكون مجروحا بسبب لا يعتقده جارحا وان روى عنه فمختلف فيه والمختار أنه إن عرف من الراوى أنه لا يروى عن غير العدل فهو تعديل والا فلا لانه قد يروى العدل عن غير العدل : وعلى السامع بالكشف عن حاله وعلى هذا فالمتفق عليه يكون أولى من المختلف فيه — (وأما) الجرح : فان صرح بكونه مجروحا وذكر سببه فهو جرح متفق عليه وإلا فمختلف فيه (والمختار) أنه جرح لما سبق فى 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 فى الاجتهاد من المحرمات.

المسألة السابعة

مذهب جمهور الأئمة عدالة الصحابة : وقال قوم حكمهم فى 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 (وكذلك جعلنا كم أمة وسطا) أى عدولا : وهو خطاب مع الصحابة — وقوله عليه السلام (أصحابى 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 الصحابى من صحب النبى عليه السلام ولو ساعة واحدة لا غير : ومنهم من شرط طول المدة واختص به اختصاص المصحوب : ومنهم من زاد بالأخذ عنه — والنزاع فى هذه المسألة وان كان آيلا إلى اللفظ فالأشبه انما هو الأول لأن اسم الصحابى مشتق من الصحبة والصحبة تعم القليل والكثير من الزمان ومنه يقال : صحبته ساعة ويقع الحنث والبر فى اليمين بوجوب ذلك وعدمه ولا يلزم من اطلاق اسم الصاحب على من طالت مدته وأخذ العلم وإن كان مختصا بالصحبة امتناع إطلاق ذلك على ما ذكرناه بل الأولى أن يكون الاطلاق فى الكل باعتبار ما به وقع الاشتراك نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ وإذا اتينا على ما أردناه من بيان الشروط المعتبرة ومسائلها فلا بد من بيان ماظن أنه شرط فى الرواية وليس بشرط وذلك كالعدد والذكورة : والبصر : وعدم القرابة : وعدم العداوة : والاكثار من سماع الأحاديث : وشهرة النسب . والفقه : والعلم بالعربية . وبمعنى الخبر لاجماع الصحابة على خلاف ذلك كله.

الباب الثالث

(فى مستند الراوى وكيفية روايته)

والراوى إما أن يكون صحابيا أولا : فان كان صحابيا وقال سمعت رسول الله يقول كذا أو أخبرنى أو حدثنى أو شافهنى بكذا فقد اتفق الكل على قبول روايته واختلفوا فى مسائل : —

المسألة الاولى

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

المسألة الثانية

إذا قال الصحابى سمعت رسول الله يأمر بكذا وينهى عن كذا اختلفوا فى كونه حجة والاكثر أنه حجة وهو المختار — فان الناس وان اختلفوا فى 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 نفياً للتلبيس كما تقدم فى المسألة التى قبلها

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابى أمرنا بكذا ونهينا عن كذا — ذهب الكرخى وجماعة إلى امتناع إضافة ذلك إلى النبى عليه السلام وذهب الشافعى والاكثر إلى وجوب إضافته إلى النبى عليه السلام وهو المختار لأنه ورد ذلك فى معرض الاحتجاج على من عداه وليس ذلك من الكتاب والا لما اختص هو بمعرفته : ولا من أمر الأمة ونهيها لأنه أضاف الأمر والنهى إلى الامة : 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 الصحابى من السنة كذا اختلافاً واختياراً فان لفظ السنة وان كان متردداً بين سنة النبى وسنة الخلفاء الراشدين من بعده غير أن الحمل على سنة النبى أولى لتبادرها إلى الفهم ولأن الصحابى إنما أورد ذلك فى معرض الاحتجاج فاضافة ذلك إلى مالا خلاف فيه أولى وكذلك الاختلاف والاختيار فيما إذا قال الصحابى كنا نفعل كذا فى إضافة ذلك إلى فعل الجماعة دون بعضهم: وأنه أورده فى معرض الاحتجاج والاحتجاج انما يكون فى فعل الجماعة دون بعضهم وحيث ساغ مخالفته للمجتهد فلكون إسناد ذلك إلى الجماعة ظنى لا قطعى — هذا كله فيما إذا كان الراوى صحابيا (فأما) إن كان الراوى غير صحابى فلاخلاف فى قبول روايته بقراءة الشيخ واختلفوا فى قراءته هو على الشيخ مع سكوت الشيخ عن الانكار من غير مانع وفى الاجازة والمختار قبول روايته فيهما — (أما) فى الاول فلأن الرواية عن الشيخ لو لم تكن صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع إمكانه موهما للصحة وهو فسق والظاهر خلافه (وأما) فى الثانى فلأن المجيز عدل والظاهر أنه لم يجز الا ماهو عالم بروايته والا كان ذلك فسقا ولاخلاف فى امتناع الرواية برؤية خط الشيخ أنى سمعت كذا: وسواء قال: هذا خطي أو لم يقل لأنه قد يكتب ماسمعه ثم يرتاب فيه — وفيه نظر — إذ الاصل عدم الارتياب وعلى هذا فلو روى كتاب وشك فى حديث منه لابعينه فليس له الرواية عن واحد بعينه لان الحديث المروى أو الشيخ المروى عنه يحتمل أن يكون هو المشكوك فيه ولو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ فله روايته عنه عند الشافعى خلافا لابى حنيفة والاظهر مذهب الشافعى لانه مغلب على الظن ولو قال بعض المحدثين المعدلين فى كتاب من كتب الحديث إنه صحيح فالخلاف فى صحته والاختيار كما سبق فى ظن الرواية.

(الباب الرابع فيما اختلف فيما يرد به خبر الواحد)

(وفيه عشر مسائل)

(المسالة الاولى) — مذهب جماعة من السلف وابن سيرين وجوب نقل لفظ النبى على صورته وهو اختيار ابى بكر الرازى — وقال قوم يجوز

إبداله بما يرادفه دون غيره — ومذهب الأئمة الاربعة واكثر الناس أنه إن كان الراوى عالما بدلالات الالفاظ فله نقل المعني والاولى نقل اللفظ والاحرم عليه التغيير . وهذا هو المختار لما روى ان رجلا قال يارسول 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 اجماعا ولأنا نعلم ان المقصود من الخبر انما هو المعنى دون اللفظ (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله عليه السلام (نضر الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها واداها 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 فى معنى اللفظ الواحد على معان وعند ذلك فالراوى وان كان عالما بالعربية فقد يفهم من اللفظ معنى ويعبر عنه بما يدل عليه ويحتمل ان يكون المعنى المقصود غيره :

(والجواب) ليس فى الخبر ما يدل على وجوب نقل اللفظ بصورته على الاولى ونحن نقول به (وما) ذكروه من جواز اختلاف المعنى مع اتحاد اللفظ وان كان كذلك . الا ان الكلام فيمن كان عالما بكل مايحتمله اللفظ وقد أداه من غير زيادة ونقصان

المسألة الثانية

اذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه انكار تكذيب فلا خلاف فى امتناع العمل بذلك الحديث لكذب احدهما لا بعينه . وان كان عن نسيان . فمذهب الشافعى . ومالك . واحمد فى رواية عنه واكثر المتكلمين وجوب العمل به خلافا لبعض الحنفية (ودليله) ما روى ان ربيعة بن ابى عبد الرحمن روى عن سهل بن أبى صالح عن النبى عليه السلام : انه قضى باليمين مع الشاهد : ثم نسيه سهل فكان يقول حدثنى ربيعة عنى انى حدثته بالخبر المذكور . ولم ينكر عليه أحد من التابعين فكان اجماعا على جوازه

(ومن جهة) المعقول ان الفرع جازم بالرواية عن الاصل . والاصل غير مكذب له . وهما عدلان فوجب قبول الرواية كما لو كان الاصل ميتا . أو مجنونا

(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 فى شاهد الاصل والحاكم

(والجواب) عن الاول انه لوكان كما ذكروه لروى عن شيخه لاعن ربيعة كما لو تذكر بنفسه (وعن) الثانى بمنع كون النسيان مانعا . ولا يلزم من كونه مانعا فى باب الشهادة مع كونها اضيق من الرواية حيث اعتبر فيها الحرية والعدد . والذكورة والتعبد بلفظ الشهادة بخلاف الرواية ان يكون مانعا من الرواية (واما) الحاكم ففيه 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 الثقاة حديثا . وانفرد واحد منهم بزيادة لا يخالف المزيد عليه فلا خلاف فى 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 فى رواية عنه . وجماعة من المحدثين (ودليله) أن الراوى للزيادة عدل جازم بها وعدم نقل الغير لها فمتردد بين سماعه لها وعدمه ونسيانه بعد السماع فلا يقدح ذلك فى روايته (فان قيل) ويحتمل أن يكون راوى الزيادة لم يسمعها وتوهم سماعها . وان سمعها فلعله سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول أو أنه ذكرها على طريق التفسير فظن السامع أنها فى الحديث . ومع تعارض الاحتمالات من الجانبين فلا أولوية لأحدهما بل الترجيح لنفي الغلط والسهو عن الجماعة إذهو أولى من الواحد — ولهذا فان الزيادة فى تقويم الواحد تكون ملغاة بالنظر الى تقويم الجماعة ولانه على وفق النفى الاصلى بالنسبة الى الزيادة :

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

اكثر فى العادة من السهو بنقل ما لم يسمع (وعن) التفسير انه وان كان محتملا لكنه بعيد حيث إنه أدرجه فى الحديث وهو تلبيس وتدليس وبه إبطال ما ذكروه من الترجيح الاول . والتقويم فراجع الى ظن وتخمين فكان فعل الجماعة فيه راجحاً بخلاف الرواية . فانها لا تكون فى غير المحس (وعن) الترجيح الثانى انه معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية لنفى حكم لولاها لثبت (وأما) إن جهل الحال فى اتحاد المجلس وتعدده فالحكم على ما سبق فى اتحاد المجلس مع نقصان الجماعة . ويترجح العمل بالزيادة هاهنا لاحتمال اختلاف المجلس . وان كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه مع تعذر الجمع فالظاهر المتعارض خلافاً لبعض المعتزلة ولو روى الواحد الزيادة فى خبر واحد مرة . وأهملها مرة . فالظاهر قبول الزيادة

(المسألة الرابعة)

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

(المسألة الخامسة)

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

(والجواب) عن راود أبى بكر لخبر 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 ذكروه من التكذيب بمنع وجوب إشاعة ذلك على النبى والقائه على العدد الكثير وإنما يجب ذلك ان لو لم يكن الظن مكتفى به فى هذا الباب وهو محل النزاع.

المسألة السادسة

إذا روى الصحابى خبرا وكان متردداً بين احتمالات متساوية فلا خلاف فى وجوب حمله على ما حمله الراوى عليه لأن الظاهر من النبى عليه السلام انه لا يذكر الخبر المجمل لقصد التشريع ويخليه عن قرينة مشعرة بالمراد والراوى عنه يكون أعرف بها من غيره. وان كان الخبر ظاهراً فى بعض محامله وحمله الراوى على غيره فمذهب الشافعى وأكثر الفقهاء وجوب العمل بالظاهر : ومذهب بعض الحنفية العمل بتأويل الراوى والمختار انه ان علم مأخذه فى التأويل وكان صالحا له وجب العمل بذلك الدليل وإلا فالظاهر متعين وهو اختيار القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى وذلك لتردد حال الراوى بين دليل اجتهد فيه وهو مخطىء فيه وبين دليل يراه هو حجة دون غيره ومع هذه الاحتمالات يجب المصير إلى الظاهر وان كان الخبر نصاً فى دلالته غير محتمل للتأويل فمخالفة الراوى له لا تكون إلا لظهوره على ما يعتقده ناسخا ولعله يكون ناسخا فى اعتقاده دون غيره من المجتهدين فلا يدرك القاطع له.

المسألة السابعة

خبر الواحد اذا عمل النبى عليه السلام بخلافه فلا يرد الخبر بذلك ان لم يكن الخبر متناولا للنبى او كان ما فعله من خواصه والاوجب العمل بالراجح فى نظر المجتهد اذا تعذر الجمع ولا يرد بمخالفة اكثر الأمة له اجماعا وان خالف باقى 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 لابى عبد الله البصرى والكرخى لأنه 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 يأتى 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 الشافعى وأحمد وكثير من الفقهاء ، والقياس مقدم عند مالك . والوقف مذهب القاضى أبى بكر — والمختار . أنه ان كانت علة القياس منصوصة . وقلنا إن التنصيص على العلة لا يخرج القياس عن كونه قياسا فخبر الواحد أولى لانه بتقدير أن تكون دلالة خبر الواحد راجحة على دلالة نص العلة تكون أولى — وبتقدير 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 مستنبطة فالخبر أولى مطلقا لان النبى عليه السلام أقر معاذا على تأخير القياس واجتهاد الرأى 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 فى عدالة الراوى ودلالة الخبر وهو أقل مما يتطرق الى القياس بتقدير ان يكون دليل حكم الاصل خبر واحد وان كان دليله قطعيا فلاحتمال تطرق الخطأ الى المجتهد فى تعليله وفيما عين من العلة وفى نفى المعارض فى الاصل . وفى وجود العلة فى الفرع . ونفى المعارض لها فى الفرع :

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

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

(والجواب) عن الخبر أنه منقول فى سنن أبى داود (وعن) المخالفة بالمنع وان سلمنا فحيث خالفنا خبر الواحد بالقياس فيما اذا كانت العلة منصوصة لكونها منصوصة فلا يلزم مثله فى المستنبطة (وعن) الترجيحات ان كل ماذكروه من الخلل المتطرق الى خبر الواحد فهو بعينه متطرق الى القياس بتقدير ثبوت حكم الاصل مع ماذكرناه كيف وان تطرق الكفر . والكذب . والفسق الى ظاهر العدالة أبعد من تطرق الخطأ فى الاجتهاد الى المجتهد لتفاوتهما فى عقاب هذا دون هذا . وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا خبر الواحد فلا ترجيح . كيف وانه لايلزم من تخصيص الكتاب بالقياس مع انه لا يعطله بالكلية ان يكون معطلا لخبر الواحد لتعارضهما من كل وجه على ماوقع به الفرض والظن فى القياس وان كان حاصلا للمجتهد من نفسه الا ان تطرق الخطأ الى الاجتهاد أتم من تطرق الكذب الى العدل كما سبق :

ومع هذا فالخبر مترجح من جهة انه مستند الى كلام المعصوم وأنه لا يفتقر الى القياس وانه يصير قطعيا بما يعتضد من جنسه وفى التواتر بخلاف القياس فكان أولى

(المسألة العاشرة)

اختلفوا فى الخبر المرسل فقبله مالك وأبو حنيفة وأحمد فى رواية عنه وأكثر المعتزلة

ومنهم من فصل فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ومن هو من أئمة النقل دون غيرهم وهو اختيار عيسى بن ابان — وقال الشافعي ان كان من مراسيل الصحابة أو كان قد أسنده غير مرسله أو أرسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول أو عضده قول صحابى أو قول أكثر أهل العلم أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروى عن غير عدل قبل ووافقه على ذلك اكثر أصحابه والقاضى ابو بكر والفقهاء والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا

(ودليله) ان الظاهر من العدل اذا جزم بقوله قال رسول الله لايجزم بذلك الا وهو عالم أوظان ان النبى قاله وذلك يستدعى 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 (سلمنا) انه تعديل له . لكنه غير كاف مع قطع النظر عن ذكر سببه لما سبق (سلمنا) ان مطلق التعديل كاف . لكن اذا كان المروى عنه معينا ولم يعرف بجرح . والا فجائز أن يكون عدلا فى نظر الراوى عنه . ولو عينه لعرفنا فيه ما جهله الراوى (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه : لكنه معارض بما يدل على نقيضه 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 فائدة . 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 يجزم بان النبي 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 المخبر الاخير اذا كان واحدا والله اعلم ؟

سبحان من تفرد بالكمال والصلاة والسلام على بهي الجمال. أما بعد فقد انتهى القسم الأول من منتهى السول 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 فأن الأصل محرف تحريف الأنجيل بل قل نفع الله بالجمعية العلمية المسلمين وادع لأخيك المجاهد فى دينك ونشر علومه القيمة عبد الوصيف محمد

القسم الثانى

من كتاب

منتهى السول

للعلامة الآمدى

﴿ النوع الثانى ﴾

(النظر فى المتن وفيه بابان)

﴿ الباب الاول ﴾

فيما تشترك فيه الادلة الثلاثة . وهى الكتاب . والسنة . والاجماع . وكل واحد منها اما أن يدل على المطلوب بمنظومه اولا بمنظومه . فان كان الاول فهو تسعة أسماء (الصنف الاول) الامر وفيه اربعة ابحاث (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 . وانما الخلاف بينهم أنه مشترك بين القول والفعل أو هو مجاز فى الفعل . والاكثرون على انه مجاز فيه — والمختار اطلاقه عليهما بالتواطؤ من غير

اشتراك فلا تجوز (ودليله) ان اسم الامر يصح اطلاقه على القول المخصوص بالاجماع وعلى الفعل حيث يقال أمر فلان مستقيم أى فعله مستقيم ومنه قوله تعالى (وما أمرنا الا واحدة) أى فعلنا . والاصل فى الاطلاق الحقيقة من غير تجوز ولا اشتراك لكونهما يخلان بالتفاهم لافتقار كل واحد منهما الى القرينة . وذلك على خلاف الاصل (فان قيل) لانسلم أن المجاز والمشترك على خلاف الاصل لكونهما من أقسام العموم على مايأتى فلا يفتقر الى قرينة (سلمنا) انهما على خلاف الاصل غير أن اطلاق الاسم بالتواطؤ يستدعى مسمى مشتركا وما وقع به الاشتراك من القول المخصوص والفعل غير خارج عن الوجود والصفة والشبيه وغير ذلك .و اى أمر قدر الاشتراك فيه بينهما فتحقق فى النهى و باقى أقسام الكلام ولا يسمى أمراً . كيف وأن القائل قائلان : قائل بالاشتراك وقائل بالمجاز فاحداث قول ثالث يكون خارقا للاجماع (سلمنا) دلالاة ماذكرتموه على التواطؤ . لكنه معارض بما يدل على الاشتراك أو التجوز (اما) الاشتراك فلأن القائل اذا قال هذا أمر لم يعلم السامع مراده دون قرينة وذلك يدل على الاشتراك (واما) التجوز فهو انه لو كان اسم الامر حقيقة فى الفعل بوجه لاطرد 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 اذهو علامة الحقيقة . وكان جمعه بأوامر وكان له متعلق وهو المأمور وكان موصوفا بكونه مطاعا ومخالفا كما فى القول المخصوص وليس كذلك فى الكل (والجواب عن الاول) ان المجاز والمشترك 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 شىء موصوف بذلك الا وهو مسمى باسم الامر حقيقة كان نهيا أو غيره — وعلى هذا فاسم الامر وان كان حقيقة فى الفعل لكن لا من جهة كونه فعلا . بل من جهة ما فيه من معنى الشأن والصفة .

(وأما) بالنظر الى خصوص الفعل كاطلاق اسم الامر عليه فلا يخرج عن كونه مشتركا 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 الأمر على ما ذكروه وان صح ذلك فعدم اطراده فى كل فعل لا يمنع من كونه حقيقة بدليل عدم اطراده فى كل قول (وعن) باقى المعارضات انه ليس القول بأن ما ماذكروه من توابع الحقيقة أولى من القول بانه من توابع بعض المسميات أو من توابع النقل المسموع من أهل اللغة . ويخص الجمع بأوامر أنه ليس جمع أمر بل آمره .

(البحث الثانى) فى حد الامر وقد اختلف المعتزلة فيه مع انكارهم لكلام النفس فقال البلخى وأكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه — ومنهم من قال انه صيغة افعل أو ما يقوم مقامه .

ومنهم من قال انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة عن الإمر . ومنهم من قال انه صيغة افعل بشرط ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال (ومنهم) من قال انه ارادة الفعل (ووجه) القدح فى الاول انه يلزم أن يكون صيغة افعل من الاعلى نحو الادنى فى التهديد أمرا . وفى الثانى انه تعريف الامر بالامر وتعريف الشىء بنفسه محال . وبه ابطال الثالث أيضا (وفى) الرابع باجماع المسلمين حتى الخصوم على الامر بالايمان لمن علمه الله انه يموت على كفره مع انه لم يرد منه الايمان لانه لامعنى لكون الشىء مرادا 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 مطيعا (ووجه) القدح فى الاول انه لو كان الامر خبراً لصح تصديقه أو تكذيبه . ومن أمر لا يصح أن يقال انه صادق ولا كاذب وكان الثواب والعقاب لازما 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 بمافيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل وتلك فلا تعرف الا بموافقة الامر فكان دورا . فالاسد فى ذلك أن يقال هو طلب الفعل بجهة الاستعلاء ولا يخفى مافيه من الاحتراز . والامر قسيم من الكلام وليس هو نفس الصيغة ولا الارادة لما سبق فما وراء ذلك هو المراد بالطلب .

(البحث الثالث) هل للامر النفسانى صورة تدل عليه . نقل عن الاشعرى نفيها وعن الغير اثباتها . والحق الاثبات فان صيغة افعل تدل على الأمر لكنها غير خاصة به لترددها بين محامل على مايأتى وكذلك قوله أمرتك وأنت مأمور لكن مع الخصوص به — وعلى هذا يمتنع نفى دلالة الصيغة عليه مطلقا . ويمتنع نفى الصيغة الخاصة به بقوله امرتك وأنت مأمور .

(البحث الرابع) فى مقتضى صيغة الامر وفيه اثنتا عشرة مسألة . (المسألة الاولى) اتفق الأصوليون على اطلاق صيغة افعل بازاء خمسة عشر احتمالا . وهى الوجوب . والندب وهو ما كان لمصلحة أخروية . والارشاد وهو ما كان لمصلحة دنيوية . والتأديب وهو داخل فى الندب . والاباحة والامتنان . والاكرام . والتهديد . والانذار . والتسخير . والتعجيز . والاهانة . والتسوية . والدعاء . وكمال القدرة . واتفقوا على انها مجاز سوى الطلب والتهديد والاباحة . واختلفوا فى انها مشتركة بين الثلاثة أو حقيقة فى الاباحة ومجاز فيما سواها . أو فى الطلب ومجاز فيما سواه . وهذا الاخير هو المختار لانا اذا سمعنا شخصا يقول لغيره افعل كذا وقدرنا تجرد ذلك عن جميع القرائن كانها تبادر الى الفهم منه الطلب . وذلك يدل على كونه حقيقة فيه (فان قيل) أمكن أن يكون ذلك لعرف طارئ على وضع اللغة . كيف وان ماذكرتموه معارض بما يدل على ان صيغة افعل حقيقة فى الاباحة لكونها متيقنة (قلنا) جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطارئ (والثانى) بمنع تيقن الاباحة لانها لا تستدعى طلب الفعل ولا تركه بخلاف الطلب .

(المسألة الثانية)

اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة فى 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 أخروى أو للارشاد ان كان لغرض دنيوى . وعند ذلك قال الشافعى فى قول وجماعة من الفقهاء والمتكلمين كأبى الحسن البصرى والجبائى فى أحد قوليه انه للوجوب ومجاز فيما عداه (وقال) أبو هاشم وجماعة من المتكلمين وجماعة من الفقهاء أنه للندب (وقالت) الشيعة أنه مشترك بينهما . وتوقف الاشعرى ومن تابعه فى 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 (فان تولوا فانما عليه ما حمل) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) و قوله تعالى موبخا لابليس (ما منعك الا تسجد اذ أمرتك) وقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) فى معرض التهديد و الذم والتحذير والتوبيخ . والذم لا يكون فى الامر من غير وجوب وقوله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا) أى ألزم مأمورا (أن تكون لهم الخيرة) وما لا خيرة فيه من الأوامر لا يكون الا للوجوب وقوله (أفعصيت أمرى) وصف مخالف الأمر بالعصيان وهو اسم فكان للوجوب (ومن جهة) السنة قوله عليه السلام :

(لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) نفى الامر بذلك ولو كان للندب لما انتفى لان السواك مندوب . وأيضا توبيخه لابى سعيد الخدرى لما ناداه وهو فى الصلاة ولم يجب (اما سمعت الله يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم) وذلك دليل الوجوب وقوله لما قيل له . أحجنا هذا لعامنا هذا أم للابد فقال (للابد ولوقلت نعم لوجب) فدل على أن امره على الوجوب . وأيضا تقريره لبريرة عند قولها بأمرك يا رسول الله فقال (لا . انما أنا شافع) فقالت لاحاجة لى فيه على مافهمته من أنه لو كان أمراً لوجب (ومن جهة) الاجماع فهو أن الصحابة لم تزل راجعة فى ايجاب العبادات الى الامور الواردة فيها (ومن جهة) اللغة اتفاق أهلها على تعصية مخالف الامر وحكمهم بذمه وهو دليل الوجوب (ومن جهة) العقل أنه لو لم يكن الامر للوجوب مع أن الوجوب من المهمات لخلا عن لفظ يدل عليه . ولكان الفعل المأمور به مشروطا بجواز الترك مع أنه لا دلالة للامر عليه وذلك ممتنع . ولان الامر مقابل للنهى فكان جازما فى مطلوبه كالنهى وهو نهى عن اضداد المأمور به وهو غير متصور دون التلبس بالمأمور فكان للوجوب ولان حمل الامر على الوجوب أحوط من حمله على الندب وغيره لانه ان كان واجبا فقد حصل المقصود الراجح و مقصود الندب لكونه داخلا فى الواجب وان لم يكن واجبا لم يفت مقصود الندب بخلاف حمله على غير جهة الوجوب (وأما) شبه الندب فهى أن النبي فوض الامر الى استطاعتنا بقوله (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا)

وهو دليل الندب (ومن جهة) العقل أن المندوب داخل فى مسمى الوجوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لتيقنه (وأما) شبهة القائلين بالاشتراك . فهو أن الامر قد يرد للوجوب تارة وللندب أخرى . والاصل فى الاطلاق الحقيقة (والجواب) عن شبهة الوجوب أما عن الآيات . فالوجوب لم يكن مستفادا فيها من مطلق الأمر . وانما كان مستفادا 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 ندب من غير تغيير .

(وعن) الخبر الاول من السنة انه لم يرد مطلق الامر بل أمر الوجوب بدليل اقتران المشقة به (وعن) الثانى أن قوله تعالى (استجيبوا لله وللرسول) انما كان محمولا على الوجوب لقرينة تعظيم النبي ونفي تحقيره فى النفوس بترك اجابته مبالغة فى تحصيل مقصود البعثة (وعن) الثالث ان قوله (ولوقلت نعم لوجبت) لان الحج واجب بقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) وهو متردد بين التكرار والمرة الواحدة فمعنى قوله : لو قلت لوجب . لا لأن قوله نعم أمر يقتضى الوجوب بل لأنه يكون تفسير المقتضى الآية الدالة على الوجوب (وعن) خبر بريرة أن سؤالها عن الامر انما كان لتنال بامتثاله الثواب وذلك غير مختص بامر الوجوب (فحيث لم يكن ذلك بأمره قالت لا حاجة لى فيه)

(وعن) الاجماع بمنع رجوع الامة فى الوجوب الى مطلق الامر فانه ليس أولى من قول القائل انهم كانوا يرجعون فى الندب الى مطلق الامر مع أن المندوبات أكثر من الواجبات (وعن) وصف أهل اللغة لمخالف الامر بالعصيان انه ليس القول بملازمة ذلك الامر المطلق وعدمه فى 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 يدل عليه خلا عن لفظ يدل عليه وليس احدهما اولى من الآخر (وقوله)

ندبت وان دل على المندوب فقوله أوجبت وحتمت أيضا دليل الوجوب (وعن) الثانية ان ماذكروه مقابل بمثله . فان حمل الطلب على الوجوب يستدعى اشتراط امتناع الترك ولادلالة لمطلق الطلب عليه (وعن) الثالثة بمنع اقتضاء مطلق النهى المنع من الفعل كيف . وهو تمثيل فى اللغة وهو باطل بما سبق (وعن) الرابعة بمنع أن الامر بالشئ نهى عن جميع اضداده كما يأتى وان سلم ذلك لكن انما يدل على المنع من فعل المنهيات ان لو كان مطلق الامر للوجوب وهو محل النزاع .

(وعن الخامسة) أنها معارضة بما يلزم الحمل على الوجوب من المشقة بتقدير الفعل والعقاب بتقدير الترك . و قولهم ان المندوب داخل فى الواجب ليس كذلك كما تقدم (وعن) الشبهة الاولى لارباب الندب أن قوله ما استطعت . عام فى الواجب والمندوب (وعن) الثانية بمنع دخول المندوب فى مسمى الواجب كما سبق تقريره (وعن) شبهة الاشتراك بمنع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة اذا أفضى الى الاشتراك المخل بالتفاهم .

(المسألة الثالثة)

اختلفوا فى الامر المطلق . فقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه للتكرار . ومنهم من نفى احتمال التكرار كابى الحسن البصرى . ومنهم من توقف فى التكرار — والمختار أنه للمرة الواحدة مع احتمال التكرار . أما المرة الواحدة فمقطوع بها . وأما التكرار فالامر محتمل له فان الامر بالصلاة مثلا أمر بفعل الصلاة وهو المصدر . والمصدر محتمل للاستغراق والعدم — ولهذا يصح تفسيره به . ومع احتماله لذلك اذا لم تقترن به قرينة تقتضى التكرار وجب الحمل على المرة الواحدة — كما لوقال لعبده تصدق صدقة . فانه مع احتمال التكرار يجب الاقتصار على المرة الواحدة . وتمام تحقيق ذلك بذكر شبه الخصوم والانفصال عنها (أما) شبهة القائلين بالتكرار فأولها . انه لو لم يكن الامر بالتكرار لما حمل عليه فى الصوم والصلاة ولما صح الاستثناء منه . ولا حسن الاستفهام من الامر انك أردت المرة الواحدة أو التكرار . ولكان قول القائل صل مرة واحدة غير مفيد . و مرادا

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 لاتصم . والنهى للأبد فكذلك الامر (ورابعها) ان الامر مقتض 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 اولى (وسابعها) قوله عليه السلام (اذا أمرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم) دليل التكرار (وأما) شبه القائلين بامتناع احتماله للتكرار فأولها . انه لوكان الامر محتملا للتكرار لما عد المأمور بدخول الدار ممتثلا بدخولها مرة واحدة . ولتمكن الوكيل عند قول الزوج له طلق زوجتى 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 لوقال القائل صلى زيد صدق على المرة الواحدة . وانه لوحلف ليصلين برت يمينه بالمرة الواحدة . فكذلك الامر (وأما) شبهة الواقفية انه لوكان الامر ظاهرا فى أحد الامرين لما حسن الاستفهام عن المراد منهما . ولكان تعيينه فى كلام الامر تكرارا ولغيره تناقضا (والجواب) عن الشبهة الأولى للقائلين بالتكرار . أما ماحمل من الاوامر على التكرار لم يكن مستفادا من ظاهرها والا لكان ماحمل منها على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفادا من ظاهرها ويلزم منه التناقض . وصحة الاستثناء انما كان لاحتمال اللفظ له لا لكونه ظاهرا فيه ـ 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 يأتى (وعن) الثانية أن قوله (اقتلوا المشركين) انما عم جميع الاشخاص لعموم اللفظ بالنسبة اليها بخلاف الازمان (وعن) الثالثة بمنع حمل النهى المطلق

على الدوام وان كان فهو قياس فى اللغة وهو غير صحيح على ماسبق . كيف والفرق ظاهر فان حمل الامر المطلق على الدوام مما يفضى الى تعطيل باقى الاوامر المقابلة له أو تكليف مالا يطاق 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 دائما (وعن) الخامسة النقض بالمكان (وعن) السادسة ماسبق فى المسألة الاولى (وعن) السابعة ان الخبر لاحجة فيه الا ان يكون مازاد على المرة الواحدة مأمورا به وهو محل النزاع (وعن) الشبهة الاولى من شبه منكر احتمال التكرار ان ما ذكروه 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 والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ان ثبت ان ماعلق عليه المأمور به علة لوقوع الفعل فلا خلاف فى تكرره بتكرر ما علق عليه وان لم يكن فمن قال بان الامر المطلق يقتضى التكرار فهاهنا اولى . ومن لم يقل بذلك اختلفوا فيه هاهنا (والمختار) انه لاتكرار لا لما قيل 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 واعم من تعليقه عليه فى كل صورة والاصل عدم اشعاره بالاخص ولانه لو كان الامر المعلق بالشرط مقتضيا للتكرار لكان انتفاء التكرار عند قول السيد لعبده اذا دخلت السوق اشتر خبزا على خلاف الدليل وسواء كان لمعارض اولا لمعارض وهو ممتنع (فان قيل) ماذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه . وذلك لانه لو لم يكن الامر المعلق بالشرط او الصفة مقتضيا للتكرار لما تكرر فى قوله (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) وفى قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) لان الاصل عدم ماسوى ذلك . ولما تكرر الحكم بتكرر العلة لانتفاء الحكم بانتفائه دون العلة . وللزم من انتفاء الحكم مع الشرط الموجود ثانيا او الصفة انتفاؤه مع الاول ضرورة تساوى نسبة الحكم الى اعداد الشرط

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

(المسألة الخامسة)

ذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر 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 فى المؤخر هل هو ممتثل — واما المبادر فممتثل قطعا . وهل يأثم بالتأخير . اختلفوا فيه . ومنهم من توقف فى المبادر ايضا . وخالف فى ذلك اجماع السلف . (والمختار) أنه يكون بفعله ممتثلا قدم أو أخر ولا اثم عليه بالتأخير (ودليله) ان الامر دليل طلب الفعل بالاجماع — والاصل عدم دلالته على امر خارج والزمان لازم من ضرورة وقوع الفعل المأمور به . واللازم من مدلول الدليل أعم من الداخل فى معنى المدلول فلا يكون الامر دالا عليه — وعلى هذا — فمهما أتى بالفعل المأمور به فى أى زمان قدر فقد أتى بما أمر به وكان ممتثلا للامر غير آثم بالتأخير (فان قيل) ماذكرتموه من الدليل على عدم اقتضاء الامر للفور معارض بما يدل على نقيضه وهو أنه لو لم يكن كذلك

لما حسن لوم العبد وعقابه بتقدير تأخير السقى لسيده مع امره له بذلك . ولما وجب حمل النهى على الفور لاشتراكهما فى مطلق الطلب . ولما حسن لوم ابليس على ترك السجود لآدم عند امره به وكان ذلك عذراله فى التأخير . ولان المأمور به لا يقع الا فى زمان فكان الامر مقتضيا له فى اقرب زمان كالمكان : وكما قال لزوجته انت طالق (سلمنا) عدم اقتضاء مطلق الأمر للفور لفظا لكنه دال عليه بواسطة دلالته على اصل الوجود — و بيانه أن امتثال الامر من الخيرات فكان الاحتياط فى تعجيله ولاتفاق السلف على الخروج بذلك عن العهدة بخلاف التأخير ولقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) ولان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد اجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع انه من لوازم مقتضى الامر فمقتضى الامر أولى . ولان الفعل واجب فلو جاز تأخيره فاما الى غاية أولا الى غاية فان كان الى غاية فلا بد وان تكون معلومة : والا كان منعه من التأخير عنها مع الجهل بها تكليفا بما لا يطاق . وان كانت معلومة فهى بالاجماع غير خارجة عن الحالة التى يغلب على ظنه فوات المأمور به بتقدير التأخير عنها . وذلك مما يختلف و لا ينضبط فلا يمكن الاعتماد عليه . وان كان لا الى غاية فلابد وان يكون ذلك ببدل . والا ففيه اخراج الواجب عن حقيقته . والبدل لابد وان يكون واجبا والا لما كان بدلا عن الواجب بالاجماع . ولو كان البدل واجبا لكان محصلا لمقصود الواجب. والا لما كان بدلا — و يلزم من تحقق البدل اسقاط المبدل ولوجب انباه النائم حالة و رود الامر نحوه على من حضره حذرا من فوات البدل الواجب . كما لو ضاق وقت الواجب . ولكان وجوبه مستندا الى دليل والاصل عدمه . ولكان وقته غير معين اذ لا يزيد على المبدل والكلام فى تأخيره كالكلام فى الاصل وهو تسلسل ممتنع (والجواب) عن ذم العبد بتأخير السقى أنه لو لم يكن ذلك لمقتضى مطلق الامر بل لما اقترن به من قرينة حاجة السيد اليه حالا على ما يشهد به العرف . وعن الالزام بالنهى انه قياس فى اللغة فلا يصح لما سبق (وعن) توبيخ ابليس انه لم يكن لمخالفة مطلق الامر . والا لوبخ بترك المندوب بل لاستكباره عن السجود لآدم وتخيره عليه بقوله انا خير منه (وعن) الحاق الزمان بالمكان بمنع تعين اقرب الاماكن واذا قال لزوجته انت طالق فتعين الزمان الحالى فيه انما كان لجعل الشرع قوله علامة عليه . لا لأن قوله مقتض للفور لغة (وعن) استلزام الواجب للفرض بمنعه قولهم التعجيل احوط ممنوع بل

الاحتياط فى 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 فى مطلق الامر على كلا المذهبين (قولهم) يجب تعجيل اعتقاد الوجوب (قلنا) لا يلزم من ذلك تقديم الوجوب بدليل مالو كان الامر بصفة التأخير و به نقض ماذ كروه آخرا .

المسألة السادسة

الأمر بالشيء هل هو نهى عن اضداده . قال القاضى أبو بكر انه نهى عن اضداده لكن بعينه أو بطريق الاستلزام . اختلف قوله فيه والاستلزام آخر قوليه .

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 . وأثبته بعض المتأخرين منهم كأبى الحسن البصرى وغيره . ومنهم من أثبت ذلك فى الامر ـ الايجاب دون الندب (والمختار) أنه ان قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق لم يكن الامر بالشيء نهيا عن الاضداد . والا فهو مستلزم للنهى عنها . لا أنه بعينه يكون نهيا عنها كان أمر ايجاب أو ندب — اما انه مستلزم لذلك فمن جهة أنه لا يتم فعل المأمور به دون ترك اضداده فتركها واجب ان كان الامر للوجوب على ماسبق تقريره أو مندوب ان كان أمر ندب. وذلك هو المعنى بكونها منهيا عنها استلزاما . فأما أنه لا يكون عين الامر هو عين النهى . أما اذا كان الامر هو صيغة أفعل فظاهر . واما اذا كان هو المعنى القائم بالنفس فهو وان اتحد لكن حقيقة الامر والنهى مختلفة باختلاف تعلقه بالفعل والترك (فان قيل) لو كانت اضداد المامور منهية لكانت الواجبات والمباحات المضادة له منهية وخرجت عن كونها واجبة ومباحة كما ذهب اليه الكعبي . كيف وان الآمر بالشيء قد يكون غافلا عن أضداده والغافل عن الشيء 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 منهيا عنه باعتبار أمر خارج وهومايلزمه من ترك المأمور به . وانما يلزم ذلك أن لو كان منهيا عنه لذاته وعن غفلة الآمر عن الاضداد بمنع تسلط الامر بالشيء مع الغفلة عن طلب ترك مايمنع من المأمور به من جهة الجملة . وان قطع النظر عن التفاصيل وذلك عين ماأردناه من النهى (وعن) الأخير بمنع لزوم الانفكاك مع التغاير لجواز تلازمهما . وبه يبطل 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 فى الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به فيما اذا أتى بالمأمور به على صفة الكمال .

فأثبته أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة بمعنى امتناع ورود الامر بعد خروج الوقت بالفعل متصفا بصفة القضاء — والمختار نفيه خلافا للقاضى عبد الجبار ومتبعيه . وذلك لان القضاء عبارة عن الفعل الواجب المماثل لفعل الاداء خارج الوقت استدراكا لمصلحة مافات من مصلحة فعل الاداء الفائت فى وقته أو مصلحة صفته أو شرطه مع الاتيان بأصله . واذا كان المأمور به قد أتى به على صفة الكمال فقد حصلت مصلحته على الكمال فايجاب القضاء يكون استدراكا لتحصيل ماهو حاصل وذلك ممتنع — ومع هذا التحقيق فالخلاف يكون مرتفعا (فان قيل) تفسير الاجزاء بكون الفعل مسقطا للقضاء ممتنع فانه لو امر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها دون الطهارة ومات عقيب الفعل فانها غير مجزئة مع انه لايجب القضاء . وأيضا فانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئا . والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول (سلمنا) صحة التفسير بذلك لكن ماذكرتموه منتقض وذلك أن من صلى على ظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مأمور بالصلاة على حسب حاله . ومع ذلك يجب عليه القضاء . مع أنه أتى بالمأمور به على وفق ماامر وكذلك مفسد الحج مأمور بالمضى فيه ويجب عليه قضاؤه مع أنه قد أتى به على نحو مأمر به . فدل على ان امتثال الامر لايدل على الاجزاء — ويتأيد ذلك بالنهى فانه مماثل للامر فى الطلب . والنهى لايدل على فساد المنهى عنه .

فالامر لا يدل على اجزاء الفعل (والجواب) عن الاشكال الاول ان الاجزاء انما هو سقوط القضاء بالفعل فى حق من يتصور منه القضاء لامطلقا (وعن) الثانى بمنع صحة تعليل وجوب القضاء بماذكر بل بما ذكرنا (وعن) النقض بالمنع . كيف وان القضاء فيما ذكروه لم يكن عما امر به . بل لاستدراك مافات من مصلحة الشرط والصفة (وعن) الاخير أنه قياس فى اللغة فلا يصح . كيف وان الامر عندنا لايدل على الاجزاء بل امتثال الامر على ماتقدر

المسألة الثامنة

اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر فقد اختلفوا فى أنها للوجوب أو الاباحة أوهى موقوفة وهو المختار . الاأن يوجد المرجح والاصل عدمه .

المسألة التاسعة

اذا ورد الامر بعبادة فى وقت مقدر ولم تفعل أو فعلت على نوع من الخلل فقضاؤها واجب بالامر الاول عند الحنابلة وجماعة من الفقهاء وبقياس الشرع عند أبى زيد الدبوسى 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 التأكيد 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 فى الجمعة والجهاد على خلاف الدليل (فان قيل) ماذكرتموه معارض بالنص او المعقول . أما النص فقوله عليه السلام (اذ أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم) ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل فيما بعد ـ وأما المعقول فهو أن الامر طلب الفعل لاغير . والزمان لازم من ضرورة وقوع الفعل . ففوات الزمان الاول لا يخل بمقتضى الامر . ولانه لو وجب القضاء بامر مجدد لكان اداء ولما كان لتسميته قضاء معنى . ولان وقت المأمور به كالاجل له . وفوات الاجل لايوجب 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 فى وقت معين

(وعن) الثانى انه انما سمى قضاء لكونه مستدركا لما فات من المصلحة بالمأمور اوشرطه . او صفته (وعن) الثالث بمنع كون الوقت اجلا بالفعل المأمور به هل هو صفة الفعل المأمور به وذلك لايتصور معه بقاء المأمور به بعد فواته — و به دفع ماذكروه آخرا — وعلى هذا . فلا يخفى الكلام فى 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 فى اللفظ بقيد خاص لا يكون امرا بالماهية الكلية . خلافا لبعض الاصحاب لان الكلى لا وجود له فى الاعيان والا كان موجودا فى شخصياته . ويلزم منه حصر مايصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال . واذا كان كذلك . فالامر طلب ايقاع المأمور به والمعنى الكلى مستحيل الوقوع فى الأعيان لذاته فلا يكون طلبه متصورا فى نفس الطالب فلا يكون مطلوبا . ولأنه يلزم من ذلك التكليف بمالا يطاق . والأمر فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل فاذا الامر المطلق لا يكون بغير الجزئى الشائع .

المسألة الثانية عشرة

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

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

فان الثانى وان احتمل التأكيد والتعديد فالحمل 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 ماقيل فى الامر من الحدود مزيفا ومختارا . فقد قيل مقابله فى النهى ولا يخفى وجهه وأنه هل له صيغة تدل عليه على أصول أصحابنا فعلى ماسبق فى الامر فان صيغة لاتفعل وان ترددت بين التحريم والقراءة . والتحقير . وبيان العاقبة . والدعاء واليأس والارشاد فهو حقيقة فى طلب الترك . وأنها هل هى ظاهرة فى التحريم أو الكراهة . أو مشتركة . أو موقوفة على ماسبق 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 فساده . لكن من جهة اللغة او الشرع اختلفوا فيه . ومذهب القفال والغزالى وابى عبد الله البصرى وابى الحسن الكرخى . والقاضى عبد الجبار . وابى الحسين البصرى . انه لايدل على فساده . والمختار انه لايدل على فساده من جهة اللغة . بل من جهة المعنى — اما انه لايدل على فساده 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 لايدل على الفساد من جهة المعنى فهو ان النهى لابد وان

يكون لمقصود انعقاد الاجماع على امتناع خلو أحكام الشرع عن الحكم على اختلاف المذاهب فى وجوب رعاية الحكمة وعدم الوجوب. وسواء ظهرت الحكمة أو خفيت فلو صح التصرف المنهى عنه لابد وأن يكون لمقصود لما علم. وعند ذلك فاما أن يكون مقصود النهى راجحاً على مقصود الصحة. أو مساويا. أو مرجوحا لاجائز أن يكون مرجوحا اذ المرجوح لايكون مطلوبا فى نظر العقلاء. والغالب من الشرع التقرير لا التغيير. وبه يبطل كونه مساويا. وان كان راجحاً فمقصود الصحة لايكون مطلوبا لما تقرر وما خلا عن المقصود المطلوب من الأحكام لايكون ثابتاً لما تقرر (فان قيل) ماذكرتموه من عدم دلالة النهى على الفساد لغة معارض بقوله عليه السلام (من أدخل فى ديننا ماليس منه فهو رد) أى ليس بصحيح. والمنهى ليس من الدين. وباحتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذروا مابقى من الربا) ولو لم يكن النهى دالا عليه لغة لما صح الاعتقاد به — وبالمعنى. وهو أن النهى مقابل الأمر والأمر يدل على الصحة فليكن النهى دليل الفساد لتحقق المقابلة. ولأنا أجمعنا على أنه لو نهى عن العبادة لعينها أنها لاتصح. ولو صرح الناهى بالصحة كان متناقضا — ولو لم يكن دالا على الفساد لغة لما كان كذلك (سلمنا) امتناع الدلالة لغة ولكن لانسلم الدلالة المعنوية. وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهى فغايته أن يكون مناسباً لنفى الصحة ولا يكفى ذلك دون شاهد بالاعتبار وهو عود الى القياس وترك النهى (والجواب) عن قوله عليه السلام (فهو رد) بمنع حمل الرد على نفى الصحة. بل نفى القبول وهو نفى الثواب. ولا يلزم منه نفى الصحة وان دل على نفى الصحة فمن قوله (فهو رد) لامن النهى ويجب الحمل عليه جمعاً بين الأدلة (وعن) الاجماع بمنع استنادهم فى الفساد الى دلالة النهى لغة بل الى الدلالة الالتزامية على ماذكرناه ويجب الحمل جمعاً بينه وبين ماذكرناه من الدليل (وعن) الأول من المعنى بمنع دلالة الأمر على الصحة وان دل فمقتضى المقابلة ان لايكون النهى يدل على الصحة ولايلزم من ذلك الفساد (وعن) الثانى أن المناقضة للدلالة الالتزامية أو اللغوية. الأول مسلم. والثانى 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 خلافا لأبى 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 الملاقيح . 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 شرعا (فجوابه) بمنع 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

اتفق الكل على أن النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء دائماً خلافا 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 للمرة الواحدة لكان حمله على الدوام فى النهى عن الزنا ونحوه مجازاً أو على خلاف دليل الحقيقة وهو ممتنع . وعند التعارض يسلم لنا ما ذكرناه أولا 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 فيهما حدود أبطلناها فى كتاب الاحكام (والمختار) فى ذلك أما العام فهو اللفظ الواحد الدال على مسميه فصاعداً مطلقاً معا . والخاص هو اللفظ المقول على مدلوله وغير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة ولا يخفى مافيهما 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 فمنها ما يكون عامة فيمن يعقل ومالا يعقل مثل أى فى الجزاء والاستفهام . وأسماء الجموع المعرفة اذا لم تكن عهداً كالمسلمين والنكرة كرجال والمؤكد لها مثل كل . واسم الجنس اذا دخله الألف واللام من غير عهد كالرجال . والنكرة المنفية مثل لا رجل والاضافية كقولك أنفقت دراهمى — ومنها ما هى عامة فيمن يعقل دون غيره مثل من فى الجزاء والاستفهام — ومنها ماهى عامة فيما لا يعقل مثل ما ومتى وأين فى الجزاء والاستفهام (وأما) المسائل فخمس وعشرون مسألة: .

المسألة الاولى

اتفق الكل على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة واختلفوا فى المعانى . فنفاه الأكثرون وأثبته الأقلون — واحتج النافون بأنه لو كان حقيقة فى المعنى لاطرد فى كل معنى حتى الشخصيات وليس كذلك . وأيضاً فان من لوازم العام أن يكون متحداً متناولا لأمور متعددة من جهة واحدة . وذلك منتف فى كل ما يتخيل وصفه بالعموم من المعانى كالمطر والانعام ونحوه ضرورة تعدده بتعدد محاله (وجواب) الأول أنه منتقض بالألفاظ (وجواب) الثانى انه وان انتفى لازم العموم فى المعانى الشخصية كما ذكروه من الأمثلة فلا يلزم ذلك فى المعانى الكلية فانها مع اتحادها مطابقة لشخصيتها من جهة واحدة على نحو مطابقة اللفظ العام لمعانيه .

المسألة الثانية

ذهبت المرجئة الى أن العموم لا صيغة له فى اللغة تخصه . وذهب الشافعى وأكثر الفقهاء والمعتزلة الى أن ما ذكرناه من الصيغ أولا حقيقة فى العموم مجاز فيما عداه : ومنهم من عكس الحال — ومنهم من خالف فى عموم اسم الجمع . واسم الجنس المعرف دون غيره كأبى هاشم . واختلف قول الأشعرى فى الاشتراك والوقف ووافقه القاضى أبو بكر فى الوقف — ومنهم من وقف فى الاخبار والوعد .

والوعيد . دون الأمر . والنهى (والمختار) ان هذه الصيغ حجة فى الخصوص لتيقنه والوقف فيما وراء ذلك وانما يتحق المقصود من ذلك بذكر شبه المخالفين وبيان ضعفها (اما) أرباب العموم فقد احتجوا بالنصوص . والاجماع . . والمعقول (أما) النصوص فهو ان نوحا عليه السلام فهم العموم من قوله (وأهلك) حتى قال (رب ان ابنى من أهلى وان وعدك الحق) وأقره البارى عليه وأجابه بما يدل على انه ليس من أهله . وأيضاً فان ابن الزبعرا فهم العموم من قوله تعالى (انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) حتى اعترض على النبي بالملائكة والمسيح فأقره النبى على ذلك حتى نزل التخصيص بقوله تعالى (ان الذين سبقت لهم منا 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 وأجابوه باستثناء لوط وأهله — (وأما) الاجماع — فمنه احتجاج عمر على أبى بكر فى قضية بنى حنيفة بقوله عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس) الخبر واحتجاج فاطمة على أبى بكر فى ارثها من أبيها بقوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) واحتجاج عثمان فى جواز الجمع بين الأختين فى الملك بقوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) واحتجاج على على المنع من ذلك بقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) واحتجاج أبى بكر على الأنصار بقوله عليه السلام (الأئمة من قريش) من غير نكير.

ومن ذلك اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى (الزانية والزانى) (والسارق والسارقة) (ومن قتل مظلوما) (وذروا مابقى من الربا) ونحوه على العموم .

(وأما) المعقول فهو ان العموم من الأمور الظاهرة المحتاج الى معرفتها فى التخاطب بلفظ يدل عليها وذلك مما يحيل العادة على أهل اللغة مع توالى الاعصار عليهم أخلاه عن لفظ يخصه ويدل عليه مع وضعهم ذلك لما دون العموم فى 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 فى جميع حروف الشرط . مثل ما . وأى . ومتى وأين . وكيف ونحوه . وكذلك كل . وجميع . ويخصه أنه لولم تكن للعموم لما عد كاذبا عند ما إذا قال كل الناس علماء بتقدير أن لايكون بعضهم عالما . ولما تناقض قوله . وقول من قال كل الناس ليسوا علماء . ولما وقعت التفرقة بين كل وبعض . ولما كانت كل وجميع تأكيداً بل بيانا

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

وأما أرباب الخصوص — فقد احتجوا بأن تناول اللفظ للخاص متيقن بخلاف العموم فكان جعله حقيقة فى المتيقن أولى . ولأنه لو لم يكن حقيقة فى الخصوص لحسن الاستفسار عنه . وقبح فى العموم . ولما كان أكثر استعماله فى الخصوص كما فى قولهم جمع السلطان الناس . وأنفقت دراهمى . 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 فى باب حكاية النكرات عند الاستفهام بمنون .

وأما أرباب الاشتراك فقد احتجوا على ذلك بصحة إطلاق هذه الصيغ تارة للخصوص وتارة للعموم والأصل فى الاطلاق الحقيقة ويحسن الاستفهام عند الاطلاق

وأما القائلون بالفصل بين الاخبار والأوامر والنواهى فقد احتجوا بأجماع الأمة على التكاليف بأوامر ونواه عامة لجميع المكلفين . فلو لم يكن الأمر والنهى للعموم لما كان التكليف عاماً . بخلاف الاخبار فانه ليس بتكليف . ولأن الخبر بالمجهول جائز

من غير بيان بخلاف الأمر (والجواب) عن قصة نوح وابراهيم ان اضافة الاهل قد تطلق تارة للعموم . وتارة للخصوص كما فى قولهم . جمع السلطان أهل البلد وليس جعل ذلك حقيقة فى أحد القسمين أولى من الآخر (وعن) قصة ابن الزبعرا انه فهم عموم ما فيمن يعقل حقيقة . وقد رد النبى عليه السلام ذلك بقوله (أما علمت أن مالما لا يعقل) (وعن) الاحتجاج بقصة عمر مع أبى بكر انه انما فهم التعميم من العلة المومى اليها وهى قولهم : لا إله الا الله . من جهة أن الشارع رتب العصمة عليها فى كلامه مع مناسبتها للعصمة . لا من عموم لفظ دمائهم وأموالهم (وعن) قصة فاطمة وعثمان بما سبق فى قصة نوح عليه السلام . وأمكن أن يكون احتجاجه بذلك مستنداً الى مافهمه من العلة المومى اليها الموجبة لرفع الحرج وهى ملك اليمين — وكذلك احتجاج على انما كان على مافهمه من العلة المومأة اليها المانعة من الجمع وهى الاخوة (وعن) فهم أبى بكر العموم من قوله عليه السلام (الأئمة من قريش) إنما كان مستنداً الى مافهمه من قصة تعظيم النبى لقريش (وعن) اعتقاد الصحابة العموم فيما ذكروه من الصور انما كان مستنداً إلى مافهموه من العلل الموجبة لذلك وهى 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 لوكانت للعموم لما حسن الجواب بالخصوص ثم ما المانع من الاشتراك من غير احتياج المسئول فى الجواب الى الاستفهام من حيث أن مدلول اللفظ المشترك انما هو واحد على سبيل البدل :

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

تحت لفظ رجل . انما كان لأن قوله رأيت رجلا : لا يكون الا معيناً عند الرائى . وان لم يكن معيناً 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) ذكروه فى عموم كل وجميع من التكذيب بالمنع — بدليل قولهم جمع السلطان كل من فى 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 للاستغراق . بخلاف كل وذلك لا يلزم منه أن تكون كل حقيقة فى العموم (وعن) التأكيد أن لفظه صالح للعموم ولا منافاة بين جعل لفظة كل بيانا لمراده وتأكيداً له (وعما) ذكروه فى عموم الجمع من الاستثناء فما سبق من الجواب (وعما) ذكروه فى الجمع المعرف — أما الأول فانما يصح ان لو اقترن به قريبة تدل على الاستغراق كقوله رجال من الرجال ونحوه وإلا فلا (وأما) الثانى فتأكيد يدل على صلاحيته للعموم وتعيين ارادة العموم لا أنه متعين العموم (وعما) ذكروه فى النكرة المنفية من الاستثناء ماسبق (وعن) تكذيبه برؤية واحد فلأنه 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) ذكروه فى الاضافة بمعارضته بما لو قال : أنفقت دراهمى . وصرمت بحبلى فانه لا يعد كاذبا . وإذا آل الأمر إلى القرينة فليس الاعتماد على القرينة فى أحد الامرين أولى من الآخر (وعما) ذكروه فى اسم الجنس المعرف من صحة الاستثناء فما سبق (وعن) نعته بالجمع المعرف فمع أنه من الثقل الشاذ الذى لا اعتماد عليه هو مجاز بدليل عدم اطراده فى غير ذلك من الاسماء المفردة . حيث لا يقال جاء فى الرجل[1] 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 مازاد 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 اه مصححه

ليتقن دخوله تحت اللفظ وذلك لايوجب جعل اللفظ حقيقة فيه بدليل الثلاثة من العشرة . وحسن الاستفهام عن العموم لايمنع من كونه حقيقة بدليل حسن الاستفهام فيما اذ قال رأيت بحراً وأسداً هل أردت به المدلول الحقيقى أو الانسان الكريم والشجاع (وعن) الثالثة أن غلبة الاستعمال بتقدير صحته لايدل على كون اللفظ حقيقة فيما هو غالب الاستعمال فيه بدليل غلبة استعمال لفظ الغائط والعذرة فى الخارج المستقذر من الانسان (وعن) الرابعة انما يكون كاذباً ان لو لم يكن لفظه صالحا لارادة الخصوص مجازا والا فلا كما لو قال رأيت أسدا وكان قد رأى انسانا شجاعا (وعن) الخامسة أنها منقوضة بقولهم جاء زيد عينه نفسه (وعن) السادسة النقض بصحة الاستثناء فى قوله له على عشرة الا خمسة مع ان لفظ العشرة حقيقة فى العشرة (وعن) الشبهة الاخيرة انه قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاق زيادة الواو وإشباع الحركة وبتقدير أن يكون جمعا . فقد قال سيبويه لاعمل 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 فى الاطلاق الحقيقة مع الاشتراك لأخلاله بالتفاهم على ماسبق (وعن) الثانية ان حسن الاستفهام لايدل على الاشتراك لحسنه عندما إذا كان اللفظ حقيقة فى شيء . ومجازا فى غيره كما تقدم ذكره (وعن) الشبهة الأولى لأرباب التفصيل بين الامر والخبر بان من الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفته كالوعد والوعيد لتحقق الانزجار بها عن المعاصى (وعن) الثانية بمنع الفرق فى ذلك بين الامر والخبر.

المسألة الثالثة

مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى أبى بكر والأستاذ أبى اسحاق الاسفرايني والغزالى وجماعة من أصحاب الشافعى . ان أقل مايطلق عليه اسم الجمع اثنان — ومذهب ابن عباس والشافعى وأبى حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعى ثلاثة — وقال إمام الحرمين لايمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد والمختار الوقف — وتحقيق ذلك بذكر حجج المخالفين وبيان ضعفها (أما) القائلون بالاثنينية . فقد احتجوا

بقوله تعالى (انا معكم مستمعون) وأراد به موسى وهرون . وبقوله (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) و بقوله تعالى (وهل أتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لاتخف خصمان بغى بعضنا على بعض) وقوله تعالى (فان كان له اخوة) وأراد به الأخوين وقوله (عسى الله أن يأتينى بهم 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) : و بقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة) ومن جهة الاشتقاق ان اسم الجماعة مشتق من الاجتماع . وهو ضم شيء الى شيء . وهو متحقق فى الاثنين حسب تحقيقه فيما زاد — ومن جهة الاطلاق فهو ان الاثنين يقولان كنا وفعلنا . ويقال فى المخاوف أقبل الرجال للاثنين .

(وأما) القائلون بالتثليث فقد احتجوا بأنه لو صح اطلاق الجمع على الاثنين لما أنكر ابن عباس على عثمان حين رد الأم من الثلث الى السدس بأخوين بقوله تعالى (فان كان له اخوة فلأمه السدس) وأقره عثمان عليه وهما من بلغاء العرب — ولما فرق العرب بين رجلين ورجال ولصح نعت الرجلين بما ينعت به الرجال فيقال جاءنى رجلان ثلاثة . ولما فرقوا بين ضمير التثنية والجمع بفعلا وفعلوا . ولما صح قولهم مارأيت رجالا بل رجلين . ولجاز 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 يأتى (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 فى قصة داود (وعن) الثامنة انها وان كانت خطابا مع اثنين وليس لكل واحد منهما سوى قلب واحد حقيقة لكنه أمكنه الجمع مجازاً نظراً الى مايوجد للقلب الواحد من التردد بين جهات حيث يقال لمن تردد قلبه بين أمرين انه ذو قلبين . أو لاستثقال الجمع بين تثنيتين ويجب الحمل عليه لما مر من الأدلة الدالة على امتناع اطلاق الجمع على الاثنين

(وعن) الخبر أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة فى انعقاد صلاة الجماعة (وعن) الاشتقاق أنه قياس فى اللغة وقد أبطلناه (وعن) الاطلاق أن ذلك يصح من الواحد عند رؤية الواحد وليس بجمع (وعن) الحجة الاولى للقائلين بالتثليث انها 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 يبطل ما قيل من الحجة الثالثة والرابعة. وبه دفع جاءنى 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 الشافعى أن العام بعد التخصيص حقيقة فى الباقى — ومذهب الغزالى وجماعة من أصحاب الشافعى وأصحاب ابى حنيفة أنه مجاز فى الباقى — ومذهب أبى بكر الرازى وجماعة من الحنفية أنه ان كان الباقى جمعا فهو حقيقة فيه والا فلا — ومن الناس من قال إن خص بدليل لفظى فهو حقيقة فى الباقى والا فلا — ومذهب القاضى أبى بكر وجماعة أنه إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة والا فهو مجاز (وقال) القاضى عبد الجبار ان كان المخصص شرطاً أو تقييداً بصفة فهو حقيقة. والا فمجاز حتى فى الاستثناء — وقال ابو الحسين البصرى ان كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها فهو مجاز والا فهو حقيقة — ومن الناس من قال انه حقيقة فى تناول اللفظ له. مجاز فى الاقتصار عليه (والمختار) تفريعا على القول بالعموم انه مجاز فى الباقى كيفما كان (ودليله) انه اذا كان اللفظ حقيقة فى الهيئة الاجتماعية المستغرقة فلو كان حقيقة فى البعض مع اختلاف مفهوميها كان اللفظ مشتركا. وهو خلاف الأصل لما عرف سابقاً.

(فان قيل) ما المانع أن يكون لفظ العموم حقيقة فى الكل والبعض باعتبار اشتراكها فى 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 فى قوله (فلبث

فيهم الف سنة الاخمسين عاماً) من حيث ان حمله المخصص والمخصص منزل منزلة قوله: تسعمائة وخمسين عاما — وعلى هذا فلو كان الاستثناء من كلام الله تعالى بقول الرسول فهل يكون فى حكم المتصل أو المنفصل اختلفوا فيه. والاظهر انه فى حكم المنفصل. ولهذا فانه لو قال الله تعالى: زيد. فقال النبى عليه السلام قام لم يكن خبراً من الله تعالى (سلمنا) انه مجاز فى كل صورة الا فى الشرط فانه: اذا قال اكرم بنى تميم ان دخلوا دارى: حيث انه قيد الاكرام بحالة دخول الدار ولم يخرج عنه شيئا من أشخاص العموم (سلمنا) التجوز مطلقا لكن اذا لم يكن المستبقى جمعا غير منحصر وأما اذا كان فلا

والجواب عن السؤال الأول انهما وان اشتركا فى الجنس غير ان اللفظ حقيقة فى الاستغراق بدليل تعذر حمله على البعض الا بقرينة، والاستغراق غير متحقق فى البعض وكون اللفظ العام حقيقة فى البعض قبل التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه بعده بدليل الواحد (وعن) الثانى ماذكروه ان صح فليس ذلك من باب العموم المخصص وهو خلاف مانحن فيه (وعن) الثالث انه وان لم يكن ذلك تخصيصاً للأشخاص فتخصيص فى الأحوال والكلام فى تخصيص الأحوال كهو فى الاشخاص (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 خلافا لعيسى بن أبان وأبى ثور وقال البلخى ان خص بدليل متصل فهو حجة والا فلا (وقال) أبو عبد الله البصرى إن خصص بما يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام فليس بحجة والا فهو حجة (وقال) القاضى عبد الجبار ان كان العام قبل التخصيص ممكن الامتثال دون بيان فهو حجة والا فلا: ومن الناس من قال يكون حجة فى أقل الجمع لافيما زاد عليه واتفقوا على امتناع الاحتجاج به اذا خص تخصيصاً مجملا (والمختار) انه حجة فيما وراء صورة التخصيص مطلقا، وقد احتج بعض الاصحاب فى ذلك بطريق مطول أبطلناها فى كتاب الاحكام والمعتمد فى ذلك الاجماع والمعقول (أما) الاجماع فهو أن فاطمة احتجت على أبى بكر

فى ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) الآية مع أنها مخصوصة بالكافر و القاتل — واحتج عثمان على جواز الجمع بين الأختين فى ملك اليمين بعموم قوله تعالى (الا ما ملكت أيمانكم) مع كونه مخصصاً بالأخوات و البنات من غير نكير فكان اجماعا .

(وأما) المعقول فهو أنه كان حجة فى كل واحد من الآحاد قبل التخصيص والأصل بقاء ما كان الا أن يوجد المعارض والأصل عدمه (فان قيل) لو كان حجة فى الباقى فلا يكون حقيقة فيه و إلا أفضى الى الاشتراك وهو خلاف الأصل لما سبق فى المسئلة المتقدمة — وان كان مجازا فهو متردد بين أقل الجمع وما عدا صورة التخصيص . و يمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير التجوز المخالف للأصل وليس البعض أولى من البعض فلا يكون حجة (سلمنا) أنه حجة لكن فى أقل الجمع لكونه متيقناً لا فيما زاد عليه لكونه مشكوكا فيه (والجواب) عن السؤال الاول أن العام حجة قبل التخصيص فى البعض مع عدم خروجه عما ذكروه من الأقسام (وعن) الثانى أنه يجب حمله على ما عدا صورة التخصيص لكونه أشهر المجازين بدليل عمل الصحابة به و لأنه 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 جوابا لسؤال سائل مستدع للجواب . فان لم يستقل بنفسه دون السؤال فهو تبع للسؤال فى عمومه وخصوصه — و إن كان السؤال خاصاً وعلة الجواب متعدية فالعموم يكون مستنداً الى عموم العلة دون الخطاب — و إن كان الجواب مستقلا بنفسه دون السؤال فان كان مساويا للسؤال فهو تبع للسؤال . و إن كان أخص من السؤال فلا يجوز تعديته عن محله الا بدليل خارج . و إن كان أعم من السؤال فى الحكم المسئول عنه و فى غيره فلا خلاف فى عمومه فى غير المسئول عنه . وهل يجرى على عمومه فى الحكم المسئول عنه — منهم من أجراه على العموم كأبى حنيفة والجمع الكثير خلافا للشافعى ومالك والمزنى وأبى ثور وهكذا الحكم فيما إذا

كان العام الوارد على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال (والمختار) القول بالتعميم وذلك لان القول بتقدير عروه عن السبب مقتض للعموم فلا فرق بين الصورتين سوى عدم السبب فى الأصل ووجوده فى الفرع والأصل عدم تأثير عدم السبب فى الاقتضاء وعدم مانعية وجود السبب فى الفرع فلم يبق إلا أن يكون ذلك لنفس اللفظ . ولأنه لو كان السبب مانعاً من التعميم لكانت العمومات المعمول بها مع ورودها على أسباب خاصة كآية السرقة والظهار ونحو ذلك معمولا بها من غير عموم . وابطال الدليل النافى للعموم من غير دليل وهو خلاف الأصل (فان قيل) ماذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص حكم الخطاب بالسبب الوارد عليه (وبيانه) أنه لو قصد به بيان القاعدة العامة لما تأخر الجواب الى وقت السبب ولكان جوابا وابتداء . ولجاز اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد . ولما احتيج الى نقل السبب . ولما كان الجواب مطابقا للسؤال ولوقع الحنث ما إذا قال (والله لاتفديت) جواباً لمن قال تفد عندى بالفداء عند غيره والكل ممتنع (والجواب) عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى وهو غير مسلم وبتقدير ذلك لامانع من اختصاص الحكمة بحالة وجود السبب فى علم الله دون غيرها (وعن) الثانية بمنع تعذر الجمع بين ذكر حكم السبب جوابا وذكر غيره ابتداء (وعن) الثالثة أن تعذر تخصيص السبب بالاجتهاد انما كان لكونه مقصوداً بالبيان إجماعا بخلاف غيره وذلك هو فائدة نقل السبب (وعن) [1] الخامسة انه ان أريد بالمطابقة التعرض لحكم المسئول عنه فقد وجد . وان أريد به عدم ذكر غيره معه فالاصالة فى ذلك غير مسلمة (وعن) السادسة أن العرف فيما ذكروه من الصورة مخصص للعموم بالسبب بخلاف الأسباب الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع ولو لم يكن كذلك لكان تعرض النبى عليه السلام لحل الميتة لما سئل عن طهورية ماء البحر على خلاف الأصل وهو بعيد .

المسألة السابعة

مذهب الشافعى . والقاضى أبى بكر وجماعة من أصحابنا والجبائى والقاضى عبد الجبار

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

جواز ارادة المتكلم باللفظة الواحدة كلى معنييها معاً اذا كانت مشتركة أو حقيقة أو حقيقة فى أحدهما دون الآخر — غير ان الشافعى لايعتبر فى ذلك قرينة بخلاف مشايخ المعتزلة — وذهب أبو هاشم وأبو عبدالله البصرى وجماعة من أصحابنا الى المنع من ذلك مطلقا — وجوز الغزالى وأبو الحسين البصرى ذلك بالنظر الى الأرادة دون اللغة — والمختار جواز ذلك ارادة ووقوعه لغة — أما إن كان ارادتها فلأنا لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه المحال لذاته عقلا — وأما بالنظر الى الوقوع لغة فقوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) وقوله تعالى (ألم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى 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 اتحاده مفيد للمعنيين.

(فان قيل) استعمال اللفظة الواحدة فى حقيقتها ومجازها استعمال لها فيما وضعت له وعدول عما وضعت له ومستلزم لأضمار كاف التشبيه فى جهة المجاز دون الحقيقة معاً وهو ممتنع واستعمالها فى جميع مدلولاتها عند الاشتراك مع أنها موضوعة للبعض على سبيل البدل إن لم يكن ذلك من وضع الواضع فهو ممتنع : وان كان من وضع الواضع فان استعمل لأفادة المجموع وحده فلم يستعمل فى جميع مدلولاته . وان استعمل فى افادة المجموع والافراد على الجمع فهو ممتنع لأن افادته للمجموع معناه أن الاكتفاء لايحصل الا به . وافادته للمفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء به وهو تناقض (سلمنا) الامكان ولكن لانسلم الوقوع لغة والآيتان متواطئتان فان اطلاق الصلاة فى حق الله على الرحمة . وفى حق الملائكة على الدعاء للنبى باعتبار اشتراكهما فى معنى العناية به واطلاق السجود مع اختلافة باعتبار مابه الاشتراك من معنى الخضوع لله تعالى . وبتقدير اختلاف المسمى يحتمل ان يكون ذلك من قبيل مانقلته الشريعة من الاسماء اللغوية الى غير معانيها . وقول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملا فى الخبر والدعاء معاً (والجواب) عن الأول بالمنع . بل هو مريد لاستعمالها فيما وضعت له حقيقة ومجازا (وعن) الثانى أن ذلك انما يمتنع بالنسبة الى شىء واحد لا بالنسبة

الى شيئين (وعن) الثالث انه مبنى على الاسم المشترك موضوع لأحد مسمياته على طريق البدل حقيقة وليس كذلك بل حقيقة فى الجمع كغيره من الألفاظ العامة . وإن فارق باقى العمومات فى أن مدلولاته لاتشترك فى معنى متحد يكون مدلولا للفظ . واستعمال اللفظ فى المجموع وان دخل فيه الافراد فبمعنى أنه لابد منها لابمعنى حصول الاكتفاء بها فلا تناقض

(وعن) الاعتراض الاول على النصوص أنه لوكان مسمى الصلاة والسجود ماذكروه لاطرد الاسم باطراده وليس كذلك فانه لايسمى كل اعتناء بأمر صلاة ولا كل خضوع سجوداً (وعن) الثانى انه مبنى على تحقيق الاسماء الشرعية وهو باطل بما سبق (وعن) الاعتراض على قول سيبويه انه لاانفكاك لقوله : الويل له : (وعن) الخبر والدعاء فى الفهم من ذلك اللفظ مع اتحاده ولا معنى لاستعماله فيهما سوى ذلك

المسألة الثامنة

نفى المساواة بين الشيئين يقتضى نفى التساوى من كل وجه عند القائلين بالعموم من أصحابنا خلافا لأبى حنيفة فى اكتفائه بالتفاوت ولو من وجه واحد (حجة) أصحابنا انه إذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفى 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 بالأخص . ولأنه لو كان نفى المساواة يقتضى نفى المساواة من كل وجه لما صدق نفى التساوى بين شيئين أصلا لأن ما من شيئين الا وهما متساويان ولو فى نفى ماسواهما عنهما . ولأنه لا يكفى فى اطلاق لفظ المساواة المساواة من وجه والا لما صدق نفى المساواة بين شيئين أصلا ضرورة ان ما من شيئين الا وهما مستويان من وجه كما سبق وهو محال وعند ذلك فيكتفى فى نفى المساواة نفيها من وجه إذ هو نقيض الكلى الموجب.

(والجواب) عن الأول أن الأعم انما لايكون مشعرا بالاخص فى طرف الاثبات أما فى طرف النفى فلا (وعن) الثانى بمنع صدق نفى المساواة مطلقا فيما وقع فيه التساوى

من وجه (وعن) الثالث انه معارض بعدم الاكتفاء فى نفى المساواة بنفيها من وجه والا لما صدق اثبات المساواة بين شيئين أصلا لأن مامن شيئين الا وقد تفاوتا ولو فى تعينهما وهو محال لان مامن شيئين الا وهما مستويان كما سبق . واذا تعارضا سلم لناماذكرناه أولا .

(المسألة التاسعة)

المقتضى هو ما أضمر لصدق المتكلم فى كلامه كقوله عليه السلام (رفع عن امتى الخطأ) لاعموم له لأنه لاسبيل الي اضمار جميع احكام الخطأ لمافيه من زيادة الاضمار المخالف للأصل مع امكان حصول المقصود باضمار البعض (فان قيل) لانسلم الاضمار فى أحكام الخطأ بل قوله (رفع عن أمتى 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 الاضمار فيجب اضمار الجميع لعدم الأولوية لأضمار البعض دون البعض ولأنه أقرب الى نفى حقيقة الخطأ حيث أنه يبقى وجود الخطأ كعدمه .

(والجواب) عن الأول أنه خلاف مدلول اللفظ وضعاً (وعن) الثانى بأن الأصل عدم العرف الطارىء وقولهم ليس بالبلد سلطان لانسلم حمله على نفى جميع صفات السلطنة والا لما كان السلطان موجوداً ولا عالما وهو ممتنع (وعن) الثالث أن ماذكرناه من ترجيح إضمار البعض يتم بتقدير مساواته لما ذكروه ورجحانه عليه لكونه نافياً لزيادة الأضمار وهما تقديران وما ذكروه إنما يتم العمل به فى إضمار الزيادة بتقدير رجحانه لاغير فكان ماذكرناه أولى .

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى الى مفعول يجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته عند أصحابنا وأبى يوسف وسواء كان نفياً كقوله والله لاأكلت . أو إثباتاً كقوله. إن أكلت فأنت طالق : خلافا لأبى حنيفة — وفائدة الخلاف فى قبول نيته فيما يعينه عند أصحابنا وعدم قبولها عند أبى حنيفة لأن التعيين والتخصيص من توابع العموم نفياً وإثباتا

(حجة) أصحابنا أما فى طرف النفى فلأنه ناف لحقيقة الأكل ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول و إذا كان عاماً بالنسبة الى كل مأكول كان قابلا للتخصيص والتعيين — وأما فى طرف الأثبات فلأن الأكل المحلوف عليه مطلق فيستدعى مأكولا مطلقا لتعديه اليه و إذا كان المأكول مطلقا شائعا فى جنس المقيدات الداخلة تحته أمكن تقييده بالواحد منها كما فى قوله (فتحرير رقبة) ولا يلزم على هذا قبول تعيين الزمان والمكان لأنه من ضرورات وقوع الأكل لاأنه متعد إليه.

(المسألة الحادية عشرة)

إذا كان فعل النبى عليه السلام منقسما الى أقسام متقابلة كصلاته داخل الكعبة فأنها مترددة بين النفل والفرض فلا يمكن الاستدلال بذلك على جواز فعلهما داخل الكعبة لعدم عموم الفعل بالنسبة اليهما ولا عموم لفعله أيضا بالنسبة الى غيره حتى تلزم المساواة بينه وبين الغير فى ذلك الفعل من غير دليل من خارج . وكل فعل سوينا فيه بينه وبين غيره كسجود السهو وفرك المنى من ثوبه والغسل من التقاء الختانين وقبلة الصائم ونحوه فمستند الى القياس والعلة الجامعة لا الى عموم فعله .

(المسألة الثانية عشرة)

إذا قال الصحابى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغدر ونحوه قال اكثر الأصوليين صيغة الراوى و إن كانت عامة فلا حجة فيها على العموم فى كل غدر لاحتمال انه سمع صيغة ظنها عامة وليس كذلك فنقل صيغة العموم — والاحتجاج انما هو فى المحكى لا الحكاية — والحق صحة الاحتجاج به فى العموم فان ما ذكروه وان كان منقدحا غير ان الظاهر من الصحابى العدل العارف بدلالات الألفاظ اللغوية انه لا ينقل ما يشعر بالعموم الا وهو عالم به والا كان مدلسا ملبسا وهو بعيد عنه .

(المسألة الثالثة عشرة)

اذا ذكر النبى عليه السلام حكما فى واقعة مع ذكر علته . كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا عم التحريم عند الشافعى . خلافا للقاضى ابى بكر . والمختار انه يعم بالنظر إلى عموم العلة لا باللفظ اذ لا عموم له ولا يلزم على هذا ما إذا قال لوكيله اعتق عبدى

سالما 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 فى ذلك ان يقال دلالة المفهوم على الحكم فى 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 فى المعطوف عند الحنفية . والحق نفيه على ما اختاره اصحابنا لأن اللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وانما أضمر فيه حكم المعطوف عليه حذراً من ابطال مقصود العطف فوجب اضمار اصل الحكم دون صفته من العموم حذراً من زيادة الاضمار المخالف للأصل . وحتى لا يكون عطف الخاص فى قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) على العام فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن) على خلاف الدليل . ولأن الاشتراك فى اصل الحكم متيقن وفى صفة العموم بخلافه (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه وذلك لأن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة وذلك موجب لاتحاد الحكم . ولأنه لابد من الاضمار . وإضمار البعض ممتنع لأنه ان كان معينا فلا دلالة للعطف عليه . وغير المعين موجب للاجمال فى الكلام وهو خلاف الاصل فلم يبق سوى اضمار كل ماثبت للمعطوف عليه (قلنا) ماذكروه من الوجهين انما يلزم ان لو كان مقتضى العطف يزيد على التشريك فى أصل الحكم وهو محل النزاع.

المسألة السادسة عشرة

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

بالواحد غير متناول لغيره لغة — ولهذا فان أمر السيد لبعض عبيده لا يكون أمراً للباقين وان وقع التشريك فى الحكم فلا يكون الابعلة جامعة . أو بخطاب آخر يتناول الأمة (فان قيل) من كان مقدما على قوم وله الولاية عليهم اذا قيل له اركب لمناجزة العدو كان أمره بذلك أمراً لأتباعه فى اللغة — ونسبة النبى عليه السلام إلى أمته هذه النسبة فكان أمره أمراً لهم . وان لم يكن الأمر لآحاد الناس أمراً لغيره ولولا ذلك لما كان لقوله تعالى (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) فائدة (والجواب) بمنع أمر الأتباع بأمر المقدم لغة — ولهذا فانه لو حلف لايأمر أتباع الملك لا يحنث بامر الملك. وفيما ذكروه من الصورة انما فهم أمر اتباع المقدم لامن دلالة اللفظ بل من دلالة الالتزام من توقف مقصود من أمر بمناجزة العدو على مشاركة أتباعه له فى ذلك . ولا كذلك فيما يخاطب به النبى من الامور الشرعية — وقوله (نافلة لك) وكذا فى كل خطاب أوجب التخصيص به . انما كان لقطع الالحاق به بطريق القياس عليه لا لعموم اللفظ .

(المسألة السابعة عشرة)

إذا أمر النبى عليه السلام لواحد من أمته بأمر لا يكون أمراً لباقى الأمة عند أصحابنا خلافاً للحنابلة — ودليله ما سبق فى المسألة التى قبلها (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وبقوله عليه السلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وباجماع الصحابة على رجوعهم فى أحكام الحوادث إلى ماحكم به النبى عليه السلام على الآحاد كرجوعه فى حد الزنا على كل زان إلى حده عليه السلام لماعز — وبالمعنى . وهو أنه لو لم يكن حكمه على الواحد عاماً بالأمة لما احتاج إلى تخصيص أبى بردة فى التضحية بعناق . وبقوله (تجزئك ولا تجزىء 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 فى المعنى لا فى اللفظ لما ذكرناه من الدليل — ولأ لا يكون خروج من لم يشارك ذلك الواحد فى سبب حكمه على خلاف العموم

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

المسألة الثامنة عشرة

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

وإنما النزاع فى ظهوريته. والقرينة فى الأول وجود النساء مع توجه

الخطاب اليهن . وفى الثانى تحقق الامن للرجال مطلقاً . وذلك لايتم دون دخول النساء فى خطاب التذكير — (وعن) الثالث أن المشاركة إنما أسندت الى دليل خارج عن خطاب التذكير . و إلا كانت مفارقتهن للرجال فى كثير من أحكام خطاب التذكير كقوله تعالى (وجاهدوا فى سبيل الله) وقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله و ذروا البيع) إلى غير ذلك على خلاف الدليل

المسألة التاسعة عشرة

اللفظ العام العارى عن علامة التذكير والتأنيث فى غير الجمع يدخل فيه المؤنث ظاهراً . خلافا لقوم — ولهذا أنه لو قال السيد لعبده من دخل دارى فأكرمه دخل فيه الاناث . حتى أن العبد يلام بترك اكرام الداخل منهن — والأصل فى كل مافهم من اللفظ ان يكون حقيقة فيه . وليس مستنداً إلى قرينة إكرام الداخل إلى داره كما جرت به العادة فانه لو قال له من قال لك : با . فقل : له الف : فانه يفهم منه العموم . و إن تجرد عن القرينة

المسألة العشرون

العبد يدخل فى خطاب التكليف باللفظ العام . خلافا لقوم . وقال أبو بكر الرازى بدخوله فى العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون غيره لأن العبد من الناس والمؤمنين فكان داخلا حقيقة فى قوله: (ياأيها الناس) (ياأيها الذين آمنوا) (فان قيل) العبد من حيث هو مال مملوك للسيد نازلا منزلة البهائم فلا يكون داخلا تحت عمومات الخطاب. وان لم يكن كالبهائم إلا أن خروجه عن خطاب الجهاد . والحج . والجمعة . وغير ذلك يدل على أن عموم الخطاب غير متناول له . و إلا كان ذلك على خلاف الدليل . و إن كان داخلا فى العموم لغة غير أن المخصص له قائم وهو أنه مملوك للسيد ومنافعه مصروفة اليه . وحق السيد مرجح 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 و إن شارك البهائم فى كونه مملوكا فلا يلزم مشاركته لهم فى أحكام البهيمية المتعلقة بالخطاب — ولذلك خوطب بالصوم و الصلاة و نحوهما

(وعن) الثانى بمنع دلالته على خروج العبد عن عموم الخطاب لغة . بل غايته 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 فى النوافل ترجحه فى 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) الصيرفى والحليمى من الشافعية إن لم يكن الرسول مأموراً فى أول الخطاب بأمر الأمة دخل فيه وإلا فلا (ودليل) دخوله فيه مطلقاً أن هذه الصيغة متناولة لكل انسان والنبى 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 فى أمره لهم بذلك . بل عدل الي قوله (انى قلدت هدياً) (فان قيل) لو كان مأموراً بأمره لهم لكان آمراً ومأموراً . ومبلغاً الى غيره ومبلغاً لنفسه بصيغة واحدة . وأن يكون آمراً لنفسه وهو ممتنع لان رتبة الآمر أعلى من المأمور وهو غير متصور فى الشخص الواحد (قلنا) جواب الاول انه غير آمر بل 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 فى زمن النبى كقوله (يا أيها الناس) خاص بالموجودين فى زمنه عند أكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة . خلافا للحنابلة وطائفة من الفقهاء . لان المعدوم ليس أهلا للخطاب . فلا يكون الخطاب متناولا له (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بما يدل على دخول المعدوم فى الخطاب أنه لو لم يكن داخلا فى خطاب الرسول لم يكن النبى عليه السلام رسولا اليه ولا مبلغاً له حكم الله وهو خلاف الاجماع وخلاف قوله (وما ارسلناك الا كافة للناس) (وقوله) : بعثت الى الاسود والاحمر. وقوله:

(حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) : ولما صح احتجاج الصحابة والتابعين على من وجد بعد النبى بعمومات الكتاب والسنة وهو ممتنع (قلنا) جواب الاول بمنع انحصار الرسالة والتبليغ فى المخاطبة شفاهاً . بل قد يتحقق ذلك بنصب الدلائل والامارات . وقياس بعض الوقائع على بعض . ويكون مدرك معرفة الاحتجاج بها الاجماع :

والكلام فى اختصاص قوله (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) بالموجودين فى زمنه كالأول (وعن) احتجاج الصحابة بوجوب حمله على معقول الخطاب لا بالخطاب جمعاً بينه و بين ماذكرناه من الدليل.

المسألة الثالثة والعشرون

يجوز دخول المخاطب فى خطابه العام عند الأكثرين خلافاً للأقلين: (ودليله) أنه لو قال السيد لعبده . كل من أحسن اليك فأكرمه فان ذلك يقتضى إكرام العبد لسيده بتقدير إحسانه اليه لغة — وعلى هذا فقوله تعالى (الله خالق كل شىء) يقتضى من جهة اللغة دخول ذاته وصفاته فى هذا العموم وكذا إذا قال السيد لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم. فانه من جهة اللغة يقتضى التصدق على السيد بتقدير دخوله إلى الدار غير أنه لما كانت ذات البارى وصفاته مما يمتنع خلقها وكان العبد مما يمتنع تصدقه على سيده شرعا وعرفا كان ذلك دليلا مخصصا لعموم الخطاب لا 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 خلافا للكرخى فى قوله بالاكتفاء بأخذ صدقة واحدة من نوع واحد (حجة) الأكثرين انه تعالى أضاف الصدقة الى الأموال المضافة وهى للعموم وذلك ينزل منزلة قوله : خذ من كل نوع من أموالهم صدقة وللخصم أن يقول المأمور به صدقة منكرة مضافة الى جملة الاموال . فاذا أخذ من نوع من امواله صدقة صدق قول القائل . أخذ من امواله صدقة . وفيه وفاء بمدلول الخطاب

المسألة الخامسة والعشرون

الخطاب العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى (ان الابرار لفى نعيم و إن الفجار لفى جحيم) نقل عن الشافعى منع عمومه حيث انه لم يقصد به غير المدح والذم وخالفه الاكثرون . وهو الحق لان قصد المدح والذم غير مناف لقصد العموم مع الاتيان بالصيغة الدالة عليه . ولايخفى أن الجمع أولى من التعطيل.

الصنف الرابع فى معنى تخصيص العموم ومايتعلق به من المسائل

أما تخصيص العموم فقد قال أبو الحسين البصرى هو اخراج بعض ماتناوله الخطاب عنه — وقد ابطلناه فى كتاب الاحكام — والحق أن التخصيص على ماينا سب مذهب ارباب العموم . عبارة عن تعريف ان المرادباللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص — وأما مايتعلق به من المسائل فمسألتان :

المسألة الاولى

مذهب الاكثر من القائلين بالعموم جواز تخصيص الخبر منه خلافا لبعض الشذوذ — ودليل الجواز وقوعه فى قوله تعالى (أنله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل) مع خروج ذاته تعالى وصفاته عنه . وقوله تعالى (ماتذر من شىء أتت عليه الا جعلته كالرميم) مع خروج الأرض والجبال عنه — كيف وانه لامعنى للتخصيص سوى ما ذكرناه من صرف اللفظ من جهة العموم الى مجازه من الخصوص . وتقدير وقوع ذلك لايلزمه محال لذاته فكان جائزاً — وعلى ذكر هذا فلا يكون تخصيص الخبر بهذا التفسير كذباً ولا نسخه يكون ممتنعاً على مايأتى.

المسألة الثانية

اختلف القائلون بتخصيص العموم فيماينتهى اليه التخصيص فقال أبو الحسين البصرى لابد وأن يبقى بعد التخصيص فى جميع ألفاظ العموم عدد يقرب من الأول وان لم يكن محدودا . واليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابنا (وقال) بعضهم النهاية فى

ذلك الواحد — وقال القفال بجواز ذلك فى من خاصة — وأقل ما يكون فيما عداها ثلاثة . وها نحن نذكر حجج المخالفين وننبه على ضعفها . ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار (أما) القائلون بالرد إلى الواحد فقد احتجوا بقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر) وأراد به نفسه وحده — وبقول عمر لسعد بن أبى وقاص وقد أرسل اليه مع القعقاع ألف رجل . قد أنفذت اليك ألفى رجل . وأراد بأحد الألفين القعقاع — ومن جهة المعنى انه لو امتنع ذلك لكان لما فيه من ترك الحقيقة وإرادة التجوز وذلك ممتنع . لانه يمنع من التخصيص مطلقا . ولانه إذا جاز التجوز بما زاد على الواحد فكذلك فى الواحد (وأما) حجة أبى الحسين البصرى انه لو قال القائل قتلت كل من فى 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 فى شىء . والمعنى الأول غير مسلم . بل المنع من ذلك انما كان لعدم استعماله لغة والثانى فمبنى على صحة التجوز بالعام عن الواحد وهو محل النزاع (وأما) حجة أبى الحسين البصرى فانما يلزم أن لو كان الظاهر من اطلاق اللفظ العام ارادة الكل أو ما يقاربه وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ من غير اقتران دليل به يدل عليه والافلا . كما فى قوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فأخشوهم فزادهم إيمانا) وأراد نعيم بن مسعود الأشجعى من جملة الناس . ولا بد من هذا التفصيل وهو المختار

(الصنف الخامس فى أدلة تخصيص العموم)

وهى قسمان : متصلة . ومنفصلة (القسم الاول فى الأدلة المتصلة) وهى أربعة أنواع — النوع الاول — الاستثناء والنظر فى معناه وصيغه وأقسامه وما يتعلق به من المسائل — (أما) الاستثناء فقد ذكر فى معناه حدود أبطلناها فى 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 . وهى الا . وغير . وسوى . وخلا . وحاشا .

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

المسألة الأولى

شرط صحة الاستثناء عندنا وعند الاكثر ان يكون متصلا بالمستثني منه أو فى حكم المتصل. ونقل عن ابن عباس جواز الانفصال وان طال الزمان شهراً. وذهب بعض المالكية الى جواز التأخير لفظا مع اتصال الاضمار — وذهب بعض الفقهاء الى جواز الانفصال فى كتاب الله دون غيره (ودليلنا) فى ذلك انه لو صح الاستثناء المنفصل لما حصل وثوق بيمين . ووعد . ووعيد . وعقد منعقد ولما عد قول من قال لفلان على عشرة دراهم . ثم قال بعد شهر الا درهما خارجا عن اللغة وهو ممتنع (فان قيل) ماذكرتموه معارض وهو انه لو لم يكن الاستثناء المنفصل صحيحا . لما فعله النبي عليه السلام فى قوله (ان شاء الله) منفصلا عن قوله . (والله لأغزون قريشاً) وفى قوله : إن شاء الله : بعد قوله وقد سألته اليهود عن عدة أهل الكهف فقال (غدا أجيبكم) ولما صار اليه ابن عباس وهو من أفصح العرب ولأن الاستثناء بيان الكلام الأول و رافع لحكم اليمين . فجاز تأخيره كالنسخ والكفارة (والجواب) عن الخبر الأول . أنه يجب حمله على الانفصال. الذى لا يخل بالاتصال الحكمى (وعن) الثانى بمنع عود التعليق بالمشيئة إلى الخبر الأول. بل إلى ذكر ربه إذا نسى لوقوعه عند قوله تعالى (واذكر ربك إذا نسيت) (وعن) مذهب ابن عباس : انه مخصوم بما ذكرناه من الدليل (وعن) إلحاق الاستثناء بالنسخ بالفرق . وهو أن الناسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ. بخلاف الاستثناء (وعن) الحاقه بالكفارة أن الكفارة لأثم الحنث . لا لنفس الحنث . بخلاف الاستثناء .

المسألة الثانية

ذهب الحنفية والمالكية . والقاضى أبو بكر . وجماعة من الشافعية . والمتكلمين. والنحاة إلى صحة الاستثناء من غير الجنس — ومنع منه الأكثرون — والمختار —

إنما هو الوقف وذلك يتحقق بذكر حجج الفريقين . والتنبيه على ضعفها (أما) القائلون بالأبطال فقد احتجوا بان الاستثناء . استفعال مأخوذ من الثنى . — ومنه يقال ثنيت فلاناً عن رأيه. وحقيقته: أنه :استخراج بعض ماتناوله اللفظ. وذلك غير متحقق فى الاستثناء من غير الجنس لعدم دخول أحد الأمرين . فى 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 ابليس) وابليس لم يكن من الملائكة لقوله (إلا إبليس كان من الجن) وقوله (أفرأيتم ماكنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فأنهم عدو لى الا رب العالمين) وقوله (مالهم به من علم الا اتباع الظن)و كل ذلك ليس من جنس المستثني منه .و بقول الشاعر:

و بلدة ليس بها أنيس ✲ الااليعافير والا العيس

(و بقوله) ✲ ما بالربع أحد الاالأواری ✲ و بقول العرب : مازاد الا ما نقص وما بالدار أحد إلا الوتد — وبالمعنى . و هو أن الاستثناء لايرفع جميع المستثنى منه فصح كاستثناء الدراهم من الدنانير و بالعكس - ولقائل أن يقول على حجة القائلين بالأبطال لانسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثنى . بل من التثنية . وكأن الكلام كان واحدا فثنى وعدم اطراد الاستثناء فى كل مافيه تثنية ان دل على عدم أخذ الاستثناء من التثنية فمثله لازم فى الثنى . حيث إنه لايقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض استثنى وبه يبطل ماذكروه فى معنى الاستثناء . والاستقباح فيما ذكروه من الصورة لايدل على امتناع صحة الاستثناء لغة — كما لو قال القائل فى دعائه يارب الكلاب اغفر لى : وعلى الآية الأولى للمثبتين — لانسلم 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 إلافيها بمعنى لكن : لا للاستثناء .

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

الاوارى من أحد لصحة اطلاق لفظة الاحد على الجمادات كما يقال رميت الحجرين ويمكن ان يقال إن الا فى هذه المواضع ليست استثنائية بل بمعنى لكن — وقول العرب ما زاد إلا ما نقص . معناه مازاد شئ إلا الذى نقص . أى ينقص — وقولهم ما فى الدار أحد إلا الوتد . فجوابه ماسبق فى استثناء الا وارى واستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس ممنوع على رأى الخصم . وإن نظر إلى ما اشتركا فيه من معنى النقدية صح الاستثناء منه وكان من الجنس .

المسألة الثالثة

يجوز استثناء النصف . والأكثر . عند أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين — ومنع من ذلك الحنابلة والقاضى أبو بكر فى آخر أقواله — وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح . والمختار فى ذلك الوقف — وتحقيقه بذكر حجج الفريقين وبيان ضعفها : (أما) أصحابنا فقد احتجوا فى استثناء الأكثر بقوله تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى (ولكن أكثرهم لا يعقلون . لا يؤمنون «١») وبقول الشاعر :

* أدوا التى نقصت تسعين من مائة *

وفى استثناء المساوى بقوله (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه)

واحتج المخالفون لهم بأن الاستثناء على خلاف الأصل لكونه انكاراً بعد إقرار غير أنا خالفناه فى استثناء الأقل لعدم استقباحه بخلاف الأكثر والمساوى . ولرفع الضرر عن المستثنى بتقدير تذكره للأقل بعد نسيانه لكونه أغلب من نسيان المساوى . والأكثر فوجب العمل بالأصل سواه (والجواب) عن قوله تعالى (إن عبادى) 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 فى الكيس من الدراهم سوى الزيوف . ولا كذلك فيما إذا قال له : على مائة سوى تسعين (وعن) الشعر أن معناه أدوا المائة التى سقط منها تسعون : وذلك أعم من السقوط بالاستثناء (وعن) الآية الأخرى . فتقدير الكلام فيها (قم

(١) هكذا بالأصل

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

المسألة الرابعة

اذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاقبة بالواو رجع الى الجميع عند الشافعية . والى الاخيرة منها عند الحنفية — وقال القاضى عبدالجبار وجماعة من المعتزلة ان كان الشروع فى الجملة الثانية اضرابا عن الجملة الاولى ولايضمن فيها شىء مما فى الاولى فالاستثناء مختص بالاخيرة . والا فهو عائد الى الكل — وقال المرتضى بالاشتراك — والقاضى أبوبكر والغزالى بالوقف (والمختار) أنه مهما ظهر أن الواو للابتداء كما فى قوله أكرم بنى تميم — والنحاة البصريون الا البغادده . كان الاستثناء مختصا بالجملة الاخيرة لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى — 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 بانه لافرق فى اللغة بين قول القائل اضرب الجماعة الذين منهم قتلة . وسراق . وزناة . الامن تاب — وبين قوله اضرب من قتل . وسرق . وزنا . الا من تاب : وانه لو قال لا أكلت ولا شربت ان شاء الله . وبنو تميم وربيعة اكرمهم الا الطوال : فانه يعود الى الكل ولو قال لفلان على خمسة . وخمسة الا ستة صح . ولو اختص بالجملة الاخيرة لما صح لكونه مستغرقا لها . ولأن الاستثناء صالح أن يعود إلى الكل . وليس البعض أولى من البعض . فوجب عوده إلى الكل . ولأن الحاجة داعية إلى الاستثناء من كل جملة وتكرره مستثقل مستقبح . فكان مع اتحاده عائداً إلى الجميع (وأما) القائلون بالعود إلى الجملة الأخيرة فقد احتجوا بعود قوله تعالى (إلا الذين تابوا) فى آية القذف الى قوله (وأولئك هم الفاسقون) وبعود قوله (إلا أن يصدقوا) فى 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 طلقتان عند ماذا قال لزوجته : أنت طالق ثلاثاً . وثلاثاً . الا أربعاً وهو ممتنع فيهما وكان ما بعد إلا فى الاثبات منتصباً بجملة الأفعال المقدرة فى الجمل السابقة باعادة إلا وهو ممتنع لما فيه من اجتماع عاملين على معمول واحد وكان ذلك زائداً على الحاجة الداعية لما يعود الاستثناء لعدم استقلاله بنفسه لحصول ذلك المقصود بالعود إلى الجملة الأخيرة . ولأن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى فكانت مانعة من عوده إلى الأولى كالسكوت . ولأن دخوله الجملة الأولى تحت لفظه معلوم . ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه . والمتيقن لا يرفع بالشك (وأما) القائلون بالاشتراك فقد احتجوا بامكان اطلاق الاستثناء وإرادة كل واحد من الأمرين . والأصل فى الاطلاق الحقيقة ولذلك حسن الاستفهام عن أحد الأمرين — ولقائل أن يقول على الحجة الأولى من حجج الفريق الاول انها قياس فى اللغة وهو باطل بما سبق (وعلى) الثانية انها تعليق بالمشيئة لأن المشيئة استثناء بدليل دخولها على الواحد دون الاستثناء (وعلى) الثالثة ماقيل على الأولى (وعلى) الرابعة بمنع صحة الاستثناء فيها (وعلى) الخامسة أن الصلاحية غير موجبة للعود الى الجميع بدليل صلاحية اللفظ لمجازه (وعلى) السادسة ان استقباح التكرار غير مانع منه لغة بدليل مالو وقع.

(وعلى) الحجة الأولى للفريق الثانى بمنع اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة وإنما خرج الجلد بدليل — وعلى الثانية انما امتنع عود الاستثناء الى العتق لأنه حق لله تعالى فلا يبطل بتصرف الولى (وعلى) الثالثة انه انما امتنع عود الاستثناء الثانى الى الجملة المستثنى منها لأنه لو عاد اليها مع عوده الى الاستثناء الأول كان قد نفى عنها مثل ما أثبته لها بعوده الى الاستثناء الأول فيكون الاستثناء الواحد مقتضيا لنفى حكم وإثباته بالنسبة الى شىء واحد وهو محال — وعلى الرابعة بمنع امتناع عوده الى الجميع . والواقع طلقتان 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 فى حكم جملة واحدة والا فلا

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

المسألة الخامسة

الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات عند أصحابنا خلافا لأبى حنيفة . لأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى اثباتا لما كان قول القائل : لا اله الا الله توحيدا : وقوله عليه السلام (لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولى) ليس باستثناء لأن ما دخل عليه حرف الاستثناء من الطهور والولى 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 الثانى: التخصيص بالشرط والنظر فى حده واقسامه وصيغه وأحكامه)

(أما) حده فقد قيل فيه حدود أبطلناها فى كتاب (الأحكام) والحق فيه أنه عبارة عما يلزم من نفيه نفى أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فى السبب ولا يخفى ما فيه من الاحتراز : ويدخل فيه شرط السبب والحكم والشرط العقلى والشرعى واللغوى : وصيغ اللغوى كثيرة وهى : ان الخفيفة . وإذا . ومن . وما . ومهما . وحيث وأينما . وإذما . وأم هذه الصيغ أن الخفيفة إذهى تستعمل فى جميع صور الشرط وأخواتها فكل منها تختص بمعنى لا يجرى فى 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 او اتحد الشرط وتعدد المشروط او بالعكس : أو يكثر الشرط والمشروط : وسواء كانت الشروط والمشروطات المتعددة على الجمع او البدل : وأنه لا بد من اتصاله بالشروط لما تقدم فى الاستثناء وانه يجوز تقديمه على المشروط وتأخيره عنه : والموضع الطبيعى له انما هو صدر الكلام : وأنه اذا تعقب الشرط للجمل المتعاقبة فالاتفاق من الشافعى وأبى حنيفة على عوده الى جميعها خلافا لبعض النحاة فى قوله باختصاصه بالجملة التى تليه : والكلام على الطرفين والمختار فكما سبق فى الاستثناء

(النوع الثالث : تخصيص العام بالصفة)

فانها 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 الى الكل والكلام فيها كما سبق فى الاستثناء .

(النوع الرابع : التخصيص بالغاية)

وصيغها : الى وحتى : ولابد 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 البدل ولكن هل تختص بما يليها من الجمل أو تعود إلى الكل فعلى ماسبق فى الاستثناء : وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل معلومة الوقوع فى الحال أو غير معلومة : وعليك بطلب أمثلة ماذكرناه من الأقسام فى هذه الأنواع فى كتاب (الاحكام)

(القسم الثانى : تخصيص العموم بالادلة المنفصلة)

وفيه أربعة عشرة مسألة : (المسألة الأولى)

مذهب الأكثر جواز تخصيص العموم بالدليل العقلى خلافا لبعض الشذوذ بدليل أن قوله تعالى (أنه خالق كل شئ) متناول بعمومه لغة كل شئ وقد خرجت عنه ذات البارى وصفاته بدليل العقل مع انها أشياء حقيقة.

(فان قيل) لانسلم تحقق العموم فيما ذكرتموه وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى ليست لذات اللفظ وإلا كان دالا عليه قبل التواضع بل هى تابعة لقصد المتكلم وإرادته لذلك المعنى باللفظ ونعلم ضرورة أن المتكلم لايريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا تخصيص إذ لاعموم

(سلمنا) العموم غير أن التخصيص بيان فيجب أن يكون متأخراً عن المبين ودليل العقل فسابق على الخطاب فلا يكون بياناً له كالاستثناء المتقدم وكما فى النسخ (والجواب) عن الأول أن الممتنع بصريح العقل منع من إرادته باللفظ أو من وضع اللفظ عليه لغة: الأول مسلم والثانى ممنوع (وعن) الثانى أن حق المخصص أن يكون متأخراً من جهة كونه مبيناً لاداته

(و دليل) العقل كذلك . و إنما امتنع البيان بالاستثناء المتقدم . لأن المتكلم لا يعد متكلما بكلام أهل اللغة كما إذا قال الا زيدا . ثم قال بعده قام القوم . و إنما امتنع النسخ بدليل العقل . لأن النسخ عبارة عن بيان مدة الحكم فى نظر الشارع ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالعقل بخلاف ما نحن فيه . فان دليل العقل يعرف احالة كون ذات الرب مخلوقة .

(المسألة الثانية)

اتفق الاكثر على تخصيص عموم الكتاب بالكتاب — ومنع منه قوم — ودليل الجواز الوقوع وهو ان قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتو الكتاب من قبلكم) ورد مخصصا لقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) (فان قيل) لو كان الكتاب مبينا للكتاب لخرج النبى عليه السلام عن كونه مبينا . وهو خلاف قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) و إن سلم ذلك فيما إذا كان الخاص متأخرا فلا يصح فيما إذا جهل التاريخ لاحتمال نسخ الخاص بالعام بتقدير تأخر العام و تخصيص العام بالخاص بتقدير تأخر الخاص — ومع تعارض الاحتمالات يجب التساقط والرجوع إلى دليل آخر كما ذهب اليه أبو حنيفة والقاضى أبو بكر و إمام الحرمين — و إن سلم التخصيص مع الجهل بالتاريخ فلا يصح ذلك فيما إذا علم تأخر العام . فانه يتعين أن يكون ناسخا لحكم الخاص كما ذهب اليه الحنفية وبعض المعتزلة — وذلك لأن اللفظ العام جار مجرى التنصيص على كل واحد من آحاده — فاذا كان العام متأخرا كان رافعا لحكم الخاص المناقض كما لو قيل اقتلوا زيدا — والخاص المتقدم و إن احتمل كونه مخصصا للعام المتأخر غير أن العمل بالمتأخر أولى لقول ابن عباس : كنا نأخذ بالاحدث فالأحدث: (والجواب) عن الأول أن ذلك لا يمنع من كون النبى مبينا بمعنى ورود الكتاب المبين على لسانه كما فى السنة المبينة — و إن كان الكل بالوحى لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحى يوحى): وعن الثانى أنه إذا جهل التاريخ فاحتمال التخصيص أولى من النسخ لان وقوع التخصيص أغلب فى الشرع من النسخ فانه مانع من الأثبات والنسخ رافع . والمنع اسهل من الرفع (وعن) الثالث بمنع ماذكروه . لان 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 اذا كان الأحدث هو الخاص جمعا بين الأدلة باقصى الامكان

(المسألة الثالثة)

يجوز تخصيص السنة بالسنة عندالا كثر. ودليل الجواز الوقوع وهوان قوله عليه السلام (لازكاة فيما دون خمسة أوسق) ورد مخصصا لعموم قوله عليه السلام (فيما سقت السماء العشر) وقديردعليه ما وردفى المسألة التى قبلها والجواب الجواب.

(المسألة الرابعة)

يجو ز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عند الأكثر — ومنع منه الأقل — ودليله قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسنة شيء فكانت داخله تحته الا ماخصه الدليل (فان قيل) لوكان الكتاب مبينا للسنة كان على خلاف قوله (لتبين للناس مانزل اليهم) لأن بيانه لايكون الا بالسنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدو ر وكان تبعاً للسنة لان المبين أصل والمبين تبع والكل ممتنع (قلنا) جواب الآية ماسبق فى تخصيص الكتاب بالكتاب: وجواب الثانى بالمنع لان الدليل القاطع قديبين مراد الدليل الظنى ولا يكون منحطا عنه فى الرتبة.

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة اذا كانت متواترة من غير خلاف وإن كانت متواترة من غير خلاف. وإن كانت آحاداً جاز عندالائمة الأربعة ومنع من ذلك بعض الناس: وذهب عيسى بن أبان للجواز إن كان العام قد خص بدليل قاطع والا فلا: وذهب الكرخى الى الجواز إن كان مخصوصا بدليل منفصل والافلا: والوقف مذهب القاضى أبى بكر (والمختار) مذهب الائمة: ودليله أن الصحابة خصوا قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) بما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عنه عليه السلام (لاتنكح المرأة على عمتها ولاخالتها) وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) الآية بقوله عليه السلام (لايرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر) وبقوله (نحن معاشر الانبياء لانورث) وخصوا آية حل البيع بخبر النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين الى غير ذلك من الوقائع فكان إجماعا (فان قيل) لانسلم

التخصيص فيما ذكرتموه بخبر الواحد بدليل أنه مخالف للكتاب و قد قال عليه السلام (اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وماخالفه فردوه) (قولكم) اجمعت الصحابة على ذلك غير مسلم ولهذا قال عمر فى خبر فاطمة بنت قيس : كيف نترك كتاب ربنا و سنة نبينا بقول امرأة : وانما كان التخصيص باجماعهم لابخبر الواحد كيف و أن خبر الواحد محتمل للكذب فلايقع فى معارضه ماسنده مقطوع به .

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

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

المسألة السادسة

لانعرف خلافا فى صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالاجماع : ودليله :أن الامة باجماعها خصصت آية القذف بتنصيف الجلد فى حق العبد ومعنى كونه مخصصا للعموم الاستدلال باجماعهم على الدليل المخصص حتى لا يكون اجماعهم خطأ لان المخصص نفس الاجماع : و بهذا المعنى يكون الاجماع ناسخا لحكم النص لان النسخ لا يكون الابخطاب الشارع : والاجماع ليس هو خطاب الشارع بل دليل عليه.

المسألة السابعة

لانعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم فى تخصيص العموم بالمفهوم كان من

مفهوم الموافقة أو المخالفة لأن كل واحد منهما دليل شرعي فأمكن أن يكون بخصوصه مخصصاً للعام والعام وان كان منطوقا 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)

ذهبت الشافعية والحنفية والحنابلة والأكثر إلى صحة تخصيص العموم بفعل الرسول خلافا للكرخي — والحق في ذلك أن النص ان كان عاماً للأمة وللرسول وقيل بوجوب تأسي الأمة به في فعله ففعله ناسخ لا مخصص. والا فهو مخصص له عن العموم دون غيره إجماعا. 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)

اذا فعل واحد فعلا مخالفاً للعموم بمرأى النبي عليه السلام فقرره عليه مع القدرة على الأنكار 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 ان كان ذلك المعنى ظاهراً مشتركا بينه وبين باقي الأمة وبعضهم كانوا ملحقين به بطريق القياس عليه على القول بجواز مخالفة العموم بالقياس والتقرير وان لم يكن صيغة لكنه أقوى من العموم في دلالته 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 (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) أما إذا كان الحكم له فظاهر وإن كان الحكم عليه فلعدم العموم في قول (حكمي)

(المسألة العاشرة)

اتفقت الحنفية والحنابلة وجماعة الفقهاء على أن مذهب الصحابي يكون مخصصاً

للعموم المخالف ومنع من ذلك الشافعى على القول الجديد وأكثر الفقهاء والمتكلمين وهو المختار لأن العموم حجة يجب العمل بها باتفاق القائلين به ومذهب الصحابى ليس حجة على غيره كما يأتى فلا يكون مخصصاً للعموم : ومذهب الصحابى وان كان لابد له من دليل فى نظره حتى لايخرج بذلك عن العدالة المتفق عليها الا أنه ليس بحجة على غيره بدليل جواز مخالفة صحابى آخر له من غير تبديع ولا تفسيق فلا يكون معارضاً للعموم المحتج به على الغير .

(المسألة الحادية عشرة)

اذا ورد خطاب عام بتحريم الطعام مثلا وكان من عادة المخاطبين أكل طعام معين وجب اجراء العموم على مقتضاه غير مختص بذلك الطعام المعين عند الأكثر خلافا لأبى حنيفة وذلك لأن الحجة فى اللفظ الوارد وهو مقتض للعموم فى كل طعام فكان حاكما على العوائد حيث خصصنا العموم بالوضع اللغوى بالعادة كما فى تخصيص اسم الدابة بذوات الأربع واسم الثمن بالنقد الغالب فى البلد انما كان بسبب اختصاص الاسم فى عرف الاستعمال بذلك المسمى . والعادة فيما نحن فيه انما هى فى أكل الطعام الخاص لا فى تخصص اسم الطعام به حتى أنه لو كان اسم الطعام خاصاً بذلك الطعام فى عرف الاستعمال كان حاكما على عموم اللفظ لغة.

(المسألة الثانية عشرة)

اذا ورد لفظ خاص موافق للعموم فى بعض صوره كقوله عليه السلام (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقوله فى شاة ميمونة (دباغها طهورها) فاتفاق الاكثر على أنه لا يكون العام منزلا على ما اقتضاه الخاص خلافا لأبى ثور لأنه أمكن تنزيل كل واحد منهما على ما اقتضاه لغة فلا حاجة الى التعطيل واللفظ الخاص كلفظ الشاة وإن دل بمفهومه على نفى الطهارة عما سوى الشاة وقلنا ان المفهوم يكون مخصصا للعموم لكن لا فى مفهوم اللقب والمفهوم فيما نحن فيه مفهوم اللقب فلا يكون مخصصا للعموم

(المسألة الثالثة عشرة)

اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير عائد الى بعض العام المتقدم دون كله كما فى

قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مع تعقبه بقوله (وبعولتهن أحق بردهن) فان الضمير فيه يعود الى الرجعيات دون البوائن مع عموم اللفظ الأول للكل فمذهب 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 : فمذهب الأئمة الأربعة والاشعرى وأبى هاشم وابى الحسين البصرى جواز تخصيص العموم به : ومذهب الجبائى وجماعة من المعتزلة تقديم العام على القياس : ومذهب ابن سريج وجماعة من الشافعية جواز تخصيص العموم بجلى 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 او الأجماع وهو مخصص للعموم فكذلك ما هو نازل منزلته : وان كانت مستنبطة فلا وذلك لأن اللفظ العام ظاهر فى محل المعارضة بالقياس وهو راجح 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 فى محل المعارضة مع رجحانها فلا تعتبر و إذا أتينا على ما أردناه ههنا فلا بد من تحقيق معنى الفرق بين التخصيص والاستثناء : وهو أن كل استثناء تخصيص إن لم نقل بأن الاستثناء والمستثنى منه ينزل منزلة جملة واحدة وليس تخصيص استثناء ، لان شرط الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه ولان الاستثناء لا يثبت بقرائن الأحوال . بخلاف غيره من التخصيصات وهكذا الحكم فى التخصيص بالشرط والغاية .

(الصنف السادس . فى المطلق والمقيد)

أما المطلق : فهو النكرة فى سياق الاثبات كقولنا رجل : والمقيد : ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولنا رجل عالم : و إذا عرف ذلك فكل ما قيل فى مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار فى تقييد المطلق ونزيد ههنا مسألة أخرى وهى أنه إذا اجتمع مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما فلا خلاف فى امتناع حمل أحدهما على الآخر إلا فى صورة واحدة وهى فيما اذا قال مثلا : أعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة : فانه لا خلاف فى حمل المطلق على المقيد فيها : و إن لم يختلف حكمهما فان اتحد سببهما وكان اللفظ دالا على إثباتهما كما لو قال فى كفارة الظهار مثلا : أعتقوا رقبة : ثم قال : أعتقوا رقبة مسلمة : فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيد : وهذا و إن لزم منه ترك العمل بالمطلق فيما عدا صورة التقييد إلا أن من عمل بالمقيد فقد وفى العمل بالمطلق بخلاف عكسه : و أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين بخلاف عكسه أيضاً فكان حمل المطلق على المقيد أولى . و إن كان اللفظ دالا على نفيهما أو النهى عنهما فلا خلاف فى وجوب العمل بهما إذ لا تعدد فيه وذلك كما اذا قال فى الظهار : لا تعتق مكاتبا : لا تعتق مكاتبا كافرا : إلا على رأى من يعتقد كون العموم حجة و إن اختلف سببهما كآية الكفارة فى الظهار وآيتها فى القتل فالمنقول عن الشافعى تنزيل المطلق فيه على المقيد : وهل ذلك مطلقا أم بشرط اشتراكهما فى علة موجبة للالحاق فذلك مما اختلف أصحابه فيه والثانى هو الاظهر فى مذهبه وعن الحنفية المنع من ذلك مطلقا والمختار أنه إذا اختلف محل تعلق الخطابين فلا يكون الخطاب المتعلق بأحد المحلين متعلقا بالآخر و إلا لزم فى كل واحد من المحال المختلفة أن يكون مأمورا به منهيا عنه معا بتقدير الأمر ببعضها والنهى عن بعض آخر

وهو محال بل كل واحد من الخطابين خاص بمحله ظاهر فيما اقتضاه فيه من الحكم فلا يجوز رفع احدهما بالآخر من غير دليل جامع والجامع و إن كان منصوصا أو مجمعا عليه أمكن تقييد المطلق به و إلا فلا كما سبق فى 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 فى معنى المجمل وما يتعلق به من المسائل)

أما المجمل : فهو فى اللغة مأخوذ من الجمع ومنه يقال جمل الحساب إذا جمعه : وقيل هو المحصل ومنه يقال جملت الشيء إذا حصلته — وفى اصطلاح الاصوليين فقد قيل فيه حدود أبطلناها فى كتاب (الأحكام)

والمختار : أن يقال المجمل ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو على أقسام كثيرة فصلناها فى الكتاب المطول : و يتعلق به من المسائل ثمانية : —

(المسألة الأولى)

التحليل والتحريم المضاف إلى الذوات كقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) (وأحل لكم الطيبات) لا اجمال فيه عند أصحابنا والقاضى عبد الجبار والجبائى وابنه وأبى الحسين البصرى خلافا لأبى عبد الله البصرى والكرخى لأن الأجمال يخل بالتفاهم المقصود من اللفظ وهو على خلاف الاصل (فان قيل) ماذكرتموه معارض بما يدل على الاجمال وذلك لان التحليل والتحريم إنما يتعلق بالافعال المقدورة والذوات ليست كذلك فلابد عند إضافة التحليل والتحريم إليها من إضمار فعل يكون متعلق التحليل والتحريم ولاسبيل الى اضمار كل مايتعلق بها من الافعال لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واضمار بعض معين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه فلم يبق الا الابهام وهو المطلوب .

(والجواب) انما يحتاج الى الاضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال فى الفعل المقصود من تلك العين كتحريم الام ونحوه والا فلا : وأن كان لابد من الاضمار فأضمار الكل أولى من الاجمال لغلبة الاضمار فى اللغة بالنسبة الى الاجمال والاجماع على وقوعه فى اللغة والقرآن بخلاف الاجمال .

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) مجمل لتردده بين البعض والكل : ومنع منه الباقون : وهو الحق — إما بالنظر الى اهل اللغة فلأن المسح مضاف إلى الرأس بباء الالصاق و بعض الرأس ليس برأس فكان مقتضيا لغة لمسح جميعه وهذا هو مذهب مالك وابن جنى — وأما بالنظر الى عرف الاستعمال فهو مقتض لمطلق مسح يتعلق بالرأس إما بكله أو بعضه كما اذا قال القائل لغيره : امسح يديك بالمنديل وهذا هو مذهب الشافعى والقاضى عبد الجبار وابى الحسين البصرى وهو الارجح نظرا الى أن عرف الاستعمال من أهل اللغة الطارئ على الوضع الاصلى يكون حاكما كلفظ الدابة والغائط ونحوه .

المسألة الثالثة

قوله عليه السلام (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) الخبر — قال أبو عبد الله وابو الحسين البصريان إنه مجمل : ومنع منه الباقون — ووجه الكلام فى الطرفين اعتراضا وانفصالا ماسبق فى المسألة الاولى .

المسألة الرابعة

اختلفوا فى قوله عليه السلام (لاصلاة الا بطهور : ولاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) ونحوه فقال أبو عبد الله البصرى والقاضى أبو بكر إنه مجمل لماسبق فى المسألة الأولى : ومنع منه الباقون وهو المختار لأنه ان كان للشارع فى هذه الاسماء عرف وجب تنزيل كلامه على نفى الحقيقة الشرعية لأن الغالب مناطقته لنا بعرفه فلا اجمال : وان لم يكن له فيها عرف فالأجمال إنما يلزم أن لو تعذر حمل اللفظ على ماهو المتبادر منه الى الفهم بعرف الاستعمال وهو نفى الفائدة والجدوى : وإن كان لابد من الأضمار لاستحالة انتفاء مسمى الصلاة والصوم حقيقة غير أن مايمكن إضماره غير خارج عن الصحة والكمال والاجماع : وعند ذلك فيجب حمل النفى عليهما وهو وإن لزم منه تكثير الاضمار إلا أنه يلزم منه نفي الاجمال وأنه يكون أقرب الى نفى الحقيقة وموافقا للنفى الاصلى فكان أولى .

المسألة الخامسة

ذهب قوم الى أن قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) مجمل لتردد لفظ القطع بين إبانة العضو من العضو وجرحه : وتردد لفظ اليد بين اطلاقه عليها الى المنكب والمرفق والكوع : ومنع منه الباقون وهو المختار : لان الاجمال على خلاف الاصل لما تقدم : وعند ذلك فيجب اعتقاد كون لفظ اليد حقيقة فى جملة العضو الى المنكب ولهذا يقال : لما أبين من المرفق او الكوع إنه بعض اليد لا كلها وحيث وجب الاقتصار على القطع من الكوع فى السرقة وان لزم منه مخالفة الظاهر من لفظ اليد إلا أنه أولى من الأجمال بغلبة مخالفة الظاهر فى الشرع وندرة الاجمال فيه ويجب اعتقاد كون لفظ القطع حقيقة فى أبانة الشيء عما كان متصلا به وذلك وإن تعددت جهاته متواطىء لااجمال فيه والعذر فى حمل لفظ القطع على القطع من الكوع فى الآية ما سبق فى 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 حقيقة فيهما . ولا فى احدهما . قال الغزالى وجماعة انه مجمل ، وذهب الباقون الى ظهوره فى افادة المعنيين وهو المختار نفيا للاجمال عن الكلام . وحملا لكلام الشارع على اعظم الفائدتين :

(المسألة السابعة)

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

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوى وشرعى — قال القاضى ابو بكر تفريعا على القول بالاسماء الشرعية انه مجمل — وقال بعض اصحاب الشافعى . واصحاب ابى حنيفة انه محمول على المسمى الشرعى (وقال) الغزالى ما ورد فى الاثبات فهو المسمى الشرعى. وفى النهي مجمل — والمختار ظهور المثبت الشرعى والناهى فى اللغوى أما الاول فلما عرف فى المسألة قبلها . ولما فيه من حمل كلام الشارع على الغالب من مناطقته لنا بعرفه فيما له فيه عرف (وأما) الثانى فلتعذر الاجمال فى اللفظ لما علم. وتعذر ظهوره فى المسمى الشرعى — والا كان منهيا عنه مع كونه شرعيا او لا . وبالحمل لا على المسمى اللغوى . وكل واحد منهما خلاف الاصل فلم يبق غير الظهور فى المسمى اللغوى — وعلى هذا يكون الحكم فيما تردد اللفظ فيه بين المجاز المشهور والحقيقة اللغوية

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

أما البيان فقد اختلفوا فيه فذهب الصيرفى إلى انه التعريف — وذهب ابو عبد الله البصرى الى انه العلم الحاصل من الدليل — وذهب القاضى ابو بكر والغزالى واكثر اصحابنا والجبائى وابنه وابو الحسين البصرى إلى انه الدليل وهو المختار. وان كانت المسألة لفظية — ولهذا يصح ان يقال لما ذكر من الأدلة الواضحة هذا بيان حسن والأصل فى الاطلاق الحقيقة — والأصل عدم اطلاقة على التعريف والمعرف نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ : وعلى هذا : فحد الدليل على ما أسلفناه هو بعينه حد للبيان لترادفهما (وأما) المبين فقد يراد به الخطاب المستغنى بنفسه عن بيان — وقد يراد به ما هو محتاج إلى البيان عند وروده عليه كالمجمل وغيره (وأما) المسائل فثمان :

المسألة الأولى

مذهب الأكثرين أن الفعل يكون بيانا . خلافا لشذوذ — ودليل ذلك من جهة النقل ان النبى عليه السلام جعل فعله فى الصلاة والحج بياناً — ولهذا قال (صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم) عرف بذلك ان فعله معرف لتفاصيل أفعال الحج والصلاة . لا أن بيان ذلك حصل بقوله — ومن جهة العقل فهو أن القول بيان

إجماعا مع أن الفعل أدل على معرفة تفصيل المبين من القول لما فيه من العيان بخلاف الخبر : ولهذا كانت معاينة الشيء أدل على معرفته من الاخبار عنه وأسرع فى البيان لعدم افتقاره إلى التكرار بخلاف القول فكان أولى بالبيان

المسألة الثانية

اذا ورد مايفتقر إلى البيان وورد بعده قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيان — فاما ان يتفقا فى البيان أولا . فان اتفقا فيه وعلم تقدم أحدهما أو ظن فهو المبين والآخر مؤكد له ان لم يكن مرجوحا . وان لم يعلم تقدم أحدهما ولا ظن فان تساويا فى الدلالة فأحدهما مبين والآخر مؤكد من غير تعيين . والا فالمرجوح هو المتقدم والراجح مؤكد له حتى لايكون المرجوح معطلا — وان لم يتفقا فى البيان كما قال عليه السلام بعد آية الحج (من قرن فليطف طوافا واحداً و يسعى سعياً واحداً) ثم قرن وطاف طوافين وسعى سعيين . فاما ان يعلم تقدم أحدهما أولا . فان علم تقدم أحدهما قال أبو الحسين البصرى . المتقدم هو البيان . فان كان هو الفعل . فالطواف الثانى واجب . وان كان القول فالطواف الثانى غير واجب : والحق فى ذلك إنما هو التفصيل . وهو أنه ان تقدم القول كان الطواف الثانى غير واجب . وفعل النبى له محمول على الندبية . وان كان الفعل متقدما فيجب حمله على وجوب الطواف الثانى فى حقه دون امته وحمل قوله على وجوب الطواف الأول دون الثانى فى حق امته فانه أولى من النسخ — وان جهل المتقدم منهما فالأولى تقدير تقدم القول وحمل الفعل على ندبية الطواف الثانى . والا فيلزم منه إما إهمال دلالة القول . أو جعله ناسخاً لما دل عليه الفعل المتقدم . أو جعل الفعل بيانا لوجوب الطواف الثانى فى حق النبى دون أمته مع ان الغالب التساوى . وكل ذلك على خلاف الأصل .

المسألة الثالثة

هل يجوز أن يكون البيان أدنى من المبين فى الدلالة جوزه أبو الحسين البصرى ومنع منه الكرخى — والمختار — أنه لابد وان يكون راجحاً لأن البيان صارف للمبين عن مقتضاه لغة فلو لم يكن راجحاً لكان مساويا أو مرجوحاً والأول يلزم

منه الوقف — والثانى يلزم منه مخالفة الراجح للمرجوح والكل ممتنع — وهل يجب أن يكون البيان مساويا للمبين فى الحكم — اختلفوا فيه — والمختار أنه لايجب . وإلا لما كان أحدهما بياناً للآخر (فان قيل) المراد من ذلك أن يكون البيان تابعاً لحكم المبين فى وجوبه وعدم وجوبه (قلنا) وهذا أيضاً لايصح بتقدير وجوب حكم المبين مع عدم الحاجة إلى البيان فى الحال ولامع الحاجة إلى البيان فى الحال مع القول بجواز التكليف بما لايطاق — وانما يصح بتقدير دعوالحاجة إلى البيان فى الحال والقول بعدم التكليف بمالايطاق .

المسألة الرابعة

اتفق الكل على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة غيرالقائلين بجوازالتكليف بما لايطاق — وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة — فذهب أكثر أصحابنا وجماعة من الحنفية إلى جوازه — ومنع من ذلك أبواسحاق المروزى وأبو بكر الصيرفى . وبعض الحنفية والظاهرية وذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء إلى جواز تأخير بيان المجمل دون غيره — وبعضهم إلى جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر — وذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ من غيره — وذهب أبو الحسين البصرى إلى جواز تأخير ماليس له ظاهر كالمجمل — وأما ماله ظاهر والمراد به غيره فيجوز تأخير بيانه التفصيلى دون الاجمالى وهو أن يقول وقت الخطاب . هذا العموم مخصوص — والمختار جواز تأخيره مطلقا — وقد احتج أصحابنا على ذلك بحجج أبطلناها فى كتاب الأحكام — والمعتمد فى ذلك من جهة النقل قوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى) ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل . وان المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب . دون بنى نوفل بمنعه لهم من ذلك وقوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وغير ذلك من الأوامر العامة فى البيع والنكاح والارث وغيره وردت مطلقة ثم بين تفاصيلها بعد ذلك (ومن جهة) العقل انه لو امتنع تأخير البيان إلى وقت الحاجة فاما لذاته أو لأمر من خارج . الأول ممتنع فانا لو قدرنا وقوع ذلك لم يلزم عنه محال لذاته عقلا — والثانى فالأصل عدمه

(فان قيل) المؤخر فيما ذكرتموه من النصوص إنما هو البيان التفصيلى دون الاجمالى ونحن نقول به وما ذكرتموه من المعقول فهو معارض بما يدل على نقيضه أما فى تأخير بيان المجمل فهو أن الخطاب بالمجمل الذى لايعرف مدلوله من غير بيان غير مفيد فكان مستقبحاً كما لو خاطب بكلمات مهملة أو بكلمات وضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان — وأما فى تأخير بيان ماهو ظاهر فى معنى وقد أريد به غيره فهو انه لو جاز ذلك لما كان مخاطبا لنا به حالا . ان لم يقصد تفهيمنا . وان قصد تفهيمنا حالا . اما لمراده او غير مراده كان الاول ممتنعا . والثانى تجهيلا والكل ممتنع — ولما عرف المراد من كلامه مطلقا لان ما من لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون مراده منه غير ظاهر منه . وهو مخل بمقصود الخطاب — ولكان تأخير البيان اما الى غاية معينة او غير معينة . والاول لم يقل به قائل . والثانى يلزم منه بقاء المكلف معتقدا أبدا لغير المراد وهو تجهيل قبيح.

(والجواب) عن الاول انه اذا سلم عدم البيان التفصيلى حالا فهو حجة على من نازع فيه — واما البيان الاجمالى فالاصل عدمه حالا مع انه لم ينقل احد من ارباب النقل ذلك فى شىء مما ذكر من النصوص ولو كان لنقل ظاهرا.

(وعن) الثانى وهو ان المكلف يعلم عند خطابه بالمجمل انه مخاطب بأحد مدلولاته المعلومة له منه وان لم يكن معينا . وبه يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل فكان مقيدا بخلاف ما ذكروه من الصور (وعن) الثالث ان كل ماذكروه منتقض بالخطاب الذى أريد نسخ حكمه من غير بيان فى الحال . وكل ما يعتذر به فى النسخ فهو عذر لنا فيما نحن فيه.

المسألة الخامسة

الذين منعوا من تأخير بيان الخطاب الى وقت الحاجة — اختلفوا فى جواز تاخير تبليغ ما اوحى به الى النبى من الاحكام الشرعية الى وقت الحاجة . والأكثر على جوازه . وهو الحق لما ذكرناه فى 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 فى جواز اسماع الله تعالى للمكلف العام دون اسماعه للدليل المخصص اذا كان موجودا — فذهب الجبائى وابو الهذيل الى امتناع ذلك فيما اذا كان المخصص سمعيا دون غيره — وذهب ابو هاشم والنظام . وابو الحسين البصرى الى جواز ذلك مطلقا وهو الحق لما ذكرناه فى 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 فى جواز التدريج فى البيان — والحق جوازه عقلا لما سبق ووقوعه شرعا . فان قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) (اقتلوا المشركين) وكذلك آية الميراث . كل ذلك من العمومات التى وقع بيانها بطريق . وتخصيص البعض بالتنصيص على اخراجه ان أوهم نفى تخصيصه بشىء آخر كما توهمه المخالف كان ذكر العموم مع الاقتصار عليه مع كونه ظاهرا فاقتضاؤه التعميم أولى بايهام ذلك وهو غير ممتنع بما سبق فما دونه 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 الصيرفى يجب اعتقاد عمومه جزماً قبل ظهور التخصيص . وبعد ظهوره يزول ذلك الجزم وقال القاضى أبو بكر بامتناع العمل به واعتقاد عمومه إلا بعد القطع بانتفاء المخصص وذهب ابن سريج . وامام الحرمين . والغزالى . وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع فى ذلك والحق فى ذلك أن ماذهب اليه الصيرفى . ان أراد بالاعتقاد الجازم عموم اللفظ لغة فهو حق . لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص — وان أراد به اعتقاد ارادة

العموم خطأ فأن احتمال ارادة الخصوص به قائم — ولهذا لو ظهر المخصص لما امتنع وأما ماذهب اليه القاضى من اشتراط انتفاء المخصص قطعاً فى اعتقاد العموم والعمل به فمتعذر . إذ لا طريق إلى ذلك سوى البحث والنظر وهو غير يقينى لجواز أن يكون المخصص موجودا ولم يطلع عليه أحد . أو اطلع ولم ينقله أو نقله نقلا ظنياً :

ومع ذلك فاشتراط القطع يفضى 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 فى كل دليل مع معارضه :

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

(أما) الظاهر فى اللغة . فهو عبارة عن الواضح المنكشف — وفى اصطلاح الأصوليين اللفظ الدال على معنى بالوضع الأصلى . أو العرفى مع احتمال غيره احتمالا مرجوحاً وأما التأويل . ففى اللغة مأخوذ من آل يؤول أى يرجع — وفى اصطلاح الأصوليين . التأويل المقبول هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده — وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى غير الظاهر وهو معمول به بالاتفاق إذا تحقق بشروطه وهى : أن يكون المتأول أهلا لذلك . واللفظ قابلا للتأويل بذلك وأن يكون الدليل الصارف راجحاً على ظهور اللفظ فى 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 فى استصحاب النكاح بحمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح . وعلى أن نكاحه كان فى ابتداء الاسلام قبل الحصر فى أربع — وعلى أمر الزوج باختيار أوائل النساء وهذه الاحتمالات وان كانت متقدمة . غير انه قد اقترن بلفظ الامساك ما يدرؤها (اما) الاول فمن جهة أن المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك الاستدامة . وانه فوض الامساك الى خيرة الزوج . وليس كذلك لتوقف النكاح على رضا الزوجة . وأنه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفتها فى حق مستجد الاسلام . وأنه حصر الامساك فى اربع منهن مع ان الامر لايخرج عن الوجوب . والندب وهو غير منحصر فيهن

وانه لم ينقل تجديد النكاح على واحدة منهن. مع ان الظاهر موافقة امر النبى (١) من المسلم (وأما الثانى) فلأنه لم يكن الحصر ثابتا فى ابتداء الاسلام لما خلا عن وقوع الزيادة عادة ولم ينقل (وأما) الثالث فيدرؤه قوله عليه السلام لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين (امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى)

المسألة الثانية

تأول الحنفية قوله عليه السلام (فى اربعين شاة شاة) بحمله على قيمة شاة وهو بعيد حيث انه خصص الشاة بالذكر. ولابد فيه من اضمار حكم الندبية. او الوجوب. والاول يلزم منه ابطال فائدة تخصيص الشاة من الاربعين — والثانى 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. بالحمل على الصرف الى صنف واحد مع ظهور الآية فى استغراق الكل بما استنبط منه من ان المقصود انما هو دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة. لا الكل جملة — ومن هذا القبيل أيضا تأويل الحنفية قوله تعالى (فاطعام ستين مسكينا) مع ظهوره فى اعتبار العدد بالحمل على اطعام مسكين واحد فى ستين يوما بما استنبطه منه من أن المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق فى ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا. او دفع حاجة مسكين واحد فى ستين يوما

المسألة الثالثة

تأول الحنفية قوله عليه السلام (ايما امرأة نكحت نفسها) الخبر مع انه من ابلغ ادوات العموم لما فيه من معنى الشرط والجزاء باحتمال إرادة الصغيرة. واحتمال ارادة الامة والمكاتبة. وحمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان غالبا بتقدير اعتراض الولى عليها اذا زوجت نفسها من غير كفؤ وهو بعيد جدا: أما الحمل على الصغيرة فلأنها لاتسمى فى الوضع امرأة. وان نكاحها لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم موقوف على اجازة الولى — وأما الأمة فلقوله عليه السلام (فان مسها فلها المهر بما استحل

(١) هكذا بالأصل وينظر اه مصححه

من فرجها)ومهر الأمة لسيدها . وأما المكاتبة فلما فيه من حمل العموم القوى على ماهو فى غاية الندرة . بالنسبة الى جنس النساء وهو فى غاية البعد . والالغاز فى الكلام — وبهذا يمتنع حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان لان حمل الشيء على مايؤول اليه مشروط بالغلبة ومصير النكاح الى البطلان فى غاية الندرة كيف وفيه مايدرأ 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 قوته فى العموم وظهور ارادة الصوم الاصلى دون ماهو عارض بحمله على القضاء والنذر وهو بعيد لما فيه من حمل العموم القوى على العارض النادر وترك الاصل الغالب

المسألة الخامسة

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

المسألة السادسة

ومما يبعد أيضاً تأويل أبى حنيفة لقوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه) الى قوله (ولذى القربى)مع عمومه لكل من هو من القربى وظهور الايماء الى كون القرابة علة بحمله على ذوى القربى المحتاجين دون غيرهم لما فيه من تخصيص العموم وترك ماظهر كونه علة الاستحقاق وبمثله يبعد اعتبار الحاجة مع اليتم أيضاً وهو المختار من قول الشافعى للاستحقاق .

المسألة السابعة

وما يبعد أيضا مصير قوم الى أن قوله عليه السلام (فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر) ليس بحجة فى ايجاب العشر ونصف العشر فى جميع

الخضراوات لأن الكلام إنما سبق لبيان الفرق فيما يجب فيه العشر ونصف العشر لاغير وذلك إنما يصح أن لوتعذر مع قصد الفرق إرادة العموم مع وجود العموم وليس كذلك.

المسألة الثامنة

ومن التأويلات البعيدة حمل قوله تعالى (فامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) على وجوب غسل الرجلين وترك العمل بمقتضى ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل فى المسح (فان قيل) لانسلم عطف الارجل على الرءوس بل على اليدين بدليل اشتراكهما فى التقدير : ولوكانت معطوفة على الرءوس لما قدرت وبدليل قوله فى قراءة (وأرجلكم) بالنصب — والكسر إنما كان بسبب المجاورة كقولهم : جحر ضب خرب : ومأسن بارد : وإن كانت الارجل معطوفة على الرءوس فيكفي فيه الاشتراك فى أصل حكم المعطوف عليه وهو أساس العضو بالماء دون تفصيله وذلك كما فى قوله : وعلفتها تبنا وماء بارداً :

(والجواب) عن الأول فى غاية البعد لما فيه من ترك العطف على مايلى المعطوف الى مالايليه والتقدير لايمنع من العطف على الرءوس وإن لم يكن مسح الرأس مقدراً فى الآية كما عطف الايدى على الوجوه وإن لم يشتركا فى التقدير : والقراءة بالنصب فعطف على الموضع ومنه قول الشاعر : فلسنا بالجبال ولا الحديدا . والكسر بسبب المجاورة إنما يصح فيما لم يفصل بين المتجاورين حرف عطف كما ذكروه من الأمثال وإلا فلا (وعن) الأخير أن الأصل فى العطف انما هو الاشتراك فى أصل الحكم وتفصيله وانما يجوز خلافه لدليل والأصل عدمه وبالجملة فالواجب على المجتهد فى هذه التأويلات ما أوجبه ظنه وهذا آخر ما أردنا من أقسام دلالة المنظوم (وأما) دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته غير صريحة فلايخلو أما أن يكون مدلوله مقصوداً للتكلم أولا : فان كان مقصوداً فان توقف صدق المتكلم أوصحة الملفوظ به عليه فهى دلالة الاقتضاء : وإن لم يتوقف فان كان مفهوما فى محل النطق فهي دلالة التنبيه والايماء والا فدلالة المفهوم وإن لم يكن مدلوله مقصوداً للتكلم فهى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع : —

(النوع الاول)

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

(النوع الثانى)

دلالة التنبيه والأيماء وهى خمسة أصناف يأتى ذكرها فى القياس .

(النوع الثالث)

دلالة الأشارة : كدلالة قوله عليه السلام فى حق المرأة (تمكث شطر دهرها لاتصلى) تفسيراً لنقصان دينها على أن أقل الطهر و اكثر الحيض خمسة عشر يوماً

(النوع الرابع)

دلالة المفهوم : ولابد من النظر فى معناه وأصنافه وفيما يتعلق به من المسائل : ولما كان المفهوم مقابلا للمنطوق والمنطوق أصله فلا بد من تحقيق المنطوق أولا : وهو مافهم 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 (ولاتقل لهما أف) : والمفهوم: مافهم 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 و يسمى « فحوى الخطاب » « ولحن الخطاب » وهو غير خارج عن التنبيه بالأدنى على الاعلى كتحريم ضرب الوالدين 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 لاتعط زيداً 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 اختلفوا فيه والاشبه أنه مستند الى فحوى الدلالة اللفظية لأن العرب انما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة فى تأكيد الحكم فى محل السكوت لأنها أبلغ من التصريح بالحكم فى 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 فى محل النطق وبكونه أولى بالحكم فى محل السكوت ولو كان قياسياً لما شرط هذا الشرط الأخير فيه « وهو منقسم الى قطعى كآية التأفيف» والى ظنى كدلالة قوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) على وجوب الكفارة فى القتل العمد لكونه واقعاً فى محل الاجتهاد .

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

(الاول)

ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة كقوله (فى الغنم السائمة زكاة) (الثانى) مفهوم الشرط أو الجزاء كقوله (اذا أتاكم كريم قوم فاكرموه) (الثالث) مفهوم الغاية كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) (الرابع) مفهوم إنما كقوله عليه السلام (انما الولاء لمن أعتق) (الخامس) مفهوم التخصيص بالأوصاف التى تطرأ وتزول فى الذكر كقوله عليه السلام(فى 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 فى البلد إلا زيداً (التاسع) مفهوم تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين (العاشر) مفهوم حصر المبتدأ فى الخبر كقولهم العالم زيد.

وإذا عرف المفهوم بحده وأقسامه فاعلم أن مستند فهم الحكم فى محل السكوت إنما عند القائلين به هو النظر الي فائدة تخصيص محل النطق بالذكر ولا يكفى ذلك فى

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

(المسئلة الاولى)

اختلفوا فى الاسم العام المقترن بالصفة الخاصة كقوله عليه السلام (فى الغنم السائمة زكاة) هل يدل على نفى الزكاة عن غير السائمة فأثبته الشافعى ومالك وأحمد والأشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيدة وجماعة من أهل العربية — ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضى أبو بكر وابن سريج والقفال الشاشى وجمهور المعتزلة — وقال أبو عبدالله البصرى إن كان ذلك قد ورد للبيان أو التعليم أو كان ماعدا الصفة داخلا تحتها دل على نفى الحكم فى محل السكوت والا فلا (والمختار) مذهب النفى مطلقا لا لما قيل إنه لو كان تقييد الحكم بالصفة دالا على نفيه فى محل السكوت لما خرجت معرفته عن العقل والنقل المتواتر والآحاد . والأول لا محال له فى اللغات . والثانى متعذر . والثالث ليس بحجة فى اللغة . ولما حسن الاستفهام عند عدم الصفة عن اثبات الحكم ونفيه لكونه معروفا ولكان فى الخبر كذلك : وهو ممتنع ولما حسن الجمع بين الأمر بزكاة السائمة والمعلوفة لما بينهما من التناقض : ولكان تخصيص الاسم بالحكم نافياً له عن غيره لاشتراك الاسم والصفة فى قصد التميز بهما : ولما حسن أن يقال (فى الغنم السائمة زكاة) ولا زكاة فى المعلوفة لكونه معروفا ولجاز أن تبقى دلالة المفهوم مع أبطال دلالة المنطوق لاختلافهما ولكان اللفظ الواحد لغة دالا على الشىء وضده معا وهو ممتنع ولكان الأخبار عن احدى الصورتين المختلفتين إخبارا عن حكم الأخرى وهو غير لازم .

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

قطعية وذلك غير مسلم (والثانى) أن الاستفهام اينما كان لفائدة طلب الأظهر ودفع الاحتمال البعيد (والثالث) بمنع التفرقة فى ذلك بين الأمر والخبر وإن كان فهو قياس فى اللغة فلا يصح (والرابع) لانسلم المناقضة بتقدير اجتماع الأمرين لعدم تخصيص السائمة بالذكر (والخامس) لانسلم التفرقة فى حكم التخصيص بين الاسم والصفة كما يأتى وإن افترقا فما ذكروه قياس فى اللغة فلا يصح (والسادس) انما لا يحسن أن لو لم يكن اللفظ الدال على حكم السكوت أقوى من المفهوم وأما اذا كان أقوى فلا وهو كذلك فيما ذكروه (والسابع) أن دلالة المفهوم مستفادة من تخصيص محل النطق بذكر الحكم فاذا بطل المنطوق فلا تخصيص فلامفهوم (والثامن) أنه انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة لا بالنظر الى جهتين وقد اختلفت جهة الدلالة على المنطوق والمفهوم (والتاسع) منقوض بمفهوم الموافقة والمعتمد فى ذلك انه لو كان تخصيص محل النطق بالصفة موجباً لنفى الحكم عند عدمها لكان قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق) دالا على جواز قتلهم مع عدم خشية الأملاق ولو كان كذلك لما نهى عنه لما فيه من مخالفة الدليل وهو منهى عنه اجماعا . ولكان ذلك مستفاداً من صريح الخطاب او من جهة أخرى والأول ممتنع بالاجماع والأصل عدم الثانى :

(فان قيل) على الأول : التخصيص بالصفة انما يكون دليلا على نفى الحكم عند عدم الصفة اذا لم يكن المعنى الجالب للحكم فى محل النطق اشد مناسبة للحكم فى محل السكوت كما سبق — وأما اذا كان اشد كما فى الآية المذكورة فلا : وعلى (الثانى) لانسلم عدم استفادة ذلك من جهة أخرى — وبيانه أن تخصيص محل النطق بالذكر يستدعى فائدة ومع التساوى فى الحكم بين محل النطق والسكوت اذا لم يكن المعنى الجالب له فى محل السكوت اشد لا يكون مفيداً وهو خلاف الأصل . واذا لم يكن بد من الفائدة فلا فائدة مع الاثبات بعين النفى (سلمنا) دلالة ماذكرتموه لكنه معارض بما يدل على نقيضه وذلك ماروى عنه عليه السلام انه 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 وأيضا فهم ابن عباس من قوله تعالى (ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ماترك) عدم ارثها

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 ويعلى 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 اباعبيد القاسمى ابن سلام من اهل اللغة و قد قال بدليل الخطاب: وأيضا فانه اذا قال العربى لوكيله اشترعبدا أسود فهم منه عدم شراء الابيض وأيضا فان الخطاب المقيد بالصفة كالخطاب المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على المخالفة بين حكم المستثنى والمستثنى منه فكذلك فى الصفة : وأيضا فان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والحكم ينتفى بانتفاء العلة فكذلك الصفة: وأيضا فأنه لو قال عليه السلام (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لو لم يدل على عدم التحريم فيما دون ذلك لما كانت الخمس محرمة لتحقق التحريم بما دونها وايضا فان فائدة التخصيص باثبات حكم المنطوق ونفيه عن المسكوت يكون أتم فوجب القول به .

(الجواب) عن الاول : ان ماذكروه لايستمر فى قوله تعالى (لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة : ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) إلى غير ذلك ولا يمكن أن يقال بمخالفة دليل الخطاب فى هذه الصور لمعارض لما فيه من التعارض المخالف للاصل (وعن) الثانى بمنع انحصار الفائدة فى نفى الحكم إذا أمكن أن يكون ذلك لخصوص سؤال سائل أو حدوث واقعة اولفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين لكونه أقوى وأبعد عن الخلاف الى غير ذلك من الفوائد التى ذكرناها فى الكتاب المطول (وعن) المعارضة الأولى بمنع فهم النبي لما ذكروه بل انما ذكر ذلك قصدا لاستمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم فى الدين فهو أولى نفيا للتعارض بينه وبين قوله تعالى (لن يغفر الله لهم) (وعن) وعن الثانية انما ورث الاخت عند عدم الولد بالآية ونفاه عند وجود الولد بناء على النفى الأصلى (وعن) الثالثة بمنع اتفاق جميع الصحابة على ذلك و بتقدير اجماعهم فيحتمل أنهم فهموا من قوله (الماء من الماء) كل غسل من الماء فكان ذلك نسخا للمنطوق لا للمفهوم و يدل على ارادة هذا الاحتمال قوله عليه

السلام (لاماء الا من الماء) (وعن) الرابعة انهما انما بنيا عدم القصر عند عدم الخوف على استصحاب الحال لا على دليل الخطاب (وعن) الخامسة أنا لا نسلم أن ابا عبيد نقل 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 النفى الاصلى لا الى دليل الخطاب (وعن) السابعة أنها قياس فى 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 نفى الحكم فى محل السكوت فرع دلالة اللفظ عليه فلا يكون فى دلالته عليه متوقفا على نفيه والا كان دورا — كيف وأن ماذكروه 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)

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

للمعارض وهو قوله عليه السلام فى 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 فى بعض الصور لزومه مطلقا — ولا يلزم من مشاركة بعض المختلفات بالشرط فيما ذكروه أن يكون بعضها شرطا لبعض فانه لامانع من اشتراك المختلفات فى بعض الصفات كيف وان الفرق واقع وهو أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اذا لم يقم شرط آخر مقامه و إلا فلا بخلاف سائر المختلفات . ولا يلزم من عدم انتفاء المشروط عندما اذا قام شرط مقام الشرط الفائت المعارضة حيث إن الشرط الفائت غير مقتض لعدم المشروط مع قيام بدله (وعن) الثانى انه يجب اعتقاد وجود شرط يقوم مقام الخوف حالة عدم الخوف حتى لايكون عدم الخوف مقتضيا لعدم القصر دفعا لمحذور المعارضة ويجب أن يكون ذلك المعارض هو الشرط تحقيقا لما ذكرناه من المقصود وفيه دقة .

(المسألة الثالثة)

اذا قيد الحكم فى الخطاب بغاية كقوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) ونحوه فمذهب اكثر الفقهاء والقاضى أبى بكر والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى أن ذلك يدل على نفى ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية — ونفاه أبو حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار : ودليله ماذكرناه من الدليل فى المسألة الاولى (فان قيل) ماذكر تموه معارض بما يدل على نقيضه وهو أن كلمة حتى و إلى لانتهاء غاية الحكم المعلق عليها فلو كان الحكم ثابتا بعد الغاية كانت الغاية وسطا وهو محال ولحسن الاستفهام هل الحكم ثابت بعد الغاية أم لا وهو ممتنع (قلنا) وان كان حرف حتى وإلى لانتهاء 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 الأول عليه

(المسألة الرابعة)

اذا قيد الحكم بعدد مخصوص فمنه مايدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه

بطريق الاولى بخلاف مانقص عنه : ومنه ماهو للضد فالاول كما فى قوله عليه السلام (اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) : والثانى كما لو أوجب جلد الزانى مائة فما لم يدل عليه بطريق الاولى فالناقص عن القلتين والزائد على المائة فمختلف فيه — والمختار فيه استدلالا واعتراضا و انفصالا فكما سبق فى المسائل المتقدمة.

(المسألة الخامسة)

اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للحنابلة والدقاق من الشافعية: وصورته — ماإذا علق الحكم باسم جنس كتخصيص الربويات الستة بتحريم الربا أواسم علم كقوله زيد عالم — والمختار مذهب الجمهور لالما قيل من أن مفهوم اللقب لو كان حجة لبطل القياس لما فيه من مخالفة النص أو الأجماع الدال على حكم الأصل بمنطوقه وعلى حكم الفرع بمفهومه — ولكان القائل : عيسى رسول الله : كافراً لدلالته على نفى الرسالة عن محمد ولكان قوله : زيد يأكل : نافياً للأكل عن غيره ولما حسن الاطلاق بذلك الا بعد العلم لان غيره لم يأكل.

(أما) الأول فلأن دلالة الدليل على حكم الأصل إنما يدل على نفى الفرع بمفهومه وذلك غير مانع من اثباته بمعقول النص أو الاجماع : وغايته التعارض لا الأبطال (والثانى) فأنما يكون القائل بذلك كافراً أن لو أراد مدلول لفظه وكان منتبها له والا فلا (والثالث) انما 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 لاغير لأنه لو أراد نفى أكل الغير كان كاذبا. علم أن ذلك الغير يأكل أو لم يعلم — بل المختار النفى لما ذكرناه من الحجة فى المسائل السابقة والاعتراض والانفصال فعلى ماسبق — وتخصيص هذه المسألة بحجة أخرى وهو أنه لو تخاصم شخصان فقال أحدهما للآخر أما أنا فليس لى أم ولا أخت زانية فهم منه الزنى لأم الآخر وأخته : ولذلك قال مالك والحنابلة بوجوب حد القذف عليه.

(وجوابها) أن ذلك انما فهم من قرينة حاله لامن دلالة مقاله ولهذا لم يجب عليه الحد عند الباقين .

(المسألة السادسة)

اختلفوا فى تقييد الحكم بأنما : كقوله عليه السلام (انما الشفعة فيما لم يقسم) ونحوه فذهب القاضى أبو بكر والغزالى والهراسى وجماعة من الفقهاء إلى أنه ظاهر فى الحصر محتمل للتأكيد — وذهبت الحنفية الى أنه لتأكيد الاثبات ولا دلالة على الحصر وهو المختار — لانها لو كانت ظاهرة فى الحصر لكان ورودها مع عدم الحصر على خلاف الدليل كما فى قوله عليه السلام (انما الربا فى النسيئة) لانه لم يخالف فى تحريم ربا الفضل غير ابن عباس ورجع عنه فكان ذلك مجمعاً عليه : والحصر المتفق عليه فى 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 الغزالى والهراسى وجماعة من الفقهاء إنه يدل على الحصر — وقالت الحنفية والقاضى أبو بكر وجماعة من المتكلمين بالنفى وهو المختار لما سبق ولا يلزم من عدم الحصر أن يكون المبتدأ فى الخبر المذكور أعم من الخبر وأنه كاذب الا أن تكون الالف واللام للعموم وليس كذلك بل هى ظاهرة فى البعض كما تقدم حتى انه لو أراد بها التعميم كانت دالة على الحصر .

(المسألة الثامنة)

ذهب بعض منكرى العموم إلى أن قول القائل لا عالم فى البلد الا زيد لا يدل على كون زيد عالما واتفق القائلون بالمفهوم . وأكثر منكريه على دلالته على ثبوت العلم لزيد وهو المختار لما ذكرناه فى مسألة الاستثناء من النفى 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 سوي نفى الحكم فى محل السكوت فللقائل بالمفهوم أن يقول إن لم نقل بنفى الحكم فى محل السكوت كان التخصيص عبثاً : وان قلنا به لزم القول بدلالة المفهوم فى 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 فى محل السكوت أن لو كان ذلك من جملة فوائد التخصيص وليس كذلك على ماسبق.

(الباب الثانى فيما يشترك فيه الكتاب و السنة دون غيرهما من الأدلة)

النسخ : و النظر فى معنى النسخ : والناسخ والمنسوخ: والفرق بين النسخ والبداء وبينه و بين التخصيص : وشروط النسخ وما يتعلق به من المسائل :

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

(وأما) فى اصطلاح الاصوليين فقد قيل فيه حدود نبهنا على مافيها فى كتاب (الأحكام)—والمختار فيه أنه خطاب الشارع المانع من استمرار ماثبت من حكم خطاب شرعي سابق ولا يخفى مافيه من الاحتراز.

(وأما) الناسخ فانه قد يطلق على الله تعالى وعلى الطريق الذى يعرف فيه نسخ الحكم من نص أو إجماع لكنه حقيقة فى الله تعالى عندنا وفى الطريق عند المعتزلة والنزاع فى ذلك آيل إلى الاطلاق اللفظى

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

من المصلحة و المفسدة فكان النسخ بداء و حيث اعتقدت اليهود إحالة ذلك على الله تعالى أحالوا النسخ عليه وجوزه الرافضة على الله تعالى وقد تمسكوا فى جواز ذلك بما نقلوه عن على عليه السلام أنه قال لولا البداء على الله لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة وعن جعفر الصادق أنه قال مابدا الله فى شيء كما بدا له فى اسماعيل أى فى أمره بذبحه و عن موسى بن جعفر أنه قال البداء ديننا ودين آبائنا فى الجاهلية وبقوله تعالى (يمحو الله مايشاء و يثبت) وكل واحد من المذهبين باطل (أما) مذهب اليهود فما يأتى عن قريب و أما الرافضة فما حققناه فى الكتب الكلامية من إحالة الجهل على الله تعالى — وما ذكروه من النقل عن أهل البيت فى ذلك فمن أكاذيب اللعين الثقفى — والآية فالمراد بها المحو والاثبات فى اللوح واذا عرف معنى البداء وانه مستحيل على الله تعالى فالنسخ ليس كذلك فانه لا يبعد فى علم الله تعالى فى استلزام الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة فى غير ذلك الوقت فنسخه لا يلزم منه ظهور ماخفى 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 و لا نسخ على التقدير الأول والا كان علمه جهلا : و لا على التقدير الثانى لانتهاء الحكم بنفسه فى ذلك الوقت (قلنا) انما يتعذر النسخ أن لو علم انتهاء الحكم مطلقا . وأما اذا علم انتهاؤه بالنسخ فلا و الا كان علمه جهلا

(وأما) النسخ والتخصيص وإن اشتركا من جهة أن كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض مايتناوله اللفظ لغة الا انهما يفترقان من جهة أن التخصيص يبين أن ماخرج عن العموم لم يكن المتكلم مريداً لدلالة لفظه عليه — وأن التخصيص لا يزيد على الأمر بمأمور واحد : وأنه قد يكون بغير خطاب الشارع . وأنه قد يكون متقدماً على ماخصصه : وأنه لا يجوز التخصيص حتى لا يبقى شيء : وأنه غير رافع للحكم المخصص : وأنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى وأنه أعم من النسخ بخلاف النسخ فى ذلك كله

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

(والمختلف) فيه منها : ان يكون ورود الناسخ بعد دخول وقت التمكن من الامتثال : وأن يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما يدخله الاستثناء والتخصيص : وان ينسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة : وأن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين : وأن يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ مقابلة الأمر بالنهى والمضيق بالموسع : وأن يكون النسخ ببدل : والحق أنها غير معتبرة بما يأتى : (وأما) المسائل المتعلقة بالنسخ فثلاثون مسألة:

(المسألة الاولى)

(فى اثبات النسخ على منكريه)

وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلا . ووقوعه سمعا ولم يخالف فى ذلك من المسلمين سوى ابى مسلم الاصفهانى فانه خالف فى الجواز الشرعى دون العقلى ووافقه على ذلك العنانية من اليهود : وأبو مسلم كنيته واسمه عمرو بن يحيى قاله الشيخ أبو اسحق فى اللمع اه

وذهبت الشمعانية منهم الى انكار الامرين - والدليل على جوازه عقلا انا لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته عقلا — وأيضاً فانه لايخلو — إما أن تعتبر الحكمة فى أفعاله أولا تعتبر: فان اعتبرت فلا يمتنع أن تعلم المصلحة فى الفعل فى وقت والمفسدة فيه فى وقت آخر كما قررنا فى أول هذا الباب - وعلى هذا فلا يمتنع عليه النسخ . وان لم يعتبر فبطريق الاولى:

والدليل على الوقوع الشرعى على أبى مسلم اجماع الصحابة والسلف على أن شريعة محمد ناسخة لجميع الشرائع السالفة . وعلى نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة . ونسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية الميراث الى غير ذلك من الصور الكثيرة - وعلى اليهود ماورد فى التوراة ان الله تعالى أمر آدم بتزويج بنيه من بناته . وحرم ذلك على من بعده وأنه قال لنوح عند خروجه من الفلك . انى جعلت لك كل دابة مأكلا لك ولذريتك . وقد حرم كثيراً من الدواب على من بعده . وربما احتج عليهم بأمور أبطلناها فى المطول (فان قيل) وإن لم يلزم المحال من النسخ لذاته لكنه لازم باعتبار أمر خارج : وبيانه : أنه يلزم من النسخ إما العبث ان لم يكن لحكمة

أو البداء ان كان لحكمة ظهرت . وجواز نسخ ماوجب من اعتقاد الواحدانية . وجواز النهى عن الحسن والطاعة ان كان المنسوخ كذلك . أوالأمر باضداد هذه الاشياء ان كان المنسوخ قبيحا ومعصية وانقلاب المراد مكروها وبالعكس . وأن يكون رفع الحكم بعد عدمه فى حالة وجوده بعد عدمه أو فى حالة وجوده . وأن يكون الحكم غير قابل للنسخ ان كان البارى تعالى عالما بتوقيت الخطاب لانتهاء حكم ذلك الوقت وانقلاب علم البارى جهلا بتقدير النسخ وعلمه بتأبيد 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 لايبقى لنا طريق الى معرفة التأبيد بتقدير ارادته وفيه اعجاز الرب عن ذلك . ولما بقي لنا وثوق بوعد ولا وعيد ولا بشيء من الظواهر اللفظية . وأن يجوز نسخ شريعتكم ولم تقولوا به وكل ذلك محال . (سلمنا) الجواز العقلى . ولكن لانسلم الوقوع الشرعى . ولانسلم أن شريعة محمد ناسخة لشريعة غيره على مايأتى :

(وأما) وجوب استقبال بيت المقدس فلم يزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر وذلك تخصيص لانسخ (سلمنا) دلالة ماذكرتموه على الوقوع شرعا . ولكنه معارض بقوله تعالى فى صفة القرآن (لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والنسخ بحكمه يكون ابطالا له ومانقل عن موسى أنه قال «هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والارض» وبقوله « الزموا السبت ابدا » : فالقول بجواز نسخ شريعته يفضى الى تكذيبه مع كونه صادقا وهو محال.

(والجواب) عن الاول بما سبق فى الفرق بين النسخ والبداء (وعن) الثانى أنه ان كان وجوب اعتقاد الوحدانية بالشرع فلامانع من نسخه . بخلاف ماإذا وجب عقلا (وعن) الثالث أنه مبنى على الحسن والقبح العقلى . وقد أبطلناه (وعن) الرابع أن الفعل طاعة حال كونه مأموراً معصية حال كونه منهيا وهو الجواب عن الخامس (وعن) السادس انا انما نريد بالرفع امتناع استمرار المنسوخ . وذلك لايلزم عليه شيء مما قيل (وعن) السابع بما سبق فى الفرق بين النسخ والبداء (وعن) الثامن لانسلم امتناع نسخ حكم الخطاب المؤقت على مايأتى :

وان كان دالا على التأبيد مع القول بجواز النسخ ولا اعتقاد للمكلف بالتأبيد . ولا اعجاز الرب عن تعريفنا بالتأبيد لجواز خلق العلم الضرورى بذلك ولا عدم الوثوق بما ذكروه على حسب ما يقتضيه الخطاب القاطع أو الظاهر .

(وأما) نسخ شرعنا فجائز عقلا . وممتنع سمعا لقوله تعالى (وخاتم النبيين) وقوله عليه السلام (إلا أنه لا نبى بعدى) : وعن الوقوع الشرعي ماذكرناه

(وعن) قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية . أنه لا خلاف فى أنه كان يجب التوجه إليه من غير اشكال ولا عذر . وذلك زائل بالكلية (وعن) المعارضة بالآية أنها إنما تكون حجة أن لو كان النسخ ابطالا — وأما اذا كان دالا على ماهو المراد من الخطاب المنسوخ حكمه فلا (وعن) قول موسى بمنع صحة ما نقلوه عنه . وان صح امكن حمل قوله : مؤبد عليكم : مالم يوجد ناسخ ويجب اعتقاد ذلك دفعاً للتعارض بين قوله . وما نقل من المعجزات القاطعة الدالة على صدق محمد فيما ادعاه من الرسالة والشريعة الناسخة لما سواها بطريق العموم بجهة التواتر :

المسألة الثانية

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

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

(١) قال القرافى فى شرح التنقيح يرد عليها خبر واحد فلا يفيد القطع والمسألة قطعية . ولأنه نسخ قبل الانزال وقبل الانزال لا يتقرر علينا حكم فليس من صورة النزاع اه

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

(وأما) الثانية فقد أو رد عليها اعتراضات ضعفناها فى كتاب الأحكام والوجه فى ضعفها أنه وان سلم نسخ الذبح بالفداء لكن إنما يكون ذلك حجة ان لو كان النسخ قبل التمكن من الامتثال وهو غير مسلم وبه ابطال الحجة الثالثة (وأما) الرابعة فمن جهة أنه لادليل يدل على وقوع نسخ القتال قبل دخول تلك الساعة — والمعتمد فى الجواز العقلى ماسبق فى المسألة المتقدمة : وفى الوقوع شرعا نسخ ما فرضه الله على نبيه وعلى أمته ليلة الاسراء من الخمسين 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 فى الوقت المأمور به فقد اجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهة واحدة فى وقت واحد. وان يكون قد نهى عن الحسن وما فيه مصلحة وهو مراد إن كان المأمور به كذلك أو أمر بما ليس بحسن ولا فيه مصلحة . ولاهو مراد إن كان المأمور به كذلك والكل محال قبيح من الحكيم

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

(والجواب) عن المعارضة الاولى بمنع احالة توجه الأمر والنهى الى فعل واحد فى وقتين (وعن) باقى المعارضات بما سبق فى المسألة المتقدمة (وعن) قولهم فى قصة الاسراء انه خبر واحد (قلنا) والمسألة ظنية فلا يمتنع التمسك به فيها — ولهذا لايكفر المخالف فيها ولا يبدع (وعن) قولهم انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم بالخطاب بمنع احالة ذلك لعدم الفائدة اذ هو مبين على وجوب رعاية الغرض فى افعال الله تعالى وهو باطل بما حققناه فى الكلاميات .

المسألة الثالثة

اتفق الأكثر على جواز نسخ حكم الخطاب بلفظ التأبيد كقوله : صوموا أبدا : ومنع منه الاقلون. ودليل جوازه ما أسلفناه فيما تقدم (فان قيل) ماذكرتموه معارض. وهو أنه لو جاز النسخ مع لفظ التأبيد وكونه جاريا مجرى التنصيص على وجوب الفعل فى

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

(والجواب) عن الاول بمنع ماذكروه . بل فائدته المبالغة كما يقال فلان ابدا يكرم الضيف . وان كان كما ذكروه فلا نسلم امتناع النسخ اذا كان الخطاب مقيدا بوقت معين (وعن) الثانى ان فائدة التأبيد تأكيد الاستمرار اذا لم يكن ناسخا . وتأكيد المبالغة فى الاستمرار مع وجود الناسخ (وعن) الثالث ماسبق فيما تقدم (وعن) الرابع بمنع امتناع ذلك فى الخبر :

المسألة الرابعة

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

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

(المسألة الخامسة)

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ الحكم الى بدل مماثل أو أخف — واختلفوا فى الاثقل : فمذهب أكثر أصحابنا . والمتكلمين . والفقهاء جوازه — ومنع منه بعض الشافعية — ودليل الجواز العقلى ماسبق — والوقوع الشرعى نسخ صيام رمضان فى ابتداء الاسلام مخيرا بينه وبين الفداء بالمال بتحتيم الصوم . ونسخ ماوجب فى ابتداء الاسلام من حد الزنى بالحبس فى البيوت . والتعنيف بوجوب الضرب بالسياط . والتغريب عن الوطن فى حق البكر . و بالرجم فى حق الثيب ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان .

والبدل فى ذلك أثقل . (فان قيل) ماذكرتموه معارض من جهة العقل :

وهو ان النسخ لابد وان يكون لمقصود نفيا للعبث . وان يكون راجحا على مقصود المنسوخ . والا فهو مساو . ولا فائدة فى 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 (ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) والمراد ماهو خير بالنسبة لنا وذلك إنما يكون بالأخف لا أن المراد به أن آية تكون خيراً من آية . لأنه لا تفاوت فى القرآن .

(والجواب) عن المعقول أنه لازم عليهم فى نقل الخلق من الاباحة إلى التكليف . ومن الصحة إلى السقم ومن الغنى إلى الفقر ونحوه ، والجواب يكون متحداً (وعن) الآية الأولى يجب تخصيصها بما نذكره 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 فى الامور الدينية راجع الى ما هو أكثر ثواباً ومنه يقال . الفرض خير من النفل . لكثرة ثوابه — وان كان أشق على النفس — وعلى هذا فلايمتنع أن يكون الثواب فى الاشق أكثر على ماقال تعالى (ذلك بأنهم لايصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة) إلى قوله (إلا كتب لهم به عمل صالح) وقال تعالى (فمن 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 :

ويدل على جواز ذلك عقلا ما سبق — وعلى وقوعه شرعاً — أما نسخهما معاً : فنسخ التحريم بعشر رضعات وآيتها فان ذلك كان منزلا على ما روته عائشة — ونسخ حكم الاعتداد بالحول — وحكم آية الوصية للوالدين دون آيتها — ونسخ

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

(فان قيل) بقاء التلاوة مع نسخ الحكم وبالعكس عرى عن الفائدة. وموهم لاعتقاد نفى الحكم نسخ التلاوة. وثبوته لبقائها وهو تجهيل قبيح من الشارع — وأيضاً فان الحكم مع التلاوة نازل منزلة العلم مع العالمية فوجب الاشتراك بينهما فى عدم الانفكاك

(والجواب) عن عدم الفائدة فى بقاء التلاوة ونسخها انه مبنى على وجوب رعاية الفرض فى أفعال الله تعالى وقد سبق جوابه غير مرة (وعن) ما ذكروه 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 التساوى فى النسبة إذ الآية أمارة على الحكم. والعلم علة العالمية.

(المسألة السابعة)

إذا كان مدلول الاخبار مما لا يتغير. اختلفوا فى نسخه — فذهب القاضى أبو بكر والجبائى وابنه وجماعة من المتكلمين. والفقهاء الى منعه. والى جوازه القاضى عبد الجبار. وأبو عبد الله. وأبو الحسين البصريان — ومنهم من جوزه فى الخبر المستقبل دون الماضى — والمختار جوازه مطلقا فيما إذا كان مدلوله متكررا والأخبار عام فيه ودليل جوازه عقلا ما سبق غير مرة (فان قيل) ما ذكرتموه معارض بأن نسخ مدلول الخبر يفضى الى كذبه ولهذا لو قال القائل. أهلك الله زيدا. ثم قال ما أهلك الله زيدا. كان كاذبا والكذب على الشارع محال وان جاز ذلك. لكن فيما اذا كان المدلول حكما شرعيا وإلا فلا (والجواب) عن الأول أن الكذب انما يلزم ان لو حمل الناسخ على غير ما أريد من الخبر وإلا فلا. وانما لم ينسخ مدلول قوله. فلانا لعدم تكريره بخلاف ما نحن فيه (وعن) الثانى 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 فى وقوعه شرعاً فأثبته أهل الظاهر . ونفاه الباقون . وهو المختار . لأن الوقوع يستدعى دليلا : والأصل عدمه (فان قيل) دليل الوقوع نسخ وجوب التوجه إلى القدس الثابت بالسنة المتواترة فى حق أهل قبا بخبر الواحد وأن النبى عليه السلام كان ينفذ الآحاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد فى ذلك لما وجب قوله . ولأن النسخ أحد البيانين فجاز بخبر الواحد كالتخصيص (والجواب) عن الأول أنه من أخبار الآحاد . ولا نسلم صحة الاحتجاج به فى هذه القاعدة .

(وعن) الثانى أن تنفيذ الآحاد انما كان محتجا به فيما يقبل فيه خبر الواحد - ولانسلم أن ما نحن فيه كذلك (وعن) الثالث بمنع تخصيص القرآن بخبر الواحد وبالفرق 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 الاكثر من الاشاعرة . والمعتزلة والفقهاء وممنوع فى أحد قولى الشافعى - دليل الجواز العقلى أن السنة من الوحي الذى لايتلى لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحي) والوحي لايمتنع نسخ حكمه بالقرآن عقلا لما تقرر غير مرة - ودليل الوقوع شرعاً نسخ صلح النبى عليه السلام أهل مكة على رد من جاءه مسلماً بقوله تعالى (فلا ترجعوهن إلى الكفار) ونسخ ما ثبت بالسنة من وجوب التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ونسخ حرمة المباشرة فى الليل الثابتة بالسنة بقوله تعالى (فالآن باشروهن) إلى غير ذلك (فان قيل) ما المانع أن يكون الحكم المنسوخ فى جميع ماذكرتموه ثابتا بقرآن نسخ رسمه وبقى حكمه . وان كان ثابتاً بالسنة فما المانع من نسخه بالسنة - وإن

كانت الآيات موافقة لها فى الدلالة (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو أنه لو نسخ حكم السنة بالقرآن لكان على خلاف قوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) وكان منفراً للناس عن النبى لأيهام أن الله تعالى لم يرض ماسنه النبى ، هو مخل بمقصود البعثة : ولجاز نسخ السنة بدليل العقل لمشاركته للقرآن فى عدم مجانسة السنة .

(والجواب) عن الأول أن ماوجد من أفعال النبى وأقواله وتقريراته صالح لاثبات تلك الأحكام والأصل عدم ماسواها (وعن) الثانى أن الآيات المذكورة صالحة لرفع تلك الأحكام والأصل عدم ماسواها : (وعن) الآية ماسبق فى التخصيص (وعن) التنفير أن ذلك انما يصح ان لو كانت السنة من عند الرسول وليس كذلك لما تقدم فى 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 الوحى لما سبق بخلاف دليل العقل.

(المسألة العاشرة)

ذهب الشافعى وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر وأحمد فى إحدى الروايتين عنه إلى امتناع نسخ القرآن بالسنة المتواترة : وأجازه مالك والحنفية وابن سريج وأكثر الأشاعرة والمعتزلة : واختلف هؤلاء فى وقوعه شرعا : (والمختار) جوازه شرعا لما تقدم فى المسألة قبلها : وأما الوقوع فقد احتج النافون له بحجج كثيرة ابطلناها فى كتاب (الأحكام) : والأقرب فيه أن يقال القول بالوقوع يستدعى دليلا والأصل عدمه (فان قيل) دليل الوقوع نسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله عليه السلام (ألا لاوصية لوارث) ونسخ حد الزانى مائه جلدة بالرجم الثابت بالسنة مع أنه كان ثابتاً بقوله تعالى (الزانية والزانى) الآية (وجوابه) أن ذلك يستلزم نسخ القرآن المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على مايأتى.

(المسألة الحادية عشرة)

اختلفوا فى جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فأثبته الأقلون : ونفاه الأكثرون:

والمختار جوازه عقلا لما ذكرناه فيما تقدم وامتناعه شرعا : لأن النسخ إما بنص : أو اجماع : أو قياس : الأول ممتنع والا كان الاجماع على خلافه وهو محال : والثانى أيضاً ممتنع لأن الاجماع الناسخ لابد وأن يكون عن دليل والا كان خطأ وهو ممتنع وذلك ان كان نصاً فيلزم منه الخطأ فى الاجماع الأول لكونه على خلافه وهو ممتنع : وأن كان قياساً فلا بد وأن يكون حكم أصله مستنداً إلى نص و يلزم تقدم معقول ذلك النص على ذلك الاجماع فلو كان صالحاً لرفع حكم ذلك الأجماع لكان انعقاد الاجماع معه على نقيض حكمه خطأ وهو ممتنع وبهذا التحقيق يمتنع القسم الثالث أيضاً : وعلى هدا لو أجمعت الأمة على قولين واقتضى اجماعهم جواز أخذ المقلد بأيهما شاء فلا نسلم تصور اجماعهم بعد ذلك على أحد القولين حتى يقال بنسخ حكم الأجماع بالأجماع

(المسألة الثانية عشرة)

اختلفوا فى جواز النسخ بالأجماع فاثبته بعض المعتزلة وعيسى بن أبان ونفاه الباقون وهو المختار وذلك لأن دليل الحكم المنسوخ . إما نص : أو إجماع أو قياس فان كان نصا فلابد للاجماع الناسخ من مستند و الا كان خطأ وذلك المستند هو الناسخ لانفس الاجماع بل الاجماع دال عليه : وإن كان مستند ذلك الحكم إجماعا فنسخه باطل بما سبق فى المسألة المتقدمة : وإن كان قياسا فذلك إن كان صحيحا فاجماع الأمة لابد له من مستند و الا كان خطأ : وذلك المستند إن كان نصا فهو الناسخ : و إن كان قياساً فان كان مساوياً للقياس الأول أو راجحاً عليه فالأول لا يكون قياساً صحيحاً فلا يكون له حكم ، وان 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 (فأن كان له أخوة فلأمه السدس) والاخوان ليسا بأخوة : حجبها قومك ياغلام — وهو دليل النسخ بالاجماع (قلنا) إنما يلزم ان لو لم يكن الأخوان إخوة وليس كذلك على ما سبق فى العموم وعلى هذا فلا نسخ

(المسألة الثالثة عشرة)

اختلفوا فى نسخ حكم القياس فمنع منه الحنابلة مطلقا : و القاضى عبد الجبار فى

قول : وجوزه ابو الحسين البصرى فى القياس الموجود فى زمن النبى دون ما وجد بعده والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة فى القياس منصوصة فهى فى معنى النص فيجوز نسخ حكمها بنص أو بقياس فى معنى القياس المنسوخ حكمه : وإن كانت مستنبطة وقلنا إن النسخ رفع حكم خطاب فرفع حكمها بما يظفر به المجتهد من الأدلة لا يكون نسخا

(المسألة الرابعة عشرة)

اختلفوا فى النسخ بالقياس على ثلاثة أقوال . ثالثها . جواز ذلك بالقياس الجلى دون الخفى وهو اختيار ابى القاسم الأنماطى من الشافعية — والمختار — أنه إن كانت العلة الجامعة فى القياس منصوصة فيجوز النسخ بها لأنها فى معنى النص ، وان لم تكن منصوصة فأما أن تكون ثابتة بالاجماع أو بالاستنباط فان كانت مجمعا عليها فهى فى معنى الاجماع ، والاجماع لا ينسخ به كما تقدم تعريفه . وان كانت مستنبطة فدليل الحكم المنسوخ بها إن كان إجماعا أو نصا خاصا فهو مقدم عليها إجماعا فلا تكون ناسخة لحكمه وإن كان نصا عاما فهى مخصصة لا ناسخة وهو الأولى . وإن كان دليل الحكم قياسا فالقياس الناسخ لحكمه لابد وأن يكون فى اقتضائه راجحا على القياس الأول وبذلك يخرج القياس الأول عن كونه مقتضيا للحكم لما عرف فيما تقدم . وبالقياس الثانى يبين أن حكم الاول لم يكن ثابتا فلا يكون ذلك نسخاً . ونسخ ثبات الواحد للعشرة إنما كان مستفاداً من قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم) لا من 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 فى نسخ حكم المنطوق دون فحواه . والاكثر على منعه . وتردد القاضى عبد الجبار فى جواز نسخ حكم الفحوى دون منطوقه . والمختار . تفريقا على القول بأن دلالة الفحوى لفظية أن دلالة الفحوى على حكم المسكوت مغايرة لدلالة منطوقه على حكمه فلا يلزم من رفع حكم إحدى الدلالتين رفع حكم الاخرى (فان قيل) اذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ، والغرض من دلاله المنطوق مثلا فى 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 التى هى أصل الفحوى : ومع بقاء دلالة الفحوى لا يلزم نفى حكمها (وجواب) الثانى بمنع اتحاد غرض الدلالتين 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 الباقون وهو المختار لأن حكم الفرع تابع لاعتبار علته ونسخ حكم الاصل لا يبقى معتبره (فان قيل) إنما يلزم ماذكرتموه أن لو افتقر الحكم فى دوامه إلى دوام علته وهو غير مسلم ولهذا فان إسلام الولد الطفل معلل باسلام أبيه ولا يلزم من زوال إسلام الاب زوال اسلام الولد وان لزم ذلك فى أصله يرجع الى نسخ حكم الفرع بالقياس على الأصل وهذا باطل بماتقرر قبل .

والجواب عن الأول انه لا خلاف فى افتقار الحكم فى دوامه إلى دوام احمال الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف فى دوام ضابطها : وأما اسلام الاب فلا نسلم توقف اسلام الولد فى دوامه على اعتبار دوام اسلام الاب ولا أن اسلام الاب علة (وعن) الاخير بمنع استناد رفع حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل بل رفعه انما كان لانتفاء علته

(المسألة السابعة عشرة)

اتفقوا على أن الناسخ اذا كان مع جبريل قبل بلوغه إلى النبى أنه لا يثبت حكمه فى حق المكلفين : وانما الخلاف فيما اذا ورد الناسخ إلى النبى قبل بلوغه إلى الامة هل يثبت حكم النسخ فى حق المكلفين . فأثبته بعض الشافعية : ونفاه بعضهم وبه قال احمد والحنفية وهو المختار : ودليله : أنه لو تحقق النسخ فى حقهم لما وقع ماخوطبوا به أولا موقعه بتقدير فعله.ولما أثم بتركه وبضده فى الفعل الذى ورد به الناسخ وهو خلاف الاجماع (فان قيل) ماذكرتموه معارض - وبيانه - أن الحكم المنسوخ حق الشارع فلا يتوقف فى إسقاطه على علم الغير كما فى عزل الموكل للوكيل : وكالطلاق

والعتق : وكإباحة الانسان لثمرة بستانه لكل داخل بعد تحريمه : وكما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذنى 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 كافيا فى الاسقاط مع عدم العلم.

(الجواب) عن الاول بمنع عزل الوكيل بتقدير عدم علمه به (وعن) الثانى أنه لامانع من اشتراط العلم فى النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ماذكروه (وعن) الثالث والرابع بمنع الحكم فيما ذكروه (وعن) الخامس بان العلم شرط لا مؤثر

(المسألة الثامنة عشرة)

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

(المسألة التاسعة عشرة)

اذا زيدت ركعة على ركعتى الصبح قال القاضى عبد الجبار والغزالى والحنفية يكون ذلك نسخا : ومنع منه أكثر الشافعية والحنابلة والجبائى وابنه وأبو الحسين البصرى (والمختار) فى ذلك أن يقال إنها تكون ناسخة لوجوب الجلوس فى التشهد بعد الركعتين إذ هو مرتفع بها بعد ثبوته ونسخاً لتحريم الزيادة وإن لم يكن تحريم الزيادة من مقتضيات دليل وجوب الركعتين وليس نسخاً لنفى الركعتين لعدم تعلق النسخ بالافعال ولا نسخاً لاجزاء الركعتين لانه لامعنى لأجزاء الركعتين سوى الخروج بهما عن عهدة الأمر ومعنى ذلك أنه لايجب مع فعلها القضاء وذلك من مقتضيات النفى الأصلى وليس بحكم شرعى ليكون رفعه نسخا (فان قيل) التشهد إنما كان واجبا آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ولا متغير وانما التغير آخر الصلاة (قلنا) بل كان واجباً عقيب الركعتين وقد زال ذلك بالزيادة فكان نسخا .

المسألة العشرون

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

برفع حكمها والأصل بقاؤه (فان قيل) بيان ارتفاع حكم الثمانين انها كانت قبل الزيادة كل الحد و بجزئه و يجب الاقتصار عليها ومتعلق التفسيق ورد الشهادة وعدم جواز الزيادة عليها وقدار تفع ذلك كله بالزيادة .

(قلنا) جواب الأول أن معنى كون الثمانين كل الواجب أنها واجبة وغيرها ليس واجباً ووجوبها لم يرتفع وعدم وجوب الغير من مقتضيات النفى الأصلى فرفعه لايكون نسخا (وعن) الثانى ماسبق فى المسألة المتقدمة (وعن) الثالث أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين أنها واجبة ولا تجوز الزيادة عليها و الحكم كما قيل فى كونها كل الواجب (وعن) الرابع بمنع تعلق التفسيق وردالشهادة بالثمانين بل بالقذف (وعن) الخامس ماسبق فى الثالث نعم لو قيل بالنسخ نظرا إلى رفع تحريم الزيادة كان متجهاً.

المسألة الحادية والعشرون

إذا أوجب الله غسل الرجلين على التعيين ثم خير بينه وبين المسح أو خير فى الكفارة بين الطعام والصيام ثم زاد الاعتاق هل يكون ذلك نسخاً للتعيين فى الأول و التخيير فى الثانى — الحق أنه نسخ للاول دون الثانى لأن التخيير بين الاطعام والصيام لم يرتفع بضم الاعتاق فى التخيير اليهما وان ارتفعا لكون غيرهما لا يقوم مقامهما فليس بنسخ . لكونه من مقتضيات النفى الاصلى :

(المسألة الثانية والعشرون)

اذا وقف الله الحكم على شاهدين بقوله (فاستشهدوا شهيدين) فيجوز الحكم بشاهد و يمين . ان قلنا ان تخصيص الشاهدين بالذكر لا يدل على نفس ماعداه . فاثبات ذلك بخبر الواحد لا يكون نسخا . والا فيكون نسخا . والنسخ بخبر الواحد غير جائز .

(المسألة الثالثة والعشرون)

اذا وجب عتق رقبة مطلقة فى كفارة الظهار . فالخلاف فى النسخ بتقييدها بالايمان كالخلاف فى زيادة ركعة على ركعتى الصبح . والحق فى ذلك أنه ان اراد بكلامه الدلالة على اجزاء الرقبة الكافرة وغيرها كان ذلك نسخا و الا كان تقييدا للمطلق

(المسألة الرابعة والعشرون)

اذا أوجب الله قطع يد السارق ورجله على التعيين فاباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك يكون نسخاً لتحريم قطعها ان 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 لبقاء ذلك بعد الزيادة . ولا لاجزائها لما تقدم:

(المسألة السادسة والعشرون)

اذا جعل أول الليل غاية للصوم بقوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فايجاب 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 نسخا لالوجوب الصلاة مع الطهارة لبقائه . ولا للاجزاء لما سبق . ولا لعدم اشتراط شرط آخر لاستناد ذلك الى النفى الأصلى . ولا لأمر آخر اذ الاصل عدمه - وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا وجب الطواف بالبيت مطلقا . ثم شرط الطهارة بعد ذلك.

(المسألة الثامنة والعشرون)

اتفقوا على أن نسخ سنة من العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة - واختلفوا فى نسخها بنسخ ما يتوقف صحتها عليه كان شرطا أو جزاء - فذهب الغزالى . وجماعة من المتكلمين الى نسخها - ونفاه الكرخى وأبو الحسين البصرى - وأثبته القاضى عبد الجبار فى نسخ الجزء دون الشرط والمختار فى ذلك ان يقال إن العبادة كانت قبل نسخ جزئها وشرطها لاتجزىء 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 فى نسخ الجزء فلأن الصلاة اذا كانت أربع ركعات مثلا

فكل ركعتين منها واجبة فنسخ أحد الواجبين لايكون نسخاً للآخر — وأما فى نسخ الشرط فلأن العبادة كانت واجبة مع الشرط وقد بقي وجوبها بعد نسخ الشرط (فان قيل) البعض الباقى بعد نسخ البعض ليس جزء من العبادة الاولى بل عبادة أخري. والا كان من صلى الصبح اربع ركعات آتيا بالواجب وزيادة كما لو أمر أن يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين فكان ذلك نسخاً لنفس العبادة الاولي .

(قلنا) لانسلم أن الباقى ليس بعضا من الاول . والا لافتقر فى وجوبه إلى أمر آخر . والاصل عدمه وحيث لم تصح صلاة الصبح عند ضم ركعتين إليها انما كان لادخال ماليس من الصلاة فيها :

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

(المسأله التاسعة والعشرون)

اتفق الكل على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذى هو مناط التكليف سوى القائلين بتكليف مالا يطاق . وان لم يسم ذلك نسخا — وانما الخلاف بين اصحابنا والمعتزلة فى تصور نسخ وجوب معرفة الله وشكر المنعم . وتحريم الكفر . والظلم ونحوه . بناء على اختلافهم فى التحسين والتقبيح العقلى . وقد عرف مافيه - وان قدر نسخ هذه الاحكام . فبعد تكليف العبد :

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

(المسألة الثلاثون)

(فى 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 مظنونين . أو أحدهما معلوما والآخر

مظنونا فان كانا معلومين . أومظنونين فان علم أو ظن تأخر احدهما عن الآخر بأى طريق كان فهو الناسخ للآخر . وان لم يعرف التقدم والتأخر فالواجب الوقف أو التخيير فان كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم أو تأخر. او جهل الحال ويكون ناسخا مع تأخره .

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

(انتهى مقرر السنة الثالثة بعون الله)

(الخاتمة)

يقول مصححه الراجى عون الله ونصره ألحمد لمن له الحمد حقيقة والصلاة والسلام على علم الشريعة والحقيقة .وعلى آله وعترته أصل الكمال . ومعدن الأفضال (أما بعد) فقد انتهي القسم الثانى من هذا الوجيز المبارك المقرر على السنة الثالثة بالقسم العالى بالأزهر المعمور وإنه عند المحصلين كالثمر اللذيذ اليانع وعند المستحصلين مقدمة هى خير الطلائع توصل إلى المقصود رغم كل حسود فألى الأحباب نهدى هذا اللباب راضين بأحاسن دعواتهم ثواباً ولنعم الدعاء الصالح أجر العاملين ؟

خادم الشريعة الأسلامية

عيد الوصيف محمد

القسم الثالث

من كتاب

منتهى السول

للعلامة الآمدى

(القسم الرابع فى معنى القياس وأركانه ومايتعلق به)

أما القياس فهو فى اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الثوب بالذراع أى قدرته به وفى اصطلاح الأصوليين فمنقسم الى : قياس العكس . وهو تحصيل نقيض حكم لمعلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم — والى قياس الطرد . وقد قيل فيه عبارات مختلفة متكثرة أشرنا اليها فى (كتاب الأحكام) ونبهنا على مافيها بطريق الاستقصاء . والاولى ها هنا الاقتصار على ماهو المختار . وهو أن يقال القياس عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل فى العلة المستنبطة من حكم الاصل وهو جامع مانع عرى عما يتجه على ماقاله الاصوليون فيه من التشكيكات والأبطالات . ويتحقق ذلك بالالتفات الى ما حققناه فى ذلك فى كتاب الاحكام (وأما) — أركانه فأربعة . الاصل . والفرع . وحكم الاصل . والوصف الجامع — اما أصل القياس . كما فى قياسنا النبيذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمه

بقوله عليه السلام (حرمت الخمرة لعينها) فقد اختلفوا فيه هو أصله النص . أو الحكم . أو الخمر مع اتفاقهم على ان الوصف الجامع ليس بأصل . والنزاع فى هذه المسألة لفظى اذ أمكن اطلاق الاصل على كل واحد من هذه الامور لا أن أصل كل شىء ما يتوقف عليه ذلك الشىء — 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 او محله . والمشهور انه المحل وان كان الاشبه ان يكون هو الحكم لتفرعه عن القياس بخلاف المحل (وأما) الوصف الجامع فهو فرع فى الخمر لكونه مستنبطا منه واصل فى محل التنازع لبناء الحكم المتنازع فيه عليه (وأما) النظر فيما يتعلق بالقياس ففى خمسة أبواب :

﴿ الباب الاول فى شرائط القياس ﴾

و يشتمل على ثلاثة أقسام:

(القسم الاول فى شرائط حكم الاصل)

وهى تسعة . الشرط الأول : أن يكون شرعيا والا كان الحكم المتعدى الى الفرع غير شرعى فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلا .

(الثانى) أن يكون ثابتا غير منسوخ ضرورة توقف اعتبار العلة الجامعة عليه وبناء الحكم فى الفرع عليها .

(الثالث) أن يكون دليل ثبوته شرعيا لأن غير الشرعى لا يفيد الحكم الشرعى .

(الرابع) أن لا يكون متوقفا فى اثباته على القياس على أصل الآخر على ماذهب اليه أكثر أصحابنا والكرخى خلافا للحنابلة وأبى عبد الله البصرى . لأن العلة الجامعة فى القياسين اذا كانت واحدة فاعتبارها انما هو بالأصل الاخير دون الاول فكان القياس الاول عديم التأثير . وان كانت مختلفة فالعلة التى ثبت بها حكم أصل القياس الاول غير موجودة فى فرعه والحكم فى 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 وان ذكر ذلك بطريق الالزام للمناظر له بتقدير تسليمه بحكم الاصل فهو غير لازم لاحتمال أن يقول خصمه الحكم فى الأصل عندى معلل بعلة غير ما عللت به لاوجودله فى الفرع — والظاهر صدقه لعدالته وانه أعرف بمأخذه و بتقدير تعليل حكم الاصل بما ذكره المستدل من الجامع غير أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الاصل وليس هو أولى من العكس .

(السادس) أن لايكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس بأن يكون غير معقول المعنى ولا نظير له فى الشرع لتعذر التعدية .

(السابع) اذا كان مدرك حكم الاصل الاجماع . فمنهم من قال لا بد وأن يكون الاجماع من الامة . ومنهم من اكتفى باجماع الخصمين المتنازعين دون غيرهما (والمختار) فى ذلك أنه ان كان الخصم المنازع للمستدل مجتهدا فلا يصح القياس أذ للخصم ان يبين وصفا فى الاصل لاوجود له فى الفرع و يقول هو علة عندى فان صح ذلك امتنع القياس فان بطل فأنا أمنع حكم الاصل لبطلان مدركه ولا مانع منه أو هو غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهذا هو سؤال التركيب وهذا بخلاف ما اذا كان الخصم مقلداً اذ ليس له منع الحكم وتخطئة أمامه لعجزه هو عن دفع كلام المستدل .

(الثامن) أن لا يكون الدليل الدال على الاصل متنا ولا لحكم الفرع والا فلا يكون حدهما فرعا للآخر أولى من العكس .

(التاسع) اختلفوا فى اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الاصل وعلى جواز القياس عليه — والحق — أنه ان أريد بالدليل على ذلك دليل العام يدل على وجوب تعليل حكم الاصل بما يغلب على الظن التعليل به والقياس عليه فحق ولا خلاف فى ذلك .وان أريد به مايخص كل واحد من الاصول فخطأ لان مدرك الاحتجاج بالقياس انما هو اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع أحوالهم فى مجارى اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة فى الاصل وظن وجوده فى الفرع من غير توقف على دليل خاص بكل صورة كما فى قوله أنت على حرام ونحو ذلك ـ ولهذا قال عمر لابى موسى الاشعرى

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

(القسم الثانى)

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

(المسألة الأولى)

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

(المسألة الثانية)

اختلفوا فى جواز كون العلة فى الاصل بمعنى الأمارة المحضة التى لاباعث فيها . والمختار منعه أو لا فائدة للامارة سوى تعريفها للحكم وهو فى الاصل معلوم بالخطاب ولانها مستنبطة منه ومتفرعة عنه فلو توقف فى معرفته عليها كان دوراً .

(المسألة الثالثة)

اختلفوا فى صحة التعليل بالحكمة المجردة عن الضابط فمنع منه الاكثرون وجوزه الأقلون ومنهم من جوز ذلك فى الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها دون الخفية المضطربة وهو المختار لانها اذا كانت ظاهرة غير مضطربة فلأنها المقصود من شرع الحكم وقد ترجمت على ماصح التعليل به اجماعا من الحكمة الخفية المنضبطة بوصف خارج عنها لا مدخل له فى المقصود فكانت علة بطريق الاولى — وأما اذا كانت خفية مضطربة فمع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها المنفى بقوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) يلزم من صحة التعليل بها جواز الترخص للحمال المشقوق عليه فى الحضر بما يزيد على مشقة المسافر المترفه لاشتراكهما فى المشقة الموجبة للترخص فى حق المسافر وان لم يشتركا فى الضابط وأن يكون الاجماع على

صحة التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة عديم التاثير للاستغناء بأصل الحكمة عن الضابط لها والكلام ممتنع (فان قيل) ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها من النوادر فصحة التعليل بها يلزمه نوع حرج فى البحث عنها وهو منفى بالآية — واذا كانت خفية وان لزم الحرج من التعليل بها بالبحث عنها فذاك مما لابد منه — وان كانت مضبوطة بوصف منضبط ضرورة كونها علة لكون الضابط لها علة وحيث لم نقض بالترخص فى حق الحمال فى الحضر . فغايته 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 فى بعض الصور — وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث عن الضابط المشتمل على الحكمة فى تلك الصور . بل أخف لما فيه من البحث عن شىء واحد ونم عن شيئين (وعن) الثانى انها اذا لم يكن لها ضابط فلابد من البحث عن أصلها وكميتها حتى نأمن من اختلافها بين الاصل والفرع . واذ كان لها ضابط فلا يحتاج الى أكثر من البحث عن أصل احتمالها وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط . وما ذكروه على الالزام الاول فهو اعتراف بعدم الاكتفاء فى التعليل بالحكمة المضطربة الخفية . وماذكروه على الالزام الثانى موجب لامتناع التعليل بالحكمة مفردة لما فيه من اهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط

(المسألة الرابعة)

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم — والمختار منعه لأن المفهوم من العلية ثبوت لأن نقض العلة لاعلة . ولا علة عدم . لاتصاف بعض الاعدام به . فلو كان العدم علة كان الثبوت صفة للعدم وهو محال ولأنه قد ثبت أن العلة فى أصل القياس لابد وأن تكون بمعنى الباعث واذا كان الحكم ثابتا بخطاب التكليف لتحصيل الغرض المطلوب من الباعث فلا بد وأن تكون العلة مقدورة للمكلف 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 فى العلة الثانية كالأولى وهو تسلسل ممتنع ولأنه يصح التعليل بالعدم حيث يقال انما أفعل كذا لعدم الداعى اليه. واذا كان الحكم تكليفا فنسلم أن العلة الباعثة عليه لابد وأن تكون مقدورة للمكلف ولكن لانسلم ان ماوقع التعليل به من العدم غير مقدور فأنا لانعلل بأى عدم اتفق بل بالعدم المقابل للوجود المقدور (والجواب) عن التسلسل بتقدير كون وصف العلة وجوديا أنه لازم بتقدير كونه وصفا عدميا ضرورة افتقاره الى موصوفه والجواب يكون مشتركا (وعما) ذكروه من الاستشهادات وجود الداعى من الفعل شرطا للفعل لاعلة . فلذلك انتفى الفعل لنفيه وادخال لام التعليل عليه بطريق التجوز لمشابهته العلة فى افتقار الأثر الى كل واحد منهما ويجب اعتقاد ذلك جمعا بينه وبين ماذكرناه من الدليل (وعن) الاخير انه راجع الى التعليل بالاعدام لأنه لامعنى لكون العدم مقدورا سوى اعدام الامر الوجودى المقدور . والاعدام أمر وجودى لاعدمى والنزاع انما هو فى التعليل بالعدم المحض — وعلى هذا فالكلام فى جعل العدم المحض جزءاً من علة الحكم الثبوتى كالكلام فى جعله علة . وكلما يتوقف عليه الحكم الثبوتى من الاوصاف العدمية يكون شرطا لاجزء علة ولما ذكرناه يمتنع التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها اعداما . والا كانت الاضافة بين المتناقضات والمتقدم والمتأخر وجودية ويلزم من ذلك اتصاف العدم بالوجود وهو محال.

(المسألة الخامسة)

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

اما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به . او لجلب مصلحة تلزم منه بتقدير ترتيب حكم الاصل عليه : فان كان الاول فهو ممتنع لأن المفسدة اللازمة منه لو كانت مطلوبة الانتفاء لما شرع الشارع الحكم الذى هى لازمة له . وان كان الثانى فلا يمتنع ان تكون علة بأن يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده (فان قيل) لو جاز تعليل الحكم بالحكم فان كان المعلل به متقدما كان منتقضا وان كان مع معلوله فليس جعل أحدهما علة للآخر اولى من العكس وان كان متأخرا عنه فالمتأخر لا يكون علة للمتقدم (قلنا) يلزم عليه التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة والجواب يكون مشتركا .

(المسألة السادسة)

اختلفوا فى اشتراط كون العلة ذات وصف واحد نفيا واثباتا فانه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة للحكم اما لمناسبتها له وقران الحكم بها أو غير ذلك من طرق اثبات العلة ولهذا لو ورد الشرع بذلك لما كان ممتنعا (فان قيل) دليل امتناع ذلك ان صفة العلية زائدة على مجموع الاوصاف لتصور العلم بتلك الاوصاف والجهل بعليتها والمفهوم من صفة العلية واحد فان قامت صفة العلية بكل واحد من الاوصاف لكان كل واحد علة وهو ممتنع لما يأتى . وان قامت بواحد منها دون غيره فما قامت به هو العلة لا مجموع الاوصاف : وان قامت بالكل جملة لزم منه اتحاد المتعدد أو تعدد المتحد وهو محال ولانه يلزم ان يكون عدم كل وصف من تلك الاوصاف علة مستقلة لعدم صفة العلية لتوقفها عليه وعند ذلك فان انتفى واحد من الاوصاف لزم انتفاء العلية وان لا ينتفى بانتفاء وصف آخر بعده لكونها منتفية وفيه نقض العلة العقلية — وان انتفى جملة الاوصاف دفعة فان انتفت العلية بالمجموع فقد خرج كل وصف عن استقلاله بنفى العلية وان انتفت بواحد منها فلا اولوية وان انتفت بكل واحد بجهة الاستقلال فاستقلال كل واحد يوجب عدم استقلال الآخر والكل ممتنع . ولانه ان كان كل واحد مناسبا للحكم مع اقتران الحكم به كان كل واحد علة وهو ممتنع لما سبق . وان كان البعض وهو المناسب دون غيره فهو العلة لا غير . وان لم يكن شىء منها مناسبا فضم مالا يصلح للتعليل الى مالا يصلح لا يكون مفيدا ولان كل واحد اذا 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 كالأول وهو تسلسل ممتنع (والجواب) عن الاول انه لامعنى لكون الاوصاف علة سوى حكم الشارع بثبوت الحكم لها وليس هو صفة لها ثم ماذكروه منتقض بالقول المتصف بالخبرية وغير ذلك من أقسام الكلام فان صفته واحدة وحروفه وألفاظه متعددة والجواب يكون واحدا (وعن) الثانى أن وجود كل واحد من الأوصاف شرط فى العلية وانتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف أو كلها يكون لانتفاء الشرط لا لأن عدم الاوصاف علة لعدم العلة (وعن) الثالث أنه لامانع أن تكون المناسبة ناشئة من الهيئة الاجتماعية من الأوصاف وان لم يكن كل واحد مناسبا (وعن) الرابع ان المتجدد المستلزم للعلية الانضمام الحاصل بالفاعل المختار فلا تسلسل .

المسألة السابعة

اتفقوا على صحة التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها واختلفوا فى 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 (والمختار) صحتها لالما قيل من ان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها فلو توقت صحتها على التعدية كان دوراً : اذا أمكن ان يقال . التعدية المشروطة فى صحة العلة وجودها فى الفرع وذلك لا يتوقف على صحتها لا التعدية بمعنى ثبوت الحكم بها فى الفرع كيف وأن الدور انما يلزم بتقدير توقف كل واحد مما ذكروه 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 فى الفرع فليست فائدة صحة العلة منوطة بها حتى يلزم من نفيها نفى الصحة بل ماأشرنا اليه من كونها باعثة

المسألة الثامنة

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

اكثر أصحاب الشافعى — والقائلون بالجواز اختلفوا فيما اذا لم يوجد فى محل التخصيص مانع ولافوات شرط واتفقوا على جواز تخصيص المنصوصة — والقائلون بالمنع اختلفوا فى تخصيص المنصوصة (والمختار) انما هو التفصيل وهو أن تخلف الحكم عن العلة الظنية ان كان فى معرض الاستثناء كتخلف الربا مع وجود الطعم فى العرايا ونحوه فهو جائز و يصح الاحتجاج بها فى غير صورة الاستثناء لقيام الدليل عليها سواء كانت منصوصة أو مستنبطة . والاستثناء فهو مقرر لها لانه ملغ لها وان كان التخلف لافى معرض الاستثناء . فان أمكن تاويل 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 فى غير صورة التخصيص لانها فى معنى النص والنص لاتترك دلالته مطلقا لما عارضه فى بعض الصور. وان كانت العلة مستنبطة فان ظهر فى صورة التخصيص معارض لم يبطل جمعا بين الدليل الدال على العلية ودلالة المعارض على نفى الحكم له اذ هى أولى من تعطيلهما . وان لم يظهر لهما معارض فهى باطلة لان علية الوصف مستفادة من اعتبار الشارع بترتيب الحكم على وفقه وتخلف الحكم عنه من غير معارض دليل الالغاء . واذا وقع دليل الالغاء فى 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 فى صورة النقض بالمعارض لان ذلك يتوقف على وجود المقتضى والا كان الحكم منتفيا لانتفاء المقتضى لا للمعارض وكون الوصف علة فى تلك الصورة يتوقف على المعارض ضرورة انتفاء الحكم وهو دور ممتنع . ولان الحكم فى تلك الصورة كان منتفيا قبل تحقق المعارض وفيه تعليل المتقدم بالمتأخر وهو ممتنع ولانه لو انتفى الحكم فى صورة النقض للمعارض لم يمكن اثبات الحكم فى غير صورة النقض بمجرد ماقيل انه علة دون نفى المعارض — ولهذا لو شككنا فى نفيه فيها امتنع الجزم بالحكم فلم يكن الحكم مضافا الى ماقيل وحده . ولانه لابد وان يكون بين اقتضاء العلية والمانع منافاة بالذات ومن ضرورة طريان أحد المتنافيين بالذات انتفاء الآخر بذاته لابالطارئ والا لزم الدور وماهذا شأنه لايكون علة . ولأنه اذا تخلف الحكم فى صورة النقض بالمعارض فيعلم ان الوصف المعلل به ليس علة للحكم فى صورة النقض قطعا وثبوت الحكم معه فى صورة الاعتبار لايدل على كونه علة قطعا والوصف الحاصل فى الفرع

كما أنه مثل الوصف الحاصل فى الاصل فهو مثل الحاصل فى صورة النقض وليس الحاقه باحدى الصورتين أولى من العكس — ولأنه لو جاز وجود العلة فى فرعين والحكم ثابت بها فى احدهما دون الآخر لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر وماذكرتموه من دليل الانتقاض فى 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 أمارة على الحكم فتخلف الحكم عنها لايخرجها عن كونها أمارة بدليل ماقبل ورود الشرع وبدليل الغيم الرطب فانه أمارة على المطر وان تخلف عنه . ولأن العلة أمارة فجاز تخصيصها كالمنصوصة ولان كون العلة أمارة على الحكم فى صورة ان توقف كونها أمارة فى تلك الصورة على كونها أمارة فى غيرها مع التعاكس فهو دور وان لم يتعاكسا فلا أولوية وأن لم يتوقف كونها أمارة فى صورة على كونها أمارة فى غيرها فهو المطلوب ولانه اذا دل دليل عن طرق الاستنباط على كون الوصف علة فدلالته قائمة مع النقض ظاهرا وهو دليل ظهور العلية وتخلف الحكم عنه موجب للشك فى فساد العلة فى صورة النقض لتقاوم اجتمام[1] انتفائه لفساد العلة وتحقق المعارض وذلك لان انتفاء الحكم لانتفاء العلة وان كان على وفق الاصل دفعا لمحذور المعارضة 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 فى فساد العلية فى صورة النقض فلا يكون فى مقابلة الظاهر على العلية فى محل التعليل (والجواب) عن الاول ان حاصل الاطراد راجع الى السلامة عن النقض المعارض لماظهر من دليل العلة فلا يكون داخلا فى 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 المعلل نفيه بالمانع الحكم الذى صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لاما كان منتفيا قبل ذلك (وعن) الرابع انه وان توقف اثبات الحكم فى غير صورة النقض على نفى ماظهر من المعارض فلانه شرط لاجزء علة (وعن) الخامس بمنع المنافاة بين

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

المقتضى والمانع فى الدلالة بحيث يمتنع الجمع بينهما وان امتنع الجمع بين حكميهما (وعن) السادس بمنع القطع بانتفاء علية الوصف فى صورة النقض بل الظن للعلية باق بحاله وان انتفاء حكم العلة بالمعارض (وعن) السابع أن اختصاص احد الفرعين بالنفى لاختصاصه بالمعارض وعن المعارضة الاولى الخ (وعن) المعارضة الاولى فى الظرف الثانى 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 لابد من اختلال امر له مدخل فى الامارة والا كان حكمها لازما لها والامارات الشرعية انما صارت أمارات بجعل الشارع لها امارات وذلك غير متحقق قبل ورود الشرع (وعن) الثالثة بمنع كون المستنبطة امارة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض لما ذكرناه (وعن) الرابعة باختيار التوقف من الجانبين لكن توقف معية لاتقدم فلا دور (وعن) الخامسة انه يلزم من الشك فى فساد العلة فى صورة النقض الشك فى صحتها ضرورة التقابل وحيث لانقضى 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 ماذكروه فكان محكوما به عليه

(المسألة التاسعة)

اختلفوا فى الكسر وهو النقض على حكمة العلة دون ضابطها انه مبطل للعلة أم لا والمختار: انه غير مبطل لها لان التعليل لم يقع بالحكمة لخفائها واضطرابها كما سبق بل بالضابط المشتمل عليها ولا معنى لابطال مالم يعلل به (فان قيل) المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها واذا تخلف الحكم عنها فقد ظهر الغاء ماثبت له (قلنا) المقصود من شرع الحكم أنما هو الحكمة المضبوطة بنفسها اوانضباطها لامطلق حكمة لما بيناه حتى أنه لو كانت الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة وكانت موجودة فى صورة النقض كان الحكم فيها على ماسبق فى تخصيص العلة ولو فرض وجود الحكمة فى صورة النقض أزيد منها فى محل التعليل وكان قد ترتب عليها حكم واف باصل الحكمة وزيادتها فلا يكون ذلك نقضا لها ولا الغاء بل ذلك للمبالغة فى تحصيل اصلها وزيادتها.

(المسألة العاشرة)

اختلفوا فى 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 المعترض عدم تأثير باقى الاوصاف مطلقا فيمتنع ادراجها فى التعليل فالوصف الباقى ان لم يكن علة فقد بطل التعليل بما ذكره المستدل مطلقا وان كان علة فقد ورد النقض عليه ولا يمكن ان يقال بان باقى الاوصاف وان لم تكن مؤثرة فى الحكم لكن امكن ادراجها فى التعليل لفائدة الاحتراز بها عن النقض . وليس كلما ادرج فى 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 فى اشتراط العكس وهو نفى الحكم لنفى العلة فى صحة العلة . فاشترطه قوم . ونفاه اصحابنا (والمختار) انما هو التفصيل — وهو ان النظر اما ان يقع فى جنس الحكم المعلل .أو فى آحاد أشخاصه فى آحاد الصور . فان كان الأول فان لم يكن له سوى علة واحدة فلاشك فى لزوم انتفائه بانتفائها لاستحالة ثبوت الحكم دون دليله — وان كان له علل فلا يلزم من نفى بعضها نفيه لجواز وجود علة اخرى وان كان الثانى فهو وان امتنع تعليله بعلتين معا فلا يمتنع تعليله بعلتين على طريق البدل — وعلى هذا فلا يلزم من نفى احد البدلين نفى الآخر فان (قيل) وان لم يكن للحكم سوى علة واحدة لكنها دليل عليه ولا يلزم من نفى الدليل نفى المدلول بدليل الصنعة مع الصانع (قلنا) وان كانت العلة دليل الحكم فلا نقول بانه يلزم من نفيها نفى الحكم فى نفس الأمر بل النظر الى ظننا واعتقادنا — وكذلك كل دليل مع مدلوله .

(المسألة الثانية عشرة)

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

بالشخص فى صورة واحدة — هل يعلل بعلتين معا فمنع من ذلك القاضى ابو بكر وامام الحرمين . وجوزه آخرون — وفصل الغزالى بجواز ذلك فى العلل المنصوصة دون المستنبطة — (والمختار) منعه لما تقدم فى اشتراط كون العلة ذات وصف واحد (فان قيل) ماذكرتموه فى 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 لوانفرد (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على الامتناع ولكنه معارض بدليل انعقاد الأجماع على اباحة القتل بالقتل العمد العدوان والردة وزنا المحصن وقطع الطريق كل واحد على انفراده . وعند الاجتماع فى 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 فلاأولوية فلم يبق سوى التعليل بكل واحد منهما معا وكذلك الحكم فى نقض الوضوء بالمس واللمس والبول معا (والجواب) عن الاول ان التقسيم انما هو فى حالة الاجتماع (وعن) الاول بان نوع حمل القتل وان كان واحدا والعلل متعددة غير ان الحكم الخاص بكل واحد منها غير الخاص بالأخرى . ولذلك لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العود عن الردة انتفاء الاباحة بباقى الاسباب . وكذلك العكس (وعن) الحكم الثانى بمنع ايجاد الحكم المرتب على تلك الأسباب — ولهذا — فانه لونوى رفع حدث معين منها لايرتفع الباقى على رأى لنا — وعلى هذا — فلا يخفى تخريج كل مايرد من جنس هذه الاحكام .

(المسألة الثالثة عشرة)

اختلفوا فى 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 وفقه 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 ذكروه من التفسير .

وان كان حقا فلا يمتنع بتقدير تفسير مناسبة الوصف للحكم بتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه — و بهذا يدفع ماذكروه من الوجه الثانى .

(المسأله الرابعة عشرة)

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

(المسألة الخامسة عشرة)

ذهب قوم الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعا بحيث لا يتصور وجود الحكمة فى 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 فى كل صورة ضابط يخصه وهوغير مسلم .

(المسألة السادسة عشرة)

اختلفوا فى جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة عنه — والمختار امتناعه لانا بينا أن العلة فى الاصل لا تكون الا بمعنى الباعث . و يلزم من تأخر الباعث ثبوت الحكم قبل ذلك لا بباعث أو بغير الباعث — و يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين لما سبق . و بتقدير صحة ذلك . لكن لامع تقدم بعض العلل لما فيه من تحصيل الحاصل .

(المسألة السابعة عشرة)

اذا كان نفى الحكم فى الاصل لوجود مانع أو فوات شرط فقد اختلفوا فى اشتراط

وجود المقتضى لاثباته — والمختار اشتراطه والا كان منفيا لنفى ما يقتضيه لا للمعارض . ولهذا لو قدرنا عدم المعارض كان الحكم منفيا (فان قيل) اذا جاز نفى الحكم للمعارض مع وجود المقتضى المعارض فلأن يجوز ذلك مع عدم المعارض له كان أولى . ولان اشتراط وجود المقتضى يفضى الى التعارض وهو خلاف الاصل . وعند انتفاء المقتضى يتعذر احالة نفى الحكم عليه لما فيه من اهمال دلالة المعارض وهو ممتنع (قلنا) جواب الاول ان ما ذكروه انما يلزم أن لو لم يكن وجود المقتضى شرطا فى اعمال المعارض وليس كذلك — وجواب الثانى ان محذور التعارض دون محذور انتفاء الحكم للمعارض مع عدم المقتضى — ولهذا وقع الاتفاق بين القائلين بتخصيص العلة على الاول دون الثانى . و بهذا يكون جواب الثالث أيضا . ولا يمكن تعليل نفى الحكم بالمعارض ونفى المقتضى معا لا بطريق استقلال كل واحد منهما لما بيناه ولا بطريق تنزيلهما منزلة أجزاء العلة لما فيه من اخراج انتفاء المقتضى عن الاستقلال بالنفى بتقدير انفراده واذا ثبت انه لابد من وجود المقتضى فلابد من بيان وجوده بطريقه واذا اتفق تنصيص الشارع على نفى الحكم فيلزم منه وجود مقتضى الاثبات لما فيه من حمل التنصيص على فائدة التأسيس والعمل بدلالة المعارض .

(المسألة الثامنة عشرة)

لا يجوز ان تكون العلة المستنبطة من حكم الاصل مما ترجع عليه بالابطال والا بطلت ببطلانه. وان لا تكون طردية لما عرفناه .وان لا يكون لها فى الاصل معارض لا وجود له فى الفرع الا على رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين . وان لا تكون مخالفة للنص الخاص أو الاجماع الخاص . وقد اشترط فيها ان لا تكون مخصصة لعموم القرآن وقد ابطلناه . وان لا يعارضها علة أخرى تقتضى نقيض حكمها — وانما يمتنع ذلك ان لو امتنع تخصيصها وقد ابطلناه . 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 الصحابى وليس بحق لجواز اسناد مذهبه الى مثلها وان يكون وجودها فى الفرع مقطوعا به . وانما يصح ذلك ان لو لم يكن الظن فى ذلك كافيا وهو غير مسلم .

المسالة التاسعة عشرة

اذا كان دليل العلة الجامعة نصا او اجماعا فشرطه ان لايكون متنا ولا لحكم الفرع .وقد علل ذلك بما فيه من التطويل . وحاصله يرجع الى مؤاخذة جدلية وهو غير قادح فى صحة القياس — كيف وان جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة . وللمستدل أن يقول انما تمسكت به من جهة دلالته على العلة دون جهة دلالته على الحكم ولعله أسهل فلا يكون عريا عن الفائدة بل تعليله بما يأتى فى شروط الفرع .

المسألة العشرون

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

(القسم الثالث فى شروط الفرع)

وهى خمسة . وذلك ان يكون الفرع خاليا عما يعارض العلة الجامعة حتى يكون القياس مفيداً وان يكون مشاركا للاصل فى عين العلة اوجنسها القريب فيها . أو فى عين الحكم أو جنسه لأن المقصود من القياس أنما هو تعديه حكم الاصل الى الفرع بالعلة الجامعة بينهما فاذا لم يكن اشتراك فى الحكم ولا العلة فلا قياس . وان لا يكون حكمه منصوصا عليه والا ففيه قياس المنصوص على المنصوص ولا أولوية — وألا يكون حكمه متقدما فى 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 فى قوله انت على حرام على الطلاق واليمين والظهار مع عدم وجود النص فى هذه الواقعة جملة و تفصيلا .

(الباب الثانى)

فى 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 الخلاف مع كون دليل العلة أجماعا قطعيا اذا كان وجود العلة فى الاصل والفرع ظنيا (الثانى) صريح النص وهو ماصرح فيه بكون الوصف علة كقوله لعلة كذا أو ورد فيه حرف من حروف التعليل لغة كاللام فى قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) او الكاف كما فى قوله (كيلا يكون دولة) أومن فى قوله (من أجل ذلك كتبنا) أو ان فى قولهم فأنهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما أو الباء فى قوله (جزاء بما كانو يعلمون)

(الثالث) ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وهو ان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا أن اللفظ دل بوضعه على التعليل وهو على أقسام — الاول — ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب أما فى كلام الله تعالى فكقوله (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وأما فى كلام رسوله كقوله (ملكت نفسك فاختارى) فانه يدل على أن الوصف المرتب عليه الحكم بالفاء علة الا أن [1] وان اطلقت بمعنى ال او بمعنى ثم الا انها ظاهرة فى التعقيب من غير مهلة . واذا كان الحكم ملازما للوصف فلا معنى لكون الوصف علة للحكم سوى ذلك فان ورد مثل ذلك فى كلام الراوى كقوله (زنى ماعز فرجم) فهو ايضا دليل على التعليل وسواء كان فقيها أو لم يكن لأنه لغوى متدين . والظاهر انه انما نقل ماهو ظاهر فى العلية مع عدم فهمه لذلك — الثانى — اذا سئل النبي عن واقعة فحكم عقيب السؤال بحكم كحكمه بالاعتاق على الاعرابى عقيب قوله : واقعت فى نهار رمضان : فانه وان احتمل ذكره لذلك ابتداء وغفلته عن سؤال السائل واعراضه عنه غير انه بعيد لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة . واذا كان الظاهر الجواب فالسؤال يكون مقدرا فى الجواب فكانه قال (واقعت فكفر) وقد بان ان ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب يدل على العلية غير أنه لما كان الترتيب ههنا بالفاء مقدرا كان فى المرتبة دون المسلك الذى قبله

(١) هكذا بالاصل . والظاهر الا انها وان اطلقت الخ ظاهرة فى التعقيب اهـ مصححه

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

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

(المسألة الاولى)

اختلفوا فى اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه نفيا واثباتا . والمختار ان ما كان من القسم الاخير من اقسام الايماء لابد وان يكون مناسبا ضرورة كون المناسبة فيه منشأ للايماء بخلاف ماعداه من الاقسام او التعليل فيها انما هو بمعنى الامارة لا بمعنى الباعث وعلى هذا فيصح جعل الجهل امارة على الاكرام وان لم يكن باعثا عليه .

(المسالة الثانية)

اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح لفظ الشارع — واختلفوا فيما اذا كان الوصف مصرحا به والحكم لازم له كملازمة 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 ايماء 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 مومى اليها سوى كونه ملزوما لحكم فى كلام الشارع كما سبق تقريره — وهذا بخلاف ما اذا دل اللفظ بوصفه على الحكم وكانت العلة مستنبطة منه حيث انه لم يكن الوصف ولا مناسبته من لوازم دلالة اللفظ على الحكم وصفا لتحقق ذلك قبل الحكم .

(الطريق الرابع فى اثبات العلة بالسبر والتقسيم)

وسبيل الناظر فيه ان يقول الحكم الثابت فى الاصل لابد وان يكون ثبوته لعلة ظاهرة الحاقا له بغالب 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 . و بين ذلك بطريقة غلب على الظن انحصار التعليل فى الوصف المستبق . وذلك بأن يبين أن مانحن فيه من قبيل ماألفنا من الشارع عدم الالتفات عليه فى جنس الاحكام كالسواد والبياض : أوفى جنس الحكم المعلل وان كان مناسباله كالذكورة فى باب سراية العتق . أوأنه غيرمؤثرفى الحكم لا بنفسه ولامع غيره اما بالبحث والسبر او بان الاصل عدم ذلك فانه يلزم من ذلك امتناع التعليل به استقلالا . وامتناع ابرازه فى التعليل ضرورة أن العلة فى الاصل لابد وأن تكون بمعنى الباعث لما تقرر قبل — وان قابله المعترض بمثل ذلك فى الوصف المستبق فلا يسمع منه وذلك أن سبق منه تسليم مناسبة الوصفين او الوصف المستبق منه لما فيه من المنع بعد التسليم — والا فللمستدل ترجيح بحثه على بحث المعترض بما يلزمه من تعدية العلة والقصور فى جانب خصمه — وليس من الطرق الصحيحة فى(١) الحذف والالغاء . وهو أن يقول وصفى قد ثبت استقلاله بالحكم فى صورة مع انتفاء الوصف المعارض ومع ظهور استقلاله بالتعليل فيمتنع التعليل بالوصف الآخر استقلالا فى محل التعليل لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير

(١) كذا بالاصل . و يظهر زيادة لفظ فى أو لفظ وهو — اه مصححه

المستقل ـ و يمتنع ادراجه فى التعليل لما يلزمه من الغاء المستقل فى الفرع لتخلف ماليس بمستقل عنه اذ لقائل أن يقول : استقلال الوصف فى صورة الالغاء بالتعليل لايتم بمجرد ثبوت الحكم معه والا كان ذلك كافيا فى محل التعليل وليس كذلك بل انما يتم بأن يبين استقلاله بطريق من طرق الاستنباط والتخريج . و يلزم من ذلك استقلال صورة الالغاء بالاعتبار وان الاعتبار بالاصل الاول تطويل غير مفيد ـ هذا كله فيما اذا كان المباحث مناظراً وان كان ناظراً مع نفسه من أهل الاجتهاد وغلب على ظنه انحصار التعليل فى الوصف المستبق بطريقة فهو مؤاخذ باتباع ماأوجبه ظنه .

(الطريق الخامس فى اثبات العلة المناسبة)

وتشتمل على سبعة فصول :

(الفصل الاول فى معنى المناسب)

وقد فسره ابو زيد بما لوعرض على العقول لتلقته بالقبول و بنى على ذلك امتناع الاحتجاج على العلية به فى مقام المناظرة دون النظر لاحتمال ان يقول الخصم هذا لايتلقاه عقلى بالقبول وليس الاحتجاج على بتلقى عقل غيرى له أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى بالقبول ـ وأما مانحن فيه فنقول المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مايصلح ان يكون مقصوداً بالشارع من تحصيل مصلحة اوتكميلها . أو دفع مفسدة اوتقليلها دنيا اوأخرى على وجه يمكن اثباته بما لو اصر الخصم على منعه بعده يكون معاندا .

(الفصل الثانى في بيان مراتب الحكم الى مقصوده) :

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

ان خلا شرع الحكم عن المقصود فى آحاد الصور النادرة قطعا وان كان ظاهرا فى غالب صور الجنس كمقصود التوالد فى نكاح المشرقى للغربية فلا يصح التعليل به لخلوه عن الحكمة قطعا خلافا للحنفية .

(الفصل الثالث فى أقسام مقصود الحكم واختلاف مراتبه)

وذلك المقصود (اما) ان يكون راجعا الى المقاصد الضرورية اصلا كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ـ اومكملا كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر الداعى الى كثيره (واما) الى الحاجات الغالبة الزائدة على المقاصد الضرورية اصلا كتسليط الولى على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء الراغب خفية فواته عند دعو الحاجة اليه عند البلوغ لا الى خلف ـ اومكملا كاشتراط الكفاءة ومهر المثل فى تزويج الصغيرة لكونه افضى الى دوام مقاصد النكاح (واما) الى ماهو من قبيل التحسينات ورعاية احسن مناهج العادات كسلب العبيد اهلية الشهادات تمييزا لهم عن الاحرار — واعلى هذه الرتب : ما كان من القسم الاول ثم الثانى ثم الثالث .

(الفصل الرابع)

اختلفوا فى الحكم المشروع لوصف مصلحى على وجه يلزم من شرعه مفسدة مساوية أو راجحة هل تحيل مناسبته بذلك أم لا — والمختار اختلالها وذلك لأن المناسبة أمر عرفى 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 مناسبا . بل يعدون من تصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء وأهل العرف (فان قيل) فقد يتعارض فى نظر الملك عند ظفره بجاسوس عدوه المنازع له فى ملكه قتله زجرا لأمثاله . واكرامه امتهانة بعدوه وايهما سلك لا يعد به خارجا عن تصرفات العقلاء وسواء تساويا أولا — وأيضا فان الشارع قد ورد بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة وتحريمها مع تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم مع مناسبة كل واحد منهما لحكمتها سواء تساويا اوكانت احداهما راجحة (والجواب) عن الأول بمنع مناسبة مايعينه الملك

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

واعتقاد الترجيح لماذكرناه من الدليل الاجمالى وان لم يظهر بطريق تفصيلى لايكون تعبدا لانه لامعنى للتعبد الا مالم يظهر فيه المعنى بنفسه ولا بدليل . وهو ان أمكن معارضته يبحث المعترض عما به الترجيح مع عدم الظفر به غير أن بحث المستدل أغلب على الظن لبحثه عن الاوصاف الظاهرة . وبحث المعترض عن الترجيح ومابه الترجيح قد يكون خفيا .

واعلم أن اشتراط الترجيح فى المناسبة انما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة . والا فمن يرى ذلك لابد له من الاعتراف بمناسبته وسواء ترجح عليه المعارض او ساواه والا كان الحكم منتفيا لانتفاء مايقتضيه لاختلال مناسبته لالمعارض .

(الفصل الخامس)

فى كيفية ملازمة الحكمة لضابطها . وهى اما ان تكون ناشئة عنه كمشقة السفر المعتبرة فى جواز الترخص . اولا تكون ناشئة عنه ـ اما مع دلالته على الحاجة اليها كالانتفاع المعتبر فى صحة البيع بالنسبة الى التصرف من الاهل اولا مع دلالته على ذلك كزيادة النعمة المعتبرة فى ايجاب الزكاة بالنظر الى ملك النصاب .

(الفصل السادس)

فى اقسام المناسب بالنظر الى طرق اعتباره . والوصف المناسب اما ان يكون معتبرا فى الشرع اولا . فان كان معتبرا فاما بنص او اجماع . او بترتيب الحكم على وفقه . والأول يسمى مؤثرا . والثانى . فهو على أقسام ذكرناها فى كتاب الاحكام — غير ان الواقع

منها فى الشرع ثلاثة اقسام . وهى ما اعتبر عين الوصف المناسب وجنسه فى عين الحكم . وجنسه فى اصل آخر — ويسمى الملائم وهو متفق عليه بين القياسين . او اعتبر عينه فى عين ذلك الحكم ولم يظهر اعتبار عينه ولا جنسه فى غير ذلك ولا جنسه فى اصل اخر . او اعتبر جنسه فى جنس ذلك الحكم ولم يظهر اعتبار عينه فى عين ذلك الحكم ولا فى 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 شىء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها غلب على الظن انه قصد المكافأة وان نظر فى ذلك الى الحاقه بالمألوف من تصرفات العقلاء حتى يصير بذلك ملائما فمثله جار فى تصرفات الشارع لما ألف من اعتباره للمناسبات دون الغائها . غير ان الاول منهما اقوى من الثانى — واما ان لم يكن الوصف المناسب معتبرا فى الشرع . فان لم يظهر مع ذلك الغاؤه فى صورة فهو المناسب المرسل وسيأتى الكلام عليه — وان ظهر الغاؤه فى صورة فهو باطل بالاتفاق . وعليك باعتبار امثلة ما اشرنا اليه من الاقسام من كتاب الاحكام .

(الفصل السابع)

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

مستلزما للحكمة لما خلق المعصية والقدرة عليها . ولما امات الانبياء . وانظر ابليس . ولما كلف بالايمان من علم انه يموت على كفره . ولما خصص وجود العالم بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده ولما خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب اخرى . ولما أوجب 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 مضطراً 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 منفي بقوله (ماجعل عليكم في الدين من حرج) ولان حكمة كل شيء متأخرة عنه في الوجود فلا يكون علة له . ولانه لو أراد البارى المقصود من الحكم لشرعه على وجه يقيده 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 تطلب في 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 يغلب على الظن التعليل بما ظهر من المناسب . غير انا لا نسلم وجوب العمل بالظن 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 لحكمة 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 . والتعلق 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 فى ربط الاحكام بالحكم المضبوطة (وعن) السابعة أن الحكمة وان كانت متأخرة فى الوجود عن الحكم فلا يمتنع ان تكون علة لما هى متأخرة عنه بمعنى الباعث لا بمعنى المؤثر (وعن الثامنة) انه لا مانع ان يكون المقصود حصول الحكمة ظاهرا لا قطعا . ويكون هو مرادا للشارع (وعن) التاسعة بمنع ماذكروه فى رعاية الحكمة . بل الحكمة انما تراعى فى فعل من ولو وجدت فى فعله لما كان ممتنعا . والذم بخلو الفعل عن الحكمة انما يكون فى حق من تجب مراعاة الحكمة فى فعله . والرب ليس كذلك وهو ممتنع (وعن) منع وجوب العمل بماظهر ما سبق ومايذكرونه عليه فسيأتى الكلام عليه أيضا.

(الطريق السادس في اثبات العلة بالشبه)

وذلك يستدعى النظر فى حقيقة الشبه وكونه حجة :

(أما) الشبه فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين ومشابهته لاحدهما فى اوصافه أكثر من الآخر - ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعا غير انه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه - ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان بحكمين مختلفين لا على سبيل الكمال الا ان أحدهما أغلب من الآخر — وفسره القاضى أبو بكر بقياس الدلالة وسيأتى تحقيقه — ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير ظهور لوجودها ولا لعدمها — والخلاف فى هذه الاطلاقات وان كان راجعا الى اللفظ . غير ان الاشبه منها انما هو الاصطلاح الاخير — وأما كونه حجة فدليله كما سبق فى المناسب. وأقسامه فى الاعتبار وعدمه فكأقسام المناسب

(الطريق السابع فى اثبات العلة بالطرد والعكس)

وقد اختلف فيه: فمنهم من قال يدل على العلية لكن منهم من قال يدل عليها قطعا كبعض المعتزلة — ومنهم من قال ظنا كالقاضى ابى بكر وكثير من أبناء زماننا — ومنهم من قال لا يدل على العلية لا قطعا ولا ظنا وهو المختار — وقد ذكر فى ذلك طريقين ابطلناهما فى كتاب الاحكام . والمعتمد ههنا ان يقال — الدوران بمجرده لا يدل على التعليل لاحتمال أن يكون الوصف الدائر مع الحكم من اللوازم الخاصة بالعلة . وليس هو نفس العلة . ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعرض لنفى غيره اما بالبحث . او بان الاصل العدم وفيه انتقال من طريقة

الدوران الى طريقة السبر والتقسيم وهى كافية فى التعليل. ولأن الدوران قد وجد فيما لا دلالة على التعليل كدوران أحد المتضايفين مع الآخر. ودوران الوصف مع الحكم (فان قيل) الدوران بانفراده لا يكون دليلا على التعليل . بل بقيود ثلاثة وهى : ان يكون حدوث ذلك الاثر مرتبا على وجود ذلك الوصف ترتبا عقليا 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 دعى الانسان باسم مغضب ورأينا غضبه دائرا معه وجودا وعدما فانه يغلب على الظن كون الدعاء بذلك الاسم سببا للغضب . وخرج على ماذكرناه من القيود الدوران فيما ذكرتموه من الصور (قلنا) ومع عدم القطع بوجود علة اخرى 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 الاصل العدم . وفيه خروج الى طريقة السبر كما سبق و به ابطال ماذكروه من الاستشهاد .

(خاتمة فى أنواع النظر فى مناط الحكم وهى التحقيق [1] والتنقيح [2] والتخريج [3])

(أما) تحقيق المناط فهو النظر فى وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها — وأما

---

(١) وجد بالهامش مايأتى :

قال الغزالى رحمه الله : أما تحقيق المناط فلا نعرف خلافا بين الأمة فى جوازه . مثاله الاجتهاد فى تعيين الامام بالاجتهاد مع قدرة الشارع فى الامام الأول على النص وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا فى تقدير التقريرات وتقدير الكفاية فى نفقة القرابات وايجاب المثل فى قيم المتلفات وأروش الجنايات ولجلب المثل فى جزاء الصيد فان مناط الحكم فى 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 — والثانى أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه انه الواجب على القريب — أما الاصل الاول فمعلوم بالنص والاجماع وأما الثانى فمعلوم بالظن وكذلك نقول فى حمار الوحش بقرة لقوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم) فنقول المثل واجب والبقرة مثل فاذا هى الواجب . فالاول معلوم بالنص وهى المثلية التى هى مناط الحكم . أما تحقيق المثلية فى البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد — وكذلك من أتلف على انسان فرسا فعليه ضمانه والضمان هو المثل فى القيمة

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

اما كون مائة درهم مثلا له يعرف بالاجتهاد . ومن هذا القبيل الاجتهاد فى القبلة فليس ذلك من القياس فى شىء بل الواجب استقبال جهة القبلة وهومعلوم بالنص : أما أن هذه جهة القبلة يعلم بالاجتهاد . والامارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين وكذلك حكم القاضى بقول الشهود ظنى . لكن الحكم بالصدق واجب وهومعلوم بالنص وقول العدل صدق معلوم بالظن . وامارات العدالة . والعدالة لاتعلم الا بالظن فليعبر عن هذا الجنس بتحقيق المناط لان المناط معلوم بنص أو اجماع لاحاجة الى استنباطه لكن تعذر معرفته بالتعيين فاستدل عليه بامارات ظنية وهذا لاخلاف فيه بين الامة وهونوع واجتهاد والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا وكيف يكون مختلفا 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) الثانى : فى تنقيح مناط الحكم وهذا أيضا يقر به أكثر منكرى القياس ومثاله ان يضيف الشارع صلى الله عليه وسلم الحكم الى سبب و ينيطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها فى الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حيث يتسع الحكم مثل ايجابه العتق على الاعرابى حيث أفطر فى رمضان بالوقاع مع اهله فانا نلحق به أعرابيا آخر لقوله صلى الله عليه وسلم (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) أو بالاجماع على أن التكاليف تعم الاشخاص ولكنا نلحق التركى والعجمى به لانا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاوقاع اعرابى . ونلحق من أفطر فى رمضان آخر لانا نعلم ان المناط هتك حرمة رمضان لاهتك حرمة ذلك الرمضان بل يلحق به يوما آخر من ذلك الرمضان ولو وطئ أمته أوجبنا عليه كفارة لانا نعلم أن كون الموطوءة منكوحة لامدخل له فى الحكم بل يلحق به الزنى لانه أشد فى هتك الحرمة : الا أن هذه الحاقات معلومة تبتنى على تنقيح مناط الحكم بحذف ماعلم بعادة الشرع فى مصادره وموارده فى احكامه انه لامدخل لها فى التأثير وقديكون حذف بعض الاوصاف مظنونا فيقدح الخلاف فيه كايجاب الكفارة بالاكل والشرب اذ

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

يمكن ان يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم والجماع الآيل للافساد . كما ان مناط القصاص فى القتل بالسيف كونه مزهقا روحا محترما . والسيف آلة فيلحق به السكين والرمح والمثقل وكذلك الطعام والشراب آلة - ويمكن ان يقال الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين فيحتاج الى كفارة وازعة بخلاف الاكل وهذا محتمل والمقصود ان هذا نظر فى تنقيح المناط بعد ان عرف المناط بالنص لا بالاستنباط فلذلك أقربه اكثر منكرى القياس : قال ابوحنيفة لا قياس فى الكفارات واثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالا فمن جحد هذا الجنس من منكرى القياس واصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه.

(٣) (الاجتهاد الثالث : فى تخريج مناط الحكم و استنباطه :)

مثاله ان يحكم الشرع بتحريم فى محل ولا يذكر الا المحل والحكم ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته كتحريمه شرب الخمر والربا فى البر فنحن نستنبط المناط بالرأى والنظر فنقول: حرمه لكونه مسكراً فهو العلة ونقيس عليه النبيذ : وحرم الربا فى البر لكونه مطعوما فنقيس عليه الارز والزبيب : ويوجب العشر فى البر : فنقول : أوجبه لكونه قوتا فيلحق به الأقوات أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فيلحق به الخضراوات وأنواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسى الذى عظم الخلاف فيه وأنكره اهل الظاهر وطائفة من معتزلة البغداديين وجميع الشيعة : والعلة المستنبطة أيضا عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالايماء وأشارة النص فيلتحق بالمنصوص : وقد يعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجود التعليل وتنحصر فيه الأقسام فى ثلاثة مثلا ويبطل قسمان فيتعين الثالث فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا يفارق تحقيق المناط تنقيح المناط : وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثرا بالاجماع فيلتحق به مالا يفارقه الا فيما لا مدخل له فى التأثير كقولنا : أن الصغير يولى عليه فى ماله لصغره : فيلحق بالمال البضع اذ ثبت بالاجماع تأثير الصغر فى جلب الحكم ولا يفارق البضع المال فى معنى يؤثر فى الحكم وكل ذلك استدلال قريب من

(الباب الثالث : فى أقسام القياس)

وهو اما جلى : وهو ما كانت العلة الجامعة بين الاصل والفرع منصوصة أو مجمعا عليها أو ماقطع فيه بنفى الفارق كألحاق الامة بالعبد فى تقديم النصيب ـ واما خفى : وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة .

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

وقسمة أخرى ـ وهو أما أن يكون قد صرح فيه بذكر الجامع أما على أنه العلة أو ملازمها ، او لم يصرح به فيه ، والأول يسمى قياس العلة : والثانى قياس الدلالة : والثالث القياس فى معنى الاصل وهو ما جمع فيه بين الاصل والفرع بنفى الفارق كما سبق تمثيله .

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

(الباب الرابع : فى مواقع الخلاف فى القياس)

وفيه ست مسائل :

(المسألة الاولى)

مذهب السلف والشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وأكثر الفقهاء والمتكلمين جواز التعبد بالقياس فى الشرع عقلا ـ ومنع منه الشيعة والنظام ويحيى الاسكافى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من المعتزلة ـ 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 والثانى مسلم من الاكثرين هذا شرح لمقدمتين : انتهى ما وجدناه بالهامش .

ولا معنى للجواز العقلى سوى ذلك (فان قيل) انما يجوز العقل التعبد بالقياس مع تطرق الخطأ اليه ان لولم يكن الوصول الى مطلوبه بدليل قاطع نفيا لاحتمال الخطأ . أو بدليل ظنى يكون احتمال الخطأ فيه أبعد والا فلا ولم يثبتوا عدم ذلك (سلمنا) دلالة ما ذكرتموه على الجواز لكنه معارض بما يدل على عدم الجواز ـ وبيانه أن العقل موجب للتسوية بين المتماثلات والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها ـ وقد راينا الشارع فرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بانزال المنى وابطال الصوم به دون البول والمذى . وأوجب غسل الثوب من بول الصغيرة والرش عليه من بول الغلام الى نظائر كثيرة ـ وسوى بين المختلفات كتسويته بين الردة والزنى فى ايجاب القتل بهما فلوكان ذلك بالقياس كان خارجا عن مذاق العقل . وأيضا فان التعبد بالقياس ممايفضى الى الخلاف بين المجتهدين بتقدير أن يظهر لكل واحد قياس مخالف لقياس الآخر ـ والاختلاف منهى عنه بقوله تعالى (أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) ومع ذلك ان كان كل مجتهد امصيبا لزم منه اجتماع النقيضين وان كان المصيب واحداً مع الاستواء فيما حصل لكل واحد من الظن فلا أولوية — وأيضا فان القول بالقياس مع أمكان أتيان النبي عليه السلام بنص يكون أصرح وعن الخطأ أبعد غير لائق بفصاحته وحكمته ومناقضا لقوله (اوتيت جوامع الحكم واختصرت لى الحكمة اختصاراً) وأيضا فان حكم الفرع ان كان ثابتا بغير ماثبت به حكم الاصل فلا يكون فرعا تابعا له . وان كان بعينه فليس جعل أحدهما فرعا والآخر أصلا أولى من العكس — وأيضا فان حكم القياس فى الفرع ان كان موافقا لحكم البراءة الاصلية فلا حاجة الى القياس . وان كان مخالفا لها فالقياس مظنون والبراءة الاصلية متيقنة فلا يكون معارضا لها — وأيضا فانه لوجاز التعبد بالقياس لجاز التعبد به فى الاصول ومع النص . ولجاز التعبد بالاخبار عما ظن وقوعه بالامارة وهو ممتنع — وأيضا فانه لايستقيم قياس الا بعلة والعلة ما توجب الحكم لذاتها ويلزم من ذلك أن لاينفك عن حكمها ولا تفتقر فى كونها علة الى دليل وعلل الشرع ليست كذلك — وأيضا فان حكم الله خبره وذلك انما يعرف بالتوقيف لابالقياس (وأما) القائلون بوجوب التعبد بالقياس فقد احتجوا بان الانبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم فى كل صورة ولايمكن أحاطة النفوس بها لعدم تناهيها فوجب التعبد بالقياس عقلا لحصول هذا المقصود — وأيضا فانه اذا غلب على الظن ظهور

المصلحة فى اثباب الحكم بالقياس وجب اتباعه عقلا كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه — وقد اقتصرنا ههنا من جملة ما استقصيناه فى 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 المتماثلات فى الصفات انما كان لعدم صلاحية ما به الاشتراك بالتعليل او المعارض اختص بالفرع لا لعدم ورود التعبد بالقياس — وتسويته فى الحكم بين مختلفات الصفات انما كان أما لصلاحية ما وقع به الاشتراك بينها للتعليل اولاختصاص كل منها بعلة مثبتة لذلك الحكم فانه لامانع عند اختلاف الصور . وان اتحد نوع الحكم من تعليله فى كل صورة بعلة (وعن) الثانية ان الاختلاف فى احكام الفروع لو كان ممتنعا 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 فى التوحيد والايمان بالله ورسوله وفيما المطلوب منه القطع دون الظن جمعا بين الادلة ولما فيه من موافقة اجماع الصحابة على تسويغ الخلاف فيما جرى بينهم فى المسائل الفقهية (وعن) الثالثة باختيار تصويب المجتهدين على ما يأتى بها والحكم بالنقيضين انما يمتنع بالنسبة الى شخص واحد من جهة واحدة لا بالنظر الى شخصين مختلفين (وعن) الرابعة انها منقوضة بما ورد فى الكتاب والسنة من الالفاظ المجملة والعامة والمطلقة وارادة 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 و باعثا على حكم الاصل وان لم يكن هو المثبت بحكم الاصل (وعن) السادسة أنها منقوضة بمخالفة البراءة الاصلية بالنصوص الظنية (وعن) السابعة بمنع ورود التعبد فيما ذكروه (وعن) الثامنة بمنع كون العلة فى القياس موجبة للحكم بذاتها بل علتها انما هى بمعنى الامارة أو الباعث وما ذكروه غير لازم لها (وعن) التاسعة أنه وان كان التعبد بالقياس جائزا عقلا فلا يثبت به الحكم الشرعى 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 بامكان التنصيص على احكام الاجناس الكلية بحيث تندرج تحتها احكام اشخاصها والاجناس . فلا نسلم

انها غير متناهية . هذا ان قلنا ان النبي مكلف بالتعميم والا فلا (وعن) الثانية انها مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ماعرف فى مواضعه .

(المسألة الثانية)

القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا فى وقوعه شرعا . فمنع منه داود بن على الاصفهانى . والقاسانى . والنهروانى . الا فيما كانت علته منصوصة — وأثبته الباقون لكن بدليل العقل أو السمع — منهم من قال بدليل العقل . وقد ابطلناه فى المسالة المتقدمة — ومنهم من قال بدليل السمع . وهل هو قطعى أو ظنى.

مذهب الاكثر أنه قطعى — وذهب أبو الحسين البصرى الى أنه ظنى . وهو المختار وقد احتج القائلون بذلك بحجج ابطلناها فى الكتاب المطول — والمعتمد هاهنا الكتاب والسنة والاجماع (أما) الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر بالاعتبار وهو الانتقال من شىء الى غيره . وذلك متحقق فى القياس . فكان مأموراً به . فكان مشروعا . 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 الرأى لابد وأن يكون مستندا الى اصل وذلك هو القياس . والا كان مرسلا غير معمول به — وايضا ما روى عنه عليه السلام أنه ألحق دين الله بدين الآدمى . فى 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 نكير — فمن ذلك اختلاف الصحابة فى الحاق بعضهم الجد بالاب فى اسقاط الاخوة — والحاق بعضهم لقول الرجل لزوجته . أنت على حرام بالبين . وبعضهم بالطلاق وبعضهم بالظهار :

ومن ذلك قياس ابى بكر للعهد الى الامام على عقد البيعة — وقول عمر لابى موسى الاشعرى . اعرف الاشباه والامثال ثم قس الامور برأيك . وقياسه تحريم ثمن الخمر على تحريم ثمن الشحوم فى قصة سمرة — وجلده لابى بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة فى قصة المغيرة بالقياس على القاذف وكان شاهدا .

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

ومن ذلك إلحاق عثمان . وعبد الرحمن بن عوف لعمر بالمؤدب فى المرأة التى أجهضت بفزعها بارسال عمر اليها إلى وقائع كثيرة . استقصيناها فى كتاب الأحكام من غير نكير فكان إجماعا سكوتياً — وهو حجة مغلبة على الظن لما سبق فى الاجماع (فان قيل) أما الآية فلانسلم انها أمر . وان سلمنا ذلك ولكن لانسلم تفسير الاعتبار بما ذكرتموه . بل الاعتبار هو الاتعاظ بدليل قوله تعالى (وإن لكم فى الانعام لعبرة) وبقوله (إن فى ذلك لعبرة) وان كان الاعتبار ظاهراً فى القياس غير أنه مرتب على قوله (يخربون بيوتهم بأيديهم) وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد بالاعتبار الاتعاظ . لا القياس (سلمنا) إرادة القياس بالآية . غير أنه مطلق فى الاعتبار . وقد عمل به فيما العلة فيه منصوصة فلا يبقى حجة (سلمنا) العموم لكنه قد خص بما لايجوز القياس فيه كالمنصوص عليه . وما كلفنا به باليقين فلا يبقى حجة لما سبق فى العموم : وان بقى حجة ففى أقل الجمع . وان بقى 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 الرأى قد يكون فى الاستدلال بخفى النصوص والبراءة الأصلية . ولا عموم فى 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 فالنبى عليه السلام انما ذكر دين الآدمى دفعاً لاستبعاد الجارية نفع القضاء لدين الله — لأنه بطريق القياس عليه (وأما) الاجماع فلا نسلم ان أحداً من الصحابة عمل بالقياس . وما نقل عنهم من الاجتهاد فى الوقائع المذكورة فلعله كان فى الاستدلال لخفاء النصوص من الكتاب . والسنة — لا فى القياس وان عملوا بالقياس لكن بما كانت علة منصوصة لا مستنبطة . وان كانت مستنبطة لكن لانسلم عمل الكل به . بل البعض مع النكير:

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

و بيانه بما روى عن أبي بكر أنه قال : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي : لما سئل عن الكلالة (وعن) عمر انه قال : اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين أعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا : (وعن) علي وابن عباس انهما قالا : لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره : (وعن) ابن مسعود انه قال : إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله . وحرمتم كثيراً مما أحله الله : (وعن) عائشة أنها قالت : اخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأي : : إلى غير ذلك (سلمنا) عدم النكير 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 وتألبهم على أهل البيت . وكتموا النص على علي . وغصبوه الخلافة . ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبوبكر : وان كان حجة . لكن لايلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة عمل غيرهم به لما اختصوا به من الصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل والعصمة بما دلت عليه النصوص السابق ذكرها في الاجماع (سلمنا) دلالة ماذكرتموه على صحة التمسك بالقياس مطلقاً . لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) : ولاتقف ماليس لك به علم : وان الظن لا يغني من الحق شيئاً : — والعمل بالقياس على الظن . وبما ليس بمعلوم وقوله (وان احكم الله بينهم بما أنزل الله) وقوله (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) : (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) : — والحكم بالقياس حكم بغير ماأنزل الله . وليس حكما لله . ولا مردوداً إلى الله والرسول وقوله عليه السلام (ستفترق أمتي فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأي) الى أخبار كثيرة :

(والجواب) عن السؤال الأول . على الآية مما بيناه من أن صيغة افعل ظاهرة في الطلب وانه لايخرج عن الوجوب والندب (وعن) الثاني أن اطلاق الاعتبار على الاتعاظ لا ينافي تفسيره بماذكرناه من حيث أن المتعظ بغيره

منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه . و به خروج الجواب عن الآيتين (وعن) السؤال الثالث أيضا (وعن) الرابع . أن اللفظ إن كان عاما فهو المطلوب وإن كان مطلقا فيجب حمله على القياس الشرعى نظرا الى أن الغالب من مخاطبة الشارع لنا انما هو بالامور الشرعية . وما العلة فيه منصوصة لا يكون قياساً على ما تقرر قبل (وعن) الخامس . والسادس . والسابع . ما سبق فى مواضعه (وعن) السؤال عن الخبر الاول . انه يمتنع حمله على الاستدلال بخفى النص . لأن قول النبى فان لم تجد الحكم فيهما : يعم جلى النص وخفيه :

وعلى البراءة الاصلية بعدم صحة الاحتجاج بها كما يأتى بيانه — واذا كانت العلة منصوصة فى القياس فليس بقياس على مايأتى (وعن) السؤال على الخبر الثانى انه لولم يكن ذلك بطريق القياس . لما كان لذكر دين الآدمى 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 فى تلك الاحكام الى النصوص لاشتهرت مع اختلافهم . ولأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص اقامة لعذره ورداً للخطأ عن غيره بمخالفته (فان قيل) ولو كان مستندهم فى ذلك القياس لأظهر كل واحد علته (قلنا) منهم من صرح بعلته فى بعض ما ذكرناه — ومن لم يصرح اعتمد فى ذلك على فتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ . والشبه بين محل النزاع — والاجماع بخلاف النصوص لعدم استقلال الأذهان بمعرفتها دون ذكرها و هو الجواب عن الثانى أيضاً (وعن) الثالث بما ذكرناه . وما ذكروه من الانكار فهو منقول عمن 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 النقلين — كيف وقد أمكن حمل قول أبى بكر على تفسير الكتاب — وقول عمر على ذم من ترك الاحاديث وعمل بالرأى — وقول على وابن عباس على أن المقصود منه ليس كلما أتت به السنة على وفق القياس — وقول ابن مسعود وعائشة على القياس الفاسد إلى ما سبق (وعن) منع دلالة السكوت على الموافقة

ما قررناه فى الاجماع وعن منع كون الأجماع حجة ما سبق فى الأجماع (وعما) ذكروه من القوادح فى الصحابة . انها من أقوال المبتدعة الضلال . فلا تعارض ما ورد فى 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 الأول . إن حكمنا بالقياس عند ظننا به معلوم الوجوب لنا بالاجماع . وإن لم يكن معلوماً فيجب حمل الآيات عل ما اشترط فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل . وحتى لا يفضى إلى التخصيص بظواهر النصوص (وعن) الآيات الأخر . أن من حكم بما هو مستنبط من كلام الله ورسوله . فقد حكم بالمنزل ورد الحكم إلى قول الله ورسوله وهو بخلاف حكم الخصوم ببطلان القياس (وعن) المعارضة بالخبر : أنه يجب حمله على ذم الرأى الباطل جمعاً بين الأدلة

المسألة الثالثة

إذا نص الشارع على علة الحكم فمذهب أبو إسحق الأسفرايني . وأكثر الشافعية وجعفر بن مبشر . و جعفر بن حرب . و بعض الظاهرية . إلى أن ذلك لا يكفى فى تعدية الحكم بها إلى غير محل النص دون ورود التعبد بذلك — واكتفي بذلك أحمد ابن حنبل والنظام . والقاسانى . والنهروانى . وأبو بكر الرازى . والكرخي — واكتفى أبو عبد الله البصرى بذلك فى العلة المحرمة دون الموجبة — والمختار — المذهب الأول وذلك لأنه إذا قال الشارع . حرمت الخمر لاسكاره . ولم يرد منه تعبد بقياس النبيذ عليه . فاللفظ الدال على تحريم الخمر المسكر غير متناول للنبيذ لغة بعمومه فلو ثبت تحريمه لكان بناء على وجود العلة المحرمة فيه لعدم قسم ثالث — ذلك ممتنع دون التعبد بالقياس — والالزم من قوله — أعتقت سالما لسواده — عتق وكل من شارك سالما فى السواد من عبيده وهو ممتنع (فان قيل) لا نسلم عدم وجود اللفظ بالنسبة إلى كل مسكر . ولا امتناع إثبات الحرمة فى النبيذ بمجرد وجود العلة فيه وعدم عتق غير سالم من السودان — انما كان — لأن الشارع قيد التصرف فى املاك العبيد بصريح القول دون القياس .

وما ليس بصريح من الأقوال نظراً للعبيد . بخلاف تصرف الشارع فى الأحكام الشرعية — ولهذا فانه . لو قال الشارع حرمت الخمر لا سكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل . بخلاف ما لو قال لوكيله : اعتق سالما لسواده وقس عليه كل عبد لى اسود فانه لاينفذ عتقه فى غير سالم (والجواب)

عن المنع بالاتفاق على عدم عتق غير سالم من السودان عند ماذا قال أعتقت سالما لسواده . ولو كان لفظه عاماً . او العلة التى هى السواد مقتضية للعتق لكان عدم العتق على خلاف الدليل المقتضى له وهو ممتنع . الا أن يوجد له معارض والاصل عدمه (قولهم) الشارع قيد التصرف فى إملاك العبيد بصريح القول غير مسلم — وما ذكروه من الاستشهاد فغير صحيح . بل لو قال لوكيله مهما ظهر لك ا، ادنى لشئ بالاستدلال دون صريح المقال فافعله . فاذا قال أعتق سالما لسواده وقس عليه غيره — فاذا ظهر له أن العلة السواد الجامع بين سالم أوغانم وانه لافارق مؤثر بينهما . فقد ظهرت له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه وبيعه : وكذا بيعه ان كانت الوكالة للبيع

(المسألة الرابعة)

مذهب الشافعي واحمد و أكثر الناس جواز اثبات الحدود و الكفارات بالقياس خلافا للحنفية — ودليل ذلك . اجماع الصحابة على الحاق شارب الخمر فى الحد بالقاذف بجامع الافتراء — حيث قال على : اذا شرب سكر . واذاسكر هزى واذا هزى افترى . فأرى أن يقام عليه حد المفترى . ولم يوجدلذلك نكير فكان اجماعا (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 فى الاصل . والحدود والكفارات مقدرة غير معقولة فلا يتصورفيها القياس وان عقل معناها غير ان الحد والكفارة عقوبة

والقياس مما يدخله احتمال الخطأ . فكان شبهة . والعقوبات مما تدرأ بالشبهة لقوله عليه السلام (ادرءوا الحدود بالشبهات) ولهذا فان الشارع أوجب القطع بالسرقة . ولم يوجبه بمكاتبة الكفار - وأوجب الكفارة فى الظهار

لكونه منكراً ولم يوجبها فى الردة مع أن المكاتبة والردة أولى بالحكم - وذلك يدل على امتناع جريان القياس فيهما (والجواب) عن الأول أن القياس انما هو جار فى الوجوب لافى التقدير وهو معقول (وعن) الثانى بمنع احتمال الخطأ فى القياس على قولنا كل مجتهد مصيب — وان احتمل ذلك فمنع ظهور الظن لايكون شبهة بدليل اثبات الحدود والكفارات بظواهر النصوص (وعن) الثالث أن عدم اجراء القياس فى بعض الصور غير مانع من اجرائه مطلقا . بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور لمعنى لا وجود له فى غيرها . عملا بما ذكرناه من الدليل :

واعلم أنه لا مناقضة فى حكم الحنفية بامتناع جريان القياس فى الكفارات و إثباتهم للكفارة بالاكل والشرب فى نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والأكل لكونه استدلالا . لاقياساً لكون العلة مومى اليها .

المسألة الخامسة

مذهب أكثر الشافعية جواز اجراء القياس فى الاسباب — ومنع منه أبو زيد الدبوسى . والحنفية . وهو المختار — وصورته — اثبات كون اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنا — ودليله . أن تعدية الحكم بالسببية من أحد الوصفين الى الآخر لابد وأن تكون بالحكمة الجامعة بينهما . وتلك هي الحكمة المقتضية للحكم المرتب على السبب — فان كانت منضبطة بنفسها — أو بضابط مشترك بين الوصفين . كفى ذلك فى اثبات الحكم المرتب على السبب فلا حاجة إلى مابه الاختلاف بين الوصفين — وإن كانت الحكمة الجامعة مضطربة خفية لاضابط لها امتنع الجمع بها اجماعا . لاحتمال التفاوت فيها بين الوصفين :

ولو امكن الاعتماد عليها فى ذلك لامكن الجمع بها بين الاصل والفرع فى إثبات الحكم المرتب على السبب فى الاصل وهو خلاف الاجماع.

المسألة السادسة

ذهب قوم الى جواز إجراء القياس فى جمع الاحكام الشرعية — ومنع منه الباقون وهو المختار — لانه لوكان كل حكم يجرى فيه القياس لزم أن يكون كل حكم من احكام

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

(خاتمة)

القياس لكونه مأموراً به كما سبق لايخرج عن الوجوب . إما على بعض المجتهدين عينا . أو على الكفاية . والندب . وهل هو موصوف بأنه من دين الله. قال به القاضى عبد الجبار . ومنعه ابو الهذيل . واثبته الجبائى للواجب منه دون المندوب — والحق أنه : ان اريد بالدين ماتعبدنا به أصلا فليس القياس من الدين — وإن اريد به ماتعبد به مطلقا فهو من الدين .

(الباب الخامس فى الاعتراضات الواردة على القياس)

وجهات 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 مجملا أو غريبا لان الاستفهام عن الواضع عناد أو جهل — ولا يكلف المستدل نفى الاجمال والغرابة اذا الاصل عدمهما فى الالفاظ المستعملة بين اهل الاصطلاح فلا يكفى السائل فى بيان الاجمال والغرابة ادعاء عدم فهمه له لظهور العناد فيما كان غالب الاستعمال بين النظار . ويكفيه فى بيانه التردد بين احتمالين — ولا يكلف التسوية بينهما لتعذر ذلك عليه . وامكان بيان الترجيح على المستدل — وللمستدل فى دفع الغرابة ان يبينها السائل بطريقها (التفسير) وفى دفع الاجمال مع تعدد محامل اللفظ ان امكن . وبيان ظهور احدهما — اما بالنقل . او بالشهدة . أو بطريق اجمالى مطرد وهو ان يقول : الاصل نفى 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 نفيا للتجوز والاشتراك المخالف للاصل (الاعتراض الثانى) فساد الاعتبار . وهو ما يتعذر اعتباره فى بناء الحكم عليه كما اذا كان القياس

مخالفا للنص (وجوابه) بالطعن فى 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 فى ترتيب الحكم عليه. كتلقى التضييق من التوسيع. و التخفيف من التغليظ. و الاثبات من النفى. و بالعكس. أو أن تكون العلة فى 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 فى 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 اقتضائها للحكم المرتب عليها فيلزمه أن لا يكون وصف 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 فأن لم تكن معتبرة فلا تقع فى معارضة جهة المستدل لكونها معتبرة : وإن كانت معتبرة فان أورد المعترض ذلك فى معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله إلى غيره وإن بقى مصراً على السؤال الأول فلا يحتاج المستدل إلى الترجيح لكونه خاصاً بسؤال المعارضة.

(الاعتراض الرابع) منع حكم الاصل : ويجب تأخره عن الاسئلة المتقدمة اذ هو نظر فى تفصيل القياس والنظر فى المتقدم من جهة الجملة : وهل يعد المستدل منقطعا 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 لانقطاع إن كان المنع ظاهرا دون ما إذا كان خفيا : ومنهم من أوجب اتباع عرف المكان الذى هو فيه (والمختار) وهو مذهب الأكثر أنه لا يعد منقطعا مع اقامة الدليل على محل المنع لأن حكم الأصل أحد أركان القياس : وما يتوقف عليه الحكم فى الفرع فلا يعد منقطعا بالدلالة عليه كغيره من الأركان اجماعا ولا يكفيه أن يقول إنما قست على أصلى كما قاله الشيخ أبو اسحاق الشيرازى إن كان مقصود من ذكر بالدليل إلزام الخصم بالانقياد اليه لعدم الفائدة فيه. و بعد الدلالة على حكم الأصل لا يعد

الأصل منقطعا بمجرد ذلك كما ذهب اليه 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 فى أحد الاحتمالين أظهر من الآخر وجب تنزيل اللفظ عليه : ولو اشتركا فى اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى : ويكفى السائل فى بيان استواء الاحتمالين إطلاق اللفظ عليهما لا غير كما سبق فى سؤال الاستفسار : ولو أورد السائل سؤال التقسيم على مالم يدل عليه لفظ المستدل كما لو قال : متى يثبت الحكم بما ذكرت إذا وجد المعارض أو إذا لم يوجد : الأول ممنوع والثانى مسلم فهو غير متجه لأنه إن أورد ذلك مع تقرير وجود المعارض فهو سؤال المعارضة : ولا حاجة إلى التقسيم . وإن أورده فى معرض المطالبة بنفي المعارض فلا يخفى أن الأصل عدم المعارض وعلى مدعيه بيانه : وللمجيب فى دفع سؤال التقسيم بيان اتحاد مدلول اللفظ أو أنه ظاهر فى أحد الاحتمالين إما بحكم الوضع أو عرف الاستعمال لغة أو شرعا أو بالقرينة أو بطريق الأجمال كما سبق فى السؤال الأول أو بأن يعين احتمالا آخر له وينزل كلامه عليه وإن لم يكن السائل قد احترز عن ذلك بأن قال : إن أردت هذا فمسلم وإن أردت غيره فممنوع : أو بأن ينزل كلامه على أحد الاحتمالين ويقدح فيما ورد عليه من الاعتراض : وإن أمكنه تنزيل كلامه على القسمين فلينزله على الاسهل منهما حفظا للكلام عن الخبط والنشر وبالجملة فأيراد التقسيم بعد الاستفسار.

(والجواب) عنه إما بدفع الأجمال أو بتعيين إرادة بعض المحامل لا يكون متجها

(الاعتراض السادس) منع وجود العلة فى الأصل : (جوابه) بذكر ما يدل عليه وان فسر لفظه بماله وجود فى الاصل مع عدم احتمال لفظه له فهو غير مقبول لغة : كيف : وأن استرواحه اليه أولا مشعر بارادة مدلوله والعدول عنه عند العجز عن تقريره عين الانقطاع .

(الاعتراض السابع) المطالبة بتأثير الوصف الجامع فى القياس: وهو من الاسئلة المهمة وقد اختلف فى قبوله والمختار قبوله لأن الحكم فى الفرع انما يثبت بالوصف الجامع وقد بان أن الجامع لابد وأن يكون فى الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة

فمهما لم يبين المستدل تأثيره تعذر بناء حكم الفرع عليه (فان قيل) ماذكرتموه معارض بما يدل على المنع من قبوله وذلك لأنا لوقلنا سؤال المطالبة بتأثير العلة لزم التسلسل لوروده على دليل التأثير ودليل دليله. ولأنه لامعنى للقياس سوى رد الفرع الى الاصل بالجامع وقد تحقق ذلك وخرج المستدل عن وظيفته : ولأن الأصل أن كل مايثبت الحكم فى الأصل عقيبه أن يكون علةفمنكره يحتاج الي البيان. ولأن عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة : ولانا بحثنا فلم نجد سوى هذا الوصف والحكم لابد له من علة فكان علة .

(والجواب) عن الأول : أن التسلسل منقطع بذكر مايفيد الظن من الطرق المبينة فى اثبات العلة (وعن) الثانى : بمنع تحقق القياس بجامع غير مؤثر (وعن) الثالث بمنع الأصالةفى علية كل مايثبت الحكم معه بل الأصل عدم عليته (وعن) الرابع : أنه معارض بعجز المستدل عن تصحيح العلة (وعن) الخامس : أنه من جملة طرق اثبات العلة

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

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

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

(الاعتراض الحادى عشر) منع ظهور الوصف المعلل به : كما لوكان التعليل

بالقصد أوالرضى (وجوابه) الدلالة على ظهوره بما يدل عليه من الصيغ والأفعال الظاهرة المنضبطة .

(الاعتراض الثانى عشر) منع انضباط الوصف المعلل به (وجوابه) ببيان كونه مضبوطا بنفسه أو بضابطه .

(الاعتراض الثالث عشر) النقض وهو تخلف الحكم عما علل به من الوصف وقد أشرنا الى تفصيل القول فيه فى تخصيص العلة : ويختص هذا السؤال ههنا بأجوبة أخرى — (الأول) — منع وجود العلة فى صورة النقض : وهل للمعترض الدلالة بعدالمنع على وجودها : منهم من منع من ذلك لما فيه من قلب القاعدة بجعل المعترض مستدلا وبالعكس : ومنهم من جوزه إذ به يتحقق تمام سؤاله . والمختار جوازه ان تعذر عليه الاعتراض بغيره تحقيقا لمقصود النظر وإلا فلا لما فيه من قلب القاعدة مع امكان حصول المقصود دونها لكن إن كان مادل به المستدل على وجود العلة فى محل التعليل موجودا فى النقض فليس للمعترض أن يقول قد انتقض دليل العلة لما فيه من الانتقال عن النقض على العلة الى النقض على دليلهابل لو قال ابتداء للمستدل إما ان تعتقد وجود العلة فى هذه الصورة أو لاتعتقد : فان كان الأول فالعلة منقوضة وان كان الثانى فدليل العلة يكون منقوضا كان متجها — (الثانى) — منع تخلف الحكم فى صورة النقض والقول فى جواز دلالة المعترض على تخلف الحكم فى صورة النقض كما مضى فى العله — (الثالث) — أن يبين فى صورة النقض معارضا للعلة يقتضى نفى الحكم والأولى التعرض فى الدليل لنفى المعارض اذا كان متفقا عليه جرياً على قاعدة الناظر مع نفسه لما حققناه فى الجدليات — (الرابع) أن يبين ان تخلف الحكم عن العلة إنما كان بطريق الاستثناء كما سبق تعريفه : وان كان النقض على أصل المستدل لاغير فيختص بجواب آخر وهو أن النقض من قبيل المعارض لدليل العلة والعلةمعتبرة بالاجماع بخلاف تخلف الحكم عنها فلامساواة : وان بين المعترض تخلف الحكم عن العلة على أصل نفسه فلا اتجاه له لكون العلة حجة عليه فى كل ماينازع فيه.

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

الاعتراض الخامس عشر المعارضة فى الأصل بوصف زائد على ماعلل به المستدل لا وجود له فى الفرع إما على وجه يكون مستقلا بالتعليل أو داخلا فى العلة مع الصلاحية: وقد ذهب قوم إلى منع قبوله بناء على جواز تعليل حكم الأصل بعلتين — والمختار — قبوله وعليه الاكثر وذلك لأنه اذا وجد فى الأصل وصفان صالحان لاجائز أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة لما تقرر قبل: وان كان أحدهما مستقلا دون الآخر فلا اولوية: وان كان التعليل باجتماعهما فلا وجود للعلة فى الفرع فلا تعدية: وهل يجب على المعترض نفى ماعارض به فى الاصل على الفرع: اختلفوا فيه والمختار أنه إن قصد بذلك الفرق بين الاصل والفرع فلا بد من نفيه على الفرع وان قال ان هذا الوصف قد دل الدليل على إدراجه فى التعليل: فان لم يكن متحققا فى الفرع فقد ثبت الفرع: وان كان موجوداً فيه كان ماوقع به التعليل أولا بعض العلة لا كلها كان الاشكال متجها: هذا كله فيما اذا كان المقيس عليه أصلا واحدا وان كان متعددا فمنهم من منع منه لما فيه من انتشار الكلام: ومنهم من جوزه تقوية للظن: ومن جوز ذلك اختلفوا فى جواز الاقتصار على المعارضة فى أصل واحد نظراً إلى بطلان ما التزمه المستدل من صحة القياس على الكل وحصول مقصوده من صحة قياس واحد. ومن أوجب التعميم اختلفوا فى وجوب اتحاد المعارض فى الكل واختصاص كل أصل بمعارض نظراً إلى انتشار الكلام والتيسر على المعترض: وعلى الخلاف فى جواز الاقتصار فى المعارض على أصل واحد أو لا: يكون الخلاف فى جواز اقتصار المستدل فى الجواب عن المعارض فى أصل واحد أو لا.

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

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

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

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

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

(والجواب) بكل ما للمعترض أن يعترض به لو كان المستدل مستروحاً اليه وإلا فبالترجيح ولا يجب عليه ذكر الترجيح ابتداء كما ذهب اليه 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) اذا 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 افضاء ضابط الفرع إلى الحكمة أتم من ضابط الأصل فكان أولى باثبات الحكم .

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

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

الاختلاف فلا تعدية (وجوابه) ببيان اتحاده نوعا أو جنساً . و إلافالقياس باطل . و إن كان مختلفاً فيه :

(الاعتراض الرابع والعشرون) قلب الدليل وهو ان يبين القالب ان ما ذكره المستدل يدل عليه . ولا يدل له أوله وعليه . والاول قلما يتفق له مثال فى الشرعيات فى غير المنصوص . كما لو استدل الحنفى فى توريث الخال بقوله عليه السلام (الخال وارث من لاوارث له) فقال المعترض المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما فى قولهم . الجوع زاد من لا زاد له . والصبر حيلة من لا حيلة له . والمراد به نفى كون الجوع زاداً و الصبر حيلة . و إلا فلو كان المراد به الميراث بقوله (لا وارث له) ان كان المراد به كل وارث سوى الخال فهو ممتنع لارثه مع الزوج والزوجة — وإن كان المراد به نفى كل وارث من العصبات فلا فائدة لتخصيص الخال بالذكر لان غيره من ذوى الارحام كذلك وهو شبيه بفساد الوضع (و الثانى) فاما أن يتعرض القالب فى القلب لتصحيح مذهب نفسه . أو لابطال مذهب المستدل . فان كان الاول . فهو كما لو استدل الحنفى فى مسألة الاعتكاف بقوله . لبث محض . فلا يكون قربة بنفسه . كالوقوف بعرفة — فقال القالب له . لبث محض فلا يشترط الصوم فى صحته كالوقوف بعرفة — و إن كان الثانى فاما أن يتعرض لابطاله صريحا أو بطريق الملازمة فالاول كما لو قال الحنفى فى 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 فى 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 لانتفاء لازمها عند القائل بها وهو خيار الرؤية . ويلتحق بهذا الضرب من القلب

(ومثاله) ما لو قال الحنفى فى مسألة ازالة النجاسة بالخل مائع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوى فيه طهارة الحدث . والخبث . كالماء حيث إنه يلزم من التسوية بين الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل فى الخبث لعدم حصولها به فى 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 لا لما قيل من أن المعترض: 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، فانه لا يتعذر القياس على أصل المستدل. مع التعرض لنقيض حكمه. كما ذكرناه من مثاله في ازالة النجاسة. وبتقدير 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 يمتنع قبوله من جهة ان المعترض قد اعترف باقتضاء الدليل لما رتبه 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 اتخذه المستدل حكما لدليله مع استبقاء محل النزاع. ثم الحكم المرتب على الدليل اما أن يكون هو الحكم المنقول عن امامه. أو ابطال مدرك الخصم فالاول كما لو قال الشافعي في الملتجىء الى الحرم. وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان جائزا — فقال الحنفي انا قائل بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص جائز. وانما أنازع 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 الحنفي 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 مأخذ آخر لنفي الحكم حذراً من عناد — اختلفوا فيه — والمختار انه لا يجب عليه ذلك لكونه عدلا وهو أعرف بمأخذه فوجب تقليده في ذلك (وجواب) القول بالموجب على وجه يشترك فيه النوع الاول والثاني بيان اشتهار المسألة بالخلاف فيما فرض الكلام فيه. أو أن يكون المعترض 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 كلامى عن ظاهره فلا يكون ما ذكرته قولا بمدلوله — وذلك بأن يكون قد صرفه عن ظاهره اما بحكم الوضع . أو بالقرينة الى غيره . أو حمله على بعض مدلولاته ويسمى القول بالموجب فى صورة . وقد ذكرنا أمثلة ذلك فى الكتاب المطول — واذا عرف ذلك فلا يخفى ما يتجه على قياس الدلالة . و القياس فى معنى الاصل من جملة هذه الاعتراضات . وطرق الانفصال عنها .

(خاتمة لهذا الباب فى ترتيب الأسئلة الواردة على القياس)

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

وان كان الثانى . فان اوردت غير مرتبة . فالا كثر على جواز ايرادها معاً . غير أهل سمرقند . فانهم أوجبوا الاقتصار على الواحد منها حفظا للكلام عن النشر — ويلزمهم على ذلك مالو كانت الاسئلة من جنس واحد . وإن أوردت مرتبة . فمذهب الا كثر الاقتصار على جواب الاخير منها لما فيه من النزول عن المتقدم عليه من الأسئلة — والمختار جواز الجميع بأن يورد المطالبة مثلا بعد منع وجود الوصف مقدرا للنزول عن الاول تكثيراً للفائدة . واظهارا للفقه . لا أنه نزول عن الاول حقيقة :

و إذا جاز ذلك . فالاولى أن يبدأ بالاستفسار ليعرف مدلول اللفظ . ثم بفساد الاعتبار إذ هو نظر فى الدليل من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل . ثم فساد الوضع لكونه أخص من فساد الاعتبار ثم منع حكم الاصل . لانه نظر فيه من جهة التفصيل فكان مؤخراً عما قبله . ثم منع وجود علة الاصل لانه نظر فيما هو مفرع عن حكم الاصل . ثم المطالبة بتأثير الوصف وعدم التأثير . والقدح فى المناسبة . والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر . ولا منضبط . وكون الحكم غير مفض إلى المقصود منه لكون هذه الاسئلة صفة وجود العلة . ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة . ثم المعارضة فى الاصل : والتعدية والتركيب لانه معارض بالعلة . ثم منع وجود

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

(القسم الخامس فى الاستدلال وانواعه)

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

(الاول)

منها قولهم . وجد السبب فيثبت الحكم . فانه دليل لأن الدليل مايلزمه المطلوب بتقدير تحققه قطعا أوظاهراً وماذكر كذلك . والمطلوب وإن توقف وجوده على الدليل فى أحد الصور فوجود الدليل غير متوقف على وجوده بل يميزه فى نفسه فلادور . وليس نصا . ولا اجماعا . ولاقياساً . لاحتمال تقرير سببيته بنص أو اجماع وفى معناه وجد المانع وفات الشرط وانتفت المدارك فلاحكم.

(الثانى)

ما كان مؤلفا من اقوال يلزم عن تسليمها بذاتها تسليم قول آخر . وهو منقسم الى اقترانى . واستثنائى إما متصلا أومنفصلا . وقد ذكرنا شروط كل واحد من هذه الاقسام . وعدد ضروبه بما فيه مقنع وكفاية فى (ابكار الافكار) ولايخفي مايتجه على كل واحد من هذه الضروب من الاعتراضات وطرق الانفصال عنها

(الثالث)

استصحاب الحال وفيه مسألتان :

(المسألة الاولى)

ذهب اكثر الحنفية . وابو الحسين البصرى . وجماعة من المتكلمين الى امتناع الاحتجاج باستصحاب الحال — وذهب المزنى . والصيرفى . والغزالى وجماعة من اصحاب الشافعى الى كونه حجة وهو المختار : وقد ذكرنا فى ذلك مسالك متعددة فى الكتاب المطول . لكنا نقتصر ههنا على مايليق بهذا المختصر . وهو أن العقلاء . وأهل العرف اذا تحققوا وجود شيء أوعدمه وله أحكام خاصة به . فانهم يسوغون

الحكم بها فى المستقبل من زمان ذلك الأمر . حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد وانفاذ الودائع اليه ، ويشهدون فى الحاله 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 الرمى الى الغرض لقصد الاصابة . لاحتمال وقوعها . وإن كانت الاصابة مرجوحة لا راجحة ـ أما أن يكون ذلك لظن بقاء ما كان فلا (سلمنا) دلالة ماذكرتموه على أن الأصل فى كل متحقق دوامه لكنه معارض بما يدل على نقيضه ـــ وبيانه . أنه لو كان الأصل فى كل متحقق دوامه . لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف استصحاب العدم . ولما قدمت بينة الاثبات على بينة النفى لاعتضاد بينة النفى بالعدم الأصلى . ولأجزأ عتق العبد الذى انقطع خبره عن الكفارة وليس ذلك مذهبكم (سلمنا) 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 (سلمنا) 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 لوأن الاصابة فيما لا خطر فى فعله كما ذكروه فى صورة الاستشهاد لقصد الندوب حتى تحصل الاصابة غالبا (وعن) المعارضة ـــ أما الحوادث فانما خالفنا فيها الأصل لوجود السبب الموجب للحدوث . ولا يخفى أن مخالفة الدليل لمعارض أولى من إبطاله بالكلية ـــ وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية انما كان لاطلاع المثبت على سبب موجب لمخالفة البراءة الاصلية لم يطلع عليه النافى لامكان حدوثه حالة غيبته (وأما) مسألة العبد فممنوعة ـــ وأما رد الشهادة فيما ذكروه 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 الغزالى وجماعة من الأصوليين من استصحاب حكم الاجماع فى 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 فى كل متحقق دوامه لما سبق فى المسألة التى قبلها (فان قيل) ثبوت الطهارة فى محل النزاع يستدعى دليلا . والادلة كما ذكرتموه منحصرة فى النص والاجماع والقياس والاستدلال كما سبق . ولم يوجد شىء منها فى محل النزاع (قلنا وان سلمنا) الحصر فيما ذكروه لكن لا نسلم أن الاستصحاب خارج عن الاستدلال :

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

(النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسألتان)

(المسألة الأولى)

اختلفوا فى النبى صلى الله عليه وسلم قبل البعثة . هل كان متعبدا بشرع أحد من الأنبياء قبله : فنفاه أبو الحسين البصرى . وجماعة من المتكلمين — واثبته آخرون : لكن شرع نوح . أوابراهيم . أو موسى . أوعيسى اختلفوا فيه —

وتوقف القاضى عبد الجبار . والغزالى . وجماعة من الأصوليين فى ذلك — والمختار جوازه عقلا ونفيه شرعاً (أما) الجواز العقلى فلما عرف تقريره مراراً (وأما) عدم الوقوع فلأن ذلك يستدعى دليلا . والاصل عدمه (فان قيل) دليل تعبده بشرع من قبله أمران :

(الاول) أن كل من سبق من المرسلين دعى الى شرعه كل المكلفين فكان النبى صلى الله عليه وسلم داخلا فى ذلك العموم .

(الثانى) أنه عليه السلام كان قبل البعثة يصوم . ويصلى . ويحج . ويزكى . ويأكل اللحم ويركب البهائم ويستسخرها . ويتجنب الميتة . وذلك كله إنما يرشد اليه الشرع دون العقل (والجواب) عن الاول بمنع صحة ما ذكروه لأنه يستدعى نقلا صحيحاً والاصل

عدمه . وبتقدير صحته فيحتمل أن زمان نبينا قبل البعثة كان زمان فترة واندراس الشرائع وتبديلها . وتعذر التكليف بها لعدم نقلها على وجهها .

ولذلك بعث عليه السلام (وعن) الثانى بمنع صحة مانقلوه من تعبده بما ذكرناه فى جواب الاعتراض الذى قبله و بتقدير 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 . و بعض الحنفية . وعن أحمد فى إحدى الروايتين . أن النبى وأمته بعد البعث كانوا متعبدين بشرع من تقدم بطريق الوحى اليه بذلك . لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها :

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

(فان قيل) إنما ينسب اليه ما كان متعبداً به من الشرائع بأنه من شرعه بطريق التجوز . لكونه معلوماً لنا من جهته . وإن لم يكن من شرعه (سلمنا) دلالة ماذكرتموه على ماذكرتموه لكنه معارض بما يدل على نقيضه من الكتاب والسنة — أما الكتاب فقوله تعالى فى حق الأنبياء (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) أمر النبى باقتداء هداهم . وشرعهم من هداهم (إنا أوحينا اليك كما أوحينا إلى نوح) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) والنبى من جملتهم (وأما) السنة فما روى عنه عليه السلام أنه رجع الى التوراة فى رجم اليهود . وأنه قال فى القصاص فى سن كسرت (كتاب الله يقضى بالقصاص) والقصاص فى السن لم يذكر فى غير التوراة — وأنه قال (من نام عن صلاة أو نسيها فليصها اذا ذكرها) وتلا قوله تعالى (أقم الصلاة لذكرى)

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

و بتقدير أن يكون ماأمره باتباعه مااتفقوا فيه من الشريعة . لكن بوحى مجدد . لا بطريق الاقتداء بهم (وعن) الثانية انها دالة على انه موحى اليه . كماأوحى الى نوح وغيره . وليس فى ذلك دلالة على أنه أوحى اليه بغير ماأوحى به الى نوح . وان كان عينه . لكن بوحى مجدد (وعن) الثالثة أن المراد بالدين المشروع انما هو التوحيد لاماانددرس من شريعته — و بتقدير ارادة شرعه . لكن بوحى مجدد وهو الجواب عن الرابعة أيضا — ويتأيد ذلك بقوله (وماكان من المشركين) ذكر ذلك فى مقابلة الملة المأمور باتباعها . والشرك انما يقابل التوحيد لاالشريعة . و بقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه) ولو كان المراد من لفظ الاحكام الشرعية لكان كل من خالف ابراهيم من الانبياء فيها سفيها وهو ممتنع (وعن) الخامسة انه يجب حملها على ماهو 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 فى تكذيب اليهود انكارهم لذلك فيها (وعن) الثانى بمنع ان كتابنا غير مشتمل على قصاص السن (ودليله) قوله تعالي (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 ماذكروه معارض بقوله عليه السلام (بعثت الى الأسود والاحمر) وكل نبى بعث الى قومه . وهولم يكن من قوم احد من الانبياء المتقدمين فلا يكون متعبدا بشريعة احد منهم — و قوله لعمر (لو ادركنى أخى موسى لما وسعه الاتباعى) والمتبوع لايكون تابعا — وكما أنه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم يكن قبل البعثة على ماكان قومه عليه من عبادة الاصنام وغيرها باتفاق أئمة المسلمين

(النوع الثانى مذهب الصحابى وفيه مسألتان)

(المسألة الاولى)

وقع الاتفاق على أن مذهب الصحابى فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من مجتهدة الصحابة إماما كان أو حاكما. أو مفتيا - واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم . فذهبت الاشاعرة . والمعتزله والشافعى فى أحد قوليه . واحمد فى رواية والكرخى الى انه ليس بحجة - وذهب مالك . وأبو بكر الرازى والبرذعى من الحنفية والشافعى فى قول . واحمد فى رواية الى انه حجة مقدمة على القياس : وذهب آخرون الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا - وآخرون الى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر دون غيرهما : والمختار : انه ليس حجة مطلقاً . لا لما قيل من أنه لو وجب على التابعى اتباع مذهب الصحابى وتقديمه على القياس لكان على خلاف قوله تعالى (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) ولو جب على الصحابى المجتهد اتباعه لكونه مساويا للتابعى فى الاجتهاد . ولكانت حجج الله مختلفة متناقضة لاختلاف الصحابة بالنفى والاثبات - ولقدم مذهب التابعى على القياس لكونه مساويا للصحابى فى الاجتهاد ولكان فيه تقليد المجتهد وهو ممتنع . كالصحابيين . والتابعيين. لأمكان الجواب عن (الاول) أن اتباع مذهب الصحابى انما يكون مع تعذر الرد الى الله والرسول (وعن) الثانى انه لايلزم من اتباع التابعى للصحابى لما بيناه من التفاوت بينهما فى علو الرتبة . اتباع الصحابى للصحابى مع استوائهما (وعن) الثالث . لزوم النصوص الظاهرة المختلفة عليه (وعن) الرابع ماذكرناه فى الاعتراض الثانى (وعن) الخامس انه لايلزم من امتناع اتباع أحد المتساويين للآخر اتباع المرجوح للراجح . بل المعتمد فى ذلك أن الله تعالى أوجب الاعتبار وأراد به القياس كما سبق تقريره - وذلك ينافى وجوب العمل بمذهب الصحابى وترك القياس.

(فان قيل) لانسلم 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 (أصحابى كالنجوم بأيهم) الحديث وبقوله (اقتدوا بالذين من بعدى) الخبر. غير انا أخرجنا من العموم الصحابى المجتهد. فبقينا عاملين به فيما عداه - وباجماع الصحابة على عدم الانكار على عبد الرحمن بن عوف، حيث ولى عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فعمل.

(وبالمعقول) وهو أن الصحابى اذا خالف القياس لابد له من مستند. ولا مستند وراء القياس سوى النقل. فكان مقدما على القياس (والجواب) عن المنع ما سبق (وعن) الآية انها خطاب مع جملة الصحابة فكان ما يأمرون به إجماعا. ولا يلزم من كونه حجة مثله فى الواحد منهم (وعن) الخبر الاول انه لا عموم له فيما يقتدى بهم فيه حتى يعم ذلك المذهب بل هو مطلق وقد عمل فى الرواية عن النبى عليه السلام - وبه يكون الجواب عن الخبر الثانى (وعن) الثالث. أنه يجب حمله على الاقتداء بالشيخين فى غير المذهب لانعقاد الاجماع على امتناع اتباع المجتهد من الصحابة لمثله (وعن) الاجماع. انما لم ينكر احد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك. لانهم حملوا لفظ المتابعة على الاقتداء فى السيرة. والسياسة. بدليل انعقاد الاجماع: وعلى ان مذهب الصحابى ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين (وعن) المعقول. انه لو كان مستنده فى 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 الثانيـة)

اذا ثبت ان مذهب الصحابى ليس بحجة. فقد اختلف قول الشافعى فى جواز تقليد المجتهد للتابعى له فمنعه فى الجديد. وأجازه فى القديم. غير أنه اختلف قوله فى اشتراط انتشار مذهبه نفيا واثباتا والمختار امتناع تقليده له مطلقا. لما يأتى فى الاجتهاد

(النوع الثالث الاستحسان)

فقد احتج به الحنفية. وانكره الباقون — وقد اختلف أصحاب ابى حنيفة فى معناه — فمنهم من قال انه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه — ولا نزاع فى جواز التمسك بهذا اذا تحقق المجتهد كونه دليلا شرعيا. وان عجز

عن التعبير عنه . وان نوزع فى اطلاق اسم الاستحسان عليه عاد النزاع الى اللفظ ومنهم من قال . انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس 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 وحاصله يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرف ما فيه — وقال الكرخى انه عبارة عن العدول فى مسألة عن مثل مايحكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى . ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص فليس باستحسان عندهم وقال أبو الحسين البصرى . الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه أقوى منه وهو فى حكم الطارىء على الاول — وقد ذكرنا فى كتاب الاحكام ما فى 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 فى صحة الاحتجاج بمثل هذا وان نوزع فى تلقيبه بالاستحسان وكذا لانزاع فى صحة الاحتجاج بما يفسر به الاستحسان من العدول عن حكم الدليل الى العادة ان اريد بها ما اتفق عليه الأمة من أهل الاجتهاد فان حاصله راجع الى الاحتجاج بالاجماع — وان نوزع فى تلقيبه 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 لاغير — ولانزاع فيه وقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسنا 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 للماء المستعمل وتقدير مدة المكث واستحسان شرب الماء من ايدى السقايين من غير تقدير فى الماء وعوضه فليس مستند ذلك استحسانهم بل ماهو سبب الاستحسان وهو الدليل الشرعي الموجب لذلك . وهو وقوع ذلك فى زمن النبى عليه السلام مع علمه به . وتقريره عليه

(النوع الرابع . المصالح المرسلة)

وهى مالم يشهد الشرع باعتبارها ولا إلغائها . وقد اتفقت الشافعية . والحنفية

واكثر الفقهاء على امتناع التمسك بها الامانقل عن مالك مع انكار أصحابه لذلك عنه — والحق فى ذلك مذهب الجمهور لأن مالا يكون معتبراً فى الشرع لا يكون دليلا شرعياً ومايقال إنه مامن وصف مصلحى الا وقد اعتبر ماهو من جنسه غير صحيح لأنه إن أريد المشاركة بينه وبين الوصف المعتبر فى الخبر القريب منه فهو الملائم ولا نزاع فيه: وان أريد به الخبر الغائى فكما قد شارك الوصف المعتبر فيه فقد شارك الأوصاف الملغاة فيه وليس الحاقه بالمعتبر أولى من الملغى.

(الاصل الثالث)

(فى المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين: ويشتمل على بابين)

(الباب الاول)

(فى معنى الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه: ومايتعلق بذلك من المسائل)

(أما) الاجتهاد فهو فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه: والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد — وشرطه أن يكون عالما بوجود الرب تعالى وبما يجوز عليه وما لايجوز من الصفات النفسية وغيرها. مصدقا بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول بدليله من جهة الجملة لا من جهة التفصيل: وأن يكون عالما بمدارك الأحكام الشرعية التى يقصد الاجتهاد فيها: وبجهات دلالاتها وطرق اثباتها: واختلاف مراتبها فى 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 الذى لابد منه فى الاجتهاد: هذا حكم المجتهد المطلق.

(وأما) المجتهد فى بعض أحكام المسائل لابد وأن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة من جملة ماذكرناه لاغير: (وأما) مافيه الاجتهاد فما كان من الاحكام الشرعية ظنيا: (وأما) مايتعلق بالاجتهاد من المسائل فاثنتا عشرة مسألة:

(المسألة الاولى)

ذهب أحمد والقاضى ابويوسف الى أن النبى كان متعبداً بالاجتهاد فيما لانص فيه

ومنع منه الجبائى وابنه وجوز ذلك الشافعي فى رسالته من غير قطع : وبه قال بعض الشافعية و القاضى عبد الجبار وابو الحسين البصرى وقال قوم إنه كان متعبداً به فى أمور الحرب دون الأحكام الشرعية - والمختار - جواز ذلك عقلا ووقوعه سمعاً

. (أما) الجواز العقلى فدليله ماسبق تقريره مراراً (وأما) الوقوع السمعي فيدل عليه قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) أمر بالاعتبار لذوى الأبصار والمراد به القياس على ما سبق تقريره والنبى عليه السلام من أجلهم فكان داخلا تحت هذا العموم وقوله تعالى (وشاورهم فى الأمر) والأمر بالمشاورة انما يكون فيما يحكم فيه بالاجتهاد لا بالوحى وقوله تعالى معاتباً لنبيه فى اطلاق أسارى بدر (ما كان لنبي أن يكون له أسرى) الآية والعتاب إنما يكون فيما قضى فيه بالاجتهاد لا بالوحى : 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 فى حق النبى عليه السلام فكان حكمه به أولى من آحاد أمته

(فان قيل) ماذكرتموه فى الجواز العقلى يأتى الكلام عليه فى المعارضة بالمعقول والآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها : والآية الثانية المراد بها المشاورة فى أمر الحرب : والعفو فى الثالثة إنما كان فيما أذن فيه بالاجتهاد وهو من أمور الحرب : والعتاب فى الآية الرابعة لم يكن للرسول بل للذين عينوا اطلاق البعض دون البعض مع احتمال ورود الوحى بالتخيير بين قتل الكل أو اطلاق الكل أو فداء الكل ولذلك قال (تريدون عرض الدنيا) والمراد به أولئك : وما ذكرتموه من الوجه الأول من المعقول لايلزم منه ثبوته للنبى عليه السلام و إلا لما ساغ له الحكم إلا بالاجتهاد وتحصيلا لزيادة الفضيلة وهو ممتنع : وأما الثانى منه فانما يصح ان لو لم يكن العمل به مشروطا بعدم معرفة الحكم بالوحى : وأما إذا كان فلا وهذا الشرط لم يظهر فى حق النبى عليه السلام فلا مشروط

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

وحى يوحى) وقوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلى) : (وأما) المعقول فهو أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية لجاز مناظرته فى ذلك : ولما جاز أن يجعل حكمه أصلا لغيره : ولما توقف على الوحى فيما كان يتوقف فيه فى بعض الوقائع ولجاز أن يرسل الله رسولا ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه وأن ينسخ به شرع غيره وما أوحى به اليه ؛ وأن يصار إلى الدليل المرجوح مع إمكان الراجح وهو الوحى ولأوردت ذلك تهمة فى حقه عليه السلام بأنه الواضع للشريعة من نفسه وكل ذلك ممتنع

(والجواب) عما يذكرونه على الجواز العقلى ما يأتى أيضا (وعما) ذكروه على الآية الأولى ما سبق فى موضعه (وعن) الاعتراض عن الآية الثانية والثالثة أنه و إن كان ذلك فى أمر الحرب فهو حجة على المخالف فيه (وعن) الاعتراض عن الآية الرابعة أنه تخصيص للعموم من غير دليل فلا يقبل (وعما) ذكروه على الوجه: الأول من المعقول أنه إنما يلزم أن لو كان ذلك ممكنا فى جميع الأحكام وليس كذلك فان أصول الاجتهاد يجب أن تكون ثابتة بالاجتهاد قطعاً للتسلسل الممتنع (وعما) ذكروه على الوجه الثانى أن الشرط عدم وجود الوحي لا احتمال وجوده (وعن) المعارضة بالآية الأولى أن اجتهاده ليس من نطقه وان نطق بحكم اجتهاده مع أنه كان متعبدا به فنطقه به لا يكون إلا عن وحي (وعن) المعارضة الأولى من المعقول أن مناظرة المجتهد مشروطة بعدم الاحتجاج باجتهاده على غيره وليس اجتهاد النبى كذلك و به إبطال المعارضة الثانية (وعن) الثالثة انما كان يتوقف على انتظار الوحى حتى ييأس منه لكون الاجتهاد مشروطا بعدم النص (وعن) الرابعة أنا نقول بجواز ذلك عقلا وشرعا (وعن) الخامسة أنها منتقضة بتعبد النبى بالحكم بشهادة الشهود (وعن) السادسة أن التهمة منفية عنه فى شرع الأحكام بما دل على صدقه فى ذلك من المعجزة القاطعة

(المسئلة الثانية)

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

الجواز العقلى فيما سبق (وأما) الوقوع سمعاً أما فى حضرة النبى عليه السلام فيدل عليه ماروى عنه عليه السلام انه حكم سعد بن معاذ فى بني قريظة فحكم بقتلهم وسبى زراريهم بالرأي فقال عليه السلام« لقدحكمت بحكم الله من فوق سبعة أرفعة» :وأما فى غيبته فيدل عليه قصة معاذ وعتاب ابن أسيد حين بعثهما قاضيين إلى اليمن (فأن قيل) اجتهاد الصحابى فى زمن النبي عليه السلام يازم منه العدول إلى الاجتهاد مع إمكان الرجو إلى النبى والنص والتعاطى على النبى عليه السلام وهو قبيح وماذكرتموه من أدلة الوقوع فأخبار آحاد لايحتج بها فى المسائل الاصولية

(والجواب) عن الأول ماسبق فى المسألة المتقدمة (وعن) الثانى انما يكون كما ذكروه أن لو لم يكن ذلك بأمر الرسول و إذنه (وعن) الأخير بمنع كون المسألة قطعية بل ظنية .

(المسألة الثالثة)

اتفق الجم الغفير من الأسلاميين على أن الأثم غير محطوط عن مخالف ملة الأسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أو لم ينظر خلافا للجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبرى وزاد عبيد الله بأن كل مجتهد فى العقليات مصيب والظاهر أنه لم يرد بذلك سوى أنه معذور فى اجتهاده غير آثم والا فان أراد به أن اعتقاده موافق لمعتقده فهو ظاهر الأحالة لكل عاقل لما فيه من الجمع بين النفى والأثبات فى شىء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين فى القضايا العقلية — ودليل المذهب الجمهورى قوله تعالى (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) ذمهم على كفرهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولوكانوا معذورين غير آثمين لما كان كذلك ويدل على ذلك أيضاً ماعلم من قتال النبى عليه السلام لطوائف الكفرة على كفرهم وذمهم وتوعدهم بالعقاب عليه مع العلم بأن منهم من لم يكن معانداً فى اعتقاده وعلى ذلك جرى الصحابة والسلف و إلى زماننا هذا :

(فأن قيل) أما الآية فواردة فى حق الكفار والمجتهد العاجز عن الوصول إلى الحق غير كافر لأن الكفر مأخوذ من الستر والتغطية وذلك إنما يتحقق فى حق المعاند — وأما مقاتلة النبى صلى الله عليه وسلم وتأثيمه للكفار المجتهدين وكذلك الصحابة لم يكن على كفرهم بل لأصرارهم على ترك النظر فيما دعوا اليه والا كان ذلك تكليفاً بما لايطاق وهو ممتنع لماسبق فى موضعه

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

(المسألة الرابعة)

اتفق اكثر المسلمين على أن الأثم محطوط عن المجتهدين فى الاحكام الشرعية خلافا لبشر المريسى وابن على والاصم والظاهرية والامامية : ودليل ذلك ما علم من اختلاف الصحابة فيما بينهم فى المسائل الشرعية وإصرار كل واحد منهم على ماذهب اليه حتي انقرض عصرهم من غير نكير من أحد منهم لا بجهة التعيين ولا الابهام فكان ذلك اجماعا منهم على عدم التأثيم (فان قيل) لا نسلم عدم النكير على العمل بالرأى على ما ذكرناه فى القياس : وإن سلمنا عدم النكير لكن لا يدل ذلك على الموافقة لماذكرناه فى الاجماع السكوتى .

(والجواب) عن السؤالين ما سبق فى موضعه

(المسألة الخامسة)

اذا كانت المسألة الفقهية ظنية فان كان فيها نص وقصر المجتهد عن طلبه فهو مخط آثم : وان لم يكن فيها نص أو كان ولم يقصر فى طلبه فقد قال القاضى أبو بكر وأبو الهزيل والجبائى وابنه ان كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله فيها ما أدى اليه ظن المجتهد : وقال ابن فورك و الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني إن المصيب فيها واحد وله أجران ومن عداه مخط وله أجر واحد ونقل عن الشافعى وابى حنيفة واحمد والاشعرى قولان التخطئة والتصويب ـ والمختار ـ انما هو تصويب الواحد وأنه غير معين وقد احتج فى ذلك بحجج كثيرة استقصيناها فى كتاب (الأحكام) وبينا وجه ضعفها ـ والحق

فى ذلك أن يقال الأصل عدم الأصابة 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 فى 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 هدى مع اختلافهم بقوله (اصحابى كالنجوم) الخبر : ولا يتصور ذلك مع التخطئة : (ومن جهة) الاجماع اتفاق الصحابة على تسويغ الخلاف فيما بينهم من غير نكير مطلقا ومع الخطأ يكون الاجماع على ذلك خطأ وهو ممتنع (ومن جهة) المعقول أنه لو كان الحق فى جهة واحدة فى باب الاجتهاد فى الشرعيات لنصب الله عليه دليلا قاطعاً 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 فى الدين من حرج) : ولما علم المجتهد كونه مغفورا له لتجويزه احتمال الخطأ عليه وعدم تميزه بين الحالة التى اذا انتهى اليها فى 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 الأنكار على الخطأ يكون فيما كان الخطأ فيه معيناً ومخطئه آثم والا فلا (وعن) المعارضة الأولى من جهة المعقول أنها مع أنها مبنية على وجوب رعاية الحكم فى 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 للمصيب بعينه وهو الجواب عن المعارضة التى بعدها (وعن) الرابعة : انها منقوضة بما أذا كان فى المسألة نص ولم يعلم به المجتهد بعد بحثه التام : فان الحكم فى المسألة معين ومع ذلك يجب على كل واحد اتباع ما أوجبه ظنه (وعن)

الخامسة : أن الجرح انما يكون لازما أن لو وجب على المجتهد اتباع الحق اذا كان معينا قطعا وأما اذا كان ظنا فلا (وعن) السادسة بمنع ماذكروه من الملازمة إذ الكلام انما هو مفروض فيما إذا انتهى فى 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 العقلى يلازمه مدلوله وذلك يفضى الى الجمع بين أحكامها المتقابلة وهو محال : واختلفوا فى تعادل الامارات الظنية : فذهب احمد والكرخى الى المنع من ذلك : وأجازه القاضى ابو بكر والجبائى وابنه وأكثر الفقهاء وهو المختار لأنه غير مستحيل لذاته لما علم مراراً والأصل عدم احالته لأمر خارج

(فان قيل) القول بالتعادل بين الأمارات الظنية يلزمه إما العمل بكل واحدة وهو محال : أو بواحدة إما بعينها ولا أولوية أو لا بعينها وفيه تخيير المكلفين فى مسائل الاجتهاد وهو خلاف الاجماع واباحة الفعل والترك وهو موجب امارة الاباحة دون الوجوب وهو خلاف الفرض: وجواز تخيير الحاكم للمتخاصمين والمفتى للمستفتين بين الفعل والترك . وأن يحكم فى وقت بحكم وفى غيره بنقيضه وهو محال : اولا بواحدة فيكون نصبهما عبثا : وأيضا فان حكم الله على اختياركم واحد وفى تعادل الأمارات تضليل المجتهد وهو قبيح

(فالجواب) عن الاول بمنع الحصر فيما ذكروه اذا امكن العمل بالمجموع فى اقتضاء حكم واحد وهو الوقف او التخيير أو لا منع فيه مع التعادل كما فى خصال الكفارة وان امتنع ذلك مع التفاوت وليس التخيير بين الفعل والترك مطلقا حتى يكون العمل فيه بأمارة الأباحة بعينها بل بين دليل الوجوب والأباحة — ولا يلزم من ذلك تخيير الحاكم بين الخصمين والمفتى للمستفتين بل التخيير للحاكم وللمفتى فى العمل بأحدى الأمارتين (وأما) الحكم فى وقت بشىء وبنقيضه فى 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 فى أفعال الله وهو ممتنع على ماعرف من اصلنا : وعلى القول بالتخيير يكون دفع الاشكال الثانى أيضا

(المسألة السابعة)

(فيما صح نسبته من الاقوال الى المجتهد ومالا يصح)

ولاخلاف فى صحة اعتقاد الأحكام المتقابلة كل واحد فى مسألة وامتناع اعتقاد ذلك فى مسألة واحدة وفى صحة اعتقاد الجمع بين الأحكام التى لاتقابل بينها فى شىء واحد وفى اعتقاد وجوب أفعال على البدل متضادة أو غير متضادة : وأما نسبة القولين الى المجتهد فى مسألة واحدة : إما أن يكون قائلا بهما على الترتيب : أومعاً — فان كان الأول فان علم المتأخر من القولين فهو ناسخ للاول وليس ذلك بعد النسخ قولاله وان كان قولاله قبل ذلك وإن جهل الحال فى التقدم والتأخر وجب اعتقاد نسبة المتأخر إليه فى نفس الأمر وأن قوله الآن دون المتقدم : وإن لم يكن معيناً فلا يجوز للمقلد العمل بواحد منهما لاحتمال أن يكون عمله بالمنسوخ

وان كان الثانى كالمنقول عن الشافعى فى سبع عشرة مسألة فان ذكره للقولين بطريق الحكاية من الغير فليست من أقواله و إن 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 فى المسائل الاجتهادية إلا أن يكون حكمه مخالفاً لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلى أو على خلاف اجتهاده مقلدا لغيره ولوحكم بحكم مخالف لمذهب إمامه بنى نقضه على الخلاف فى جواز تقليد غير إمامه او حكم المجتهد بحكم فى حق نفسه ثم تغير اجتهاده فان لم يتصل به حكم حاكم لزمه نقضه والافلا وان كان قد افتى غيره ثم تغير اجتهاده فقد اختلفوا فى استدامته فى حق ذلك المستفتى والحق — انه لا يقضى بدوامه كما لوقلد فى القبلة لمن تغير اجتهاده فى أثناء صلاة المقلد فانه يجب عليه التحول إلى الجهة الأخرى

المسألة التاسعة

المجتهد إذا اجتهد فى مسألة و أداه اجتهاده إلى حكم لايجوز له تقليد غيره فى مقابل ذلك الحكم بالاتفاق وان لم يكن قد اجتهد فيه : قال الجبائى الأولى له أن يجتهد مع

جواز التقليد فيها للواحد من الصحابة إذا ترجح فى نظره على غيره و إلا فله تقليد من شاء منهم ولا يقلد غير الصحابى. وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة. و منهم من جوز تقليده للتابعى 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 الثورى بجواز تقليد العالم للعالم مطلقاً وعن أبى حنيفة فى ذلك روايتان: وقال بعض العراقيين بجواز تقليد العالم للعالم فيما يفتى به وفيما يخصه و منهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به و من هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وذهب القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم مطلقا وهو المختار: و قد احتج على ذلك بحجج ضعيفة أبطلناها فى الكتاب المطول: والمعتمد فى ذلك أن يقال القول بجواز التقليد للمجتهد يستدعى دليلا والاصل عدمه ولا يلزم من جواز ذلك فى حق العامى العاجز جوازه فى حق المجتهد القادر (فان قيل) دليل جواز ذلك قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) ومن له أهلية الاجتهاد إذا لم يجتهد فى المسألة غير عالم بها فكان داخلا تحت العموم وقوله عليه السلام (أصحابى كالنجوم) الخبر: وقوله (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وقوله (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) (ومن جهة) الاجماع أن الصحابة لم ينكروا 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 و الظن 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 مساو للمسؤل فى ذلك فلا يكون الأمر بسؤال أحدهما للآخر أولى من العكس (وعن) الأخبار ماسبق فى مسألة مذهب الصحابى هل هو حجة أم لا (وعن) الاجماع ماسبق فيما تقدم (وعن) المعقول أنه لو جاز اتباعه للمجتهد لكان بدلا عن اجتهاده وهو دون المبدل فى تحصيل مقصوده والأصل أن لايجوز المصير الى البدل مع القدرة على المبدل مبالغة فى تحصيل المقصود الزائد الا أن يرد دليل يدل على الغاية والاصل عدمه - كيف وأن ماذكروه معارض بقوله تعالى (فاعتبروا

يا أولى الابصار) وبقوله (اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم) : وبقوله (اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له) واذا عارض ذلك ماذكروه سلم لنا ماذكرناه أولا

(المسألة العاشرة)

اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد احكم فانك لاتحكم الا بالحق : فأجاز ذلك بعضهم للنبي وغيره من العلماء : وجوزه الجبائى فى أحد قوليه للنبي دون غيره : وتردد الشافعي بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون - والمختار - جوازه دون وقوعه : وقد احتج القائلون بالجواز والوقوع بحجج ابطلناها فى كتاب الأحكام : والذى يعتمد عليه ههنا أما فى الجواز العقلى فما سبق فى المسائل المتقدمة (وأما) الوقوع فيستدعى دليلا والاصل عدمه

(فأن قيل) دليل امتناع ذلك أن تفويض ذلك الى اختيار العبد مع تردده بين المصلحة والمفسدة وان كان اختيار المفسدة خلاف ماوضعت له الشريعة كيف وأنه يلزم من ذلك الاباحة واسقاط التكليف : وأيضاً فأنه أن أوجب عليه بذلك اختيار ما فيه المصلحة فقد كلفه مالا يطاق وان خيره بين المصلحة والمفسدة فهو محال من الشارع لما فيه من الأذن فى فعل المفسدة

(والجواب) عن الأول أنه مبنى على وجوب رعاية المصلحة فى افعال الله تعالى وهو غير مسلم وإن كان ذلك فقد أمن من اختيار المفسدة حيث اخبر الشارع المعصوم أنه لا يختار الا مافيه المصلحة (وعن) الثانى بمنع ماذكروه بل هو ايجاب التخيير وذلك تكليف الأباحة (فان قيل) أيما محسن التخيير فيما يتصور الخلو منه ولا خلو من الفعل وتركه (قلنا) نفرض الكلام فيما يتصور الخلو منه كالواجب والمحرم (وعن) الثالث أنه يلزم عليه ايجابه على المكلف المجتهد اتباع ماأوجبه ظنه بالأمارة الظنية وان كان مرتكبا للمفسدة : وما هو الجواب عن الأمر يكون جواباً عن التخيير

(المسألة الحادية عشرة)

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

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

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

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

(المسألة الثانيه عشرة)

اختلفوا فى النافى هل عليه دليل . على ثلاثة أقوال . فرق الثالث بين الأدلة العقلية والشرعية فأوجب ذلك فى العقلية دون الشرعية — والمختار أن النافى ان كان نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بما ينفيه فهو مدع للجهل ولا دلالة على الجاهل وان كان ذلك بمعنى ادعائه العلم الضرورى بنفيه فلا دلالة عليه أصلا سواء كان صادقا 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 داخلا تحت قوله عليه السلام (من كتم علماً نافعاً فقد تبوأ مقعده من النار) وعلى هذا فالنافى لوجوب صوم شوال وصلاة سادسة وما ضاهى هذه الصور انما لم يجب عليه ذكر الدليل على نفيه للاستغناء عن ذكره بظهوره وهو

استصحاب النفى الأصلى وانعقاد الاجماع على ذلك . وهل يمكن الاستدلال على النفى بالقياس الشرعى اختلفوا فيه بناء على الاختلاف فى جواز تخصيص العلة :

(الباب الثانى)

(فى التقليد والمفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل)

(أما) التقليد . فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامى بقول مثله . أو المجتهد بقول مثله فى الأحكام الشرعية بخلاف اتباع قول الرسول . وقول الأمة . والعامى للمفتى لعدم عروه عن الحجة الملزمة به .

(وأما) المفتى فهو من اتصف بصفة الاجتهاد إما مطلقاً كما عرفناه . أو فى مذهب إمامه بان يكون عارفا بمدارك أمامه قادراً على تقرير قواعده أهلا للفرق والجمع ونحوه

(وأما) المستفتى فان كان من أهل الاجتهاد فيما يسأل عنه فقد سبق حكمه . وان لم يكن من أهل الاجتهاد فوظيفته اتباع قول المفتى على الاصح.

(وأما) مافيه الاستفتاء . فان كان من الامور العلمية كمسائل الكلام فقد اختلف فى جواز اتباع قول الغير فيه والحق امتناعه لما يأتى . والا فاتباع الغير فيه واجب —

(واما) ما يتعلق بذلك من المسائل فثمانية :

(المسألة الاولى)

ذهب أبو عبدالله بن حسن العنبرى . والحشوية . والتعليمية الى جواز التقليد فى المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد فى الله . وربما قال بعضهم بوجوبه على المكلف وتحريم النظر فى ذلك . وذهب الباقون الى المنع منه وهو المختار . وذلك لأن النظر واجب . والتقليد مذموم فلا يكون جائزا — أما وجوبه فيدل عليه انه لما نزل قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار) الآية قال عليه السلام (ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها) توعد 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) فى معرض الذم لهم على التقليد على انا خالفنا هذه الادلة فى تقليد العامى فيما ذكرناه من الصور سابقا 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 منهيا عنه بقوله تعالى (مايجادل فى آيات الله الاالذين كفروا) و بقوله عليه السلام لما رأى الصحابة يتكلمون فى القدر (انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا) ولكانت الصحابة اولى بالمحافظة عليه و لم ينقل عنهم ذلك و لو كان لنقل كما نقل نظرهم فى المسائل الفقهية . ولأنكر النبى عليه السلام وكذلك الصحابة على تارك النظر فى هذه المسائل من العامة ولم يوجد شىء من ذلك . بل كانوا حاكمين باسلامهم مقرين لهم على ترك النظر ولكان واجبا إما على العارف بالله وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل . وعلى غير العارف . و يلزم 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 اغمض من أدلة الفروع فاذا جاز التقليد فى الفروع مع سهولة معرفة ادلتها على المقلد . فالتقليد فى الاصول أولى

(والجواب) عن الآية ان المراد بها انما هو الجدال بالباطل على ماقال تعالى (وجادلوا بالباطل) لاالجدال بالحق فانه مأمور به على ماقال تعالى (وجادلهم بالتى هى أحسن) وان كان الجدال منهيا عنه فلا يلزم ان يكون النظر منهيا عنه . والا لما اثنى الله تعالى على المناظرين بقوله (و يتفكرون فى خلق السموات والارض) وهذا هو الجواب عن الخبر (وعما) ذكروه 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 النبى والصحابة على العامة ترك النظر لان المعرفة كانت حاصلة لهم بالدليل من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل (وعن) قولهم بلزوم وجوب الجهل بالله . انما يلزم ان لو كان الجهل بالله مقدورا للعبد وليس كذلك

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

المسألة الثانيه

اتفقوا على أن من ليس له اهلية الاجتهاد يجب عليه اتباع قول المجتهد مطلقا خلافا لبعض المعتزلة فى قولهم انه لا يلزمه ذلك. إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله - وخلافا للجبائى فى العبادات الخمس دون غيرها ودليل ذلك من جهة الاجماع هو أن الصحابة والتابعين لم ينكروا على أحد من العامة اتباعه للمفتى فيما أفتاه به وان لم يذكر له عليه دليلا . ولو كان ذلك غير جائز لأنكروه ولم يفصلوا فى ذلك بين العبادات الخمس وغيرها . وانما كان كذلك حتى لا يفضى الحال إلى تعطيل المعايش والحرج المنفى بقوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) بسبب النظر فى مسائل الاجتهاد مع كثرتها — ولا يلزم عليه امتناع التقليد فى أصول الدين لما بيناه من الفرق فيما تقدم

(فان قيل) ماذكرتموه معارض بقوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وبقوله تعالى (انا وجدنا آباءنا على أمة) ووجه الاحتجاج بهما ما سبق . وبقوله عليه السلام (طلب 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 فى الاصول لمشاركتها للفروع فى التكليف بها

(والجواب) عن الآية الاولى . انه يجب حملها على النهى عن القول فيما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليدا لمخالفة العموم ولما فيه من الجمع بين الادلة (وعن) الآية الثانية . انه يجب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم لما ذكرناه فى الآية الاولى (وعن) الخبر الاول . ان العلم غير مطلوب فى محل النزاع بالاجماع (وعن) الثانى بمنع عمومه فى كل مطلوب وبوجوب حمله على من له اهلية النظر جمعا بين الادلة (وعن) الوجه الاول من المعقول ان العامى وان اجتهد فلا يؤمن من الخطأ بل اولى لعدم اهليته (وعن) الثانى بما سبق من الفرق فيما تقدم .

(المسألة الثالثة)

القائلون 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 . والاكثرون 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 فى واقعة ثم حدث بعد ذلك مثلها . اختلفوا فى وجوب تجديد الاجتهاد عليه ثانيا — والمختار : انه ان لم يكن ذاكرا لاجتهاده الاول فيجب عليه والافلا :

المسألة الخامسة

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

(فان قيل) دليل امتناعه قوله عليه السلام (لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله) ولأن التفقه فى 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 غريباً وسيعود كما بدأ) وبقوله (ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) : وعن : المعقول بمنع كون التفقه فى الدين من فروض الكفايات مع إمكان معرفة العوام أحكام الشرع بالنقل المغلب على ظنهم عن المجتهدين فى العصر السابق عليهم .

المسألة السادسة

ذهب أبو الحسن البصرى . 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 فى مذهب ذلك الغير كما قررناه فله الفتوى تمييزاً له عن العامى و إلافلا

المسألة السابعة

اذا أراد العامى الإستفتاء عن حكم واقعة حدثت له . فان كان فى البلد مفت واحد وجب عليه الرجوع اليه وان كان أكثر من واحد فقد ذهب أحمد وابن سريج

والقفال. وجماعة من الاصوليين الى أنه لا يتخير بينهم . بل لابد من الاجتهاد فى تعيين المفتى بالأورع والادين والاعلم — وذهب القاضى 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 لأنكروه.

المسألة الثامنة

اذا تبع العامى بعض المجتهدين فى حكم مسألة ليس له الرجوع فيها الى غيره بالاتفاق. وهل له اتباع غيره فى غير ذلك الحكم — اختلفوا فيه (والمختار) جوازه لأنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين الحجر على المستفتى فى تقليد إمام واحد فى المسائل المتعددة . بل كانوا يجوزون له استفتاء من شاء فى كل مسألة . ولو كان ذلك منكراً لأنكروه ولو التزم واحد مذهباً معيناً كمذهب الشافعى أو غيره فهل له الرجوع الى غيره فى مسألة من المسائل — اختلفوا فيه — والمختار: أن كل مسألة اتصل عمله بها لم يجز رجوعه فيها الى غيره وإلا جاز

(الاصل الرابع فى الترجيحات)

(ويشتمل على مقدمة وبابين)

(أما) المقدمة ففى بيان معنى الترجيح . ووجوب 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 فى التقاء الختانين على خبر أبى هريرة فى قوله (انما الماء من الماء) وما روى أن النبى عليه السلام كان يصبح جنباً وهو صائم على ما رواه أبو هريرة فى قوله عليه السلام (من أصبح جنباً فلا صوم له) لكونها أعرف بحال النبى عليه السلام . وانهم كانوا لا يعدلون الى الآراء والاقيسة الا بعد اليأس

من معرفة النصوص . ولان العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح . والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية لكونه أسرع الى الانقياد

(فان قيل) ماذكرتموه معارض بقوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الابصار) أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل : وبقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر) والمرجوح ظاهر - ومن جهة المعقول ان الامارات الظنية لاتزيد على البينات : والترجيح غير معتبر فى البينات ولهذا لاتقدم شهادة الاربع على شهادة الاثنين فكذلك فى الامارات

(والجواب) عن الآية انه لامنافاة بين إيجاب النظر و إيجاب العمل بالراجح (وعن) الخبر . بمنع كون المرجوح ظاهرا لأن الظاهر ماترجح أحد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك (وعن) المعقول بمنع امتناع العمل بالراجح من البينات

(وأما) مافيه الترجيح . فهو الطرق الموصلة الى المطلوبات الظنية . وهي منقسمة الى عقلية و شرعية والمطلوب ههنا . انما هو بيان الشرعية وهى منقسمة الى مايوصل الى تعريف أمر مفرد وهى الحدود والى مايوصل الى تعريف أمر مركب : وهى الأدلة الشرعية فلنرسم فى ترجيح كل واحد من القسمين بابا:

(الباب الاول فى ترجيحات الادلة الشرعية)

والتعارض إما أن يكون بين منقولين منها : أو معقولين : أو معقول ومنقول. فلنرسم فى كل واحد قسما:

(القسم الاول فى التعارض الواقع بين منقولين)

والترجيح بينهما منه مايعود الى السند. ومنه مايعود الى المتن : ومنه مايعود الى المدلول : ومنه مايعود إلى أمر خارج - فأما مايعود الى السند فمنه مايعود الى الراوى ومنه مايعود إلى نفس الرواية : ومنه مايعود إلى المروى : ومنه مايعود إلى المروى عنه (فأما) مايعود الى الراوى : فمنه مايعود الى نفسه ومنه مايعود الى تزكيته : فأما مايعود الى نفس الراوى فأن تكون رواة أحد الحديثين أكثر أو أشهر بالعدالة والثقة أو أعلم : أو أضبط : أو أورع : أو أتقي : أو أذكر للرواية : أو قد عمل بما روى أو مباشرا لمارواه : أو هو صاحب القصة : أو هو أقرب الى النبي عليه السلام حالة

سماعه. أو هو من كبار الصحابة : أو أقدم فى الاسلام : أو فقيهاً : أو أعلم بالعربية : أو أفطن أوأذكى : أو ان روايته عن حفظ : أو اشهر فى النسب : أو أنه تحمل الرواية فى حال بلوغه بخلاف الآخر فى الكل (وأما) مايعود الى التزكية : فأن يكون المزكى لأحد الراويين أكثر : أوان تزكيته بصريح القول والآخر بالرواية عنه : أو بالعمل بروايته : أو الحكم بشهادته : فالاول أولى (وأما) ما يعود الى نفس الرواية . فأن يكون احد الخبرين متواترا والآخر آحادا أو مسندا والآخر مرسلا او من مراسيل التابعين والآخر من مراسيل تابعى التابعين او ان يكون معنعنا وثبوت الآخر بالشهرة أو انه مسند الى كتاب مشهور بالصحة والآخر الى كتاب غير مشهور بالصحة . أو أن تكون رواية أحدهما بقراءة الشيخ والآخرة بالقراءة على الشيخ أو بأجازته أو مناولته أو بخط رآه فى كتاب أو أنه أعلا إسنادا من الآخر أو أنه متفق على رفعه إلى النبى عليه السلام أو مختلف فى كون الآخر موقوفا على الراوي وان تكون رواية أحدهما بلفظ النبي والآخر بمعناه. أو بسماع من غير حجاب والآخر مع الحجاب أوأن إحدى الروايتين غير مختلفة بخلاف الاخرى فتكون أولى من الكل (وأما مايعود) إلى المروى فأن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبي عليه السلام والأخرى عن كتاب أو عن ماجرى فى مجلسه أو زمانه وسكت عنه. أو أن إحدى الروايتين عن صيغة النبى والأخرى عن فعله أو أن أحدهما خبر واحد فيما لاتعم به البلوى بخلاف الأخرى فهي أولى من الكل (وأما) مايعود إلى المروى عنه فان يكون أحد الراويين قد روى عن من لم ينكر روايته عنه بخلاف الآخر أو أنكرها إنكار نسيان والآخر إنكار تكذيب فالأول أولى.

(وأما) ما يعود إلى المتن فأن يكون أحدهما أمراً والآخر نهيا فالنهى مرجح لأن محامله أقل من محامل الأمر أو أن يكون أحدهما أمراً والآخر مبيحاً فالمبيح مرجح لاتحاد مدلوله وتكثره فى الأمر ولأن العمل به يوجب تأويل الأمر وفى العمل بالأمر إبطال المبيح أو أن يكون أحدهما أمراً والآخر خبر فالخبر مرجح لاتحاد مدلوله وتكثره فى الأمر والاتفاق على جواز نسخ الأمر دون الخبر أو أن يكون أحدهما نهياً والآخر

خبرا فالخبر مرجح لما عرف فى الأمر أو أن يكون أحدهما نسخا والآخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق فى الأمر أو أن يكون لفظ أحدهما غير مشترك بخلاف الآخر فيكون أولى أو أن يكون مدلول أحدهما حقيقياً فيكون أولى مما مدلوله مجازى أو أن يكون أحدهما مشتركا والآخر مجازا غير منقول فالمجاز وإن كان فى اللغة أكثر فى الاستعمال من المشترك فانه لا يفتقر إلى القرينة فى جميع مدلولاته بخلاف المشترك غير أن المشترك أرجح لكونه حقيقة فى جميع مسمياته وأنه يطرد مع مسماه و يصح منه الاشتقاق و التجوز به إلى غيره ويكتفى فيه بأقل قرينة وانه لا يفتقر فيه إلى علاقة بينه و بين غيره تكون مصححة لاطلاقه 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 دلالته من غير إضمار ولا حذف بخلاف الآخر فيكون أولى أو أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع اللغوى أو الشرعي والآخر بالوضع اللغوى أو الشرعى فقط فيكون أولى أو أن يكون العمل بأحدهما فى مجاز واحد والآخر فى مجازات أو أنه يلزمه إضمار واحد والآخر أكثر أو أن يكون دالا 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 الاشارة . أو التنبيه — والايماء . أو أن تكون دلالة أحدهما بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة . أو أن يكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً . أو أن يكون احدهما مقيدا والآخر مطلقا. أو أن يكونا عامين الا أن احدهما غير مخصص والآخر مخصص . أو مخصصين إلا أن أحدهما اقل تخصيصاً فالاول يكون أولى . وكذلك الحكم فى المطلقين . أو أن يكون أحدهما دالا على الحكم وعلته والآخر على الحكم دون علته . أو أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا . أو أن يكون أحدهما مشتملا على زيادة اهملها الآخر . أو أن يكون احدهما اجماعا ظاهراً والآخر نصاً ظاهراً فالاول أولى :

(وأما) الترجيحات العائدة الى المدلول فأن يكون حكم أحدهما الأباحة والآخر الجرمة : أو أن مدلول احدهما الحرمة والآخر الوجوب أو الكراهة : أو أن مدلول

احدهما النفي والآخر الاثبات : أو أن مدلول احدهما معقول والآخر غير معقول : أو أن مدلول أحدهما زيادة لاوجود لها فى 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 اثقل 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 لدليل آخر : أو أنه قد عمل به علماء المدينة أو الأئمة الاربعة أو بعض الائمة بخلاف الآخر فالأول أولى . أو أن كل واحد منهما مؤول غير أن دليل التأويل فى أحدهما اقوى من دليل التأويل فى الآخر فيكون أولي : أو أن يكونا عامين إلا أن احدهما لم يرد على سبب خاص بخلاف الآخر : أو أن يكون أحدهما مما لايجوز تطرق النسخ اليه بخلاف الآخر : أو أن احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر : أو أن العمل باحدهما اقرب الى الاحتياط و براءة الذمة بخلاف الآخر: أو أن العمل بأحدهما يستلزم نقض الصحابى 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 فالاول أولى

(القسم الثانى)

(فى التعارض الواقع بين معقولين من الأقيسة)

فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى أصل القياس : وقد يكون بما يعود الى فرعه: وقد يكون بما يعود الى مدلوله : وقد يكون بما يعود الى أمر خارج — (فأما) مايعود الى الاصل فمنه مايعود الى حكمه : ومنه مايعود الى علته : (فأما) مايعود الى حكمه : فأن يكون الحكم فى أصل احدهما قطعيا : وفى الآخر ظنيا أو أنهما ظنيان الا أن دليل احدهما أرجح او ان يكون حكم احدهما لم ينسخ بالاتفاق وحكم الآخر

مختلف فى 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 أولي — وأما مايعود إلى علة حكم الأصل فمنها مايعود إلى طريق اثباتها : ومنها مايعود إلى صفتها — فأما مايعود إلى طريق اثباتها فأن يكون وجود علة أحد الأصلين مقطوعا به بخلاف الآخر : أو أن يكون الوصف الدال عليه فى أحدهما أظهر من الآخر فالأول يكون أولى : (وأما) مايعود إلى صفة العلة فأن تكون علة أحدهما وصفاً حقيقياً وفى الآخر حكما شرعياً : أو أن علة أحدهما وصف وجودى والآخر عدمى : أو أن علة أحدهما وصف واحد والآخر مركبة من أوصاف : أو أن علة أحدهما أكثر تعدية من الآخر أو مطردة بخلاف علة الآخر أو منعكسة بخلاف علة الآخر : أو أن تكون علة أحدهما لم ترجع على ما استنبطت منه بالأبطال بخلاف الأخرى : أو أن تكون علة أحدهما مناسبة ؛ وعلة الأخرى شبهية : أو أن يكون المقصود من علة احدهما من المقاصد الضرورية وفى الأخرى من الحاجات الزائدة أو من قبيل التحسينات : أو أن يكون مقصود احدى العلتين من الحاجات الزائدة وفى الأخرى من التحسينات أو أن مقصود إحدى العلتين من المقاصد الأصلية : وفى الأخرى من المكملات :أو ن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ؛ وفى الأخرى حفظ ماسواه : أو أن يكون الوصف الجامع فى أحد القياسين نفس العلة وفى الآخر لازمها : أو يكون علة أحدهما قد تخلف حكمها عنها فى معرض الاستثناء وتخلف حكم الأخرى عنها لافى معرض الاستثناء : أو أن تكون علة أحد القياس لامزاحم لها فى اصلها بخلاف الأخرى : أو أن تكون علة أحدهما مقتضية للنفى والأخرى للأثبات: أو أن علة أحدهما مشيرة إلى مقصود يعم جميع المكلفين بخلاف الأخرى فالأول أولى.

(وأما) مايعود إلى الفرع : فأن يكون فرع أحد القياسين مشاركا لأصله فى عين الحكم وعين العلة بخلاف الآخر : أو أن يكون وجود العلة فى أحدهما أظهر من وجودها فى الآخر: أو أن يكون حكم أحدهما قد ثبت الحكم فيه بالنص جملة لا تفصيلا

بخلاف الآخر فالأول أولى : وقد يترجح أحد الفرعين على الآخر بالنظر إلى حكمه والى أمر خارج على ماسبق فى تعارض النقلين.

(القسم الثالث)

(التعارض بين المنقول والمعقول)

والمنقول : إماخاص أوعام : فان كان خاصاً — فان كان دالا على الحكم بصريحه فهو أولى : والا فهو محل التجاذب فى آحاد المسائل : والاعتماد فيه على حسب مايظهر للناظر المجتهد : وان كان عاماً فالقياس أولى إذ لايلزم من العمل به تعطيل العام بالكلية بخلاف العمل بالعام : وقداستقصينا النظر فى تحليل كل ماذكرناه من أقسام الترجيحات وما يتولد من بعضها مع بعض وحققنا أمثلتها فى كتاب الترجيحات (وكتاب الاحكام فى أصول الأحكام) فعليك بمراجعة ذلك كله

(الباب الثانى)

(فى الترجيحات الواقعة بين الحدود الشرعية الظنية)

فالترجيح فيها قد يكون بأن يكون أحد الحدين مشتملا على ألفاظ صريحة ناصة على الغرض بخلاف الآخر أو أن يكون المعرف فى أحدهما أعرف من المعرف فى 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 اللغوى بخلاف الآخر : أو أن يكون أحدهما مقرراً لحكم الحرمة بخلاف الآخر ؛ أو حكم النفى والآخر إثبات ؛ أو حكم معقول المعنى بخلاف الآخر أو درء الحد بخلاف الآخر : أو حكم الحرمة أو الطلاق بخلاف الآخر فالاول أرجح — وقد يتشعب من تركيب هذه الترجيحات ترجيحات كثيرة أشرنا اليها فى كتاب الترجيحات فعليك بالالتفات إليها وهذا آخر ما أوردناه من ترتيب هذا

الكتاب وتحقيق هذا العجاب جعله الله وسيلة إلى السعادة الأبدية ونجاة من المهالك الدنيوية والأخروية إنه قريب مجيب آمين

(قال الناسخ للاصل الموجود بدار الكتب المصرية)

وافق الفراغ من نسخ هذه النسخة يوم الأثنين المبارك الموافق أربعة وعشرين خلت من شهر شعبان المكرم سنة ألف وثلاثمائة 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

وفى الختام يقول مصححه المستبشر بالثناء على خالق الارض والسماء الحمد لله ذى الكمال المطلق الظاهر فى عالم الوجود بمظهر الجمال المحقق والصلاة والسلام على صفوة الأنام المرسل رحمة للعالمين وعلى آله وصحابته وسائر المرسلين (أما بعد) فقد تم كتاب منتهى السول فى علم الاصول بتوفيق اللطيف الخبير ولم أدخر وسعا فى تنظيم طبعه ، وتحسين وضعه ، ونبذ مالعبت به أيدى الناسخين من غلطات علمية وأخرى كثيرة نحوية بيد أنه لم يخل من فلتات مطبعية يدركها اللبيب ويعذرنا فيها الكيس الأديب إذ مهما تدرج المخلوق فى السمو فكماله نسبى وإليك أيها القارىء بعضاً منها منبها عليه بالصواب علك تسمح لنا بدعائك الصالح وفقنا الله وإياك لما فيه الفلاح والصلاح

عبد الوصيف محمد

ص	س	خطأ	صواب
٣	١٣	عن ارتكارب	عن ارتكاب
٤	١	الأدلة الفقيه	الأدلة الفقهية
٨	٥	دخلت	لخلت
٩	٧	إن وصف	ان وجب
١٠	١٢	فى امتناع	على امتناع
١٢	٦	اختلتلفوا	اختلفوا
١٤	٢١	واو الجمع	وواو الجمع
١٤	٢٤	على الجميع	على الجمع
١٥	٣	إن مالم يجب	إنما لم يجب
١٩	٧	والا كا ذلك	وإلا كان ذلك
٢٢	٢٦	د ەو قضاء	إعادة و قضاء
٢٨	١٨	الخير	الحيز
٢٨	٢٤	«	«
٢٩	١	ما أورده	ما أوردوه
٣٢	١١	إلا هذ	الا هذا
٣٢ ث	٩	و أل بوضعه	دال بوضعه
٣٢ ث	١١	به ففى	به نفى

هذا أنموذج لما وقع فى هذا السفر المبارك ولا يخفى على المتعلم درك مالم يخل عنه مطبوع فى أنحاء المعمورة لا فرق بين الشرق والغرب وقد خاب من افترى حيث يقول أتحدى العالم أجمع فى مطبوعى الخالى من كل السقطات فلما نظر إذا به مجمع العورات ومن عرف نقص نفسه عرف ربه بالكمال اللهم ألهمنا الصواب فأنك الوهاب واجعل عملنا لرضاك مقبولا آمين .

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

منتهى السول في علم الاصول وهو مخ
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01017494

American University of Beirut

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866

General Library

349.297
S274mA
c.1