Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



1 39141

PT 60-1070 Khanji 26/2/45
(2 Nos)
©
65

نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سلم الوصول ، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثالث

عنيت بنشره

جمعية نشر الكتب العربية

بالقاهرة عام ١٣٤٥

وحقوق اعادة الطبع محفوظة لها

المطبعة السلفية - ومكتبتها

لصاحبيهما : محب الدين الخطيب وعبد الفتاح زيدان

893.799
Is6
3-4

45-89141

بسم الله الرحمن الرحيم

قال :

الكتاب الثاني - في السنة

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول . والكلام الآن في الافعال وطرق ثبوتها [1] وذلك في بابين :

المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تقدر بقدرها لكن هذا الجواب انما يتم لو كان المراد فى وضع هذه المسئلة بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وحينئذ يصير النزاع بين جمهور الشافعية والغزالى لفظيا فان الامام الغزالى غير منكر اياه بل جوز وانما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فالجواب الصحيح عن دليل الغزالى ان الجمهور يسلمون انه لابد من معرفة النسخ والناسخ ولكن يمنعون وجوب ذلك على المكلف ويقولون بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول المعتزلة أو عادة على ماتقتضيه أصول أهل السنة تعريف الناسخ لعباده تفضلا منه تعالى واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف بها وقد ارتفع التكليف بغيرها بمقتضى الناسخ . واعترضوا على هذا الجواب بانه يجب على المكلف اعتقاد ان الناسخ خطاب الله تعالى وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف وأجابوا عن هذا بان المفروض اعلام الله تعالى انتساخ الحكم وان جميع التكاليف انتفت فلا ايجاب ولا تحريم وصار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالافعال كلها على الاباحة وأدلة الحنفية والمعتزلة والاشاعرة فيما اختلفوا فيه تعلم مما قدمناه فى مبحث الاحكام وعلى كل حال فهذه المسئلة فرضية محضة خصوصاً بعد اجماعهم كما تقدم على انه لايجوز نسخ جميع القرآن فذكرها تطويل بلا طائل

(١) قال المصنف « الكتاب الثاني فى السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقدسبق مباحث القول . والكلام الآن فى الافعال الخ » أى لكون الاقوال من السنة تشارك فيها الكتاب من الامر والنهى وغيرهما من كل

الباب الاول ـ فى أفعاله

« وفيه مسائل »

الاولى أن الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهواً والتقرير مذكور فى كتابى المصباح »أقول السنة لغة هى العادة والطريقة قال الله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض » أى طرق وفى الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبى صلى

ماتقدم متعلقاً بالكتاب كان الكلام هنا فى غير ذلك . ومن افعاله صلى الله عليه وسلم تقريره واشاراته كاشارته لكعب بن مالك ان يضع الشطر من دينه على ابن ابى حدرد وهمه فانه من افعال القلب فلا يهم الا بمطلوب شرعا لانه لا يهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم عليه الصلاة والسلام بجعل اسفل الرداء أعلاه فى الاستسقاء فثقل عليه فتركه . وقد استدل به على ندب ذلك وعدم المؤاخذة بالهم بالنسبة الى غيره . وقال العراقى الهم انما يطلع عليه بقول أو فعل فالاستدلال بما دل منهما فلا حاجة لزيادته . ورده ابن قاسم بانه قد يطلع بغيرهما كقرائن الاحوال والاستدلال حينئذ به على ان الاطلاع عليه بما ذكر لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به فى نفسه . وكذلك افعاله القلبية كالاعتقادات والارادات كذا قاله العطار فكان كل ذلك داخلا فى التعريف . بقى ان هذا التعريف يشمل القراءة الشاذة فانها عند الشافعية ليست بقرآن ولا خبر ولذلك لم تكن حجة عندهم ولو كانت قرآنا أو خبراً لكانت حجة مع انها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول بان المراد قوله الصادر منه بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لأن هذه الارادة بعيدة في التعريفات والجواب بأنها خبر فى الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً: رده في مسلم الثبوت بأن اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية لايخفى وهنه وذلك لانه بعد اعتقاد صدوره ممن لاينطق عن الهوى لا معنى لنفى الحجية . والحق كما فى فواتح الرحموت فى الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبراً ولا بد منه وانما نقل

الله عليه وسلم من الافعال أو الاقوال التى ليست للاعجاز[1] وهذا هو المراد هنا . ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه بما أى عن التقرير بالفعل[2] وانما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الامر والنهى والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق التى تثبت الافعال بها وهى الاخبار . وجعل المصنف ذلك فى بابين الاول فى الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على الكلام فى الاجماع وان كان مخالفا لاصليه الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر فى الباب الاول خمس مسائل

قرآنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال . واما على ماهو التحقيق عند اصحابنا وعند بعض الشافعية من أن قول الصحابى العادل المقطوع العدالة انه قرآن لايصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ بيقين انما هو فى بقائها قرآنا لافى السماع فالقراءات الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليست بخبر وخرجت بقوله غير القرآن فافهم ، وبهذا تعلم ان تعريف الاسنوى تام على طريقة الشافعية لا على طريقة الحنفية والمحققين من الشافعية من ان القراءة الشاذة من قول الرسول وهى قرآن فى الجملة داخلة فى التعريف فيحتاج الى قولنا غير قرآن ليخرج منه

(١) قال الاسنوى « وفى الاصطلاح تطلق على مايقابل الفرض وعلى ماصدر من النبى صلى الله عليه وسلم الخ » اقول الاول اصطلاح الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة ، واما اصطلاح الحنفية فهى ماقابل الفرض والواجب . واما الثانى فهو اصطلاح الاصوليين وهو المراد هنا لان الاصوليين انما يبحثون عن الادلة والدليل فى هذا لا فى الاول بل هو حكم اخذ من دليله وهو فعله صلى الله عليه وسلم ولو واظب عليه ولم يتوعد على تركه

(٢) قال الاسنوى « ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل الخ » اقول أشار بذلك الى دفع مايتوهم من الاعتراض على التعريف وكذا يقال في اشاراته وسائر افعاله القلبية من اعتقادات وارادات لان المراد بالفعل

الاولى في عصمة الانبياء عليهم السلام وهى مقدمة لما بعدها [١] لان الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول : اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة [٢] فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضى أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لايمتنع عليهم ذنب [٣] سواء كان كفراً أو غيره وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدي

هنا ما أردناه بالفعل فى قولنا لاتكليف الا بفعل

(١) قال الاسنوى « الاولى فى عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهى مقدمة لما بعدها » اقول : اشار بذلك الى أن الكلام على عصمة الانبياء انما هو من مسائل علم الكلام وانما ذكرت في الاصول لتوقف حجية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ولكن ذكر جميع الانبياء لزيادة الفائدة لكن كان الاليق ان تذكر فى المبادىء الكلامية لكونها من المبادىء العامة لتوقف الادلة على عصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما يتوقف عليها حجية السنة يتوقف عليها حجية القرآن والاجماع والقياس فالعصمة اصل فى حجية القرآن وحجيته أصل فى حجية ماعداه من الثلاثة الادلة

(٢) قال الاسنوى « اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة الخ » أقول قد عرفوا العصمة بعدة تعريفات الاول انها الحفظ من الوقوع في الذنب وقيل المنع منه وقيل عدم قدرة المعصية وقيل خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملج وهى متقاربة. واحسن ماقيل فيها انها ملكة نفسانية تمنع صاحبها الفجور واوردوا على كل هذا انه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « انى لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم سبعين مرة » والتوبة شرعاً لاتكون الا من ذنب واجابوا عن ذلك بأن المراد بالتوبة في الحديث التوبة اللغوية وهى مجرد الرجوع والمراد بالاستغفار رؤية ما كان فيه اقل مما صار اليه من الكمالات لانه صلى الله عليه وسلم يرفع عند الله دائما من كامل الى أكمل بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل فهو صلى الله عليه وسلم مازال يترقى فى الفواضل والفضائل فهو كما اشتهر من أن حسنات الابرار سيئآت المقربين

(٣) قال الاسنوى « فقال الآمدى الحق وهو ما ذهب اليه القاضى ابو بكر

تابع الحاشية

الخ » أقول مراد الآمدى انه لايمتنع ذلك عقلا لا فى الواقع قال فى مسلم الثبوت فالاكثر من المسلمين على انه لايمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا أو دونه خلافا للشيعة فانهم لايجوزون عقلا ذنباً عليهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او دونه وخلافا للمعتزلة فانهم ايضا يمنعون صدور المعصية عقلا الا فى الصغيرة فانهم يجوزونها واما فى الواقع فالمتوارث من لدن آدم ابى البشر الى نبينا ومولانا أفضل الرسل وأشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لم يبعث نبى قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر وفى بعض المعتبرات أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آبائهم وعلى هذا فلا بد من ان يكون تولد الانبياء بين ابوين مسلمين أو يكون موتهم قبل تولدهم لكن الشق الثانى قل ما يوجد فى الآباء ولا يمكن فى الامهات ومن ههنا يبطل مانسبه بعضهم من الكفر الى أم سيد العالم مفخر بنى آدم صلى الله عليه وسلم وذلك لانه حينئذ يلزم منه الكفر بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول . واما الاحاديث الواردة فى أبوى سيد العالم صلوات الله عليه وسلامه عليه فمتعارضة مروية آحادا فلا تعويل عليها فى الاعتقاديات . واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل أبوه تارح كذا صح في التواريخ وانما كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى فى حجره والعرب تسمى العم الذى ولى تربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التأويل قوله تعالى (واذ قال ابراهيم لابيه آزر) وهو المراد بما روى فى بعض الصحاح انه نزل فى اب سيد العالم صلى الله عليه وسلم (ماكان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى قربى من بعد ماتبين لهم انهم اصحاب الجحيم) فان المراد بالاب العم كيف لاوقد وقع صريحاً فى صحيح البخارى انه نزل فى أبى طالب . هذا وينبغى ان يعتقد أن آباء سيد العالم صلى الله عليه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بينه السيوطى بوجه أتم ولولا كون الفن غريباً لفصلنا القول فيه اه . منه مع شرحه

تابع الحاشية

والحق فى هذا ماقاله صاحب جمع الجوامع والجلال عليه من ان الانبياء عليهم الصلاة السلام معصومون لايصدر عنهم ذنب اصلا لاكبيرة ولا صغيرة لاعمداً ولا سهواً وفاقا للاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وأبى الفتح الشهرستانى والقاضي عياض والشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر منهم ذنب والمراد كما قال العطار انه لايصدر منهم ذنب ولو قبل النبوة وتسميته حينئذ ذنباً مجاز اذ لاحكم قبل الشرع. ولا يشكل عليه ما وقع له صلى الله عليه وسلم من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فان التسليم منها عمداً حرام وقد وقع ذلك منه سهوا فقد اجيب عنه بان محل الكلام حيث لايترتب على الوقوع سهوا تشريع اما مايترتب عليه ذلك فيجوز وقريب منه ان المعصوم منه السهو الشيطاني لا الرحمانى كذا يؤخذ منهما ومن العطار. ومن هذا تعلم مافى هذه الاقوال التى حكاها الاسنوى نعم كل من الحنفية والشافعية جوزوا وقوع الزلة فى الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها . والزلة هي أن يقصد فعل المباح فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمدا كوكز موسى الرجل القبطى حين أخذ اسرائيلياً ليحمل عليه الحطب الى مطبخ فرعون وكان يتأبى عنه فاختصما فاستغاث الاسرائيلى بموسى فنهى القبطى عما كان عليه فلم ينته فوكز موسى القبطى لايريد قتله لكنه مات فلزم من ذلك القتل وهو معصية لو كان عمدا وحيث لم يكن عمدا فليس معصية لاكبيرة ولا صغيرة بل نقل ان القبطى قال لموسى لقد هممت ان احمل عليك فوكزه موسى عليه السلام وعلى كل حال فقالوا ان الزلة تقترن بالتنبه من الفاعل او من الله تعالى بوحى لئلا يقتدى فيها بالرسول وعلى هذا كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو لانه لا يكون معصية اصلا حال الخطأ ولا حال السهو بل هو معصية اذا لم يكن خطأ او سهوا . وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار بل يكفى ان يقال انهم معصومون لايصدر منهم ذنب اصلا لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة وبعدها ولا حاجة الى قولهم لا عمدا ولا سهوا لانه لايتصور شرعا أن تكون المعصية سهوا والمراد بالسهو مايشمل الخطأ

على عصمتهم من تعمد الكذب فى الاحكام[1] قال فان كان غلطا فالاشبه الجواز

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم عن تعمد الكذب الخ » أقول الصحيح انهم معصومون عن الكذب مطلقا في الاحكام وغيرها لان الكذب مطلقا مخل بمنصب النبوة فلا يصدر منهم بحال ولقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فبمقتضى هذا لايصدر منه نطق اصلا عن الهوى بل كل نطق يتعلق بالاحكام لايكون الا وحيا اتفاقا وكذا مايتعلق بغيرها على الصحيح وكل ما يتراءى انه كذب فهو من باب المعاريض كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (قال بل فعله كبيرهم هذا) جوابا عن قوله تعالى حكاية عنهم (اءنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم) فقد قال فيه المفسرون انه سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضيا يؤدى به الى مقصده الذى هو الزامهم الحجة على ألطف وجه واحسنه ليحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع مافيه من التوقى عن الكذب فقد ابرز الكبير قولا فى معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما ابرزه فى ذلك المعرض فعلا بجعل الفأس فى عنقه او فى يده وقد قصد اسناده اليه بطريق السبب حيث رأى تعظيمهم اياه اشد من تعظيمهم لسائر مامعه من الاصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار انه الحامل عليه . والاصل فعلته لزيادة غضبى من زيادة تعظيم هذا وانما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة اذ لو كسره كما كسر غيره لم يتم له ماقصده على ما ذكر والقرينة على ذلك المجاز عدم امكان صدور الفعل من هذا الصنم الكبير لو كانوا يعقلون الا ترى الى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام (فاسئلوهم ان كانوا ينطقون) وتسمية ذلك كذبا كما فى الحديث الصحيح من باب المجاز لما ان المعاريض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم) من معاريض الافعال حيث تامل نوعا من التأمل في احوال النجوم وهو فى نفس الامر على تأمل الكاملين فى خلق

وأجمعوا أيضاً - الا بعض المبتدعة - على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد

السموات والارض وتفكرهم فى ذلك اذ هو الاحق به عليه السلام لكنه أوهمهم انه تفكر فى احوالها من الاتصال والتقابل ونحوها من الاوضاع التى تدل بزعمهم على الحوادث ليرتب عليه مايتوصل به الى غرضه الذي يكون وسيلة الى انقاذهم مما هم فيه والقوم توهموا ان ابراهيم عليه السلام اراد قرب اتصافه بسقم لايستطيع معه الخروج معهم الى معبدهم وهو على ماروى عن سفيان وابن جبير سقم الطاغوت وكان كما قيل اغلب الاسقام عليهم وكانوا شديدى الخوف منه لاعتقادهم العدوى فهو نظير قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) كما قلنا وقوله عليه السلام في زوجته سارة هى أختى من معاريض الاقوال كقول نبينا عليه السلام لمن قال له فى طريق الهجرة ممن الرجل (من ماء) حيث اراد عليه الصلاة والسلام ذكر مبدأ خلقه ففهم السائل انه بيان قبيلته وكقول صاحبه الصديق وقد سئل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضاً (هو هاد يهدينى) حيث اراد شيئا وفهم السائل آخر ولا يعد ذلك كذبا في الحقيقة وتسميته به فى بعض الاحاديث الصحيحة بالنظر لما فهم الغير لا بالنسبة لما قصد به المتكلم وجعله ذنبا فى حديث الشفاعة قيل لانه ينكشف لابراهيم عليه السلام انه كان منه خلاف الاولى لا أن كل تعريض هو كذلك فانه قد يجب والامام الرازى لضيق محرابه ومجاله ينكر الحديث الوارد فى ذلك وهو في الصحيحين ويقول اسناد الكذب الى راويه اهون من اسناده الى الخليل عليه السلام ومن هذا تعلم ان الانبياء معصومون عن كل معصية كبيرة كانت اوصغيرة قبل النبوة وبعدها لانه لو جازت الصغائر ما كان هناك حاجة الى جعل ما ذكر من معاريض الفعل او القول. وبذلك تعلم ان قول الآمدى فان كان غلطا فالاشبه الجواز خلاف الاشبه ان كان المراد من الغلط معناه الحقيقى الذي يتعمده ويكون غير مواقف للواقع وان كان المراد منه الخطأ أو النسيان فقد علمت انه لا يعد معصية اصلا ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه واما تعمد الكذب بعد النبوة فالاجماع

الصغائر الدالة على الخسة [1] كسرقة كسرة ، وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على

على عصمتهم عن تعمد الكذب فيستحيل عليهم شرعا واما قبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم الصلاة والسلام لما مر من دلالة المعجزة وأما ما روى في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن فى جواب قول ذى اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن في ظنى وهذا صادق مطابق للمحكى عنه وكذا قول موسى عليه السلام (لا) فى جواب من سأل هل احد اعلم منك فقال الله تعالى (بل عبدنا خضر) كما في الصحيحين والمراد بالنفى نفى الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن وجوز القاضى ابو بكر صدور الكذب عنهم فمنع هو دلالتها على الصدق مطلقا بل اعتقادا وجوز ان يجرى على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على العمد فقط وهو مردود بانه يلزم عدم الوثوق فى التبليغ فانه يجوز حينئذ ان يكون قوله هذا من عند الله كذبا جاريا على لسانه الشريف غلطا ولا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق . وما قيل في الجواب عن ذلك ان اللازم عنده حين جريان الكذب على لسانه غلطا التنبيه بانه خلاف الواقع فاذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق مدفوع بانه يلزم أن لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف اه . ملخصا منهما

(١) قال الاسنوى « واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم عن تعمد الكبائر الخ » أقول المراد بالكبائر هنا غير الكذب كما أن استثناء بعض المبتدعة مخالف لما صرح به غيره قال فى مسلم الثبوت وشرحه واما غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت مباحة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعاً عند اهل السنة أو عقلا عند المعتزلة والروافض نعم خالف الشيعة فى صدور ماعدا الكذب من الكبائر والصغائر سهوا فاتفق جميع من عداهم على جواز صدورها سهواً

أقوال : أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لا سهواً [١] وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل. والثانى أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه [٢] ، وهو مقتضي كلام المحصول والمنتخب .

وغلطا بان يكون خطأ فى الاجتهاد أو يكون قصد المباح فيقع فى الحرام والسر فى جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة وخالف الشيعة فهم لايجوزونها سهوا أيضا لكن يجوزونها عمدا تقية كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انهم معصومون الخ » أقول اما عصمتهم من الكبائر عمدا فقد تقدم نقل الاتفاق عليه واما صدورها سهوا فقد تقدم أيضاً اتفاق من عدا الشيعة على تجويزها سهوا او غلطا على وجه ما سبق فلم يبق الخلاف الا في العصمة من الصغائر الغير الخسيسة عمدا فاصحاب القول الاول على انهم معصومون منها عمداً لاسهوا والا في الكبائر فانهم يقولون بالعصمة منها عمداً وسهوا وقد علمت ان هذا مذهب الشيعة واما العصمة عن الصغائر عمداً لاسهوا فهو الذى جزم به المصنف واختاره صاحب الحاصل وهو مذهب الحنفية قال في مسلم الثبوت وشرحه وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة فى حقهم وان كانت صغيرة فى حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائى الامام العارف قدس سره : امساك مائة درهم سنة حرام على الصوفى المدعى محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتا درهم لنا وللعوام يحل ويجب ربع العشر وحسنات الابرار سيئات المقربين . الا ترى كيف قال السرى بن المغلس السقطى ذلك الامام انى استغفر الله من قولى الحمد لله حين اخبرنى رجل بوقوع الحرق الغالب فى السوق وسلامة دكانى . ولما كانت الانبياء رؤس المقربين كانت صغيرتنا كبيرة فى حقهم فلا يصح صدورها منهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه اه . منهما

(٢) قال الاسنوى « والثانى انهم معصومون عن تعمد الذنب مطقاً دون سهوه بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه » أقول أن هذا الثانى يخالف

والثالث وهو طريقة الآمدى انهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط [1] قال فاما

الاول فى التفصيل بين العمد والسهو فان الاول لم يفصل وقال بعصمتهم من الكبائر عمداً وسهوا ، والثاني يجوز صدور الكبائر سهوا . وأما في الصغائر فالقولان متفقان على انهم معصومون عن صدورها منهم عمداً لا سهوا . وقد علمت مما قدمناه أن جميع الفرق الاسلامية متفقون على عصمتهم عن تعمد الكبائر والاتفاق على تجويزها سهوا الا الشيعة فانهم منعوها سهواً أيضا فكان القول الأول باعتبار هذا الشق هو قول الشيعة فقط والقول الثانى باعتبار العمد فى الكبائر ما عدا الكذب متفق عليه بين الجميع وباعتبار جواز السهو مذهب من عدا الشيعة وهم الجمهور . واما باعتبار الصغائر الغير الخسيسة ففى العصمة من العمد موافق للأول وأنه مذهب الحنفية وهو الحق كما علمت

(١) قال الاسنوى « والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر الخ » أقول هذا القول الثالث يخالف القول الاول من حيث أن الاول منع صدور الكبائر عمداً وسهوا والثالث أجاز صدورها لنسيان أوتأويل كما أجاز ذلك صاحب القول الثانى كما أن القول الثالث يخالف القولين فى جواز صدور الصغيرة عمدا بخلاف القولين الاول والثانى فانهما على منع الصغائر عمدا ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وجاز تعمد صغائر غيرها ـ أى غير الكبائر والصغائر الخسيسة ـ بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر الشافعية والمعتزلة بشبهات باردة كما فى قوله تعالى « ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه » وامثاله من قصة داوود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلا والمعنى ولقد همت به زليخا ان تقتل يوسف لاجل ابائه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لايقاعه فى الحرام ولولا ان رأى برهان ربه لقتلها أو المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان رأى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لم ير برهان ربه لفعله كيف وليس له أثر فى الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف فى هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تأمل كذا يؤخذ من فوائح

تابع الحاشية

الرحموت ولذلك قال ابوحيان فى بحره انه لم يقع منه عليه السلام هم بها ألبتة بل هو منفى لوجود البرهان كما تقول قارفت الذنب لولا ان عصمك الله تعالى واما ما نقل عن السلف مما يخالف هذا فقال الالوسى فالذى نعتقده انه لم يصح منها شيء عنهم لانها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضا مع كونها قادحة فى بعض فساق المسلمين فضلا عن المقطوع لهم بالعصمة ولذلك قال الامام الرازى بعد ان ذكر ما نسب الى السلف وبعض المفسرين مانصه ان هذه المعصية التى نسبوها الى يوسف وحاشاه من اقبح المعاصى وانكرها ومثلها لو نسب الى افسق خلق الله تعالى وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف يجوز اسناده الى هذا الصديق الكريم وايضاً ان الله سبحانه وتعالى شهد بكون ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفتين عنه ومع هذه الشهادة كيف يقبل القول بنسبة أعظم السوء والفحشاء اليه عليه السلام وأيضاً ان هذا الهم القبيح لو كان واقعاً منه عليه السلام كما زعموا وكانت الآية دالة عليه متضمنة له لكان تعقيب ذلك بقوله تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء) خارجا عن الحكمة لانا لو سلمنا انه لا يدل على نفي المعصية فلا أقل من أن يدل على المدح العظيم ومن المعلوم انه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى اقدامه على معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثنى عليه باعظم المدائح والاثنية الى آخر ما اطال به فراجع الالوسى ان شئت قال فى فواتح الرحموت وأما قصة داود فغير صحيحة لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح بل انما أخذه المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي يمكن أن يعول عليه أن أوريا كان خاطبا لامرأة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لاصغيرة ولا كبيرة وأما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو أنه قال لاقربن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارساً يجاهد فى سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروى فى صحيح البخارى ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجباً فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما

صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة. وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهوا. هذا كلامه فى الاحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضا قالا: والعصمة ثابته بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل أيضا [1]. وهذه المسئلة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح

ينقله المؤرخون كله غلط لا ينبغى ان يلتفت اليه الا من يريد أن يجترىء على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط اه ومن هذا تعلم أن القول الثالث بجواز صدور الصغيرة عمداً من الانبياء لادليل عليه فضلا عن كونه مخالفاً لما ذكره الامام الرازى وغيره مما يدل على خلافه وبذلك تعلم ان الحق ماقاله صاحب جمع الجوامع كما قدمناه الا انه فى دعواه عصمتهم من صدورها سهواً مخالف للجمهور ولذلك قال الجلال والاكثر على جواز الصغيرة منهم سهواً الا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها اه

(١) قال الاسنوى « والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين الخ » اقول استدل الاكثرون على أن المعاصى جائزة عقلا مستحيلة سمعا بانه لامانع فى تجويز العقل من الكمال بعد نقصان بعد رفع المانع بعناية الآهية ورياضة مكملة كما قد روى فى أكثر الاولياء فقد روي فى المعتبرات عن حبيب العجمي قدس الله سره أنه كان يأخذ الربا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله عليه الى أن صار وليا كاملا صاحب السلاسل ، فكذا لابعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبياً واستدل المعتزلة والروافض فقالوا فى ارتكاب المعصية احتقار عند الناس فتنفر الناس عنه فلا يتبعونه فى الاوامر والنواهى بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويأمرنا بكذا وينهانا عن كذا فلا يتأتى حكمة الارسال فى ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلافلنا ماذكرتم مبنى على القبح العقلى أى على أن هذا الارسال قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية من اهل السنة لا يمنعون قبح هذا الارسال العارى

قال « الثانية * فعنه المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي

عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتأتى منا معاشر الماتريدية القائلين بالقبح العقلي أيضا فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من أرسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان تكون الحكمة والفائدة اقامة الحجة عليهم للتعذيب وهو حاصل كذا قاله في الفواتح ولا يخفى ان قوله تعالى « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » صريح في أن الحكمة والفائدة المقصودة من الارسال هي اطاعة المرسل اليهم للرسول واتباعهم له لا مجرد اقامة الحجة ولذلك قال ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة تنعكس الحال فيصير موقراً فلا تنفير بعد الارسال ولا يضر ما كان قبل بناء على ان المعجزة جاذبة اياهم الى الاعتقاد بما ينعكس به الحال ألبتة كذا في الفواتح وأقول الاحسن في الجواب أنه يكفي في رد ما يقوله المعتزلة أن يقال هذا يقتضي أن يكون محالا شرعا من طريق السمع ويكون ذلك حكمه لورود العصمة سمعا ويكفينا في اثبات الجواز العقلي عدم وجود برهان عقلي على الاستحالة وهذا كله قبل النبوة وأما بعد النبوة فقد تقدم مايتعلق به تفصيلا وعلى كل حال فهم معصومون قبل النبوة فلا يصدر منهم ذنب لاستحالة صدور كل ما ينفر عنهم قبل النبوة ولذلك قال في فواتح الرحموت بعد أن حكى مع مصنفه مايتعلق بالرسل بعد النبوة وأما قبل النبوة فالتحقيق الذي عليه أهل الله من الصوفية الكرام انهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر عمداً كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى وولايتهم قوية عن ولاية الاولياء الذين ولايتهم مأخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه اه وأقول قال تعالى « الله أعلم حيث يجعل رسالته » فكان كل رسول مولوداً على الاستعداد التام لان يكون رسولا فلذلك كانت ولايته غير مكتسبة برياضات بل فضل من الله تعالى كرسالته بخلاف

وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه» أقول : فعل النبى صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع فى كونها على الاباحة[1] أى بالنسبة اليه والى امته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه. وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً[2] وان

الاولياء ومتى كان معصوما كذلك اتفاقاً فلا يهمنا كون الدليل عقلياً أو سمعياً لان المنفر غير موجود على كل حال فتوجد الحكمة والفائدة المقصودة وهى الاطاعة والاتباع عملا بما جاءت به الآية السابقة

(١) قال الاسنوى « أقول فعل النبى صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية الخ » وأقول قال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع وهو فى الجبلى أحد قولين وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وان لم تكن على وجه العبادة لكن قال الغزالى فى المنخول وظن بعض المحدثين ان التشبه به فى أفعاله صلى الله عليه وسلم سيئة وهو غلط اه فافاد أن فى الجبلى ثلاثة أقوال أحدها أنه مباح لايتعلق به أمر ولا نهي عن مخالفه . الثانى انه يقتدى به فى أفعاله كلها ولولم تكن على وجه العبادة أى فهو مندوب . الثالث ان التشبه به فى أفعاله سيئة وهذا الاخير غلط كما حكاه الغزالى لكن قال فى التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة : فصل فى أفعاله عليه السلام فمنها مايقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ، وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام أو زلة وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى به اه . فكتب عليه صاحب التلويح فقال يعنى الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضاً فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر اه فأفاد أن القول بان جميع أفعاله يقتدي به فيها لاينافى القول بان الجبلى مباح فالحق انه لا خلاف كما فى الاسنوى والتلويح

(٢) قال الاسنوى « وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح »

لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل فحكمه فى الايجاب وغيره حكم الذى بينه[1] كما سيأتى في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وان لم يكن بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أوغيرذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة[2] ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره . ويعبر عن هذا المذهب بان التأسى واجب أى يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد ندبيته أو اباحته ان كان مندوبا أومباحا وقيل لايكون حكمنا كحكمه مطلقا[3] وقيل ان كان عبادة

أى اننا لسنا متعبدين به فهو مباح أيضاً

(١) قال الاسنوى « وان لم يثبت ذلك وكان بيانا الخ » أى لنص مجمل أو مراداً به خلاف الظاهر كقطع السارق من الكوع فالمراد بالبيان بيان معنى النص مجملا كان أو مراداً به خلاف الظاهر فصح التمثيل بقطعه يد السارق للبيان وان لم تكن الآية مجملة لانه بين أن المراد باليد خلاف الظاهر وهو قطعها من مفصل الكتف وان القطع من الكوع وقوله فحكمه حكم الذي بينه أى لان الدليل على الحقيقة هو النص المجمل أو المراد به خلاف الظاهر فما به البيان دليل فى حقنا على ما هو المراد من ذلك النص فقط وبعد ذلك يرجع فى الاستدلال الى ماخص به النص بعد البيان من الحكم

(٢) قال الاسنوى « وان لم يكن بياناً وعلمنا صفته بالنسبه للنبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه الخ » أقول كون أمته مثله فى ذلك هو الاصح عبادة كان أولا كما صرح به فى جمع الجوامع وانما سكت الاسنوى كغيره عن التحريم والكراهة لانهما لم يصدرا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو فى الفعل الصادر عنه لافى الفعل المطلق الذى تتعلق به الاحكام الخمسة قاله زكريا

(٣) قال الاسنوى « وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا » أى وحينئذ يكون كمجهول الصفة وسيأتى قاله الجلال على جمع الجوامع

وجب التأسى به [١] والا فلا وان لم نعلم صفته نظر ان ظهر فيه قصد القربة [٢] فانه يدل على الندب [٣] عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا [٤] وقيل بانه للوجوب ونقله القرافى عن مالك [٥] وقيل بالتوقف [٦]

---

(١) قال الاسنوى « وقيل ان كان عبادة وجب التأسى به » أقول وفيما سوى العبادة يكون كمجهول الصفة

(٢) قال الاسنوى « وان لم تعلم صفته فان ظهر قصد القربة الخ » أى وان لم يوجد ما يدل على وصف القربة من وجوب أو ندب وانما الذى ظهر فيه مجرد قصد القربة عن قيد الوجوب فهو مما علم صفته ويخص الندب عن غيره ومثله الوجوب فالمراد ظهر فيه وصف مطلق القربة

(٣) قال الاسنوى « فانه يدل على الندب » أى لانه المحقق بعد الطلب لان ادنى مراتب الطلب الندب

(٤) قال الاسنوى « وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجرداً » أقول المراد بقوله والندب بقصد القربة مجرداً أى عن قيد الوجوب أى عن دليل يدل على الوجوب فرادهم بالقيد الدليل وزاد هذا القيد لان قصد القربة مطلقا يكون في الواجب والكلام هنا فى هذا لافى المجرد عن قيد الوجوب فكلام المصنف فيما سيأتى غيره هنا

(٥) قال الاسنوى «وقيل بانه للوجوب ونقله القرافى عن مالك » أقول قال العطار وذكر السمعانى أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعى وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع من الاقوال الستة هو الصحيح اه والذى بدأ به صاحب جمع الجوامع هو القول بالوجوب فى حقه وحقنا لانه الاحوط كما فى الجلال عليه وقال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية فى كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه

(٦) قال الاسنوى « وقيل بالتوقف » أقول قال فى التوضيح لصدر الشريعة

وأما اذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم

ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة اه والمراد بالمطلق كما فى التلويح الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهواً أو مخصوصاً بالنبى صلى الله عليه وسلم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والاختلاف فى انه يلزم امته الاتباع أو يتوقف فى الاتباع أيضاً وحاصل الاخيرين على ان حكمه الاباحة للنبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بأنا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراماً اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف فالجواب اننا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لا لتحقق الاباحة اه . وبحث صاحب التوشيح عليه فى هذا الجواب فقال وفيه بحث لان التوقف فى الاتباع ان كان واجباً فضده وهو الاتباع حرام قطعا فلم لا نذمهم على الفعل وان لم يكن واجبا وليس بحرام كان ضده جائزاً فكان مباحا اه . ولذلك قال صدر الشريعة والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه عليه السلام لانه بعث ليقتدى بأقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم « انى جاعلك للناس اماما » وذلك بسبب النبوة والمخصوص به ما وراءه وظاهر هذا الكلام انه لافرق فى هذه المذاهب بين ان يظهر قصد مطلق القربة وبين ما اذا جهلت صفته بالكلية ويدل لهذا ما قاله صاحب جمع الجوامع حكاية للخلاف وان جهلت فللوجوب وقيل للندب وقيل للاباحة وقيل بالوقف فى الكل وقيل بالوقف فى الاوليين فقط وقيل بالوقف فيهما فقط ان ظهر قصد القربة اه . فانت تراه ادخل ما ظهر منه قصد القربة فى دائرة الخلاف والمراد بقصد القربة ما كان معه احتمال ندب او اباحة ولذلك قال الجلال بعد قول مصنفه ان ظهر قصد القربة والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أو لا ومجامعة القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز لامته فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه .

فيه المصنف [١] واحترز عن جميع ماتقدم بقوله فعله المجرد [٢] فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشيء وجزم به الامام فى الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى . وقال الشافعى يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره

(١) قال الاسنوى « وأما اذا لم يظهر لنا قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تكلم فيه المصنف » أقول قد علمت أن كلام المصنف فى الفعل المجرد وان المراد المجرد مما يدل على حكم بخصوصه من وجوب او ندب او اباحة فيشمل ما يحتمل كل واحد منهما ولو كان مع الاباحة قصد القربة كما سبق وعلى هذا فلا فرق فى اختلاف المذاهب بين ما اذا لم يظهر وجه القربه اصلا او ظهر وجه القربة مع احتمال الوجوب والاباحة

(٢) قال الاسنوى « واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد » أقول قد علمت ان المراد بالمجرد ما هو مجرد عن دليل حكم بخصوصه من وجوب وندب واباحة فيشمل ما اذا ظهر قصد القربة وهو مباح أو واجب فتأتى فيه المذاهب الاربعة أيضا ولذلك ترى أن الاقوال هى الاقوال واختيار الشافعية هو الوجوب فى الموضعين . ونقل عن مالك القول بالاباحة والقول بالوجوب فيهما والذى نقله القرافى عن مالك القول بالوجوب فى الموضعين ولذلك قال صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المنهاج فى حكاية هذه الاقوال احدها انه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك والثانى انه يدل على الندب وهو المنسوب الى الشافعي الثالث انه يدل على الوجوب ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن مالك قال القرافي وهو الذى نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه . وقد قدمنا ما نقله العطار عن السمعانى وان القول بالوجوب اشبه بمذهب الشافعى الخ . وهو موافق لما قاله ابن سريج وابو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون وما قاله ابو بكر الصيرفي هو بعينه القول بالوقف وقد صرح بذلك الاسنوى نفسه فقال وهذه المذاهب الاربعة حكاها الآمدي أيضا فى الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة

الامام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفي لايدل على شيء من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الامور الثلاثة واحتمال أن لايكون من خصائصه فيتوقف الى ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاها الآمدي أيضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار انه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب [1] وهو ترجيح الفعل على الترك لاغير وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضا هذا حاصل كلامه . وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القربة فهو للندب والا فللاباحة . واعلم أن اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القربة فيه اشكال ظاهر [2]

قال « احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يكره ولايحرم والاصل عدم الوجوب والندب فبقي الاباحة . ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب وبالندب بأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى « واتبعوه ـ قل ان

(١) قال الاسنوي « ثم قال والمختار أنه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحقنا على القدر المشترك الخ » أقول هذا انما يكون عند ظهور قصد القربة التي لاتجامع الاباحة كما ان قوله وان لم يظهر فيه قصد القربة الخ . انما يكون عند ظهور قصد القربة التي تجامع الاباحة

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القربة فيه اشكال » أقول حاصل هذا الاشكال ان الجمع بين استواء الطرفين الذي هو معنى الاباحة ورجحان احدهما الذي هو معنى القربة تنافيا . وقد علمت جوابه مما قدمناه عن الجلال على جمع الجوامع من ان مجامعه القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه . فلا تعارض بين كونه قربة وكونه مباحا فقصد الجلال بما ذكره دفع اشكال الاسنوي هذا

كنتم تحبون الله فاتبعونى ـ وما آتاكم الرسول فخذوه » واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا . وأجيب بأن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عنى مناسككم» . أقول : استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة بأن فعله لايكون حراما ولا مكروها [1] لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لاتثبت الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة . وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها فى التوقف بالضرورة [2]

---

(١) قال الاسنوى « استدل القائلون بان فعله المجرد يدل على الاباحة الخ » أقول قد اعترض على هذا القول بانه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها بهذا المعنى لان الطلب المقتضى لما ذكر هو الطلب مع التخيير والفعل المجرد انما اقتضى الطلب مطلقا عن كل قيد وان أريد مجرد جواز الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة فالواقفية لاينازعون فيه . وكما لا دليل على خصوص الاباحة المصطلح عليها لادليل على خصوص الوجوب المصطلح عليه ولا على الندب كذلك . ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك أيضا بحكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة الخ » أقول حاصله أن الواقفية كما علمت يقولون ان الطلب الذى دل عليه فعله صلى الله عليه وسلم مطلق عن كل قيد من طلب راجح جازم او غير جازم ومن طلب مخير فدعوى أن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح تقتضي عدم مساواة احتمال الاباحة لاحتمال الوجوب

والمصنف قد خالف بينهما . لاجرم أن الامام لم يجب بهذا وانما أجاب به فى الحاصل فتبعه المصنف عليه . قوله « وبالندب » أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة

والندب فلا تدخل الاباحة فى التوقف لان التوقف انما يكون عند تساوى الاحتمالات هذا مراده ونقول ان كون الغالب على فعله الوجوب أو الندب الخ هى مقالة المخالف يعنى أن المخالف للقائل بالاباحة يمنع تساوى الاحتمالات الثلاثة ويجعل الغالب احتمال الوجوب والندب فقط ويجعل احتمال الاباحة مرجوحا وهذا لا ينافى أن الواقفية لا يسلمون هذا بل يجعلون الاحتمالات الثلاثة متساوية فادخال الاباحة فى التوقف مبنى على هذا . الا ترى ان القائل بالاباحة قد سلم التساوى فى الاحتمالات ورجح احتمال الاباحة بكون جواز الترك يثبت بحكم الاصل . ومن هذا تعلم أن القائل بالاباحة لا يسلم ان الغالب احتمال الوجوب والندب بل يقول الغالب هو احتمال القربة التى يجامعها كل من الوجوب والندب والاباحة ولكن يرجح جانب الاباحة لما ذكرنا . ومن هذا تعلم أن المصنف لم يخالف كما قال الاسنوى بل جعل كون الغالب احتمال الوجوب والندب دون الاباحة من جانب المجيب فقط . وهذا لا ينافى ان احتمال الاباحة راجح عند القائل بها أو مساو عند القائل بالوقف . ولذلك قال الواقفية رداً على ما أجاب به القائلون بالاباحة من أن جواز الترك ثبت بالاصل بأن بقاء الاصل على ما هو غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه ولذلك كان الجواب الصحيح من قبل القائلين بالاباحة انه عليه الصلاة والسلام امام الامة لكونه نبياً وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالاصل فقط كما ان عدم بيان النص على عدم الاختصاص بيان لعدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا فى موضع البيان لأنا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة » فلا يسلم هؤلاء القول بان الغالب هو احتمال الوجوب كما لا تسلمه الواقفية لكن القائلون بالاباحة يرجحون جانبها بما سمعت ولهذا اختار الحنفية القول بالاباحة كما تقدم

يدل على الرجحان[1] والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي[2]. قوله «وبالوجوب» أي واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلامور[3] منها قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته

---

(١) قال الاسنوي « واحتج القائل بالندب بقوله تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الخ » أقول هذا القول مبناه كمبنى القول بالوجوب ان التأسى يتوقف على العلم بصفة الفعل واقل مراتبه الندب فهو المحقق بعد الطلب كما سبق والقائل بالوجوب يقول ان التأسى والاتباع معناهما واحد وقد وجد الامر بالاتباع والامر للوجوب والقائل بالاباحة يقول ان المتابعة هى مجرد الاتيان بالفعل وهذا لايتوقف على العلم بصفته

(٢) قال الاسنوى « بل جمع بينه وبين دليل الوجوب وأجاب عنهما بجواب واحد الخ » أقول المراد انه بعد ان ادعى ان التأسى والمتابعة معناهما واحد وقد جاء الامر بالاتباع فيكون اتباعه واجباً كما يدل على ذلك ما سيأتى والا فمجرد أن الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل لا يكفى في الجواب ولذلك احال على ما يأتى فقال كما سيأتى

(٣) قال الاسنوي « أما النص الخ » محصل هذه الادلة انه استدل القائل بالوجوب بثلاث آيات الاولى قوله تعالى « واتبعوه » من قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » الآية . الثانية قوله تعالى « فاتبعونى » من قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله الآية . وبنى الاستدلال فى هاتين الآيتين على أن الامر بالاتباع يقتضى وجوب الاتباع فيكون اتباعه صلى الله عليه وسلم والفعل كفعله واجبا والجواب عن ذلك أن الاتباع كالتأسى في المعنى وكلاهما يتوقف على العلم بالصفة التى وقع عليها الفعل منه صلى الله عليه وسلم وفرض المسألة ان صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة مجهولة فالاتباع أو التأسى غير ممكن في هذا فيجب التوقف كما يقول

واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة ان الاخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للآية . وأما الاجماع فلان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب . وأجيب عن الدليلين الاولين بوجهين أحدهما ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفى المحصول والاحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التأسى الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدي للمتابعة والتأسى شرطا ثالثا [1] فقال هو الاتيان بمثل مافعل

الصيرفى . هذا ما أجاب به المصنف وهو الوجه الثانى في كلام الاسنوي واجاب الاسنوي بالوجه الاول وهو ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها . أى فالمراد منها القدر المشترك بين الوجوب والاباحة والندب ولم يتعين واحد منها فيجب التوقف . والجواب عن هذا اننا اذا سلمنا ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها وان المراد القدر المشترك فالمطلوب اقل ما يتحقق فيه المطلق وهو الاباحة والجواب عما قاله المصنف اننا لا نسلم ان الاتباع يتوقف على معرفة الصفة لان المراد منها مجرد الاتيان بالفعل فنختار انها مطلق والمطلق يتحقق فى اقل افراده وهو الاباحة كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وذكر الآمدى ان للمتابعة والتأسى شرطاً ثالثاً الخ » أقول ان القائلين بالاباحة لا يسلمون هذا أيضاً لما علمت أن المراد بالمتابعة عندهم

الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به اذ لا يقال فى أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر . وهذا الشرط ذكره ايضا الامام فى الكلام على حجية

مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على معرفة صفته كما قاله فى التلويح وأما قوله انه لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلا الى آخره وعليه ان يقال انما لم يقل ان أحدهم تأسى بالآخر لان كل واحد منهم غير مشرع فكل منهم يصلى صلاته متأسيا بالشارع وصلاته وليس واحد منهم يصلح للتأسى بخلاف الرسول الذي ورد فيه القرآن بانه اسوة يتبع في قوله وفعله والكلام بعد ذلك في ان التأسى والاتباع هو مجرد الاتيان بالفعل فلا يتوقف على معرفة الصفة فتكون المتابعة مطلقة واقل افرادها الاباحة فيحمل عليها كما هو قول القائلين بها او ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو الندب لكن الندب هو المحقق فيحمل عليه كما يقول القائل بالندب او ان الغالب هو الوجوب فيحمل عليه كما هو قول القائل بالوجوب او ان المتابعة متى كانت بمعنى ما ذكر يلزم ان يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم تكن المتابعة مأموراً بها . أي على جهة معلومة فيجب التوقف بذلك . قالت الواقفية ومن هذا تعلم أن القائلين بالاباحة لا يسلمون ان المتابعة هى كما يقول القائلون بالندب أو الوجوب أو التوقف وان اصحاب الاقوال الثلاثه الاخرى متفقون على ان المتابعة هى ماذكر وخلافهم بعد ذلك فالقائلون بالندب يقولون به بناء على انه المحقق وان أقل درجات المتابعة ان يكون الفعل على وجه القربة واقل درجات القربة هو الندب والقائلون بالوجوب يقولون انه الغالب فيحمل عليه والقائلون بالوقف يقولون ان المتابعة اما عامة أو مطلقة وعلى كل حال فهى محتملة للاحكام الثلاثة الوجوب والاباحة والندب ولا مرجح لواحد منها على الآخر فيجب التوقف فقالوا به وقد علمت ان ارجح الاقوال هو القول بالاباحة لان كل ما عداه يحتاج الى اثبات قيد زائد في معنى المتابعة على كونه مجرد الاتيان بالفعل بدون ان يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعى زيادة هذا القيد اثباته بالدليل ودون ذلك خرط القتاد

الاجماع. والجواب عن الآية الثالثة أن قوله تعالى وما آتاكم معناه وما أمركم[1] يدل عليه انه ذكر في مقابله قوله وما نهاكم . وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل[2] قال بل لانه فعل في

(١) قال الاسنوى « والجواب عن الآية الثالثة الخ » أقول حاصل الجواب أن قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » معناه وما أمركم به فخذوه أى فامتثلوه والامتثال هو الاتيان بالفعل على الوجه الذي امر به الشارع وهذا يتوقف على معرفة صفة فعله صلى الله عليه وسلم والفعل الذي تضمن الطلب لم يتبين وصفه وامتثاله يتوقف على ذلك ومع الجهل لايمكن امتثاله فوجب التوقف وقداجاب عن ذلك القائلون بالاباحة كما قدمناه بانه عليه الصلاة والسلام امام يقتدى به لكونه نبيا وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص به عليه السلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا في موضع البيان لانا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »

(٢) قال الاسنوي « وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل الخ » أقول حاصل هذا أن جواب صاحب الحاصل الذي تبعه فيه المصنف خارج عن موضوع البحث لان دليل القائل بالوجوب انما هو اجماع الصحابة على وجوب غسل الجنابة من الجماع بمجرد التقاء الختانين بدون انزال بقول عائشة : فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن اختلفوا فاجاب المصنف عن ذلك بقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم. وظاهر هذا الجواب انه غير ملاق لدليل الخصم فأراد الاسنوى بيان الوجه فى الجواب وملاقاته لدليل الخصم بان قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وان كان سبب وروده انما هو فى الحج لكن اللفظ عام وقد قرر الاصوليون والفقهاء ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود واستدل على ان لفظ المناسك في الحديث عام بما نقله عن الجوهرى من أن النسك هو العبادة لا خصوص افعال الحج ومعنى هذا انه لو كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كافيا وحده في بيان الحكم من اباحة او

باب المناسك وقد كانوا مأمورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد

قال « الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم انه امتثال آية دلت على احدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بامارات كالصلاة بأذان واقامة وكونه موافقة نذر أو ممنوعا لو لم يجب كالركوعين فى الخسوف والندب بقصد القربة مجردا وكونه قضاء لمندوب » أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لايدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر

ندب أو وجوب ما كان هناك حاجة لان يقول عليه السلام لامته « خذوا عنى مناسككم » فدل قوله عليه السلام ذلك على أن الفعل لايدل على حكم معين فيجب التوقف حتى يجيء البيان من قبل الشارع . ولا يخفى ان هذا ابعاد في الجواب . والاقرب من هذا ان ههنا قرينة دالة على أن الغسل الذى وقع منه صلى الله عليه وسلم ومن عائشة رضى الله عنها كان واجبا فان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم وقع جواباً عن سؤال عمر رضي الله عنه عما اذا كان يجب الغسل من الجماع بدون انزال فكان الجواب متضمناً للسؤال وان الغسل واجب فالاستدلال بهذا خروج عن موضوع الخلاف لان الخلاف فى الفعل المطلق كما سبق وهذا ليس بمطلق بل معه قرينة دالة على انه واجب ولا خلاف فيه على اننا لانسلم انهم اكتفوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل رواه الشيخان على اننا لو سلمنا انهم اكتفوا بنفس الفعل فهو خارج عن الموضوع أيضاً لان اتفاقهم على الوجوب بنفس الفعل لا لانه الموجب بل لانه وقع بياناً لقوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » لان الجنابة مجملة فالتحق هذا الفعل بياناً لها.

في الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء : أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أومباح[1]. الثانى التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلانى[2] وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصر و كلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لا يكون الا بين حكمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لانها أعم وهو من محاسن كلامه . الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على احد الاحكام الثلاثة بالتعيين[3] واليه أشار

---

(١) قال الاسنوى « فالاقسام أربعة احدها التنصيص بان يقول هذا الفعل واجب الخ » أقول في العبارة تسامح لان كلا من الوجوب والندب والاباحة انما علم بدليله الذى هو النص فمعنى قوله بان يقول هذا الفعل واجب الخ أن يقول ذلك معنى لا لفظا لانه متى ورد عن الشارع أمر هو نص فى الطلب الجازم أو ظاهر فيه افاد الوجوب فكانه قال هذا الفعل واجب وكذلك يقال فى الندب والمباح

(٢) قال الاسنوى « الثانى التسوية ومعناه ان يفعل فعلا الخ » أقول حاصل هذا ان يفعل الشارع فعلا ولا يبين جهته . أى صفته . أى حكمه ويقوم الدليل على أن هذا الفعل مساو لفعل آخر صدر منه معلوم الصفة والحكم فى ذاته وان لم ينطق الشارع بذلك

(٣) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل الخ » أقول خص الاحكام الثلاثة التى هى الوجوب والندب والاباحة لان التحريم والكراهة لم يصدرا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو فى الفعل الصادر عنه لا فى الفعل المطلق الذى يتعلق به الاحكام الخمسة كما قدمناه عن الشيخ زكريا

بقوله أو بما علم انه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا انه . الرابع ان يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الاحكام حتى اذا دلت الآية على اباحة شيء مثلا وذلك الشيء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر(١) لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير أن فعله لايجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين قوله « وخصوصا » أى

(١) قال الاسنوى « هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر » أقول فى نظره نظر لان كلامنا فى الادلة وهذا البيان وقع دليلا لنا على تعيين ما يحتمله المجمل وجوبا أو ندبا أو اباحة فيكون حكمه المأخوذ منه حكم مابينه وهذا شيء وكون البيان واجبا على الشارع والفعل المبين يقع واجباً شيء آخر غير أن فعله لا يجب علينا ألا ترى ان المفروض أن الآية مثلا دلت على اباحة شيء مثلا وذلك الشيء مجمل وبينه بذلك الفعل كان ذلك الفعل مباحا كما قال الاسنوى نفسه وان كان فعل الشارع وصدور البيان الذى وقع منه واجباً باعتبار أن التبليغ واجب عليه ولذلك قال الجلال فى قول صاحب جمع الجوامع وما كان جبليا أو بيانا أو مخصصاً به فواضح أن البيان دليل فى حقنا ونحن لسنا متعبدين به اه فاشار الى أن الفعل الذي وقع بيانا لآية مراد بها خلاف الظاهر أو مجملة يكون دليلا فى حقنا بقطع النظر عما يتعلق بالشارع نفسه من كون فعله واجباً عليه مثاله قطعه صلى الله عليه وسلم يد السارق من الكوع وقع بيانا لما هو المراد على خلاف الظاهر من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع دليل لنا على ذلك المراد وان كان هذا الفعل وقع واجباً منه صلى الله عليه وسلم ليبين ان المراد من الآية خلاف ماهو الظاهر منها كما قدمنا ألا ترى ان الجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص قالوا فيما عدا افعاله الجبلية وما يختص به وفيما ظهر بيانا أن التأسى واجب فيتناول الحكم الامة أيضاً وأن التأسى الذى هو الاتيان بالفعل ولو على صفة الندب أو الاباحة واجب يعني

ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجبا كالاذان والاقامة في الصلاة[1] الثاني أن يكون موافقا لفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله علي صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد[2] وفي المحصول ومختصراته

مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع أن بعض الاخبار تفيد الندب أو الاباحة يعني أن مراعاة حكم الخبر واجب فكذا التأسي لمراعاة الصفة واجب

(١) قال الاسنوي « قوله وخصوصاً أي ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها الامارات الدالة على كون الشيء واجباً الخ » أقول لانه كما قال الجلال على جمع الجوامع ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف مالا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء اه وجعل الامارة هنا الاذان أو الامامة أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالاذان اه فجعل الامارة الصلاة بالاذان مع أن الامارة هو الاذان والقول بان جعل الصلاة بالاذان أمارة على وجوبها صحيح لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها أو أن العبارة مقلوبة والمراد أن الاذان للصلاة أمارة تكلف لتصحيح العبارة لايخفى فالاحسن ماهنا

(٢) قال الاسنوي « وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد لان كلا منهما عقوبة قال الجلال عليه وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة اه فاشار الجلال بذلك الى تقييد الامارة وهو قوله لولم يجب الخ بعدم المعارض وبذلك تعلم الجواب عن استدراك الاسنوي بقوله لكنه ينتقض بسجود السهو الخ ما ذكره من الصور فانها كلها خرجت بهذا القيد المعروف عندهم من ان كل دليل

أنه يعلم أيضا بكونه قضاء لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه فى المندوب [1] قوله « والندب » أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب [2] فانه يدل على أنه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه

وأمارة انما يدل على مايدل عليه اذا لم يوجد معارض له أقوى منه وفى كل هذه الصور قد وجد فيها المعارض فليست داخلة في المراد من الامارة هنا وهـذا المراد معروف مشهور عندهم

(١) قال الاسنوى « والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه فى المندوب » أقول إن كون الفعل قضاء للواجب ليس أمارة على وجوبه من هـذه الجهة بل أمارة وجوبه هو الدليل الذى دل على الاداء فانه دال على أن المكلف لايخرج عن عهدة ما وجب عليه الا بتفريغ ذمته عن الواجب الذى شغلها اما بفعله فى وقته المقدر له أولا شرعاً وهو الاداء واما بفعله خارج هـذا الوقت فى وقته المقدر له ثانياً وهو القضاء وأما قضاء الواجب فهو فرع كونه واجبا فلا يصلح لان يكون امارة على وجوبه ولذلك لم يذكره صاحب جمع الجوامع أيضاً . ومن هذا تعلم أن المصنف قصد بترك ذلك مخالفة مافى المحصول ومختصراته بخلاف المندوب فان كثيراً من الأئمة يقولون ان المندوب لايقضى فاذا قضاه صلى الله عليه وسلم دل القضاء على ندب القضاء أو على ندب ذلك المندوب الفائت وهذا لا يتأتى فى الواجب الفائت خصوصاً على القول بان وجوب القضاء انما هو بما أوجب الاداء وقد قدمنا ان الخلاف بين القول بان القضاء بامر جديد والقول بانه بما أوجب الاداء لفظى فقط فاعرف الحق بالرجال

(٢) قال الاسنوى « ويعلم خصوص الندب بامرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك الخ » أقول أشار صاحب جمع الجوامع الى هذا القيد والندب مجرد قصد القربة ولذلك قال الجلال عقب قوله ذلك عن قيد الوجوب فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز مما هنا

يكون مندوبا أيضا [1] وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضا بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ [2] وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه أمارة على شئ لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب. وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف [3] فلذلك حذفه المصنف

قال : « الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متأخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه فى حقه وان

---

(١) قال الاسنوي « الثانى كون الفعل قضاءاً لمندوب الخ » أقول لم يذكر ذلك فى جمع الجوامع كما لم يذكر قضاء الواجب أما عدم ذكره قضاء الواجب فلما ذكرنا من أن قضاء الواجب اما واجب بما أوجب أداءه واما بامر جديد وعلى كل فهو ليس واجباً بفعل القضاء بل انما وجب بدليل آخر غير مجرد الفعل وأما ترك هذا الثاني فلأنه داخل فى قولنا مجرد قصد القربة لان قصد القربة كما هو متحقق بفعل المندوب أداء فى وقته متحقق أيضاً فى فعله قضاء ومرادنا بمجرد قصد القربة أن تدل قرينته على قصدها بذلك الفعل مجرداً عن قيد الوجوب بان لم يكن دليل الوجوب والا فمجرد قصد القربة لا اطلاع لنا عليه وهـذا كما يتحقق حال أداء المندوب يتحقق حال قضائه فهذا الثانى مستغنى عنه

(٢) قال الاسنوى « وفى المحصول ومختصراته انه يعلم أيضاً بان يداوم على فعله الخ » أقول لم يذكر هذه الامارة المصنف ولا صاحب جمع الجوامع لان من ذكرها بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب وليس كذلك بل انما تفيد الوجوب اذا اقترنت بقرينة تدل على ذلك كتوعد على الترك والافهى للندب أيضاً فيكفى فى ذلك قولنا مجرد قصد القربة من وجود دليل على الوجوب سواء واظب ولم يترك أو ترك

(٣) قال الاسنوى « وهذا مخالف لما ذكره قبل ذلك من ترجيح الوقف » أقول لعله ذكره تفريعاً على القول بالاباحة ومع ذلك فقد علمت أن القول بالاباحة هو الراجح وان كان مذهبه الذى اختاره هو الوقف وكثيراً ما تفرع الفقهاء احكاما على مذاهب غيرهم بعد تقرر مذاهبهم

اختص بنا خصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول فى حقنا لاستبداده » أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا للآخر أو مخصصا له[1] لانه ان لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك أيضا لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لاعموم للافعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا أو مخصصا لذلك القول[2] كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه فى الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة احوال: احدها أن يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال. قوله « فان عارض فعله الواجب الخ » هذا هو الحال الاول[3] وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه

---

(١) قال الاسنوى « أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ولا يتصور التعارض بين الفعلين الخ » أقول أراد الاسنوى أن يبين وجه عدم تعارض الفعلين. وحاصله انه لا يجرى فيه التفاصيل التى ذكرها المصنف فى تعارض الفعل والقول فحينئذ لا يتحقق التعارض بين الفعلين

(٢) قال الاسنوى « نعم اذا كان مع الفعل الاول قول الخ » أقول وحينئذ يرجع الى القول فلذلك قال فلا يتصور بين الفعلين أصلا

(٣) قال الاسنوى « هذا هو الحال الاول الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع قيد فى شرحه على المختصر معارضة الفعل للقول بما اذا دل دليل على تكرر مقتضى الفعل وفعل العضد مثله فى شرحه وكثير غيرهم فعلوا ذلك قال شيخنا فى تقريره على الجلال وهو تقييد لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة والسلام غير الجبلى انما يكون للتشريع ومتى كان له دام مقتضاه حتى يرفعه خلافه

تابع الحاشية

الا ترى الى قوله فيما مر وان جهلت فللوجوب الخ فان معناه انه للوجوب دائما ولم يقل أحد بأنه للوجوب مرة فقط فان قلت قوله أيضا تشريع وشرط المصنف فيه الدليل على تكرر مقتضاه (يعنى فى جمع الجوامع حيث قال واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار القول) قلت القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية لتحققه بالمرة بخلاف الفعل اه ومن ذلك تعلم انه لابد هنا من تقييد المسئلة بان يدل دليل على تكرار القول .ثم قال شيخنا واعلم ان أحوال المسئلة ان شرط الدليل على تكرر مقتضى الفعل أيضا تكون ستا وثلاثين لانه اما أن لايوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرار فقط أو التأسي فقط . وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به أو بالامة أو شامل لهما تصير اثنى عشر . وعلى كل اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أولا يعلم شيء تصير ستا وثلاثين . والمصنف لما ترك التقييد بدلالة الدليل على تكرار الفعل واعتبره فى تكرار القول صار الحاصل انه اما أن يدل دليل على تكرار مقتضى القول أو لا وعلى كل فالقول خاص به أو بنا أو شامل فهى ستة . وعلى كل تقدم أو تأخر أو جهل فهى ثمانية عشر اه كلام شيخنا . ولكى تقف على حكم كل صورة وفاقا وخلافا نقول أخذا من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح عليه : الفعلان لايتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل فى وقت وضده فى آخر الا أن يجب التكرار أى يفيد الخبران ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات أو غيرها كخبر رفع اليدين في الركوع والرفع منه وعدمه فانهما بكلمة كان مع المضارع وهى تفيد العادة واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف قولى الحنفية والشافعية فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص وعلى كل حال فالحكم للثانى وان جهل التاريخ ثبت التعارض ويطلب الترجيح، وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله ولا يتصور تعارض الفعلين الى ان قال : نعم اذا كان مع الاول مقتض بوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون

تابع الحاشية

ناسخا أو مخصصا لذلك القول كما سيأتي لا بالفعل اه فاشار الى ان هذا التعارض في الحقيقة لم يكن بين فعلين وانما هو بين قول وفعل ومثل هذا يقال اذا أفاد الخبران ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف المذهبين ويكون التعارض في الحقيقة بين الخبرين اللذين دلا على تكرار كل من الفعلين وصيرورتهما عادة لا بين الفعلين. فتبين صحة ماقاله الاسنوى انه لا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا. أما الفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأسى فيه وهذا هو الذى عبر عنه شيخنا بقوله : اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأسى في حق الامة واما مقارن مع وجود دليل التكرار ودليل التأسى كليهما وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله أو يوجد عليهما واما مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التأسى واما مع وجود الدليل على وجوب التأسى فقط دون دليل التكرار وهذان اللذان عبر عنهما شيخنا بقوله أو يوجد على التكرار فقط أو التأسى فقط . فهذه أربعة وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن دليل التكرار ودليل التأسى فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وسلم والفعل مختصا به فرضا فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندبه أو اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر وان تقدم القول على الفعل فالفعل نسخ له قبل التمكن ان لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده اذ مر . ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمن امكان الامتثال وان جهل فسيأتي حاله في القسم الرابع. وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض أصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل . وان كان عاما له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء . وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسى فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود دليل التكرار فيهم زمان القول أيضاً . وفي حقه المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان جهل

تابع الحاشية

التاريخ ففيه خلاف بين العلماء فقال فريق القول ناسخ فى حقه وقال فريق الفعل ناسخ في حقه وقال فريق بالوقف دفعا للتحكم في حقه وتفصيله أن احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لايجوز أصلا ولا يكفى الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به وذلك ظاهر وان اختص القول بنافالمتأخر منهما ناسخ للمتقدم قولا كان أو فعلا . وظاهر هذا أن المتأخر منهما ناسخ قولا واحدا مطلقا سواء ثبت التأسي او كونه خاصاً بنا خصوصا أو عموما ، لكنهم فصلوا في مبحث التخصيص فقالوا : فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مخصص فان ثبت وجوب التأسى بذلك الفعل بدليل خاص كان هذاالفعل ناسخاً للعام أما دليل التأسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الاقتداء به في الفعل وقيل لايصير الاول مخصصا بل يجب الاتباع فى الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج. فأنت ترى انهم خصوا القول بان المتأخر ناسخ منهما بما اذا ثبت وجوب التأسي بدليل خاص واما اذا ثبت بدليل عام ففيه خلاف وان كان الحق فيما اذا ثبت وجوب التأسي بدليل عام انه ان كان دليل التأسى مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسى منسوخ وان كان مقارنا فيخص فلا وجه للقول الثانى في الصورتين وان كان دليل التأسي متأخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ وعلى هذا يلزم أن يقيد القول بان المتأخر منهما ناسخ بما اذا كان وجوب التأسي ثابتا بدليل خاص فتفكر. وان جهل التاريخ فمذاهب مختلفة قيل يؤخذ بالفعل لانه أدل معاينا شاهدا وقيل بالوقف وقيل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته أظهر من دلالة الفعل لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام أمر آخر بخلاف القول فانه مفيد بنفسه . قال الشيخ ابن الهمام والاوجه تقدم ما فيه الاحتياط ، وذلك لان الكلام فيما فيه موجب التكرار

تابع الحاشية

والتأسى فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول ولا اظهرية لاحدهما فى الدلالة وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لايخفى واما أن يعم القول له ولنا فالمتأخر ناسخ فى حقه وحقنا قولا كان أو فعلا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغى ان يختار التوقف فى حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمأنينة وهذه الاحوال كلها قد شرط فيها وجود دليل وجوب التكرار. وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنا أو عم له ولنا فلا تعارض فى حقنا لغرض انه لاتأسى فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وفى حقه المتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا لوجود التعارض فى حقه كما أن المتأخر ناسخ فيما اذا اختص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعند الجهل قيل القول ناسخ وقيل الفعل ناسخ وقيل بالوقف. وهذا القسم أيضاً قد شرط فيه وجود دليل التكرار مع الفعل. وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التأسى فقط دون دليل التكرار فان كان القول خاصاً به فلا تعارض فى حقنا وهو ظاهر وأما في حقه عليه الصلاة والسلام فان تأخر القول فلا تعارض لما مر وان تقدم فالفعل ناسخ فان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة من الاخذ بالقول أو بالفعل أو الوقف ومختار الاكثر التوقف حذراً عن التحكم. ونظر فيه بعضهم بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ الذى هو خلاف الاصل يعنى لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول بنسخ القول ولو قيل بتقدم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلا يلزم القول به والاصل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا توقف كذا فى شرح المختصر. ورده فى مسلم الثبوت بانه لاعبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه بتكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله ثم رد هذا الرد فقال: أقول مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح. وأما انه لافائدة لنا للتعرض لهذه المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم

يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له[1] سواء كان

لا يضره لان الناظر لم يكن فى صدد بيان الفائدة فتدبر . وأشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة أحواله الشريفة والايمان بها من أعظم السعادات ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون انما يكفى لوجوب العمل به وأما الاعتقادات فلا يغنى فيها الظن عن الحق شيئا . والبحث عن احواله صلى الله عليه وسلم لا يتفرع عليه تكليف فلا نتكلم بالترجيح المظنون ولا نعتقد به افعاله فحينئذ لا يرد عليه شىء وان كان القول خاصاً بنا فالمتأخر ناسخ أيا كان لان دليل وجوب التأسى به فى ذلك الفعل بخصوصه موجود فيعارض القول الخاص بنا فيكون المتأخر ناسخا وان جهل المتأخر فالمختار العمل بالقول كما مر . والأوجه الأخذ بالاحتياط وذلك اذا لم يتأسوا قبله وان تأسوا قبله فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة . والغرض انه لم يوجد دليل وجوب التكرار فلا تعارض وهذا انما يحتمل فى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين . وان كان القول عاما له عليه السلام ولنا فكما كان خاصاً به عليه السلام وبنا فيكون المتأخر منهما ناسخا وان جهل التاريخ فالمختار الوقف فى حقه صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول فى حقنا والاوجب الاخذ بما فيه الاحتياط . هذا حاصل ما يتعلق بهذه المسألة جئناك به لتقف على الحقيقة فتعرض عما يخالفها والله الموفق

(١) قال الاسنوى « وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه الخ » أقول قد علمت أن هذا الوجه هو الذى وجد فيه دليل التأسى به فى فعله وهو صادق بان يوجد معه ايضاً دليل وجوب تكرار الفعل فيكون هو الوجه الثانى وهو الذى وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسي وبأن لا يوجد معه دليل وجوب تكرار الفعل وهو القسم الرابع الذى وجد فيه دليل التأسى فقط وقد علمت حكم كل واحد بوجوهه مفصلا فقارن بين ما قاله الاسنوى من أن الفعل يكون ناسخا للقول المتقدم وبين ما قدمناه فى الصورتين لتعلم أى الوجوه يكون حكمه ذلك. وعلى كل حال لابد أن يكون الدليل الذى دل على وجوب اتباعه والتأسى به فيه خاصاً بذلك الفعل والا كان فيه الخلاف

ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصا به أو خاصا بنا . واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه فى ذلك الفعل [1] فانه

السابق . وقول الاسنوى سواء كان ذلك القول عاما أى له ولنا كما فى المثال الذى ذكره مع فرض قيام الدليل على وجوب اتباعه والتأسى به فى ذلك الفعل وقوله أو خاصاً به أو بنا أشار به الى وجوه القول الثانى المتقدم ووجوه القسم الرابع وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً به فى القسم الثاني كان المتأخر من القول أو الفعل ناسخا في حقه لوجود التعارض فى حقه وأما في حقنا فلا تعارض وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً بنا في القسم الثاني كان المتأخر ناسخاً للمتقدم قولا كان أو فعلا بشرط ان يثبت التأسى به فى ذلك الفعل بدليل خاص واما فى القسم الرابع وهو ما اذا كان مع دليل التأسي فقط وهو احد الاحتمالين في كلام الاسنوى فقد علمت انه ان كان القول خاصاً به فلا تعارض فينا وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض فلا نسخ في حقه أيضاً وان تأخر الفعل فالفعل ناسخ وعلى هذا يكون قول الاسنوى « يكون ناسخاً للقول المتقدم » انما يلائم القسم الرابع فيحمل عليه ويكون المراد بالنسخ في حقه فقط

(١) قال الاسنوى « واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل الخ » أقول مراده انه لم يوجد دليل يدل على وجوب التأسى به في ذلك الفعل وهذا أيضاً صادق بما اذا لم يكن معه أيضاً دليل التكرار وذلك هو القسم الاول وهو ما كان مع عدم وجود دليل التكرار وعدم وجود دليل التأسى وبما اذا وجد دليل التكرار فقط دون دليل وجوب التأسى وهو القسم الثالث وقد علمت حكم القسم الاول وانه اذا كان القول مختصاً به والفعل مختص به فرضاً لعدم وجود الدليل الخاص على وجوب التأسى به في ذلك الفعل فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ له على التفصيل السابق وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض أصلا لعدم مشاركة الامة معه فى الفعل وان كان عاما له ولنا فلا تعارض فى حقنا وأما

يستثنى منه صورة واحدة لايكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ماذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه أو كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان ناسخا وان كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا . ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذى لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه[1] في شيء من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا . قوله « وان عارض متأخرا » هذا هو الحال الثانى وهو ان يكون القول متأخرا عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول : ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا[2] وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره

فى حقه فلا تعارض اذ تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى » فانه يستثنى منه صورة واحدة لايكون فيها ناسخاً بل مخصصا وهو ما اذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه الخ » انما هو فى حقه صلى الله عليه وسلم وكون فعله حينئذ مخصصاً فى حقه لا ينافي ما قدمناه من أن الفعل اذا تأخر كان ناسخاً لان ما قاله الاسنوى من كونه مخصصا فى حقه هو مذهبه وما قلناه من أنه ناسخ هو مذهب الحنفية. وأما قوله ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه الخ . أى قد قام الدليل على تكرار مقتضى القول حتى يعارض الفعل لما قدمناه أن القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية المتحققة بالمرة فلا بد فى التعارض من كون القول اذا عمل بمقتضاه مقرونا بالدليل المقتضى للتكرار وفى الحالين يكون الفعل ناسخاً اتفاقا لان الفعل جاء بعد العمل بالقول وتقرر حكمه فيكون ناسخا وقوله ان كان خاصاً بنا فلا تعارض ظاهر كما قدمناه لعدم مشاركة الامة له فى الفعل

(١) قال الاسنوي « ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه » أقول يعنى وقد ذكره هو كما تقدم

(٢) قال الاسنوي « هذا هو الحال الثانى وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل الخ » أقول يريد الاسنوى أن كلام المصنف

عليه وعلى امته فالقول المتأخر قد يكون عاما أو متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلا وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لايجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متأخرا عاما فبالعكس أي وان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متأخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال فى المثال المذكور لايجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة [1] لعدم تعلق القول

صادق بصورتين الاولى ما اذا قام الدليل على وجوب التأسى ولكن لم يوجد دليل خاص يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من صور القسم الرابع وهو ما اذا وجد دليل التأسى فقط وقد علمت أن حكمها انه اذا كان القول خاصا به فلا تعارض فى حقنا . وأما فى حقه فان تأخر القول فلا تعارض وتركه المصنف كما قال الاسنوى لظهوره والثانية ماذا وجد الدليل الذى يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من القسم الثاني وهو ما اذا وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسى وقد علمت حكمه وهو أنه ان اختص القول به فلا تعارض فى حقنا وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان اختص القول بنا فالمتأخر ناسخ بالشرط المتقدم وان كان القول عاما له ولنا فالمتأخر ناسخ فى حقنا وحقه ولذلك قال الاسنوى وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر الى أن قال فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم ومثل له بالمثال الذى ذكره وان المصنف اشار الى ذلك بقوله في الحال الثانى وان عارض متأخرا عاما فالعكس . أى وان عارض فعله الى آخرما قاله الاسنوي فى هذا الحال

(١) قال الاسنوى « وان كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور الخ » ونقول أما قوله فليس فيه تعارض بالنسبة للامة لعدم تعلق القول بهم فهو موافق لما قدمناه وأما قوله وأما في حقه فان القول يكون ناسخا للفعل الخ فنقول قد علمت انه اذا وجد دليل على تكرار الفعل ودليل على التأسي

بهم فيستمر تكليفهم به واما فى حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه وان كان خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لايجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا أي مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما يأتى اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور(١) كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين فاما اذا كان بطريق

وكان القول خاصاً به فالمتأخر منهما ناسخ في حقه للآخر فقوله يكون ناسخا للفعل الخ . لا ينافي ان الحكم في الفعل كذلك في هذه الصورة اذا تأخر عن القول وأنه ناسخ للقول المتقدم ولذلك قال صاحب جمع الجوامع: ودل دليل على تكرر القول فان كان القول خاصاً به فالمتأخر ناسخ قال الجلال : المتقدم منهما وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله ودل عما لم يدل فلا نسخ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر وهو موافق لما قدمناه . وأما قول الاسنوى وان كان أى الفعل خاصاً بنا والغرض انه وجد دليل على وجوب تكرار الفعل وعلى وجوب التأسى وكان القول خاصاً بنا كما في المثال الذي ذكره فقد علمت أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر متى ثبت التأسى بدليل خاص بهذا الفعل وهو مذهب الحنفية ومثله في جمع الجوامع قال وان كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ فلعل ما قاله الاسنوي من التفصيل قول آخر للشافعية

(١) قال الاسنوي« والتفصيل المذكور انما يأتى اذا كان الدليل الدال الخ » نقول أشار بذلك الى أن الشافعية انما يفصلون هذا التفصيل فيما اذا كان الدال على وجوب الاتباع ظاهراً يحتمل أن يكون شاملاً له صلى الله عليه وسلم وأن

القطع كما اذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة[1] لان الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له وللامة بطريق النص كقوله لايجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا بطريق الظهور كقوله لايجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لايشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لانه لايخفى . قوله « فان جهل » هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول مجهولا[2] فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب جارية فينا لفائدة العمل وفيه عليه الصلاه والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم: أحدها وهو المختار فى الاحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول . والثانى انه يقدم الفعل

لا يكون شاملا كما في المثالين اللذين ذكرهما . وأما اذا كانت دلالته على ما ذكر بطريق القطع يكون ناسخا مطلقا باتفاق

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن كذلك فلا تعارض الخ » أقول قد علمت حكم ذلك على هذا الوجه الذى فصله غير أن الذى قدمناه من أن القول المتأخر ناسخ مطلقا سواء كان خاصاً به أو متناولا له ولامته ولو بطريق الظهور هو مذهب الحنفية وما ذكره من التفصيل المذكور هو مذهب الشافعية لان المخصص لايشترط تأخره عن العام عندهم بخلاف الحنفية فانهم يقولون المتأخر ناسخ مطلقا كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الحال الثالث الخ » أقول كل ماقاله بعد ذلك واضح مما قدمناه لان حكم الجهالة واحد في جميع الاقسام من جريان الخلاف على الاقوال الثلاثة

لانه أبين وأوضح فى الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة . والثالث انا نتوقف الى الظهور لتساويهما فى وجوب العمل . واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام . ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله فالاخذ بالقول فى حقنا لاستبداده أى لاستقلاله وهو ظاهر فى اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

قال « الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع . وقيل لا . وبعدها فالاكثر على المنع . وقيل أمر بالاقتباس . ويكذبه انتظاره الوحى وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع فى الرجم . قلنا للالزام . استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا فى أصول الشريعة وكلياتها » أقول اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف [1] وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم الخ » اقول اعلم انه لا كلام فى انه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث قبل النبوة فى غار حراء فقد جاء فى صحيح البخارى عن عائشة أنه حبب اليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالى ذوات العدد اه المراد منه . والخلاء هنا بمعنى الاختلاء أو المكان الذى لا شىء به على مالا يخفى على من له ذوق من المعانى الدقيقة وأما التحنث فقد فسره فى الحديث بالتعبد وقد روى يتحنف بدل يتحنث والتحنف أيضاً التعبد قال التيمى سألت ابا عمرو الشيبانى فقال لا أعرف يتحنث انما هو يتحنف من الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام وقد وقع فى سيرة ابن هشام يتحنف فلا كلام فى انه صلى الله عليه وسلم كان يعبد الله تعالى قبل النبوة وانما

تابع الحاشية

خلاف العلماء فى انه هل كان مكلفاً بشرع أو لا على معنى أن عبادته عليه الصلاة والسلام هل كانت بناء على انه كان مكلفاً قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء اولا فيه مذهبان احدهما أنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء قبله والثانى أنه كان مكلفاً والقائلون بأنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء اختلفوا فقال المعتزلة بنفى ذلك عقلا لان فى ذلك تنفيرا عنه ومن كان تابعاً فبعيد منه ان يكون متبوعاً قال المأزرى وهذا خطأ لان العقل لا يحيل ذلك وقال حذاق أهل السنة بنفى وقوع ذلك شرعاً وان جاز عقلا لانه لو فعل لنقل متواتراً لانه مما تتوفر الدواعى على نقله ولافتخر به أهل تلك الشريعة وانما كان عليه الصلاة والسلام يتعبد بما يلقى اليه من نور المعرفة والى هذا ذهب المالكية وجمهور المتكلمين . والقائلون بأنه صلى الله عليه وسلم مكلف قبل النبوة بشرع أحد من الرسل واختاره ابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت والبيضاوى اختلفوا على ثمانية أقوال : الاول أنه كان يتعبد بشريعة ابراهيم عليه السلام الثانى بشريعة موسى عليه السلام الثالث بشريعة عيسى عليه السلام الرابع بشريعة نوح عليه السلام حكاه الآمدى الخامس بشريعة آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان السادس كان يتعبد بشريعة من قبله من غير تعيين السابع ان جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية الثامن الوقف فى ذلك وهو مذهب ابى المعالى الامام واختاره الآمدى قال فى مسلم الثبوت وشرحه :ان تعبده كان بشرع بلغه من الشرائع بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبى لان العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب وهو عليه السلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شريعته كانت عامة وشرع عيسى كان مختصاً بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم اه ولا شك ان هذه الاقوال كلها مرجعها التاريخ كما قال

أي كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن[1] . واستدل له في المحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله[2] وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية . والثانى لا اذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها[3] ولو راجع

الجلال ولم يقم دليل على تعيين شرع أحد من الرسل فلذلك قال فى جمع الجوامع الوقف تأصيلا وتفريعاً اه والمراد بقوله الوقف تأصيلا الوقف عن دليل الاثبات والنفى فلا نقول بثبوت تكليفه بشرع ولا عدمه والمراد بقوله وتفريعاً الوقف تفريعاً على الاثبات عن قول من الاقوال المذكورة وذهب الى التوقف امام الحرمين والغزالي والآمدى

(١) قال الاسنوى « ولم يستدل لعدم فائدته الآن » أى لعدم تعلق حكم بالامة يتوقف على ذلك الا من جهة الاعتقاد ولا بد فيه من اليقين ولا يقين لان كل ما قيل لا يفيد الا الظن والظن لا يغنى من الحق شيئا ولذلك قال فى الفوائح واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروها توطئة للمسئلة الآتية اه ومراده بها مسئلة تعبده صلى الله عليه وسلم بعد البعثة

(٢) قال الاسنوى « واستدل له في المحصول بكونه داخلا فى دعوة من قبله الخ » أقول كل الشرائع قبله صلى الله عليه وسلم عامة الا ابراهيم فان كان داخلا فى دعوة من قبله كان داخلا فى دعوة ابراهيم دون غيره لكن مقتضى ماقدمناه من انه لا يتبع أحداً من الرسل بل ان عمل بشرع فانما يعمل به على انه حكم الله لا حكم ذلك النبى انه لا يكون داخلا فى دعوة أحد من قبله

(٣) قال الاسنوى « والثانى لا . لانه لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع الخ » أقول هذا الدليل من قبل القائلين بنفى الوقوع شرعاً وأما دليل المعتزلة القائلين بنفى التكليف عقلا فقد قدمناه بما عليه وقد علمت انه لا كلام فى انه كان يعبد الله قبل النبوة وانما الخلاف فى انه كان مكلفا بشرع أحد من الرسل أولا وحينئذ فماذا كانت صفة عبادته . أقول الذى نقله في عمدة القارى على صحيح

لنقل . والثالث الوقف واختاره الآمدى . وأما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبداً بشرع أصلا واختاره الآمدي والامام والمصنف[1] وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام[2] فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه . وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي فى المسئلة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله فى كتاب الاطعمة أصحهما الاول واختاره الجمهور

البخارى ان ذلك كان بالتفكر والاعتبار كاعتبار ابيه ابراهيم وهذا يؤيد انه كان يتعبد بشرع ابراهيم لا على انه شرع ابراهيم بل على انه شرع الهمه الله به يوافق ما كان عليه ابراهيم

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس مقيداً بشرع أصلا الخ » أقول معنى هذا انه غير متعبد بشرع من قبله لان له شرعاً يخصه فهو متعبد به

(٢) قال الاسنوى « وقيل بل كان متعبداً بذلك الخ » أقول المراد بهذا القول انه متعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة كما يؤخذ من الجلال ومن ذلك يعلم أن هذا القول مفرع على القول بانه قبل النبوة كان متعبداً بشرع من قبله لا على التعيين وقد علمت انه انما يتعبد به لا على انه شرع من قبله بل على انه حكم الله وشرعه الذى الهمه الله اياه قبل النبوة فيكون تعبده به بعد النبوة على انه شرعه الذى انزله عليه الله تعالى لا على انه شرع من قبله ولذلك قال وهذ المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا أى فنحن نعمل به على انه شرع لنا اذا توفرت فيه شروط العمل به لا على انه شرع من قبلنا فكذلك هو صلى الله عليه وسلم فيعمل به على انه شرعه لا على انه شرع غيره كما يدل على هذا ما جاء في الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً ماوسعه الا اتباعي » فان هذا صريح فى انه عليه الصلاة والسلام بعد النبوة لا يتبع أحداً من الرسل بل لو كانوا جميعاً أحياء فى عصره ما وسعهم الا اتباعه عليه الصلاة والسلام

وأبطل المصنف الثانى بثلاثة أوجه : أحدها أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام فى شرع من تقدمه . والثانى انه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم فى الوقائع. الثالث ان أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الامام وهى ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ [1] كما فى قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ

(١) قال الاسنوى « وهى ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه :المختار انه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به مالم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لاعلى انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية.وعن الاكثرين المنع عن التعبدعقلا كما عليه المعتزلة أو شرعاً كما عليه بعض أهل السنة وعلى المنع القاضى ابو بكر الرازى وصاحب المحصول والآمدى . وطريق ثبوته عند الحنفية إقصص الله أو رسوله بانه شرع نبى قبلنا بلا انكار لان التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من أغلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن تقى لايحتمل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين . فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً علي خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه. قلت لعله أوحى اليه بصدقهم فى الاخبار فافهم اه ويدل على انه لم يعتمد فى ذلك علي مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً قبل فرضية صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ماهو معروف فى ذلك ومن أجل أن طريق فرضيته اخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامساً بل صار داخلا فى الكتاب أو السنة .لنا أولا أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكافين الذين وجدوا زمن الخطاب وبعده ما لم

ذلك منهم لان التبديل قدوقع والتبس المبدل بغيره . واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما ترافع اليه اليهود فى زنا المحصن . والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا أن يكون فى التوراة أيضاً وجوب الرجم . قوله « واستدل » أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وقوله تعالى « ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا » وقوله تعالى «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم

يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن » على وجوب القصاص فى شرعنا ولنا ثالثاً ماصح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال أنا أحق بهذا واستدل أولا بقوله صلى الله عليه وسلم : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة لذكري » وهو خطاب لموسى عليه السلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع . أقول لانسلم انه كان تعبد بشرع موسى عليه السلام بل أمر به للوحى الذى أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام وافق الوحى المتلو الذى ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم. ولا يبعد ان يقال هب أن الامر بالقضاء بالوحي الغير المتلو بل هو الظاهر لكنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذى خوطب به موسى تأييداً وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد فان التأييد بما ليس حجة بل بما هو حرام العمل لا يليق بشأنه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به . واستدل ثانياً بان الامر فيها باقتفاء الانبياء السابقة وساق الآيات التي ذكرها الاسنوى واجاب بما أجاب به

من جملة الهدي وقوله تعالى « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين وأجاب المصنف بان المراد وجوب المتابعة فى الاشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى أصول الديانات والكليات الخمس أى حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض [1]

المصنف . ثم ساق أدلة المانعين فقال قالوا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ ولم يذكره في حديث معاذ وصوّبه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب والسنة يشملانه وثانياً بالاجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع التى قبلها والتعبد بالمنسوخ حرام . قلنا شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام لا مطلقا لجميعها حتى لايكون الكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة ثم استدل بما استدل به المصنف وأجاب عنه بما أجاب الاسنوى والكل ضعيف فكان المختار ما عليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع الخ » أقول وهذه كلها مما علم الحكم فيه بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء في ذلك كله موافقاً لما كانت عليه الشرائع قبله ومن هذا تعلم أن أهل الفترة مكلفون بالعقائد الدينية التي هى أصول الديانات كلها وبالكليات الخمس وان خلاف أئمة أهل السنة في أن الاصل في الاشياء الاباحة أو الحظر أو الوقف انما هو فيما اندرست احكامه من الفروع غير ماذكر وان ماقيل من أن أهل الفترة ناجون ولو غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان قول ساقط لا أصل له وانما نشأ من انه خلاف يشبه خلاف أئمة الاعتزال فى الاشياء التى ليست ضرورية للمعاش ولم يعلم فيها العقل مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولم يرد فيها نص عن الشارع فانهم اختلفوا فى أن الاصل فيها الاباحة أو الحظر أو الوقف والخلاف وان اشبه الخلاف لكن أدلتهم فى كلامهم ترجع الى المصلحة

قال :

« الباب الثاني - في الاخبار

وفيه فصول [1]

الاول فيما علم صدقه وهو سبعة : الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة أو

والمفسدة العقليين أو تعارضهما مع عدم المرجح . وأدلتنا ترجع الى الكتاب والسنة فان القائلين بالاباحة استدلوا بقوله تعالى «خلق لكم مافى الارض جميعاً» والقائلين بالحظر استدلوا بقوله تعالى «له ملك السموات والارض » فالكل ملكه فالتصرف فى شيء بما لم يعلم فيه اباحة من قبل الشارع تصرف بغير اذنه فيحرم والواقفون قالوا تعارض الدليلان ولا مرجح فنقف . ومذهب الحنفية والشافعية وأكثر الائمة هو الاباحة . فموضوع الخلافين مختلف وأدلة كل واحد من أهل السنة فيما يقول به راجعة الى الكتاب والسنة وأدلة كل واحد من أهل الاعتزال فيما يقول به راجعة الى المصلحة والمفسدة أو تعارضهما . وقد حققنا ذلك وحررناه فى كتاب البدر الساطع على جمع الجوامع بأوسع من هذا فراجعه تزدد علما والله الموفق

(١) قال المصنف الباب الثاني فى الاخبار وفيه فصول الخ » أقول قبل أن نتكلم على الخبر نتكلم على تقسيم المركب الصادق بالخبر وبغيره لينجر الكلام الى الخبر زيادة للفائدة فنقول : اللفظ المركب اما ان لا يكون له معنى فهو المهمل وهو موجود وهو مدلول ماصدقات لفظ الهذيان لان المراد ما ليس له معنى من المركبات وليس لنا مهمل الا وهو هذيان فالهذيان قاصر على المركب فالمفرد لايسمى بالهذيان والامام الرازى لايسمى مثال هذا مركبا كما لايسمى مفردا وهذا هو مراده من نفى وجود المركب المهمل وهذا القسم ليس موضوعا اتفاقا والمراد بقولهم أن لا يكون له معنى أى باعتبار مادته . وقولهم وليس موضوعا أى باعتبار هيئته التركيبية اتفاقا . واما ان يكون له معنى استعمل فيه باعتبار مادته فنى وضع

الاستدلال . الثانى خبر الله تعالى والا لكنا فى بعض الاوقات أكذل منه تعالى. الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه . الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة . الخامس خبر جم عظيم عن أحوالهم . السادس الخبر المحفوف بالقرائن . السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل». أقول

هيئته التركيبية خلاف والمختار انه موضوع لدلالة الهيآت المختلفة على المعاني المختلفة لكن بالوضع النوعى أى بالامر الكلى دون وضع الافراد كما فى الوضع الشخصى فمعنى كونه نوعياً أن يلاحظ الموضوع له بقانون كلى وهو المعنى بخصوصه كأن يقول الواضع كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى كذا وكذا وصححه السعد فى التلويح . وقيل ليس بموضوع بهيئته التركيبية بل الموضوع مفرداته . وقد يعبر عن الخبر بالكلام وهو ما تضمن كلمتين فاكثر تضمناً اسنادا مفيداً مقصوداً لذاته وهو ان اطلق على الماهية المتحققة فى كل من اللساني والنفساني لما قدمناه من اتحادهما ذاتا وماهية وان اختلفا من وجه آخر لكن الاصولى انما يتكلم فى اللساني فقط لان بحثه فيه لا فى النفسى الذى لا يتصف بحقيقة ولا مجاز وعام وخاص ونحو ذلك فان افاد ما صدق اللساني طلب حصول صورة فى الذهن فهو استفهام أى الغرض منه ذلك وأما مدلوله فهو حصول أمر فى الخارج هو تفهيم المخاطب للمتكلم وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى لا تترتب عليه الآثار لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية الا أن يحصل فى ذهنه تلك النسبة اثباتا أو نفياً ومجرد الحصول فى الذهن ليس علماً بل العلم هو بقيامها بالذهن اللازم لحصولها فيه فليس المطلوب بالاستفهام الفهم ولا التفهيم بخلاف فهمنى وعلمنى فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء فى الذهن فان معناه أطلب منك تفهيما واقعا على الا أن التفهيم لما لم يتحقق الا بحصول شيء فى الذهن اقتضاه من حيث انه أثره لا من حيث انه مطلوب المتكلم . اه ملخصاً من

الخبر قسم من أقسام الكلام[1] وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الاول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام[2] وقد عرفه المصنف في تقسيم الالفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق

عبد الحكيم في حاشيتي القطب والمطول. فمعنى الاستفهام باعتبار مدلوله طلب ذكر الماهية أي علمها وذكر بضم الذال. وان أفاد طلب تحصيلها أو تحصيل طلب الكف عنها فهو أمر أو نهي نحو قم ولا تقعد والمراد الكف بالمعنى الحرفي الملحوظ بنسبته الى الغير ولذلك قلنا في التعريف أو تحصيل الكف عنها ليخرج الكف المدلول عليه بنحو اكفف. وان لم يفد بحسب الوضع طلبا فما لا يحتمل فيه الصدق والكذب فيما دل عليه فهو تنبيه وانشاء أي يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم يفد طلبا نحو أنت طالق أم أفاد طلبا باللازم نحو ليت الشباب يعود يوما ولعل الله أن يعفو عني وما يحتمل الصدق والكذب من حيث هو فهو الخبر وهو المقصود من التقسيم في هذا الباب. ومقصود الاصولي انما يتعلق بالخبر الذي هو حجة ودليل من أدلة الفقه وتتوقف حجيته بالنسبة الينا على السند الذي هو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة أو بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، ولما كان هذا الخبر خاصاً رأى الاصوليون انه لابد من البحث عن الخبر العام

(١) قال الاسنوي « الخبر قسم من أقسام الكلام » أقول قد علمت مما قدمناه اقسام الكلام التي منها الخبر

(٢) قال الاسنوي « وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل هو مشترك فيهما الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن هذا الخلاف مبني على مغايرة الكلام اللساني للكلام النفساني في الحقيقة وان الحق خلافه وانهما متحدان ذاتاً وماهية كما حققناه فيما سبق فلا معنى للخلاف لعدم تعدد المعنى بل لفظ الكلام موضوع لمعنى واحد هو الماهية والحقيقة وهي واحدة فيهما كما اشرنا اليه هنا قريبا

والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما بعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر فى الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل. وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب. وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً والكذب هو الذى لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذى ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب . والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ماليس بمطابق مطلقاً [1] .

---

(١) قال الاسنوى « والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع الخ » أقول وعلى هذا لا يخرج الخبر عن الصدق والكذب لانه اما مطابق للخارج فالصدق أو لا فالكذب والقائلون بالواسطة منهم الجاحظ . وقد ذكر الاسنوى مذهبه . وقال النظام ومن تبعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أو لا وكذبه عدم مطابقة اعتقاده طابق الخارج أو لا فالساذج الذى لا اعتقاد معه واسطة بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا وقال الراغب في كتاب الذريعة مانصه ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان انخرم واحد منهما لم يكن صدقا تاماً بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد فى الدار فلا يقال انه صدق ولا كذب واما أن يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك ان كان مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد أو عكسه كقول المنافقين نشهد انك لرسول الله فيصح ان يقال لهذا صادق اعتبارا بالمطابقة لما فى الخارج وكذب لمخالفة ضمير القائل ولهذا كذبهم الله تعالى اه . فالصور عند الراغب خمسة واحدة كذب وثلاث واسطة وواحدة صدق وأما الصور على كلام النظام ومن تبعه فستة : اثنتان صدق واثنتان كذب واثنتان واسطة

الفصل الاول - فيما علم صدقه

وهو سبعة أقسام

الاول الخبر الذى علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباب والعلم به اما بالضرورة [١] كقولنا الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثانى خبر الله تعالى والا لكنا فى بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى [٢] لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه [٣] بخلاف الاول فانا علمنا أولا وقوع

---

(١) قال الاسنوى « الاول الخبر الذى علم وجود مخبره وهو بفتح الباء والعلم به الخ » أقول أشار بهذا الى الخبر الذى علم صدقه ضرورة بغير التواتر وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء أخبر أم لا. مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا . أو الموافق للعلم الصحيح فى القطعيات كالهندسيات والحسابيات وكقولنا العالم حادث مما يرجع الى القضايا الاولية التى علمت بالحس أو الموافق لخبر المعصوم

(٢) قال الاسنوى « الثانى خبر الله تعالى الخ » أقول هذا والثالث من قبل ما علم صدقه نظراً فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله تعالى أو عن رسوله وكل ما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة

(٣) قال الاسنوى « هذا وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر الخ » أقول وجه ذلك ان افادة الصدق راجعة الى قرينة لازمة للخبر من أحوال المتكلم المخبر ولذلك قلنا انه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله الخ بخلاف الاول لانه موافق للعلم الضرورى اما بنفسه أو موافق للنظر الصحيح فى القطعيات الراجع الى الاوليات الثابتة بالحس فان فى هذين علمنا وقوع المخبر

المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق المخبر . الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم[1] والمعتمد فى حصول العلم به هو دعواه الصدق فى كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى[2] قال فى المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا كله[3] قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً[4] واتفقوا على

عنه أولا اما بنفسه ضرورة أو بواسطة الحس ثم استدللنا على صدقه بذلك الوقوع فكل منهما معلوم المضمون أخبر به أم لا

(١) قال الاسنوي «الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم » أقول أي بالنسبة لمن سمعه منه واما بالنسبة لمن لم يسمعه منه فالمقطوع بصدقه بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام . وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له فى ذاته وان قطع به لعارض التواتر

(٢) قال الاسنوى « والمعتمد فى حصول العلم به هو دعواه الصدق وظهور المعجزة الخ» أقول معنى هذا أنه صلى الله عليه وسلم متى ادعى الصدق فى كل الامور وثبت ذلك بالمعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يعلم السامع منه صدق خبره بواسطة انه خبر هذا الصادق فى كل أموره الثابت ذلك بالمعجزة ويعلم كذلك من لم يسمعه ان بعض الاخبار المنسوبة اليه عليه السلام صدق وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له فى ذاته كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا الخ » أقول أى باثبات أنه ادعى الصدق فى كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى

(٤) قال الاسنوى « قال وكيف وقد جوز بعضهم الخ » أقول مراده كيف يثبت هذا كله وقد جوزوا وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه الخ وعلى هذا لا يثبت صدقه فى كل الامور لجواز الكذب فى حال السهو أو النسيان أو الغلط وأقول قد تقدم ان الرسل معصومون بالاجماع من تعمد الكذب بعد النبوة وكذلك قبل النبوة وان المتوارث عنهم عصمتهم عن تعمده وان الجمهور

جوازه فى حال السهو والنسيان. وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهواً[1] ودعواه العلم بالصدق مطلقا. نعم ان أراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم. الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتى[2] هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره . فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذى صرح به الآمدى هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه

على عصمتهم عن الكذب مطلقاً وان من جوزه وقال يلزم التنبيه قد ردوا قوله بانه يلزم ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه وان التزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف وان اتفاقهم على جواز الذنب فى حال السهو والنسيان انما هو فى غير الكذب كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف » أقول قد علمت مما قدمناه اندفاع هذا الاشكال

(٢) قال الاسنوى « الرابع خبر كل الامة كما سيأتى » أقول ولاجل ماقال الاسنوى فى هذا تركه صاحب جمع الجوامع ولم يعد خبر كل الامة من المقطوع بصدقه لوجود الخلاف فيه كذا قال العطار لكن هذا في غير الاجماع العام الذى يعرفه الخواص والعوام كالاجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس ومشروعية الطلاق مثلا فان هذا مقطوع بصدقه ولذلك لم يختلفوا فى كفر جاحده ومن يخرقه فان حمل الرابع على هذا فلا اعتراض على ان الاجماع ليس من اقسام الخبر لانه ان كان خاصاً بالمجتهدين فهو اتفاق آرائهم فى عصر على حكم شرعى وان كان عاما فهو اتفاق آراء الامة من مجتهدين وعوام المقرون ذلك بالعمل المتواتر المتوارث من لدنه صلى الله عليه وسلم الى مابعده من العصور وعلى كل حال فهو من الاعتقادات لا من الاقوال حتى يدخل فى الخبر ولعل من تركه تركه لهذا ولذلك تركوا القسمين فمعنى كونه قطعيا انه حجة قاطعة كالخبر المتواتر وليس من الخبر

وان أراد بالحجة مايجب العمل به فسلم لكنه لايلزم من ذلك أن يكون مقطوعا به لان أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية . الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب[1] عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لايجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله فى المحصول أى بل لابد أن يكون منها ماهو صدق قطعاً وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه . السادس الخبر المحفوف بالقرائن[2] كخبر ملك عن موت ولده ولامريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه . السابع الخبر المتواتر[3] والتواتر لغة

(١) قال الاسنوى « الخامس ان يخبر جمع عظيم الخ » أقول هـذا من قسم الخبر المتواتر وانما جعله قسما مستقلا لان الذى دل الخبر على صدقه غير معين

(٢) قال الاسنوى « السادس الخـبر المحفوف بالقرائن الخ » أقول المراد بالقرائن القرائن المنفصلة عن الخبر كما فى المثال الذى ذكره أما القرائن اللازمـة للخبر من أقوال المخبر والمخبر والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخـلا فى افادة العلم ولاجل ذلك يتفاوت عدد التواتر بتفاوت الخـبر فاخبار العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا بتفاوت السامعـين فان الاخبار عند ذى سلطنة يؤذى من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون الاكثرين عند غيره وكذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخاليل الملك عن اسراره وان كانوا اقلين يفيد العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري كذا يؤخذ من الفوائح

(٣) قال الاسنوي « السابع الخبر المتواتر الخ » اقول الخبر المتواتر اما أن يكون متواتراً لفظا ومعنى أو معنى فقط وكلاهما خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الـكذب عن محسوس نخرج المعقول لجواز الغلط فيه فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى ، وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو

هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفى الاصطلاح كل خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب.

المعنوى كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطى ديناراً وآخر انه أعطى فرساً وآخر انه اعطى بعيراً وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء فالاعطاء بقطع النظر عن متعلقه متواتر وان كانت كل واقعة بخصوصها غير متواترة . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى « كل خبر بلغت رواته الخ » شامل للقسمين وقد اختلفوا اختلافا عظيما فى العدد الذى يحصل به التواتر وقد قدمنا لك ان القرائن قسمان خارج عن الخبر ينفك عنه عادة كما فى المثال الذى ذكره الاسنوى فى القسم السادس وهذه تفيد العلم فى خبر الآحاد وغير خارج عنه وهو ما كان لازماً راجعاً الى حالة فى نفس الخبر كالهيئات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه كما فيما مثلنا به من أخبار دخاليل الملك عن اسراره فان كونهم كذلك وكون مضمون الخبر من الاسرار التى لا يطلع عليها سواهم يحقق صدق مضمونه. أو حال المخبر المتكلم ككونه موصوفاً بالصدق في مباشرة الامر الذى أخبر به كما فيما مثلنا به من أخبار العدول فان كونهم موصوفين بالعدالة ولو كانوا أقلين مما يحقق مضمون الخبر. أو حال المخبر السامع كما فيما مثلنا به من الاخبار عند ذى سلطان يؤذى من كذب عنده وزاد بعضهم حال المخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً ضرورى الوقوع . والظاهر ان ذلك راجع الى حال الخبر ولذلك كله تفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر فى تلك الاحوال . وهذه القرائن لا تفيد العلم الا مع التواتر فحصول العلم بمثل هذه القرائن لا يقدح فى التواتر الذى يتحقق باجزائه المسماة شرائطه وانما الذى يختلف باختلاف تلك القرائن هو العدد كذا يؤخذ من العضد . واجتماع شرائط التواتر فى الخبر أى الامور المحققة له وهى كونه خبر جمع وكونه بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس علامته حصول العلم بمضمونه وانما فسرنا الشرائط بالامور المحققة له لانها ليست شرائط حقيقة وان عبروا عنها بذلك وانما هى أجزاء الماهية التى بتحققها يتحقق التواتر

(فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله فى المحصول : أحدها اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره [1] فقال بعضهم

(١) قال الاسنوى « فروع جعلها بعضهم من المقطوع فيها كما قاله فى المحصول احدها اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره الخ » أقول اعلم أنه اذا اخبر شخص بشىء بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم فلا يخلو اما ان يكون بمسمع منه صلى الله عليه وسلم اى بمكان وقع منه السماع بالفعل واما ان يكون الامر محتملا الاولى التى خالف فيها ابن الحاجب وقال اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لانه يحتمل انه ماسمعه أو مافهمه او كان بينه من قبل اورأى تاخيره اوماعلمه اى نفيا واثباتا لكونه دنيويا اه . فرد صاحب جمع الجوامع قوله هذا فقال مع زيادة من شرحه وكذا المخبر بمسمع من النبى صلى الله عليه وسلم اى بمكان يسمع منه صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير للنبى صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب للمخبر صادق فيما اخبر به دينيا كان او دنيويا لان النبى صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على كذب خلافا للمتأخرين منهم الآمدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوته صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر. اما فى الدينى فلجواز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم بينه او اخر بيانه بخلاف ما اخبر به المخبر .واما في الدنيوى فلجواز ان لا يكون النبى يعلم حاله كما فى لقاح النخل روى مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال لولم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصاً فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال انتم أعلم بأمور دنياكم اه فقول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب المراد منه انه لا حامل عليهما معاً بان لم يكن حامل على شىء أصلا أو كان على الكذب فقط فهذه الثلاثة منطوق يدل بها التقرير على الصدق وسبق البيان أو تأخيره فى الدينى لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول أو تأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى. وفى الدنيوى اذا كان كذبا ولم يعلم به النبى صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى

تابع الحاشية

قولهم نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت ألسنتهم وان كان دينياً. وأما المفهوم وهو ما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولا واحداً كما يؤخذ من الجلال على جمع الجوامع . وأما الثانية وهي ما اذا كان الامر محتملا لان يكون النبي سمع الخبر ولانه لم يسمع فهي التي ذكرها في مسلم الثبوت وشرحه فقال : اذا أخبر بحضرته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق أي صدق الخبر لان الظاهر تقرير ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر أو ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا أو رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة أو رأى عدم افادة الانكار لكون المخبر متعنتاً ومع جواز هذه الاحتمالات لاقطع . وما قيل انه لاقطع لجواز ارتكابه عدم الاخبار بكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فقد رده صاحب مسلم الثبوت فقال وأما تجويزه صغيرة فبعيد اه قال شارحه جداً فانه خلاف العبادة قطعاً بل لا يكاد يصح فان المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شأنهم عنه قطعاً اه . ويتلخص من هذا كله انه متى علم سماعه صلى الله عليه وسلم بالفعل ولا حامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المخبر أي المتكلم فالحق أن سكوته صلى الله عليه وسلم يفيد صدق المخبر قطعاً لما ذكرناه وذا لايأتي فيه احتمال انه ماسمع أو ما فهم اذ المفروض انه سمع ومن المحال انه لايفهم لافرق في ذلك بين الديني والدنيوي لانه ان كان دينياً فقد علمت ان سبق بيانه أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم في الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني وان كان دنيويا فلا يمكن أن يقال فيه انه ما علم صدقه ولا كذبه لانه ان كان صادقا فالامر ظاهر وان كان كاذبا يعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحداً على كذب ولا يجوز ان يؤخر الانكار بحال . فلا وجه للقول انه رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة

يكون تصديقا له مطلقا ، والحق أنه يكون تصديقا ان كان فى أمر دينى لم يتقدم بيانه [1] أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان فى امر دنيوى وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به . الثانى اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم [2] بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال

لانه متى وقع المنكر فعلا فقد جاء وقت الحاجة الى الانكار. أما اذا وجد الحامل على التقرير من النبى صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب من المتكلم المخبر بان كان المخبر ممن يعاند النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فقد علمت انه لا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا لا قطعا ولا ظنا

(١) قال الاسنوى « والحق انه يكون تصديقا فى أمر دينى الخ » أقول قد علمت مما نقلناه عن جمع الجوامع وشرحه انه متى علم أنه صلى الله عليه وسلم سمع الخبر من المخبر بحضرته بالفعل ولم يوجد حامل على التقرير منه صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المتكلم كان السكوت دليلا على الصدق قطعاً لافرق بين الدينى والدنيوى سواء تقدم بيانه أو لم يتقدم كان مما يجوز نسخه أو مما لا يجوز نسخه لانه كذب على كل حال والنبى صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب ، كما علمت . فالتفصيل الذى ذكره الاسنوى انه الحق خلاف الحق

(٢) قال الاسنوي « الثانى اذا اخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم الخ » أقول حاصل هذا انه اذا أخبر واحد بحضرة جمع هو عدد التواتر عن أمر محسوس ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا وان كان مما لو كان لعلموه ولكنه مما يجوز ان يكون لحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف أو نحوه لم يدل سكوتهم على صدقه أيضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا على الصحيح ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه : والصحيح ان المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف

جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به فى العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه . الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا[1] لان العادة فى المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل.

أو طمع فى شىء منه صادق فيما أخبر به وأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدى فيكون صدقاً قطعاً وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لشىء اه . قلنا الغرض انه لا حامل لهم على السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما اذا أخبر بحضرتهم عن محسوس لا يخفى على مثلهم فاندفع ماقيل يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه فى غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شىء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق وذلك لما علمت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه . وأما لو وجد بحضرتهم والمفروض أنه محسوس فهم والمخبر فيه سواء ولذلك الذى ذكرناه أيضاً . قال فى مسلم الثبوت وشرحه وان لم يكن خبر غريب أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل يظهر بقرائن الاحوال ان سكوتهم لصدق الخبر عندهم فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً . وهذا تواتر سكوتى مثاله ماقاله أمير المؤمنين عمر حين بايع أمير المؤمنين الصديق الاكبر « قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امر ديننا فمن يؤخرك فى أمر دنيانا » بحضرة جم غفير قد شاركوه فى سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة انه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بأنه قدمه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فى أمر دينى لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور اه ومن هذا تعلم أن القول الصحيح بل الحق الصريح هو القول بأنه يفيد اليقين لا انه يفيد ظن الصدق فقط

(١) قال الاسنوى « الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل

تابع الحاشية

بموجب الخبر يدل على صحته الخ » أقول هـذه المسئلة قد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال : الاول ان الاجماع على وفق خـبر لا يدل على صدقه فى نفس الامر مطلقاً سواء تلقاه المجمعون بالقبول بأن صرحوا بالاستناد اليه أو لم يتلقوه بالقبول بان لم يتعرضوا للاستناد اليه . الثانى انه يدل على صدق الخبر فى الواقع ونفس الامر مطلقاً . الثالث التفصيل وأنه يدل على صدقه ان تلقوه بالقبول أى علم أنهم تلقوه بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه وان لم يصرحوا بذلك فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استنبطوه من القرآن. استدل اصحاب القول الثانى بان الظاهر استناد المجمعين الى ذلك الخبر حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ولو لم يكن صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه والذى صححه فى جمع الجوامع انه لا يدل مطلقاً ولا يسلم الخطأ اذا استندوا اليه لانهم ظنوا صدقه وهم انما امروا فى العمليات بالاستناد الى ما ظنوا صدقه وذلك كاف كما فى خبر الآحاد فانه يجب العمل به فلا مانع من استناد المجمعين اليه مع كونه مكذوباً وهذا لا يستلزم بطلان الحكم المجمع عليه لانه متى وقع الاجماع عليه علم انه سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الادلة السمعية. كذا فى السعد على العضد فاستناد المجمعين اليه حينئذ انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الأمر وان كان قد تبين بعد انعقاد الاجماع ان الحكم الذى اجمعوا عليه هو الصواب قطعاً. والحاصل ان استناد المجمعين اليه ليس بخطأ لانه انما يكون خطأ لو استندوا لغير ما كلفوا بالاستناد اليه وهم انما استندوا الى ما كلفوا بالاستناد اليه وهو ما ظنوا صدقه فليسوا معصومين عن الاستناد الى غير مستند فى الواقع بل عن الاستناد الى غير مستند فى ظنهم ولا يلزم من عدم اصابة المستند فى الواقع عـدم اصابة الحكم فى الواقع والخطأ المعصومين منه هو عدم اصابة الثانى للادلة السمعية دون الاول لان المراد بالضلالة فى الاحاديث التى قضت بان الامـة لا تجتمع عليها هى الخطأ فى نفس الحكم المجمع عليه وأما الخطأ فى المستند فهو ان يكون الى

تابع الحاشية

غير مستند فى ظنهم وهذا معصومون منه أيضاً ولكن لا يقتضى أن ما استدلوا به قطعى وصدق فى الواقع ونفس الامر وبهذا تعلم ان المعتزلة من الفريق القائل بان الاجماع على العمل بالخبر يدل على الصدق مطلقاً أو ان صرح المجمعون بالاستناد اليه وكلاهما خلاف الصحيح ووافق المعتزلة على ذلك الامام الشيخ ابو الحسن الكرخى من أئمة الحنفية وأبو هاشم والبصرى من المعتزلة والظاهر ان كلام هؤلاء انما هو فيما اذا كان ذلك الخبر هو مستند الاجماع فهم اصحاب القول المفصل كما يقتضيه استدلالهم بان المستند لو احتمل الخطأ لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع خطأ ويدفعه ما قدمناه من أن الاجماع انما يفيد القطع بحقيقة الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق السماع بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقاً للواقع لكن قال في الفواتح واعلم انه اذا كان منعهم فى الخبر الذى هو سند الاجماع فليس بشيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال يوجب الاجماع على ان الخبر الذي استدل به صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فان كونه قولا له قطعى واستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة فى نفس الامر والحكم وخبرية الخبر كلاهما اجماعيان مقطوعان ولا يرد عليه ان أهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على أن ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه وهو قطعى وكذا لا يرد عليه أنه حينئذ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين الاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتدبر اه . وبهذا تعلم ان الذى صحح القول بانه لا يدل مطلقاً معترف بان المجمعين انما استندوا اليه بناء على ظنهم الصحة والصدق كما علمت من انهم استندوا لما أمروا بالاستناد اليه وهو ماظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه الى آخر

الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع (١)

ماقدمناه ومتى كان كذا وقد اجمعوا على هذا الظن فقد أصبح ذلك الظن باتفاقهم عليه قطعياً. الا ترى أن رأى كل واحد منهم بمفرده فى نفس الحكم ظنى والحكم مظنون وبعد الاتفاق صار الظن قطعاً والحكم مقطوع به فكذلك يقال فى ظنهم صحة السند وصدقه. فاذا قلنا ان مراد من قال انه لايفيد القطع بالصحة وبالصدق انما هو بالنظر الى ذات الخبر قبل انعقاد الاجماع على العمل به ومراد القائلين بانه يفيد القطع بالصحة والصدق انما هو بالنظر الى مابعد الاجماع على الحكم والاستدلال بالخبر كان الخلاف لفظياً وكان الحق هو القول المفصل وما عداه اما باطل أو يرد اليه وعلى كل حال فالدليل شاهد للقول المفصل فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء فقال جمهور العلماء ان بقاء خبر تتوفر الدواعى على ابطاله بان لم يبطله ذوو الدواعى مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه . وقال الزيدية كما فى جمع الجوامع أو بعضهم كما هنا يدل ما ذكر على صدق الخبر . واستدلوا بانهم حيث لم يبطلوه مع توفر الدواعى على ابطاله فقد اتفقوا على قبوله حينئذ وهم لايتفقون على قبول غير الصدق قال الاسنوى « وما قالوه ليس بشىء » ووجه ذلك اننا نسلم الاتفاق على قبوله ونقول ان الاتفاق على ذلك انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى الواقع ونفس الامر ولأن عدم تأثير الدواعى فى بطلان الباطل لايفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضداً لشىء مقطوعا مع توفر الدواعى على بطلان ذلك الشىء ولا يبطل كعقائد المشركين ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعلي « انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدى » رواه الشيخان فان دواعى بني امية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة علي رضى الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني فى قومى وان مات قبله ولم يبطلوه فقد استدل الشيعة بهذا الحديث على

بصحته وما قالوه ليس بشيء . الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله[1] وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد[2]. قال الاولى أنه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي . لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس . الثانية اذا تواتر الخبر أفاد العلم فلاحاجة الى نظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى . لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبله والصبيان. قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم وأن الا داعي لهم الى الكذب . قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر أقول الا كثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقا[3] وقالت السمنية لا يفيده

استحقاق سيدنا علي رضى الله عنه الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم بادلة منها هذا الحديث والكلام على هذا الحديث وعلى عدم دلالته على ذلك تعرف من مظانها

(١) قال الاسنوى « الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له الخ » أقول حاصل هذه المسألة أيضا أن الخبر الذى رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون قيل يكون الخبر من المقطوع به لاجماعهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله قبول له والا انكروه

(٢) قال الاسنوى « وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله الخ » أقول ولاحتمال ان التأويل كان مبناه التنزل بتسليم حجتيه

(٣) قال الاسنوى « أقول الاكثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا الخ » أقول هذا هو الحق « قال في مسلم الثبوت وشرحه العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة سومنات اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين . والسمنية قوم من الهند ينكرون النبوة وقولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة والمدينة

مطلقا وقيل ان كان خبراً عن موجود أفاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والاشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس . اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم . وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العلمية . وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منع ان العلوم لا تتفاوت. واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه. ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس . ولم يذكر الامام شيئا من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع[1] . المسئلة الثانية ذهب

شرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين » اهـ . ومن هذا نعلم ان ما عدا قولنا قول باطل وان القائلين بانه لا يفيد مطلقا والقائلين بالتفصيل كلاهما من غير أهل الحق

(١) قال الاسنوى « بل أجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يسمع » أقول انما اختار الامام الجواب بهذا لانه جواب اجمالا عن شبهاتهم كلها فان كان كل واحد يعلم افادة المتواتر العلم فهي كشبه السوفسطائية فانها كلها تشكيكات في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطلة فلا يلتفت اليها . وأما الجواب عن شبههم تفصيلا فقد اجاب المصنف عن قولهم اننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره بما حاصله ان هذا التفاوت ناشىء عن الف بعض القضايا دون بعض لا عن تفاوت العلم فجوابه يرجع الى منع التفاوت في العلم فمعنى الجوابين ان غاية ما لزم من شبهتهم التفاوت في الجملة بأنه قد يكون البعض خفيا عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم انها لا تفاوت

تابع الحاشية

بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا فى المتواتر ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لايحتمل كل منهما النقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلا فالتفاوت ههنا للالف وعدمه لالكون أحدهما جلياً والثانى خفياً في الواقع ونفس الامر. ومن هذا تعلم أن تفاوت العلوم بمعنى أن يكون أحدها محتملا للنقيض دون الآخر غير معقول ولا يقوله أحد لان حقيقة العلم هي اعتقاد جازم لا يحتمل النقيض لموجب فلو أن أحدها احتمل النقيض لم يكن علما والمفروض أنه علم هذا خلف فالتفاوت الذى سلمناه فيها هو التفاوت في الجلاء والخفاء . وبهذا تعلم أن كلا من الجوابين معناه منع التفاوت بمعنى أن أحدها يحتمل النقيض دون الآخر وان الذى سلمه المصنف انما هو التفاوت في الجلاء وبين أن ذلك التفاوت ليس واقعياً وانما منشؤه الالف والانس بكثرة الاستعمال . وبهذا تعلم أن قول الاسنوى « واقتصار المصنف عليه يوهم الخ » ان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى أن احدها يحتمل النقيض فهو حق ومقابله باطل وان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى التفاوت في الجلاء في الواقع وان ما يخال من التفاوت فهو ناشىء من الالف والانس لكثرة الاستعمال فهو حق ايضا ومقابله باطل فلعل عبارة الاسنوى محرفة بالطبع لأن التفاوت بالمعنى الاول عدمه فى العلوم حق فاختياره حق والتفاوت بالمعنى الثانى حق غير ان الكلام فى منشئه . فقال المصنف ان منشأه الالف والانس بكثرة الاستعمال وعدمها وهذا أيضاً حق وان كانت السببية لا تنحصر فيه بل قد يكون التفاوت فى الجلاء وعدمه ناشئاً من التفاوت فى الدليل جلاء وعدمه والتفاوت بتفاوت الدليل قد يكون في علم واحد فان الانسان اذا علم شيئاً بالدليل النظرى البرهانى الصحيح كان علمه اعتقاداً جازما عن موجب . فاذا عاين ذلك الشيء بعد ذلك وعلمه بطريق الحس لا يتفاوت علمه من جهة عدم احتمال النقيض لكن

الجمهور الى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى أى لا يحتاج الى نظر وكسب[1]

تفاوت فى الجلاء لتفاوت الدليل فان علمه بالطريق الثانى أجلى من ذلك العلم بالطريق الاول

(١) قال الاسنوى « الثانية ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى الخ » وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه والاصح أن العلم فيه أى فى المتواتر ضرورى أى يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان . وقال الكعبي من المعتزلة والامامان أى امام الحرمين والامام الرازى نظرى . وفسره امام الحرمين أى فسر كونه نظرياً كما افصح به الغزالي التابع له أخذا من كلام الكعبى بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج الى النظر عقيبه أى عقيب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى فى انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لاينافى كونه ضروريا . وبالضرورى عبر الامام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظر الى أن المراد واحد اه واعلم ان الضروري قسمان قسم من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مقضية اليه مع انها حاضرة فى الذهن فيحصل أولا ثم يلتفت الذهن الى تلك الواسطة وقد لا يلتفت اليها . ومن هذا القسم العلم الناشىء من المتواتر وقسم لا واسطة له اصلا كقولنا الموجود لا يكون معدوما وانما كان المتواتر من الاول لانه لابد فيه من حصول مقدمتين : احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع . الثانية انهم قد اتفقوا في الاخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه كذا نقله السعد عن الغزالي في المستصفى . والحاصل ان العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقدمتين وان كانتا موجودتين وبهذا تعلم ان قول الغزالي «ان المتواتر من قبيل قضايا قياساتها معها » انما قاله تفسيراً لما قاله الكعبى وأبو الحسين وامام الحرمين وان

واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري الى أنه نظري ونقله المصنف تبعا للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتأمله . وتوقف المرتضى

قول صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت والنزاع معنوي ان اراد منه ان الجمهور قالوا انه قسم آخر من الضروري وهو محصل بالعادة فليس على ما ينبغي بل المعنى أن الجمهور ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله ان الاليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضروري لا الظاهر فقط كما قال هو لان من الجمهور فريقاً كبيراً من الفلاسفة ومن المعتزلة وهم ماعدا الكعبي وابا الحسين القائلين بانه يحصل بطريق العقل وان كان هذا الخلاف لفظيا أيضاً على ما بيناه في القول المفيد والبدر الساطع على جمع الجوامع وكذا قول الاسنوي ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي « وفيه نظر الخ » ليس على ما ينبغي لما علمته ان الغزالي انما قال ماقال تفسيراً لما قاله الكعبي وابو الحسين وامام الحرمين ليوفق به بين ما قاله هؤلاء وما قاله الجمهور فلا يكون نقل المصنف ذلك عن حجة الاسلام مخالفاً لما يقضي به كلامه في المستصفى من موافقة الجمهور ولعله لذلك امر الاسنوي بالتأمل كما أن دعوى صاحب مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ان الكعبي وأبا الحسين وامام الحرمين يقولون انه نظري حاصل بالفكر مخالف لما قدمناه ولا مستند لهما فيه وان لم يحمل ما يقوله هؤلاء على ما قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كان قولا باطلا ولذلك قال الغزالي في المستصفى «وأما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري» فأنا نقول النظري هو الذي يجوز ان يفرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه البله والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالباً ونحن لا نجد انفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالبين لذلك فان عنيتم بكونه نظريا شيئاً من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان احداهما ان هؤلاء

من الشيعة واختاره الآمدى فى الاحكام ومنتهى السول . ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لوكان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر [١] كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في العادة [٢] وعلى العلم بأن لا داعى لهم الى الكذب من

مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق . والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبنى العلم بالصدق على المقدمتين فهذا مسلم اه ثم ساق مانقله ملخصاً عن السعد وقدمناه مما يدل عن ان الكعبي ومن وافقه لا يخالفون فيه الا مكابرة ولذلك جعلوا كلامه هذا تفسيراً لما قاله وانه محمول على الشق الذي سلمه فنظر الاسنوي فيه نظر

(١) قال الاسنوى « استدل المصنف بانه لوكان نظريا لكان غير حاصل الخ » أقول تفصيله اخذا مما قدمناه عن الغزالي أنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط مقدمتين أو أكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا ولكن العلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على النظر والكسب كالبله والصبيان

(٢) قال الاسنوي « احتج الخصم بان العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع الخ » اقول هذا الدليل انما يتم اذا تم ان هذه المقدمات نظرية وليس كذلك وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها وليس كذلك ولذلك كان الجواب تارة بمنع توقف العلم بمقتضى المتواتر عليها كما قدمناه وتارة بتسليم انه موقوف عليها ومنع انها نظرية وهذا هو الجواب الذي اجاب به المصنف تبعا للحاصل وحاصله ان هذه المقدمات حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها ووجود صورة الترتيب بان يقال الخبر المتواتر خبر رواه جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب في العادة ولا داعى لهم الى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وكل خبر هو كذلك يفيد العلم الضرورى ، فالخبر المتواتر

حصول منفعه أو دفع مضرة . وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريا. واجاب المصنف تبعا للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة

يفيد العلم الضروري لا يوجب احتياج العلم بمقتضى المتواتر اليها وتوقفه عليها فان صورة الترتيب على وجه ماذكر ممكنة الحصول في كل علم ضروري مثلا تقول الاربعة عدد منقسم الى متساويين وكل عدد هو كذلك زوج فالاربعة زوج وتقول الكل مشتمل على الجزء وما سواه وكل ما هو كذلك فهو أعظم من الجزء فالكل أعظم من الجزء وفى هذه القضايا لا حاجة لمثل هذا الترتيب فكذلك المتواتر وقد احتج الخصم بغير هذا فقال لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم أنه ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجشم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه فلا يختلف فيه والثانى باطل لوجود الاختلاف فيه . والجواب المعارضة بقلب هذا الدليل على الخصم بأن يقال لو كان نظرياً لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلا يختلف فيه والتالى باطل لوجود الخلاف فيه والحل لهذا الجواب أن الملازمة في قول الخصم لو كان ضرورياً لعلم ضروريته بالضرورة ممنوعة فان بداهة البديهى قد تكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز أن لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب هل كان هذا حاصلا بالنظر وقد نسى أو بالبديهة لا سيما في التصديقات فانه بعد بيان المقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك هل كان ههنا مقدمات نسيت أو لم تكن بل حصل ضرورة ولو سلم أن بداهة البديهى بديهية فلا تستلزم البداهة الوفاق بل يجوز الخلاف مع ذلك لأن البديهى ربما يكون خفياً فيختلف فيه فلا تسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا الضرورية واذا تأملت هذا حق التأمل وان مدار القول بالنظرية على اعتقاد القائل بأن تلك المقدمات نظرية وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها واعتقاد أن العلم بالضروري يجب ان يكون ضروريا فلا يختلف فيه العقلاء تبين ان المتعين

بقوة قريبة من الفعل أى اذا حصل طرفا المطلوب في الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

قال « الثالثة ضابطه افادة العلم[1] وشرطه أن لا يعلمه السامع ضرورة[2] وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد[3] وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم

حمل هذا القول على الشق الثانى الذي سلمه الغزالى فى كلامه وجعله غير مخالف لقول الجمهور فيكون النزاع لفظياً بلا ريب

(١) قال الاسنوى «الثالثة ضابطة افادة العلم» اقول هذه العبارة هى بمعنى قول صاحب جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرائطه والمراد ان ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم على وجه العادة من الخبر مجرداً عن القرائن الخارجية فلا تضر القرائن اللازمة كما قدمناه بخلاف خبر الآحاد فان حصول العلم فيه ان حصل ليس من مجرد الخبر بل بواسطة ما انضم اليه من القرائن الخارجية كما في المثال الذي مثل به الاسنوى لذلك

(٢) قال الاسنوى « وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة الخ » أقول خرج بذلك مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فانه خبر صادق يفيد العلم الضروري بذاته وهذا في الحقيقة ليس من شروط الخبر المتواتر بل هو قسم آخر من الخبر الذى يفيد العلم

(٣) قال الاسنوى « وان لا يعتقد خلافه الخ » أقول اعلم ان للتواتر شروطاً ينتفى بانتفاء واحد منها . فمن زعم نظرية العلم به اشترط تقدم العلم بها وقد علمت مرادهم وانها متقدمة حاضرة وان لم يشعر بها . ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم بها ألبتة بل يقولون ان حدوث العلم بسبب التواتر في نفس الامر متوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعدداً يمنع التواطؤ على الكذب عمداً ولا سهواً ولا نسيانا عادة وفى تعيين هذا العدد خلاف سيذكره الاسنوى . ومنها الاستناد الى الحس بان أحس المخبرون الاولون بمضمون الخبر فكان سبب العلم به هو الحس به فلا تواتر فى العقليات وذلك لان العقلى لو كان بديهياً فيفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا فيحتمل الخطأ بل ربما يتيقن به كما فى خبر القائلين

تابع الحاشية

انه الاحشر للاجساد. ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات فى عدد يفيد اليقين فيجب أن يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك وثم وثم. ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين ولا شاكين بالمخبر عنه ، اذ لا علم الا عن علم . ولقائل ان يقول قد قلتم ان افادة الخبر المتواتر الغير الضرورى بالعادة لا للزوم العقلى فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوى ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى أن يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة ولذلك قال ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان أريد علم جميع المخبرين فباطل لجواز أن يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن أن المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وان اريد علم البعض منهم فهو لازم من القيود الثلاثة السابقة عادة لانها لا تجتمع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط قال صاحب مسلم الثبوت « أزيد أنا شقا ثالثا وهو الجمع الذى يحصل به عدد التواتر فى كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة المذكورة ممنوع » اه وذلك لان كون الجماعة عددا لا يمكن تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا بل متى حصل العلم الضرورى بمقتضى العادة كان ذلك علامة حصول الشرائط كما قدمناه. فان قلت الاستناد الى الحس مغن عن هذا الشرط على فرض الحاجة اليه فانهم اذا اخبروا بخبر بانهم أحسوا به لزم علمهم قطعا . قلت المراد بالاستناد الى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات لا انهم أخبروا بانهم أحسوا فلا اغناء . والمراد بالشرط الاول وهو تعدد المخبرين الخ وجود العدد فى الحد المذكور فى طبقة ما . وأما اشتراط وجود هذا العدد فى جميع الطبقات فهو المراد من الشرط الثالث وهو استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات فى عدد يفيد اليقين . والمراد بمنع العقل التواطؤ على

مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب . وقال القاضى لا يكفى الاربعة [1] والا لأفاد

الكذب منعه بعد وجود الشرائط بمعنى منع اجتماع العدد ذلك من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شروط اخرى حتى لا يحتاج منع العدد من التواطؤ الى عدد أزيد منه وليس المراد ان بلوغ ذلك العدد يمنع التواطؤ على الكذب بمجرده حتى يرد عليه ان ذلك الشرط متضمن لسائر الشروط فهو ملزوم لها . ومن هذا ظهر أن الشروط الثلاثة يحتاج الى كل واحد منها فى تحقق التواتر الذى يفيد العلم الضرورى ولذلك اقتصر عليها الجلال فى شرحه على جمع الجوامع فقال شرحاً لقول مصنفه وحصول العلم آية اجتماع شرائطه . أى المتواتر فى ذلك الخبر . أى الامور المحققة له . وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس اه . وأشار بقوله « أى الامور المحققة له » الى ان هذه الامور ليست شرائط حقيقة بل هي اجزاء الماهية التى بها يتحقق التواتر كما قدمناه . وبهذا تعلم ان الشرط الذى ذكره الاسنوى بقوله « وان لا يعتقد الخ » لايحتاج اليه كما قاله ابن الحاجب وغيره

(١) قال الاسنوى « وقال القاضى لا يكفى الاربعة الخ » أقول اى لا تكفى فى عدد الجمع المذكور وهو مذهب الشافعية كما فى جمع الجوامع وانما قلنا فى عدد الجمع المذكور لبيان ان المراد ان لايكفى من حيث العدد واما من حيث الحال يكفى كما فى حال الائمة الاربعة والخلفاء الاربعة مثلا بل من حيث الحال يكفى الواحد فيكون خبره باعتبار حاله مقدما على خبر ما كخبر سيدنا أبى بكر أو الامام الشافعى فانه يفيد الجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر لكن ذلك من جهة حال المخبر وجلالته لا من جهة العدد تأمل قاله العطار. وأقول ان قوة هذه الاخبار سببها امور زائدة على مالا ينفك عنه الخبر وليس الكلام فى ذلك بل الكلام فى الخبر المتواتر اما بدون قرينة او بقرينة لاينفك عنها الخبر . وهذه الامور الزائدة تختلف باختلاف اعتقاد السامعين لهذه الاخبار ممن ذكروا بخلاف الخبر المتواتر فانه يفيد العلم الضرورى لكل من سمعه فلايصح ان يكون خبر هؤلاء مع جلالة قدرهم مفيداً للجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر ولو

قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب[1] وتوقف فى الخمسة[2]. ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد

كان كذلك لكان قول الخلفاء الاربعة أو احدهم حجة يفيد الجزم ولا قائل به. غاية الامر انه اذا تعارض خبر هؤلاء أو احدهم مع خبر من لم يكن حاله كحالهم وجلالته كجلالتهم كان خبر هؤلاء أو أحدهم اقرب الى الصدق من خبر غيرهم ممن دونهم

(١) قال الاسنوى « والا لأفاد قول كل اربعة فلا تجب تزكية شهود الزنا الخ » أقول يرد على هذا الاستدلال ورود ظاهرا ان التزكية فى الشهادة امر تعبدى لا لتحصيل اليقين الا ترى انه لو شهد سبعون الفا بالزنا لوجبت التزكية أيضاً وكذا لو حصل اليقين بالزنا لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة وقال « لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه » رواه البخارى. على أن دليل القاضى مبنى على ما قاله هو ووافقه عليه أبو الحسين من المعتزلة من ان كل عدد أفاد علما بواقعة لشخص فمثل هذا يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان خبر الاربعة مفيداً للعلم فى الواقعة لافاد فى الزنا فلا يحتاج الى التزكية وهو باطل بالضرورة كيف لا يكون باطلا وقد علمت ان افادة الخبر المتواتر للعلم تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين والسامعين

(١) قال الاسنوى « وتوقف فى الخمسة » أقول يرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة بل بين الاربعة وبين كل عدد ولو بلغ عدد التواتر اذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ما فوق الاربعة مهما بلغ العدد فلا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا تجب تزكيتهم ولذلك قال ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع « لا نسلم ان احتياجهم للتزكية لعدم حصول العلم بدليل انه لو وجد عدد التواتر احتيج الى التزكية كما هو ظاهر كلام الفقهاء الشافعية ويدل عليه ان غاية ما يفيد عدد التواتر العلم والراجح عندهم ان القاضي لا يقضى بعلمه فى حدود الله تعالى واذا لم يكن الاحتياج الى التزكية لاجل

وبالفرق بين الرواية والشهادة[1] وشرط اثناعشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون » وأربعون لقوله تعالى « ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين وسبعون لقوله تعالى « واختار موسى

حصول العلم بل أمر تعبدى فلا يدل على عدم كفاية الاربعة فليتأمل » اه . فمثل الاربعة كل عدد فلا وجه لتوقفه فى الخمسة بل وما فوقها فعلى مذهبه لايتحقق التواتر واما ما أجاب به شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع نقلا عن العضد من أن للقاضى ان يجيب بان ما فوق الاربعة قد يفيد العلم بدون التزكية فلا تجب التزكية وقد لايفيد فيعلم كذب ما زاد على الاربعة فتجب التزكية لا لان ما زاد ليس محلا للعلم حتى يساوي مازاد على الاربعة فى كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيها لان نفسها ليست محلا للعلم فتعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة فيهما انما تكون فى الاربعة اه . فغير مفيد لما مر ان مذهبه مبنى على ان كل عدد يفيد العلم فى واقعة هو مفيد فى جميع الوقائع فلو افاد الخمسة العلم فى واقعة لافاد فى الزنا أيضاً وحينئذ لا تصح التزكية فاذا لم تفد لم يعلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد فى واقعة اصلا وكونه من شأنه الكذب لاينافى حصول العلم فان العدالة غير معتبرة فى التواتر . وأما ما قاله شيخنا من ان القاضى يجعل افادة مافوق الاربعة العلم بمنزله علم القاضى عدالة الشهود فلا تجب التزكية كما هو فى الفروع وحينئذ فلا يكون قضاء القاضى بحد الزنا بل بالشهود المنزلة افادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم فلينظر مذهب القاضى فى ذلك فى الفروع اه . فمقتضاه انه يجوز ان يكون القاضى قائلا ان الشهود فى الزنا اذا كانوا فوق الاربعة لاتجب تزكيتهم لكنه مخالف لما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية من ان التزكية فى الشهادة امر تعبدي لا لتحصيل اليقين الى آخر ما قدمناه . وبذلك كان كل عدد شهد مهما كان تجب تزكيته فما فوق الاربعة يساوي الاربعة فى ذلك

(١) قال الاسنوى « ورد بأن حصول العلم بفعل الله الخ » أقول هذا يرجع لما قلناه من ان افادة الخبر العلم تختلف باختلاف المخبرين والسامعين وحال

قومه سبعين رجلا » وثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف[1] ثم ان أخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك فى كل الطبقات[2]. الرابعة مثلا

الخبر فلا يتعين عدد خاص وقوله «وبالفرق بين الرواية والشهادة» يرجع الى الجواب بان التزكية فى الشهادة امر تعبدي فلا يقاس عليها الرواية التى الكلام فيها

(١) قال الاسنوى « والكل ضعيف » أقول وجه ذلك ماعلمت من ان حصول العلم الضرورى من الخبر المتواتر انما هو بحكم العادة ومتى حصل ذلك العلم كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف حال الخبر والمخبر والسامع والمخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم تعيين العدد للقطع بحصول العلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص . ولو كان العدد المعين معتبراً فى التواتر لكان شرطا للعلم فى وقت ولم يعلم بعدد لا متقدما ولا متأخراً. وأيضاً لاسبيل الى العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد بصدق الخبر يقوى عادة بتد ريج خفى بتتابعها لاخبار كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لاتعلم الامور التي بها يتحقق التواتر فى الواقع ونفس الامر فان منها القرائن اللازمة فيحتمل ان عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل انه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الامور بتمامها ولذلك قالوا ان علامة اجتماع تلك الامور بتمامها حصول العلم وذلك يحصل فيقوي الاعتقاد تدريجا فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر يقوي ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين وهذا الامر الخفى يختلف باختلاف احوال الخبر والمخبرين والسامعين والمخبر عنه كما سبق

(٢) قال الاسنوى « ثم ان اخبروا عن عيان فذاك الخ » أقول حاصل هذا أن أهل الخبر المتواتر ان اخبروا عن عيان بان كانوا طبقة واحدة فقط فذلك واضح وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات ولم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى فقط اشترط فى كل طبقة من تلك الطبقات ان يكونوا جميعا يمتنع تواطؤهم على الكذب ليفيد خبر كل طبقة منهم العلم الضرورى بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم . ومن هذا يتبين ان المتواتر

لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر انه أعطي جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده فى الكل » أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر [1] وان جميع شرائطه موجودة وان لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهى أربعة كما حكاها المصنف تبعا للامام والآمدى فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما الامام فى المعالم ولا ابن الحاجب فى مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين : أحدها أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة فانه ان كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل . الثانى أن لا يكون معتقدا لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه. ومن هذا ما ورد فى الحديث حبك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته [2] قال وانما اعتبره لانه

فى الطبقة الاولى قد يكون فيما بعدها آحادا وهذا محمل القراآت الشاذة وان كان الاصل القول بانها قرآن لكن ذلك بحسب الاصل قبل نسخ قرآنيتها كما ان الاصح عند الشافعية انه يعمل بها من حيث الخبرية كما فى خبر الآحاد ولا يضر في ذلك عدم قرآنيتها . وعند الحنفية يعمل بها من حيث الخبرية قولا واحدا

(١) قال الاسنوى « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم الخ » أقول قد قدمنا مايتعلق بذلك وان المراد بالشرائط هنا الامور المحققة لتواتر الخبر وانه بمجرد حصول العلم الضرورى بمضمون الخبر كان ذلك علامة على تحقق تلك الامور وكلام الاسنوى في الشرط الاول واضح وقدمناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضي الخ » أقول ان الشريف المرتضى اعتبر في حصول العلم من الخبر بمضمونه أن لا يكون المانع من حصوله شبهة حصلت للسامع كما في اخبار المسلمين اليهود بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من علماء دينهم فلا يعد هذا مانعا من كونه متواترا كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة علي رضى الله عنه[1] وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه . الثالث أن يكون سند المخبرين أي مستندهم في الاخبار هو الاحساس بالمخبر عنه أي ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا

ومن هذا تعلم ان الشرط الثاني وهو ان لا يكون السامع معتقدا بخلاف مدلوله لشبهة دليل الخ انما هـو شرط في حصول العلم من هـذا الخبر المتواتر بالنظر لهذا السامع الذي قامت عنده الشبهة في ذلك الخبر وان هذا لا ينافي انه خبر متواتر ويفيد حصول العلم عند من لم تقم عنده هذه الشبهة كما مثلنا فان اخبار المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لتواتره يفيد العلم الضروري عندهم لعدم وجود شبهة فيه عندهم ولا يفيد عند اليهود لوجود الشبهة فيه عندهم وان ذلك لا يضر بتواتر الخبر ولا بافادته العلم الضروري . ومن ذلك تعلم ان الشريف المرتضى لم يذكر ذلك على انه شرط في حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه وان بفقده لا يفيد الخبر العلم بل انما ذكره ليبين ان عـدم حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه لمن كان معتقداً بخلاف مضمونه اما لشبهة دليل أو لتقليد لا يضر بتواتره

(١) قال الاسنوي « قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة الخ » أقـول قـد علمت ان الشريف المرتضى انما قال ان عدم افادة الخبر المتواتر حصول العلم اذا كان منشؤه اعتقاد السامع خـلاف مضمون الخبر ليس بمانع من تواتر الخبر على العموم وليس ذلك خاصا بالخبر الدال على امامة علي رضى الله عنه وانما الشريف المرتضى ادعى ان ذلك الخبر متواتر وان عدم افادته العلم عند من لم يقل بامامة علي رضى الله عنه انما هو لشبهة عنده فلا تضر بتواتر الخبر فليس هذا هو الباعث للشريف المرتضى على تلك المقالة بل ان الشريف المرتضى اعتقد ان هذه المقالة تنطبق على ماقاله فجوابه منع ان ذلك الخبر يدخل تحت هذه القاعدة ومنع ان الخبر متواتر ووجـود مايعارض هذا الخبر بما هو اقوى منه او مثله وكلام الاسنوى بعد ذلك واضح

عما يستند الى الدليل العقلى كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل. قال في البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الاحوال . وتبعه على ماقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك .وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة . الرابع أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العادة ان يتواطؤا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن : هذا حاصل ماذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لايشترط عنده فى المخبرين الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لايحصرهم عدد ولا يحويهم بلد[1]

(١) قال الاسنوى « وقد علم منه انه لا يشترط عنده فى المخبرين الى آخر ماذكره » أقول ما قاله المصنف هو الاصح ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه « والاصح انه لايشترط في المتواتر اسلام فى رواته ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز ان يكونوا كفاراً وأن تحويهم بلد كأن يخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب . وقيل لايجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلايفيد خبرهم العلم . واذا لم يكن الاسلام شرطاً فالعدالة ليست شرطاً بالاولى وكذا لايشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد لشيخه ابن حجر الهيتمى فى باب الشفعة قال ولو كفاراً أو صبيانا» اهـ عطار وممن شرط العدالة والاسلام في المخبرين الامام فخر الاسلام رضى الله عنه لئلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. والجواب منع استواء طبقات المخبرين بذلك وانما قتل عدد من الرجال الغير العارفين بعيسى عليه السلام رجلا قد القى عليه شبه عيسى عليه السلام كما قال تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر

وفى كل ذلك خلاف حكاه الآمدى وابن الحاجب والامام . قوله «وقال القاضى» أى أبو بكر لايكفى الاربعة في افادة العلم اذ لو أفاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين لان الحكم على الشىء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لانه ان حصل علم القاضى بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين لايجوز أن يكون لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق واذا انتفى الصدق تعين الكذب لانه لاواسطة بينهما . وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم يحتج أيضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت انه لو أفادت الاربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده . قوله «وتوقف» يعنى أن القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه انه يحتمل أن يقال انها لاتفيد العلم اذ لو أفادته لافاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لايجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين ماقلناه فى الاربعة ويحتمل أن يقال انها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم لهم ان كل خمسة صادقة تفيد العلم وانه اذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لاتكون صادقة وأنه اذا انتفى الصدق تعين الكذب . وأما قولهم اذا تعين

ههنا فلا ايراد . الا ترى الى قول الجلال اشارة الى تأييد عدم اشتراط العدالة والاسلام كخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم فان خبرهم بذلك يفيد العلم بلا ريب وكانوا كفاراً قبل فتحها وقد فتحها السلطان محمد ووافق تاريخ فتحها (بلدة طيبة) . نعم ان وجود العدالة والاسلام فى المخبرين له دخل فى تقليل عدد المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على الكذب. والحاصل ان كلا من تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه بدون كل واحد من هذه الشروط

الكذب فلا حاجة الى التزكية فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب أم لا بخلاف الاربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة. قوله « ورد » أي ورد قول القاضي بأنه لايكفي الاربعة بوجهين : أحدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة. الثاني ان الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني . وأيضا الشهادة تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية . قوله « وشرط » أي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر لان موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني اسرائيل كما قال تعالى «وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا» فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم . وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم. ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى «يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين» وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن «من» ان كانت مجرورة عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله تعالى لان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لايتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما اختارهم ليخبروا قومهم. وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو مابين الثلاث الى التسع قاله الجوهري . وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان

وهم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان . وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ولا على كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين . قوله « ثم ان اخبروا » يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضا فى كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستنداً اليها

المسألة الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك [1] كما اذا أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده فى كل واحد فافهمه . وقوله جراً منوّن قال صاحب المطالع قال ابن الانبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا فى سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم فى سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال . قال ابن الانباري فانتصب جرا على المصدر اى جروا جرا أو على الحال أو على التمييز . اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا فى مثل هذا انه استدعى الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود أمثال الاول

قال :

---

(١) قال المصنف « الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وقد تقدم وقد يكون معنوياً الخ » أقول والمعنوى أيضاً قد تقدم حيث قال مثلا لو أخبر واحد بان حاتماً اعطى الخ ولعل ماتقدم ذكره كان مثلا وما هنا لبيان التقسيم والله اعلم وعلى كل فقد قدمت ما فيه الكفاية لبيان هذا

« الفصل الثانى ـ فيما علم كذبه

وهو قسمان : الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا . الثاني مالو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما[1] اذ لو كان لنقل. وادعت الشيعة ان النص دل على امامة على رضى

---

(١) قال المصنف «الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا، الثانى ما لو صح لتوفرت الدواعى على نقله الخ » أقول مثال الاول ضرورة قول القائل مثلا النقيضان مجتمعان أو مرتفعان واستدلالا مثل قول القائل العالم قديم وكل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أوقع فى الوهم أى الذهن باطلا ولم يقبل التأويل مكذوب عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل ومعنى ذلك ان الخبر قد دل على باطل بدون أن يحتمل غيره .وأما اذا احتمل وجهين أحدهما باطل فليس بمقطوع الكذب بل يجب حمله على ما هو الحق كما يفيده قولهم ولم يقبل تأويلا أو نقص من جهة راويه مايزيل الوهم الحاصل بالنقص منه مثال الاول ماروى أن الله خلق نفسه فانه يفهم منه حدوثه وقد دل القاطع على انه تعالى منزه عن الحدوث ومن الثاني ماروه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس من مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن .قوله فوهل الناس بفتح الهاء اى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم . ويوافقه فيها حديث أبى سعيد الخدرى لاتأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر امامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ورواهما مسلم وروى أيضاً عن جابر ان ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة فلو نقص من هذا الحديث

الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام . قلنا الاولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة فى مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين

﴿ مسألة ﴾ بعض مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله « سيكذب على » ولان منها مالا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه . وسببه نسيان الراوى او غلطه ، او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء » أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسمان : الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم . الثانى الخبر الذي لوصح لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة[1] اما لغرابته كسقوط الخطيب عن

قول ممن هو اليوم لكان الخبر مقطوع الكذب ولذلك قال ابن عمر يريد ان ينخرم ذلك القرن أى القوم الموجودون فى ذلك الزمان لا انخرام العالم كله الشامل لما بعد ذلك القرن ولولا ذلك اللفظ لافاد الخبر باطلا . ومن المقطوع بكذبه خبر مدعي الرسالة بلا معجزة وتصديق الصادق له والخلاف المحكى في هذا بناء على فرضه قبل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم وأما بعد بعثته عليه الصلاة السلام وقوله تعالى « وخاتم النبيين » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا نبى بعدي » فمثل هذا الخبر مقطوع بكذبه اتفاقاً وكذلك من المقطوع بكذبه ما فتش عنه واستقرىء استقراءاً تاما ولم يوجد عند أحد من رواة الحديث ولكن الاستقراء التام متعذر والناقص لا يفيد القطع بالكذب

(١) قال الاسنوى « الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر الخ » أقول حاصل هذا انه اذا انفرد واحد بنقل ما تتوفر الدواعى على نقله وقد شاركه في سبب العلم خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه . وحاصل المسئلة رواية الفرد خبرا لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك الخلق أحد أصلا أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل أو الاكثر في العلم به

المنبر يوم الجمعة او لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر. وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه[1]

(١) قال الاسنوي «وخالفت الشيعة في القسم الثاني الخ» أقول وهو ماكان متعلقاً باصل من أصول الدين كالنص على الامامة فقالوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير أزيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبا بكر الصديق رضي الله عنه. فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف سوغوا لانفسهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما اجازوا كتمان هذه الجماعة البالغة هذا المدد فقد أجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ماهو جزء الايمان وهذا يؤدي الى أمور فظيعة شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتموه. وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتموها. ثم من أين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوه الى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكار علي تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة زماناً كان تقية وكذبا لغرض وان تشبثوا بالعصمة فمن أين يثبتون العصمة لان القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد فلم يبق في أيديهم الا الدعاوى ولا حماقة أشد من هذا فهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في انكار الضروريات وأشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون. واستدل أهل الحق بان العادة قاضية بالقطع بالكذب في مثل هذه الصور فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة

ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما

قطعا كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به فان العادة تقطع بكذب المخبر المنفرد لاسيما اذا لم يخبر أحد من المشاهدين بل اخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بعدهم كالخبر الذى ادعته الروافض فى امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة . قال الروافض لعل سكوت هؤلاء لحامل حملهم على كتمانهم الخبر انما لايفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل ولم يعلم ذلك لان الحوامل على الكتمان كثيرة لايمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن كونه كذبا . الا ترى أن النصارى سكتوا ولم ينقلوا كلام عيسى عليه وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام فى المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها فيعظونها حيث قال عليه السلام « اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلنى نبياً وجعلنى مباركا اينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا وبراً بوالدتى ولم يجعلنى جباراً شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا » كما قصه الله تعالى علينا فى كتابه والجواب عن ذلك وعن امثاله ان وجود حامل شامل للكل الاقاصي والاداني في كل زمان وكل مكان منتف عادة لان المسألة مفروضة فيما اذا كثر مشاهدوها وسكتوا مدة العمر واما اذا لم يكثر مشاهدوها فغير محل النزاع لانه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة ثم الحامل الذى ذكره الروافض في كتمان خبر الامامة وهو الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقى العشرة وهذا دليل على السفه فى القول فانه كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقى بعدوفاتهم رضوان الله عليهم .ثم ان هؤلاء يقرون أيضاً ان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب اشجع الناس وان اهل بيته كلهم كانوا ناصريه وأن مثل عمار والمقداد وأبى ذر أيضاً كانوا من ناصريه وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف من امثال أبى جهل حين اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كان هو خائفاً مع وجود الناصرين له فان الاشجعية بل

ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية. والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطىء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع، فلذلك لم تتوفر الدواعي على نقلهما، بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة [1] واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها [2]

هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لاشجعيه الخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان لك بافوم الحجج ان مذهب الشيعة شنيع لايختاره الا سفيه انتهى الى حد البلادة وأما كلام عيسى عليه السلام فى المهد وغير ذلك مما استدل به الروافض من أخبار المعجزات لنبينا عليه الصلاة والسلام فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل فى انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترهما الامام السبكى ولا بعد فيه بل الانشقاق منقول فى القرآن فاكتفوا فى النقل به .فان قلت الآية تحتمل الاخبار عن الآخرة .قلت بعيد عن السياق فانه قال « اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فهذا السياق يقتضى انه وقع فى الدنيا وانهم شاهدوه وقالوا عنه انه سحر مستمر

(١) قال الاسنوى « بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة » أقول ان مسألة وجوب نصب الامام العام من الفروع الفقهية بلا شبهة وليست من اصول الدين. والعمدة فى الدليل على ذلك هو الاجماع المتواتر من عهد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو واجب على الكفاية وانما ذكرها المتكلمون فى كتبهم الكلامية للاهتمام بها ولكون المخالفة فى ذلك بدعة وفتنة كما هو مذكور فى المقاصد والمواقف وشرحيها وغيرهما من الكتب الكلامية والفقهية فلعل مراد الاسنوى بانها من اصول الدين أنها ملحقة بذلك لذكرها ضمن مسائله

(٢) قال الاسنوى « واما المعجزات فعدم تواترها الخ » أقول قد اخرج الشيخان عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال كنا نعد الآيات بركة وأنتم

وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا[1] انما لم يتواتر النص الدال على امامة عليّ لقلة سامعيه . قوله « مسئلة الخ » هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب

تعدونها تخويفا . وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا بماء قليل فى اناء فادخل يده صلى الله عليه وسلم فى الاناء ثم قال حى على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فقد رأيت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم . وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يأكل . وروى البخاري أيضاً عن جابر رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت تنشق فنزل النبى صلى الله عليه وسلم حتى أخذها فضمها اليه فجعلت تئن أنين الصبى الذي يسكت حتى استقرت قال فبكت على ما كان من الذكر . وروى الدارمى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفرة فاقبل اعرابى فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له وتشهد أن محمداً عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول : قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطىء الوادى فأقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت ثلاثا ثم رجعت الى منبتها . فكل هذه لم يكثر مشاهدوها فهى خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع فيما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعى على نقله كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا الخ » أقول هى حينئذ خارجة عن محل النزاع كما علمت . والحاصل ان النزاع بين الفريقين انما هو فيما نقل آحادا وهو مما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعى على نقله . فقال الشيعة لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ماروه منه في امامة علي كرم الله وجهه نحو انت الخليفة من بعدي مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى . وقال اهل السنة ان ما نقل آحادا فيما تكثر مشاهدته وتتوفر الدواعى على نقله يقطع بكذبه. واستدل

وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لامرين: أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه وان كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لان أخباره حق[1] وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب فى الماضى لجواز وقوعه في المستقبل[2] نعم لو قال بعض ماينسب بصيغة المضارع لتم المدعى. الثاني

الشيعة بعدم تواتر تلك المعجزات اما لانها لم يكثر مشاهدوها فهى خارجة من موضع النزاع واما لكونها كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف مايروونه فى امامة علي بن ابى طالب رضى الله عنه فانه لا يعرف ولو كان صحيحاً ما خفى على الصحابة الذين بايعوا ابا بكر فى سقيفة بني ساعدة خصوصاً وقد بايعه علي أيضاً بعد ذلك وحيث وافقنا الشيعة على هذا الجواب كما يقول الاسنوى فقد سلموا انها خارجة عن موضع النزاع فلا وجه للاستدلال بها فالجواب منهم لا يفيد فى موضع النزاع

(١) قال الاسنوى « وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة للنبى صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين أحدهما انه روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال سيكذب علي الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد استدلاله بهذا الحديث على الوجه الذى استدل به الاسنوى وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف اه . وقال العراقى فى تخريج احاديث البيضاوى لا أصل له هكذا . وفى مقدمة صحيح مسلم مرفوعا عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون الحديث قال الشيخ خالد لكن هذا لا يدل على ان هؤلاء الدجالين الكذابين يكذبون عليه صلى الله عليه وسلم

(٢) قال الاسنوى « وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب فى الماضى الخ » أقول قد اعترض الامام التاج السبكى بمثل هذا في تكملته واجاب عنه بقوله قلت السين وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة » اه . ومراده بالماضى ماتقدم على زمان المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم وبالمستقبل ماتأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأن

ان من الاخبار المنسوبة اليه ماهو معارض للدليل العقلى بحيث لا يقبل التأويل[1] فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله . «وسببه» أى وسبب وقوع الكذب أمور : الاول نسيان الراوي بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسي فزاد فيه أو نقص أوعزاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثانى غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر أوكان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظنا أنه يطابقه[2] . الثالث افتراء

يكون قرب الساعة قاله ابن قاسم. وحاصل الاعتراض ان قوله عليه الصلاة والسلام سيكذب عليه على فرض صحته يفيد انه سيكذب عليه في المستقبل والمستقبل صادق بما هو قرب الساعة فمن اين يحكم المصنف بان بعض الاخبار المنسوبة للنبى صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لان هذا الحديث ان كان كذبا فقد وقع الكذب عليه به وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب في المستقبل ولكن من اين تحكم بالوقوع مع ماذكرناه من صدق المستقبل بما هو قريب من الساعة. وحاصل الجواب ان يقال ان السين للتنفيس القريب وقد مضت مدة تقتضى الوقوع. ولك ان تقول ان كلام المصنف لايلزم ان يكون المراد منه ان بعض ما هو منسوب للنبى صلى الله عليه وسلم كذب فيما مضى بل يجوز ان يكون مرادا به كذب فيما يأتي ولو قريبا من الساعة فيسقط الاعتراض من اصله ومع ذلك فقد علمت حال هذا الحديث فالاشتغال به لغو من الحديث ولولا كشف الحقيقة ما تعرضنا اليه

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاخبار الخ » أقول قد علمت ان كل خبر اوقع فى الذهن معنى باطلا ولم يقبل التأويل مقطوع بكذبه وذلك كما روى ان الله خلق نفسه فانه يفيد حدوث الواجب جل شأنه وقد دل العقل القاطع على انه تعالى منزه عن الحدوث فهذا الحديث قد نسب اليه صلى الله عليه وسلم وهو كذب قطعا فثبت بهذا ان بعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم كذب عليه قطعا وان ذلك قد وقع فيما مضى قبل المصنف

(٢) قال الاسنوي « او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه الخ » أقول المراد انه ابدل ماذكر بما ذكر مع كونه ذاكرا

الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار[1] فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته[2]

للاصل ليغاير النسيان واشار بقوله «لا يطابقه» أي في الواقع الى انه لو كان مطابقا في الواقع فلا وضع بل هو رواية بالمعنى

(١) قال الاسنوى « الثالث افتراء الملاحدة » أي قصد الافتراء لان ذلك هو المقابل للنسيان والغلط

(٢) قال الاسنوى « فانهم قد وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل الخ » أقول قال الشيخ خالد «وضعت الزنادقة أربعة عشر الف حديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته صلى الله عليه وسلم قاله حماد بن زيد» اه وقال البدخشي في شرح المنهاج «من أمثلة ذلك ماروى انه قيل له يارسول الله م خلق ربنا فقال خلق خيلا فاجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عما يقول الظالمون. ومنها ما وقع من الغلاة المتعصبين فى تقرير مذهبهم ورداً على خصومهم كما روي انه قال سيجيء من أمتى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لانه لا ينبغي لمؤمنة ان تكون تحت كافر . وعن جهلة القصاص ترقيقاً لقلوب العوام كما سمع أحمد ويحيى فى مسجد عن قاص يقول أخبرنا احمد بن حنبل ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خلق الله من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان وأخذ في قصة طويلة فانكرا عليه هذا الحديث فقال أليس فى الدنيا غير كما احمد ويحيى. أو عن المتهالكين على المال والجاه تقربا الى الحكام كما وضعوا في الدولة العباسية نصوصاً على امامة العباس رضى الله عنه» اه قال العطار وأقول في الكتب المؤلفة فى الموضوعات غرائب كثيرة من ذلك ولكلام النبوة رونق ومر يتجلى لمن اكثر النظر فى كتب السنة وفقنا الله لذلك . اه . وممن وضع الاحاديث للترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية الكرامية فرقة ضالة من فرق المتكلمين . ومن هذا تعلم أن قصد الافتراء لا ينحصر في كونه للتنفير بل قد يكون لقصد الترغيب والترهيب ولذلك قال في جمع الجوامع بعد ذكر الاقسام الثلاثة التى

قال :

« الفصل الثالث

مما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد . والنظر فى طرفين :

الاول فى وجوب العمل به دل عليه السمع . وقال ابن سريج والقفال

ذكرها الاسنوى « أو غيرها » قال الجلال « كما في وضع بعضهم احاديث فى الترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية » اه فكان الاولى للمصنف أن يقول أو قصد الافتراء للتنفير أو غيره أو يصنع كما صنع صاحب جمع الجوامع . وقد بقى من الاخبار خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى فلم يتعرض هنا له المصنف ولا الاسنوى وقد ذكره الحنفية وحكوا فيه تفصيلا فقالوا ان هذا الخبر لا يفيد الوجوب دون اشتهار أو تلقى الامة بالقبول عند عامة الحنفية خلافاً للاكثر من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوي ولم يشتهر ولم تتلقه الامة بالقبول بخبر ابن مسعود فى مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد وروته بسرة أيضاً « اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ « اذا أفضى أحدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ » رواه الشافعي والدارقطني . وممن ذهب الى انتقاض الوضوء بمس الذكر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الانصارى ويزيد ابن خالد وابو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور عنه فعلى هذا يكون فى تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعد ما سمعت . نعم طعن فى فتح القدير فيما روى عن ابي هريرة بان الرواية عنه لم تصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ ابن عبد الحق ان الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً . وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض اهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض مارواه ابو داود والنسائى وابن حبان والترمذى وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن

والبصرى دل العقل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً

الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال «هل هو الا بضعة منك» وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وابى الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير

قال في الام من كتاب اختلاف مالك والشافعى : (قال الشافعى) اخبرنا مالك عن عبد الله بن ابى بكر عن عروة عن مروان عن بسرة بنت صفوان انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ» فقلنا نحن وأنتم به وخالفنا بعض الناس فقال لا يتوضأ من مس الذكر واحتج بحديث رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم يوافق قوله فكانت حجتنا عليه ان حديثه مجهول لا يثبت مثله وحديثنا معروف. واحتج علينا بان حذيفة وعلي بن ابى طالب وابن مسعود وابن عباس وعمران بن الحصين وعمار بن ياسر وسعد ابن ابى وقاص قالوا ليس فى مس الذكر وضوء . وقالوا رويتم عن سعد قولكم وروينا عنه خلافه ، ورويتموه عن ابن عمر ومن رويناه عنه اكثر ، وانتم لا توضؤن لو مسستم انجس منه . فكانت حجتنا ان ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن فى قول أحد خالفه حجة على قوله. فقال منهم قائل افلا تتهم الرواية عن رسول الله اذا جاء عن مثل من وصفت وكان من مس ما هو انجس منه لا يجب عليه عندكم وضوء . فقلت لا يجوز لعالم في دينه ان يحتج بما يرى الحجة فى غيره. قال ولم لا تكون الحجة فيه والغلط يمكن فيمن يروى . فقلت له أرأيت ان قال لك قائل أتهم جميع ما رويت عمن رويته عنه فاخاف غلط كل محدث منهم عمن حدث عنه اذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خلافه. قال لا يجوز ان يتهم حديث أهل الثقة. قلت فهل رواه عن أحد منهم الا واحد عن واحد . قال نعم. قلت ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد . قال نعم قلت فاننا علمنا ان النبى صلى الله عليه وسلم قاله بصدق المحدث عندى وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد. قال نعم. قلت وعلمنا بان النبى صلى

أو عقلا وأحاله آخرون واتفقو على الوجوب فى الفتوى والشهادة والامور

الله عليه وسلم قاله علمنا بان من سمعنا قاله قال نعم قلت فاذا استوى العلمان من خبر الصادقين. ايهما كان أولى بنا أن نصير اليه آلخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بان نأخذ به أو الخبر عمن دونه . قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ثبت . قلت ثبوتهما واحد قال فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى ان يصار اليه. وان ادخلتم على المخبرين عنه انهم يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فان قلتم ثبت خبر الصادقين فما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به اه

وقال النووي فان قيل قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لاتصح أحدها الوضوء من مس الذكر فالجواب ان الاكثرين على خلافه وقد صححه الجماهير واحتج به مالك والشافعى واحمد ولوكان باطلا لم يحتجوا به فان قالوا حديث بسرة رواه شرطى لمروان عن بسرة وهو مجهول فالجواب ان هذا وقع في بعض الروايات وثبت من غير رواية الشرطي وروى البيهقى عن ابن خزيمة وبقول الشافعى أقول لان عروة سمع حديث بسرة منها اه وأقول لايخفى ان كلام الشافعى وحجتنا عليه ان حديثه مجهول الخ يرده ما تقدم من ان حديث الحنفية رواه ابو داود والنسائى والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة الى آخر ما قال من أن عدم النقض مؤيد بما ثبت عن أمير المؤمنين علي الخ فكان هذا الحديث ثابتا أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومؤيداً بما ذكر. فعلى فرض ان حديث النقض بمس الذكر ثابت أيضا فهذا ارجح بما ذكر وبموافقته للاصل من عدم النقض ـ وأما قول النووي ان عروة سمع حديث بسرة منها فلم يعزه الى أحد ولم يبين عمن أخذه وهو مخالف لما ذكره بعض أهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة. وأما دعوى أن الجماهير صححوه فينقصها البيان

الدنيوية» أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم صدقه ولا

ومثلوا لما تلقته الامة بالقبول بحديث التقاء الختانين عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. رواه الترمذى وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا تبالى فى الرجم وتبالى فى اراقة صاع من الماء. ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن ابي موسى الاشعرى فى رواية مسلم. وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كانت تلقته الامة بالقبول لكن هو خبر آحاد لم يقع فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة. ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شيء ونفس القاعدة شيء آخر فالمسألة خلافية فى ذاتها. وتحرير المسئلة كما فى كتب الحنفية المعتبرة أن الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما عمت به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا. ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية في الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين على خلاف ذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم. ومن البين أن شأنهم أجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم. ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة ماخفى فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كان قنت جهراً والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه لما نسوه وجرى العمل به فيما بينهم. وكذا القنوت سراً كما عليه مالك. فان مثل هذا السكوت لا يخفى على أحد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة مما يقطع فيه بالكذب. ومن ذلك صلاة التسبيح فيما أظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة التسبيح صحيحاً لكانت لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل اعلى لكونها عملا قليلا مؤثراً تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف. ومن هذا احاديث يطول

تابع الحاشية

الكلام بذكرها . والحاصل ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفاً لفعلهم لعلموا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فاذا لم يعلموا بالخبر أو علموا و لم يتلقوه بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول عامة الحنفية انه مردود وبذلك الذى قلنا قد قامت لهم الحجة بحيث لا يمسها شبهة أصلا فافهم وتثبت . فان قيل قبلت الامة خبر الآحاد فى تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التى رويت فيها أخبار الآحاد اما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بحديث ابى هريرة ورفعهما فى الصلاة عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر . أو من الاركان الاجماعية أو الخلافية فاذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فان حديث غسل اليدين انما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بان يكون اناءاً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ماعم به البلوى كالمهراس. وأما قول عائشة رضى الله عنها لابي هريرة حين روى حديث غسل اليدين للمستيقظ فما تصنع بالمهراس فانما كان منها رضي الله عنها رداً لما فهمه ابو هريرة من العموم فانه لو كان للعموم كما فهم ابو هريرة لكان واقعاً فيما ابتلوا به ومخالفاً لفعلهم ولذلك روته عائشة حينما فهمت العموم والواقع ان العموم غير مراد بل المراد هو الاناء الصغير كما قلنا فلم يكن الحديث واقعا فيما تعم البلوى فيه مخالفاً لما كانوا يفعلونه . وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فان المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة . وأما الاركان الاجماعية فثبوتها بالقاطع لا بخبر الآحاد. وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة في الصلاة وخبرها ليس واردا فيما ابتلوا به مخالفا لما كانوا يفعلونه فان الامة جميعاً كانوا يقرؤنها في الصلاة والحديث الوارد فيها انما بين ان فعلهم يقع امتثالا لوجوب الشرع فليس من الباب فى شيء أيضاً وانما لم تثبت الركنية عند الحنفية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وعلى كل حال فكلام عامة الحنفية انما هو في خبر الآحاد الذى وقع مخالفاً

كذبه[1] وله ثلاثة أحوال أحدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل . والثانى عكسه كخبر الفاسق . والثالث أن يتساوى الامران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتى وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله[2] وعرفه بقوله وهو خبر العدل

لفعلهم مع عموم البلوى فان هذا لا يقبل البتة عند عامة الحنفية ولذا لم يقبل عامة الحنفية حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما ومن ههنا ظهر جواب ما أورده في المحصول على عامة الحنفية من انهم قبلوا حديث وجوب الوتر لان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعملت على خلافه فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه كما فى بعض شروح أصول الامام فخر الاسلام لما علمت ان المسألة كانت خلافية بين الصحابة. والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول الى آخر ماقدمناه . لكن قد يقال ان عدم قبول حديث القنوت سراً وجعله من هذا الباب ينافيه الاتفاق على وقوع القنوت فى الصبح . غاية الامر أن الحنفية حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القنوت فى الوتر لان الذى لم يقل به حمله على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما تعم به البلوى ومخالفاً لما كانوا يفعلونه . نعم فعله على الوجه الذى يفعله الشافعية اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهراً وتأمين المأمومين خلفه جهراً كذلك لو وقع مثله من النبى صلى الله عليه وسلم ماجهله أحد من الصحابة وكانوا يتفقون على فعله . والخبر فيه كالخبر فى الجهر بالبسملة مردود لما قاله عامة الحنفية . فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع فى القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم الخ » أقول يريد أنه لا يقطع بصدقه ولا كذبه فيشمل ما ترجح احتمال صدقه وعكسه وما استوى فيه الامران

(٢) قال الاسنوى « وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه الخ » أقول

الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذى زادت رواته على ثلاثة [1] كما جزم به الآمدى وابن الحاجب أوغير مستفيض وهو مارواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر فى طرفين : الاول فى وجوب العمل به

حاصل هذا الخلاف أن فريقا قال خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة وقال الاكثر لا يفيد العلم مطلقاً سواء احتف بالقرائن او لا وكل ما مثلوا به من القرائن فهى محتملة لا تفيد القطع. وقيل يفيد العلم مطلقاً احتف بالقرائن أو لا وهو مروى عن الامام احمد بن حنبل ولا شك أن هذا القول بعيد من مثل هذا الامام لانه مكابرة خصوصاً ما نسب اليه من أنه يفيد العلم مطلقاً باطراد بمعنى انه كلما أخبر العدل حصل العلم. واذا كان الخبر المشهور لا يفيد القطع فخبر الآحاد الذى ليس كذلك بالاولى كما قاله الامام فخر الاسلام وقيل يفيد المستفيض منه علماً نظرياً واليه ذهب الاسفرايني وابن فورك. ولما ذكر صاحب جمع الجوامع هذا الخلاف ولم يقيد خبر الواحد بالعدل قال الجلال وانما لم يقيد الواحد بالعدل كما قيده ابن الحاجب وغيره لانه لاحاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثانى كما هو ظاهر وان احتيج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن اه فتبين انه انما ترك التقييد بالعدل فى هذا الخلاف لاجل انه يمكن حكاية الاقوال الاربعة فيه لان اثنين منها لا يحتاجان الى هذا القيد كما هو ظاهر

(١) قال الاسنوى « سواء كان مستفيضاً الخ » اشار بذلك الى ان المستفيض من خبر الآحاد خلافاً للاستاذ ابى اسحق الاسفرايني وابن فورك حيث جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث لا بما قاله أئمة الحديث كذا قاله الجلال فى شرحه على جمع الجوامع وهو يخالف ما جزم به الآمدى من أنه الذى زادت رواته على ثلاثة لان الذى زادت رواته عن هذا العدد قد لا يتفق عليه أئمة الحديث والذى يتفق عليه أئمة الحديث قد يكون رواته ثلاثة فاقل

وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى انه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمعى فقط . وقال ابن سريج والقفال الشاشى وأبو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل والنقل[1] وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقه منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقة أخرى انما لايجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب . واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى . وقال بعضهم عقلى ، والى هذين المذهبين أشار بقوله شرعا أو عقلا . وذهب آخرون الى أن ورود العمل به مستحيل عقلا . واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر انه متحد به فتأمله. ويقوى الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا أن يفرق بينهما بأن الاول في الايجاب والثانى فى الجواز . قوله «واتفقوا» أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية[2] كاخبار طبيب أوغيره بمضرة شىء مثلاواخبار شخص عن

---

(١) قال الاسنوى « وقال ابن سريج والقفال الشاشى وابو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل الخ » أقول المراد أنه يدل على وجوب العمل به دليلان أحدهما من جهة السمع وهو ما استدل به الفريق الاول والثانى من جهة العقل أى مايدرك بالعقل وهو انه لولم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحوال المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولاسبيل الى القول بذلك. فالمراد بالعقل القوة المدركة والدليل العقلى أمر من جهته فالدليل هو التعطيل لولم يجب العمل بخبر الآحاد وهذا مأخوذ من جهة العقل والمراد بالدليل السمعى نفس الدليل لاشىء آخر من جهته

(٢) قال الاسنوى « أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة الخ » أقول أى انهم اجمعوا على انه يجب العمل بما يفتى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه من عدالة وسمع وبصر وغير ذلك مما هو معروف

المالك انه منع من التصرف فى ثماره بعد ان أباحه وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر فى المحصول بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية [1] هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى

قال « لنا وجوه. الاول انه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان. قيل لعل للترجى قلنا تعذر فحمل على الايجاب لمشاركته فى التوقع. قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره . قيل فيلزم أن

فى محله وكذا فى باقى الامور الدينية يجب العمل بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجيس الماء وغير ذلك

(١) قال الاسنوى « وعبر فى المحصول بقوله : ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا الخ » أقول قال البدخشى في شرحه مثل ماقاله الاسنوى ولكن فى جمع الجوامع عبر بالوجوب أيضاً وفاقاً لما فى الحاصل فقال مسئلة يجب العمل به فى الفتوى والشهادة الى آخر الاقوال التى ذكرها وأقره شارحه الجلال واستدل للقائلين بالوجوب سمعاً بانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة . اه . فبعث الآحاد الذى نقل تواترا هو الدليل السمعى على وجوب العمل بخبر الآحاد فى الفتوى والشهادة وغير ذلك . واستدل للقائلين بالوجوب عقلا بانه لو لم يجب العمل بخبر الآحاد لتعطلت وقائع الاحكام المروية آحاداً الى آخر ماتقدم وهذا كله يقتضى أن الخلاف في الوجوب لا فى الجواز وأيضا لما اعترض على دليل القائلين بالوجوب عقلا بانه قد لا تتعطل الاحكام وتكون فائدة اخبار الآحاد جواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب أجابوا بان القول بالجواز دون الوجوب عقلا مما لا قائل به وانما الخلاف فى الوجوب سمعا . ولهذا كان الصواب ماقاله المصنف وصاحب جمع الجوامع على خلاف مافى المحصول وستزداد علما عند ذكر أدلة الفريقين

يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه . الثانى أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثانى باطل لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) . الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصاً والرواية عاما ورد بأصل الفتوى قيل لوجاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع؟ قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية » أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر أي الانكفاف عن الشيء بانذار طائفة من الفرقة [1] ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى « لعلهم يحذرون » ولعل للترجى والترجى ممتنع فى حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادراً على ايجاده واذا كان الترجى ممتنعا فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى وهو الطلب أي الايجاب اطلاقا للملزوم وارادة للازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة [2] أى تنذر قومها انذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لكن

(١) قال الاسنوى « احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الاول قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وجه الاستدلال ان الله أوجب الحذر الخ » أقول المدار فى الاستدلال على أن الآية دلت على أن الانذار انما كان طلب الحذر والحذر انما يكون من الواجب فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجباً ويمكن ان يقرر الاستدلال بان الآية دلت على أن نفور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولولم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة

(٢) قال الاسنوى « فان قيل يكون باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن

لا نسلم أن الطلب المحمول عليه هو الطلب المتحتم فقد يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير فى قوله تعالى « ليتفقهوا ولينذروا » راجعاً اليها (١) وهو قول

الله الخ » أقول هذا السؤال وجوابه والذى بعده وجوابه مبنية على ما قاله من أن وجه الاستدلال هو أن الآية دلت على وجوب الحذر ووجهه بما تكلفه من جعله الترجى مصروفا الى الله تعالى وان المراد منه الطلب بمعنى الايجاب وقد علمت انه طلب الحذر فى ذاته سواء كان طلبه منه تعالى أو من الفقهاء أي المجتهدين لا يكون الا من الواجب فمتى تحقق طلبه منه تعالى أو من المجتهدين كان ذلك من واجب فيكون الاخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً . الا ترى أن الاسنوي نفسه قال ان الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب اه وسيأتى لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوى « وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة الخ » أقول ان المفسرين حكوا فى هذه الآية تفسيرين أحدهما أن المراد من النفر السفر والخروج لطلب العلم فالآية ليست متعلقة بما قبلها من أمر الجهاد بل لما بين سبحانه وجوب الهجرة والجهاد وكل منهما سفر لعبادة فبعد ما فصل الجهاد ذكر السفر الآخر وهو الهجرة لطلب العلم فضمير يتفقهوا وينذروا للطائفة المذكورة وهى النافرة وهو الذى يقتضيه كلام مجاهد فقد أخرج عنه ابن جرير وابن المنذر وغيرهما أنه قال ان ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرجوا الى البوادى فأصابوا من الناس معروفا ومن الخصب ما ينتفعون به ودعوا من وجدوا من الناس الى الهدى فقال لهم الناس مانراكم الا قد تركتم أصحابكم وجئتمونا فوجدوا في أنفسهم من ذلك تحرجا واقبلوا من البادية كلهم حتى دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية وما كان المؤمنون الخ أى لولا خرج بعض وقعد بعض

لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا

يبتغون الخير ليتفقهوا فى الدين وليسمعوا ما أنزل الله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فمعنى الآية على هذا وما كان المؤمنون لينفروا لطلب الفقه جميعاً أي ما استقام لهم أن يخرجوا الى طلب الفقه جميعاً فلولا نفر لطلب الفقه من كل فرقة أى جماعة كثيرة منهم كأهل بلد أوقبيلة عظيمة طائفة أي جماعة قليلة قالوا وحمل الفرقة والطائفة على ماذكر مأخوذ من «من» البيانية ومن «من» التبعيضية لان البعض فى الغالب أقل من الباقي والا فالجوهرى لم يفرق بينهما . وذكر بعضهم أن الطائفة قد تقع على الواحد وآخرون أنها لاتقع وان أقلها اثنان وقيل ثلاثة . الثاني أن المعنى فلولا نفر للجهاد من كل فرقة أى جماعة كثيرة منهم طائفة أى جماعة قليلة ليتفقه القاعدون وينذروا قومهم المجاهدين اذا رجع أولئك المجاهدون الى أولئك القاعدين . وعلى هذا فضمير يتفقهوا وينذروا للفرقة الباقية وضمير اذا رجعوا للطائفة النافرة للجهاد وهذا هو الذى رواه الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : انه تعالى لما شدد على المتخلفين قالوا لايتخلف منا أحد عن جيش أو سرية أبداً ففعلوا ذلك وبقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده فنزل وما كان المؤمنون الآية . فالمعنى على هذا وما كان المؤمنون لينفروا كافة أى ما استقام لهم أن يخرجوا للغزو جميعاً فالمراد على التفسير الأول نهيهم عن النفير جميعاً لطلب العلم لما فى ذلك من الاخلال بمصلحة الجميع والمراد على الثانى نهيهم عن الخروج جميعاً الى الغزو لما فيه من الاخلال بالتعلم وعلى كل حال فلولا هنا تخصيصية وهى مع الفعل الماضى كما في الآية تفيد التوبيخ على ترك الفعل ومع المضارع تفيد طلبه والامر به لكن اللوم على الترك فيما يمكن تلافيه قد يفيد الأمر به فى المستقبل فالمعنى على كلا التفسيرين فهلا نفر الخ . وعلى كل حال فعموم كل لكل فرقة يقتضي أن ينفر من كل فرقة من كل بلد أو قبيلة جماعة قليلة اما للتفقه أو للجهاد ليتفقه القاعدون وينذر المتفقهون قومهم

بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هـذا فلا حجة لان الباقين كثيرون[1] وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر

الذين لم يتفقهوا وهم الفرقة الباقية على الاول أو الفرقة النافرة على الثاني. وعلى كل حال فالآية دالة على وجوب العمل بخبر الواحد العدل من أمرين : الاول أن الله تعالى أوجب على المتفقهين انذار غير المتفقهين بالاخبار ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة . الثاني أن الله سبحانه أمر القوم غير المتفقه بالحذر عند الانذار لان معنى قوله تعالى لعلهم يحذرون ليحذروا وذلك أيضا يتضمن وجوب العمل بخبر الواحد العدل فتبين أن هذه الدلالة قائمة على أى تفسير شئت من التفسيرين ولا يتوقف الاستدلال بالآية على ما ذكر على صدق الطائفة على الواحد الذي هو مبدأ الاعداد بل يكفى صدقها على ما لم يبلغ حد التواتر وان كان ثلاثة فاكثر وكذا لا يتوقف على أن يكون الترجى من المنذرين بل الآية تدل على ذلك وان كان الترجى منه تعالى ويراد منه الطلب مجازا كما لا يخفى

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فلا حجة لان الباقين كثيرون » نقول نعم الباقون كثيرون ولكن لا يلزم من ذلك أنهم بلغوا حد التواتر بل هو صادق بما اذا لم يبلغوا ذلك الحد والآية أفادت وجوب العمل بالخبر مطلقاً سواء بلغوا حد التو تر أو لا وهذا كاف لان سياق الآية كما علمت دل على أن المراد بالفرقة فى الآية جماعة كثيرة من أهل كل بلد أو قبيلة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل من الفرقة لما ذكرناه ولا يلزم من ذلك أن تكون الفرقة أو الجماعة بلغت حد التواتر واطلاق النص حجة اتفاقا . ومما لا شك فيه أن كلا من الفرقة والطائفة مطلق والعموم في كل فرقة انما هو باعتبار عموم الآحاد التي هى فرق متعددة كل فرقة منها جماعة كثيرة لان لفظ كل انما أضيف الى لفظ فرقة فيكون آحاد العام فرقا وهذا شيء وآحاد كل فرقة شيء آخر

الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لانها بعضها [1] وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين وهو المدعى . وفيما قاله فى الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس [2] هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله فى صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن ان الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضاً عنه القفال فى الاشارة نعم فى صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضي الله عنهما فى قوله « وليشهد عذابهما طائفة » أي واحد فصاعدا. قوله « قيل الخ » أى اعترض القائل بانه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه : أحدها أن لعل مدلولها الترجى لا الوجوب [3]

---

(١) قال الاسنوى « والفرقة ثلاثة الخ » أقول قد علمت أن المفسرين صرحوا بأن المراد بالفرقة الجماعة الكثيرة وأن المراد بالطائفة جماعة اقل منها فلا يتعين أن تكون الفرقة ثلاثة ولا ان تكون الطائفة واحداً أو اثنين بل المدار على ان يكون كل من الفرقة اذا كانت القاعدة هى المتفقهة المنذرة للنافرة او الطائفة اذا كانت النافرة هى المتفقهة المنذرة للقاعدة اقل من عدد التواتر

(٢) قال الاسنوى « وفيما قاله فى الفرقة والطائفة نظر والفرقة طائفة من الناس الخ » أقول قد علمت ماقاله المفسرون اخذاً من سياق الآية فلا يضر نافى الاستدلال ماقاله الجوهرى ولا مانقل عن الشافعى رضى الله عنه لان هذا الذى قالاه شىء وكون المراد من الآية من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الاقل منها شىء آخر . ولذلك قال فى مسلم الثبوت : والطائفة من كل فرقة لاتبلغ مبلغ التواتر . وقول المصنف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنان يريد به ان كلا منهما أقل من عدد التواتر لاخصوص العدد

(٣) قال الاسنوى « اعترض القائل بانه لايجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة اوجه الأول ان لعل مدلولها الترجى الخ » أقول قد تقدم فى كلامه توجيه كون لعل تفيد الطلب على وجه الايجاب بقوله اما كونه تعالى اوجب الحذر الى آخر ما قدمه وقد علمت ما اورده على ذلك بقوله فان

والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه في الايجاب[1] الثاني لانسلم أن المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى[2] وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقة انما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين : أحدهما

قيل يكون الترجي باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة الخ . مدفوع أيضاً بان الاستدلال بالآية على وجوب الحذر لا يتوقف على ان لا يكون الترجي من المنذرين بل يكون من الله تعالى لان المنذرين هم الفرقة المتفقهة وهم مجتهدون فلا ينذرون الا بحكم الله تعالى فالحذر واجب أيضاً فقوله مع مايرد عليه قد علمت انه لا يرد عليه

(١) قال الاسنوي « قلت تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقيع لا يستقيم الخ » أقول هو مستقيم لان المشاركة انما هي مطلق التوقع وان كان التوقع في الايجاب باعتبار الامتثال بالمأمور به كما هو مقتضى الابتلاء بالتكليف وهذا لا يقتضي عدم علم الآمر بما امر به وحصوله والتوقع في الترجي توقع حصول الشيء الذي لا يكون المتوقع عالما بحصوله . والحاصل انهما يشتركان في مطلق التوقع وهو القدر المشترك وهذا كاف في العلاقة

(٢) قال الاسنوي « الثاني لانسلم أن المراد بالانذار هو الخبر المخوف مطلقا الخ » أقول حاصل الاعتراض ان المراد بالانذار الفتوى العامة لا رواية الحديث فهو خارج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في رواية الحديث بطريق الآحاد . وحاصل الجواب ان التخصيص في كل من الانذار والقوم تحكم بل الظاهر الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث . والثاني تخصيص القوم من قوله الخ ظاهره انه على الاول لا يكون فيه تخصيص بالمقلدين ولكن ظاهر قول

تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفى الرواية . والثانى تخصيص القوم من قوله تعالى « ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهداً فى فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينتفى التخصيصان أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد فى الاحكام وينتفع بها المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك . الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لان لولا للتحضيض(١) تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعاً وأجاب المصنف بأن هذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص

المصنف قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين ان ذلك كما هو لازم على الثاني لازم على الاول وهو كذلك لان الفتوى انما تكون من المجتهد للمقلد وانما الاسنوى اشار انهما متلازمان لاننا متى حملنا الانذار على الفتوى لزم ذلك ولكنه صنع ذلك ليبين ان التخصيص فى موضعين فى الانذار المأخوذ من قوله تعالى لينذروا وفى القوم أيضاً

(١) قال الاسنوى « الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب الخ » أقول قد علمت أن سياق الآية يقتضى ان المراد بالفرقة جماعة كثيرون اعم من ان يكون بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك وان المراد بالطائفة جماعة اقل من الفرقة كذلك . وان كون الفرقة ثلاثة . والمراد من الطائفة واحد فغير مراد لمخالفته لسياق الآية وان قيل به. ولعل المصنف قاله تمثيلا فقط لا لبيان المراد فى الآية فان سياق الآية انما هو فى النهى عن ان يخرجوا جميعاً بل الواجب ان يخرج فريق للجهاد فيه الكفاية لذلك لان الجهاد فرض كفاية ويبقى الباقى للتفقه في الدين على مقتضى التفسير الثاني او يخرج فريق للتفقه في الدين على قدر الكفاية أيضاً لان طلب العلم فيما زاد عن فرض العين فرض كفاية أيضاً . ويقعد الباقى للقيام بالمصالح اللازمة التى لولاها اما مكن الجهاد ولا طلب العلم . وبهذا تعلم انه لا ورود لهذا الاشكال على الاستدلال بالآية وانما ان كان له ورود فعلى عبارة المصنف فقط

بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه فى قبول رواية الواحد . قوله «الثانى» أى الدليل الثانى على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما فى المحصول : أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق[1] وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لان الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضاً لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل

(١) قال الاسنوى «أي الدليل الثانى على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر اصلهما في المحصول احدهما الخ» أقول حاصل هذين الوجهين ان معنا في الآية شرطا وهو ان جاءكم ووصفا مقيداً وهو فاسق بنبأ وقوله تعالى فتبينوا جزاء الشرط وهو حكم مرتب على شرط هو المجيء المقيد بكون الجائى فاسقا بنبأ . ومفهوم المخالفة لمجموع ماذكر ان لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهذا المفهوم صادق بأن لم يجيء احد اصلا وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بان يجيء فاسق بلا نبأ . وهذا مفهوم الوصف بلا قيده وصادق بأن يجيء عدل بنبأ وعلى كل حال فحكم هذا المفهوم فلا تتبينوا وهذا المفهوم لا فائدة فيه لافي الاولين ولا فى الأخير لان عدم التبين هو الاصل فتعين ان يكون المفهوم فان جاءكم عدل بنبأ فاقبلوه وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً فالوجه الاول مبني على مفهوم هذا الوصف مع قيده وحاصله أن تعليق الحكم وهو التبين بالمشتق وهو فاسق يقتضي ان يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة فلو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق بل يكون معللا بذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغير كونه خبر واحد لانه يلزم على تعليل عدم القبول بغير الذات اجتماع علتين كل واحدة منهما مستقلة بالتأثير احداهما ذاته وما بالذات سابق على ما بالغير فيقتضى حصول ذلك الاثر بغير الذات مع كونه حاصلا قبل ذلك بالذات وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتالى وهو امتناع تعليله بالوصف باطل لما قلنا من ان ترتيب الحكم على وصف مشتق يقتضى علية

وهو محال والثانى وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً. واذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لان القائل قائلان . التقرير الثاني أن الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقاً لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم . قوله « الثالث » أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضي شرعاً

مبدأ الاشتقاق الى آخر ماقاله الاسنوي. وهذا التقرير يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائياً بنبأ . فان الفاسق صفة ومفهومه انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فاقبلوه ولا تتبينوا ولا يرد عليه ان مفهوم المخالفة انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فلا تتبينوا وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد لما قلنا ان ثبوت مفهوم المخالفة عند القائل به لئلا تنتفى الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه فائدة فانه معلوم من قبل فتعين ان يكون المفهوم هو قبول خبر العدل. والتقرير الثاني مبنى على ترتيب الجزاء على الشرط فقوله فهو ضمير يرجع الى مفهوم الشرط كما قاله الاسنوى واعترض عليه أيضاً بان مفهوم الشرط هو انه اذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهو أعم كما ذكرنا والجواب هو الجواب السابق ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكون الجائى فاسقا بنبأ فالمفهوم مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذلك كان الحق كما قال صاحب الفواتح أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوه فافهم اه ولذلك اقتصر المصنف على الاول لبنائه على مفهوم الصفة . وعلى كل حال فهذا الاستدلال بوجهيه مبنى كما ترى على القول بان مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الحنفى الذي ينكره ان يستدل به

عاماً للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطىء ويصيب أن نجوز ذلك للناس كافة ، ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لايختص بمسألة ولا بشخص. وقد يقال الرواية أكثر عموماً لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين[1] وقد استدل فى المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الاحكام[2] وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه . قوله

(١) قال الاسنوي « وقد يقال الرواية أكثر عموما لانها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين الخ » أقول أى لان المفتى يجب على العامى العمل بقوله بدليل الاجماع المأخوذ من قول المصنف واتفقوا الخ وهو مأخوذ من قول الامام فى المحصول ثم ان الخصوم اتفقوا بأمرهم الخ وان كان المصنف أبدل الجواز فى كلام صاحب المحصول بالوجوب لما ذكرنا وما نحن فيه انما هو وجوب العمل على المجتهد فقط كما ادعاه الآمدى أو المجتهد فى الفتيا والعامى فى غير الفتيا كما يؤخذ من شرح الجلال على جمع الجوامع والجواب هو ان الاصل وهو الفتوى والشهادة وجوب العمل فيهما بخبر الآحاد ثابت بالاجماع والفرع وهو وجوب العمل بخبر الآحاد ثابت بالقياس على الفتوى والشهادة المجمع على العمل فيهما بخبر الآحاد ولا يلزم الا وجود علة حكم الاصل فى الفرع وكون الرواية اكثر عموما لايضر فى صحة القياس. ولا شك ان الجامع الذي ذكره المصنف كما هو موجود فى الفتوى والشهادة هو موجود فى الرواية بلا فرق بين أن تقتضى وجوب الحكم على المجتهدين ان كان أخذ الحكم منها محتاجا الى الاجتهاد أو على العامى أيضاً ان كان أخذ الحكم منها لايحتاج الى ذلك بان كانت الرواية نصا صريحا فى الحكم ، كما ان كون الفتوى خاصة بوجوب العمل على المقلدين وكون الشهادة خاصة بوجوب العمل على القاضي والمقلدين لايضر لان وجوب العمل فى ذاته بخبر الواحد ليس خاصا بالمقلدين ولا بالقاضى فكان هذا الفرق غير راجع للعلة ولا للحكم فكان القياس صحيحاً

(٢) قال الاسنوى « وقد استدل فى المحصول على التمسك بخبر الواحد الخ »

تابع الحاشية

أقول هذا هو العمدة فى الاستدلال ولذلك اقتصر عليه الجلال المحلى كما تقدم ومثله فى ذلك اجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه بدليل ماتواتر من الاحتجاج والعمل به فى الوقائع التي لاتحصى من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باتفاقهم كالقول الصريح الموجب للعلم فهو كالتجربيات وقولهم ما تواتر عنهم تنبيه على دفع الاعتراض بان الاجماع آحادى فاثبات المطلوب به دور وقولهم من الاحتجاج والعمل به يريدون به ان المتواتر هو عمل الصحابة بخبر الواحد لا انه اتفق فتواهم بمضمون الخبر فلا يرد ماقيل ان العمل بدليل آخر غير خبر الواحد. غاية مافى الباب انه وافق مضمون الخبر. وقولهم في الوقائع التى لاتحصي بيان لان التواتر على ماذكر يفيد العلم بان عملهم به انما هو لكونه خبر عدل في حكم عملى فلا يرد ماقيل انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار لا لكونه خبر عدل فيما ذكر بل للاحتفاف بالقرائن فلا تثبت الكلية . وقولهم من غير نكير وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح لدفع ماقيل ان الاجماع سكوتى لايفيد العلم. وقد فصل فى مسلم الثبوت وشرحه بعض الوقائع التى عمل فيها بخبر الواحد العدل ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وغير ذلك مما لا يعدالا بالتطويل واما انكار ابي بكر على المغيرة بن شعبة حين حدثه انه صلى الله عليه وسلم اعطى الجدة السدس وقال له من سمع ذلك معك ؟ فشهد محمد بن مسلمة كما رواه الحاكم وانكار عمر خبر ابي موسى الاشعرى حين حدثه في قصة أنه صلى الله عليه وسلم قال «اذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع » وقال له «لتأتينى على هذا بالبينة» فقالوا لايقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابى موسى «اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » كما رواه الشيخان وانكار علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التى نكحت من غير مهر على ان لامهر لها كما رواه أبو داود عن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يفرض لها فقال «لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث » فقال معقل بن سنان « سمعت رسول الله صلى الله عليه

«قيل لو جاز» أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة[1] بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقاً. وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان أبدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد

وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله» وله روايات أخرى قال البيهقي « كلها أسانيد صحاح» كذا في فتح القدير. ومعنى انكار على كرم الله وجهه لذلك الحديث انه على خلاف مذهبه لانه قد روى أن مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن هذا لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث وانكار عائشة رضى الله عنها خبر عبد الله بن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وقد خرجه في فوائح الرحموت فكل الذى وقع من هؤلاء الصحابة رضى الله عنهم لا يفيد الانكار للعمل بخبر الواحد العدل وانما هو توقف عند الريبة في صدق الراوى أوحفظه لا لان الخبر من الآحاد بدليل انه بشهادة من شهد مع الراوى لم يخرج الخبر عن كونه خبر آحاد ومع ذلك قبلوه وعملوا به فلا يقدح فى اجماعهم المتواتر على العمل به

(١) قال الاسنوى « أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بامرين أحدهما لو جاز قبوله فى الرواية الخ » أقول حاصل الدليل الاول الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبانه حجة بانه لو كان حجة في العمليات لكان حجة أيضاً في الاعتقاديات قياساً لها على العمليات . وحاصل الجواب اننا نمنع ان العلة التى اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد فى العمليات موجودة فى الاعتقاديات لان المطلوب فى العمليات هو العمل ويكفى فى ذلك الظن والمقصود فى الاعتقاديات الاعتقاد المطابق للواقع من موجب فلا يكفي فى ذلك الظن فان قالوا ان العلة في وجوب العمل هى دفع الضرر مطلقا مظنونا أو مقطوعا به وهذا القدر المشترك موجود في العمليات والاعتقاديات قلنا لانسلم ذلك لان الضرر الذى ينشأ عن الخطأ في النبوات والاعتقاد هو الكفر بخلاف العمليات التى هي

كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلان القطع فى كل مسألة فرعية متعذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد . الثانى أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطىء ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم

الفروع فان المجتهد اذا اخطأ فيها لا اثم عليه بل هو مأجور مرة فضلا عن ان القطع في كل مسئلة فرعية متعذر فكان من الضرورى ان يعمل فيها بالظن حتى لا تتعطل احكام الوقائع المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد لان ادلتها نصبت في الارض والسموات والانفس والآفاق قال تعالى « وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون » وقال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » الى غير ذلك من الآيات الخاصة على الاستدلال بالادلة البرهانية التى مقدماتها ضرورية أو ترجع الى ذلك مما يعرفه الخاص والعام. وحاصل الثانى أن الله تعالى ناط احكامه بمصالح العباد تفضلا منه واحسانا فكان لابد من معرفة تلك المصالح بالقاطع ولا يكفى في ذلك الظن لان الظن لا يغنى من العلم شيئا قال تعالى « ولا تقف ماليس لك به علم » وقال تعالى « ان يتبعون الا الظن » وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ماليس بمصلحة مصلحة لانه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه . وحاصل الجواب النقض بالفتوى والامور الدنيوية فان الدليل جار فيهما مع ان قول الواحد مقبول فيهما اتفاقا كما تقدم واما الفرق بان حكم فتوى المفتي خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان فقد علمت انه لا يضر لانه ليس راجعا الى العلة ولا الى الحكم كما تقدم . وأظنك بعد هذا الذي سمعته من ادلة الطرفين لا تشك في ان الخلاف انما هو في وجوب العمل بخبر الواحد العدل فالجمهور على انه يجب سمعا أو عقلا ، والروافض على انه يمتنع عقلا وان

قال « الطرف الثانى فى شرائط العمل به وهو اما فى المخبر أو المخبر عنه أو الخبر . أما الاول فصفات تغلب الظن وهى خمس : الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه . خشية قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث . الثانى كونه من أهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق » أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى المخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها فى المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها فى الخبر نفسه وهو اللفظ . أما الاول وهى شرائط المخبر فضابطها الاجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا أن الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح : الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذى لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور[1] فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطى الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو فى الحقيقة أكثر جراءة

الواجب هو تأويل الجواز في كلام صاحب المحصول بحمله على الاذن في الفعل الصادق بالمنع من الترك ولهذا عدل صاحب الحاصل عن عبارة الامام في المحصول الى التعبير بالوجوب وتبعه المصنف وصاحب جمع الجوامع كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبى الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع غير انه لم يذكر الصبي غير المميز واعتذر عنه شارحه بانه لم يصرح بالتمييز للعلم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعا كالمجنون وقال في المجنون سواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن افاقته اه وذلك بان أثر ضعفا في حفظه وقت افاقته وان لم يكن مجنونا وقتها لكن لما كان الخلل فى زمن الافاقة ناشئا من الجنون كان حكم الجنون منسحبا عليه فاذا تقطع جنونه لم يؤثر في زمن افاقته شيئا قبلت روايته كما صرح بذلك الزركشى والتمييز كما

من الفاسق. استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة

هو شرط في اداء رواية الحديث شرط في تحمله وقد اختلفوا في تعيين أقل السن التي يحصل فيها التمييز للتحمل والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحاً لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذلك امر الاولياء بامرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن. واما تعقل محمود بن الربيع وسنه خمس او اربع وحفظ الشافعي موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل بن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات الخارقة للعادة فلا ينبني عليها الامر في الغالب. نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا كان الصحيح انه لا يشترط سن معين لكنه قلما يوجد فافهم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح واما سن الاداء فالشرط فيه اتفاقاً كمال التمييز كما ان الشرط في التحمل اصل التمييز اتفاقاً. وكما اختلفوا في تقدير سن اصل التمييز للتحمل اختلفوا ايضاً في تقدير كمال التمييز للاداء والصحيح الذي عليه الجمهور ان معيار كمال التمييز هو البلوغ سالماً عن العته والجنون لان كمال العقل يختلف ايضاً باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه وانما شرط نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياساً على الشهادة لكونهما اخبارين ملزمين ولقبول الصحابة رواية عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وانس بن مالك مع ان عبد الله بن عباس اقصى ماقيل في سنه حين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم انها خمس عشرة سنة وقد روى البخاري انه ناهز الاحتلام في ايام حجة الوداع فحينئذ لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذلك عبد الله بن الزبير اول مولود ولد في الاسلام بعد الهجرة بسنة او سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذلك النعمان بن بشير أول مولود في الاسلام من الانصار بعد الهجرة

اعتماداً على اخباره بأنه متطهر[1] لكنه يصح فدل على قبول خبره. وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة

وكان سنه وقت وفاته صلى الله عليه وسلم ثمان سنين وقيل ست سنين. واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وابن عشرين حين توفي عليه الصلاة والسلام فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوها كلها. واما ماروى ابن عبد البر ان انس بن مالك شهد بدراً فما كان شهودا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم. واما اشتراط البلوغ في الاداء فلما قاله الكمال في تحريره لابطال قول من قال بقبول رواية المراهق وادائها مع التحرى فان وقع على الصدق قبل والا فلا من ان المعتمد في هذا الباب هو عمل الصحابة ولم يرجعوا اليه. اى الى المراهق فهو غير مقبول فعدم رجوع الصحابة الى رواية المراهق دليل على عدم قبول ادائها الا من البالغ. نعم يرد على هذا ان يقال لعل عدم الرجوع اليه لعدم الحاجة الى ذلك فلا يصلح عدم الرجوع حجة فلذلك كان الوجه الصحيح في ابطال هذا القول ماقاله الاسنوى من ان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله الخ وحاصله انه لم يقبل لتهمة عدم التكليف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى

(١) قال الاسنوى «استدل الخصم بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به الخ» اقول محصل هذا الدليل وجوابه ان المستدل قاس قبول خبر الصبي المراهق على صحة الاقتداء به في الصلاة اعتماداً على اخباره بانه متطهر فكما قبل خبره في ذلك وصح الاقتداء به يقبل اداء روايته ويؤخذ بها. ومحصل الجواب الفرق بما فرق به المصنف على الوجه الذى شرحه الاسنوى. واقول هذا الاستدلال انما يلزم الشافعية القائلين بصحة اقتداء البالغ بالمراهق وكذا الجواب انما يفيد بناء على مذهبهم ايضاً واما عند الحنفية القائلين بعدم جواز اقتداء البالغ بالصبي ولو كان مراهقاً فالاستدلال لايلزمهم شيئاً والجواب لا يفيدهم شيئاً ولذلك استدل الخصم بدليل يلزم من خالفوه جميعاً على اختلاف مذاهبهم فقال ان اهل قباء

على طهارة الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام صحت صلاته وان تبين حدث الامام وأما الرواية فشرط صحتها السماع . قوله « فان تحمل » يعني أن الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدي بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين : أحدهما القياس على الشهادة الثاني اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث. ولك أن تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها [1] بخلاف الشهادة

قبلوا خبر أنس بن مالك وابن عمر وهما اذ ذاك غير بالغين فان أنس بن مالك كان يوم القدوم الشريف ابن عشر كما علم مما تقدم وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً او سبعة عشر شهراً كما في صحيح البخاري فلم يكن بالغاً وقت ذاك واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم واستصغره رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة وقد علمت ان اقصي سن قدر لابن عباس وقت وفاته صلى الله عليه وسلم كانت خمس عشرة سنة فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة قطعاً كانس بن مالك. والجواب عن ذلك ان أنساً وابن عمر راويان للقصة وليس واحد منهما هو المخبر لاهل قباء بتحويل القبلة بل المخبر غيرهما فان أنساً في روايته يقول فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وابن عمر في روايته يقول فبينما الناس بقباء بصلاة الصبح اذ جاءهم آت الخ فقيل ان الآتي الذي اخبر اهل قباء هو عباد بن بشر وفي التيسير قال الحافظ العسقلاني انه ارجح رواه ابن خيثمة. وفي التحرير انه عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة ونهيك كريم اه وقال صاحب فواتح الرحموت والذي يظهر لهذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل مسجد قباء ثم لو سلم ان المخبر لاهل قباء هو أنس او ابن عمر فغاية مالزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة على غيرهم فان تشبث الخصم بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فممنوع بل قال هم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبراً فانهم . اه

(١) قال الاسنوي « يعني ان الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين احدهما القياس على الشهادة والثاني اجماع السلف ولك ان

وعن الثانى بان الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتياد ملازمة الخير . قوله « الثاني » أي الشرط الثانى من شرائط المخبر ان يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف فى القبلة وهو المخالف فى الملة الاسلامية

تجيب الخ » أقول قد علمت أن الشرط في التحمل هو نفس التمييز اتفاقاً وعلمت ان الصحيح فيه انه غير مقدر بسن معينة بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب كما علمت أن الشرط فى اداء الرواية هو كمال التمييز اتفاقا وقد يختلف باختلاف الرجال كما ان نفس التمييز مختلف باختلاف الصبيان فلذلك اختلفوا أيضاً فيما به يكون كمال التمييز كما اختلفوا فيما يكون به نفس التمييز والاصح الذى عليه الجمهور ان مقدار كمال التمييز هو البلوغ وان المراهق لايقبل اداؤه الرواية قياساً على الشهادة وان المعتمد فى الاستدلال كما قال الكمال في تحريره ان الصحابة جميعاً لم يرجعوا الى المراهق فكان عدم رجوعهم دليلا على عدم قبول أداء روايته أو هو التهمة كما قاله الاسنوى وقلنا انه اولى. وأما الاستدلال بالاجماع على استماع الصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال أن يكون للتبرك والاعتياد بالرواية وهما من أعظم الفوائدوقد علمت أيضاً أن الخلاف انما هو فى أداء رواية المراهق فقيل ان خبره مقبول في أداء الرواية مع التحرى وقيل لايقبل فى أداء الرواية الا البالغ فكان الاستدلال من الجمهور بالقياس انما هو فى موضع الخلاف فقط فقال الجمهور لايقبل رواية غير البالغ المميز قياساً على عدم قبول شهادته بجامع أن خبر كل ملزم فوجب الاحتياط فيه وللتباعد عن تهمة الكذب وتهمة الكذب في غير المكلف المميز أشد منها في الفاسق لما قدمه الاسنوى نفسه. وقال في آخره انه أكثر جرأة من الفاسق وكون الرواية تقتضى شرعا عاما فتكون اكثر الزاماً فيلزم ان يكون الاحتياط فيها اكثر لان المانع انما هو الجرأة على الكذب وغير المكلف أجرأ عليه من الفاسق الا ترى ان الحنفية اجازوا للقاضى قبول شهادة الفاسق وان كان آثماً بخلاف رواية الفاسق فانها لاتقبل أصلا اتفاقاً فكانت الرواية بمقتضى انها تفيد شرعا عاما اولى بالاحتياط

كاليهودى والنصراني اجماعا[1]. فان كان الكافر يصلى لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف[2] قال فى المحصول « الحق أنه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا

من الشهادة فكان اعتراض الاسنوي على القياس على الشهادة بالفرق المذكور غير وجيه . واما اعتراضه على الدليل الثانى وهو الاجماع المذكور فهو وجيه ولذلك عدلوا عنه لما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فلا تقبل رواية الكافر وهو المخالف فى الملة الاسلامية الخ » أقول شرط الاسلام انما هو فى حين الاداء لافي حين التحمل وعدم الاشتراط في التحمل لقول جبير في رواية انه صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل ذلك حين جاء أسيراً يوم بدر قبل ان يسلم فكان اجماعاً على انه لو تحمل كافراً وأدى مسلماً عدلا وقت أداء روايته تقبل ولاننا اتفقنا على انه يكفي للتحمل التمييز ، وهو يعتمد العقل ، وهو فى الكافر المكلف بالايمان واف وافر غير موف بخلاف الاداء فان الشرط فيه العدالة كما تقدم والكافر ليس بعدل فلا يقبل اداؤه قال الجلال على جمع الجوامع ولو علم تدينه والتحرز عن الكذب لانه لاوثوق له في الجملة على شرف منصب الرواية عن الكافر اه والمراد بالكافر من لا ينتمى الى الاسلام كما هو صريح قول المصنف الثانى كونه من أهل القبلة فاذاً من لم يكن من أهل القبلة هو الذى لايقبل اداؤه الرواية

(٢) قال الاسنوى « فان كان الكافر يصلى لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » أقول قال المحلي في شرحه على جمع الجوامع اما من يجوز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أولا وكذا من يحرمه وكفر ببدعته كالمجسم لعظم بدعته والامام الرازى وأتباعه على قبوله لأمن الكذب اه قال البنانى عليه «واعلم ان المجسم فريقان فريق يعتقد ان الله جسم كسائر الاجسام وهذا لاخلاف في كفره وفريق يعتقد انه تعالى جسم لكنه لا كالاجسام بل جسم يليق به وهذا مختلف في كفره والمجسم في كلام الشارح من الفريق الثانى» اه واعترض عليه شيخنا في تقريره عليه بقوله «قيل لا وجه لكفره لان مرجع قوله الى انه ليس

روايته والا فلا» وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضى قد وجد والاصل عدم

بجسم اصلا أى جسم لا كالاجسام فهو مجرد تسمية » اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح «والبدعة التى يلزمها الكفر كالتجسيم كالكفر عند من يكفر بها كالقاضيين ابى بكر الباقلاني وعبد الجبار من المعتزلة وعند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كالبدع الجلية التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم تكن عذراً شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبى ذراريهم. وفي البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققى الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد » اه ملخصا منهما وقال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع « مهمتان الاولى قولهم لازم المذهب ليس بمذهب مقيد بما اذا لم يكن لازما بينا الثانية التكفير بالمقائد لا سيما مسئلة الكلام امر مستفيض فيه النزاع بين الائمة من قديم الزمان» اه المقصود منه ومن هذا تعلم ان الخلاف فى المبتدع المجسم الذي يلزم من بدعته كفر وهو القائل بانه جسم كالاجسام أما من قال انه جسم لكن لا كالاجسام فنفى لوازم الاجسام حتى لم يبق منها شيء الا مجرد التسمية فهذا كما قال شيخنا لا وجه للخلاف فيه لانه لم يبق الا مجرد تسميته للجسم ولذلك قال الاسنوى « ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » ففصل الامام الرازي واتباعه بين من يحرم الكذب فقبلوا روايته وبين من لم يحرم فردوها . واما القاضيان فردا روايته مطلقا ولكن ظاهر قول الاسنوي والجواب أن هذا لا يعلم فسقه الخ ان كلا من الخصمين القائل بالتفصيل والقائل بالرد مطلقا متفقان على كفره غير ان الاول قال تقبل روايته اذا حرم الكذب لتجنبه الكذب لتدينه وخشيته. وظاهر قول مسلم الثبوت والبدعة المتضمنة كفراً كالتجسيم كالكفر عند المكفر كالقاضيين وعند غير المكفر كالبدع الجلية الى آخر ماقدمته ان من قال بقبول روايته لا يقول بتكفيره لانه ينكر ان لازم المذهب مذهب للفرق بين الالزام والالتزام

المعارض. وقال القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار لاتقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الآمدى عن

كما ان صريح ما قاله فى مسلم الثبوت ان قبول الرواية هو قول الاكثر ومقتضى ما نقله الآمدي أن عدم القبول هو قول الاكثر. وتحقيق ذلك المقام ان المبتدعة الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا ويأكلون ذبيحتنا قسمان قسم بدعته جلية وهى البدعة التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم تكن عذراً شرعا لا دنيا ولا أخرى ، ومنهم المجسمة القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام ويعتقدون ذلك بدون ان يصرح بالتزام مايلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فمن قال ان لازم المذهب مذهب أو ادعى ان اللزوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق اختلفوا فيمن يحرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوه من تجنبه الكذب لتدينه وهم الامام واتباعه. وفريق قال لايقبل مطلقاً لكفره قياسا على المسلم الفاسق والكافر الذى لايصلى الى قبلتنا. وفريق آخر لايقول بكفره وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يحرم الكذب وهؤلاء والذين قبلوا روايته مع قولهم بكفره سواء فى قبول الرواية اذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول بهذا الاعتبار قول الاكثر. وأما الآمدي ومن تبعه والامام مالك ومن تبعه ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجلية مطلقا سواء قيل بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو الصحيح من أن لازم المذهب ليس بمذهب فالمبتدع الذى يلزم بدعته الكفر وهو يصلى الى قبلتنا ليس بكافر وبهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية قول الاكثر كما نقله الآمدى وبهذا يحصل التوفيق بين كلام الاسنوى والجلال وكلام مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

بقى الكلام على ماهو الحق من هذه الاقوال فنقول قبل ان نبين ماهو الحق ننقل ماقالوه . قال الامام فخر الاسلام « واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوي انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من تدين تصديق المدعي اذا كان ينتحل بنحلته

الاكثرين وجزم به ابن الحاجب .والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لايعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق

فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً. واما فى السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه . على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوى الى الهوى سبب داع على التقول فلا يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة فى حقوق الناس لان ذلك لايدعو الى التزوير فى ذلك الباب فلم ترد شهادته. فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق فى باب السنن والاحاديث» انتهت كلماته الشريفة. وحاصل كلامه ان اصحاب البدع لاتقبل روايتهم وان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا تقبل روايتهم فى امر دينى اصلا كما روى عن محمد بن سيرين «السنن دينكم فانظروا عمن تأخذون دينكم» وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة ان كان داعياً للناس الى بدعته لايقبل والا يقبل. والذي حمل صاحب الكشف على حمل كلام هذا الامام على هذا الحمل انه وجد فى الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن اسمعيل البخاري روى فى صحيحه عن عباد بن يعقوب. وقال الامام ابوبكر بن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق فى روايته المتهم فى دينه عباد بن يعقوب. واحتج البخارى بمحمد ابن زياد وحريز بن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب. وقد اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى. وقد اشتهر عنهما الغلو قال صاحب فواتح الرحموت وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم فى زعمه الباطل انه الصواب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعياً الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه اما محال واما مناف للعدالة لاتيانه محذور دينه فى زعمه. وايضاً ينافيه كلامه فى آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر. كيف ومثل امام ائمة الحديث محمد بن سيرين

بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته لان ذلك منصب شريف يقتضى الاعزاز والاكرام

كف الرواية عنهم. واعجب من هذا الحمل ماحمل عليه البعض من ان ماقال انما هو فى البدعة الغير الجلية واما فى البدعة الجلية فتقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه وليس له عين ولا اثر ولما كانت الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى. فقد بان لك ان رواية اهل البدع مطلقاً لاتقبل مطلقاً عند هذا الحبر الامام الهمام. وهذا الخلاف انما هو فى اصحاب البدع الذين لا يبيحون الكذب واما المبيحون كالكرامية فلا تقبل روايتهم ألبتة لانه لما جاز فى دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه. ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان الكذب فيهم أظهر واشهر حتى صاروا ضرب المثل فى الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصى حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف مذهبهم وسخطه عليهم بل بوجوب المعاصى فى هذه الحال الى آخر ماقال فى فواتح الرحموت. وملخصه ان صاحب الكشف حمل كلام فخر الاسلام على من دعا لبدعته وصاحب الفواتح يرى ان لا تقبل رواية اصحاب البدع مطلقاً سواء دعا اليها اولا جلية اولا لما قاله ان من المحال ان لا يدعو الى بدعته وان لم يدع كان مرتكباً لمحذور دينه فى زعمه وكلاهما مانع من قبول الرواية وان احتجاج البخارى وامثاله ليس بحجة لبنائه على مذهبهم. وقال فى شرح التقريب للجلال السيوطى نقلا عن الحافظ ابن حجر «التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لان كل طائفة تدعى ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فى ذلك فتكفرهم فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف . والمعتمد أن الذى ترد روايته من انكر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه اما من لم يكن كذلك وانضم الى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله» اه . ومن هذا تعلم ان فريقاً يقول انه يوجد من اهل البدعة من هو كافر ببدعته وهم القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام مع انه يصلى الى قبلتنا ويؤمن بكل ما جاء عن رسولنا صلى

قال : « الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وان جهل

الله عليه وسلم وهذا ينافي مانقل في الشهادات عن العز بن عبد السلام والروضة من كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من اصحابهم وغيرهم انهم لايكفرون احداً من اهل القبلة . وقد نقل عن الامام ابى الحسن الاشعرى انه قال عند موته لاصحابه « اشهدكم انى رجعت عن القول بتكفير احد من اهل القبلة لانى رأيتهم كلهم يشيرون الى معبود واحد » كذا نقله العطار عن البخارى . اذا علمت هذا فنقول منتهى مانمسك به القائلون برد رواية المبتدعة البدعة الجلية سواء قيل بكفره اولا او البدعة غير الجلية يرجع الى انه بذلك صار متهماً وأنه متى دعا الناس الى بدعته لايؤمن في ذلك ان يضع الحديث على وفقها وكذلك اذا لم يدع صار فاسقاً باتيانه محذور دينه في زعمه . ونقول اولا ان هذا خلاف ما هو المفروض لان المفروض انه يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً اذا كان يرى الكذب على الله اورسوله كفراً لانه من الكبائر وهو يرى ان ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض انه متهم فغايته أن يكون متهما بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولانسلم مع اعتقاده ذلك ان يضع حديثا ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وافق بدعته أو خالفها لان المفروض انه متمسك ببدعته بدليل شرعى وانه مسلم يعتقد انه لاحجة في غير كلام الله وكلام رسوله الثابت عنه بطريق التواتر او الآحاد الصحيحة الا ترى الى مانقله السيوطى في شرح التقريب من ان الشيخين احتجا بالدعاة فاحتج البخاري بعمران بن حطان وهو من الدعاة واحتجا بعبدالحميد بن عبدالرحمن الجماني وكان داعية الى الارجاء. وما اجاب به العراقي عن ذلك بان ابادواد قال « ليس في اهل الاهواء اصح حديثاً من الخوارج ثم ذكر عمران ابن حطان وابا حسان الاعرج قال ولم يحتج مسلم بعبد الحميد بل اخرج له في المقدمة وقد وثقه ابن معين » اهـ. فلا يفيد في رد ما نقله في السيوطى ولا يدفعه بل يكاد يسلمه وعلى كل حال فلو رددنا الروايات بمثل هذا لم نقبل رواية قط الا

قبل . قال القاضى ضم جهل الى فسق . قلنا الفرق عدم الجراءة . ومن لاتعرف عدالته لاتقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق

ممن اجمع الكل على انه غير مبتدع ولا يوجد من الرواة من هو كذلك لما نقله السيوطى عن الحافظ ابن حجر من اننا لو اخذنا ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف ولاقائل به خصوصاً وقد صرحوا بان هذا التكفير لايقصد به حقيقته وانما يقصد كل واحد منهم التنفير من مذهب خصمه ليس غير. ومن ذلك تعلم ان الحق قبول رواية كل من كان من اهل القبلة يصلى بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقا متى كان يقول بحرمة الكذب فان كل من هو كذلك لا يمكن ان يبتدع بدعة الا وهو متأول فيها مستند فى القول فيها الى كتاب الله او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتأويل رآه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وان اخطأ . نعم اذا كان ينكر امراً متواتراً من الشرع معلوما من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه كان كافراً قطعاً لان ذلك ليس محلا للاجتهاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعة معلوم من الدين بالضرورة فكان كافراً مجاهراً فلا يقبل مطلقاً حرم الكذب او لم يحرمه لما قدمنا عن الجلال وغيره. واما البدعة غير الجلية التى لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعى قاطع واضح كنفى زيادة الصفات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لان القرآن انما جاء فيه انه تعالى عالم قادر وهكذا واما انه تعالى عالم بعلم او قادر بقدرة هما نفس الذات او صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست انكار امر واضح قاطع فى الشرع فلا توجب الفسق قاله فى مسلم الثبوت الا ان دعا الى هواه اه. وعللوه بأن الداعى الى الهوى مخاصم لايؤمن عن الاجتناب عن الكذب. قال فى الفواتح «انظر بعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الكذب فالاولى ان ترفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلا فافهم اه . وقد علمت ان المدار على انه يحرم الكذب او لا يحرمه فان كان يحرمه خصوصاً على الله ورسوله فكونه يدعو الى بدعته الجلية او غيرها او لا يدعو فلا يمكنه ان يجرأ على الكذب خصوصاً اذا

عدمه كالصبا والكفر. والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل : الاولى شرط العدد فى الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل . الثانية قال الشافعي رضى الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لافيهما . الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة . الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته أو يثنى عليه أو يروي عنه من لايروى عن غير العدل أويعمل بخبره » . أقول شرع فى الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة [1]. والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط فى الامر من غير افراط الى طرفى الزيادة والنقصان . وفى الاصطلاح ملكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة [2] فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام

كان ممن يرى الكفر بارتكاب الكبائر التى منها الكذب على الله ورسوله فانه يتباعد عن ذلك تباعده عن الكفر. وكونه مخاصما لغيره فيما يتعلق ببدعته شيء وكونه يكذب على الله ورسوله شيء آخر فانه ان خاصم فيما يكون دليله سمعا فاحترازه عن الكذب على وجه ماذكر المصنف يلزمه ان لا يستدل الا بما يصح ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطريق المعروف عند ائمة الحديث فالمعول عليه مانقله الامام السيوطى عن الحافظ ابن حجر فاحرص عليه وخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع فى الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة الخ » أقول هذا من شروط الاداء لامن شروط التحمل حتى لو تحمل كافراً أو فاسقاً فأدى مسلماً عدلا جاز كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وفى الاصطلاح ملكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها الخ » أقول فالمراد هنا بالعدالة ملكة التقوى والمروءة . والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والمخل بالمروءة من صغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة والرذائل المباحة كالبول فى الطريق الذى هو مكروه والاكل فى السوق لغير سوقى والمراد انها ملكة تمنع عن اقتراف كل فرد من افراد ماذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفى العدالة أما صغائر غير الخسة ككذبة لايتعلق بها ضرر

منتشر محله كتب الفروع[1] وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على المروءة وهى أن يسير بسيرة أمثاله فى زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضا فان الاصرار على الصغائر

ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لا تنتفى العدالة. ومفهوم هذا ما اذا اقترف غير الفرد. وفيه تفصيل ان اقترف غير الفرد وغلبت طاعته على معاصيه لا يفسق والا فسق. ولما كانت تلك الملكة كيفية نفسية راسخة في النفس وهى خفية ادير الحكم على دليلها وهو ما ذكر كما فى السفر والمشقة. والمراد بترك ماذكر الملازمة للتقوى باجتنابه المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروءة. فالحاصل ان الشرط هو الملازمة للتقوى بترك الكبائر وافعال الخسة وهذا هو المراد من قولهم ان الشرط هو العدالة بمعنى الملكة المذكورة وهذه مظنتها كالمشقة والسفر

(١) قال الاسنوى «فاما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام الخ» أقول روى عن ابن عمر أن الكبائر هى الشرك بالله وقتل النفس عمداً بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من مقاتلة العدو الكافر الحربى اذا لم يكن المسلمون أقل من النصف والسحر اى تعلمه والعمل به وبعضهم أباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل قالوا والاول هوالمختار. وجاء عن الصحابة ان الساحر يقتل كذا ذكره عبد الحق الدهلوى وأكل مال اليتيم بالباطل وعقوق أحد الوالدين أو كليهما مالم يكن لامر شرعى والظلم فى الحرم وتخصيص الحرم لان حرمة الظلم أشد والا فالظلم كله من الكبائر فى كل موضع. وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربا. وزاد علي رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر. ونقل السبكى أن عد السرقة لم يثبت عن علي باسناد. وأما شرب الخمر فقد روى عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد ثبت في الحديث الصحيح عد اليمين الغموس من الكبائر وهي اليمين على امر ماض مع العلم انه كاذب فيه والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار» والقمار والطعن فى الصحابة

كذلك ولا ذكر له فى الحد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره فى المحصول . قلنا أما الاول فجوابه أن الملكة اذا قويت على دفع الجملة

والسلف الصالح والمراد به اظهار السب فترد شهادته وروايته. وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المتقدم من لم يظهر سب الصحابة أو السلف الصالح وأما على التحقيق فالساب مطلقا مردود الرواية . ووجهه ان الساب الصحابة والسلف الصالح فاسق جرىء على الكذب فلذلك كان مردود الشهادة والرواية بخلاف المبتدع المتقدم لما قدمناه . والسعى بالفساد فانه ذنب عظيم متوعد عليه بنص القرآن . وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشىء والاول أشد من الثانى وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف عن الحكم بالحق فى النار. قال الشيخ عبد الحق الدهلوى : اضطربت الاقوال فى حد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هى الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد الحصر. وقد روى عن ابن عباس انه قال «الكبائر الى سبعمائة أو ما قرب منها» بل النبى صلى الله عليه وسلم اخبر فى كل مجلس ما أوحي اليه . وما كان مفسدته مثل مفسدة شىء من المذكورات أو أكثر منها فهو ايضاً من الكبائر فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف فان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى والاول أشد فيه . قال الشيخ عبد الحق أيضاً أما المثل فشرب بعض المسكرات من غير الخمر فانه مثل الخمر وكالمواظبة مثل الزنا وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربا واما الاكثر فكقطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة . وكذا ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من ايذاء الوالد . وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير حق اكثر من شهادة الزور . وقيل الكبيرة كل ما ثبت النهى عنه بنص قطعى ولا يخفى مافيه وقيل كل ماقرن به حد أو لعن أو وعيد ومال اليه اكثر العلماء . وقال الشيخ عبد الحق وعمم بعضهم هذا القول أيضاً وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة وأكثر . وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالذنب اشعار الكبائر كقتل

فلأن تقوى على بعضها أولى . وأما الثانى فجوابه ماقاله الغزالي فى الاحياء في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة . وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة

رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له أو كوطء زوجته وهو يظنها أجنبية . ونقل عن الكافي والاصح ماكان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة . وأما ماقيل كل معصية أصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة فيلزم منه ان يكون القتل وشرب الخمر صغائر اذا لم يصر عليهما اللهم الا ان يريد ماعدا المنصوصة . واغرب منه مانقل عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما أمران اضافيان لايفترقان بذاتيهما فكل معصية أضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى ما تحتها فهى كبيرة وهذا مشكل جداً فان الكبائر والصغائر متمايزان بالذات والاحكام فان الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى «ان الحسنات يذهبن السيئات» اه كلامه والتحقيق في هذا ان كل ماقرن به فى الشرع حد أو لعن أو توعد عليه بخصوصه أو كان مفسدته مثل مفسدة ما ذكر أو اكثر فهو كبيرة وما عداه فهو صغيرة وأما ماعدا ذلك فالكبيرة ما هو كبيرة عند المقترف . فدخل المبتدع فى العدل ودخل في اقتراف الكبائر الكبائر التركية كترك الفروض لان المنهى عنه الكف وهو فعل كما تقدم ودخل افعال القلوب كالحقد والحسد والغل وغير ذلك مما هو منهى عنه ومتوعد عليه بخصوصه. وأما ما يخل بالمروءة فمنه صغائر دالة على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة وكأخذ الاجرة على الحديث وعليه الامام احمد رحمه الله ونقل عن وكيع لابأس به مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ان لم يكن عن عذر. ومنه مباحات كالاكل في الطريق والبول فيها. وقيل فى عد البول فى الطريق من المباحات المخلة بالمروءة نظر بل هو من الصغائر المخلة بها لورود النهى عنه . واما الحرف الدنيئة كالحياكة والصياغة والتحقيق ان كل ذلك معتبر بالعرف فما كان فيه مخلا بالمروءة كان مخلا بالعدالة ومالا فلا ولذلك قال الاسنوي وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على

من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى نعم يرد عليه ان المروءة ليست وصفاً معتبرا فى العدالة بل فى قبول الشهادة [١] والرواية فان العدالة ضد الفسق . قوله « فلا تقبل » يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية [٢] فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق ففى قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح [٣] والتفسيق بالشىء مع الجهل بكونه فسقا يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج وغلاة الصفات فان الجهل في ذلك ليس عذرا والا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى [٤] وأما من وطىء أجنبية جاهلا

المروءة وهى ان يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه الخ فأشار بذلك الى أن ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان حتى لو اعتاد الفقهاء فى مكان لبس القباء قبلت شهادته وروايته وكذلك الجندى لو اعتاد في وقت خلوه من عمله لبس الجبة والطيلسان قبلت شهادته وروايته

(١) قال الاسنوي « نعم يرد عليه ان المروءة ليست وصفا معتبراً في العدالة الخ » أقول قد علمت ان المراد بالعدالة في باب الشهادة والرواية عدالة التقوى والمروءة فالمروءة هنا وصف معتبر فى العدالة احتياطا في كل منهما لكون كل منهما خبراً ملزما وان لم تكن وصفاً معتبراً في العدالة المقابلة للفسق

(٢) قال الاسنوى « للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية » أقول قد تقدم الكلام على ذلك فتذكره

(٣) قال الاسنوى « فان كان الفاسق قد جهل ان ما أتى به فسق ففى قبوله مذهبان الخ » وأقول ان هذا الفاسق هو المبتدع المخالف في الاصول المتأول في خلافه وقد تقدم الكلام فيه وافيا

(٤) قال الاسنوى « فان الجهل في ذلك ليس عذرا والا لزم الخ » أقول هناك فرق بين هذا الفاسق في زعم غيره وغير فاسق في زعم نفسه وهو يصلى صلاتنا ويستقبل قبلتنا ويؤمن برسولنا وبكل ما علم من دينه بالدليل القاطع الواضح ، وانما يخالف في ثبوت صفاته تعالى وينفيها ويقول

بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لانه ليس فاسقا قطعاً كما قاله ابن الحاجب[1] وان كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله . اذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضي واختاره الآمدي انه لا يقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه الشافعي فقال وأقبل رواية أهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم[2] واختاره الامام

انها عين ذاته . وكذلك الخوارج الذين يستحلون قتل المسلمين وأخذ اموالهم وسبي ذراريهم بناء على تأويل وشبهة قويت عندهم فهم فساق عندنا غير فساق عندهم وبين اليهود والنصارى الذين يجاهرون بمخالفتنا في الايمان بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم فانهم لا يؤمنون من الكذب على الله وعلى رسوله كما سبق بيانه

(١) قال الاسنوي « وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده حله الخ » اى اعتقد ذلك اما اجتهادا منه ان كان مجتهداً واما تقليدا لمجتهد يقول بالحل وهكذا كل شيء اختلف فيه الائمة ودار الخلاف فيه بين ان يحله فريق ويحرمه فريق فانه لا فسق بفعل شيء من ذلك الا اذا كان الشارب مجتهدا وكان رأيه الحرمة فشرب مخالفا لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقيد بمذهب ولو التزم العمل به لانه من قبيل التزام مالا يلزم كما هو مفصل في محله

(٢) قال الاسنوي « فقال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية الخ » اقول قد علمت ان الامام فخر الاسلام من ائمة الحنفية قال واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهاداتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك بصده عن الكذب فلم يصح شبهة الا من تدين بتصديق المدعى اذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذا من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضا وأما في السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى الى آخر ماقدمناه عنه . فانت تراه فرق بين الشهادة والرواية وقد علمت ما هو الحق الحقيق بالقبول فى ذلك وانه لا فرق في ذلك بين الشهادة والرواية متى كان صاحب الهوى يحرم الكذب ومن

واتباعه قال الآن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد كذب. ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق[1] لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة[2]. قوله «قال القاضى» أي احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل[3]. وفرق المصنف بان

اهل قبلتنا فتذكر فان العهد ليس ببعيد . واما رد شهادة الخطابية فلانهم يرون حل الشهادة بالزور لموافقيهم

(١) قال الاسنوى « لان الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق الخ » المراد الذي كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من اهل قبلتنا ولا شك ان الفاسق الذى لا يلزم من فسقه كفره عندنا اولى بالقبول متى كان يحرم الكذب

(٢) قال الاسنوى « ولكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا الخ » اقول نعم ان اشتراط العدالة مناف لقبول الفاسق لكن المراد الفاسق غير المتأول فى فسقه. اما المتأول فهو فاسق فى زعم غيره لا فى زعمه فهو فى زعمه عدل يحرم الكذب على الله ورسوله وعلى الناس فاشتراط العدالة ينافى فسق غير المتأول اما المتأول فهو عدل فى زعمه فاشتراط العدالة لا ينافى هذا عند القائل بقبول روايته. ومن هذا تعلم ان اشتراط كونه من اهل القبلة هو بعينه اشتراط الاسلام كما يعلم مما قدمناه من ان الحق اننا لا نكفر احداً من المبتدعة اذا كان من اهل القبلة بل الكل مسلمون عندنا

(٣) قال الاسنوى « احتج القاضى على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم الخ » اقول محصل دليله قياس الفاسق الجاهل بفسقه على الفاسق العالم بفسقه بان الجاهل بفسقه أولى بالحكم وهو عدم القبول من العالم بفسقه لان الاول قد اجتمع فيه الجهل والفسق فاذا كان الفسق وحده كافياً فى الرد فمع ضم الجهل اليه اولى . وحاصل الجواب ان العلة فى الرد هو الفسق الذى يجعل

الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل . قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحا بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح[1] كقول من لحق الزهرى « قال الزهرى » موهما أنه سمع منه . قوله « ومن لا تعرف » يعنى أن الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى[2] واختاره هو والآمدى واتباعهما وقال أبو حنيفة

صاحبه جريئاً على الكذب وذلك انما يكون اذا علم انه فاسق اما اذا جهل وكان يعد نفسه فى زعمه عدلا وانما الذى يحكم بفسقه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئاً على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الاول دون الثانى

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحاً بالحد فى شهادة الزنا الخ » اقول المراد بذلك حد القذف بان شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف. وفى ذلك خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبهم ان رواية المحدود حد القذف تقبل بعد توبته وفى رواية الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انها لا تقبل وان تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول رواية أبى بكرة فانه قذف المغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر بن الخطاب وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حين قذفا عائشة رضى الله عنها فبرأها الله تعالى وكذبهما الله لكنهم تابوا من هذا الامر الشنيع

(٢) قال الاسنوى « يعني ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل الخ » اقول هذا هو المستور . وقال فى جمع الجوامع فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور خلافاً لابي حنيفة وابن فورك وسليم . وقال امام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف اذا روى التحريم اما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود اجماعاً اه. وقال فى مسلم الثبوت وشرحه مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور فى الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن ابى حنيفة رضى الله عنه فى غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية. قال ابن الصلاح يشبه ان يكون العمل فى كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأى

تقبل. والى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف

والاصل ان الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف فى ان الاصل العدالة فتظن ما لم يطرأ ضدها او الاصل الفسق فلا تظن العدالة . ولك ان تقول العدالة شرط اتفاقاً لكن اختلف فى أن ايهما اصل ثم ان المعتبر فى حجية الخبر ظن قوى فلا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغنى من الحق شيئاً ألا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق اذا جرب مراراً عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفى ههنا . كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فمبنى ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكروه . والى ما ذكرنا اشار الامام فخر الاسلام بقوله وهى نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حاله الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة اه . وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور كغيرهم وان ما جعله بعضهم قول أبى حنيفة انما هو رواية عنه على خلاف ظاهر المذهب . والحاصل ان فريقاً قال ان شرط قبول الرواية العدالة بمعنى السلامة عن الفسق وان لم تصر ملكة مستدلا اولا برجحان الصدق على الكذب بتلك السلامة مع الاسلام فيفيد الظن ويجب اعتباره وثانيا بما تقرر عند الفقهاء ان الصبى اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفاً زمن الصبى وبعد البلوغ ما عصى فتقبل شهادته حتى يعصى ولو كانت العدالة المشروطة هى الملكة لما قبلت. وثالثاً بأن الفاسق اذا تاب تقبل شهادته مادام تائباً بلا انتظار حصول الملكة . ورابعاً بأن الملكة لا تنعدم باقتراف الذنب مرة والعدالة المشروطة تزول بالفسق ولو مرة. وخامساً بما جاء فى الحديث من ان اعرابياً اسلم فشهد برؤية هلال رمضان فقبل عليه الصلاة والسلام شهادته بظاهر العدالة ولم ينتظر الى حصول الملكة وذلك لان الاسلام يجبّ ما قبله ولم يعمل بعده معصية فشهد وهو سالم من اسباب

فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره. ودليلنا أن الفسق مانع

الفسق. وحاصل هذا منع صاحب هذا القول أن العدالة هي الملكة حتى يقال انها طارئة على ما يضاده فلم تكن اصلا والادلة المذكورة انما هي اسانيد للمنع. وقال القائل بعدم قبول خبر المستور جواباً عما ذكر هب ان الشرط ليس الملكة بل اقيم اجتناب الكبائر وصغائر الخسة وما يخل بالمروءة واعتبر لكن لا مطلقاً بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس لانه هو المرجح للصدق وهو غير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف وشهادة المستور مقبولة عند الحنفية في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات الا ترى الى ما قدمناه عن الامام فخر الاسلام حيث فرق بين شهادة اصحاب الهوى فقال ان اصحابنا عملوا بشهادتهم وبين رواية السنن فقال ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه. على هذا أئمة الفقه والحديث اه. فعلم منه ان هناك فرقاً بين الشهادة والرواية فحديث قبول شهادة الصبي بعد البلوغ خارج عن موضع النزاع. واما قبول شهادة التائب فمشروطة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه فهذا مما علمت عدالته بمعنى اجتناب الكبائر وصغائر الخسة وما يخل بالمروءة لمخالفة هوى النفس. واما قبول شهادة الاعرابي فلفظ الحديث كما في السنن عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمداً رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلماً من قبل وعدلا. واما تقرير الشهادتين في الحديث بقوله اتشهد الخ فلتقوية الشهادة باليمين وعلى كل الحال فالصحيح قول الجمهور ومنهم الحنفية ان رواية المستور لا تقبل وهذا في غير رواة الاحاديث من الصحابة فانهم عدول ظاهراً بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فهم خارجون عن موضع النزاع فتقبل وراجع تزدد علماً فان الكلام في هذه المسألة طويل الذيل. وقد اقتصرنا منه على ما هو الحقيق بالقبول

من القبول اجماعا فلا بدمن تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه [١] قياسا على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة . قوله « والعدالة تعرف بالتزكية » لما تقدم أن من لاتعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثانى التزكية [٢] قال فى المحصول والمقصود الآن

(١) قال الاسنوي « ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه الخ » اقول قد علمت حقيقة الحال وان هذا القول هو قول الجمهور من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم وانه الصحيح وان رجح السعد على العضد خلافه

(٢) قال الاسنوي « شرع فى بيان طريق معرفة العدالة ، وهو امران الخ » اقول تعرف العدالة بامور: منها الشهرة والتواتر كعدالة الائمة الاربعة رضى الله عنهم والاوزاعى وعبد الله بن المبارك وسائر الائمة كاصحاب ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد وغيرهم من الائمة لانها فوق التزكية ولذلك انكر الامام احمد رحمه الله على من سأله عن اسحق بن راهويه اعدل أم لا وانكر يحيى بن معين على من سأله عن ابي عبيد فقال يحيى بن معين أبوعبيد يسأل عن الناس وأنت تسأل عنه . ومنها التزكية وهى أخبار من عرفت عدالته بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكى فى الفاظ التزكية والاشهر بين أهل الحديث أن أرفعها فى التعديل حجة وثقة وحافظ ضابط هذه الالفاظ الثلاثة توثيق للعدل فانها ليست منبئة عن العدالة فقط بل منبئة عنها وعن أمور أخرى لابد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صويلح . ومن معرفات العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة فى الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة في قبول رواية الراوى ايضاً وهذا اذا لم يكن لمن حكم أو عمل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة . ومن المعرفات أيضاً سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتهار روايته لانهم لايسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض السلف ورده بعض

انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكيه لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضي أنه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى[1] ورجحه الامام واتباعه وكذا الآمدي ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لاتثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه أشار بقوله كالاصل. ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره . وهذه المذاهب تجرى أيضاً في الجرح كما أشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره[2] المسألة الثانية قال الشافعي رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل[3]

بخلاف : ذهب كثير من أهل الحديث الى الرد ، وذهب الحنفية الى القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث أو حديثين فان قبلته الامة أو سكتوا عنه عند ظهور روايته أو اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وان لم يظهر شيء منهم لم يجب العمل به بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ

(١) قال الاسنوى « والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى الخ » أقول هذا هو مذهب الاكثر من الأئمة وهو المختار غير ان اشتراط الاثنين في تزكية الشاهد علنا متفق عليه عند الحنفية . واختلفوا في تزكية السر فاوجب ذلك محمد وخالفه شيخاه ابو حنيفة وأبو يوسف واكتفيا في تزكية السر بواحد

(٢) قال الاسنوى « وهذه المذاهب تجرى أيضا في الجرح الخ » أقول هكذا صرح بذلك أيضاً في كتب الحنفية كمسلم الثبوت وغيره

(٣) قال الاسنوى « المسئلة الثانية قال الشافعي رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل الخ » أقول اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما كما روى عن علماء هذا الشأن فانه وان لم يكن مبينا

لان الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل [1] ولانه قد يظن ما ليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح . وقال قوم لابد من بيان سببهما للعنيين المتقدمين وقال قوم لايجب فيهما لان المزكى ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والامام وأتباعهما عن القاضى أبى بكر وتبعهما المصنف [2] . ونقل امام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر

لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو فى حكم المبين

(١) قال الاسنوى « لان الجرح يحصل بخصلة الخ » أقول حاصله أن العدالة لكونها الاجتناب عن الممنوعات الشرعية والاتيان بالواجبات وترك ما يخل بالمروءات وتفصيل ذلك لكثرته متعسر كان التعديل غير قابل للتفصيل فلا يشترط فيه بيان السبب بخلاف الجرح فان الفسق يكون بالاخلال بواحد مما ذكرناه وتعيينه غير متعذر ولا متعسر وأسباب الجرح مختلف فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كركض الدابة فلعل المزكى جرح بما ليس بجارح في الواقع أو عند المجتهد فلو قبل قوله بلا بيان يلزم تقليده وهو ممنوع عنده فلا يقلد الا من علم صحة رأيه ولا يعلم ذلك الا بالتفصيل حقيقة أو حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان في الجرح وجود الاختلاف فى نفس الجرح أنه جارح أم لا لاوجود الاختلاف فى كون ماجرح به معصية أو لا كاللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمداً حتى يرد أن ارتكاب الامور المجتهد فيها لايوجب المعصية ولا يضر بالعدالة . والحاصل ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف لكن جوزنا في التعديل القبول بلا بيان للضرورة

(٢) قال الاسنوى « ونقله هو والامام عن القاضى ابى بكر الخ » أقول وعلى هذا يكون القاضى قائلا بانه يكفى الاطلاق من ذى بصيرة في الجرح والتعديل بان يكون من علماء هذا الشأن وعلى هذا يكون قول القاضى هو بعينه ما سيأتى عن الامام انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا

سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء. وقال امام الحرمين الحق أنه ان كان المزكي عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا

بالاطلاق والا فلا الخ. فقول الاسنوي وقال قوم لايجب فيهما لان المزكي ان كان بصيراً الخ وجعله ذلك هو المنقول عن القاضي اشارة الى رد قول من نقل ان مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما مطلقا سواء كان المزكي بصيرا أم لا وأنه مخالف لمذهب امام الحرمين الآتي فان هذا المذهب بعيد جدا عن أن يقول به القاضي لانه لايليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له بذلك . وقد علمت مما قدمناه ان الجرح اذا كان مرويا عن علماء هذا الشأن كان مبينا حكما لانه وان لم يكن مبينا حقيقة لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين فكان ما قاله امام الحرمين الموافق لمذهب القاضي هو المختار وهو راجع الى قول اكثر الفقهاء والمحدثين لان مرادهم بالمبين مايشمل المبين حكما كما قدمناه . قال في فواتح الرحموت : فائدة لابد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب اه . وبناء على هذا لايقبل الجرح ممن جرح في واحد من الائمة الذين اشتهرت أو تواترت عدالتهم وهم من قدمناهم وكل من جرح واحداً منهم فما حمله على الجرح الا التعصب وما من امام من كبار الائمة الا وسلط عليه متعصب جرحه بما هو بريء منه . ومن راجع مقدمة الاقوال المنيفة في أدلة ابي حنيفة رأى من هؤلاء المتعصبين وطعنهم على الائمة الاربعة ومن ماثلهم مايخجل العاقل من أن يمر بخاطره فضلا عن ان يتكلم به . وممن تعصب وقدح في امام الائمة وأكبر هداة الامة الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله عنه الدارقطني ورماه بما هو بريء منه وابو بكر بن ابي شيبة حتى ان هذا الاخير وضع بابا خاصا في كتابه للرد على ابي حنيفة وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة حفظنا الله من التعصب ورضي الله عنهم اجمعين فلكل واحد منهم من المناقب والكرامات مايرجع طرف القادح فيه عنه وهو حسير والله الموفق

وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً . المسألة الثالثة اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل[1] وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما الا بمرجح حكاه ابن

(١) قال الاسنوى « اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدح الجرح الخ » أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر اجماعا وكذا اذا تساويا أو كان عدد الجارح أقل عند الاكثر. وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح فيما اذا تساويا أو كان عدد الجارح أقل . قال المحلى على جمع الجوامع وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم. وقال فى مسلم الثبوت وشرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر أو المعدلون وقيل ليس التقديم للجرح مطلقا بل للتعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين فاسقط فى المسلم قول ابن شعبان فيما اذا تساويا أو كان عدد الجارحين أقل . وظاهر قول الاسنوى وقيل يتعارضان الخ بعد ان قدم القول بتقديم الجرح مطلقا وحكاية القول بتقديم التعديل عند زيادة عدد المعدلين ان القائل بالقول الثاني الذي حكاه ابن الحاجب يقول بالتعارض مطلقاً سواء كان عدد الجارحين أكثر أو عدد المعدلين أكثر أو تساويا وهو يخالف قول صاحب جمع الجوامع والجرح مقدم ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا. وعبارة مسلم الثبوت يمكن حملها على مايوافق عبارة جمع الجوامع لانه لم يحك الخلاف الا فيما اذا زاد عدد المعدلين فكان قول ابن شعبان مخالفا لقول الاكثر عند التساوي وعند كون الجارحين اقل من المعدلين فانه يقول بالتعارض ويطلب الترجيح فيهما وهم يقولون يقدم التجريح وموافقا لقول الاكثر فيما اذا كان الجارحون اكثر ومخالفا للقول الثالث فى انه لم يعتبر كثرة المعدلين مرجحا والثالث اعتبر كثرة المعدلين مرجحاً ولكنه وافق الاكثر فى تقديم الجرح عند كثرة الجارحين وعند التساوي. وبذلك علم انه اذا كان الجارحون اكثر قدم الجرح باتفاق اصحاب هذه الاقوال وهذا هو المراد بقول صاحب جمع الجوامع فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر

الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك أو كان القاتل في ذلك الوقت عندى فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه.

اجماعا كما ان القول الذى قاله الاسنوى انه حكاه ابن الحاجب لم نره فيما وقفنا عليه من كتب الاصول وعلى كل حال فمحل الخلاف فيما اذا اطلقا على رأي من يقبل الجرح المبهم . وأما اذا جرينا على المختار من عدم قبول الجرح الا بعد بيان السبب أو كان من أهل الشأن وذوى البصيرة فى ذلك فمحل الخلاف اذا عين الجارح سببا لم ينفـه المعدل أو نفاه لا بيقين أما اذا نفى يقينا كما اذا قال الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو أو هى تلك البلدة قط أو انها ماتت هى قبل لقائه تعارضا ويطلب الترجيح اتفاقاً لا انه يقدم التعديل حينئذ اذ لا ترجيح بقول المعدل. ولو قال المعدل هب انه فعل ماقلت فى الجرح لكنـه تاب عنه وحسنت توبته قدم التعديل اتفاقا لـكون الجارح غير مكذب للمعدل ولا المعدل مكذب للجارح كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وأدلة المخالفين فيهما . قال فى المسلم فائدة قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام فى نقل حال الرجال « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » اه واعترضه شارحه الفواتح بقوله ولعل الاستقراء ليس تاما فان محمد بن اسحاق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن علية لابن المنذر مايقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا نقبل ذلك .سئل ابو زرعة عنه من تكلم فى محمـد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال فى الناس علم ماعاش محمد بن اسحاق قال سفيان ماسمعت احداً يتهم محمد بن اسحق وروى الميمونى عن ابن معين ضعيف . قال النسائى ليس بالقوى قال الدارقطنى لايحتج به وبأبيه قال يحيى بن سعيد تركته متعمداً ولم اكتب حديثـه قال ابن ابى حاتم ضعيف الحـديث قال سليمان التيمى كذاب قال مالك اشهد انه كذاب قال وهب مايدريك قال قال لى هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة

المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته[1] الا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه انه لا يكذب. الثاني ان يثني عليه بأن يقول هو عدل[2] أو مقبول الشهادة أو الرواية. الثالث ان يروى عنه من لا يروي الا عن العدل[3] وقيل الرواية تعديل

فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم اه

(١) قال الاسنوى « الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو اربعة أمور : أحدها وهو اعلاها الخ » أقول قد قدمنا هذا وبينا انه اذا كان الحاكم ممن لا يشترط العدالة في قبول الشاهد لا يكون حكمه تعديلا وكذا اذا كان يشترط ذلك وكان هو ثالث الشهود مثلا لا يكون حكمه تعديلا فهما شرطان ذكر أحدهما الاسنوي وهو ان يكون الحاكم ممن يرى عدم قبول الفاسق بان كان ممن يشترط العدالة في قبول الشاهد ، وأشار فيما يأتى الى الآخر وهو ان لا يكون للحاكم مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود

(٢) قال الاسنوى «الثاني أن يثنى عليه الخ» أقول قد قدمنا هذا ايضا وقلنا ان التزكيـة باخبار العدل بالعدالة هو الثناء على الشاهـد أو الراوى لها مراتب والاصل في مراتبها اصطلاح المزكى في الفاظ التزكية وبينا مراتبها فتذكر

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل الخ» أقول أى اذا روى العدل عن مجهول وهو من لم تعلم عدالتـه ولا فسقه ففيه مذاهب ثلاثة : أحدها التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروى الا عن عدل فيكون تعديلا أو لم يعلم ذلك من عادته فلا يكون تعديلا . الثاني تعديل مطلقا لان من شأن العدل أن لا يروى الا عن عدل. والثالث لا يكون تعديلا مطلقا لجواز روايتـه تعويلا على المجتهد بأنه لا يقبل الا بعد التعديل والاول اعدل الاقوال كما في مسلم الثبوت ولذلك قدمه الاسنوي وحكى ماعداه بقيل وقال والاول هو المختار الخ واقتصر عليه في جمع الجوامع فقال ورواية من لا يروى

مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح[1] والاول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى وغيرهما. الرابع ان يعمل بخبره[2] فان أمكن

الا للعدل قال شارحه الجلال أى عنه بان صرح بذلك أو عرف من عادته الخ وحكى مقابله بقيل للاشارة الى انه داخل فى قوله قبله فى الاصح ولهذا قال العطار فقوله ورواية من لايروى أى وكذا رواية الخ وكان الاولى تقديمه على قوله في الاصح لانه من مدخول الخلاف أيضاً وبناء على هذا قال الجلال وقيل لا اجواز أن يترك عادته اه . ثم قال العطار نقلا عن ابن قاسم وعلى هذا أهل الحديث وقضية التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا اه

(١) قال الاسنوى « كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح الخ » أقول قال فى جمع الجوامع وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده اه قال الجلال لجواز أن يكون الترك لمعارض اه والمراد أن يترك الراوى أو الشاهد العمل برواية نفسه أو شهادة نفسه كما اذا كان الخبر الذى رواه الراوي محرما لشيء فارتكبه الراوي أو موجبا لشيء فتركه الراوي أومبيحا فافتى بالحرمة أو الوجوب أو كان الشاهد حكما أو قاضيا فلم يحكم بما شهد به ففى كل ذلك لايكون ترك عمله بمرويه أو بشهادته جرحا في الراوي أو الشاهد لاحتمال أن يكون ثمة معارض لاجله ترك العمل أو انه علم بالنسخ فلا يدل الترك على فسقه وأما ان هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابع أن يعمل بخبره الخ » أقول قال فى جمع الجوامع وكذا عمل العالم فى الأصح اه وقيد الجلال العالم بالمشترط للعدالة فى الراوى قال العطار وهذا يفيد جريان الخلاف في اشتراط العدالة فى الراوي مع أنه لا يعرف فيه خلاف ويمكن أن يكون مراده ما تقدم من خلاف أبي حنيفة في الاكتفاء بالمستور اه وقد علمت أن أبا حنيفة مع الجمهور في اشتراط العدالة فى الراوى وان القول بقبول المستور رواية عنه على خلاف الظاهر من مذهبه ولكن لا بد من هذا القيد اتفاقا احترازا عمن يأخذ برواية المستور فكان

حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر [1] فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذي يزكى أن يكون عدلا [2] وتركه المصنف لوضوحه

الحاصل أن الشرط أن يكون الذي عمل برواية المجهول عالما أي مجتهداً شارطاً أن لا يعمل الا برواية العدل دون الفاسق والمستور والا لم يكن عمله تعديلا كما هو واضح ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم وعمل المجتهد شارطين للعدالة كما قدمناه موضحاً

(١) قال الاسنوى « فان أمكن حمله على الاحتياط الخ » أقول هذا بيان لشرط آخر غير كون العالم العامل بالخبر مجتهداً شارطا للعدالة وهو ما قدمناه بان محل كون العمل تعديلا اذا لم يكن للعامل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود والا أمكن حمل العمل به على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر

(٢) قال الاسنوى « والشرط في الذى يزكى الخ » أقول قد قدمنا مايشترط في المزكى قريباً فتذكر وحيث قدمنا مراتب الفاظ التزكية فنذكر أيضاً مراتب الفاظ الجرح فنقول أسوأها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ثم بعدها ردواحديثه مطروح ليس بشيء ففي هذه لا حجية ولا تقوية أي لا تصلح رواية هذا المجروح لان تكون حجة في نفسها ولا تقوى غيرها ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث واهٍ ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضى لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات . والاعتبار في اصطلاحهم تتبع الاسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أومعنى . من ذلك الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد له ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهداً له وانما صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاولى تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الاخيرة فانها لا تدل على الفسق . واذا تعددت طرق الحديث الضعيف وكل طرقه ضعيفة للفسق ولم تبلغ بالتعدد حد التواتر فلا يرتقى بتعدد الطرق التى كلها ضعاف للفسق الى الحجية أصلا لان خبر الفاسق لا يقبل في غير التواتر بخلاف ما اذا

قال « الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد وردبقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة . الخامس شرط أبوحنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفى » .

أقول لما فرغ من المسائل الاربع الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة فى المخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ [1] ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على

تعددت هذه الطرق وأوجبت تواتر القدر المشترك فانه يرتقى الى الحجية لأن حجية المتواتر غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق عند التواتر حجة. فالضعف بالفسق وغيره عند التواتر سواء وبخلاف ما اذا كان الضعف لغير الفسق مع العدالة فانه بتعدد طرقه يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول خبره وانما جاءت الريبة من سوء الحفظ وقد ارتفع ذلك بتعدد الطرق ولكن الكمال في تحريره لم يفصل هذا التفصيل بل جعل الضعيف للفسق لا يرتقى بتعدد طرقه ولو أوجبت تواتر القدر المشترك وبنى رحمه الله في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة فعلى المطلع عليه أن يتنبه لذلك ليرجع الى ما هو الصواب من التفصيل الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوي « رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط الخ» أقول اشترط في مسلم الثبوت الضبط وعدم التساهل كما صنع المصنف ووافقه عليه الاسنوي وقال في فواتح الرحموت بعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا أن اشتراط العدالة يغنى عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتأمل . اه وانما أمر بالتأمل لان اغناء العدالة عن اشتراط عدم التساهل لايمنع من أن الاولى التصريح باشتراطه وهو واضح كما أن الشرط رجحان الضبط وعدم التساهل ليجعل ظن الصدق. وطريقه أن يراقب بكليته الى لفظ الحديث ومعناه ويداوم عليه ويتشبث بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبنى على أن فهم المعنى شرط الرواية ويعرف الضابط بالشهرة وبموافقة الضابطين بأن يكون حديثه مطابقاً

الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه تقدم على الرواية ظانا أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثانى عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره فى المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط فى الحديث قبلنا روايته على الرأي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله فى الحديث . قوله « وشرط أبو على العدد » أى فلم يقبل فى الزنا الا خبر أربعة ولم يقبل فى غيره الا خبر اثنين [1] ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين آخرين الى أن ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالى فى المستصفى ومنع خبر العدل الواحد . قال فى المحصول الا اذا عضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة فى التقاء الختانين وخبر الصديق فى قوله عليه الصلاة والسلام « الانبياء يدفنون حيث يموتون » وفى

لاحاديث الضابطين المعروفين بالضبط ويكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بأن يراقب هو ليلا ونهاراً كما يراقب الضابط . فان قيل ان العدل لا يروى الا ما يذكر والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط . قلنا العدل لا يروى الا ما يعتقد تذكره لا انه لا يروى الا ما يذكره في الواقع فالسامع لا يطمئن الا برجحان ضبطه لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسى المتن وتذكر غير ما سمع وان كان عدلا لا يكذب قصداً فكيف يطمئن السامع بروايته ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع . ولهذا كله أشار الاسنوي بقوله فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً الخ فأفاد بذلك أن طريق الضبط هو ما ذكرناه من أن الراوي يراقب بكليته الى آخر ما سبق

(١) قال الاسنوي « فلم يقبل فى الزنا الا خبر الاربعة ولم يقبل فى غيره الا اثنين الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا قريباً عند الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد فارجع اليه

قوله «الائمة من قريش» وفى قوله «نحن معاشر الانبياء لا نورث» ورجوعهم الى كتابه فى معرفة نصب الزكاة وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما فى المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» ونظائره كثيرة. واستدل الجبائى بان الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد. فمنها ان أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة الى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبي موسى فى الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف» حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى الى غير ذلك من الوقائع. والجواب أنهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية لنسيان او غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم أخرى. قوله «الخامس» أي الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان الراوى فقيها لحصول الوثوق بقوله[1] فيبقى فيما عداه

(١) قال الاسنوي «اذا كان الخبر مخالفاً للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان فقيهاً الخ» أقول قال في الفواتح قال الامام فخر الاسلام راوى الخبر اما فقيه أو غير فقيه لكن عرف بالرواية أو غير فقيه لم يعرف الا بحديث أو حديثين وسيجيء حاله. فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن أبان والقاضي أبي زيد. وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي الى أنه كالاول وهو مختار المصنف يعني صاحب المسلم حيث قال لنا العدالة اه. قال فى الفواتح يعنى أن الراوى عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة. ووجه قول الامام فخر الاسلام أن النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة رويت بعبارات

تابع الحاشية

مختلفة. ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فان كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى الشرعي وان كان عارفا بالمعنى اللغوي واذا خالف الاقيسة بأسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالخبر المروي فيما ابتلي به العوام والخواص مخالفاً لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً الى الصحابي معاذ الله عن ذلك . ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر. ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه والحديث معروف رواه الشيخان قالوا أبو هريرة غير فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة بأسرها فان حلب اللبن تعمد أولا وعلى الثانى فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل أو بالقيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وذلك مما لا نظير له في الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على أن البصرية عيب ترد به الشاة وبقى دليلنا سالما عن المعارضة وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة فى المبيع فبقلتها أولى أن لا يفوت كذا قرره شراح كلامه. وفيه تأمل ظاهر فان أبا هريرة فقيه مجتهد لاشك فى فقاهته فانه كان يفتى فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم هو بوضع الحمل وكان سلمان يستفتى منه فهذا ليس من الباب فى شيء .وفى بعض شروح الاصول للامام فخر الاسلام قال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتأمل فان فيه تأملا فان الحق في دفع استدلال الشافعي ان الحديث مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » « وجزاء

على الاصل ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه[1] والعمل بالظن

سيئة سيئة مثلها » والمثل اما مثل صورة ومعنى وذلك فى المثليات أو معنى فقط فى القيميات لتعذر المماثلة في الصورة فوجب أن يكون الضمان فيها بالمثل المعنوى وهو المماثل فى المالية وهو القيمة وصاع التمر بالنظر الى اللبن ليس مثلا له لا صورة ومعنى ولا معنى فقط وأيضاً قد انعقد عليه الاجماع وأيضاً معارض بالسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهى « الخراج بالضمان » ومن هذا تعلم حقيقة مذهب الحنفية وأن ما نسب اليهم ليس على اطلاقه بل فيه التفصيل والخلاف الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوى « ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه الخ » أقول قد اعترض عليه بان محل ذلك اذا لم يكن القياس معارضاً للخبر اما مع قيام معارضة القياس للخبر فلا حجية في الخبر مع قيام المعارضة وأجابوا عن ذلك بأن القياس ضعيف فانه رأى محض فلا يعارض الحديث. وأيضاً منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الاقيسة فانه مقبول مع وجود المعارضة المزعومة . واجيب عن ذلك بأنه اذا لم يكن فقيها احتمل عدم فهمه المعنى الشرعى المنوط بالعلل الشرعية . والقول بأن ذلك بعيد بعيد لانه واقع فقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبى صلى الله عليه وسلم لها بالاعتداد فى بيت عبدالله بن أم مكتوم انه لاسكنى لها ولكل مبتوتة ولم يكن كذلك لان عائشة رضى الله عنها حكت أن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس بما ذكر انما كان لكون بيت زوجها عورة والكل فى صحيح مسلم . وعلى كل حال فالذي صرحوا به أن الحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوى على الضعيف وهى غير مضبوطة بل قد تكون القوة للخبر وقد تكون للقياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقاً كما يقول عيسى بن ابان ومن تبعه من الحنفية . وبهذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق لم يشترط فقه الراوى وهو الذى ذهب اليه الشيخ أبو الحسن الكرخى وفريق اشترط فقه الراوى فقال ان خبر الفقيه يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضا مقبول أيضا يترك

واجب * (فروع) من المحصول : أحدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة [1] ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربيا [2] أو ذكرا أو بصيرا . الثانى اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته

به القيـاس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالـكلية وهو مختار عيسى بن ابان والقاضى الامام أبي زيد وان الـكرخى جعله كالاول مقبولا وان محل الخلاف انما هو فى خبر غير الفقيه اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وهذا كله انما هو فيما اذا روى الحديث بالمعنى واما اذا رواه بلفظه فلا خلاف فى قبول خبره وتقديمه على القياس اذا كان الراوى مستكملا شروط القبول ولو كان غير فقيه فكان الواجب على من نقل خلاف الحنفية كالاسنوى وغيره أن يرجع الى كتبهم ويأخذ مذهبهم منها مع أن المخالف بعض الحنفية لا أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى «فروع من المحصول احدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة الخ » أقول الغرابة هى ما يسمى بالشذوذ والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات فاذا انفرد الثقة بزيادة فى حديث من بين الثقات فلا يخلو من الاحوال الآتية : اما أن يعلم تعدد المجلس بأن كان المجلس الذى روى فيه الثقة تلك الزيادة غير المجلس الذي روى فيه باقى الثقات ذلك الحديث بدون هـذه الزيادة أو جهل التعدد ففى هذه الاحوال يقبل هذا الحديث مع الزيادة اتفاقا أما في صورة العلم بالتعدد فظاهر وأما فى صورة الجهل فيكفى جواز التعدد لان الفرض ان راوى الزيادة ثقة ولا قطع بما يكذبه فيحمل على التعدد وان علم اتحاد المجلس فان كان بحيث لا يغفل عن مثل الزيادة عادة لـكمال الاعتناء بها لم تقبل تلك الزيادة ويحمل زيادتها على غلط الثقة الذي رواها او على الخطأ فى فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك وهذا هو الممنوع من الشذوذ وان لم تكن الزيادة بحيث لا يغفل عنها فالجمهور يقبل ولو وجدت معارضة فالمصير الى الترجيح وقيل يقبل ان لم يتعذر الجمع ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا وعليه الامام أحمد في رواية اه ملخصا وأدلة المختلفين فى المطولات

(٢) قال الاسنوى «ولا على معرفة نسب الراوى الخ» اقول اما معرفة النسب

لاهل الحديث[1] فان أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت والافلا. الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر[2] جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهماوهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا . الرابع زعم أكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا[3] والمختار أنه ان كان قول

فقد شرطها بعض المحدثين والصحيح خلافه لان العدالة هى علة الظن بالصدق وعدم الكذب ولادخل للنسب وكذا يقال في علمه بالعربية لان المعول عليه هو معرفة الشروط المحصلة لظن الصدق وذلك بالعدالة والضبط وكذا ما بعده الا ترى انهم قبلوا رواية سلمان الفارسي ولم يكن عربيا وقبلوا رواية المرأة الثقة من غير مشاركة رجل معها فانهم قبلوا رواية عائشة وام سلمة وغيرهما من الصحابيات بدون انضمام أحد مع الراوية رضى الله عنهن. وقد قبلوا خبر عبد الله ابن ام مكتوم مع أنه كان أعمى وكذلك قبلوا خبر ابن عباس رضى الله عنه بعد ابتلائه بذهاب بصره

(١) قال الاسنوى «الثاني اذا أكثر من الرواية الخ» أقول وذلك لما علمت أن المعول عليه العدالة والضبط فلا فرق بين من أكثر الرواية في ذلك وبين من لم يكثر وقد قبلوا رواية أبى هريرة رضى الله عنه مع الاكثار من رواية الحديث ولما اعترضوا عليه في الاكثار من ذلك بين لهم سببه وانه كان ملازماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكن أن يحصل ذلك القدر في ذلك الزمان وقبلوا خبر الزبير رضى الله عنه مع أنه لم يكثر رواية الحديث

(٢) قال الاسنوى «الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان يعني اذا لم يعرف نسبه الذي يميزه عن غيره وكان له اسمان الخ» أقول وعدم قبوله فيما اذا كان مجروحا بأحدهما معدلا بالآخر قد تقدم الكلام فيه لانه مع اتحاد الذات يكون من قبيل من عدله البعض وجرحه بعض آخر

(٣) قال الاسنوى «وزعم كثر الحنفية اذا رد الحديث الخ» أقول قال فى جمع الجوامع المختار وفاقا للسمعانى أن تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروى عن القبول ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد وان شك أو ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر اه قال شيخنا وجه هذا المختار ان الفرع عدل ضابط

تابع الحاشية

الى آخر شروطه وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والاصل وان كان عدلا أيضاً الخ لكنه كذب عدلا وتكذيب العدل خلاف الظاهر. فان قلت يلزم أن يكون الاصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر. قلت لا بل هو الظاهر لانه كذب فى التكذيب للفرع العدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الاصل هو الظاهر الا انه لعدالته يحمل على النسيان فتدبره. ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الآخر مجروحاً اه قال شيخنا أما الفرع فلما عرفت من ان كذبه خلاف الظاهر وأما الاصل فلان كذبه وان كان هو الظاهر لكن تعمده خلاف الظاهر لعدالته فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحا اه. وقال في مسلم الثبوت وشرحه «اذا كذب الاصل الفرع سقط الحديث اتفاقاً لانتفاء صدقهما معا فيه ولا بد فى الاتصال من صدقهما وهما على عدالتهما» اه وذلك لان الظاهر من حالهما عدم تعمد الكذب اعتقاداً بل ظنا منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الآخر لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذى وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفى هذا الكذب احتمال ان واحداً منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق فلا يفسق واحد منهما بالشك وهذا اذا قطع الاصل بتكذيب الفرع اما لو قال الاصل لا ادرى فألا كثر قالوا الحديث حجة ولا يسقط خلافا للكرخى وجماعة من الحنفية كالقاضي ابى زيد وللامام أحمد روايتان. ونسب القبول الى الامام محمد ابن الحسن والمنع لابى يوسف تخريجا. ومن هذا تعلم الخلاف بين ما لخصناه عن مسلم الثبوت وشروحه وبين ما في جمع الجوامع والاسنوى فان كلا منهما يفيد وجود الخلاف فيما اذا كذب الاصل الفرع جازما بذلك غير أن الاسنوى نسب السقوط مطلقاً لا كثر الحنفية وان كان آخر كلامه يدل على أن الاصل اذا جزم بتكذيب الفرع سقط الحديث اتفاقاً وصاحب جمع الجوامع اختار عدم السقوط مطلقاً وما قاله مسلم الثبوت يفيد أن الاصل اذا قطع بتكذيب الفرع ان الحديث

الفرع أقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل أم لا وان كان

يسقط اتفاقاً وان الخلاف انما هو فيما اذا لم يتذكر الاصل وقال لا أدري وفى هذا لا يسقط الحديث عند الاكثر من العلماء الى آخر ما تقدم وسيأتى لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوي « والمختار انه ان كان قول الفرع أقوى من قول الاصل كما لو كان الفرع جازما الخ » أقول قد علمت ان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع فالاكثر على القبول سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل ام لا . لان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع لم يكن مكذبا صريحا للفرع فيحمل قوله على النسيان وان كان الاقوى هو كلام الاصل كما اذا كان الاصل جازما بعدم سماع الفرع منه أو كان كل منهما جازما بما قال فالامر كما قال الحنفية من سقوط الحديث. وظاهر كلام الاسنوى هذا انه عند جزم الاصل بتكذيب الفرع سواء جزم الفرع بالسماع أو لم يجزم كان الحديث ساقطا كما يقول الحنفية فيكون السقوط متفقاً عليه . وقال فى تحرير الكمال اذا كذب الاصل الفرع بان حكم بالنفى سقط ذلك الحديث للعلم بكذب احدهما ولا معين . وبهذا سقط اختيار السمعانى وقد نقل الاجماع على عدم اعتباره اه . أى على عدم اعتبار الحديث قال شارحه نقله أي الاجماع الشيخ سراج الدين الهندى والشيخ قوام الدين الكاكى لكن فيه نظر. فان السرخسى وفخر الاسلام وصاحب التقويم حكوا فى انكار الراوي روايته مطلقا اختلاف السلف اه . ولذلك قال المرجاني في خزانة الحواشى على التوضيح لصدر الشريعة اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فان الانكار نوعان انكار مكذب بالحكم بالنفى بان يقول كذبت على أو ما رويت لك هذا فالجمهور على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احدهما لا على التعيين وذلك قادح في قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعاني وتابعه ابن السبكى بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكى الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضى ابو زيد الدبوسى وشمس

الاقوى هو كلام الاصل أوكانا سواء فالامر كما قالوا . قال «وأما الثانى فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس مالم يكن قطعى المقدمات بل

الأئمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا تبطل عدالتهما لان الثابت لا يزول بالشك والثاني انكار متوقف بان شك في روايته بان قال : لا اذكر انى رويت هذا الحديث أو لا اعرفه فمذهب مالك والشافعى واحمد فى اصح الروايتين عنه انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابى صالح فانه روى عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة اخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن أبى أخرجه ابو عوانة فى صحيحه وغيره . ورد بان ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب . غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع الناس على العموم. ولهذا ترك المصنف الاستدلال به . وذهب الامام ابو الحسن الكرخى وابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وعامة اصحابنا الى انه ليس بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد اه المقصود منه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وذهب اكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا أي سواء كان الاصل رد الحديث جازما بتكذيب الفرع أو كان متوقفا صحيح موافق لما صرح به الحنفية . وما افاده آخر كلامه من ان الاصل اذا كان جازما بتكذيب الفرع سقط الحديث كما يقول الحنفية يحمل على أن ذلك مذهب الشافعية فانهم كغيرهم من الائمة الاربعة يوافقون على رد الحديث اذا جزم الاصل بتكذيب الفرع لان الرد فى هذه الصورة اما مجمع عليه كما نقله السراج الهندى وقوام الدين الكاكى واما مذهب الجمهور فقط على ما نقله ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسى

يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوى » أقول لما تقدم في أول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر شرع الآن في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع أى دليل لايحتمل التأويل بوجه ما [1] سواء كان نقليا أو عقليا لانعقاد الاجماع على تقديم

ونخر الاسلام من وجود الخلاف وأما ما جرى عليه فى جمع الجوامع وفاقا لابن السمعانى فهو على خلاف هذا نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وحاصله ان خبر الواحد لايجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع الخ » أقول معارضة خبر الآحاد للقاطع تسمى انقطاعا باطنيا . وقد اتفقوا على ان خبر الآحاد اذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لايقبل ذلك الخبر وان اختلفوا فى تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات . ومثلوا له بحديث فاطمة بنت قيس التى بت زوجها طلاقها فروت أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فانه معارض لقوله تعالى «اسكنوهن من حيث سكنتم» أما معارضته له فى السكنى فظاهرة واما في النفقة فلان قوله تعالى «من وجدكم» يحمل عند الحنفية على قراءة ابن مسعود وهى وأنفقوا عليهن من وجدكم . ومثل له الحنفية بحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان» فأوجب شهادة رجلين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب شهادة رجل وامرأتين حيث نقل الى ما ليس بمعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد فى مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما . على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ولذلك قال فى المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية أي لم يقع العمل به الا في زمان معاوية. ومثلوا أيضاً بحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى «فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد وباطنه ولا ينسخ ذلك.

المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتأويل فانا نؤوله جمعا بين الادلة واليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة الى المفعول

بهذا لان الكتاب قطعي متواتر النظم لاشبهة في متنه ولا في سنده . وكذا اذا عارض خبر الآحاد ظاهر الكتاب لايقبل عند الحنفية لهذا الذي قلناه . ولكن الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو في عمومات الكتاب وظاهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزاد به عليه أيضاً لانه بمنزلة النسخ أيضاً وبالاول قالت الشافعية وبالثاني قالت الحنفية كما ان الشافعية أجابوا عن قول صاحب المبسوط ان حديث القضاء بالشاهد واليمين لم يقع العمل به الا زمن معاوية بانه روى عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بالشاهد واليمين فلا يكون العمل به من مبتدعات معاوية. قال المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح ان الحديث في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين صاحب الحق . وروى عنه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي . وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لايكون العمل به من مبتدعات معاوية . لكن قال المرجاني أيضاً في خزامة الحواشي على التوضيح ان الحديث وان كان في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه . قال الترمذي في كبيره سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس ، وفي الكشف طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري اول من افرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية . وقال الزهري أيضاً القود في القسامة من امر الجاهلية فاول من قضى به في الاسلام معاوية وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال « كانت دية اليهودي والنصراني زمن النبي صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا زمن ابي بكر وعمر

أيضاً فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول. قوله « ولا يضره » أي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة امور. الاول القياس وتقريره أنه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم فى العموم أنه يجوز وان أمكن العكس فسيأتى فى القياس انه يجوز أيضاً (١) وان تنافيا ، ن

وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى أهل القتيل النصف وأبقى النصف فى بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز فاتم النصف وألغى ما كان يفعل معاوية ولم ازل اذاكر عمر فاخبر ان الدية كانت تامة لاهل الدية . قلت يحتمل ان يكون ذلك لان النصارى من الروم فعلوا كذلك بالمسلمين فجازاهم بما فعلوا والله أعلم . اه . وعلى كل حال فالحديث معارض بالآية وبقوله عليه الصلاة والسلام « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » وفى رواية « على من انكر » فغاية ما يترتب على ماذكر من القيل والقال انه لا يصلح لان يكون مثالا أو يصلح ، وهذا لا اهمية له لان الطعن فى المثال ليس من دأب الرجال كما ان الحنفية والشافعية متى اتفقوا على ان المعارض لخبر الآحاد قطعي الدلالة قطعى الثبوت اتفقوا على عدم قبوله وعدم العمل به وانما الخلاف فى قطعية المعارض فهو خلاف فى تطبيق القاعدة كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس الخ » أقول قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه أن الراوى اما معروف بالرواية واما غير معروف بها فان عرف بحديث أوحديثين والمعروف اما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الاشعرى وعائشة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس أو خالفه . وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بان الحديث حينئذ يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الاصل . وأيضاً اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون فى الفرع مانع أو لخصوصية الاصل أثر وان كان معروفا بالرواية فقط وليس معروفا بالفقه والاجتهاد فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى اه

كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد (١) ولم يستدل عليه المصنف

وقد قدمنا ذلك أيضاً . ومن هذا تعلم أن الحنفية يوافقون الشافعية في أن خبر الواحد لا يضره مخالفة القياس اذا كان الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بذلك ولكنه معروف بكثرة الرواية يقبل ان وافق قياسا ولو خالف قياساً آخر ولكن اذا خالف جميع الاقيسة كان مردوداً عند بعض الحنفية كما تقدم مقبولا عند الشافعية وعند بعض الحنفية واذ محل الخلاف فيما اذا تنافى الخبر مع القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام على مذهب الحنفية فى العموم أيضا . وأما العكس فسيأتي أيضا في القياس

(١) قال الاسنوى « فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس الخ » أقول اذا كان ثبوت الحكم وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع من كون خصوصية الاصل جزءاً من العلة أو خصوصية الفرع مانعا كل ذلك ثابتاً بالدليل القطعى فالفرع حينئذ اما ان يكون أولى بالحكم من الاصل أو مساويا له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذى فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة وفحوى الخطاب وقياساً جليا . وليس الكلام فى هذا ولا خلاف فى ان ذلك يقدم على خبر الواحد لانه أقوى ثبوتا لكون الثبوت فيه بالقطعى فالخلاف انما هو فى القسم الثانى وقد علمت مما قدمنا ان مشايخ الحنفية مختلفون فى هذا الشرط فى تقديم الخبر على القياس وان الشيخ ابا الحسن الكرخى لم يشترط كون الراوى معروفا بالفقه فى ذلك ونزيدك الآن ان صاحب التوشيح على التلويح قال وتوضيح الكلام من تلخيص الكشف والتحرير والمسلم وشروحها وحواشى المرجاني أن اشتراط فقه الراوي فى القبول لم ينقل عن ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين بل المنصوص عنهم مطلقا ان خبر

لوضوحه وان لم تكن قطعية بأن كانت هى أو بعضها ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعى فى مواضع[1] ونقله عنه الامام. وقال مالك يقدم

الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال ابو حنيفة رحمه الله «ماجاءنا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين» وفى الكشف اشتراط فقه الراوى مذهب عيسى بن أبان واختاره ابو زيد الدبوسى في الاسرار وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه فعندهم يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس . قال ابو اليسر رحمه الله واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غيّر يغيّر على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من احوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة العدول . وقد نقل عن صاحب الكشف انه استدل على صحة هذا القول بما نقل عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبولهم خبر الواحد على خلاف القياس مطلقا وانه قال وشواهده كثيرة والمنقول عن اصحابنا تقديم خبر الواحد مطلقا بلا شرط الفقاهة . وبذلك ظهر ان أبا حنيفة وصاحبيه واصحابنا الحنفية وغيرهم من السلف الصالحين قبلوا خبر العدل الضابط وقدموه على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوى معروفا بالفقاهة أو غير معروف بعد كونه عدلا ضابطا. وانما اعدنا الكلام هنا وان كان قد تقدم بعضه لانه مزلة الاقدام ومزلقة الافهام لتقف على ما هو الحق وان ما نسبه الاسنوى وصاحب جمع الجوامع لابى حنيفة وغيرهم من مشايخ الحنفية مخالف للمنقول عنه وعن صاحبيه وعن سائر اصحابنا الحنفية وان الذى قال باشتراط فقه الراوى فى تقدم الخبر على القياس هو عيسى بن اباذ ومن تبعه على انه انما اشترط ذلك فيما اذا خالف الخبر جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وفيما عدا ذلك فلم يشترط فقه الراوى وقوله خلاف الصحيح من المذهب كما ترى مما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح الخ » أقول أى

القياس وقال القاضي بالوقف[1] وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم[2] ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته

مطلقا سواء كان الراوى معروفا بالفقه أوغير معروف بالفقه كثير الرواية أو لا بعد كونه عدلا ضابطاً

(١) قال الاسنوى « وقدم مالك القياس الخ » أقول قد علمت ان هذا محكى عن مالك وانه مردود. والذى حكاه عنه صدر الشريعة فى توضيحه تبعا لما في أصول فخر الاسلام . قال في الكشف المراد انه لم يشتهر هذا المذهب عن مالك رحمه الله وقال صاحب القواطع هذا القول باطل مستقبح عظيم وأنا أجل منزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه اه

(٢) قال الاسنوي « وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى أو خالفه راويه أو عارض القياس يعنى ولم يكن راويه فقيها أخذا من قوله ويقبل من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس . وثالثها في معارض القياس انه ان عرفت العلة فى الاصل بنص راجح في الدلالة على الخبر المعارض للقياس أو وجدت قطعاً فى الفرع لم يقبل الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ أو ظناً فالوقف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ والا أي وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح قبل الخبر اه مقتصراً على قدر الحاجة منه . وقالا بعد ذلك ويقبل من لم يكن فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس لما تقدم مع جوابه اه والذى تقدم هو قوله استدلالا للحنفية لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب قلنا لانسلم ذلك اه فحاصل الدليل أن الفقاهة توجب غلبة الظن بروايته وحاصل الرد أن بعدالة الراوى وضبطه تحصل غلبة ظن الصدق خالف القياس أو وافقه مطلقا فلا حاجة الى شرط الفقاهة . ومن ذلك تعلم أن ما قاله في المحصول قول من الأقوال التى حكاها صاحب جمع الجوامع وأن المعول عليه عدم التفصيل وأن خبر العدل

أقل من مقدمات القياس[1] لان الخبر يجتهد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الامور المتقدمة كلها واذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل اليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن . قوله «وعمل الاكثر» أشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثة المتقدمة وهو[2] مجرور عطفاً على القياس

الضابط مقدم على القياس في جميع الأحوال وانما عولوا على ذلك وان كان ترجيح الراجح حتماً على المجتهد فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح عند التساوي تحكم فيتوقف عند التساوى حتما وان ذلك ظاهر لا ينكره أحد لأن ترجيح الراجح ضرورى ومجمع عليه لان محل الخلاف انه هل يوجد مثل هذا القياس أم لا فطمح نظرهم أنه لا يوجد فمن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اتيانه ودونه خرط القتاد كذا يؤخذ من الفواتح شرح مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته أقل الخ أقول بأدنى تأمل فى هذا الدليل تعلم صحة ما قلناه من انه ان كان كل من حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع ثابتا بدليل قطعي قدم على الخبر لا لانه قياس بل لانه دلالة النص أو مفهوم موافقة ونحوى الخطاب وان الخلاف فيما هو قياس اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « أشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثة المتقدمة الخ » أقول قال الحنفية ان عمل غير الراوى بخلاف خبر الراوى فان كان صحابياً ففيه تفصيل ان كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل بخلاف الخبر لا يضر لانه من الحوادث النادرة فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث وان كان لا يحتمل الخفاء على العامل كان عمله على خلافه قدحا في الحديث ولذلك لم يعمل الحنفية بما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعى وعبد الرزاق وابن أبى شيبة والطحاوى عن عبادة بن الصامت «خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفى سنة» لما ثبت أن أمير المؤمنين عمر بن

أى لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الامة. قوله « والراوى » أشار به الى الامر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لايكون قدحاً فى ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعى (١) واختاره هو

الخطاب حلف أن لا ينفي أبدا بعد لحاق من غربه مرتدا بالروم . وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « كفى بالنفى فتنة » وقالوا في تغريب عمر قبل ذلك لعله للسياسة لا لكونه حدا فلما عمله هذان الامامان الهاديان المهديان عمر وعلي على خلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله لا يخفى على مثلهما بل هما أولى بالعلم به من عبادة وابن مسعود فان الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد لانه هو المأمور بالاقامة فلذلك قلنا ان تغريب عمر أولا كان سياسة من عنده .وان كان هذا العامل على خلاف خبر الراوى غير صحابي فالعمل بالخبر واجب وان كان غير الراوى الذي عمل على خلافه أكثر الامة لان الخبر حجة وعمل غير الراوى على خلافه حيث لم يكن اجماعا ليس بحجة . وبذلك تعلم أن الحنفية فصلوا على وجه ما قلنا وأما الشافعية فلم يفصلوا بل قالوا يعمل بالخبر وان خالفه الاكثر مطلقا ولو كان المخالف صحابيا

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان عمل الراوى على خلاف ما رواه لايكون قدحا فى ذلك الحديث الخ » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء وفيها تفصيل لان الحديث الذى رواه الراوى اما أن يكون مجملا باتفاق الحنفية والشافعية وهو مالا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن عمل الراوي له على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه لايكون الا عن سماع من المتكلم به فيجب الاتباع قطعا واما أن يكون مجملا عند الشافعية فقط دون الحنفية وهو ما لم يتضح معناه ويمكنه حمله على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه بغير السماع من المتكلم به بل بالقرينة اجتهاداً وهذا لو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأي غيره وهو يخطى ويصيب فلهذا لم يقبله أكثر مشايخ الحنفية ويقبله الشافعية واما أن يكون من قبيل الظاهر فيحمله الراوي على خلاف ظاهره واما أن يكون

وأتباعه والآمدى ونقل فى المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئلة

مفسراً فيخالفه ويترك العمل به . فالاول كتخصيص العام بأن يكون لفظ الحديث الذى رواه عاماً فيحمله راويه على التخصيص فالاكثر من الشافعية والمالكية يحملون الحديث على الظاهر وهو العموم وفيه قال الشافعى رضى الله عنه « كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته » والحنفية والحنابلة يحملونه على ماحمله الراوى عليه . وفرق الشافعية بين حمل الراوى ما رواه اذا كان مجملا على أحد محمليه وبين عمل الراوي بخلاف ظاهر مرويه بان في الاول ترجيح أحد المتساويين وفى الثانى ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح وتفصيله ان الخبر فى الاول ليس بحجة في نفسه لاجماله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة فى نفسه فحمله مبطل لحجيته فلا يعتد به ورده فى مسلم الثبوت وشرحه بان كلا الحملين عنده لابد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد مطلقاً لا يتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين وترجيح المرجوح سيان فى صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة كما يقول حجة فكلاهما حجة والا فلا شىء منهما حجة فلا فرق وهذا الرد بناء على مذهب الشافعية لالزامهم لان مذهبهم أن المجمل هو غير متضح المعنى وحينئذ لايسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعاينة بل يجوز حمله على أحد معنييه بالرأى أو بكون المعنى مأنوساً بالنسبة الى الآخر. وأما المجمل عند الحنفية كما تقدم فهو ما لم يعلم الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن حمله على أحد المعنيين وتعيين المراد فيه لايكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا فكان حمله على أحد معنييه بالرأى ليس بحجة وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بان ترك الظاهر بلا موجب حرام والصحابى الراوى عدل ثقة اتفاقاً لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك ظاهر مرويه الا بدليل قطعاً وهذا الدليل اما السمع أو القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف ما اذا كان الحديث غير ظاهر بل هو محتمل لمعاني فانه مع احتماله للمعانى تجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأى فقط ولا ينافي

مبسوطة والاستدلال عليها فى أثناء الخصوص

ذلك العدالة فيتأتى من الصحابى فلا قطع فيها بأن الحمل اما بطريق السماع او القرينة المعاينة على أنه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع مايقال ما بال الحنفية قبلوا حمل الصحابي فى الاول دون الثانى مع أن في الثانى ابطال الحجة دون الاول . وأما تجويز خطأ الصحابى بظن ماليس دليلا على الصرف عن الظاهر دليلا عليه فمندفع بأن الغالب من حال الصحابي هو العمل بما يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالقرينة المعاينة من حاله صلى الله عليه وسلم وذلك لعدالته فيكون ماحمل عليه الحديث مراد الله ورسوله والحنفية لايدعون القطع بذلك فان الظن فى مثل هذا واجب العمل ولا ينافيه هذا التجويز بل يقولون ان هذا التجويز غير ناشىء عن الدليل لاسيما فى مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به وأما لو ترك الصحابى نصاً مفسراً غير قابل للتأويل وكان هو الذى روى هذا النص كان ذلك قدحا في الحديث فلا يعمل به ويتعين حمل تركه العمل به على علمه بالناسخ لان مخالفة النص المفسر الذى لايحتمل التأويل معصية عسى ان تكون كبيرة والصحابي أجل وارفع من ان يرتكبه وقد فرضنا انه لايحتمل التأويل فلا يمكن أن يقال يحتمل أن يكون تركه مؤولا فتعين الحمل على علمه بالناسخ لاغير . فاما ان يكون علمه بالنسخ خطأ أو صوابا والاول بعيد جداً عن الصواب لان احتمال جعله ماليس ناسخاً فى الواقع ناسخاً أبعد عن الصواب فان ناسخ النص المفسر الذى لايحتمل التأويل لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطأ فيه فتعين الثانى فيجب اتباعه . وبهذا يندفع ما اعترض به الشافعية على قول الحنفية تعليلا لعدم وجوب العمل لانه انما خالفه لدليل حيث قالوا في دفعه انما هو دليل في ظنه وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهداً . ووجه الدفع أننا فرضنا أن الحديث الذى رواه الراوى وعمل على خلافه نص مفسر لا يحتمل التأويل وحينئذ لا يترك الراوي العمل به الا اذا نسخه نص مثله مفسر لا يحتمل التأويل وهذا لا يمكن أن يقال فيه انه في ظن الراوي وانما الذى يخطر بالبال أن يقال انه ظن ما ليس بناسخ ناسخاً

﴿ فروع ﴾ حكاها في المحصول : أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية[1]. لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين

وقد علمت دفعه أو يقال انه عمل على خلافه بغير دليل أصلا وهو معصية يبعد كل البعد أن يرتكبها الصحابي العدل الثقة اتفاقا ولو ارتكب ذلك لانعمل لا برأيه ولا بروايته . ومحل الخلاف فيما اذا تقدمت الرواية على العمل كما هو واضح فان تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل بالرواية اتفاقا كذا صرح به الجلال على جمع الجوامع. فان قيل عمل الراوي بخلاف روايته مثل عمل غيره ممن ليس بصحابي وروي الحديث فيجب أن يعتبر أيضا ويتبع وهو باطل اتفاقا لانه لايعتبر اتفاقا. قلنا قياس مع الفارق لان الرواة غير الصحابة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن ولا بالسماع بخلاف الصحابي فله مشاهدة القرائن والسماع وفيهما العبرة كما لا يخفى فلا يتساويان في الحجية لراوي الحديث مطلقاً الا ترى أن قول الصحابي يعتبر في حمل المجمل بمعنى الذي يحتمل المعاني دون غيره فلا يعتبر في حمل هذا المجمل عند المالكية والشافعية وان كان الصحيح لا يعتبر أيضاً عند الحنفية في هذا كما تقدم حيث فرقوا في هذا بين الصحابي وغيره فيفرق كذلك بين عمل الصحابي بخلاف رأيه وبين عمل غيره كما قلنا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاها في المحصول أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفية الخ » أقول مثله في جمع الجوامع حيث قال مع شرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى بأن يحتاج الناس اليه كحديث « من مس ذكره فليتوضأ » صححه الامام أحمد وغيره لان ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواتراً لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه. قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك اه . قال العضد سنداً للمنع بقولهم لا نسلم قضاء العادة بتركه بدليل قبول الامة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى . وأيضاً قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم محجوجون به اه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي لنا قبول الصحابة الخ هو في

ولان الخصم قد قبل أخبار الآحاد فى القىء والرعاف والقهقهة فى الصلاة

الحقيقة سند لمنع كون ما تعم به البلوى تقضى العادة بنقله تواتراً يرشد الى هذا قوله آخراً مع عموم البلوى فيها فهم يقولون ان هذه الاشياء مما تعم بها البلوى ويحتاج اليها الناس ولكن لا يسلمون أن العادة تقضى بنقله تواتراً حتى يرد خبر الآحاد وذلك لاتفاق الجميع على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد وانما الخلاف فى ان ما عمت به البلوى واحتاج الناس اليه هل هو مما تقضي العادة بنقله تواتراً أو ليس مما تقضي العادة بنقله تواتراً فقالت الحنفية نعم تقضى العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقضي العادة بذلك وأقول ان عامة الحنفية قالوا ان خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى لا يعمل به الا اذا اشتهر أو تلقته الامة بالقبول كذا حرر هذه المسئلة الكمال بن الهمام في تحريره ومثل لما تلقته الامة بالقبول بحديث النقاء الختانين المروي عن عائشة رضى الله عنها رواه الترمذى وابن ماجه فقبله عمر وسائر المهاجرين رضى الله عنهم حتى قال عمر لمن لا يرى الغسل من التقاء الختانين «لا تبالي فى الرجم وتبالى فى اراقة صاع من ماء» وقد رواه أيضاً مسلم عن أبى موسى الاشعرى . على أن كون هذا مما عمت به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة وأما قولهم قبلته الامة فى تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه فأجاب الحنفية عنه كما قدمناه أن قبول الامة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم لكن قبولهم فيما عمت البلوى به مخالفاً لعمل الاكثر ممنوع . وأما خبر الفاتحة فكانت الامة يقرؤنها في الصلاة فهو انما بين ان فعلهم يقع امتثالا لوجوب الشرع فليس من الباب فى شىء فيقبل وانما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد عند الحنفية . أما خبر غسل اليدين للمستيقظ كما روى أبو هريرة «اذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمسن يده فى الاناء» كما رواه الشيخان فانما جاء فيما أمكن الغسل فيه قيل الغمس بان يكون الاناء صغيراً فيمكن رفعه فلا يخالف ماعمت به البلوى من المهراس . وقول عائشة وابن عباس رضى الله عنهما رداً على أبى هريرة راوى

تابع الحاشية

الحديث فما نصنع بالمهراس لم يكن رداً للحديث وانما كان ردا لما فهمه أبو هريرة في الحديث من العموم فليس هذا من الباب في شيء أيضا. على أنه قال في التيسير «لم يثبت هـذا عنهما وانما يثبت عن رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف» اه والمهراس حجر منقور عظيم لا يستطيع احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد أو باناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد فيه. وبالجملة فـكلام الحنفية انما هو فيما تكرر وقوعه وعمت به البلوى ووقع مخالفاً لفعل الصحابة فان هذا لا يقبل عند عامة الحنفية ألبتة ولذا لم يقبل الحنفية حديث «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائره مما خالف فعلهم جميعا وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لان الامة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث انما بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء. ولذلك أيضاً لم يقولوا برد حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وردوا على من رده تفريعا على مذهبهم لان المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة. وأما قول الشافعية ان الحنفية قبلوا خبر الآحاد في القيء والرعاف والفصد والحجامة والقهقهة فقد قال في رده الحنفية انا لا نسلم ان الاحاديث الواردة في هذه من محل النزاع فانها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة اليه فان الرجل قلما يفصد أو يحجم الا عند عروض المرض وكذلك كل من القيء والرعاف والقهقهة انما يوجد في بعض أوقات قليلة خصوصا القهقهة في الصلاة فانها لا تكاد توجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لامر الصلاة. واما ما قيل ان العذر في القهقهة في الصلاة صحيح وأما فيما عداها مما يخرج من غير السبيلين من النجس فالنـاس يبتلون به كثيراً فهو ممنوع لان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس اليه. على أنه ان سلم أنه فيما يتكرر وتعم به البلوى لـكن من أين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب. وعلى التنزل نقول ان الانتقاض بالنجس الذي يخرج

ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها . الثانى قال الشافعى رضى الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب[1] . الثالث مذهبنا ان

من غير السبيلين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وان كان المعول عليه عند الحنفية فى الاثبات هو الخبر واعترض الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وهو دون خبر الآحاد فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل فيه الخبر أولى. وأجاب الحنفية بانهم لايسلمون ان القياس دون الخبر فيما يتكرر وتعم به البلوى لان القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك. ألا ترى أن القياس لا تكليف بمقتضاه الا بعد ظهور الرأي وقد يكون الاصل المقيس عليه معروفاً فيما بينهم متلقى بالقبول بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله واطلاع أهل الابتلاء غير القايس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام « رب حامل فقه غير فقيه » رواه البخارى، وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته بعد العلم به فيما تعم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم. وبهذا تعلم ان الذى رده الحنفية هو خبر الآحاد الذى ورد فيما يتكرر وتعم به البلوى وعملوا على خلافه ولذلك قلنا فيما سبق ان الذى يظهر فى تحرير المسألة من كتب أئمة الحنفية الكرام ان الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما تعم به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم او مكروه لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً والذى يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظياً بحمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من اخبار الآحاد وقد علمت ان الحنفية ايضاً لا يردونها

(١) قال الاسنوى « الثانى قال الشافعى رضي الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب الخ » أقول استدل لما ذهب اليه عيسى بن ابان من وجوب العرض بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه « قال يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه » واعترض عليه بانه خبر آحاد وقد خص منه البعض اعني المتواتر

تابع الحاشية

والمشهور فلايكون قطعيا فكيف تثبت به المسألة الاصولية. وأجاب السيد الشريف بانه لاشك أن المراد الاحاديث التى لايعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر للعلم بثبوتهما فكيف خصا من هذا الحديث. قال صاحب الكشف أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن أبى الاشعث عن ثوبان وقد قالوا ان يزيد بن ربيعة مجهول لايعرف له سماع من ابى الاشعث وانما يروى ابو الاشعث عن ابى أسماء الرحبى عن ثوبان فكان منقطعا أيضا فلايصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة فى علم الحديث وتركته الرواة على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على مايقتضيه ظاهره وقد أجاب صاحب الكشف أن الامام أبا عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى اورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المشمخ فى هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى ايراده اياه دليلا على صحته ولا يلتفت الى طعن غيره بعده ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد فى ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا مخالفة للكتاب. وازيد جلاء ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أى عن أخذه فانتهوا لكن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه احتج بعموم الآية على عدم جواز وصل الشعر بالشعر فى الصحيح والسنن وقيل في تفسيره عن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم مرفوعا «ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوه» وتصدى للرد عليه ودفعه السعد في التلويح وتبعه ارباب الحواشي. وتوضيحه أن ايراد البخارى هذا الحديث فى صحيحه لايدل على صحته لان ما أورده في الصحيح قسمان قسم تصدى لاثباته وهو الصحيح وقسم ذكره بطريق الاستشهاد وهو قدلا يكون

تابع الحاشية

صحيحاً اه . وهذا كله من عدم المعرفة بعلم الحديث ولذلك تعجب المرجاني رحمه الله فقال ان هذا من صاحب الكشف لعجيب فانه مع سعة اطلاعه وتبحر في الاصول والفروع كيف صدر عنه هذا القول السقيم. اما اولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخاري وليس يمكن ان يورد فيه حديثاً اتفق الحفاظ وأهل الشان على ضعفه ونكارته بل على وضعه . وأما ثانياً فانه لو صح عن ابن معين الطعن فيه فجرحه وتضعيفه وان لم يترجح على تعديل البخاري فهو لا يتضاءل عنه قطعا فانه العكس والطرد في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخاري وشيخه ومقتداه . على ان القول بان ايراده في صحيح البخاري لاينافي الخ هو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعته في علم الحديث فان ما اسنده البخاري ومسلم في كتابيهما الجامع والصحيح بالاسناد المتصل متفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي حذف من اسناده واحد أو اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحتم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عثمان كذا أو قال القعنبي كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم ابواب كتابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به . وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يذكر عن فلان وما اشبه ذلك من الالفاظ مما لايدل على الحكم والجزم بصحته عمن ذكر ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه العبارات تستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فايراده في الصحيح اثناء الصحيح مما يشعر بصحة اصله اشعاراً يؤنس به ويركن اليه خصوصاً مع تصريحه بقوله «ما أدخلت في كتابي الجامع الصحيح الا ما صح» وعلى كل حال فقد قال في التوشيح على التلويح انه لاحاجة الى الجواب حيث لم يوجد هذا الحديث في الصحيح أصلا بل المحققون على انه موضوع اه . وبذلك يعلم ان ما قاله عيسى بن ابان منفردا به عن مشايخ الحنفية وعن اكثر العلماء

الاصل فى الصحابة العدالة[1] الا عند ظهور المعارض وهذا الذى صححه نقله ابن

لا وجه له وان ما قاله الشافعى ليس قوله فقط بل هو قوله وقول سائر الائمة الاربعة واكثر العلماء

(١) قال الاسنوى « الثالث مذهبنا ان الاصل في الصحابة العدالة الخ » أقول أهل السنة والجماعة القامعون للبدعة جميعاً قالوا ان الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية فالمراد بالاكثر الذين نقل عنهم ابن الحاجب هم هؤلاء من أهل القبلة كما يؤخذ عن مسلم الثبوت وشروحه وقيل هم كغيرهم من المسلمين منهم عدول وغير عدول فيحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهى قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه أو بغى معاوية رضى الله عنه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضى الله عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين لان أحد الفريقين علي الحق والآخر على الباطل ولا معين لعدم العلم . وفيه مافيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بنى على اجتهاد كل من الفئتين وحينئذ لا شائبة لفسق احد منهم اخطأ أو أصاب متى كان كل واحد منهم مجتهداً وعدم تعيين من هو على الحق ومن هو على الباطل لايضر كما هو الشأن في سائر المجتهدين فى مواضع الاجتهاد فالكل مأجور مرة أو مرتين فمن أين توجد شائبة الفسق في أحدمنهم. وأما ماقيل من أن المراد ان الداخلين فى الفتنة غير معينين فلا بد من التزكية ليعلم أن أياً منهم داخل وأياً خارج غير مفيد بعد ان المعلوم أن من دخل انما دخل عن اجتهاد ومن امتنع انما امتنع عن اجتهاد والكل مأجور فلا مجال للقول بالفسق اصلا وأما ماقاله العضد من انه يزكى غير الداخل وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد دخولهم فاسقون فهو ليس مذهب أحد خصوصا لما يلزم عليه من فسق من علم دخوله فى فتنة عثمان قطعا كعائشة أم المؤمنين الصديقة بنت الصديق رضى الله عنهما ومن من المؤمنين يقول بفسق أم المؤمنين بيقين كما هو مقتضى كلام العضد والعياذ بالله من ذلك . نعم ان قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه من اكبر الكبائر لانه امام حق عدل وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه

تابع الحاشية

وسلم بأنه يقتل مظلوما فالداخلون فى قتله أو الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن واحد منهم من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث بل الذى قتله جماعة من الفساق اجتمعوا من مصر وغيرها كالصوص وفعلوا مافعلوا والصحابة كلهم انكروا ولما أراد الحسن والحسين وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصاً على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك فى الاخبار الصحاح . وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل أمير المؤمنين عليا كرم الله وجه ولم يتب عن هذا الصنع وقولهم هذا بهت وهذيان فان ممن قاتل عليا كرم الله وجهه عائشة أم المؤمنين كما علمت والزبير بن العوام حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلحة بن عبيد الله وكلاهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار وقد أخبر الله رسوله انه عنهم راض فالحق انهم فى هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم مطيعون لله ورسوله ثم لما تبين لهم انهم مخطئون في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال . فان أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها قد اعتزلت عن الحرب واستقرت فى المدينة والزبير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن ارادة الحرب فقتله شقى مظلوما . وأما طلحة فبعد ان طعن فى واقعة الجمل بقى حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب علي كرم الله وجهه فبايعه وقال هذه بيعة علي . وهذا مما يجب ان يعتقد فى هؤلاء وكذا يقال فيما وقع بين علي ومعاوية رضى الله عنهما فالذى عليه جمهور اهل السنة ان هذا أيضا كان عن اجتهاد وان كان معاوية هو المخطىء في اجتهاده لكن لا يلزم منه بطلان العدالة وبعد هذا نقول ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلهم مقطوع العدالة لا يليق لمؤمن ان يمتري فيها بل كل الذين آمنوا قبل الفتح أيضا عدول قطعا داخلون فى المهاجرين والانصار لان الله تعالى فى كتابه اثنى على الجميع وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم أثنى عليهم وانما محل الكلام والاشتباه فى مسلمي فتح مكة فان بعضهم من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علينا ان

الحاجب عن الاكثرين[1] وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا[2] ولسارق رداء صفوان وغيرهما . ﴿فرعان﴾ حكاهما ابن الحاجب : الصحابي

نكف عن ذكرهم الا بخير. اه ملخصاً من المسلم وشرحه. وأدلة كل قول فيهما فراجعه ان شئت

(١) قال الاسنوى « الا عند ظهور المعارض الخ » أقول أولا ان هذا لا يتأتى الا في مسلمي فتح مكة كما تقدم وثانيا محله اذا لم تثبت التوبة ممن وقع منه الكبيرة من هؤلاء. واما القول بان واحداً من المهاجرين والانصار ومنهم اهل بيعة الرضوان يرتكب الكبيرة والتزامه فلا يخلو من حماقة لان عدالتهم مقطوعة وأخبر الله رسوله انه عنهم راض كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « كما وقع لماعز الخ » أقول أما ماعز فما اخرجه ابو داود في قصة ماعز صريح في أن ماعزا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم طائعا فقال يارسول الله اني زنيت فاقم على كتاب الله فاعرض عنه حتى قالها اربع مرات الى آخر مابه . ومثله ما اخرجه ابوداوود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابي هريرة رضى الله عنه جاء الاسلمي لنبي الله فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات الخ وجاء فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأله ماذا تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فأمر به فرجم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار مسافة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال اين فلان وفلان فقالا نحن ذا يارسول الله فقال انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار فقالا من يأكل من هذا يارسول الله قال فما نلتما من عرض اخيكما آنفا أشد من الاكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ينغمس فيها اه واما السارق فقد أسند الطحاوى الى أبي هريرة قالوا يارسول الله هذا سارق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يارسول الله فقال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به فذهب به فقطع ثم حسم ثم أتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له تب الى الله عز وجل فقال تبت الى الله عز وجل فقال تاب الله عليك . ومن هذا تعلم أن

من رآه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه[1] ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر

يحمل كلام الاسنوى اذا لم تعلم التوبة ولكن عدم التوبة من أحد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غاية البعد

(١) قال الاسنوى « فرعان حكاهما ابن الحاجب : الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قال فى جمع الجوامع الصحابى من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل اه قال شارحه الجلال وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبى صلى الله عليه وسلم ليشمل الاعمى من اول الصحبة كابن أم مكتوم اه وأجيب عن ذلك بان المراد بالرؤية ملزومها فتساوى التعريفان لكن لايخفى انه تأويل على خلاف الظاهر . على ان تعريف صاحب جمع الجوامع هو المعروف عند المحدثين كما قاله صاحب التقريب قال وعن اصحاب الاصول أو بعضهم انه من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم على طريق المتبع له والآخذ عنه بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة . وعن سعيد بن المسيب انه كان لايعد صحابيا الا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين فان صح هذا عنه فهو ضعيف فان مقتضاه ان لا يعد جرير بن عبد الله البجلى وشبهه صحابيا ولا خلاف انهم صحابة اه قال السيوطى فى شرحه عليه . بقى قول رابع انه من طالت صحبته وروى عنه قاله الجاحظ . وخامس انه من رآه بالغا حكاه الواقدى وهو شاذ . وسادس انه من ادرك زمنه صلى الله عليه وسلم وهو مسلم وان لم يره اه . فاحترز ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع عن شرط البلوغ بقولهما من فانها تشمل الذكر والانثى والصبى والبالغ واحترز صاحب جمع الجوامع بقوله مؤمنا عن من اجتمع به كافراً ولو اسلم بعد حياته اذا لم يره بعد اسلامه اما من رآه مؤمنا ثم ارتد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ومات مسلما فقال العراقى فى نكته على ابن الصلاح : فى دخولهم فى الصحابة نظر فقد نص الشافعى وابو حنيفة على ان الردة مبطلة للعمل قال والظاهر انها محبطة للصحبة السابقة

تابع الحاشية

كعنترة بن ميسرة والاشعث بن قيس أما من رجع الى الاسلام فى حياته كعبدالله ابن ابى سرح فلا مانع من دخوله فى الصحابة. وجزم شيخ الاسلام يعنى الحافظ ابن حجر العسقلانى فى هذا والذى قبله ببقاء اسم الصحبة وأقول قال فى فواتح الرحموت بعد ان حكى مذهبين في الردة احدهما لا تبطل والثاني انها تبطل الصحبة لكن الحق هو المذهب الاخير فان الردة تبطل الاعمال بامرها بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطلها الردة فالصحبة التى حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره اه . ثم قال العراقى وهل يشترط لقيه فى حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل وقد عده ابن منده في الصحابة وكذا لو رآه قبلها ثم أدرك البعثة وأسلم ولم يره قال العراقى ولم أر من تعرض لذلك قال ويدل على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرهم فى الصحابة ولده ابراهيم دون من مات قبلها كالقاسم اه . ولا شك ان قول صاحب جمع الجوامع من اجتمع مؤمناً بمحمد الخ صريح فى ان الشرط ان يجتمع به بعد النبوة مؤمناً ألا ترى انهم قالوا ان المراد بالاجتماع معه صلى الله عليه وسلم الاجتماع المتعارف كما يفيده العدول عن رأى لاما وقع خارقا للعادة كاجتماع الانبياء به ليلة الاسراء واجتماع الملائكة الذين لقوه تلك الليلة وكاجتماع غير مميز به ولم يره بعد التمييز كالاطفال الذين حنكهم . قال العلائى فى المراسيل عبد الله بن الحرث بن نوفل حنكه صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له اه . وقال في النكت على ابن الصلاح كلام الائمة ابن معين وابى زرعة وأبى حاتم وأبى داود وغيرهم اشتراطه أى الاجتماع المتعارف فانهم لم يثبتوا الصحبة لاطفال حنكهم النبى صلى الله عليه وسلم أو مسح وجوههم أو تفل فى أفواههم كمحمد بن حاطب وعبد الرحمن بن عثمان التيمى وعبد الله بن معمر ونحوهم اه . نعم لايشترط البلوغ على الصحيح بل المدار على التمييز كما قدمناه فى شروط تحمل الرواية ولذلك اجمعوا على صحبة الحسن والحسين وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عباس ونحوهم . واحترزوا بقولهم وان

للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف[1]

لم يرو عنه ولم تطل عن سائر الاقوال الضعيفة التي ذكرناها عن السيوطي . وعلى كل حال فتعريف ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع كلاهما على ماذهب اليه جمهور المحدثين . وأما الصحابي عند جمهور الاصوليين فهو مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم متبعاً اياه والاصح عندهم عدم تحديد مدة الطول . واحسن من تعريفي صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب على مذهب جمهور المحدثين تعريف مسلم الثبوت على هذا المذهب وهو من لقيه مسلما ومات على اسلامه اه

(١) قال الاسنوي « ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قيل يقبل وفاقا للقاضي اه قال شارحه لان عدالته تمنعه عن الكذب في ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل اه .وفي هذا الاستدلال نظر لان قول الشخص انا عدل تزكية لنفسه بالعدالة ولم يقبل هذا منه لكونه غير معروف بالعدالة والكلام هنا مفروض في معروف العدالة وأنه أخبر بوصف آخر هو الصحبة ولا شك ان العدالة لتضمنها التقوى تمنع عن مثل هذا الكذب لانه في قوة الاخبار عنه بانه اجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم فهو كذب عليه صلى الله عليه وسلم والكذب عليه من الكبائر فلا يصدر ممن عرف بالعدالة غالبا .ولذلك قال في مسلم الثبوت اخبار العدل عن نفسه بانه صحابي اذا كان معاصراً له عليه السلام ليس كتعديله نفسه فانه يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كانت متوقفة على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة لعدم الدور بل يفيد هذا الاخبار ظناً بصدقه لكن ظناً ضعيفاً للريبة بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على طلبه فيكذب لاجله اه موضحا من شرحه . واحترزوا بقولهم معاصراً له صلى الله عليه وسلم أي علمت معاصرته من غير اخباره عمن لم تعلم معاصرته أو علمت من اخباره فقط فلا يقبل قول الرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى

قال « واما الثالث ففيه مسائل: الاولى لالفاظ الصحابى سبع درجات. الاولى حدثنى ونحوه . الثانية قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط . الثالثة

الصحبة قال في القاموس انه كذاب ليس صحابيا اه وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمنانى وقال قد لقى الشيخ رضى الدين علي اللالا الرتن الهندى صاحب رسول الله صلى عليه وسلم واعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وحبس ذلك المشط تبركا وقال وصل الى خرقة من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك أن الشيخين وان كانا تقيين وليين صاحبى كرامات لكن لم يكن لهما معرفة باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لصاحب المسلم . قال في الفواتح لكن ينبغى ان لا يذكر الرتن بالشر لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع فى الكبيرة لكن روى فى النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف انهم كانوا يقولون ان تلك الامشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم للشيخ رضى الدين علي اللالا وهذا أى كون الامشاط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لامجال للريبة فيه ثم مثل الرتن مايدعيه الاولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله ويلقبونه بعلم بردار وينسبون فرقتهم اليه ويدعون اسناداً متصلا به ويحكون حكايات عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب من ستمائة سنة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم اه وأقول روى الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال « أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد » قال ابن عمر فوهل الناس فى مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن . ومعنى قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقها فيها حديث ابى سعيد الخدرى « لا تأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم » وحديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ

أمر لاحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمرا والعموم والخصوص والدوام واللا دوام .
الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طاوع أميرا اذا قاله فهم منه أمره ولان

رواهما مسلم وروى مسلم ايضاً عن جابر ان ذلك كان قبل موته بشهر . وقوله منفوسة أي مولودة فاحترز به عن الملائكة كذا في الجلال المحلى على جمع الجوامع فكل من الرتن وعبدالله الملقب بعلم بردار ان كانا مولودين ولو قبل موته بشهر فمن المحال ان يعيشا الى ستمائة سنة بعد وفاته عليه السلام فمن ابن تجيء الصحبة وهما مهما قيل في صلاحهما وتقواهما وكرامتهما لا حجة في قولهما وانما الحجة في قول الله ورسوله وأما قول غيرهما فيضرب به عرض الحائط مهما علا كعبه علما وصلاحا . ومن هذا تعلم ان ما قاله صاحب الفواتح في شأنهما مما لا يعول عليه أحد . على ان الكشف لا يصلح حجة أصلا في شيء . غاية الامر انه اذا لم يحل حراما أو يحرم حلالا يترك صاحبه وشأنه. فاعرف هذا ولا تعول على خرافات الجوع وهذيانه . وعلى كل حال فهذه المسئلة لا تخص الامة الآن في شيء فانه اذا ادعي صحبة وهو معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم فالشأن في قبول قوله وعدم قبول قوله لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يدعي ذلك والصحابة احياء ملء الدنيا فاما ان يقبلوا ذلك منه او يردوه فكان اللائق ان يذكروا بدل هذا الذي ذكروه وأطالوا فيه الطريقة التي بها تعرف الصحابة بعد انقراض عصرهم فان هذا هو الذى يخصنا وقد قالوا طريق ذلك اما التواتر كابي بكر وعمر ونحوهما أو الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محصن أو شهادة صحابي فيه بانه صحابي كمحمد بن أبي حمة الدومى الذي مات باصفهان مبطونا فشهد له ابو موسى الاشعرى انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم أو باخبار آحاد التابعين بانه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح أو قوله هو انا صحابي اذا كان عدلا اذا امكن ذلك على ما فيه مما قدمناه فان ادعاه بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل وان ثبتت عدالته قبل ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد» الى آخره وقد ذكر في التقريب

غرضه بيان الشرع . الخامسة من السنة . السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط . السابعة كنا نفعل في عهده» أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر

وشرحه ان آخر الصحابة موتا مطلقا ابو الطفيل عامر بن واثلة الليثي وانه مات سنة مائة قاله مسلم في صحيحه ورواه الحاكم في المستدرك عن خليفة بن خياط وقال خليفة في غير رواية الحاكم انه تأخر بعد المائة وقيل مات سنة اثنتين ومائة قاله مصعب بن عبد الله الزبيري وجزم ابن حبان وابن قانع وابو زكريا بن منده انه مات سنة سبع ومائة وقال في رد المحتار على الدر انه مات سنة سبع وعشرين ومائة وقال وهب بن جرير بن حازم عن ابيه كنت بمكة سنة عشر ومائة فرأيت جنازة فسألت عنها فقالوا هذا ابو الطفيل . وأما كونه آخر الصحابة موتا مطلقاً فجزم به مسلم ومصعب الزبيري وابن منده والمزي وفي صحيح مسلم عن أبي الطفيل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجه الارض رجل رآه غيري. وأما أنس بن مالك فانه آخر من مات بالبصرة من الصحابة وكانت وفاته سنه ثلاث وتسعين وقيل سنة اثنتين وقيل احدى وقيل تسعين . وآخرهم بمصر عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي مات سنة ست وثمانين وقيل سنة خمس وقيل سنة سبع وقيل ثمان وقيل تسع قال الطحاوي وكانت وفاته بسفط القدور وتعرف الآن بسفط ابي تراب اه . نقول الذي في القاموس وشرحه ان سفط القدور هي المعروفة الآن بسفط عبد الله بالغربية وبها توفي عبد الله بن جزء وأما سفط ابي تراب فهي بالسمنودية . وقد ظهر بعد الستمائة رجل يسمى رتن الهندي وادعى الصحبة فصدقه جماعة متهورون ممن يتبع كل ناعق ويلبي دعوة كل ناهق ورحم الله ابا حيان حيث يقول:

ان عقلي لفي عقال اذا ما أنا صدقت كل قول محال

قال في القاموس رتن محركا بن كربال بن رتن البترندي ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر في الهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى احاديث سمعناها من اصحاب اصحابه اه. وقال الذهبي في الميزان رتن الهندي وما ادراك ما رتن شيخ دجال بلا ريب ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة والصحابة

الواحد له شروط بعضها فى المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع فى الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل : الاولى فى بيان ألفاظ الصحابى ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] أو شافهنى أو انبأنى أو أخبرنى أو سمعته يقول ونحو ذلك. الثانيه أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] وانما كانت دون الاولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم واسطة

لايكذبون وهذا تجرؤ على الله ورسوله اه. وهذا يؤيد ما قلناه فاياك أن تغتر باقوال من ظهروا بمظهر الصلاح والتقوى ولبسوا لباس التلبيس واتخذوا صناعة الدجل والتدليس فانهم دعاة ابليس وشرعنا برىء من مثل قول هؤلاء المهاويس والله الموفق وانما اطلنا فى الكلام عليه لان المسئلة أخذت دوراً كبيراً بين العلماء ومنها تعلم كذب كل من يدعى لنفسه الصحبة كالذى يسمونه شمهورش من الجن ودعوى رواية الاحاديث عنه بصفة كونه صحابيا فان حديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ » شامل للجن والانس وان كان غيره قيده بمن كان على ظهر الارض فان الجن أيضاً على ظهر الارض ومن سكانها بغير شك كيف والثقلان اللذان أثقلا الارض هما الانس والجن فكل الاحاديث التي رويناها صادقة على الانس والجن كما أن لفظ شمهورش ليس علما على شخص بل هو لقب لكل من تولى القضاء فى عالم الجن فهو كلفظ فرعون لكل من تولى ملك مصر فهؤلاء أيضاً يلحقون باصحاب رتن الهندى فاعرف الحق وعض عليه بالنواجذ

(١) قال الاسنوى « الاولى فى بيان الفاظ الصحابى ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الاولى ان يقول حدثني الخ » أقول هذه الدرجة حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة فى السماع

(٢) قال الاسنوي « الثانية قال رسول الله الخ » فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه انما جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال ابو بكر الباقلانى لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال

لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله. واعتبر القاضى ابوبكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا. الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها فى احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أوغير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقا فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولاجل هذا الاحتمال توقف

فيبتني قبول قوله على ظهور عدالة الصحابة وذلك لانه لم يعرف رواية صحابى عن تابعى الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا أسلم فى خلافة أمير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار أو كعب الحبر فى الاسرائيليات وفي التيسير روى عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات . فاذا تمهد هذا فالصحابي الذى ينسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اما سمع من فيه التعريف أو سمعه من صحابي مثله والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعاً والقاضى لايخالف فى الحجية وانما يقول يحتمل الارسال وحديث الصحابي حجة موصولا أو مرسلا

(١) قال الاسنوى « واعتبر ابو بكر هذا الاحتمال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول الخ » أقول قد علمت ان كون الصحابة عدولا هو مذهب الاكثر والاكثر هم اهل السنة جميعاً وان معنى قول القاضى فيبتني القبول على مسئلة التعديل ان قبوله مبني على ظهور عدالة الصحابة فهو لا يخالف فى الحجية كما ذكرناه وهذا اذا قال الصحابي قال رسول الله اما اذا قال قال لنا رسول الله فهو لا يحتمل الارسال وحجة اتفاقاً كما صرح به فى المسلم

(٢) قال الاسنوى « الثالثة ان يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول القول بالحجية هو قول الاكثر لان الظاهر ان الآمر والناهى هو الرسول صلى الله عليه وسلم مشافهة

الامام فى المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة[1] ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لايطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى أنه حجة كما نقله الامام والآمدى واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة . الرابعة أن يبنى الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أونهينا عن كذا أوأوجب أوحرم[2] وهى حجة عند الشافعى والاكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لامرين: أحدهما أن من طاوع أميراً اذا قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك الامير. الثاني ان غرض الصحابى بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ لايجوز أن يكون صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لايتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامة وهو لايأمر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعى. وانما كانت هذه الدرجة دون ماقبلها لمساواتها لها فى الاحتمالات السابقة مع زيادة ماقلناه . الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم[3] ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى

---

(١) قال الاسنوى « ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام الخ » أقول لاوجه لتوقف الامام فان هذا الاحتمال احتمال بعيد محض على أن لفظ أمر أو نهى يدل على افعل أو لاتفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل به ومن زعم انه للندب يعمل به وبعد الاتفاق على ان لفظ أمر أو نهى يدل على ما ذكر لا وجه للتوقف والاحتمال فيما وراء ذلك وهو كونه للوجوب أو للندب فهو حجة ، على ان التحقيق ان الامر والنهى ليسا الا الاقتضاء الحتمى فمعنى امر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتما وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب أو التحريم بالمعنى وهو حجة كما سيجىء ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول الخ » أقول قيل لا يحتمل الخلاف في أمير المؤمنين ابي بكر الصديق فانه لم يكن امام فوقه حتى يأمره وفيه ان احتمال القياس باق

(٣) قال الاسنوى « الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله الخ » أقول

واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك مانصه قال الشافعي « وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله . ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي في كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطا « ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع - اذا صدر من الصحابي او التابعي - ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد » والنقل الاول ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد مما وهذه الدرجة دون ماقبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة . الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدي ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم[1] وفي حمله على التوسط مذهبان في المحصول

هو حجة عند الاكثر للظهور في سنته صلى الله عليه وسلم وعند الحنفية تعم سنة الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم أيضاً فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضاً والنزاع بين الحنفية والشافعية انما هو في أن لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاى سنة هي عند الحنفية المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

(١) قال الاسنوى « الدرجة السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول ابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من أهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وليس يظن السماع بلا واسطة قال صاحب الفواتح وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروى عنه ومنسوب اليه وأما انه مسموع منه فامر زائد لا يحتمله اللفظ فاثباته من غير دليل لكن يكون حجة على مسئلة التعديل لما قدمناه من انه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار وجلال الدين السيوطي وان كان صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جداً لا يقاس عليه فالغالب ان الواسطة صحابي مثله وكلاهما عدل فكان حجة بهذا

والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين[1] وهذه المرتبة دون ماقبلها لكثرة استعمالها في التوسط . السابعة ان يقول كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما[2] ثم اختلفوا فى المدرك فعلله الامام

الاعتبار وبهذا تعلم انه لاخلاف فى الحجية

(١) قال الاسنوى « اصحهما عند المصنف حمله على السماع الخ » أقول قد علمت ان هذا مخالف لمذهب الاكثر من اهل الاصول من انه على احتمال الارسال وان السماع غير مظنون بل هو أمر زائد لايحتمله اللفظ غير ان هذا شيء والحجية باعتبار كون الغالب ان الواسطة صحابي شيء آخر فيكون حجة بهذا الاعتبار لا باعتبار انه مسموع لهذا الراوى من الرسول عليه السلام

(٢) قال الاسنوى « السابعة ان يقول الصحابى كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح الخ » اقول هذا القول ظاهر فى نقل الاجماع كما يقول الآمدي واتباعه فالمعنى كنا جماعة الصحابة نفعل كذا جميعاً وقيل ليس حجة لانه ليس واحداً من الثلاثة لانه انما يدل على أن فعلهم كان كذا لا انه من الله أو الرسول ولا اجماع أيضاً والا كان المخالفة اياه خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطأ وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطىء مخالفه والجواب ان بطلان خرق الاجماع انما هو فى الاجماع القطعى وهذا الاجماع ظنى فلا يكون المخالف مبطلا وهذا كله مفروض فيما اذا لم يقل الصحابي كنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا اما اذا قال الصحابى كنا نفعل بزيادة نحو فى عهده او وهو يسمع نحو قول ابن عمر « كنا نتخير فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخيرنا أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » رواه البخاري وقول أبى هريرة « كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل الناس أبو بكر ثم عمر ثم عثمان » فهو رفع للحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا توقف فيه كذا فى الفواتح وبهذا تعلم ان قول الصحابى كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام ونحوه لاخلاف فى انه حجة وانه مرفوع الى الرسول بلا واسطة أصلا وان الخلاف فى كونه حجة أو ليس بحجة انما هو فيما

واتباعه بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبى صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فالحقه الاولون بالسنة والثانى بالاجماع. وينبنى على المدركين ما اشار اليه

اذا قال كنا نفعل ولم يزد نحو قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم فتعين ان يحمل على الاول مدرك الامام واتباعه وتعليله الحجية بان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة فى تقريره ذلك الفعل وهو مرفوع موصول لا ارسال فيه فلذلك الحقوه بالسنة بل هو منها قطعاً بلا توقف ويحمل على الثانى مدرك الآمدى وتعليله بان ذلك ظاهر في قول كل الامة فهو محمول على فعلهم جميعاً بعد عصره فهو اجماع لكنه ظنى ولذا لا يكون مخالفه مبطلا والحقوه بالاجماع وهذا الاخير هو الذى وقع فيه الخلاف. وقيل انه ليس بحجة كما ذكرناه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والاكثر يحتج بقوله من السنة فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقريره وقيل لا لجواز ان لا يعلم به فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشيء التافه قالته عائشه لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بالفاء للاشارة الى ان كل صورة دون ماقبلها فى الرتبة اه . فانظر كيف علل قول الصحابي فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده او كان الناس يفعلون فى عهده فكنا نفعل فى عهده بان كل هذه الصور راجعة الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهى ملحقة بالسنة وعلل مقابله فى قبوله لجواز ان لا يعلم به اى فلا يكون واحد من الثلاثة قول الله أو قول رسوله ولا اجماعا وعلل قوله كان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه بدون زيادة فى عهده عليه السلام بظهور ذلك القول فى جميع الناس الذى هو اجماع وعلل مقابله بقوله لجواز ارادة ناس مخصوصين اى فلا يكون اجماعا ولهذا الاحتمال قلنا انه اجماع ظنى ولذلك قال العطار قوله الذى هو اجماع اشارة الى أن وجه الحجية الاجماع دون التقرير اه . أى بخلاف الصور الاولى

الغزالى فى المستصفى وهو الاحتجاج به اذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل فى عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح[1] لكنه خلاف طريقة الامام والآمدي ولهذا مثلوه بقول عائشة «كانوا لايقطعون في الشيء التافه» وهذه الدرجة دون ماقبلها للاحتمالات السابقة. قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسيناً للظن به[2] وقد تقدم الكلام على

فان وجه الحجية فيها هو تقريره لما كانوا يفعلون لظهور أن ذلك ما كان يخفى على النبى صلى الله عليه وسلم فكان ظاهراً فى تقريره كما قال . غير ان حكاية الخلاف فى هذه الصور التى زاد فيها الصحابى في عهده ونحوه لا يظهر لها وجه كما أن جعل بعضها دون بعض لا وجه له لما أنها كلها ظاهرة فى تقريره صلى الله عليه وسلم ولعل الجلال للاشارة الى ذلك علل جميع هذه الصور بعلة واحدة بقوله عقب جميعها لظهوره فى تقرير النبى ولذلك جزم في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح بانه متى قال الصحابى كنا نفعل بزيادة نحو فى عهده او وهو يسمع فرفع الى الرسول بلا توقف فيه لان الظهور فى ذلك كاف فى غلبة الظن بالرفع

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول الخ » أقول قد علمت أن الصحابي اذا قال كنا نفعل كذا فى عهده ونحوه كان حجة ووجه حجيته لرجوعه الى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم فهو ملحق بالسنة بل هو منها كما سبق وهذا هو الذى فيه كلام المصنف. واما اذا قال كنا نفعل او كان الناس يفعلون كان حجة باعتبار انه ظاهر فى الاجماع فوجه الحجية فيه الاجماع دون التقرير فموضوع ماقاله المصنف يخالف موضوع طريقة الامام والآمدى ولذلك المصنف مثل بقول الصحابي كنا نفعل على عهد الرسول والامام والآمدى مثلا بقول عائشة كان الناس يفعلون فكانوا لايقطعون في الشيء التافه اى كانوا لايقطعون يد السارق فى الشيء التافه اى فى سرقته وهو مادون النصاب المقدر لذلك

(٢) قال الاسنوى «اذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول

الصحابي

قال « الثانية لغير الصحابي أن يروى اذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم أو أشار أو سكت وظن اجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجيز له » أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألفاظها. فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور . وأما بيان

على السماع الخ » اى فيكون حجة . أقول قدمنا ان الامام ابا بكر الرازى الشهير بالجصاص والامام ابا سعيد البردعى والامام فخر الاسلام البزدوى والامام شمس الائمة السرخسى واتباعهم ومالكا والشافعى فى القول القديم واحمد فى رواية قالوا إن قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأى ملحق بالسنة لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وتركه لرأيه ولا يلحق بالسنة فى حق صحابى آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعى فى القول الجديد وأبو الحسن الكرخى وجماعة وعلى هذا استمر أصحاب الشافعى وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء . وقيل قول ابي بكر وعمر فقط ملحق بالسنة والنزاع فيما لم تعم البلوى به. وأما فيما اذا عمت البلوى به وورد قول الصحابي مخالفا لعمل المبتلين لا يجب الاخذ به باتفاق لانه لا تقبل فيه السنة فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجب فيه الأخذ بل يجب التأمل فيه فما يوافقه الرأى يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه حينئذ اجماع يجب اتباعه باتفاق. واما قول الصحابي فيما لا مجال للرأى فيه فعند اصحابنا الحنفية يجب الاخذ به اتفاقا فهم يوافقون ماقاله الاسنوى لانه اذا لم يكن للرأي فيه مجال كان لابد لقوله من حجة نقلية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه بعدالتهم والحجة اما عقلية أو نقلية والاول منتف بالفرض فتعين الثانى فله حكم الرفع فمذهبه دليل الدليل كالاجماع فانه اجماع على ان له مستنداً من النقل ومتى كان له حكم الرفع فمتى وجب على غير الصحابي الاخذ به وجب على الصحابي ايضاً اتباعه والاخذ به الا اذا ارتاب الصحابي فله عدم الاخذ به بخلاف غيره لان للصحابة ان يرتاب بعضهم فى بعض

المراتب فقد أشار اليه بالترتيب فقدم فى اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة الا الخامس فان الامام جعله في المرتبـة الثالثة . وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره فى المحصول . المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى وأخبرنى أو حدثنا وأخبرنا والا فلا يقولهما بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر. الثانى أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو الامر كما قريء على ونحو ذلك وحينئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً حدثنى أو أخبرنى أوسمعته كما قال فى المحصول[1] وانما كان هذا النوع دون الاول

فلا يعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخير ولا نرتاب فيهم لانا نهينا عن غير ذلك وأمرنا بالاقتداء بهم . وأما الاخـذ بقول التابعى فيما يدرك بالرأي فكذلك يجب علينا اتباع قوله عند عدم الريبة لان لنا أن نرتاب فيهم لعدم النهى عن ذلك وعدم الامر بالاقتداء بهم اه ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ الخ » أقول ان الرواية فيما عدا الصحابة تنقوم بثلاثة أمور: الاول التحمل والثاني الاداء والثالث البقاء . وكل واحد منها يكون عزيمـة ورخصة فالعزيمة فى التحمل اصل وخلف والاصل أقسام الاول قراءة الشيخ من حفظه على التلميذ والتلميذ يسمع . وهذا ما اشار اليه الاسنوى بقوله ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ واما قوله ثم ان قصد اسماعه الخ فهو بيـان لطرق اداء المروى وهو رواية التلميذ لغيره ومنه قراءة الشيخ على التلميذ من كتاب والتلميذ يسمع وهذا مندرج فى قول الاسنوي ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ لانه شامل لما اذا كان الشيخ يقرأ من حفظه ولما اذا كان يقرأ من كتاب . الثاني قراءة المتحمل للحديث على الشيخ والشيخ يسمع أو قراءة غير المتحمل على الشيخ والشيخ يقرر والقاريء وغيره يسمعون تقرير الشيخ ولو ظنا بان يكون هناك قرينة تفيد ظن التقرير وان لم يقرر هو باللسان وهذان يسميان فى الاصطلاح بالعرض ورجح

لاحتمال الذهول والغفلة . الثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه أو بأصبعه الى انه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح فى الرواية ووجوب العمل الا أنه لايقول حدثنى ولا أخبرنى ولا سمعت كذا قاله في المحصول وفيه نزاع يأتى . الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارىء أن سكوته اجابة واتفقوا الا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه . وأما

هذين ابو حنيفة رضى الله عنه اذا كانت القراءة عن كتاب قال رضى الله عنه: لافادته التمكن من ضبط المتن والسند وكمال العناية به. وذهب جمع ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا للاكثر من المحدثين فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلوا بقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه قلنا هذا فى غير محل النزاع فانه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم فاما مايوحى اليه لا يمكن معرفته من غير اخباره عليه السلام بخلاف مانحن فيه فالفرق واضح وهذان هما اللذان اشار اليهما الاسنوي بقوله والثاني ان يقرأ على الشيخ الخ . وبقوله والثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له الخ وبقوله والرابع ان يقرأ عليه اى على الشيخ ويقول المتحمل لشيخه هل سمعته فيسكت الخ مع ماقاله بعد ذلك من قوله وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة اه . واما قوله واما اطلاق حدثنا الخ فهو بيان لطريق الاداء وما فيه من الخلاف فى الفاظه . هذه اقسام صور الاصل واما الخلف فالكتابة والرسالة وهو ما اشار اليه المصنف بقوله وكتب الشيخ الي وقال فيه الاسنوى والخامس وقد تقدم أن الامام جعله ثالثاً أن يكتب الشيخ الخ واظنك بعد ان علمت ان هذا خلف وان كل ماقبله اصل لاتشك في ان الصواب ماصنعه المصنف حيث جعله خامساً لا ماصنعه الامام حيث جعله ثالثا لان الاربعة السابقة اقسام لمقسم واحد هو الاصل واما الخامس فهو خلف لا اصل ولذلك قالوا والكتاب كالخطاب والرسالة كالقراءة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ حديثا أوأرسل رسولا ليقرأه على المرسل اليه وأجاز الرواية عن

اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار اليه المصنف تبعاً للامام كما حرره الآمدى في الاحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لايجوز وصححه الآمدى تبعاً للغزالى واذا كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى . قال فى المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته فى الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره . واعلم أن تصوير هذه المسئلة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القارىء فقال حدثك ولاشك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحا لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

نفسه كفى كما اذا قرأه مشافهة والصحيح كفاية ظن الخط فى الكتابة والصدق في الرسالة ، واما الرخصة فى التحمل فالاجازة وهو ان يقول الشيخ للمتحمل أجزتك ان تحدث بمروياتي وهو ما أشار اليه الاسنوى بقوله والسابع ان يجيز الشيخ فيقول اجزت لك الخ والخلاف الذى حكاه الاسنوى وغيره فى جواز الاجازة انما هو اذا كانت للرواية وعمل المجتهد بها اما اذا كانت للتبرك فلانزاع في صحتها لذلك . ومن الرخصة ايضاً المناولة وهى ان يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول هذه احاديثى عن فلان اويناول السامع الشيخ ويقول هذه احاديثى عنك أو عن فلان فيقرره وقد تقارنها الاجازة وقد لا تقارنها فبينهما عموم من وجه فهى أخص من الاجازة بوجه وشرط الحنفية ان يعلم المجاز له مافى الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بان يكون عند من ليس مأموناً لم تصح الرواية اصلا وان لم يحتمل فكذلك لاتصح الرواية عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهذا هو الذي اشار اليه الاسنوى بقوله السادس ان يشير الى كتاب فيقول الخ والعزيمة فى الاداء اداء اللفظ المسموع من في النبى صلى الله عليه وسلم بدون

الخامس وقد تقدم ان الامام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى آخره فحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية اذا علم أو ظن انه خطه لانه لايقول سمعته ولا حدثنى بل أخبرنى قال الآمدى ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايته. السادس أن يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت مافي هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني أم لا كما له أن يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى ناولنى أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى اطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك النسخة الا اذا أمن الاختلاف . السابع أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عني ماصح من مسموعاتي أو مؤلفاتي أوكتاب كذا قال الآمدى وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو

ادنى تغيير او من فى شيخه والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة والظاهر ان يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة اذا كان الحديث واردا بالمعنى الشرعى ويشترط فى النقل بالمعنى اللغوى أن يكون عالما باللغة أيضاً ان كان الحديث وارداً بالمعنى اللغوى . والاولى ان ينقل لفظ الحديث بصورته لانها العزيمة وليست الرخصة رخصة اسقاط بل هى رخصة ترفيه. وفصل فخر الاسلام تفصيلا فى الرواية بالمعنى ان اردته فاطلبه من المطولات. واما العزيمة للبقاء وهو الامر الثالث فهي دوام الحفظ من وقت التحمل الى وقت الاداء عن ظهر قلب والرخصة تذكر مافى الكتاب بعد النظر اليه وان لم يتذكر مافيه ولكن علم أنه خطه اوخط ثقة غيره والكتاب محفوظ عنده او عند ثقة امين حرمت الرواية والعمل عند ابى حنيفة وصحت عند الاكثر من أهل الاصول وهو المختار . وعلى هذا الخلاف يتفرع الخلاف في رؤية الشاهد خطه فى الصك فتجوز شهادته عند معرفة خطه وعدم تذكر مافيه عند الاكثر خلافا للامام ورؤية القاضى خطه في السجل فلا يجوز

يوسف وجوزه أصحاب الشافعي وأكثر المحدثين فعلى هذا يقول اجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى اجازة قال وفى اطلاق حدثنى واخبرنى مذهبان الاظهر وعليه الاكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح فى الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بمالم يتحمله المجيز ليرويه المجاز ان اتفق ان المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية . قال الآمدى واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابى حنيفة فان قيل اهمل المصنف الوجادة وهى ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضى الله عنه وصححه . قلنا انما أهملها لانه تكلم فى أسباب الرواية لا فى اسباب العمل وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقا ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتن. قال:

«الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لابي حنيفة ومالك . لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل .قيل الرواية تعديل . قلنا قد يروى عن غير العدل . قيل اسناده الى

العمل به عند الامام خلافاً للاكثر وفصل ابو يوسف بين الرواية والسجل فاجاز فيها اذا عرف الخط ولم يتذكر وبين الصك فلم يجز فيه عند عدم التذكر وروى عن محمد الجواز فى الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيراً للناس ولان معرفة خطه والكتاب او السجل او الصك في يده أو محفوظ عند ثقة أمين تقتضي الظن بأنه مسموعه او مكتوبه او مسموع ثقة او مكتوبه وعدم التذكر ليس بمانع من هذا الظن للضرورة واتباع الظن واجب فيجب العمل به وفى المطولات ماهو اوسع من هذا وفى هذا الكفاية للمقل

الرسول يقتضى الصدق . قلنا بل السماع . قيل الصحابة أرسلوا وقبلت .قلنا لظن السماع » اقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو فى اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمى بذلك لكونه ارسل الحديث أى اطلقه[1] ولم يذكر من سمعه منه. فان سقط قبل الصحابى واحد فيسمى منقطعاً وان كان اكثر فيسمى معضلا ومنقطعاً . واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدى. وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضا وهو أعم من تفسير المحدثين. وقد اختلفوا فى قبوله فذهب الشافعى رضى الله عنه الى المنع منه الا مسائل ستعرفها[2] واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله فى المحصول الى قبوله[3] ونقله الآمدى عن الائمة

(١) قال الاسنوي «أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين الخ » أقول حاصل هذا ان المرسل عند المحدثين هو مارواه تابعى واسقط الصحابى الذى روى عنه وان سقط قبل الصحابى واحد فمنقطع وان كان اكثر فمعضل ومنقطع ايضاً والكل مع فرض ان الراوى الذي اسقط من ذكرنا تابعى واما مارواه من دون التابعى من غير سند فهو المعلق والاصوليون لما رأوا ان تكثير الاصطلاحات والاسامى لافائدة فيه ادخلوا كل هذه الاقسام في مسمى المرسل وعرفه بعضهم بما عرفه الاسنوي نقلا عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الاولى ان يعرف بما رواه العدل من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع

(٢) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فى قبوله الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وهو ان كان من صحابي يقبل مطلقا اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف اه . قال فى شرحه لانه اما سمع بنفسه أو من صحابى آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف فيه لانه انكار الواضح اه

(٣) قال الاسنوى « وذهب الجمهور من المعتزلة الخ » أقول القول بقبول مرسل غير الصحابي أيضاً مطلقا اذا كان الراوي ثقة هو قول اكثر العلماء

الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لانه اذا أسنده فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته[1] وذهب ابن الحاجب الى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم .وذهب عيسى بن أبان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقا[2] قوله «لنا» أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط

ومنهم الائمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد رضى الله عنهم فليس هو قول جمهور المعتزله فقط كما يظهر من عبارة الاسنوي

(١) قال الاسنوى «حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند الخ» أقول لان من أرسل فقد تكفل نفسه لك بالصحة لان العدل لايجترىء نسبة مافيه ريبة الى الجناب الاقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ولا شك أن هذا يزيد قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله ولذلك قال الاسنوى حتى بالغ بعضهم الخ

(٢) قال الاسنوى « وذهب عيسى بن ابان الى قبول الخ » أى ذهب عيسى بن ابان من الحنفية الى قبول المرسل من القرون الثلاثة مطلقا وبعد القرون الثلاثة يقبل من أئمة النقل ووجهه كثرة العدالة في القرون الثلاثة وعدم فشو الكذب فالظاهر أنه انما سمع من العدل وبعد تلك القرون قد فشا الكذب فلا بد من تعديل الرواة وذا لايكون الا من الأئمة وعلى هذا لايشترط التزكية في الرواة والشهود فى تلك القرون كما هو رواية عن أبى حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الأئمة الاربعة فان مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية في العدالة وقال الظاهرية وجمهور المحدثين الحادثين بين المائتين من الهجرة لايقبل المرسل مطلقا سواء كان من أئمة النقل أو لا ومن القرون الثلاثة أولا قال العينى فى البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع .وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقا من أي قرن كان اعتضد بشىء مما ذكره الشافعى أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم . قال فى مسلم الثبوت وهو المختار قال في الفواتح عليه قيل وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد

بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الاصل فى المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده[1]. تمسك الخصم بثلاثة اوجه الاولان اعتراض على ماقلناه والثالث دليل على مدعاه. أحدها أن رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لوروى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا. قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً[2] ولهذا لوسئل الراوى عن عدالة الاصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثانى ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاة

بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح وعلى هـذا فخلاف ابن ابان في عدم اشتراط هذا الشرط فى القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة كانوا فيها أهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعـد القرون الثلاثة المذكورة التى قد فشا الـكذب فيهـا والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلا فلا بدمن الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والفواتح

(١) قال الاسنوى «ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل لم تعلم الخ» أقول أجاب القائلون بالقبول بان استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث أئمة الشأن عنه دليل العلم بصفاته فالذات وان كانت مجهولة لـكن كونه ثقة معلوم

(٢) قال الاسنوى «قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضا» أقول ولك أن تقول ان الكلام مفروض في ان الذى روى الحديث المرسـل هم أئمة الشأن الماهرون العارفون بشرائط القبول فروايتهم عن غير العدل وعدم البيان بعيد جداً والمسئلة ظنية يكفى فيها غلبة الظن . وأما قول صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروى عنه فغير مفيد لان هذا الاحتمال موجود عند ذكر الواسطة وتعديله من العدل الراوي عنه والمعدل الراوي من أئمة الشأن فى الترجيح فانه مقبول قطعا مع قيام احتمال انه عدل بناء على ظن العدالة على أنه لاطريق في التعديل الا ظن العدالة لعدم امكان الوصول الى اليقين في مثل هذا

والسلام يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه بل انما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبى صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لايعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله[1] الثالث ان الصحابة ارسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن أن الصحابى سمعها من النبى صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب[2] قال في المحصول فاذا بين الصحابى بعد

---

(١) قال الاسنوى «قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه الخ» أقول ولك أن تقول كون الراوي عدلا ومن أئمة الشأن الماهرين فى معرفة شرائط القبول يرجح صدق الواسطة خصوصا مع علم الراوى ان اسناد الكذب الى الرسول عليه السلام من الكبائر فهو يحتاط فى ذلك غاية الاحتياط

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن ان الصحابي سمعها الخ » أقول قد تقدم ان الصحيح ان مرسل الصحابى مقبول اتفاقاً وما ذاك الا لان الصحابي اما ان يكون سمع بنفسه الحديث من في رسول الله عليه الصلاة والسلام أو سمعه من صحابى آخر وكلاهما عدل فالعلة فى قبول مرفوعه ومرسله ليست الا العلم بعدالة الصحابى وكذلك هنا المفروض ان الراوى من أئمة الشأن العدول الماهرين فى معرفة شرائط القبول فيغلب على الظن انه انما روى عن عدل ثقة. وحاصل ما استدل به القائلون بالقبول ان العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه جزم بنسبة المتن اليه عليه الصلاة والسلام وجزمه بذلك يقتضى تعديل أصله الذى اسقطه والا كان تلبيساً وغشا منافياً لامانته وعدالته فاذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه وأما قول صاحب المحصول اعتراضاً على هذا الدليل ان أريد بالجزم اليقين فهذا لايمكن من العدل لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان أريد الظن فيجوز ان يخطىء فلا يصير ظنه حجة على الغير فهو فى غاية السقوط لان المراد بالعلم فى مثل ماهنا هو غلبة الظن الذي يجب العمل

تابع الحاشية

به وهذا الظن من العدل الامام العالم بشرائط الرواية والقبول لا يكون الاعند تعديل الاصل والا كان تدليساً وغشاً منافياً للامامة والعدالة والكلام انما هو في الراوي الامام العدل الا ترى ان ابراهيم النخعي الذى هو من كبار التابعين حين قال له الاعمش اذا رويت لى عن ابن مسعود فاسنده لي قال متى قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد أى فالرواة اكثر وانما اسقطوا لتقصير المسافة . وقال رئيس الاولياء وتاج الاصفياء ذلك الامام من أئمة الحديث الشيخ الحسن البصرى قدس سره متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه أى حديث ذلك الفلان دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن سبعين أى عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما انما يرسلان اذا بلغ الرواة حد التواتر فمراسيلهما مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ويحتمل ان يكون مثل هذا الكلام من المبالغة فى تصحيح مراسيلهما والله اعلم. الا ترى ان هؤلاء الذين قبلوا المرسل لم يقبلوه الا من الائمة أصحاب الشأن امثال هذين الامامين ولذلك ردوا قول ميرزا جان فى حواشيه كثيرا ما يوجد من غير الائمة من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فارسالهم أيضا يقتضى تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كارسال الائمة فلا فرق فقالوا فى رده ان دعوى وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة ممنوعة بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن أخذوا ورووا الا ترى ان الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على الرتن الهندي ولو سلم وجود عدول من غير الائمة اصحاب الشأن لا يروون الا عن عدول فذلك بحسب زعمهم وكثيراً مايخطئون كما ان القائلين بالقبول لم يستدلوا بقبول ارسال الصحابة فقط بل استدلوا أيضاً بقبول ارسال الائمة من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعامر الشعبى وابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك معروفا بينهم مستمراً بلانكير من أحد من الائمة فدل ذلك على ان الارسال صنع جري عليه الائمة من وقت الصحابة الى القرون التي بعدهم وقبل الكل ولم يتركوا المرسل الا اذا علم تساهل

ذلك أنه كان مرسلا وسمى الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضا [1] قال وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل . وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وانه لا يقبل اذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما ان مرسل غير الصحابي لا يقبل ايضا [2] وهذا موافق لكلامه أولا فانه اطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . واختلف المانعون من قبول

الراوي المرسل فان عدم القبول حينئذ يكون لسبب مختص بذلك الراوي لا لعدم قبول مطلق المرسل ولذلك قال محمد بن سيرين لا نأخذ بمراسيل الحسن وابي العالية لانهما لا يباليان عمن أخذا الحديث اه وان كان قوله لا يتم لان غاية ما قاله رضي الله عنه عدم المبالاة في أخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل به وهما شارطان فيها العدالة وسائر الشرائط فهما وان لم يباليا في الاخذ عنهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم عن الحسن البصري كذا يؤخذ من الفواتح على المسلم

(١) قال الاسنوى « فاذا بين الصحابي انه كان يرسل ويسمى الاصل الخ » أقول مثاله ما رواه ابن عباس « لا ربا الا في النسيئة » ثم قال سمعته من اسامة ابن زيد

(٢) قال الاسنوي « وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم يسمعه الخ » أقول قدمنا ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقا وان دعوى الخلاف فيه لا يلتفت اليها لانه اما مسموعه من النبي صلى الله عليه وسلم واما من صحابي آخر ولذلك قبلوا رواية البراء بن عازب مع انه صح عنه انه قال ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنا حدثناه عنه لكنا لا نكذب في التحديث وبهذا تعلم ما في قول الاسنوي تبعاً لما في المحصول من عدم التفصيل بين مرسل الصحابي ومرسل غيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . ولذلك قال في التحرير وشرحه فان كان المرسل صحابيا فحكى الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابي اسحاق الاسفرايني لا يحتج به وما عن الشافعي من نفي قبوله ان علم ارساله أي الصحابي عن غيره كما نقله عنه في المعتمد أي ولعدم الاعتداد بهذا أيضاً وفي

مراسيل الصحابة مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين[1] وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كماعز وسارق رداء صفوان . قال :

« فرعان الاول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم . الثاني اذا أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف » أقول المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور[2] : منها ان يكون من مراسيل الصحابة[3] أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً[4] كما صرح به في المحصول أو أرسله

أصول فخر الاسلام حكى الاجماع على قبول مرسل الصحابي وجزم بذلك في مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « فقال بعضهم لاحتمال روايته عن التابعين الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن رواية الصحابي عن التابعي اما محصورة في رواية بعض الصحابة عن كعب الاحبار في الاسرائيليات أو انها نادرة جداً كما ان جميع الصحابة عدول باتفاق أهل السنة والجماعة من أهل القبلة وقد علمت الحال في ماعز وصفوان أيضاً فالقول بعدم قبول مرسل الصحابي لا يعول عليه

(٢) قال الاسنوي « المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن الخ » أقول حاصل هذا ان الامام الشافعي رضي الله عنه قال ان المرسل ان لم يكن معه عاضد يحصل به الظن لايقبل لجهالة المروي عنه فلا يكون حجة عنده الا بالعاضد ومنعه القائلون بقبول المرسل الذي رواه الامام الثقة ولم يذكر الاصل بان اعتماد الامام الثقة يفيد الظن بدون حاجة الى العاضد

(٣) قال الاسنوي « منها ان يكون من مراسيل الصحابة » أقول قد علمت ان هذه مقبولة اتفاقاً على الصحيح

(٤) قال الاسنوي « أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة الخ » أقول واعترض على هذا بان المسند اذا كان اسناده صحيحا فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بان المسند يبين صحة اسناد المرسل انما يلزم لو كان الاسناد فيهما واحداً

راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول [1] أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم [2] أو عرف من حال الذى أرسله انه لا يرسله الا عمن يقبل قوله

ليكون المذكور اظهاراً للساقط وحينئذ يرتفع الارسال لان زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة والكلام مطلق فكما يتناول هذا يتناول ما اذا تعدد اسنادهما ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته باسناد آخر. وأشار الاسنوى الى الجواب عن هذا الاعتراض بقوله وان لم تقم الحجة باسناده . وحاصله انه يعمل بالمرسل وان لم تثبت عدالة رواة المسند أى بلا التفات الى تعديلهم بخلاف ما لو كان العمل بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته ولا يضر كون المسند ضعيفاً فى تعضيده للمرسل لان الظن قد يقوى عند ضم المسند ولو ضعيفاً الى المرسل كما اذا تعدد طرق الضعيف بغير الفسق . والحق ان هذا الجواب ليس الا مجادلة لا تدفع شيئاً فان الشافعي رضى الله عنه لم يقبل المرسل الا لجهالة المروي عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد السند لا ترتفع هذه الجهالة فبقى المانع من قبول المرسل على حاله

(١) قال الاسنوى « أو ارسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول » أقول اعترضوا عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى غير مقبول فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وأجيب عن هذا أيضاً بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة الطرق للضعيف بغير الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا . وهذا الجواب أيضا ليس الا مجادلة فان المرسل انما رده الامام الشافعى لجهالة المروى عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة بل لا تزيد عن رواية المجهولين فى العدالة والحفظ ومن البين انه لا تصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة لجواز ان يكون المجهول فاسقا فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا

(٢) قال الاسنوى « أو عضده قول الصحابى أو قول اكثر أهل العلم » وأقول اعترض هذا أيضاً بانه لا فرق بين قول الصحابي وقول مجتهد آخر وقول المجتهد عن الصحابى اذا وافق المرسل لا يعضده فكذا قول الصحابى لا يعضده

كمراسيل سعيد [1] وهذه الستة نص عليها الشافعي وممن نقلها عنه الآمدي وكذا الامام ماعدا الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصول. فان قيل

والفرق تحكم والقول بان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع قد اهدره الامام الشافعي نفسه حتى قال في الصحابي كيف اتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته كما انه لا فرق بين قول الاكثر وقول أي واحد من العلماء في أن كلا ليس بحجة اذ لا حجة الا في قول الله ورسوله واجماع الامة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الاكثر .والقول بان للجماعة مزية فقولهم يقوى المرسل ويفيد صحته مجادلة أيضاً لاتفيد لان علة عدم قبول المرسل هي جهالة المروى عنه وهي لم تزل بموافقة قول الصحابي ولا بموافقة قول الاكثر

(١) قال الاسنوي « وعرف من حال الذي أرسله الخ» أقول كل من قال بقبول المرسل بدون هذه المعضدات يقول ان المرسل لا يقبل ممن أرسله الا اذا كان من العدول وأئمة الشأن فعرف بذلك أنه لايرسل الا عمن يقبل قوله ولذلك قال الكمال والحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقاً اه .ورد الكمال وغيره قول النافين لقبوله أن الارسال يستلزم جهالة الراوي فيلزم القبول مع الشك في عدالة الراوي اذ لو سئل عنه هل هو عدل لجاز ان يقول لا فقالوا في رده ان هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو في غير أئمة الشأن وأما الائمة فالظاهر انهم لا يخرجون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لاغير فانت تراهم منعوا قبول المراسيل اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة ولو حملنا قول من نفى القبول على موضع غلبة الريبة بان لم يكن المرسل من الائمة العدول الماهرين في معرفة شرائط قبول الرواية وقول القائلين بالقبول على ما اذا كان المرسل من أولئك الائمة لان من حال هؤلاء تعرف انهم لايرسلون الا عمن يقبل لكان الخلاف لفظياً ونحل كلمة الوفاق محل كلمة الشقاق وترتاح من القيل والقال والسؤال والجواب ، ولعل هذا قريب جداً عند التأمل في أدلة الفريقين والله الموفق

مافائدة قبوله والاخذ به اذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح[1] مع أن القياس والمسند كافيان فى اثبات الحكم .قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فأن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول . وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لاجواب عنه وليس كذلك لما قلناه[2] .قوله «الثانى الخ» اعلم أن الراوى اذا أرسل حديثاً مرة ثم اسنده أخرى أو وقفه على الصحابى ثم رفعه فلا اشكال فى قبوله وبه جزم الامام واتباعه وأما اذا كان الراوي من شأنه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق أن روى حديثا مسنداً ففى قبوله مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك[3] .أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال

---

(١) قال الاسنوى « فان قيل مافائدة قوله اذا تأكد بقياس الخ » أقول قد علمت أن المرسل ان لم يكن حجة ومقبولا في ذاته فانضمام القياس أو المسند الآخر لا فائدة فيه الا اذا رفع مافى المرسل من جهالة المروى عنه التى هى علة عدم القبول وكل من القياس والمسند بغير سند المرسل لايفيد ذلك فلا تعضيد فلا ترجيح.وقول الاسنوى فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده الخ خروج عن الموضوع لان المفروض ان المرسل غير مقبول لجهالة المروى عنه عند القائل بعدم قبوله ، فالحجة هى في القياس الصحيح والمسند الصحيح

(٢) قال الاسنوى « وقد اعتقد ابن الحاجب ان هذا السؤال لاجواب له وليس كذلك الخ » نقول هو كذلك لا جواب له ومراد ابن الحاجب ليس له جواب مفيد وقد علمت حول كل هذه الاجوبة وان كل المعضدات لاتفيد بل هى مجادلة فقط لان المعضد مالم يرفع علة عدم القبول وهى جهالة المروى عنه لايكون معضداً بل هو اما ضم غير مقبول الى غير مقبول مثله أو ضم مقبول الى غير مقبول ولذلك يغلب على ظنى أن الخلاف لفظى كما قلنا والا كان القول بعدم القبول على هذا الوجه تهافتاً لايقبل

(٣) قال الاسنوى « وهذه هى مسئلة الكتاب الخ » أقول أي موضوع الفرع الثاني الذي ذكره المصنف ان اسند ثم ارسل فيما اذا كان من شأن الراوى

الشافعي كما قاله في المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه الا اذا قال فيه حدثني أو سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان اهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ماقاله الامام . وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه أو لايثار الاختصار. وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوى اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل[1] وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوى أخبرني

وعادته الارسال فاتفق ان روى حديثاً مسنداً الخ. ولما كان ظاهر عبارة المصنف ان الموضوع انه ارسل ثم اسند ما أرسله مرة أخرى وهذا غير مراد قال الاسنوى وهذه هي مسئلة الكتاب فافهم ذلك اه تنبيها على مافي عبارة المصنف من ايهام غير المراد وذلك لان الراوى اذا ارسل الحديث مرة ثم اسنده مرة أخرى كان مقبولا. قال في جمع الجوامع أو اسناد من مرسله اه .وهذا الذى قاله الاسنوي في هذا الفرع من خلاف وتفصيل انما هو على قول من يرى عدم قبول المرسل من الامام العدل الثقة الماهر في معرفة شرائط القبول وأما عند من يقبل مرسل من هو كذلك فلا يجيء هذا الكلام لانه ان ارسل فعن ثقة يروى وان اسند فعن ثقة يروي فمرسله مقبول كمسنده ولا اشتباه اذا اعتاد الارسال ثم اسند بعد كونه من أولئك الائمة العدول كما قدمناه عن البراء بن عازب رضى الله عنه والحسن البصري رحمه الله تعالى وغيرهما فافهم ذلك

(١) قال الاسنوي « وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف الخ » أقول حاصل هذه المسئلة أمور أربعة : الاول ان يسمى الراوى الاصل الذى أخذ عنه لكن باسم غير معروف به وهذا من التدليس لا من الارسال كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال بعد قوله وليس من الجرح ترك العمل بروايته ما نصه ولا التدليس فيمن روى عنه بتسمية غير مشهورة له اذ لا خلل في ذلك. قال ابن السمعانى الا ان يكون بحيث لو سئل عنه لم يبينه فان صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه . وأجيب بمنع ذلك متى

تابع الحاشية

الاستثناء أظهر منه اه معزيادة من شرحه الجلال. وسند المنع في قوله وأجيب بمنع ذلك هو جواز ان يكون اخفاه لغرض من الاغراض فلا يلزم ظهور الكذب فيه وهذا يسمى كما في العطار تدليس الشيوخ. ومنه أيضاً ولا جرح به التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له في الاسم أو اللقب بالسماع عنه لقيه أو لا أو ذكر اسم شيخه باسماء لايهام أن شيخه عال أو لايهام ان شيوخه أكثر وعدم الجرح بهذين انما هو على الاصح من المذاهب لكنه مكروه ولان القائل بانه جرح جعله معصية كبيرة وايهام أن شيخه عال هو الذي عبر عنه في جمع الجوامع بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا أخبرنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي في قوله حدثنا ابو عبد الله الحافظ يعني به الحاكم وهو مثل تدليس الشيوخ في انه لاجرح به. ثم تدليس السند وهو يكون بايهام اللقي والرحلة الاول كقول من عاصر الزهري مثلا ولم يلقه قال الزهري ليوقع في الذهن انه سمعه منه والثاني نحو أن يقال حدثنا وراء النهر ليوقع في ذهن السامع نهر جيحون والمراد نهر مصر بان يكون بالجيزة لان ذلك من المعاريض لا كذب فيه. اما تدليس المتون وهو أن يدرج كلامه معها بحيث لا تتميز الزيادة عن المتن المزيد عليه فهو جرح لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. الثاني ماذكره امام الحرمين وهو أن يقول الراوي اخبرني رجل وقال فيه انه كالمرسل ولكن قال في مسلم الثبوت قال رجل لايقبل في الصحيح قال شارحه وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذه رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا. وقال الكمال في التحرير واعلم ان من المحققين قال شارحه وهو امام الحرمين - من أدرج عن رجل في حكمه أي المرسل من القبول عند قابل المرسل وليس هذا مقبولا مثل المرسل فان تصريحه به مجهولا ليس كتركه يستلزم توثيقه اه ملخصاً موضحاً. قال شارحه والذي عليه ابن القطان وغيره انه منقطع

رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها [1] قال :

أي في حكم المنقطع عند المحدثين . ورأيت بخط شيخنا الحافظ ان الذي يقتضيه النظر ان القائل ان كان تابعياً كبيراً حمل على الارسال أو صغيراً حمل على الانقطاع نظراً الى أن غالب حالهما مختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. اما نحو عن رجل عن عمر او عن رجل عن فلان فلا شك في انقطاعه اه. والاولى أن يقال انه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من أهل الحديث وحكاه الرشيد العطار عن الاكثرين على ماذكر الحافظ العراقي اه .الثالث أن يقول الراوي اخبرني عدل موثوق به الخ . أقول قال في المسلم بخلاف قال ثقة قال شارحه او رجل من الصحابة لان هذه رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول اه نعم يلزم حكم المرسل من باب أولى كون القائل عن ثقة تعديلا فيكون قوله حدثني الثقة تعديلا فوق الارسال عند من يقبله الا اذا اصطلح الذي يقول عن ثقة على ارادة معين معلوم العدالة فانه حينئذ لا اشكال في قبول حديثه عند من يقبل المرسل وعند من يرده وذلك كالامام مالك رضي الله عنه اذا قال حدثني الثقة عن بكير بن الاشج كان مراده بالثقة مخرمة بن بكير أو قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب كان مراده عبد الله بن وهب او الزهري وكلاهما ثقة معلوم العدالة. واستقرىء مثل هذا للامام الشافعي رضي الله عنه فذكر أبو الحسن السجستاني في كتاب فضائل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فابن أبي فديك وعن الليث ابن سعد فيحيى بن حسان وعن الاوزاعي فعمرو بن أبي سلمة وعن ابن جريج فمسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة فابراهيم بن أبي يحيى قال الكمال بن الهمام ولا يخفى أن ما يقول القائل فيه عن ثقة اذا لم يعرف ان عادته فيه الثقة في نفس الامر يليق بشارط البيان في التعديل لا بالجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتعديل فانه تعديل عار عن بيان السبب اه موضحا

(١) قال الاسنوي « وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها »

« الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافاً لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى . قيل يؤدى الى طمس الحديث . قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك »
أقول اختلفوا فى جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى وأتباعهما [1] ونص عليه الشافعى وممن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لايجوز

أقول وهذا أيضاً ليس من قبيل الارسال على اطلاقه بل رواية كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كرواية غيرها من أقواله وأفعاله سواء سمي الحامل أو لم يسم لان المدار على الرواة اتصالا وارسالا صحة وضعفا

(١) قال الاسنوى « فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى الخ » أقول قد حكى فى جمع الجوامع خلافا فى ذلك فنسب للاكثر ـ قال شارحه الجلال ومنهم الائمة الاربعة ـ جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف قال شارحه بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه وفهمه اما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء فى الجواز نسى الراوى اللفظ ام لا اهـ . ونسب لغيرهم أقوالا منها انه يجوز اذا نسى الراوى اللفظ فان لم ينس فلا يجوز وهو للماوردى ومنها يجوز ان كان موجبه اعتقادا فان كان عملا لا يجوز . ومنها يجوز اذا كان بلفظ مرادف قال وعليه الخطيب البغدادى قال شارحه بان يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز فانه قد لا يوفى بالمقصود . ومنها منع الرواية بالمعنى مطلقاً ونسبه لابن سيرين وثعلب والرازى وقال وروى اى المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما . وأقول قد قدمنا ان العزيمة فى أداء الرواية رواية اللفظ المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الرخصة جواز النقل بالمعنى وانه يجب فى النقل بالمعنى العلم باللغة ان كان الحديث واردا على المعانى اللغوية والتفقه فى الشريعة ان كان الحديث واردا على المعنى الشرعى وان الاولى النقل بصورته عملا بالعزيمة لان الرخصة ليست رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه وتخفيف ومع ذلك قال الامام فخر الاسلام يجوز النقل بالمعنى

وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه للشافعي . وحكى الآمدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان يكون الفرع مساويا للاصل فى افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون مساويا له فى الجلاء والخفاء لانه لو أبدل الجلي بالخفي أو عكسه لاحدث حكما لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما ستعرفه فى القياس أن الجلاء من

الا في غير متضح المعنى خفياً كان أو مشكلا او مجملا أو متشابهاً بخلاف العام والحقيقة المحتملتين للمجاز والخصوص فانه يجوز النقل بالمعنى للفقيه . وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة الاول أن يكون المنقول متضح المعنى غير قابل للتأويل اصلا كالمفسر والمحكم . الثانى ما يكون محتملا للتأويل ظاهراً في الدلالة كالنص والظاهر . والثالث ما يحتاج فيه الى التأويل للعمل به كالمشكل والمشترك. الرابع ما لايدرك بالتأويل بل يحتاج في بيانه الى السماع كالمجمل. الخامس مالا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم . فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة اذ لا احتمال للفظ في فهم المعنى لعدم قبول التأويل والتخصيص اصلا وأما الثانى فلا يجوز الا لفقيه فانه يجوز ان يقيم غير الفقيه بدله لفظاً لا يحتمل ذلك التأويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام وأما الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى أصلا لان المعنى لا يفهم الا بتأويل واستعمال رأى والرأى يخطيء ويصيب فما هو غير واجب الاتباع يصير واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه . فان قلت لعله يعرف بالقرينة . قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث تجعله متضح المعنى لغة فيدخل في أحد القسمين الاولين . واما الرابع فقبل سماع البيان من المتكلم هو مثل المتشابه الآتي وبعده النقل مثل المجمل والبيان وهما حديثان متضحا المعنى . واما الخامس وهو المتشابه وجوامع الكلم فالاول منهما لايحتمل نقل المعنى فيه فان المتشابه هو مالا يعرف معناه للبشر واما جوامع الكلم فلان اعطاءها قد اختص به رسولنا صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن الاتيان بمثله من غيره عليه السلام

جملة المرجحات . وعلله فى المحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الالفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى . وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين . قوله « لنا » أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث أي يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل

والا لكان غير مختص به صلى الله عليه وسلم وقد فرضناه به مختصاً فلو نقل بمعناه نقل على فهم الراوى وعلى ما يتأدى من عبارته فتفوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها . هذا قول هذا الامام في جواز النقل . واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقاً ويحمل على أن ما نقله الراوى من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلا لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافيه ريبة كيف واذا نقل المعنى لم يعلم اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى . ومن هذا يندفع ما اعترض به في مسلم الثبوت على ما قاله هذا الامام بان فيه تحكما . ووجه اعتراضه بان الراوى لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ما يعلمه قطعاً انه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح بل الراوي ان كان صحابيا يقبل مطلقاً لان تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن ووجه الاندفاع انا نسلم ان الراوى لا ينسب الا ما هو معلوم قطعاً عنده لكن العلم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط وفي المشكل والخفى لا يتحقق أصلا لان الرأى يخطىء ويصيب والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معا وهو معه مفسر على انك علمت ان الكلام فيما يحل فيه روايته بالمعنى ومالا يحل . واما لو فرض وروى الراوى بالمعنى فهو مقبول بلا نزاع ويحمل على أن مانقله من صور مايجوز نقله بالمعنى فافهم ولا تزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة لايضاحه

تفاوتاً . وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام [1] بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأنهم ماكانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة [2] وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً .احتج الخصم بان نقل الحديث

(١) قال الاسنوى «وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به الخ »اقول اشار بقوله لان الترجمة جوزت للضرورة الى أحد وجهى النظر وهو أن جواز الترجمة لضرورة فهم العجم لا يستلزم الجواز فيما لاضرورة فيه وبقوله وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد الخ الى الوجه الثانى للنظر وهو ان الترجمة بالعجمية انما جازت لانها ليست الا تفسيراً ليفهمه العجم وهناك لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقول هذا قوله فالذى يجوز في هذا ليس نقلا للحديث بالمعنى بل هو فتوى وتفسير لا ينسب فيه قول لرسول الله صلى الله عليه وسلم والذى هو نقل الحديث بالمعنى بأن ينسب ذلك القول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لايجوز فيه ولو كان لفظ الترجمة منسوبا اليه عليه الصلاة والسلام لتعلق به الاجتهاد واستنباط الاحكام ولكن لا يتعلق بالترجمة بالعجمية شيء من ذلك فكانت الترجمة فتوى منسوبة لقائلها بخلاف الرواية بالمعنى فان الراوى ينسب الالفاظ التى أدى بها المعنى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقل هذا النظر غير واحد وأقروه

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال بان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة الخ » أقول وهو الذى تشهد به احوال الصحابة والسلف وقد ورد في المسئلة حديث مرفوع رواه ابن مندة فى معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثى قال قلت يارسول الله اني اسمع منك الحديث لا أستطيع ان أؤديه كما اسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال «اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس» وقد رواه أيضاً الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثى عن أبيه عن جده أتينا رسول الله

بالمعنى يؤدى الى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم ان لا يجوز وبيانه ان الراوى اذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معاني الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لايدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشاً بحيث لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة . وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لايقع التفاوت قطعاً [1] قال :

صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا انا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك الحديث . والحديث على مارواه ابن مندة والطبرانى مرسل لان عبد الله بن سليمان تابعى وذلك غير ضار على الصحيح . قال الحسن البصرى حين ذكر ذلك له لولا هذا ماحدثنا فلذلك كان الحسن البصرى وابراهيم النخعي والشعبى يأتون بالحديث على المعاني وكذا كان عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيع ان لم يكن المعنى واسعاً فقد هلك الناس

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان الكلام فى نقله بلفظ مطابق له الخ » أقول أما اذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروي ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلا لان الرواية بما يغير المعنى ولو بوجه كذب على النبى صلى الله عليه وسلم وهو من الكبائر فيبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن انما جوزنا للعارف بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام أن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة فاتحاد معنى اللفظين هو المعتبر وهو الفائدة العظمى في النقل فلا يضر التفاوت في الفصاحة . اذا تقرر هذا تعلم انه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالاولى ان يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتحريف. قال حماد بن سلمة مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها. وروى الخليلي في الارشاد عن العباس ابن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه قال جاء عبد العزيز الدراوردى في جماعة الى

« الخامسة اذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة وكذا ان اتحد وجاز الذهول على الاخيرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غير الاعراب مثل فى كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان

ابى ليعرضوا عليه كتاباً فقرأ لهم الدراوردى وكان ردىء اللسان فيلحن فقال ابى ويحك يادراوردى انت كنت الى اصلاح لسانك قبل النظر فى هـذا الشأن أحوج منك الى غير ذلك اهـ. وينبغى لمن يريد الفقه فى الحديث والكتاب العزيز أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى ينكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الائمة المستنبطين للاحكام كما أن من أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق وآداب البحث والحكمة حتى يكون في تقرير الادلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم الثلاثة يحتاج اليها من يريد التفقه في الكتاب والسنة لان كل مافي كتب الكلام من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف فى العبارة والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطلع المحقق المتحقق . وكذلك من أراد النظر فى الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الاصول ان أراد فهم دقائقه فمن نظر في شيء من هذه العلوم الاربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن عمياء وخبط فيها خبط عشواء ولكن الهمم تقاصرت والعزائم تقاعست والرغبة فى طلب العلم للعلم قد انعدمت والرغبة فى طلب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله اللطف والعافية وان يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم ان لم يتداركوا أمرهم ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم ان يقولوا:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

قال امام الحرمين فى البرهان انا على قطع نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد ان تمتثل أوامره وكان لا يبغى من الفاظه غير ذلك والذى يوضح ما قلنا انه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا للعرب والعجم ولا يتأتى ايصال أوامره الى معظم خليقة الله تعالى الا بالترجمة ومن احاط مواقع الكلام عرف ان احلال اللفظ فى لغة محل الفاظ أقرب الى الاقتصار من نقل المعنى من لغة الى لغة فان

زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات » أقول اذا روى اثنان فصاعداً حديثاً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها[1] وان كان المجلس واحداً نظرنا فى الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عدداً كثيراً لا يجوز فى العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها[2] وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب

استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها » قلنا هذا أولا من أخبار الآحاد ونحن نحاول الخوض في محل القطعيات وقد قال بعض المحققين من ادى المعنى على وجهه فقد وعى وادى

(١) قال الاسنوى « فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها » أقول أي فهى مقبولة اتفاقاً وكذلك اذا جهل التعدد والاتحاد قبلت الزيادة اتفاقاً اما فى حالة العلم بالتعدد فلانه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فتقبل زيادة الثقة وأما في حالة الجهل فلجواز التعدد وقول الثقة مقبول يقينا فلا يزول ذلك بالشك ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال شارحه الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد اه

(٢) قال الاسنوى « وان كان المجلس واحداً نظر في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا الخ » أقول ظاهر كلام الاسنوى انه ان كان الذين لا يروون الزيادة عدداً كثيراً لا يجوز فى العادة ذهولهم ان الزيادة ترد بلا خلاف وكذا قول مسلم الثبوت وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ والا فالجمهور يقبل ولو تعذر الجمع فالمصير الى الترجيح وقيل ان لم يتعذر وقيل لا يقبل مطلقاً وعليه احمد في رواية اه يفيد ذلك أيضاً فان هذا الكلام يكاد ينطق بان الخلاف فيما اذا لم يكن غير هذا الثقة بحيث لا يغفل وأما الاول فالمنع متفق عليه ومثله عبارة جمع الجوامع أيضاً

الباقى كما اذا روى في اربعين شاة شاة [1] وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد مايرويه الآخر اذ الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافاً لابى حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها [2] كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان يكون

(١) قال الاسنوى « فان جاز عليهم الذهول فان كانت تغير اعراب الباقي كما اذا روى الخ » أقول أي فرضا لا ان هناك رواية هكذا والمراد باختلاف الاعراب اختلاف المعنى بحيث يقتضى التعارض وقد علمت ان القول بقبول الزيادة عند تعذر الجمع والتعارض والمصير الى الترجيح هو قول الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وان لم يغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة الخ » أقول هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما اذا كان الممسكون يجوز عليهم الذهول مطلقاً تعذر الجمع أو لم يتعذر فان تعذر وقع التعارض والمصير الى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت المارة وهى مأخوذة من عبارة الكمال بن الهمام فى تحريره ومثله في غيرهما من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف فى ذلك لذكروه أو واحد منهم على الاقل . وحاصل ماقاله الاسنوى فى هذا ان الزيادة مقبولة سواء غيرت الاعراب أي عارضت المزيد عليه أو لم تغير أي لم تعارض فان عارضت وتعذر الجمع يطلب الترجيح وان لم تعارض أو عارضت ولم يتعذر الجمع قبلت وعمل بها وهذا الذى قاله الاسنوى هو ما نقله الخطيب من ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى قبولها مطلقاً غيرت الحكم الثابت أم لا أوجبت نقضاً من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من راو واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره ابن طاهر حيث قال لاخلاف نجده بين أهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد لكن قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما اذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة . وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته

تابع الحاشية

للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت. قال الكمال بن الهمام في تحريره وهو أى منع قبول الزيادة مطلقاً سواء كانت من راو أو اكثر مقتضى حكم أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل هو اولى أى بالرد من الشاذ المخالف لما رواه الثقات الذي رده أهل الحديث لانهم ردوه مطلقا ولولم يعارض الاصل وبعد ان استدل على ذلك بأن أهل الحديث ردوا زيادة همام بن يحيى وهو ثقة فيما رواه عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه وغير همام بن يحيى روى هذا الحديث عن ابن جريج ان النبى صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاه كما رواه أبوداود وقال والوهم فيه من همام ولم يروه الا همام وان كان متعقبا بان يحيى بن المتوكل البصرى رواه عن ابن جريج أيضاً كما رواه همام مع ان مروى همام عن ابن جريج لم يعارض مروى غيره عنه فاذا حكمنا بعدم قبول رواية همام وهو ثقة عن ابن جريج ما زاده في روايته على رواية غيره عنه مع عدم المعارضة فأولى أن يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو أوغيره. قال ثم موجب الدليل السابق وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق المذكور فى نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة المعارضة مطلقاً وان تعذر الجمع ويسلك الترجيح اما كون هذا مقتضى الدليل فظاهر اذ لا شك فى انه يتناول المعارضة وغيرها واما انه مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقد ذكره ثم ليس يلزم من قبولها عدم العمل بما يترجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها العمل بها لكنا انزلناها حديثاً معارضاً لغيره فيطلب الترجيح بخلاف مالو رددناها فانا حينئذ لا نطلب ترجيحاً بينها وبين ما عارضته فكان الوجه القبول كما هو ظاهر اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح اه ما قاله الكمال فى التحرير وغيره مما نقله عنه شارحه. والحاصل ان الراوى اذا روى زيادة فى حديث عن شيخ ورواه غيره بدونها عن ذلك الشيخ فان كان غير من زاد كثيرين بحيث

الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة(١) ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر

لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة سواء كانوا عدد التواتر أو لا وسواء كانت الغفلة ابتداء ودواما أو ابتداء فقط أو دواما فقط منع قبول الزيادة اتفاقاً وهذا هو الذى قدمناه عن صاحب المسلم حيث قال وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ فمدار عدم القبول هنا ان الكثرة تمنع غفلة مثلهم عن مثل الزيادة بلغوا عدد التواتر أو لم يبلغوا واختار صاحب جمع الجوامع انه ان كان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة عادة أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها لم تقبل الزيادة فهو يوافق على عدم قبول الزيادة اذا كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثل الزيادة عادة ويزيد على ذلك عدم قبولها اذا كانت تتوفر الدواعى على نقلها وكان مثلهم يغفل عن مثلها فان توفر الدواعى يدل على الحرص على نقلها . وعلى كل حال فالمسئلة عامة فيما اذا كان السامعون عدد التواتر أولا وهذا غير ماتقدم من مسألة القطع بالكذب فى المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعى على نقله تواتراً لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا شارك المنفرد بالخبر خلق كثير فيما يدعيه سبباً للعلم كمشاهدة خطيب سقط عن المنبر فان هذا مما تتوفر الدواعى على نقله تواتراً واما هنا ففيما اذا كان مثلهم لا يغفل عن مثل الزيادة بسبب الكثرة ومدار عدم القبول على ان العادة قضت ذلك وفيما اذا كانت العادة لا تقضى بذلك ففرض المسئلة ان مثلهم يغفل عن مثلها عادة ولم يدع ناقل الزيادة ان غيره شاركه فى السماع لكن الدواعى توفرت على نقلها ولم ينقلوها فكان ماهنا غير ما تقدم

(١) قال الاسنوي « ويحمل الحال على ان يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى الخ » أقول الزيادة اما أن ينفرد بها راو عمن شاركه في النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ وما ذكره هنا يكون فيما اذا كان المروى عنه غيره صلى الله عليه وسلم اذ لا يمكن ان يقال في

«على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين» فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه(١) وسكت المصنف عما

حقه عليه السلام يحمل على انه ممن يرى نقل بعض الحديث فلذلك قال بعد ذلك أو على ان النبى صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين الخ ليشمل ما اذا كان من روى الزيادة يرويها مع من لم يروها عن النبى صلى الله عليه وسلم أو يرويها مع من لم يروها عن شيخ

(١) قال الاسنوى « فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام الخ » أقول أى لكون زيادة قيد المسلمين انفرد به مالك وابو حنيفة لايقبل هذه الزيادة التى لم تغير الاعراب أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه وهذا مبنى على ماقدمه من أن اباحنيفة يقول بعدم قبول الزيادة اذا لم تغير الاعراب المراد منه انها لم تعارض كما ان المراد بقوله غيرت انها عارضت وتعذر الجمع كما صرح بذلك الكمال فى تحريره وقد علمت ان هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وانما لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه زكاة الفطر لان الرواية التى اشتملت على الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يمونه المخرج ويلي عليه بقيد كونه مسلما والرواية التى ليست فيها الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه راسا يمونه المخرج ويلي عليه مطلقا مسلماً وغير مسلم ومذهب ابى حنيفة لايحمل المطلق على المقيد فى الاسباب فعمل باطلاق المطلق لان حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق حكم العام فكما ان الخاص اذا وافق حكمه حكم العام لايخصص العام فكذلك المقيد اذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيده الا اذا قلنا بمفهوم المخالفة للقيد وانه حجة فحينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيده والحنفية لايقولون بحجية مفهوم المخالفة مطلقا وعلى فرض انه حجة فالمطلق يدل على الاطلاق بعبارته اتفاقا ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لانها حجة مختلف فيها ومن هذا تعلم أن ابا حنيفة وأصحابه لا يخالفون فى قبول

اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد . قال فى الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً الى احتمال التعدد[1] وهذا التفصيل الذى ذكره فى الكتاب اختاره الآمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الامام وغيره. وأما الامام فشرط فى القبول مع ماقلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها وأن لايصرح بنفيها[2] فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله

الزيادة اذا لم يكن غير من زاد مما تقضى العادة أن لا يغفل مثلهم عن مثلها سواء كانت الزيادة معارضة او غير معارضة

(١) قال الاسنوى « وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال فى الاحكام الخ » أقول يخالف هذا قول صاحب جمع الجوامع زيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد اه وسيأتى انه اذا كان راوي الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم كانت الزيادة مقبولة بلاخلاف واذا كانا يرويان عن شيخ ففيه خلاف يأتي قريبا

(٢) قال الاسنوى « أما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه ان لا يكون الممسك أضبط الخ » أقول قال فى جمع الجوامع فان كان الساكت عنها أضبط أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل قال شارحه كأن قال ماسمعتها تعارضا أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نفاها على وجه لايقبل بان محض النفى فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك اه ومراده بالنفي على وجه يقبل أن يكون النفي محصورا كما مثل أى مع العلم بانه لامانع له من السماع باخباره أو بغيره كما قيده أبو الحسن البصري وما لايكون على وجه يقبل هو النفى المطلق كما مثل أيضاً ومعناه أنه لم ينف السماع بلا مانع يمنع منه بل نفى نفس الزيادة فانه لايقبل وصريح قول جمع الجوامع تعارضا انها تقبل حتى تقع المعارضة ويطلب الترجيح بخلاف ما لو لم تقبل فلا معارضة ولا طلب للترجيح لسقوطها

ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له[١] فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط[٢]. وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان. وفصل بعضهم فقال ان كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحدا قبلت[٣] وان كان الساكت جماعة فلا. واختار الانباري

---

(١) قال الاسنوى « فان صرح بنفيها الخ » أقول قد علمت أنه يشترط ان يكون النفي على وجه يقبل بان نفى سماعها مع العلم بانه لامانع يمنعه من السماع وأنه لا بد من هذا في قبولها وحصول المعارضة

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة الخ » أقول لا مخالفة بين مانص عليه الشافعي وبين ما قبله فان شرط كون الساكت أضبط أو صرح بأنه لم يسمع الزيادة وعلم أنه لامانع من السماع انما هو لبيان شرط قبول الزيادة وحصول المعارضة لان فرض هذه المسئلة في أن الساكت يجوز أن يغفل لكونه عددا قليلا لكنه أضبط أو صرح بعدم السماع على وجه ماذكر لان الاضبطية والتصريح بنفي سماع الزيادة مع العلم بعدم ما يمنعه من سماعها يقاومان بعد سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بانه سمع الذى هو مرجح القبول ويبعدان قرب سهوه عما سمع الذى هو مانع من موافقة من لم يزد وبذلك تتحقق المعارضة بخلاف ما اذا لم يكن الساكت أضبط أو لم يصرح بالنفي على وجه يقبل فان الزيادة تقبل بلا معارضة هذا هو المراد فشرط الامام لقبول الزيادة أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لايصرح الخ انما هو لاجل أن الرواية المعضدة بهذين الشرطين تعارض زيادة الثقة والزيادة مقبولة على كل حال وعند المعارضة يطلب الترجيح وعند عدمها يقبل خبر الزيادة كأن لم يكن معه غيره

(٣) قال الاسنوى « وفصل بعضهم فقال ان روى الزيادة واحد وكان الساكت أيضا واحدا قبلت الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها ما اذا انفرد واحد عن واحد فيما يرويانه عن شيخ بزيادة فالاكثر على أن المنفرد بالزيادة يقبل لان معه زيادة علم وقيل لايقبل لمخالفته لرفيقه وهي التي قال عنها في جمع الجوامع

تابع الحاشية

وشرحه واذا انفرد واحد عن واحد فيما رواياه عن شيخ بزيادة قبل المنفرد بها عند الاكثر لان معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه اه فموضوعها أن يكون الراويان رويا عن شيخ لا عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلاف فيها كما يشير اليه كلام الجلال مبني على أن الرواية عن الشيخ شهادة عليه بانه روى ومن المقرر أن أحد الشاهدين اذا خالف رفيقه لا يقبل وهذا هو وجه القول بعدم القبول أو رواية لاشهادة عليه فيقبل لان معه زيادة علم واذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن شيخ لا عن النبي صلى الله عليه وسلم فان بنينا على أن الرواية عنه شهادة عليه فالحكم أنه لا يقبل أيضا وان بنينا على أنها رواية لا شهادة جرى فيها الخلاف السابق قال شيخنا ويؤيد ماقلناه أن تلك الزيادة قد تكون مروية من طريق آخر لم يختلف فيها على الشيخ أحد فان الزيادة مقبولة جزما من هذا الطريق الذي لم يختلف على الشيخ فيه أحد والخلاف في قبول المنفرد أحدهما عن الآخر فيما يرويانه عن شيخ واحد على حاله اه موضحا. واذا نظرت الى تعليل القولين فى هذه المسئلة وهو أن من قال بالقبول علل قوله بان المنفرد عنده زيادة علم ومن قال بعدمه علل قوله بمخالفته رفيقه كما سبق عن الجلال ونظرت الى تعليل كل قول في الخلاف السابق لاتشك فى أن مبنى الخلاف في هذه المسئلة غير مبناه فى المسئلة السابقة على أن موضوع المسئلة السابقة فيما اذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في حكاية الخلاف فيها وزيادة العدل فيما رواه على غيره من العدول مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد والا أي وان علم اتحاد المجلس فثالثها الوقف عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطأ من زاد فيها اه فقول الجلال فى بيان المزيد عليه من العدول يقتضى أن هذه المسئلة مصورة بما اذا كان المزيد عليه جماعة وقد نص عليه العضد

تابع الحاشية

والصفوي في شرحه على منهاج البيضاوى والصفى الهندى . وعلة القول بالقبول عند اتحاد المجلس في هذه المسئلة هي جواز غفلة غير من زاد عنها وعلة من قال بعدم القبول هى جواز خطأ من زاد فيها واذا كانت علل الاقوال الثلاثة فى هذه المسئلة عند اتحاد المجلس كما جرت فيما اذا كان المزيد عليه جماعة والكل يروى عنه صلى الله عليه وسلم جرت أيضا فيما اذا كان المزيد عليه واحداً وكلاهما يروى عنه صلى الله عليه وسلم كانت هذه الاقوال الثلاثة جارية أيضاً فيما انفرد واحد عن واحد فيما رواياه عنه صلى الله عليه وسلم بزيادة وقول الجلال فى تعليل القبول لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم الخ يقتضى أن المسئلة مخصوصة بأن يكون رواية الكل عنه صلى الله عليه وسلم فيبقى ما اذا زاد العدل فيما رواه هو وغيره من العدول عن شيخ وانما قصر الجلال المسألة على الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم لان صاحب جمع الجوامع لم يحك خلافا فى القبول ان لم يعلم اتحاد المجلس ولو عممنا المسئلة لما اذا انفرد العدل بزيادة عن العدول وشيخ الكل واحد لاحتجنا أن نقول في تعليل القبول فى صورة عدم العلم باتحاد المجلس على قياس ماقاله الجلال لجواز أن يكون الشيخ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ومقتضى هذا التعليل أن يكون القول بالقبول مبنياً على القول بجواز حذف بعض الخبر ومقتضى بنائه على ذلك أن يكون فيه الخلاف وانما كان القبول فى صورة مااذا لم يعلم اتحاد المجلس والرواية عنه عليه الصلاة والسلام متفقا عليه لانه لايمكن أن يقال ان النبي عليه السلام يجوز أن يحذف بعض الخبر أولا لجوازه عند عدم الاخلال بالباقى منه صلى الله عليه وسلم اتفاقا . ومن ذلك تعلم ان قول الاسنوى فيما تقدم فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها اه يجب حمله على ما اذا كان كل ممن زاد وسكت راويا عنه صلى الله عليه وسلم حتى يصح قوله فلا اشكال فى قبولها فان هذه المقالة صريحة فى أن القبول متفق عليه كما قدمناه عنه وعن غيره وان قوله وان كان المجلس واحدا نظر — الخ يجب حمله على ماهو أعم مما اذا كان

تابع الحاشية

راوى الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ كما يقتضى ذلك قوله ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل الخ فان أول هـذا الـكلام خاص بما اذا كانا يرويان عن شيخ لانه هو الذى يمكن أن يقال فيه على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث وقوله بعد ذلك أو على ان النبى صلى الله عليه وسلم الخ خاص بما اذا رواياه عنه عليه السلام وعلى كل حال فمبنى الخلاف هنا على ان الرواية عن الشيخ رواية محضة لاشهادة عليه ومفروضـة فى كلام الاسنوى فيما هو أعم من كون الساكت واحدا أو جماعة بقطع النظر عما اذا كان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة أولا وبقطع النظر عن كون الساكت اضبط أو لا وهى التى فيها الاقوال الثلاثة المذكورة وأما ماحكاه فى جمع الجوامع من الاقوال بعـد ذلك فأحدها وهو القول الرابع وهو فيما اذا كان غير من زاد لايغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة والا قبلت والقول الخامس المختار وهو عدم القبول اذا كان غير من زاد لايغفل مثلهم عن مثلها عادة كما يقول صاحب القول الرابع أو كانت تتوفر الدواعى على نقل الزيادة ومدار عدم القبول فيهمـا على الـكثرة وهذا غير موجود فيما اذا انفرد واحد عن واحد وكذا توفر الدواعى لانه انما يمنع من الـكثير لاجتماع الـكثرة معـه فيزيدان على بعد توهم سماع مالم يسمع عن ذهول الانسان عمـا سمعه الذى هو مرجح راوي الزيادة ثم التعارض لـكون الساكت اضبط يأتى فيما اذا انفرد واحد عن واحد بزيادة فيما يرويانه عن شيخ أو عن النبى صلى الله عليه وسلم كما ان موضوع الخلاف فيما اذا كان غير من زاد جماعة هو صورة مالم يكونوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر ولا تتوفر الدواعى على نقلها تواترا بل على نقلها مطلقا وأما اذا كانوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عـدد التواتر أو توفرت الدواعى على نقلها فالزيادة مقطوع بخطأ رواتها كما تقدم .وبهذا تعلم ان قول الاسنوى نقلا عمن فصل ان كان راوى الزيادة واحدا والساكت عنهـا واحدا قبلت مبنى على أنهـا رواية فقط لان المنفرد بالزيادة عنده زيادة علم ومقابله أنها لاتقبل بناء على أنهـا

شارح البرهان أن الراوي ان اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لانه متهم [1] وان كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب واذا أسند الحديث

شهادة والواحد فى الشهادة متى خالف رفيقه لاتقبل شهادته ، وان كان الساكت جماعة فلا تقبل ان بنيناه على أنها شهادة لما ذكرناه وان بنيناه على أنه رواية ففيه الخلاف السابق وعدم القبول أحد الاقوال الثلاثة السابقة وهو عدم القبول لجواز خطأ من زاد كما قدمناه فخذ هذا التحقيق فانك لاتجده فى غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوى « واختار الانبارى شارح البرهان ان الراوى ان اشتهر بنقل الزيادة فى وقائع الخ » أقول هذا هو المذكور فى الكتب المشهورة قال السعد التفتازانى ومثله الصفوى وفى الكتب المشهورة ان كانت مرات الزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت لأن الأقل أحرى بالسهو والمغفول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو اه قال الكمال فى التحرير وان لم يتعذر الجمع مع جهل الاتحاد ومع وحدة الراوى ومرات روايات الزيادة ليست أقل من تركها قبلت والا لم تقبل الا أن يقول سهوت فى مرات الحذف اه وهذا يوافق مانقله السعد والصفوى عن الكتب المشهورة . غير انه زاد عليه قوله الا أن يقول سهوت فى الحذف فان هذه الزيادة ليست فيما نقله كل من السعد والصفوى عنها . ثم قال بعد ذلك والمعروف ان هذا مذهب فى قبولها مطلقا سواء كانت مخالفة أو لا من الراوى الواحد لابقيد مخالفتها قال شارحه وهو ماذكره ابن الصباغ فى العدة حيث قال اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر انه سمع كلا من الخبرين فى مجلس قبلت الزيادة وان عزا ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا زيادة ثم روى الزيادة فان قال كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك وجب التوقف فى الزيادة ثم قال الكمال بعد ذلك والمرات من راو واحد كالرواة الى آخر ماقدمناه عنه . وقال فى مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل مثل ماقاله الكمال ونقلناه عنه سابقا والاوجه الحمل ههنا على الحذف فان الظاهر من حال

تابع الحاشية

الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف فان حذف بعض الخبر جائز وهذا محمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا وهذا كما يقول الحنفية فيما روى ابو حنيفة عن ابن مسعود في رواية «اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قيام السلعة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيدا الحنفية هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لا غير فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة وأثبت تارة والحديث من الاصل موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت فيما اذا لم تقم وليس هذا جمعا بحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض فاعلم هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق على المقيد ليس جائزا عند الحنفية الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب به في الكشف من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم وهنا كذلك جواب ساقط لان الاطلاق والتقييد هنا دخلا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد ولا حمل للمطلق على المقيد هنا أصلا . وقال الكمال فقيدوا أي الحنفية جريان التحالف بين البيعين اذا اختلفا في المبيع أو الثمن بها أي بالزيادة التي في احدى الروايتين وهي قيام السلعة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل أي المقدم وهو انه اذا كانت مرات ترك الزيادة أقل من مرات روايتها لا تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف وقولهم هذا هو الوجه قال شارحه لان عدالته وثقته تعبير عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكره المفصل شرطا للقبول فلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه صريحا. ثم قال الكمال فليس هذا من الحنفية من حمل المطلق على المقيد اه ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان ما نقله الاسنوي عن الانباري هو المذكور في الكتب المشهورة لكنه خلاف المعروف الذي نقله الخطيب البغدادي عن الجمهور من الفقهاء والمحدثين أي قبولها غيرت أو لم تغير كانت روايتها أقل من تركها أو بالعكس قال الراوي سهوت في الترك أو لم يقل ونقل فيه اجماع أهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث قال لا خلاف نجده

وأرسلوه أورفعه ووقفوه أووصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (١)
قوله «فان زاد» يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى (٢)

بين اهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد اصلا . وقال الكمال انه موجب الدليل وهو ان الراوي ثقة جازم ومقتضى اطلاق مذهب الجمهور الذي نقله الخطيب

(١) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب واذا اسند الحديث وارسلوه الخ » أقول اسناد الحديث ذكر سنده ورفعه اتصاله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصله ذكر السند من غير اسقاط راو من البين وكل هذا زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد وهو نسبة الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر السند . والوقف هو رواية قول الصحابي وهو ضد الرفع . والقطع هو اسقاط راو من السند في مرتبة ضد الوصل وكل ذلك حكمه حكم الزيادة على التفصيل المار اتفاقا واختلافا وترجيحا وتضعيفا. وتفصيل ذلك أن يقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ فيقبل الاسناد والرفع مثلا لجواز أن يفعل الشيخ ذلك مرة ويتركه أخرى وحكم الاسناد أو الرفع في تلك الحال هو القبول على الراجح وكذا ان لم يعلم تعدد مجلس السماع ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد وان علم اتحاده فثالث الاقوال الوقف عن القبول وعدمه وأولها القبول لجواز الغفلة ممن ترك والثاني عدمه لجواز الخطأ ممن اسند او رفع مثلا والرابع ان كان مثل المرسلين أو الواقفين لايغفل عادة عن ذكر الاسناد أو الرفع لم يقبل والا قبل فان كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الاسناد على وجه يقبل كأن قالوا ماسمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان فقول ابن الحاجب فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق ليس في كل الصور بل في الصور الممكنة هنا وهي ماذا كان المروى عنه غير النبي صلى الله عليه وسلم فان كلا من الاسناد والارسال أو الرفع والوقف لايمكن في تلك الصور التي يروى فيها المسندون والمرسلون أو الرافعون والواقفون على الشيخ كما هو واضح ولذلك اختلف حكم ماهنا عن حكم الزيادة فيما اذا لم يعلم اتحاد المجلس فان الحكم هو القبول اتفاقا ومسئلة الاسناد أو الرفع القبول على الراجح فقط والله الموفق

(٢) قال الاسنوي « يعني ان الراوي اذا زاد في الحديث مرة وحذف

أي والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر أبعد عن السهو الا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فنأخذ بالاقل فان تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع اكثر من اثبات ما لم يسمع . (فرعان) : أحدهما اذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض [1] فان لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله

أخرى الخ » أقول حاصل هذا ان المرات من راو واحد كالرواة يعنى اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة أو مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفاً تقبل الزيادة مطلقا وان كان متحداً فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عن الزيادة لو كانت لم تقبل والا تقبل وان كانت مغيرة فالتعارض والسبيل الى الترجيح الا ان يقول الراوى سهوت في الحذف فحينئذ لا يكون كانفراد ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا لانه لا وجه حينئذ لعدم القبول وهذه المسئلة هى التى قال فيها صاحب جمع الجوامع ولو رواها مرة وتركها أخرى فكراويين ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا. قال الجلال فان اسندها وتركها الى المجلسين أو سكت قبلت أو الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو فى الترك وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة وقيل بالوقف عنهما اه . فاشار صاحب جمع الجوامع بقوله كراويين الى ان الاقوال الثلاثة المذكورة تجرى هنا عند العلم باتحاد المجلس وان المختار هنا هو القبول كما هو المختار هناك وقد علمت ان هذا الذى قاله المصنف وأقره عليه الاسنوى من أن الاعتبار بكثرة المرات الا ان يقول الراوى سهوت هو ما نقله السعد والصفوي عن الكتب المشهورة وان الاوجه خلافه وهو الحمل ههنا على الحذف لان الظاهر من الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف لان حذف بعض الخبر جائز كما قدمناه في حديث التحالف عند اختلاف البيعين والراوي الثقة اذا حذف ولم يقل بلسانه سهوت فى الحذف فهو قائل بلسان حاله ماسوغ الحذف فافهم وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فرعان أحدهما اذا سمع خبرا فأراد نقل بعضه الخ » أقول قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع بخلاف مالا يتعلق به فيجوز

عليه الصلاة والسلام «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم»[1] جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه لايعرف فيه خلاف وان كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز[2] وذلك كنهيه عن بيع

حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق اه وبهذا تعلم أن قول الآمدى انه لايعرف فيه خلاف انما هو بحسب ما علم وان كان الواقع ان فيه خلافا كما أشار الى ذلك ابن الحاجب بل فى مسلم الثبوت حكى فيه أقوالا ثلاثة الاول الجواز مطلقا وهو ما عليه الاكثر الثانى لايجوز مطلقا الثالث ان روي مرة على السماع لا يجوز الحذف وان لم يرو مرة على السماع جاز ان يرويه على الكمال

(١) قال الاسنوى «كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم الخ» أقول رواه ابو داوود ولفظه «المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم» اه. ومعنى تكافىء الدماء تساويها فى الحرمة والقصاص ومعنى سعي أدناهم بذمتهم ان الامان يثبت اذا أمن واحد من المسلمين ولو كان عبداً مأذونا مثلا ومعنى ويرد عليهم أقصاهم أن أبعدهم يرد عليهم الغنائم ولا ينفرد بنفسه بالاخذ ومعنى قوله وهم يد على من سواهم انهم كالعضو الواحد فى اتحاد كلمتهم على دفع من سواهم عنهم وتعاونهم على البر والتقوى ودفع كل منهم عن الآخر كما يدفع عن نفسه. فأنت ترى أن كل جملة فى هذا الحديث مستقلة عن الاخرى لا تغير واحدة الاخرى أصلا

(٢) قال الاسنوى «وان كان متعلقا به بان وقع غاية الخ» أقول وهكذا كل المغيرات كالاستثناء وغيره فالاستثناء مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لاتبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء» رواه مسلم والغاية مثل قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه» رواه الشيخان وهو معنى ماذكره الاسنوى. وقد اتفقوا على المنع في هذه الحالة قال في جمع الجوامع وشرحه وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر

الطعام حتى يجوزه التجار الى رحالهم . ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي كلاما صريحاً في منع القسم الثاني وظاهراً في جواز الاول . الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر (١) فاختار الآمدي وابن

الا أن يتعلق أي يحصل التعلق للبعض الآخر به فلا يجوز حذفه اتفاقا لاخلاله بالمقصود بان يكون غاية ومستثنى اه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة الخ » أقول اعلم ان العلماء اتفقوا كما في مسلم الثبوت وشرحه على أن مانقل آحاداً ليس بقرآن قطعا ولم يعرف في ذلك خلاف لواحد من أهل المذاهب لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي ولانه أصل جميع الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنفسه احكام كثيرة كفرضية قراءة ماتيسر منه في الصلاة أو الفاتحة على الخلاف ولانه يتبرك به ويتعبد في كل عصر بتلاوته وكتابته ولذا جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر الدواعي على نقله ينقل متواتراً عادة فوجود القرآن ملزوم التواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم وهو القرآنية قطعاً والمنقول آحاداً لم ينقل تواتراً فليس بقرآن وما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انكاره المعوذتين والفاتحة لم يصح عنه. قال في الاتقان الاغلب ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود باطل وفيه نقلا عن القاضي ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عن ابن مسعود . وقال النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد شيئاً منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح اه . وقال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة اه فما قاله الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه مارواه احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه . وما رواه عبدالله ابن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله وقال ابن حجر صحيح اسناده ليس بشيء لما نقل عن الائمة من عدم صحته

الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الآمدي عن الشافعي . وقال في البرهان انه ظاهر

ولعل الراوي وهم في نسبة النفي ثم هو منقطع باطنا لمخالفته المتواتر عن ابن مسعود . كيف وابن مسعود رضي الله عنه كان يقتدي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة التراويح والامام يقرؤها وهو يسمع ولم ينكر عليه فنسبة انكار المعوذتين اليه غلط. وقول ابن حجر قول من قال انه كذب لا يقبل لا يقبل على ان ابن حزم قد بين انه انما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وساق ذلك بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا السند سند صحيح اتفقوا على صحته وكذلك حمزة له سندان وكلاهما ينتهي الى ابن مسعود وفي قراءته ايضا المعوذتان والفاتحة وكلاهما مسند صحيح وسند الكسائي أيضا ينتهي الى ابن مسعود لانه قرأ على حمزة وكذلك ينتهي سند خلف الذي هو من العشرة الى ابن مسعود فانه قرأ على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة أصح الاسانيد باجماع الامة وتلقي الامة له بالقبول وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن داخل فيه فنسبة انكار كونها من القرآن اليه غلط فاحش ، ومن اسند الانكار الى ابن مسعود لايعبأ بسنده ، في مقابلة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع المتلقاة بالقبول عند العلماء . ومن هذا تعلم أن القراآت الشاذة ما عدا العشرة وهي التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني ليست قرآنا اتفاقا ومع ذلك اختلف العلماء في حجيتها فقال الحنفية القراءة الشاذة حجة ظنية واجبة العمل دون العلم تجري مجرى خبر الواحد وخالف في ذلك الشافعي على ماحكى امام الحرمين عنه وجزم به ابن الحاجب فلم يوجب التتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وذكر الرافعي من كبار أصحاب الشافعي والقاضي أبو الطيب والقاضي الحسين ان مذهب الشافعي العمل بها كخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر . وقد احتج بعض أصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج

تابع الحاشية

أصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ اه . قال في جمع الجوامع وشرحه اما اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني عليه بعض أصحابنا لايحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما وانما لم يوجبوا التتابع فى صوم كفارة اليمين الذى هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدار قطنى اسناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات اه وانما قلنا لايلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ لان ناقل القراءة عدل مع قرائن افادت العلم القطعى بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الشرط فى اخبار الآحاد فما بقى الا احتمال أن ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرا بيانا لشيء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين أن يكون خبرا كذا يؤخذ من السعد والعضد وتوفر الدواعي على نقله قرآنا تواتراً مع كونه لم ينقل كذلك انما يبطل كونه قرآنا لاخبراً فكانت الخبرية لازما أعم لما هو منقول عنه صلى الله عليه سلم فهى كما أنها لازمة للقرآن لازمة أيضا لما نقلت قرآنيته آحاداً لان كلا منهما يصدق عليه أنه قول منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وكل ماهو كذلك فهو خبر. وأما قول من لم يحتج بذلك انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته فقد رده السعد حيث قال ان عدم ثبوت قرآنيته لايقتضى عدم ثبوت خبريته لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا اه. وقال الحنفية ان مانقلت قرآنيته آحاداً مسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه رواه عدل جازم وكل ما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وسلم فهو حجة لانه لاينطق عن الهوى وأما كونه ظنياً فلأنه معدود من أخبار الآحاد وأيضا قد نقله العدل لاسيما مقطوع العدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ولا يجوز أن يكون نقله عن اختراع بل لابد أن يكون عن سماع فهو اما قرآن قد نسخت تلاوته كما فى آية الرجم

مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت الا بالتواتر[1] وخالف ابو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين[2] لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات

ونحوها أو خبر وقع تفسيراً فظنه الناقل قرآنا فهو اما قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به . فان قيل لعل قرآنيته مذهب الراوي بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبه ومذهب الراوي ليس حجة لاسيما اذا ظهر خطؤه بيقين. قلنا القرآنية مما لا يهتدى اليها الرأى ولا مدخل للاجتهاد فيها فاتخاذ الصحابي العدل ذلك مذهباً لا بد له من سماع فاما كان قرآنا نسخت تلاوته ولم يطلع هو على ذلك كما هو الاولى أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآنا فانحصر ذلك في كونه قرآنا أو خبراً غير قرآن وعلى كلا التقديرين هو حجة

(١) قال الاسنوي « لان الراوى لم ينقلها خبراً الخ » أقول ايضاحه أنه ليس بقرآن لانه غير متواتر وماليس بمتواتر ليس قرآنا ولاهو خبر أيضا يصح العمل به لانه لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل بدونه .قلنا كون النقل خبراً شرط فى صحة العمل ممنوع بل الشرط انما هو السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والنقل عنه مطلقا والاجماع انما هو على أن الذى لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لايجب العمل به وهذا قد نسب اليه عليه الصلاة والسلام لانه نقل قراءته . فان قيل ان النسبة التي نسب بها خطأ قطعا فلم تبق هذه النسبة وليس هناك نسبة أخرى فبقى الخبر من غير نسبة بالسماع. قلنا ان أصل السماع مقطوع به والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطأ لكنه ببطلانه لا يبطل نفس السماع خصوصاً وقد ثبت ذلك بما يكاد يكون معلوماً بالضرورة من كون كثير من الايآت نسخت تلاوتها اتفاقا وبقى حكمها اتفاقا كآية الرجم وايمانهما فى آية السرقة أو اختلف فى بقاء حكمها كمتتابعات خالف فى بقائه الشافعية وكخمسة رضعات مشبعات خالف فى بقاء حكمها الحنفية

(٢) قال الاسنوي « وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين الخ » أقول

تابع الحاشية

قد علمت أن الصحيح من مذهب الشافعية انه كمذهب الحنفية وأن الشافعية يدعون النسخ ولكن الحنفية لايسلمون ذلك ويستدلون بما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة يارسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم « انت بالخيار ان شئت اعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وأخرج ابن أبي شيبة وابن حميد وابن جرير وابن أبي داود فى المصاحف وابن المنذر والحاكم وصححه والبيهقى عن أبى بن كعب أنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك وقال سفيان نظرت فى مصحف الربيع فرأيت فيه فمن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام متتابعات وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجه ويجب حمل قول عائشة رضى الله عنها في الحديث السابق عنها فسقطت متتابعات على سقوط التلاوة دون الحكم جمعاً بين الادلة فلم يثبت النسخ بوجه صحيح

***

هذا آخر مايسر الله كتابته على الاسنوى فيما يتعلق بمباحث السنة . وقد ترك البيضاوي والاسنوى كثيراً من المباحث الهامة التي تتعلق بالسنة ويهم الاصولى البحث عنها ، وقد استوفى أكثرها صاحب جمع الجوامع وشرحه مع ايجازها . وان فى كتب الحنفية منها ماهو أكثر مما في كتب الشافعية ولولا خوف التطويل لذكرنا منها كثيراً لكن فيما ذكرناه كفاية بما يتعلق غرضنا به من كتابهما . والله أعلم



قال :

الكتاب الثالث - في الاجماع

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم

على أمر من الامور* وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الاول - في بيان كونه حجة

وفيه مسائل :

الاولى قيل محال كاجتمع الناس فى وقت واحد على مأكول واحد. وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثمه. وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لايتعذر فى أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين » أقول الاجماع يطلق فى اللغة على العزم قال الله تعالى(فأجمعوا أمركم وشركاءكم)أي اعزموا وعلى الاتفاق يقال أجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه مأخوذا مما حكاه أبو على الفارسى في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم ابقل المكان وأثمر أى صار ذابقل وثمر وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وهو اتفاق أهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور. فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك فى الاعتقاد والقول أو الفعل أو مافى معناها من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف فى الاجماع. وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع. وقوله من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدى هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب أبو اسحاق الاسفراييني وجماعة الى أن اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة . وحكى الآمدى هذا الخلاف فى آخر الاجماع واختار التوقف وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع وللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء

والحروب وتدبير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين فى البرهان فقال ولا أثر للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق[1] والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدى . وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع[2] ولقصد شمول

(١) قال الاسنوي « وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين فان المتبع فيها الادلة القاطعة الخ » أقول هذا غاية مايدل على ان الدليل القطعى كاف فى افادة العلم وانه لا حاجة الى الاجماع ولكنه لايدل على عدم حجية الاجماع والكلام فى هذا وتعدد الدليل جائز ولذلك قال الجمهور منهم الجم الكثير من الحنفية ان الاجماع يجري فى العقليات كما يجرى فى الشرعيات وهو الحق لعموم أدلة الحجية الا فى العقليات التى يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور

(٢) قال الاسنوى « وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران الخ » أقول الامور الدنيوية ـ كتدبير الجيوش ـ لعبد الجبار المعتزلى فيها قولان أحدهما عدم جريان الاجماع فيها وهو قول البعض زعما منهم انه لايزيد عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال « انتم أعلم بأمور دنياكم » وثانيهما مختار الجماهير وهو ان الاجماع حجة أيضاً فيها وتستمر حجيته الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو كالوحى فى الحجية والوحي حجة فى الكل الا ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال حين هم بصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا « ان كان من الله فامض » قال « لو كان من الله ماسألتكما » فقالا لا نعطى الا السيف ، فلم يصالح كذا في الاستيعاب فدعوى ان قول رسول الله ليس بحجة في الامور الدنيوية دعوى باطلة. وأما قوله « أنتم أعلم بامور دنياكم » فكان رأياً منه صلى الله عليه وسلم لا وحياً فان كان مراده بالقول ذلك فهو مسلم ولكن لا يصلح لعدم حجية الاجماع الى بقاء المصالح التى اجمعوا من أجلها . بقى مايتعلق بالامور المستقبلة كاشراط الساعة وأمور الآخرة والحق فيها انه يصح الاحتجاج فيها بالاجماع

الاربعه أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالى فى مقدمة المستصفى . وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه[1] الثانى أن هذا الحد منطبق على اتفاق

ايضاً لتعاضد الدلائل ولانه احتمل ان يسمعوا كل واحد منفرداً فأجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا ما سمعوا اكتفاء بوجود الاجماع . وأما القول بان هذه الامور لابد فيها من الدليل القاطع وحينئذ لاحاجة الى الاجماع فى الاحتجاج فنقول هذا الاجماع مقيد لنا لبقائه ولا يفيد ذلك الدليل القاطع لعدم بقاء تواتره حتى يصل الينا فالحق اذن ان المستقبل من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده الخ » أقول قد عرف صاحب جمع الجوامع الاجماع الاصطلاحى الذى هو من الادلة الشرعية واحترز عن كل ما أورده الاسنوي فقال انه اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أي أمر كان فعلم اختصاصه بالمجتهدين بان لايتجاوزهم الى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبار قوم وفاق العوام للمجتهدين فى الاجماع المشهور والخفى وقوم في المشهور دون الخفى لكن بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت أي ليصح هذا الاطلاق لابمعنى افتقار الحجية بخلاف تعريف المنهاج فانه يرد على ظاهره كما أورده ابن الحاجب أيضا ان اتفاق الامة لايتصور لان اتفاق من سيجىء لم يعلم بعد وان أجابوا عنه بان المتبادر من الامة الموجودون لانهم يصدق عليهم أنهم أمة فاوردوا عليه بانه غير مطرد ان لم يكن فى الموجودين مجتهد وأجابوا عنه بان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر عن المجتهد مما هو مخالف للواقع وأجابوا عن الامرين معاً بان المتبادر الى الفهم في هذا المقام من اتفاق الامة الخ اتفاق المجتهدين في

الامة فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم بدونه[1] مع انه قد تقدم من كلام المصنف فى النسخ في الكلام على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينعقد فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الامة وان اوافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم . نعم الصواب انعقاد الاجماع فى الصورة التى ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالعصمة كما سيأتي فى الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن فى العصر غيره[2] فان الامام

عصر كما فى قوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتي على الضلاله» قلت تعريف جمع الجوامع لا يرد عليه من أول الامر شيء من الايرادين فكان اولى وكذلك يعلم من تعريف صاحب جمع الجوامع اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ في تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول ان كانت العدالة ركنا في الاجتهاد وعدم اختصاصه ان لم تكن ركنا فى الاجتهاد وهو الصحيح

(١) قال الاسنوى الثانى ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قد احترز في جمع الجوامع عن ذلك بقوله بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك يعلم منه عدم انعقاده في حياته صلى الله عليه وسلم ووجهه ما قاله الاسنوي وعلم من تعريف جمع الجوامع أيضاً انه لابد من اتفاق جميع المجتهدين في عصر وعليه الجمهور وانه لا يختص بالصحابة وان التابعى المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فان لم يصر مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط اعتبر والا فلا والصحيح عدم الاشتراط وعلم ان اجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين البصرة والكوفة غير حجة

(٢) قال الاسنوى « الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره الخ » أقول كون المحدود الاجماع

تابع الحاشية

المتناول لقول المجتهد الواحد خلاف الصحيح ولذلك عرف في جمع الجوامع الاجماع بانه اتفاق الخ وقال تفريعاً على ذلك وعلم انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد لم يحتج به وهو المختار اه موضحا. قال الجلال لانتفاء الاجماع عن الواحد وقيل يحتج به وان لم يكن اجماعا لانحصار الاجتهاد فيه اه. فعلم ان الاحتجاج به عند هذا القائل لامن حيث انه اجماع فعلم اتفاقهم على انه ليس اجماعا فى الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لانه لا حجة الا بالاجماع وهذا ليس اجماعا اتفاقاً بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد لايستدل بقول مجتهد آخر. والمخالف يقول نسلم أنه ليس اجماعا في الاصطلاح ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم ان المجتهد لايستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمعى على حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الامة عن قائل بالحق يطلع عليه وأولى من يقول به عن اطلاع هو المجتهد. ورد بان الذى ثبت نفى الخطأ عنه هو اجماع الامة وقول الواحد ليس كذلك وأيضاً يلزم عدم انحصار الادلة فى الاربعة وبذلك علمت ان قول المجتهد الواحد ليس اجماعا اتفاقا وأن الخلاف انما هو فى الاحتجاج به وهذا هو الذي يرشد اليه ما حكاه الآمدى وابن الحاجب من حكاية القولين في الاحتجاج به وتصريح الامام واتباعه بانه حجة لايقتضي ان حجيته لكونه اجماعا بل لما ذكرناه. وحاصل الخلاف ان قول الجمهور وهو المختار ان الاجماع اتفاق الخ انه لاحجة في قول الواحد لانه ليس باجماع وعند غيرهم لايلزم من انتفاء كونه اجماعا انتفاء الحجية وقد علمت رده. وأما قول العطار على جمع الجوامع كيف لا يحتج به مع أن غيره عامى والعامى يجب عليه اتباع المجتهد فيكون قوله حجة فيه وحينئذ فالحق مقابل هذا القول اه فهو خروج عن الموضوع لان مرادنا بالحجية هنا هو ان الاجماع حجة للمجتهد وعليه فيجب عليه ان يستدل به وأما حجية قول المجتهد بالنظر الى العامى فمعناها ان الواجب على العاجز عن الاجتهاد ان يقلد مجتهداً وهذا شيء وما نحن فيه شيء آخر

وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ، نعم حكى الآمدي وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه . واعلم أن البحث فى الاجماع يقع في ثلاثة أمور فى حجيته وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلاثة أبواب لبيان الامور الثلاثة ، وبدأ بالكلام على كونه حجة ، لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعنى ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة[1] كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكول واحد . وجوابه أن دواعى الناس مختلفة ثمه أي في المأكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع[2] فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل

---

(١) قال الاسنوي « يعنى بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير الخ » أقول قال بعض النظامية والشيعة انه محال ولو سلم انه ممكن في ذاته فالعلم به محال وبتسليم امكان العلم به فنقله الينا محال اه من مسلم الثبوت ونسبه غير واحد الى النظام . قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لاحجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازى والامام الرازي كذا فى حاشية المسلم لمصنفه

(٢) قال الاسنوى « وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثمة أي فى المأكول الخ » أقول قد علمت أن المخالفين منعوا أولا امكانه فى ذاته وثانيا تسليم امكانه وادعوا أن العلم به محال وثالثا تسليم امكان العلم به وادعوا أن نقله الينا محال واستدلوا على الاول وهو استحالة الوقوع بما ذكره الاسنوى أن اجتماع الجم الغفير الخ وحاصله أن الاجماع لو كان فاما عن دليل قطعى أو ظني ولو كان عن قطعى لنقل هذا القطعى ولم ينقل فليس هناك دليل فليس اجماع ولو كان عن ظنى يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح كما يمتنع اجتماعهم فى وقت واحد

فلا يمتنع اجماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر . قوله « وقيل يتعذر» أي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد[1] والوقوف على الثلاثة متعذر أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون اسيرا أو محبوسا فى مطمورة أو منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين . وأما الثانى فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه . وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر. ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد رضى الله عنه : من ادعى الاجماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله

الخ. وأجاب عنه بأن الحكم تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه الخ. وايضاحه أن الدليل القاطع الذى لا احتمال فيه أصلا أو فيه احتمال غير معتبر يكون الاجماع عليه لازما لوضوحه ووجوب اتباعه على الكل ولاتختلف فيه القرائح فهو مجمع على العمل به فالاجماع تابع له والحجة فيه والاجماع من لوازمه وأما غير هذا القاطع فهذا هو الذي يصلح أن يكون مستندا للاجماع لانه هو محل اجتهاد المجتهدين اتفاقا واختلافا فهو ظنى الدلالة دائما وان كان قطعى الثبوت تارة أو ظنى الثبوت تارة اخرى وهذا الظني اما ان يكون نصاً أو ظاهرا لاخفاء فيه أو فيه خفاء وعلى كل حال لايمتنع الاتفاق عليه لانه ان كان جليا فان الاتفاق واضح فالقرائح تقبله وتتفق عليه وبعد الاتفاق يصير هذا الاتفاق حجة أقوى من مستنده ولذلك قد يستغنى بنقل الاجماع عن نقله ثم الاجماع انما يمتنع فيما يشتد خفاؤه من الظني

(١) قال الاسنوى « أى ذهب بعضهم الى أن الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه الخ » أقول حاصله انه يتعذر معرفة علماء الشرق والغرب

بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابة وعلل بما قلناه[1] نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح

باعيانهم فضلا عن أقوالهم فاستحال الوقوف على أقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا انقرضوا معا وظاهر ان هذا مستحيل عادة

(١) قال الاسنوي « وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه لا طريق الى معرفته الخ » أقول قال ميرزاجان في حواشيه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيدا في ظهر كذا علي كذا من الحكم ثم يسافر ويعلم أن عمرا في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا يسافر ويعلم حال كل أحد وذلك بأن يسأل فيعلم باخباره أنه كان عنده هذا الحكم . ورده في مسلم الثبوت بجواز كذبه في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان متقررا عند تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا بانبائه وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل واحد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في المشارق والمغارب بما تحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لايخفى . وأما الثالث وهو امتناع النقل وأدرجه الاسنوي مع الثاني فقال المانعون ان نقل الآحاد لايفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة ولا طريق للنقل الا الآحاد والتواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على أمر فهو كاذب . والجواب عن ذلك أن هذا تشكيك في الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القاطع باطل لا يتكلف الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفى على الكثير ويطلع عليه الواحد أو محمول على حدوثه الآن فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد الغير

عند الامام والآمدي وغيرهما انه يكون حجة وقال أهل الظاهر لايحتج الا باجماع الصحابة وهو رواية لاحمد. قال:

«الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج. لنا وجوه الاول انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى) الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لامخرج عنهما. قيل رتب الوعيد على الكل. قلنا بل على كل واحد والا لغا ذكر المخالفة. قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف. قلنا لا، وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة. قيل لايوجب تحريم كل ماغاير. قلنا يقتضى لجواز الاستثناء. قيل السبيل دليل المجمعين. قلنا حمله على الاجماع أولى لعمومه

المعروفين يريب فى نقل اتفاقهم فانه احتج به فى مواضع كثيرة فلو لم ينقل اليه لما ساغ له رضى الله عنه الاحتجاج به. قال الاسفرايني نحن نعلم أن مسائل الاجماع أكثر من عشرين الف مسئلة اه. والحاصل أن بعضهم قال ان العلم بالاجماع من طريق النقل مستحيل أو متعسر فان معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا أو رجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار خوفا مستحيل عادة. وأما تقديم القاطع فأمر ضرورى عقلا ويعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضروري لاينكره أحد وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد. والعلم بالاجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الامة من هذا القبيل لان الخلافة أمر عظيم لايشتبه حالها عند أحد حتى يدخل كل واحد في الجمع والاعياد ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا بان الاجماع قد وقع. وأما العلم بالاجماع من طريق النقل فلا والكلام فيه اه. وأقول تحقيق المقام أن فى القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب وكلهم في ذلك العصر جاد في الطلب فانهم يعلمون أن اتفاق كل المجتهدين في عصر حجة قاطعة من الاحاديث التي رووها

قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة . قيل يترك الاتباع رأسا . قلنا الترك غير سبيلهم . قيل لايجب اتباعهم في فعل المباح. قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل المجمعون أثبتوا بالدليل. قلنا خص النص فيه . قيل كل المؤمنين الموجودون الى يوم القيامة . قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة» أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة يجب

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يجدون في طلبه كما يجدون في طلب الكتاب والسنة ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علما ضروريا وأيضا بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا أنهم لم يكذبوا فيه لاعمداً ولا سهواً وممكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لابعد فيه فضلا عن الاستحالة خصوصاً وقد علمت أن الصحابة عدول ضابطون حافظون وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقدم الآخر وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم فعلم أن اجماعهم وقع عليه من غير ريبة وكذا أمر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة الا من شذ ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا فنقل هؤلاء العلماء به فقد بان لك أنه لااستبعاد كما استبعدوا وأن ماذكروه تشكيك في الضروري نعم لايمكن معرفة الاجماع ولا النقل الآن أي بعد القرون الثلاثة لتفرق العلماء شرقا وغربا ولايحيط بهم علم أحد فقد بان لك ان ما قاله هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لايلتفت اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة اه . وبهذا تعلم ان الكلام في الاجماع المنقول عن مجتهدي كل عصر من العصور التي كان المجتهدون فيها معلومين بأعيانهم ولا شك انه لامنع من النقل عنهم بعد جد الناقلين في الطلب والبحث والمطلوب لايخفى على الطالب الجاد

العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج[1] فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون[2] أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع هو كل قول يحتج به. وأما الشيعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى في كلام المصنف . وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في الملخص[3] ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما

---

(١) قال الاسنوى « ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام الخ » اقول الذى في مسلم الثبوت وشرحه الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقى من الخوارج والشيعة لانهم حادثون بعد الاتفاق يشككون فى ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية اه . والمراد أنه كذلك بعد ان ثبت انه واقع كما ذكر

(٢) قال الاسنوى « فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون الخ » أقول قال فى المستصفى وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجيته واذ كان قول واحد وهو خلاف اللغة والعرف لكنه سوّاه على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حجيته اه . واذا كان النظام قائلا بما ذكر على الوجه الذى قاله الغزالى وهو انه كل قول يحتج به وطبعاً لا يراد من ذلك الكتاب والسنة لان كل واحد منهما لايسمى اجماعاً فلم يبق الا قول كل المجتهدين فى عصر فانه هو الذى قامت حجيته لكن تقدم أن السبكى نسب الى النظام نفسه انه يقول ان الاجماع متصور لكنه لاحجة فيه كما قدمناه وعلى كل حال اذا كان النقل عنه كما يقول الاسنوى فهو غير مخالف في الحجية كما يقتضيه كلام مسلم الثبوت . وأما نسبة الاسنوى الى الشيعة فهو انكار صريح منهم لحجية الاجماع

(٣) قال الاسنوى « وأما الخوارج الخ » أقول فهذا أيضا يفيد انكار

بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لاغير لان العبرة بقول المؤمنين ولامؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم. وكلام المصنف تبعا للامام يقتضى أن النظام لم امكان الاجماع وانما يخالف فى حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول باستحالته [1] قوله. « لنا » أى الدليل على كونه حجة من ثلاثه أوجه الاول وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) [2] وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال (نوله ماتولى ونصله جهنم) فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد فانه لايحسن الجمع بين حلال وحرام فى وعيد بأن تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لامخرج عنهما أي لاواسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو مايختاره من القول أو الفعل أو

حجية الاجماع بالمعنى الشامل لاجماع من قالوا بحجية اجماعهم وقد علمت أن جميع المخالفين فى مقابلة الجمهور القائلين بالحجية شرذمة قليلة لايعتد بهم لانهم حادثون بعد الاتفاق يشككون فى ضروريات الدين

(١) قال الاسنوى « والمذكور فى الاوسط لابن برهان الخ » أقول قد علمت أن الذي نقله السبكي عن القاضي وأبي اسحق الشيرازى والامام الرازي أن النظام نفسه يقول انه متصور ولكنه لاحجة فيه كما أنه نقل عنه أنه موافق على الحجية فالنقل عنه مضطرب

(٢) قال الاسنوي « الاول وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الخ » أقول حاصل هذا الدليل انه جمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا جائز ان يكون الوعيد على مجموعهما معاً لانه حينئذ يكون ضم كل منهما للآخر غير مفيد فتعين ان يكون الوعيد على كل واحد منهما اجتماعا وانفراداً واجماع المؤمنين سبيلهم فيلزم اتباعه

الاعتقاد . قوله « قيل رتب الوعيد الخ » أي اعترض الخصم بتسعة أوجه : أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على المجموع المركب من المشاقة[1] واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الاختين . والجواب انا لانسلم انه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لافائدة له لان المشاقة مستقله فى ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو . وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل وهو أولى مما قالاه . الثانى سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لانسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا[2] بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط فى المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه فى حكمه والهدي عام لاقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه واذا تبين

---

(١) قال الاسنوى « أحدها أن الله رتب الوعيد على الكل الخ » أقول قد علمت ان الجواب عن هذا على الوجه الذى ذكره الاسنوى يؤخذ مما أشار اليه المستدل في هذا الدليل كما فصلناه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان الوعيد مرتب على كل واحد الخ » أقول حاصله انه قيد شرط الوعيد على المشاقة بان يكون من بعد ما تبين الهدي للمشاق فيكون الامر كذلك فى اتباع غير سبيل المؤمنين ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذى اجمعوا عليه واذا تبين استغنى به عن الاجماع . وحاصل الجواب انا لانسلم انه يلزم من كون تبين الهدى شرطاً في ترتب الوعيد على المشاقة ان يكون كذلك فى اتباع غير سبيل المؤمنين وبفرض التسليم فالهدى الذى شرط تبينه فى ترتب الوعيد على المشاقة والاتباع لا يشمل ماذكرتم من دليل الحكم المجمع عليه لان المراد بالهدى انما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الاحكام الفرعية

ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة . وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين : أحدهما لانسلم ان كل ماكان شرطا فى المعطوف عليه يكون شرطا فى المعطوف بل العطف انما يقتضى التشريك فى مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير مرة . الثانى سلمنا ان الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لايضرنا ذلك فانه لانزاع في أن الهدى المشروط فى تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لاأدلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا فى اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه . الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان [1] والمفرد لاعموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ماغاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لاخلاف فيه .والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه أنه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم ان اضافه غير ليست للتعريف على المشهور وفى التعميم بمثلها نظر يحتاج الى تأمل [2] فقد يقال ان هذه الاضافة لاتقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف

---

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين » يوجب تحريم المخالفة الخ أقول حاصل الاعتراض ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد لايفيد العموم فلا يلزم من ذلك حرمة اتباع كل ما غاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب . وحاصل الجواب اننا نقول بل كل منهما عام لان غير مضاف الى سبيل وسبيل مضاف الى المؤمنين فهو مضاف الى الجنس المعرف باللام وهو المؤمنين فيعم كل سبيل لهم وغير مضاف الى هذا العام فيعم أيضاً فيكون كل منهما عاما بدليل صحة الاستثناء قطعاً وما قيل ان هذه الآية نزلت فى طعمة بن ابيرق حين سرق وزنا وارتد ولحق بالمشركين قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الاسباب

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور الخ » أقول أولا ان صاحب التلويح قال لو سلم عدم العموم فيكفى كون لفظ غير من

فى جمع من الجموع فانها لاتقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع[1] وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع او الدليل الذى لاجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الاجماع لان أهل اللغة يطلقونه على مايختاره الانسان من قول أو فعل ومنه قوله تعالى (قل هذه سبيلي) واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لعموم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الامام. وفى كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شىء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين[2] ويدل عليه ان الآية الكريمة نزلت فى

قبيل المطلق ومع ذلك فسبيل عام بلا شك فغير وان كان مطلقاً لكنه يعم كل ما غاير كل سبيل للمؤمنين

(١) قال الاسنوى « الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع الخ » أقول وحاصله ان السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشي عليه وهو غير مراد اتفاقاً وليس حمله على الطريق الذي هو اتفاق الامة أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه بل حمله على الدليل أولى . وحاصل الجواب تسليم ماقاله المعترض ودعوى ان السبيل يطلق على ما يشمل الاجماع ومنه قوله سبحانه (قل هذه سبيلى) ولكن حمله على الاجماع أولى لعموم الفائدة

(٢) قال الاسنوى « الخامس لا نسلم انه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شىء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض

رجل ارتد ولانه اذا قيل لاتتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالاكل والشرب. وأجاب المصنف بانه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لامعنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام الاترك الايمان وسمى بذلك لانه فى شق أى فى جانب والرسول صلى الله عليه وسلم فى جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار. السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولهم انه لامخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة[1] وهى أن يترك الاتباع أصلا ورأسا فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه أتى به[2] فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه

اعتراض بعدم العموم لكن بطريق آخر غير الطريق السابق وهو ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد غير عام . وحاصل الجواب اننا لو حملنا الآية على ذلك الخصوص لزم عدم مغايرة المشاقة لعدم اتباع غير سبيل المؤمنين لان المشاقة المراد منها الكفر وعدم اتباع سبيل المؤمنين اذا اردنا بالسبيل الايمان أيضاً هو الكفر فتتحد المشاقة وعدم اتباع سبيل المؤمنين وذلك تكرار وقد علمت هناك جوابا آخر هو ماقدمنا من أن المعتبر هو عموم اللفظ لا خصوص السبب

(١) قال الاسنوى « السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ولكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم» حتى يكون تركه حراما وقولهم بعدم الواسطة ممنوع وحاصل الجواب ان من ترك سبيلهم يصدق عليه انه اتبع غير سبيلهم

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان اتباع الغير الخ» أقول حاصله ان الاتيان بمثل ما يأتى به الغير ان اتى به لكونه أتى به ذلك الغير كان الاتيان به اتباعاً له فتركه كذلك لا يكون تركا للاتباع الا اذا تركه لكون ذلك الغير اتى به وأما اذا تركه لعلة أخرى فلا يكون تركه تركا لما فعله ذلك الغير وحينئذ فمن ترك سبيل

كان متبعا غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعا لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد . وأجاب الامام بجواب آخر وهو ان قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لايفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين [1] حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضا لكان ركيكا نعم لو أخر لفظة الغير فقال لاتتبع سبيل غير الصالحين فانه لايفهم منه الامر باتباع سبيلهم وهذا يصح النهى عنه أيضا . السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لايجب فى كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم على فعله [2] والالكان المباح واجبا واذا لم يجب اتباعهم فى الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما

المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه يقال انه متبع غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لا لذلك بل لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بجواب آخر الخ » أقول حاصله ان العرف قضى بان النهى عن اتباع غير سبيل المؤمنين أمر باتباع سبيل المؤمنين ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على ان النهى عن شىء أمر بضده ويمكن ارجاع جواب المصنف الى هذا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم الخ » أقول حاصله انه حيث كان من سبيلهم فعل المباح ولم يجب اتباعهم فيه فيجوز أيضاً اخراج قول المجمعين وجعل السبيل المحرم تركه هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه . وحاصل الوجه الاول من جواب المصنف ان الاتباع يكون في العمل وفى اعتقاد الحكم والمراد هنا الثانى وعلى هذا الوجه يكون جوابا بتسليم دخول المباح فى السبيل وحاصل الوجه الثاني ان المباح خص من السبيل لقيام الدليل القاطع على أن المتابعة لا تلزم في المباح كما في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الوجه يكون الجواب بالمنع

اتفقنا عليه .وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل.وتقريره من وجهين : أحدهما أن اتباعهم فى المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه فى وجوب اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى المباح وهو اعتقاد اباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لاعلى جهة أخرى. الثانى ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم فى كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسى لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقى فكذلك الاول . الثامن لانسلم أيضا أن والمتابعة تجب فى كل الامور[1] وذلك لان المجمعين انما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لاباجماعهم لما ستعرفه ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وأيضا فانكم لاتقولون بوجوب اثباته بالدليل . وأجاب المصنف بان اتباعهم واجب فى كل شيء الا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج فى اثباته الى دليل آخر . التاسع سلمنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم[2] وكل المؤمنين

(١) قال الاسنوى « الثامن لا نسلم أيضا ان المتابعة تجب فى كل الامور الخ» أقول حاصل هذا الاعتراض ان الحكم المجمع عليه لا بد له من دليل ودليل الاجماع غير الاجماع فان قلتم ان الحكم ثابت بالاجماع وهم انما اثبتوه بالدليل كان ذلك اتباعاً لغيرسبيلهم الذي هو اثبات الحكم بالدليل وان قلتم ان الحكم ثابت بالدليل لايكون ثابتا بالاجماع وهوخلاف المدعى وهو أن الاجماع هو الحجة والدليل مستند ومع ذلك فقد صرحتم بأنكم لاتقولون بوجوب اثبات الحكم بالدليل فجوزتم اتباع غير سبيل المؤمنين . وحاصل الجواب أنه تسليم لما يقوله المعترض وادعاء التخصيص

(٢) قال الاسنوي « التاسع سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على اتباع سبيل كل المؤمنين الخ » أقول حاصله أن مقتضى الآية وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين

هم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة . واجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في

بلافرق بين الموجود ومن سيوجد الى يوم القيامة ولافرق بين مجتهد وغير مجتهد وهذا يخالف ما قلتم من قصر ذلك على المجتهدين في كل عصر . وحاصل الجواب ان المراد الموجودون في كل عصر لا في جميع العصور الى يوم القيامة . هذا حاصل ماقالوه هنا . وأقول قال امام الحرمين في البرهان ان مما استدل به الشافعي رحمه الله قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الآية فاذا اجمع المسلمون على حكم في قضية فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في سياق الخطاب وقد اكثر المعترضون وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها ولست لامثالها بل أوجه سؤالا واحداً يسقط به الاستدلال بالآية فاقول الظاهر ان الرب سبحانه وتعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى صلوات الله عليه وسلامه والحيد عن سنن الحق . وترتيب المعنى (ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين) المقتدين به (نوله ماتولى) فان سلم ظهور ذلك فذلك والا فهو وجه في التأويل لائح ومسلك للانكار واضح فلا يبقى للتمسك بالآية الاظاهر معرض للتأويل ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع وليس على المعترض الا ان يظهر وجهاً في الامكان ولا يقوم للمحصل عن هذا الجواب ان أنصف وان تمسك مثبتو الاجماع بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تجتمع امتي على الضلالة » وقد روى الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة . قلت لا أرى للتمسك بذلك وجهاً لانها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات وقد تكرر هذا مراراً ولا حاصل لقول من يقول هذه الاحاديث متلقاة بالقبول فان المقصد من ذلك يؤول الى أن الحديث مجمع عليه وقصاراه اثبات الاجماع بالاجماع على انه لا تثبت عليه الدعوى لاختلاف الناس في الاجماع ثم الاحاديث معرضة للتأويلات قريبة المأخذ ممكنة . ويمكن ان يقال قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع امتي على الضلالة » اشارة مشعرة بالغيب في مستقبل الزمان مؤذنة بأن أمته لا ترتد الى قيام

كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا فى الاخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى ان يكون المراد جميع المؤمنين

الساعة واذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلا ولم يكن فى نفسه نصا فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع انتهى . وأقول يشير امام الحرمين بما قاله لهذه الاعتراضات المتقدمة وامثالها وانه كان الاجدر أن يقتصر على اعتراض واحد وهو ان اثبات حجية الاجماع مسئلة علمية لا يفيد فيها الا الادلة القطعية ودلالة الآية ظنية للاحتمالات التي ذكرت فلا تصلح دليلا واننا لو أردنا ان نتشبث بذلك الحديث الذي روى بعدة ألفاظ وتلقته الامة بالقبول كان قصاراه اثبات الاجماع بالاجماع وهو دور وقد استصعب التفصى عن هذا الدور ولكن أجاب عنه الاصفهاني بانه انما يلزم الدور لو لم يقم عليه دليل آخر وعليه دليل آخر وهو أنه مظنون يجب العمل به لانا ان لم نعمل به وحده فاما ان نعمل به وبمقابله اولا نعمل بهما او نعمل بمقابله وعلى الاول يلزم الجمع بين النقيضين وعلى الثاني ارتفاعهما وعلى الثالث العمل بالمرجوح مع وجود الراجح والكل باطل فيلزم العمل به قطعاً اه . ومحصله أننا نمنع ان مسئلة حجية الاجماع قطعية علمية لان معنى كون الاجماع حجة أنه دليل فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد فهو كخبر الآحاد فى أن كلا واجب العمل مع كونه ظنياً ولا يخفى مافيه لان انكار الثابت بخبر الآحاد ليس كفراً بخلاف انكار الاجماع ، فانهم قالوا انه كفر متى كان قطعياً. فعلم ان من الاجماع ماهو قطعى وليس الكلام الآن فيه فكان الاستدلال بالآية غير تام على كل حال . واما الاستدلال بالحديث فهو تام واليك البيان : ان العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية كما قدمناه وقولهم مكابرة صريحة على العقل كما قدمناه وقدمنا أيضاً أن كثرة الآحاد المتفقة على معنى ولو التزاماً مما يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى دليل لان هذا العلم ضرورى يعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوى فى الاصطلاح. وحاصل هذا أن القدر المشترك بين الاخبار الكثيرة المنقولة آحاداً معلوم بالضرورة لا لان أحد هذه الاخبار صدق قطعاً بل لان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد

الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة . قال :

« الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن

التجربة والتكرار والسر في ذلك أن اجتماع الظنون الحاصلة بأخبار كثيرة تعد الذهن عادة بقبول العلم واليقين الواقعي والاخبار على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقاً للواقع وانكار ذلك مكابرة. واذا تقرر هذا فنقول بناء على ذلك قال الغزالي في المستصفى المسلك الثاني وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل ان نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتي على الضلالة ـ ولم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ـ وسألت الله تعالى ان لا يجمع أمتي على الضلالة فاعطانيها ومن سره أن يكون في بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ـ وان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين ابعد» وقوله صلى الله عليه وسلم «يد الله مع الجماعة ـ ولا يبالي الله بشذوذ من شذ ـ ولا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من الأواء ـ ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ـ ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية» وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة ومن خلفها بل هي مقبولة من موافقي الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه . فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكنة ونقل الآحاد لا يفيد العلم؟ قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان احدهما أن ندعي العلم الضروري بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن

الخطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا . قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا قيل

هذه الامة واخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثله نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرد بالنظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لاتنفك عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني انا لا ندعي العلم الضروري بل العلم بالاستدلال من وجهين: الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وانكاراً الى زمان النظام ومستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار اثبتوا بها اصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى سند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتنبه له اه . وبذلك ثبت أن الاجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند جميع أهل القبلة خلافاً لشرذمة من الخوارج والشيعة لا يعتد بها كما صرح به في مسلم الثبوت. ومن هذا تعلم ان مقابل الصحيح في قول صاحب جمع الجوامع والصحيح أنه بعد حجيته قطعي فيها حيث اتفق المعتبرون على انه اجماع كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة العادة

عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك .
الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على خطا » ونظائره فانها وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم » أقول الدليل الثاني على ان الاجماع حجة قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وتقريره ان الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا[1] وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أي عدولا هذا لفظه

خطأهم جملة اه . هو قول تلك الشرذمة من الخوارج والشيعة فهم وحدهم الذين يخالفون في حجية هذا الاجماع وقطعيته فيها وافادة العلم الجازم واما أهل القبلة جميعاً فهم على حجية الاجماع الذي اتفق المعتبرون من العلماء الباحثين عن الاجماع القائلين بحجيته ولا بد ان يعلم صدور ذلك عنهم قطعاً بسماع منهم أو نقل عنهم بطريق مفيد للعلم كالتواتر . وقد علمت ان تحقيق المقام في ذلك ان في القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين بأسمائهم واعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضروريا كما أن اكثر احتجاج العلماء انما هو باجماع أهل تلك القرون الثلاثة فمتى تحقق الاجماع في واحد منها على وجه ماذكرناه كان حجة قاطعة مفيداً للعلم الجازم واما فيما بعد هذه القرون فعلى فرض تحققه على وجه ما تحقق في واحد منها يكون حكمه حكم ماتحقق نقله في واحد منها والافلا. فكافة الاعتراضات التي قيلت من تباعد بلادهم وامكان أن يكون منهم من يخفى نفسه او غير ذلك مما قاله المشككون فانما تمكن فيما بعد القرون الثلاثة وامافيها فلا تمكن لما ذكرناه فاغتنم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وتقريره ان الله تعالى عدل الخ » أقول وكلام الاسنوى واضح ومنه علم عدم تمام الاستدلال على حجية الاجماع بهذه الآية أيضاً كما أنه علم عدم الحاجة اليها

ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لابد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصى بخلاف تعديلنا فانه قد لايكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن. اعترض الخصم بوجهين : أحدهما أن العدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله (جعلناكم أمة وسطا) فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته. وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر فى علم الكلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى . الثانى سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت أداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا ونحن نسلمه . والجواب ان سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فيتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول. وفى الجواب نظر لان الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصى وانكار التبليغ اليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف فى الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سنجعلكم . نعم لقائل ان يقول أن الاية لا تدل علي المدعى لان العدالة لاتنافي صدور الباطل غلطاً ونسيانا. سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا فى نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وان قلنا كل مجتهد مصيب . قوله « الثالث » أى الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على

الخطا » ونظائره من الاحاديث كقوله « لا تجتمع أمتي على الضلالة » وكقوله « سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها » وكقوله « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال » وروى ولا على خطا وكقوله « يد الله على الجماعة » الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ . وادعى الامدي أنه أقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة . وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر[1] فما الدليل عليه . وبتقديره فهو

---

(١) قال الاسنوي « وقد ضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد الخ » أقول حاصل ما قال الامام لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاديث حد التواتر المعنوي قال الرواة العشرين أو الالف لا تبلغ حد التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتر المعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة أو مايلزم هو منه فقد ادعيتم أن حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الاجماع الاسئلة والاجوبة ولو كان متواتراً لافاد العلم ولغت تلك الاسئلة والاجوبه وان ادعيتم أن هذه الاخبار تدل على عصمة الامة فهي بعينها حجية الاجماع وقرر رحمه الله تعالى هذه الشكوك بعبارات مطنبة كما هو دأبه من التشكيك في الامور الظاهرة ونقول هذا الاستبعاد من هذا الامام في بعد بعيد فان القدر المشترك من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطا ولا شك فيه ودعوى انها بعينها حجية الاجماع غير صحيحة بل هي يلزمها حجية الاجماع وليست عين الحجية وهذا هو المطلوب واجتماع عشرين من العدول الاخيار أو أزيد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قدمناه عن الغزالي على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يتوهم ، خصوصا وقد علمت مما نقلناه عن الغزالي ان الامة تلقت هذه الاخبار بالقبول واحتجت بها في عصر

انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولم يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد فى كل الاحاديث . وقد تلخص ان الادلة التى قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظنى كما صححه الامام واتباعه[1] واقتضاه كلام الآمدى لكن الاكثرون على انه قطعي .قوله «والشيعة عولوا عليه» يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب أن يكون في كل زمان امام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لابد

الصحابة والتابعين. واما قوله لو كان كذلك لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد تواتر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعا وهل هذا الا تواتر الحجية وأيضا يجوز ان تكون المتواترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار. وما قاله انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب أن يكون الكل عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة بدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبارات الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا وايضاً الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا تضر كونها اولية فكذلك مخالفة المخالفين لا تضر التواتر واما ايراد الاسئلة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة

(١) قال الاسنوي « وقد تلخص أن الادلة التى قالها المصنف انما يحسن لاستدلال بها اذا قلنا الخ » أقول يمنع من كون الاجماع على اطلاقه ظنيا انهم أجمعوا على تكفير منكر بعض أنواعه على ما سيأتي وحينئذ يجب أن هذا الاجماع الذى قالوا بتكفير جاحده قطعي فى حجيته يفيد العلم الجازم متى كان أيضاً قطعياً في ثبوته فلذلك كانت مسئلة الاجماع مسئلة علمية لا يقبل فيها الا الدليل القطعي وقد قدمناه وهو أحد أدلة المصنف فبعض ما استدل به المصنف يحسن الاستدلال به اذا قلنا انه قطعي في حجيته بعد أن يكون قطعي الثبوت خلافاً لما يشعر به كلام الاسنوى

أن يكون معصوما والا لافتقر الى امام آخر ولزم التسلسل واذا كان الامام معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة ورئيسها لا لكونه اجماعا .وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح . سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب . وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها [1]. قال :

(الثالثة قال مالك اجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « ان المدينة لتنفى خبثها» وهو ضعيف .الرابعة قال الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وهم علي وفاطمة وابناهما رضوان الله عليهم لانها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال « هؤلاء أهل بيتى » ولقوله عليه الصلاة والسلام «انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى») أقول ذهب الامام مالك الى ان اجماع

(١) قال الاسنوى « فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها » أقول لم يشتغل المصنف بالجواب عنها لان هؤلاء الشيعة الذين ذكر خلافهم المصنف لايخالفوننا فى حجية الاجماع وانما يجعلونه حجة لوجود الامام مع المجمعين وهو معصوم وهذا خلاف فيما به الحجية لافي نفس الحجية وهم يقولون انه لابد أن يكون مع المجمعين معصوم لانه أحد المجتهدين فى كل عصر وان لم تعرف عينه وأما شرذمة الخوارج والشيعة الذين أنكروا حجية الاجماع كما قدمنا وقلنا انهم لايعتد بهم فقد استدلوا أولا بقوله تعالى (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) فلا يجوز الرد الى الاجماع وبقوله تعالى (فان اختلفتم في شيء فحكمه الى الله) فلا يجوز أن يكون الحكم لغيره والمجمعون غيره تعالى. والجواب أن الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول على أن النزاع ضد الاجماع فالرد انما هو على تقدير النزاع بل نقول مفهوم الآيتين يفيد حجية الاجماع على زعمكم لانكم تقولون بحجية مفهوم المخالفة وقد استدلوا بآيات اخرى.واجيب عنها بما يفيد عدم دلالتها على مايدعون فان اردتها فارجع الى المطولات

أهل المدينة حجة أي اذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب [١] قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن اجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم فى هذا وفى غيره لان العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لايجتمعون الا عن دليل راجح [٢]. واستدل عليه الامام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام «ان المدينة لتنفى خبثها» ووجه الاستدال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب ان يكون منفيا عن أهلها فانه لو كان فى أهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم حجة . قوله « وهو ضعيف » أى الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت فى الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه مارواه البخارى «انما المدنية كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها » وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضا ولم يبين ماضعفه. ووجهه ان الحمل على الخطا متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال امام

---

(١) قال الاسنوي « اي اذا كانوا من الصحابة او التابعين دون غيرهم الخ» اي مع وجود غيرهم من المجتهدين في عصرهم مخالفين لهم

(٢) قال الاسنوى « قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره الخ » أقول قال امام الحرمين فى البرهان نقل اصحاب المقالات عن الامام مالك رضي الله عنه انه كان يرى اتفاق اهل المدينة يعنى علماءها حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة الى تكلف رد عليه ان صح النقل عنه فان البلاد لا تعصم والظن بمالك رحمه الله أن لايقول بما نقل الناقلون عنه اه . وفي فصول البدائع للفنرى الكبير ما نصه : قيل اجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة او التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة اجماعهم فى المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق انه وحده ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاصل عدم دليل آخر

الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجرى بين لابتيها من المخازي لقضى العجب[1] وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لان الخطأ معفو عنه والخبث منهي عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكلب خبيث وخبيث ثمنه» وكقوله «مهر البغى خبيث» ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر . وقد انتصر في المحصول لمالك وقوّى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس ببعد . وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم[2] وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق فى اللمع . وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم . وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول . المسئلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله

---

(١) قال الاسنوى « ووجهه ان الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من اهلها الخ » أقول قال فى فصول البدائع لهم اولا أن العادة قاضية بعدم اجتماع مثل هذا العدد الكثير من المحصورين فى مهبط الوحي الواقفين على وجوه الادلة والترجيح الا من مرجح . وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز ان يكون لغيرهم متمسك براجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالا بعيدا . وثانياً المدينة طيبة تنفي خبثها والخطا خبث وجوابه انه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه . وقال الجلال المحلي واجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها فاضلة مباركة اه .

(٢) قال الاسنوى « وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره» الى آخر ما حكاه من الاقوال . أقول الجواب عنها كلها انها ليست اتفاق الامة والدليل لم يقم الا على حجية اتفاق الامة . وهذا هو الجواب الصحيح عما ذهب اليه مالك والشيعة ولذلك عرف فى جمع الجوامع الاجماع بانه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى امر كان اه . وفرع عليه خروج كل ما قضت به هذه الاقوال عن الاجماع فلا حجية فيها

تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت . والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطأ منفياً عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لان النبى صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال «هؤلاء أهل بيتى» وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور. وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى » فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الآية انا لانسلم انتفاء الرجس فى الدنيا [1] لجواز أن يكون المراد به نفى العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لانسلم ان الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ماقبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى (يانساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن ـ الي قوله ـ وأطعن الله ورسوله) وأما ما بعدها فقوله تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن ـ الاية) وحينئذ فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع . قال :

« الخامسة قال القاضى أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى » أبى بكر وعمر . السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثباته » أقول ذهب القاضى أبو خازم والامام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى أن اجماع

---

(١) قال الاسنوى « ولم يشتغل المصنف بالجواب عماذكروه فنقول الجواب عن الآية الخ » أقول لم يشتغل المصنف عن الجواب عن الآية لظهور ان الآية لا تدل على ذلك ولظهور انهم ليسوا كل المجتهدين ولا يمكن ان يكون اجماعهم وحدهم حجة على من يخالفهم من اكابر الصحابة في عصرهم كابى بكر وعمر وعثمان وسائر الفقهاء منهم

الخلفاء الاربعة يعنى أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» رواه أبوداود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل. ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الاربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا» وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى . وأبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد أموال حصلت في بيت أموال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق . وذهب بعضهم الى أن اجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام «اقتدوا باللذين من بعدي أبى بكر وعمر» رواه الترمذى وقال حديث حسن. والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن اجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « خذوا شطر دينكم عن الحميراء» يعنى عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة [1]

المسألة السادسة في بيان ما يثبت بالاجماع ومالا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالاجماع [2]

---

(١) قال الاسنوى « ولانهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم الخ » أقول هذا حديث فيه مقال لا يصلح معه للاستدلال كما بينه أهل الشأن

(٢) قال الاسنوى « كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به » الى آخر ما قال أقول محصله ان حجية الاجماع ثابتة بالدليل السمعي كما سمعت فلا يجوز ان يثبت به ما يتوقف على العلم به العلم بحجية الاجماع والا لزم الدور

سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وفي العقلي والدنيوي خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الاجماع حجة بأن نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع . قوله « لا كاثباته » أي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل. ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف[1] لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه

وهذا عام في كل دليل سمعي متى كان العلم بحجيته يتوقف على العلم بشيء فلا يجوز اثبات ذلك الشيء به كما هو مفصل في محله

(١) قال الاسنوي « ولقائل ان يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع الخ » أقول ان وجدة الصانع ثابتة له ضرورة كونه سبحانه واجب الوجود لان من ضروريات ذلك ان يكون تام القدرة فلا يصدر أثر ما عن غيره وان يكون تام العلم محيط علمه بكل شيء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ، تام الارادة فلا يصدر شيء الا عن ارادته وان لا يكون له كمال منتظر بحال من الاحوال بل يجب ان تكون جميع كمالاته ثابتة له بالفعل فيكون مستغنياً عما عداه ، وان يحتاج اليه كل ما سواه فثبوت الوحدة له تعالى لا تتوقف على شيء مما قاله الاسنوي فهي كما تثبت بالدليل العقلي تثبت بالدليل السمعي فتفكر تعرف

بالشهادتين. وقال الشيخ أبو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع في حدوث العالم أيضاً [١] قال :

« الباب الثاني ـ في أنواع الاجماع

وفيه مسائل

الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث. والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعاً عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد. وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه. قيل اتفقوا على عدم الثالث. قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله. قيل وارد على الوحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعا. قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين. وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر» أقول اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسئلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب كما أشار اليه المصنف. فالاكثرون على ماقاله الامام والآمدى منعه مطلقا [٢] وجزم به في المعالم. وأهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب أن الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الاولان [٣]

---

(١) قال الاسنوى « وقال ابو اسحاق فى اللمع انه لايعتد بالاجماع الخ » أقول مراده انه لاحاجة اليه لان حدوث العالم من العقليات المستدل عليها بالدليل العقلى القاطع ومع وجوده لاحاجة الى الدليل السمعي وهكذا كل العقليات وقد قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوى « فالاكثرون على ماقاله الامام منعوه مطلقاً الخ » أقول قال في التيسير نص عليه الامام محمد والشافعى فى رسالته

(٣) قال الاسنوى «والحق عند الامام واتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب الخ » أقول قال فى الفواتح ان هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه. وهذا أيضاً يسلم ذلك وانما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك فى الجامع

جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع . مثال الاول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا أو سهوا ، وقال بعضهم لايحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق في كل قسم منه لقائل . وأما الثاني فمثل له المصنف تبعاً للامام بالجد مع الاخوة فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد . وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الاولان فلا يجوز . وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى انه حكى قولا أن المال كله للاخ[1] قوله «قيل اتفقوا»

عنده وهذا شيء آخر فافهم اه . وهذا مأخوذ من ادلة كل من الفريقين لان دليل كل من الفريقين ينادى بالمنع اذا كان الثالث رافعاً للاجماع وان النزاع انما هو فى تطبيق ذلك في بعض الصور الجزئية . فالمفصل يقول ان احداث القول الثالث اما رافع للاتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القائل بجواز الاحداث مطلقاً بقيد استدلاله انه يقيد بما اذا لم يرفع اجماعا قبله ولذلك ترك صاحب جمع الجوامع حكاية هذا القول فقال فعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل انخرقاه وقيل خارقان مطلقاً اه . ولم يذكر القول بانهما غير خارقين مطلقا فقال شيخنا في تقريره بقى ان المصنف ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد ان نزاعه لفظى لايخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد فيه اه فتلخص من مجموع ماقاله فى الفواتح من عدم وجود خلاف بين من منع الاحداث مطلقاً وبين من فصل وما قاله شيخنا نقلا عن العضد من عدم وجود خلاف أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقاً وبين من فصل ان الكل متفقون على القول بالتفصيل وان الخلاف بعد ذلك بينهم انما هو في تطبيق المسائل الجزئية على ما اتفقوا عليه من التفصيل

(١) قال الاسنوى «وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى الخ» أقول ان ما حكاه ابن حزم من ان المال كله للاخ ذكره مثالا للقول الخارق

أى احتج المانعون مطلقا بوجهين: أحدهما أن أهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به [1] فانهم لما اختلفوا على قولين فقد

قال الجلال مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الاخ يسقط الجد وقد اختلف الصحابة على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً اه. وبهذا تعلم أنه لا نظر في المثال على ان البحث فى المثال ليس من دأب الرجال

(١) قال الاسنوى «احتج المانعون بوجهين احدهما ان اهل العصر الخ» أقول حاصله ان الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو. وهذا الاتفاق وان كان اتفاقياً فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول واحد اتفاقاً فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل على الحجية. فالتفصيل في فسخ النكاح بالعيوب التي هي البرص والجذام والجنون في اي واحد من الزوجين كان والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة حيث قال فريق لا توجب الفسخ أصلا وفريق آخر قال توجب الفسخ في الكل خلاف الاجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه بل الذي يحدث القول الثالث بقول في البعض يقول البعض كان يقول بالفسخ في الجب والعنة ولا يقول بالفسخ في باقيها عملا بقول الآخر فيجوز احداثه ولكن القائل بالمنع يقول ان التفصيل في الفسخ خلاف الاجماع على عدم التفصيل وماقيل كون عدم التفصيل مجمعاً عليه ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بعدم التفصيل بل سكوت عنه مدفوع بان كلية الحكم مطلقاً بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه لانه مبطل لكلية كل الحكم وجعله مسائل متعددة لاختلاف الموضوع خروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت مما قدمناه ان الخصم كان موافقاً لاصحاب هذا القول فيما اذا اتحدت المسئلة وكان الثالث رافعاً للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد فى المسئلة او رافع

أوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه. اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الاخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه. وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكنا أيضاً في الاجماع الوحداني أي الاجماع

للاتحاد فجعله مسائل متعددة ليس خروجا عما يتنازع فيه. فانت ترى ان محمدا مع قوله بمنع الاحداث مطلقاً فصل هنا وماذاك الالان الخلاف في كون مسئلة الفسخ بالعيوب أهى متحدة فالخلاف فيها على قولين اجماع على عدم التفصيل فالاحداث خارق لهذا الاجماع أو هى مسائل متعددة فاحداث القول الثالث بالتفصيل ليس خارقا لاجماع لانه لا اجماع لتعدد المسائل وعدم الاتحاد. وهذا كله مثال فرض فقط والا ففى التيسير نقلا عن بعض الشروح أن الاقوال الثلاثة فى مسئلة الفسخ مشهورة عن الصحابة فليس القول المفصل محدثا او غير خارق حتى يقال انه خارق. وكنت أرجو أن لا يمثلوا بالفرضيات الا مع ايضاحها مخافة ان يغتر بها قصار النظر ضعاف العقول قليلو الفقه والاطلاع خصوصاً اذا كانوا مع ذلك من أهل الدعوى. ثم المذكور فى كتب الحنفية ان علة التفريق فى الجب والعنة عدم قدرة الزوج على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح باحسان وهى لا توجد فيما سواهما من العيوب. واما جواب المصنف بان ذلك الاتفاق مشروط بعدم القول فضلا عن كونه مبنياً على وجود خلاف حقيقى بين الاقوال الثلاثة مما علمت خلافه فهو معترض بما قاله الاسنوي. والجواب عن ذلك بان الاشتراط وان كان ممكناً أيضا فى الاجماع الوجداني الخ لا يقطع عرق الاعتراض ولذلك قال فى مسلم الثبوت واما الجواب بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه فمنقوض بالاجماع الوجدانى والاعتذار بانه وان جاز عقلا لكن لم يعتبر فيه اجماعا كما في المنهاج ضعيف اه. قال شارحه لان الفرق تحكم اه

على القول الواحد لـكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحداني والاجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره الامام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع[1] فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور. قوله «قيل اظهاره الخ» هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لايجوز القول به[2] والقول بكونه حقا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير جائز. وأجاب المصنف بأن المحذور انما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الامر. قال المصنف «وفيه نظر» ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه ان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لادليل عليه وهذا الجواب

(١) قال الاسنوى «واعترض عليه صاحب التلخيص بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط الخ» فنقول فى رده ان هذا الاجماع اتفاقى وهو مع كونه اتفاقيا حجة كما قدمناه فلا تتوقف عليه حجية الاجماع المقصود بالذات حتى يلزم الدور

(٢) قال الاسنوى «هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره أن اظهار القول الثالث الخ» أقول هو فى الحقيقة دليل للقائل بمنع الاحداث مطلقا سافه المصنف مساق الاعتراض لان منصبه منصب المستدل فوظيفة خصمه الاعتراض. وحاصله أنه لو جاز احداث قول ثالث لزم تخطئة كل فريق لـكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة الامة وهى باطلة. وحاصل جواب المصنف أن الممتنع هو تخطئة الـكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا وههنا تخطئة فيما اختلفوا فيه. وحاصل وجه النظر ان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف والممتنع هو وقوع الامة فى الخطأ ولا فارق. والجواب عن هذا ان الدليل انما دل على ان التخطئة فى كل عصر للامة انما علمت لمن خالفها فيما اتفقت عليه لا فيما اختلفت فيه فالقول بان دلائل التخطئة عامة ممنوع وبهذا تعلم انه لا وجه لتنظير المصنف فى هذا الدليل من الوجه الذى قاله الاسنوى

لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه بل أجابوا بأنا لا نسلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب . سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لايستلزم كونه حقا لانه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا وان كان خطأ في نفس الامر. وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه فى الاجماع الوحداني[1] وصورة هذه المسئله أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا اليه[2] أولا وصرح به الغزالي في

(١) قال الاسنوى «وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه الخ» اقول قد علمت ان الدليل انما دل على ان التخطئة انما علمت ممن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه وما اجاب به الامام ومختصرو كلامه لا يجرى فى الاجماع الوجدانى لان الاجماع على قول واحد قد دل الدليل على تخطئة من خالف لانه خالف فى موضع الاتفاق بخلاف ما اذا اختلفوا على قولين ولم يتحد الجامع وتعددت المسئلة فان التخطئة لم توجد فيما اتفقوا فيه بل وجدت فيما اختلفوا فيه فاظهار القول الثالث لا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بل فيما اذا تعددت المسئلة. على انه لا خلاف بين هذه الاقوال كما علمت فالاخذ والرد فى الاعتراض والجواب تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوى «وصورة المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسئلة الخ» أقول مراده بذلك أن يعلم قول كل واحد منهم فى المسئلة صريحاً. وعبارة الغزالي فى المستصفى نصها اذا اجتمعت الامة فى المسئلة على قولين كحكمهم مثلا فى الجارية المشتركة اذا وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى انها تردمع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الاعند شذوذ من أهل الظاهر. والشافعى انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة خاضوا فى المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأى جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله انه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال اه . فدل ذلك

المستصفى وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعاً من احداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا. فافهمه ينحل به اشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال:

« الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز[1] لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم مساعدته فى جميع الاحكام .قيل أجمعوا على الاتحاد . قلنا عين الدعوى .قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا . قلنا ليس بدليل » . أقول اذا لم يفصل المجتهدون بين مسئلتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل فيه تفصيل سنذكره .وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسألة واحدة وحكما

على ان صورة المسئلة التى منعوا فيها احداث قول ثالث هى كما ذكره الاسنوى وان الشافعى انما احدث قولا ثالثاً فى المسئلة التى ذكرها الغزالي لانه لم يوجد الا مجرد نقل القولين بدون أن ينقل انهم خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأى جميعهم على مذهبين ، وهكذا يقال فى كل المواضع التى نقل فيها الخلاف على قولين واحدث الشافعى فيها قولا ثالثاً فينحل بذلك اشكالات وردت عليه فى مسائل مما ذكروا . وهذا يؤيد ماقدمناه من اتفاق الجميع على التفصيل المار ذكره وان الخلاف انما هو فى تطبيق الجزئيات فقط على ما يوافق التفصيل أو يخالفه او نقل انهم خاضوا أو استقر رأى جميعهم على مذهبين أولم يفعل ذلك فتفكر ولا تضجر

(١) قال المصنف « الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق الخ » أقول معنى ذلك أن يحكم المجتهدون في المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم أو حكم بعض المجتهدين فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل اولم ينقل الينا حكم فيهما كذا يؤخذ من شرح الصفوى على المصنف

عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا وأما تلك ففيما اذا كان متحدا[1] . وحاصل التفصيل الذي في هذه المسأله انهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه أشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق[2] وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لانزاع فيه ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن. وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب[3] أشار اليها المصنف: أحدها الجواز مطلقا. والثانى المنع مطلقا والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه ان اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة[4]

---

(١) قال الاسنوى « لكن الفرق بينهما الخ » أقول بهذا الفرق فرق بينهما القرافى وغيره خلافا لمن قال بعدم الفرق

(٢) قال الاسنوى « وحاصل التفصيل الذى فى هذه المسئلة انهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين الخ » أقول المراد كما يعلم من شرح الصفوى على المصنف ان يصرحوا بعدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة فيكون المجمع عليه في هذه الصورة هو عدم الفرق بينهما فى الحكم والعلة فيكون القول المفصل خارقا لهذا الاجماع ورافعاً لجميعه . وبهذا تعلم أن هذا القسم لانزاع فيه ولهذا جزم به الامام وقال فى الحاصل لا سبيل للخلاف فيه

(٣) قال الاسنوى «وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق الخ » أقول أى فان لم ينصوا على اتحادهما فى الحكم أو في علته لكن لم يكن فى المجتهدين من فرق بينهما

(٤) قال الاسنوى «والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه ان اتحد الجامع الخ » أقول قال فى شرح الصفوى على المصنف والحق عند المصنف تأسيا بالامام ان الائمة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو فى الحكم الفلانى او لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل علة التوريث كونها من ذوى الارحام ومن منعهما جعل ذلك علة المنع لم يجز

والخالة فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الارحام وكل من

التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع امر مجمع عليه. اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه اه. ومن هذا يعلم كما قلنا أن المجمع عليه في مسئلة احداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما مجتهد و عصر هو كما قلنا عدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة وبذلك يكون التفصيل خارقا له ورافعا لجميعه ولو كان المنظور اليه نفس الحكم فى المسئلتين اعنى التوريث وعدم التوريث مع الحكم فى التفصيل اعنى توريث احداهما دون الاخرى فان التفصيل لم يكن خارقا اذ هو موافق في توريث احداهما لاحد القولين وفي عدم التوريث للقول الآخر لكنه خارق لاجماعهم على عدم الفرق فى المسئلتين فى الحكم والعلة كما يفيده قول الصفوى اما في الصورة الاولى وهى ما اذا قالوا لافصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو لم يقولوا ذلك لكن صرحوا باتحاد الجامع بينهما الذى هو العلة مع أن المفروض اتحاد الحكم الخ. وبهذا تعلم ان ما فرق به القرافي بين احداث قول ثالث واحداث التفصيل بين مسئلتين بما تقدم مراعى فيه منع تعدد محل الحكم في هذا الاخير مع ضميمة أن نصوا على انه لافصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام أو في الحكم الفلاني أو لم ينصوا على ذلك ولكن نصوا على اتحاد الجامع فيهما وهذا هو سر ذكر هذه المسئلة بعد التى قبلها على خلاف ماصنعه الآمدى وابن الحاجب ولا يصح ماقاله القرافي فرقاً الا بضميمة ما قلناه ولكن صاحب جمع الجوامع ذكر المسئلتين كما ذكرهما المصنف لما ذكرناه وترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لما علمت أن دليله يقتضى أن نزاعه مع القول المفصل لفظى ولا يخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد وترك من المسئلة الثانية نظيره أيضا وقد علمت أن القول بالتحريم مطلقا لايخرج عن هذا التفصيل أيضا في المسئلة الاولى ونقول هو كذلك في مسئلة الفصل بين مسئلتين التى هى المسئلة الثانية لانهم وان لم ينصوا على عدم الفرق صريحا لكنهم صرحوا

ورث واحدة أو منعها قال فى الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا

به التزاما حيث اجمعوا على عدم الفرق بين المسئلتين في الحكم والعلة وحينئذ يكون القول بالتفصيل خارقا البتة لهذا الاجماع ، وهاك عبارة جمع الجوامع وشرحه قالا : فعلم تحريم احداث قول ثالث فى مسئلة اختلف أهل عصر فيها على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل فيهما أهل عصر ان خرقاه أى ان خرق القول الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما ان لم يخرقاه وقيل هما خارقان مطلقاً أي أبداً لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه . وأجيب بمنع الاستلزام فيهما اه فان غايته ان يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته فى بعض ما ذهب اليه بان تركب قولين من القولين وعدم قولهما به ليس قولا بعدمه لعدم خروجه عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه اه. فانت ترى ان القائل بانهما خارقان أبداً بنى ذلك على ان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما ولا شك ان العدول عنهما انما يكون بالخروج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول بجواز التفصيل اذا كان الاختلاف على قولين ولا يستلزم ماذكر بل يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا الى آخر ما قلناه . وكذلك يقال فى عدم التفصيل بين مسئلتين انما يستلزم الاتفاق على امتناعه اذا كان بالتفصيل يخرج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول انما أجيز التفصيل اذا كان لا يستلزم ما ذكر بل غايته انه لا يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف منهما غير واجب اجماعاً الى آخر ماقلناه . وكذلك القول بانهما غير خارقين ابداً انما بناه صاحبه على ان الاختلاف على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما فى المسئلة الاولى حتى لو استلزم ذلك كان ممتنعاً عنده أيضاً وعلى ان [illegible]م التفصيل بين مسئلتين لايستلزم الاتفاق على

بينهما ، وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال بعضهم لازكاة في مال الصبي ولا في الحلى المباح [١] وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل واستدل المصنف عليه بقوله والاوجب أي لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم أى وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا [٢] ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احدى المسئلتين. استدل المانعون مطلقا بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما اجماع على اتحاد الحكم [٣]

امتناعه حتى لو استلزم ذلك كان ممتنعاً. وبهذا قد اتضح لك جليا ان أصل القاعدة وهى ان احداث قول ثالث فى المسئلة الاولى أو تفصيل بين مسئلتين في الثانية ان استلزما خرقا لاجماع منعا اتفاقا وان لم يستلزما ذلك جازا اتفاقاً وان الخلاف انما هو فى تطبيق هذه القاعدة على جزئيات المسائل . فخذ هذا التحقيق فانك لا تجده فى غير هذه العجالة

(١) قال الاسنوي « وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز الخ » أقول أى ان لم تكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما فى الحكم أو فى علته لكن لم يكن فى الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لافى حكم ولا في علة حكم غاية مافى الباب انه يكون موافقا لكل من الفريقين فى مسئلة

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف عليه بقوله الخ » أقول محصله انك علمت ان المفصل وافق كلا من الفريقين في مسئلة ولا شك ان الموافقة في مسئلة لا توجب عدم المخالفة في غيرها والا لوجب على من ساعد مجتهداً في حكم مسئلة بدليل أن يساعده فى جملة الاحكام وذلك باطل اتفاقا كما لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح فلو قال ثالث يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا

(٣) قال الاسنوي « استدل المانعون مطلقا بان فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه الخ » أقول

فلا يجوز خلافه. وأجاب المصنف بقوله « قلنا عين الدعوى » أى لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم [١] فانه عين النزاع بل نتبرع ونقول لايدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد فى فتواهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثانى هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء . واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً [٢] ثم ان الثورى فصل بينهما مع اتحادهما

أى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أى ان الحكم أحدهما لاغير فيستلزم الاجماع على عدم جواز التفصيل لانه احداث قول ثالث أيضا

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى » أي لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم ان الحكم أحدهما لاغير بل يستلزم الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف الى آخر ما قدمناه . وبهذا تعلم ان مبنى القول المانع على الاستلزام والقول المفصل على عدم اطراد الاستلزام بل يقول ان استلزم ماذكر امتنع والا فلا، وهذا شيء لاينكره المانع ابداً لان مبناه اعتقاده وجود الاستلزام ابدا ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذى اقتصر على نقله في جمع الجوامع واستدل له الجلال واجاب عن دليله بما قدمناه واسمعناك ما يقتضيه

(٢) قال الاسنوي « واحتج المجوزون مطلقا الخ » أقول قد علمت ان هذا القول تركه فى جمع الجوامع واقتصر على حكاية القول المفصل والقول المانع أبداً فى كل من مسئلة احداث القول الثالث ومسئلة التفصيل بين مسئلتين فقال شيخنا انه ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد ان نزاعه لفظى كما يعرفه من تأمل في كلام العضد ومن المسئلة الثانية نظيره أيضا كما تقدم عن شرح المنهاج لعله لعدم ثبوته عنده تدبر اه. وهذا ليس معقولا بعد نقله في اكثر كتب الاصول المعتبرة وانما تركه من المسئلة الثانية لمثل

في العلة فقال الجماع ناسياً يفطر بخلاف الاكل ناسيا . وأجاب المصنف بان مذهب الثورى ليس بحجة حتى يجوز التمسك به[1] بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الامام ولا أتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه. قال :

« الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي . لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق . الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين . لنا أنه سبيل المؤمنين . قيل فان تنازعتم أوجب الرد الى الله تعالى . قلنا زال الشرط . قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . قلنا الخطاب مع العوام الذين فى عصرهم . قيل اختلافهم اجماع على التخيير . قلنا ممنوع » أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على أن انقراض العصر أي موت المجمعين هل هو شرط فى اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتى[2] فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز

ماتركه من المسئلة الاولى لان التفصيل أيضا ليس الا احداث قول ثالث وقد علمت أيضا مما قدمناه عن فواتح الرحموت ان القول المفصل ليس مخالفا لما عليه الجمهور من القول بالمنع فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا القول المفصل يسلم ذلك الى آخر ما قدمناه فخرجنا من هذه المسئلة على ان الخلاف فيها بين الاقوال الثلاثة لفظى

(١) قال الاسنوى «وأجاب المصنف بان مذهب الثورى ليس بحجة الخ » أقول انما كان قول الثورى ليس بحجة لانه خارق للاجماع وذلك لان الاجماع منعقد على اتحاد الحكم والعلة فى هذه المسئلة فمثله فى كونه قولا خارقا مثل ما حكاه ابن حزم كما قدمناه عن الجلال

(٢) قال الاسنوى « أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبنى الخ » أي ينبنى الجواب عن هذا الاستفهام على ان انقراض العصر الخ أقول الاتفاق من أهل العصر الثاني بعد الخلاف اما أن يكون بعد استقرار الخلاف فى العصر الاول وانقراض أهله واما ان يكون اجماعهم بعد استقرار اختلافهم انفسهم والخلاف فيهما واحد فمنعه في الصورتين الاشعرى

اتفاقهم بعد الاختلاف[1]. وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب:

والامام احمد والغزالى وامام الحرمين والمختار انه واقع وحجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فان قلنا باعتبار موتهم الخ » أقول اعتبار موتهم وعدم اعتباره انما هو فى اجماعهم فان اختلفوا واستقر خلافهم كان ذلك منهم اجماعا على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها الخلاف فان شرطنا انقراض العصر فى حجية الاجماع لم يكن الاجماع على ماذكر حجة فيجوز الوفاق بعد استقرار ذلك الخلاف وان قلنا بعدم اشتراط الانقراض ففيه تلك المذاهب فمن نظر الى ان استقرار اختلافهم اجماع على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها الخلاف منع اتفاقهم بعد ذلك على قول من اقوال المختلفين لانا لو اعتبرناه حجة لرفع الاجماع الاول على منع الاختلاف فى المسئلة ومن نظر الى انه ليس كذلك قال بجواز اتفاقهم على أحد القولين أو الاقوال فى الخلاف السابق وعلى كل حال فالكلام انما هو فى الاجماع بعد استقرار الخلاف سواء كان الاتفاق من اهل العصر الثانى بعد انقراض المختلفين فى العصر الاول أو كان من نفس المختلفين فى عصرهم واما قبل استقرار الخلاف وهم فى محل النظر وتبادل الآراء فلا خلاف لاحد فى جواز اتفاقهم على رأى من هذه الآراء التى كانوا يتطارحونها بينهم لانهم ماداموا كذلك فلا اجماع اصلا على شىء فلا مانع حينئذ من الاتفاق ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه تفريعا على تعريفه الاجماع بما قدمناه عنه وعلم أن اتفاقهم اى المجتهدين فى عصر على احد القولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم بان ماتوا ونشأ غيرهم فانه يعلم جوازه ايضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز ان يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد اجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر اه ووجه ذلك انه قبل استقرار الخلاف لا قول لاحد اذ يقال عرفا لم يقولوا بشىء بل بقوا متوقفين لان معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على

أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للامام عن

طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين ثم قالا واما الاتفاق بعده اى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر فمنعه الامام الرازى مطلقا وجوزه الآمدى مطلقا وقيل يجوز الاان يكون مستندهم فى الاختلاف قاطعا فلايجوز حذرا من الغاء القاطع. واحتج المانع بان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد او تقليد فيمتنع اتفاقهم بعدعلى احد الشقين. واجاب المجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على احد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا. وفيما نسبه المصنف للامام والآمدى فيه انقلاب والواقع ان الامام جوز والآمدى منع واما الاتفاق من غيرهم اى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فالاصح انه ممتنع اذ طال الزمان اى زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف مااذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقا لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقا اه. وقال العطار قول الجلال مطلقا اى كان مستندهم قاطعا اولا وليس المراد قبل استقرار الخلاف اولا خلافا لما فى حاشية النجارى لان ما قبل استقرار الخلاف ليس فيه خلاف اه. فتلخص من هذا ان الكلام فى مقامات: الاول ان يتفق المجتهدون فى عصر على احد القولين أو الاقوال قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جاز اتفاقا وانعقد الاجماع على ما اتفقوا عليه سواء كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين او كان الاتفاق من غيرهم بأن مات المختلفون ونشأ غيرهم مع فرض ان الخلاف لم يستقر بين المختلفين لقصر الزمان بين الخلاف والاتفاق وذلك لصدق تعريف الاجماع على هذين الاتفاقين لانه قبل استقرار الخلاف لاقول لاحد منهم لفقد حقيته فيستوى ان يكون الاتفاق منهم أومن غيرهم بعدهم. الثاني اتفاق المختلفين انفسهم بعد استقرار الخلاف واعتقاد كل

الصيرفي. والثاني يجوز واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث ان لم يستقر

واحد منهم حقية مذهبه بدليله بأن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق بحيث يعلم من ذلك عرفا ما ذكر فمنعه الآمدى ومن وافقه مطلقا سواء كان مستند كل واحد قاطعا في ظنه او لا وجوزه الامام الرازى مطلقا كذلك وقيل يجوز الا ان يكون مستند كل واحد منهم فى الاختلاف قاطعا فلا يجوز حذرا من الغاء القاطع الى آخر ما قدمناه وهذا الخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز اتفاقاً مطلقاً قطعاً ولكن اشتراط انقراض العصر ضعيف . الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فاختار صاحب جمع الجوامع انه ممتنع ان طال زمان الاختلاف والمراد بطول الزمان هنا طول زمان الاختلاف نفسه بان يطول زمن المباحثة بان يقول كل واحد بخلاف مايقول الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحدمنهم حقية مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم بعد ذلك على قول واحد من أقوال المختلفين وقد علمت ان صاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثانى بعد استقرار الخلاف فى العصر الاول مطلقاً الى الاشعرى والامام احمد والغزالى وامام الحرمين واختار انه جائز واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية ولذلك كتب شيخنا على قول صاحب جمع الجوامع فالاصح انه ممتنع فقال هذا التصحيح مبنى على مذهب المجوز لاتفاقهم بعد الاستقرار فيما سبقه يعنى المقام الثاني أما المانع هناك فيمنع هنا بالاولى اذ مدار المنع عنده على استقرار الخلاف لكن يرد على المجوز انه علم من جوابه السابق يعنى قوله ان تضمن ماذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين انه اذا انقرض أهل الخلاف تبين استلزام استقرار الخلاف للاجماع على الاخذ بكل من الشقين الا أن يخص هذا بما اذا طال زمان الاختلاف لا ان قصر لانه الذي يعلم منه ان خلافهم لم يكن لعدم العجز عن الدليل فهو الذي يتضمن الاجماع دون ما اذا قصر . ويحتمل ان هذا التصحيح للمصنف وغيره خالفوا فيه الامام قائلين ان

الخلاف جاز والا فلا[1] وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأي الحق عندنا كذا وكذا . واختاره أيضا الآمدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف يقتضيه. قوله «لنا» أي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها. ولك أن تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى[2]

انقراض الاولين لا يكفي فيه انشاء غيرهم بل لابد من طول الزمان أو أن الامام يخص انعقاد الاجماع بانقراض الاولين بما اذا لم ينشأ غيرهم ويعين أحد القولين مع عدم طول الزمان .لكن في العضد ان الامام ممن منع في هذه المسئلة الاخيرة فلينظر المراد بالامام فيه هنا اهـ. ونقول يعلم من قول الاسنوي في المقام الثاني ويجوز واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب ان المراد بالامام هو الامام الرازي وكذلك قوله في المقام الثالث كما سيأتي في المسئلة الرابعة والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ان الامام أيضا يقول بالجواز في هذا . ومن هذا تعلم ان ما قاله في مسلم الثبوت من ان المختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية هو الاصح خلافا لما في جمع الجوامع وان توقف شيخنا فيمن هو الامام ناشيء عن عدم اطلاعه على الاسنوي وغيره وان مراد العضد بالامام الذي منع هو امام الحرمين لا الامام الرازي لانه هو الذي منع في المقامين الثاني والثالث فخذ هذا التحقيق

(١) قال المصنف « والثالث ان لم يستقر الخلاف والا فلا الخ » أقول قد علمت ان جواز الاتفاق منهم أو من غيرهم قبل ان يستقر الخلاف لا خلاف فيه لاحد وان اختيار امام الحرمين والآمدي للتفصيل معناه انهما يقولان بالمنع مطلقا كما علمته مما قدمناه أيضا عن الجلال وان هذا التفصيل ليس هو القول الثالث بل القول الثالث هو ما حكاه صاحب جمع الجوامع وقدمناه من انه يجوز الاتفاق الا ان يكون سند المختلفين قاطعا فلا يجوز فتذكر

(٢) قال الاسنوي « ولك أن تقول لا نسلم أن هذا اجماع بعد استقرار

لانها أعم، سلمنا لكن الخلافة لاتتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة . قوله «وله ماسبق» أي وللصير في من الادلة ما سبق في المسألة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهاداً وتقليداً فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل. وجوابه ما تقدم أيضا وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق[1] فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه . المسألة الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على أحد قولى اولئك[2]

الخلاف الخ » أقول هو اجماع قبل استقرار الخلاف كما هو الواقع المعلوم من نقل الواقعة فى صحاح الاحاديث والسير والاتفاق قبل استقرار الخلاف قد علمت انه جائز اتفاقا فلا يطابق الدعوى كما قال الاسنوى على ان الخلافة لا يلزم تحققها ووجوب طاعة الامام على تحقق الاجماع على مبايعة من يبايع بل يكفى مبايعة بعض أهل الحل والعقد لان نصب الامام ومبايعته فرض كفاية متى قام به البعض سقط عن الباقين وتمت بذلك المبايعة لمن بويع ووجبت طاعته على كافة الامة لافرق بين من بايع ومن لم يبايع

(١) قال الاسنوى « وجوابه ما تقدم الخ » أقول يعنى أن اختلاف الامة على قولين لايكون متضمنا الاجماع على التخيير الا اذا لم يوجد اتفاق بعد. أما اذا وجد فقد تبين انه لم يكن متضمنا ذلك الاجماع وان قول من رجع انما كان قولا لظن الدليل وقد تبين خلافه فانضمامه لغيره قبل تبين الخلاف لا يكون متضمنا للاجماع على التخيير وجواز الاخذ بكل من القولين أو الاقوال

(٢) قال الاسنوى « اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام احمد والاشعرى وغيرهما مستحيل اتفاقهم على أحد قولى أولئك الخ » أقول هذا هو المقام الثالث الذى قدمناه وقد علمت المخالفين فيه وهو الذى صحح فيه صاحب جمع الجوامع المنع ان طال زمان الاختلاف وقد اعترض العطار بان هذا هو الموضوع فان الموضوع بعد استقرار

واختاره الآمدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضا على تحريم المتعة يعنى تحريم نكاح المرأة الى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفى المثالين نظر :أما الاول فقال الآمدى لانسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز[1] . وأما الثانى فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم[2] فعلى هذا لا يكون

الخلاف ولا يكون الا بطول الزمن وأجاب بأنه ذكر توضيحاً أو أن المراد طول زائد على ما استقر فيه الخلاف اه وقد علمت ان المراد بطول زمان الاختلاف ان يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل وقد علمت مافيه مما قدمناه وان هذا تصحيح لصاحب جمع الجوامع على خلاف ما صححه الامام الرازى وابن الحاجب وغيرهما من الجواز مطلقاً لان الموضوع ان الخلاف قد استقر وانقرض عصر المختلفين وهم مختلفون كل واحد منهم يعتقد حقية مذهبه بدليله وهذا لايكون الا بعد المناظرة والبحث عن الدليل

(١) قال الاسنوى «وفى المثالين نظر أما الاول فقال الآمدى لانسلم حصول الاجماع فيه الخ » أقول قال في المسلم ولنا اجماع التابعين على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلف الصحابة فيه فقال شرحه الفواتح وأما اجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح فيه ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة اه. فكان هذا المثال غير صحيح

(٢) قال الاسنوي « وأما الثانى فنقل الماوردى الخ » أقول قول المصنف في المثال الثانى والمتعة يحتمل ان يكون مراده المتعة الحج واجماع التابعين على متعة العمرة أى الجمع فيهما باحرام واحد أو باحرامين فى أشهر الحج والاول هو المسمى بالقران في اصطلاح الفقهاء والثاني هو المسمى بالمتعة فى اصطلاحهم. وفى صحيح البخارى ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان ينهى

مطابقا لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام وأتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية[1] وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه كما قاله الغزالى فى المنخول وابن برهان فى الاوسط. وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه. قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها[2] ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر

عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علي ذلك أهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ماكنت لادع سنة النبى صلى الله عليه وسلم لقول أحد ثم الروايات متضافرة فلا يضر كون الراوى مروان وان يكون مراده متعة النساء وهذه أبيحت يوم خيبر ثم حرمت بعد ذلك الى يوم القيامة فحرمتها ثابتة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابن عباس يفتى بجوازها قبل أن يبلغه حديث التحريم فلما بلغه رجع عما كان يفتي به وأفتى بالحرمة عملا بالحديث فلا يصح التمثيل به كما قال الاسنوى ولكن اذا حمل كلام المصنف على متعة الحج يصح التمثيل فالاولى حمله على ذلك

(١) قال الاسنوى « فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية الخ » أقول تمام هذا الدليل ينبنى على تمام الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع وقد علمت انه غير تام

(٢) قال الاسنوى « ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها » أى فكل مذهب باق ببقاء دليله لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم. فان قيل هذا الاتفاق لكونه اجماعاً امارة الخلاف. قلنا هذا فرع وقوعه وكونه حجة وهو محل النزاع. قال الغزالي فى المستصفى اذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخى وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعى وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون فى

من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه فى المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس

تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فمذهبهم باختيار أحد القولين لايحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما ان نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدى الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتحريم الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة فى هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة فى كل مسئلة لم يخض الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين» اذ يكون الحق قد ضاع فى هذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد. فان قيل بم ينكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق فى احدهما. قلنا هذا تحكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط فى الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق فى خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم اه والغزالى ومن معه كما منعوا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منعوا رجوع المختلفين بعد استقرار الخلاف الى قول واحد بهذا الدليل عينه كما فصله الغزالي في مسئلة اذا اختلفت الامة على قولين وقد علمت ان المجوزين في المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاقهم على أحد القولين وان تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق قبله وقلنا ان معنى هذا ان اختلاف المجتهدين فى عصر الصحابة أو غيرهم على قولين يكون متضمناً اجماعهم على ماذكر اذا لم يوجد اتفاق بعدهم أما اذا وجد اتفاق فقد تبين انه لم يكن

لغير المجمعين فيها قول يخالف قول المجمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في

متضمنا لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون انما عملوا بمقتضى الاجماع الاول من تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين فى عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون اجماعا حجة بلا شك وقد سلموا ان احداث قول ثالث عند اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصلوا فيهما جائز وقالوا ان الاختلاف على قولين لايستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل لايستلزم الاتفاق على امتناعه وان غاية كل منهما انه يتضمن الاتفاق على الاخذ بكل من شقي الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته فى بعض ما ذهب اليه فيجوز ان يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما اجمعوا على جواز الاخذ به فكان هـذا الاجماع منعقداً وحجة . فان قلت لو اعتبر هـذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الاجماع على خـلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلالة. قلنا ان رأيه كان قبل حدوث الاجماع فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما تقاعد بعد الاجماع اللاحق لظهور نص على خـلاف حكمه بعده وانما اللازم خطؤه وهو لازم فى كل اختلاف لان الحق الذى فى الواقع واحد والخطأ اجتهادا لايقتضى التضليل وما قال من منع انعقاد الاجماع ان العادة قاضيـة اذا استمر الخلاف باستمرار كل ذي مذهب على مذهبـه بالاصرار عليه خصوصا من اتباعه فانهم لا يخالفون متبوعهم ومتى كانت المذاهب مستمرة على هذا الوجه ولو بعد موت أربابها استحال الوفاق ممنوع لانا لا نسلم قضاء العادة بما ذكر وانما ذلك شأن الجهلة والمقلدة المتعصبين الذين يصرون على آرائهم ولو تبين خطؤها وأما المجتهدون الباذلون جهدهم فى طلب الحق فلا يستمرون على شيء تبين خطأه بل يتبعون الدليل سيما ممن بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر الا ترى انه صح عن كل امام من الائمة الاربعة انه قال ان صح الحديث فهو مذهبي وصح عن كل واحد منهم انه قال اذا خالف قولى الحديث الصحيح فاضربوا بقولى عرض الحائط فكيف يمكن لنا من هؤلاء

تابع الحاشية

ان يستمر على قوله بعد ظهور النص على خلافه وكذلك ماقاله من منع كون هذا الاجماع حجة من انه لو كان حجة يلزم تعارض الاجماعين أحدهما الاجماع على تسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه والثاني الاجماع على تعيين قول معين بالاجماع اللاحق وتعارض اجماعين كل واحد منهما حجة باطل لما يلزم عليه من تخطئة الائمة في أحدهما ممنوع أيضا لاننا لانسلم ان التسويغ مجمع عليه على الاطلاق بل هو مقيد بعدم وجود نص قاطع لان القضية عرفية مقيدة بوصف عدم المقطوعية الا ترى انه لو ظهر للمختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع في أحد القولين ما وسعهم الا اتباعه ، فلو كان هناك اجماع للزم معارضة الاجماع للنص القاطع فلا يكون النص معمولا به فلا قائل بذلك في مثل هذا

وقول الاسنوى « ومن عباراته الرشيقة فى ذلك قوله ان المذاهب لاتموت بموت اصحابها » أقول هذا مما استدل به من منع انعقاد الاجماع وحجيته بعد حصول الخلاف واستقراره وحاصله ان الاجماع انما ينعقد باتفاق كل المجتهدين وهذا لم يحصل لان القول لايموت بموت قائله بل هو باق ببقاء دليله فقول المخالف السابق باق ببقاء دليله فلا اتفاق وأما اتفاق المختلفين قبل استقرار الخلاف فانما جاز لانه ليس لواحد منهم قبل الاستقرار قول يعتقد حقيته لا شرعا ولا عرفاً بل لكل واحد منهم مجرد نظر وبحث لاصابة القول . وجوابه اننا لانسلم بقاء القول مطلقا بل ان الاجماع اللاحق أمات هذا القول حتى لا يجوز العمل به كما لو ظهر الناسخ. على أن جواز الاماتة هنا كاف لان المقام هنا مقام المنع بخلاف ما قدمناه لان المقام هناك كان مقام الاستدلال و يكفى فيه مجرد الجواز كما لا يخفى. وبهذا تعلم ان المعول عليه ماذهب اليه الجمهور من امكان انعقاد هذا الاجماع وانه حجة كيف وقد وقع ذلك كما تقدم من اتفاق التابعين على متعة الحج بعد وقوع الاختلاف من الصحابة على قولين

هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع ام الولد[١] وسقوط الحد عن الواطيء في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح المتعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها[٢] قوله «قيل الخ» أي استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا الى الاجماع . وأجاب الامام بوجهين أحدهما أن الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله . الثاني أن وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع[٣] وقد وجد وحصول

(١) قال الاسنوي « ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد » أقول قد قدمنا أن اجماع التابعين على حرمة بيع أم الولد لم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة نعم على القول بحصول هذا الاجماع وحصول الخلاف في كونه حجة تكون ثمرة الخلاف ما ذكره الاسنوي وأشار بقوله تنفيذ قضاء من حكم الخ الى ان الخلاف هنا في نفس القضاء ونفاذه فمن يرى ان هذا الاجماع حجة يرى ان القضاء غير نافذ ومن يرى عدم الحجية يرى ان القضاء نافذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اتفاقاً اذا وجد امضاء قاض آخر ويبطل اتفاقاً اذا أبطله قاض آخر فنفاذ القضاء هو الحادثة التي وقع فيها الخلاف

(٢) قال الاسنوي « وأخبرني من أثق به أن قاضي المدينة أخبره ان بالمدينة مكانا موقوفاً الخ » أقول بعد الذي اسمعناك من أن متعة النكاح وان أبيحت يوم خيبر فقد حرمت بعد ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا اخالك تشك في عدم التعويل على مثل هذا . وعلى هذا انعقد الاجماع من الصحابة وغيرهم على حرمتها فلم يقع فيها اجماع بعد خلاف وقد قدم الاسنوي نفسه ما يؤيد هذا قريباً عند الكلام على الامثلة

(٣) قال الاسنوي « وفيه نظر فان الشرط الخ » أقول ان المصنف

الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده ان خالفتني فأنت حر فخالفه ثم وافقه . الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الاخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر. وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا . واذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني. وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل[1] وأيضاً فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض

قد انتقل نظره من الجواب بما ذكر عن استدلال من انكر حجية الاجماع ابتداء الى استدلال من قال بعدم حجيته بعد الخلاف مع صلاحية الجواب هناك لعدم وجود النزاع بخلاف الحال هنا

(١) قال الاسنوي « وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية الخ » أقول لان الاتفاق على أن التكليف عام لمن كان في عصره صلى الله عليه وسلم ولمن يجيء بعده من المكلفين الى ان تنقضي دار التكليف فالكل مرادون من الخطاب وانما الخلاف في انهم مرادون بعبارة الخطاب أو بدلالة الخطاب وبقوله عليه الصلاة والسلام « حكمي على احدكم حكم على الكافة » كما هو مبين في محله فالحق ما أجاب به صاحب الحاصل من تخصيص الحديث المذكور بالادلة التي قامت على حجية الاجماع وبعمل الصحابة بالاجماع وعدم تقليد بعضهم بعضا ولو كان قول كل واحد حجة لزم ان يأخذ كل واحد بقول الآخر منهم ولو خالفه وهذا تهافت لا يقع

أولئك ولاجل ما قلناه لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث . الثالث ان اختلاف أهل العصر الاول على قولين مثلا اجماع منهم على التخيير أي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما اجماعاً مانعاً من الاخذ بخلافه لزم تعارض الاجماعين . وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اى لانسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير[1] فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الآخر وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه . وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به فى بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه . قال :

« الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة . السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجة . وقال أبو على اجماع بعدهم . وقال ابنه هو حجة . لنا انه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد . قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف . جوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه . ﴿ فرع ﴾ قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين » أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضاً[2] وهو

---

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا الاستدلال وجوابه مستوفى على أتم وجه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا هو الذى جزم به الامام واتباعه الخ » أقول ينافى هذا ما تقدم قريباً عن الشافعى من ان المذاهب لاتموت بموت اصحابها بل كل قول باق على حاله ببقاء دليله ولذلك جاز تقليد المجتهد بعد موته ومن قال

يؤخذ من تعليل المصنف . وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق اهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لايكون اجماعا وذكر الآمدى نحوه ايضاً . المسئلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الامام أنه لايكون اجماعا ولاحجة لما سيأتى. ثم قال هو والآمدي انه مذهب الشافعى. وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي. وقال الغزالى في المنخول نص عليه الشافعى فى الجديد . والثانى وهو مذهب ابى على الجبائى انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال. والثالث قاله ابو هاشم ابن ابي علي انه ليس باجماع لكنه حجة. وحكى في المحصول عن ابن ابى هريرة انه ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والافنعم. وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة [1]. واختار الآمدى انه اجماع ظنى يحتج به وهو

بموت القول فانما قال بموته باجماع لاحق فكان موت مذاهب الذين ماتوا موقوفا على كون قول الباقين اجماعا وهو محل النزاع فكان الدليل موقوفا على صحة الدعوى وهو دور ولذلك كان قول الاكثرين انه لا يكون اجماعا ولم يذكره صاحب جمع الجوامع ولا غيره فيما دخل في تعريف الاجماع فكان القول بذلك خلاف الراجح الذي عليه الاكثر

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة الخ » أقول حكى صاحب جمع الجوامع فى السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية أفتى فيها بعضهم بحكم وعلم بها الساكتون أقوالا ثم قال والصحيح انه حجة. وفى تسميته اجماعا خلف لفظى. وفى كونه اجماعا حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن امارة سخط ورضا مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية هل يغلب ظن الموافقة اه . قال الجلال فى شرحه عليه انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث. وقال الرافعى انه المشهور عن الاصحاب وهل هو اجماع . فيه وجهان وقال فى قوله وفي

قريب من مذهب أبي هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير وأما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة .والذي ذكره الآمدي هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعاً على ما نبه عليه في مسئلة انقراض العصر . واعلم أن الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعاً.قال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه.وأجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في

تسميته اجماعا الخ وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث قيل لا يسمى الاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره.وقال فى قوله هل يغلب ظن الموافقة أي موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وان نفى بعضهم اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذلك اه.وبهذا تعلم ان الصحيح عند الشافعية انه اجماع حقيقة وانه حجة أيضا وأن قولهم فى بيان موضع النزاع قال بعض المجتهدين قولا الى آخر ماذكره الاسنوى مقيد بما اذا لم تظهر امارة رضا ولا سخط وأما اذا كان السكوت مقترنا بامارة رضا فانه اجماع قطعا وان كان مقترنا بامارة سخط فليس باجماع قطعاً ومقيد بما اذا بلغت المسئلة الكل ومضي زمن مهلة النظر فى المسئلة عادة وبان تكون المسئلة اجتهادية أما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو بلغت ولكن لم يمض زمن مهلة النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتى ومقيدة أيضا بان تكون المسئلة اجتهادية تكليفية اما اذا لم تكن فى محل اجتهاد بان كانت قطعية أولم تكن تكليفية نحو عمار افضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول فى الاولى بخلاف المعلوم فيها قطعا لا يدل على شيء وكذلك السكوت على أحد القولين في الثانية لا يدل على شيء ومقيدة كذلك بما اذا أفتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب أما بعد

القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الآتية [١]. قوله « لنا » أي الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم [٢] اما لكونه لم يجتهد فيه أو

الاستقرار فلا يدل السكوت على شيء ولا فرق في كل ما ذكرنا خلافا وترجيحا بين الفتيا والقضاء خلافا لابن ابى هريرة في قوله انه حجة ان كان فتيا لاحكما ولابى اسحاق المروزى في قوله بعكسه واكثر الحنفية على ان هذا الاجماع اجماع قطعي واختار الآمدي من الشافعية والكرخي من الحنفية انه اجماع ظنى

(١) قال الاسنوى « واجاب ابن التلمسانى بان السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس الخ » أقول اذا كثر السكوت وتكرر فيما تعم به البلوى فالمختار ان الاجماع قطعي. قال في الفواتح وهذا لا يصلح للنزاع لان السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علما ضروريا بالرضا بالقول كما فى التجريبيات فان العادة محيلة للسكوت فى كل مرة من غير رضا به اه . فكان تكرار السكوت مرة بعد أخرى أمارة الرضا ، وقد تقدم أنه متى وجدت علامة الرضا كان اجماعا قطعا

(٢) قال الاسنوى « أى الدليل لنا على انه ليس باجماع ولا حجة الخ » أقول حاصل هذا الاستدلال أن مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به أو لتعظيم القائل وهيبة المقول له كما روى عن ابن عباس فى مسئلة العول اذا ضاق المال عن السهام المقدرة في كتاب الله تعالى انه سكت مهابة من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . فقد روى الطحاوى عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة قال دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعد ماذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث قال اترون من احصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفا ونصفاً وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث وفي آخره قال زفر لم لم تشر عليه بهذا الرأى فقال هبته والله . فقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا. ويحتمل ان يكون سكوته لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب وهذا كله مردود على قائليه لان الكلام مفروض فيما اذا مضت

لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس - وقد أظهر مخالفة عمر في العول بعد موته - كان رجلا مهيباً

المدة الكافية للنظر والاجتهاد عادة فانتفى القول بعدم الاجتهاد أو اجتهد ولم يظهر له شيء . وأما احتمال الخوف والتعظيم وترك قول الحق في اعتقاد قائله واخفائه لذلك فهو فسق فلا يظن أن يكون من مجتهد عدل . وما روى عن ابن عباس وان رواه الطحاوى فلم يصح وفيه انقطاع باطن لانه لو صدر لدل على فسق ابن عباس حاشاه الله ورضى عنه كيف وكان أمير المؤمنين عمر يقدم ابن عباس على الاكابر ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه عليه. روى البخارى عن ابن عباس قال كان عمر رضى الله عنه يدخلنى مع اشياخ بدر فكأن بعضهم وجد فى نفسه فقال لم تدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعاه ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه دعانى يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون فى قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم أمرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لى أكذلك تقول يا ابن عباس ؟ فقلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا . فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول . وأيضاً كان عمر ألين للحق وأشد انقياداً له فانه قال لا خير فيكم اذا لم تقولوا ولا خير فى اذا لم اسمع ذكره فى التقويم كذا فى التيسير واذا كان عمر هكذا فكيف بهابه ابن عباس رضى الله عنهما . وفى التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال « أيها الناس ما اكثاركم فى مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسبقوهم اليها ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا فى صداقهن على اربعمائة درهم ؟ قال نعم قالت اما سمعت قول الله تعالى (وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) . فقال عمر اللهم كل احد أفقه من عمر

فهبته. ويحتمل ان يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات. ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة

ثم رجع وركب المنبر ثم قال « أيها الناس انى كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء فى صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء أن يعطى ما أحب» فاذا كان له مع المرأة ما علمت فأى مهابة كانت لابن عباس فى عرض الآية . ثم ان أمير المؤمنين عمر استشار الصحابة فى مسئلة العول فأشار العباس بالعول ثم اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين عمر رأى قبل تقرره عند الصحابة فأى مهابة من أمير المؤمنين كانت لابن عباس . ثم ان الدليل الذى ينقلونه عنه فى مسألة العول غير معقول فلا يليق ان يصدر من ابن عباس وهو ترجمان القرآن . فان قائلى القول لايقولون بنصفين وثلث فى المال حتى يرد عليهم ما أورد بل هم أيضاً يقولون ان الله لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لايلزم نصفان والثلث فالذى رد به عليهم هو بعينه حجة لهم فكان هذا النحو من الرد بعيداً عن ابن عباس كل البعد. ثم ان الذى نسبوه اليه رضى الله عنه فى مثل هذه الصورة هو أن يسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفات فى استحقاقهن السهم فيسقط سهمهن وهذا أيضاً لا يظهر له وجه فان سهامهن أيضاً تثبت بالنص ولو فى حال كسهام غيرهن واسقاط واحد لاتمام آخرين مما لاوجه له شرعاً وعقلا فالحق ان ابن عباس برىء من مثل هذا القول فافهم والله أعلم باحوال خواص عباده كذا يؤخذ من الفواتح. وأما ما قاله الكمال فى التحرير من انا لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل فمدفوع بان الكلام مفروض عند البحث والمناظرة فى المسألة لتحقيق الحق فهو فيما قبل استقرار المذاهب فالمقام مقام الاستفتاء وعلى المفتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق حينئذ ترك للواجب وهو حرام وفسق وكذا التعظيم بتركه والقول بأن اظهار الحق انما يجب عند السؤال

على الرضا وهو معنى قول الشافعي لاينسب الى ساكت قول . قوله «قيل بتمسك» أى احتج ابوهاشم على كونه حجة [1] بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقين. والجواب المنع اى لانسلم انهم كانوا يتمسكون به فان

ولا سؤال ههنا مدفوع بان عرض المسألة وقت البحث على المجتهدين لبيان ما هو الحق فيها سؤال معنى فيجب الاظهار وبهذا الذى قررناه اندفع احتمال ان يكون السكوت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب لانه متى كان الكلام مفروضا قبل استقرار المذاهب فلا يأتي مثل هذا القول كما هو واضح . ولذلك كان الصحيح عند الشافعية والحنفية انه اجماع وحجة. والخلاف بعد ذلك في انه حجة قطعية كما يقول اكثر الحنفية أو حجة ظنية كما يقول غيرهم وأدلة كل من الفريقين تطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « احتج ابو هاشم الخ » أقول حاصل الخلاف على ما فى جمع الجوامع وشرحه أن العلماء اختلفوا فيما يفتي به بعض المجتهدين ويسكت الباقون على الوجه الذى قدمناه فقال فريق ليس بحجة ولا اجماع وهو الذى اختاره الامام وأتباعه وروي عن الشافعى . الثانى أنه حجة واجماع وهو الصحيح عند اكثر الحنفية والشافعية وهؤلاء اختلفوا فى أنه حجة قطعية أو ظنية. والثالث أنه حجة ولا يسمى بالاجماع لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالمقطوع فيه بالموافقة وهو مذهب أبي هاشم وقد علمت أن الخلف بين القول الثانى والثالث لفظى راجع لكونه يسمى اجماعاً أو لايسمى وهو مجرد اختلاف في الاصطلاح وقد علمت أن الصحيح أنه حجة وهو ما اتفق عليه الثانى والثالث وقال الرافعى انه المشهور عند الاصحاب . ومن هذا تعلم أن أبا هاشم لم ينفرد بهذا القول بل هو القول الراجح عند أكثر الحنفية والشافعية كما أن الصحيح أنه اجماع حقيقة لصدق التعريف عليه وان نفى أبو هاشم مطلق اسم الاجماع عنه لان غيره لايخالفه فى ذلك بل يقول انما يطلق عليه اسم الاجماع مقيدا بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره

وقع منهم شيء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته [1] أو على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به. وأيضاً فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين . قوله «فرع الخ» اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من

(١) قال الاسنوى « والجواب بالمنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به الخ » أقول قد علمت ان من قال انه حجة يستدل بأن سكوت العلماء في مقام البحث والمناظرة ومضى المدة الكافية عادة لذلك وعدم استقرار المذاهب على وجه ما قدمناه يظن منه الموافقة عادة وان من اطلق عليه بعد ذلك اسم الاجماع السكوتي فلأن تعريف الاجماع يصدق عليه ومن نفى اسم الاجماع عنه كابى هاشم فانما نفى الاسم المطلق لااسم الاجماع المقيد بالسكوتي فابو هاشم لايرضى بما نسبوه اليه من الاستدلال بل هو استدلالهم . والجواب عنه لاعن دليل أبي هاشم ومن وافقه يؤيد ذلك قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وفى كونه اجماعا حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ الكل أى كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتى هل يغلب ظن الموافقة أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة فى مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به. ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح أنه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك .وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف اه أي تحقيق لحاصل ما اجتمعت الاقوال الثلاثة على الخلاف فيه وهو أنه اجماع حقيقة أي حجة أولا . وأما انه هل يسمى باسم الاجماع فليس حاصل الثلاثة بل حاصل الثاني والثالث فقط. قال العطار وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل القول الاول اه

احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا[1] اختلفوا فيه كما قاله فى المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم به البلوى اى فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه. قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به فى الكتاب . قال :

« الباب الثالث ـ فى شرائطه

وفيه مسائل

الاولى أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الاكثر. قلنا مجازا. قالوا عليكم بالسواد الاعظم. قلنا يوجب

---

(١) قال الاسنوي « اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين الخ » أقول ان موضوع المسئلة السابقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه ومسلم الثبوت وشرحه ان يفتى بعض المجتهدين أو يقضى قبل استقرار المذاهب ويسكت الباقون عن المخالفة وقد مضت مدة النظر والتأمل عادة ولا تقية هناك لخوف ولا مهابة وكان السكوت مجرداً عن امارة رضا وسخط وكانت المسئلة اجتهادية تكليفية مع بلوغ الكل وان الجلال قال اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتى اه . فان هذا صريح في انه اذا لم يعلم الكل بالواقعة لايكون من محل الاجماع السكوتى وموضوع هذا الفرع فيما لم ينتشر بحيث انه لم يبلغ الجميع فلا يكون من محل السكوتى قطعاً نعم اذا كان مما تعم به البلوى قد يقال انه حجة لانه اذا كان كذلك فلا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف مالم تعم به البلوى فيكون المراد هنا الخلاف في اصل الحجية من غير

عدم الالتفات الى مخالفة الثلث » أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان مايكون شرطاً في الاجماع ومالا يكون شرطاً فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن من الفنون[1] يشترط ان يكون فيه قول جميع

رعاية التفاصيل السابقة فى السكوتى واما اذا كان مما تعم به البلوى وتكرر فيه السكوت فقد علمت انه لا يصح ان يكون محلا للنزاع بل هو حجة قطعاً كما سبق

(١) قال الاسنوى « وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع فى كل فن الخ » أقول تقدم انه يعلم من تعريف الاجماع انه لابد فيه من اتفاق كل المجتهدين فى عصر لان اضافة مجتهد الى الامة تفيد العموم وعليه الجمهور فيضر مخالفة الواحد وقيل يضر الاثنان دون الواحد وقيل يضر الثلاثة دون الواحد والاثنين وقيل يضر مخالفة من بلغوا عدد التواتر دون من لم يبلغوه اذا كان غيرهم اكثر منهم وقيل تضر مخالفة من خالف ان ساغ الاجتهاد فى مذهبه بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته وقيل تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً فى أصول الدين لخطره دون غيره من العلوم وقيل لا يكون الاتفاق مع مخالفة البعض اجماعاً بل يكون حجة اعتباراً للاكثر فالاقوال سبعة وهذا الاخير لا يخالف فى كون اتفاق الكل اجماعاً وانما يقول ان قول الاكثر اذا كان المخالف نادراً حجة واجماع أيضا قال العضد لو ندر المخالف مع كثرة المجتمعين لم يكن اجماعاً قطعيا لما ذكرنا ان الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان فى غاية البعد قال السعد على قوله لم يكن اجماعا قطعيا معناه انه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعاً ظنيا يجب على المجتهد العمل به اه . فعلم انه ليس زائداً على الادلة الخمسة بل هو فرد من افراد الاجماع وعلى هذا فالاجماع المشترط فيه اتفاق الجميع انما هو الاجماع القطعى عند هذا القائل ومنه ظنى أما عند الجمهور فما وقع فيه المخالفة ليس باجماع

علماء ذلك الفن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام[1] ولا بقول علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته[2] والقول بلادليل

لان قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتى على ضلالة» انما يتناول اجماع الكل دون البعض ولو ندر والحاصل انه اذا اتفق كل المجتهدين في عصر صريحا فالصحيح انه قطعى ولم يخالف فى ذلك الا شرذمة من الخوارج والشيعة كما تقدم فان لم يتفقوا صريحاً بل كان هناك سكوت فان تكرر السكوت كان حكمه حكم الاتفاق صريحاً وكذا اذا كان فيما تعم به البلوى وعلم بلوغ الواقعة التى تعم بها البلوى وسكتوا بعد استيفاء الشروط المتقدمة كان فى حكم الصريح . وأما السكوتى فيما لم تعم به ولم يتكرر السكوت وقد علم بلوغ الواقعة للكل ففيه الخلاف فاكثر الحنفية على انه قطعى وغيرهم على انه ظنى وعلى كل حال فهو اجماع وحجة على الصحيح وان لم يعلم بلوغ الواقعة للجميع ولكن لم يظهر خلاف فالحق انه ليس اجماعاً اصلا الا اذا كان فيما تعم به البلوى فالحق انه اجماع سكوتى وأما اذا وجد مخالف نادر فالجمهور على انه ليس باجماع والبعض على انه اجماع وعلى كل حال فهو حجة ظنية لما ذكره العضد والسعد . فخذ هذا الحاصل الشامل فانك لا تجده فى غير هذه العجالة

(١) قال الاسنوى « فلا عبرة بقول العوام الخ » أقول قال في جمع الجوامع تفريعا على تعريف الاجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم اتفاق العوام للمجتهدين مطلقاً أى فى المشهور والخفى وقوم فى المشهور دون الخفى كدقائق الفقه بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت أي ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للاجماع اه مع زيادة من شرحه للجلال . وبهذا تعلم المراد من عدم اعتبار العوام ومن اعتبارهم هنا

(٢) قال الاسنوى « ولا بقول علماء فن فى غير فنهم الخ » أقول لانهم اذا كانوا غير مجتهدين في ذلك الفن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان قولهم فيه قولا بلا دليل الخ فهم فى الحقيقة داخلون فى العوام وقد علمت حقيقة قول من يقول باعتبار اتفاقهم وان المراد منه انه معتبر في صحة اطلاق اسم اجماع الامة لا في افتقار الحجة اللازمة للاجماع وان كانوا مجتهدين فيه فهم من

خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولى في الفقه اذا كان متمكناً من الاجتهاد فيه[1] واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام ايضاً[2] واختاره الآمدى. قوله « فلو خالفه » اى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو

علمائه فلا بد من اتفاقهم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من اعتبر قول الاصولى الخ » أقول قال فى جمع الجوامع واعتبر آخرون الاصولى في الفروع. قال الجلال. فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصولى والصحيح المنع لانه عامى بالنسبة اليها انتهى. وبهذا تعلم انه اذا كان الاصولى متمكنا من الاجتهاد فى الفقه كان وفاقه لمجتهدي عصره معتبراً قطعا لانه واحد منهم لان كل مجتهد في الفقه أصولى والا ما أمكنه الاجتهاد فالصواب حذف هذا القيد لان الخلاف ليس فيه وانما الخلاف في الاصولى الذى هو عامي بالنسبة للفقه فهو داخل في عموم ماقبله من انه لا عبرة بقول علماء فن في غير فنهم كما هو واضح. قال امام الحرمين في البرهان ذكر القاضى ابو بكر ان الاصولى الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه والذي ذهب اليه الاصوليون خلاف ذلك فان الذي وصفه القاضى رحمه الله ليس من المفتين ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه ان يستفتى المفتين فيها فهذا اذاً من المقلدين ولا اعتبار باقوالهم فانهم تابعون غير متبوعين وحملة الشريعة متبوعون والمقلدون فيها تبع اه. ولعل الاسنوى اغتر بقول القاضى الاصولى الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه ففهم من ذلك المتمكن من الاجتهاد في الفقه من انه ليس كذلك كما هو صريح عبارة امام الحرمين في البرهان ولا يلزم من كونه ماهراً متصرفاً في الفقه ان يكون مجتهداً عنده ملكة استنباط الاحكام العملية الشرعية من أدلتها التفصيلية

(٢) قال الاسنوي « ومنهم من قال لا بد له من موافقة العوام أيضاً » أقول قد علمت مراد هذا القائل فتذكر

سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والآمدى .وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعياً [١] قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر.واستدلوا بأمرين [٢]: احدهما ان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين.وجوابه ان لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة . وأجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد

---

(١) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا الخ» أقول قد ذكرنا ما يتعلق بهذا قريبا فتذكره

(٢) قال الاسنوى « واستدلوا بامرين الى آخر ما قال » أقول حاصل الاول أن يحمل لفظ المؤمنين في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ولفظ أمتى في قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتى على ضلالة» وغير ذلك من الالفاظ التي ظاهرها العموم على ان المراد منها الاكثر.وحاصل الجواب ان اراد البعض من لفظ العام مجازاً سواء كان البعض كثيراً أو قليلا فلا يجوز العدول عن الحقيقة وهو العموم الى المحل الا بقرينة تخصص العام.وحاصل الثانى انهم حملوا قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» على الاكثر.ومحصل الجواب اننا لو سلمنا ان المراد منه الاكثر فالكل فرد من افراد مفهوم الاكثر لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه واكثر . وهذا جواب بالتسليم وقلب الدليل على الخصم وجعله عليه لا له وهو واضح وقد قدمنا ما يتعلق أيضا بهذه المسئلة فتذكر

يكون قولهم حجة وليس كذلك. واليه اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء اى ثلث الامة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وان يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف فى هـذه المسئلة يسلمون ان مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام. ونقل الآمدى عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع والا فلا قال

« الثانية لابد له من سند لان الفتوى بدونه خطأ. قيل لو كان فهو الحجة. قلنا يكونان دليلين . قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل . قلنا لابل ترك اكتفاء بالاجماع » أقول ذهب الجمهور الي أن الاجماع لابد له من شيء يستند اليه من نص أو قياس لان الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ . ولقائل أن يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق[1] وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم انه لايشترط

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع أما بعد الاجماع فلا الخ » أقول حاصله أنه يستدل علي كون الفتوى بلا دليل ليست خطأ بنفس الاجماع مع أن حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كانت الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليست هى قول المجتهد من حيث هو مجتهد وذلك لان الفتوى لا عن دليل لما كانت حراما لا يجتريء عليه عدل خصوصاً اذا كان مجتهداً ولو اجتراً صار فاسقا فلم يبق أهلا للاجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فقول من قال ان اتفاق المفتين من هـذه الامة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أولا تكريما لهذه الامة ممنوع لان ذلك فرع ان يوجد مفت في الامـة يفتي بلا دليل ولا يوجـد لانه لو أفتى بلا دليل لم يكن عدلا فلا يقبل قوله ولا يستحق التكريم ولذلك قال في مسلم الثبوت لا اجماع الا عن مستند على المختار. لنا أولا الفتوى بلا دليل شرعى حرام واذ ليس دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول كل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور اه مع زيادة من شرحه لايضاحه. وأما قول شارحه وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه وأيضا لا يلزم من حرمـة الافتاء

المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب[1] . ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسئلة التي تلى هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لاخلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظنى كاخبار الآحاد والعمومات. قوله «قيل لو كان» اى احتج الخصم بوجهين! أحدهما أن الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للاجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع

من غير دليل الخطأ في الحكم المفتى به بل للاجماع تأثير فى الاصابة فقدروه بما ذكرنا لان القول فى الاحكام الشرعية بلا دليل من الشارع حرام وخطأ يقيناً لانه اختراع فى الشرع واحداث فى الدين فالمفتى بلا دليل لا يقبل قوله قطعاً فكان لا بد من مستند في الواقع ونفس الامر . ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه ولا بد له أي للاجماع من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في التعريف معنى وهو الصحيح فان القول فى الدين بلا مستند خطأ اه. وقال في التحرير وشرحه : لا اجماع الا عن مستند أى دليل قطعى أو ظني اذ رتبة الاستدلال باثبات الاحكام ليست للبشر والا لو جاز الاجماع لا عن مستند انقلبت الاباطيل صوابا أو اجمع على خطأ لان الاجماع قول كل من المجمعين وقول كل بلا دليل محرم لانه اثبات للشرع بالتشهى وهو باطل فكونه بلا مستند باطل اه

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم الخ » أقول قال الفريق القائل بانه لابد للاجماع من مستند يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل وتجويز العلم الضرورى بان يحدث العلم الضرورى فيقع الاتفاق عليه أو توفقهم للصواب بان يقع فى قلوبهم ما هو صواب ابعد وبهذا يندفع ماحكاه الآمدي وغيره عن بعضهم

الدليلين على الحكم جائز ومفيد[١] وأجاب ابن الحاجب ايضاً بان فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبأن ما ذكروه يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به . الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل. وجوابه انا لا نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه[٢] فان أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسره به القرافى فهو باطل عند الشافعي وان أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند. قال:

« فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم. قيل الاجماع على جواز مخالفتها . قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها . قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد . الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافا لابي عبد الله البصرى لجواز اجتماع دليلين » أقول اذا فرعنا على ان الاجماع لابد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصاً ويجوز ان يكون ظاهراً وهل يجوز ان يكون أمارة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الآمدى واتباعهما كابن الحاجب انه جائز وواقع[٣] واستدل عليه الآمدى وابن الحاجب

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين » أى وتعاضد الدليل بدليل آخر من أعظم الفوائد

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان دعوي الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد الخ » أقول ما قاله الاسنوى وجيه ولذلك لم يتعرض لهذا غير الامام واتباعه كالمصنف

(٣) قال الاسنوى « وهل يجوز ان يكون أمارة أى قياسا فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده الخ » أقول كما اختاره من ذكروا اختاره أيضا صاحب جمع الجوامع وجعله معلوما من تعريف الاجماع فقال مع شرحه وعلم انه أي الاجماع

باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى امامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة (١)

قد يكون عن قياس لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سيأتي والقياس من جملته خلافا لمانع ذلك أى الاجماع عن قياس أو مانع وقوعه أو في القياس الخفى دون الجلى اه . وجعل صاحب مسلم الثبوت المخالفين فى ذلك هم الظاهرية وزاد شارحه ابن جرير الطبرى فقال مع شرحه جاز كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع وان جاز عقلا اه وعلى هذا فمن عدا الظاهرية وابن جرير الطبرى من العلماء متفقون على جواز ان يكون القياس مستنداً للاجماع . قال الجلال فى شرحه على جمع الجوامع ووجه المنع فى الجملة ان القياس لكونه ظنيا فى الاغلب تجوز مخالفته لا رجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بانه انما تجوز مخالفته اذا لم يجمع على ما ثبت به وقد اجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت فيه فأرة قياسا على السمن اه ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه لنا لامانع يقدر فى القياس من وقوعه مستنداً الا الظنية والا فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظنى وقد يقع مستنداً للاجماع اه

(١) قال الاسنوى « وعلى امامة ابي بكر قياسا على تقديمه فى الصلاة الخ » أقول في التيسير قال ابن مسعود لما قبض النبى صلى الله عليه وسلم قال الانصار منا أمير ومنكم أمير فاتاهم عمر فقال ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر أن يصلى بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله أن نتقدم ابا بكر حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطنى عن أمير المؤمنين على بن ابى طالب قال له قائل حدثنا عن ابى بكر قال « ذلك رجل سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدنيانا » لكن اعترض على هذا الكمال فى التحرير بان هذا من دلالة النص لا من القياس فالمستند حينئذ النص دونه فان من تقدم في أمر ديني وأمور الدين أهم من أمور

والثاني انه جائز ولكنه غير واقع . والثالث ان كان القياس جلياً جاز والا فلا . والرابع ممتنع مطلقاً . واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الامارة مبدأ للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان تكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل. واستدل المانعون بوجهين : احدهما

الدنيا وأهم أمور الدين الامامة في الصلاة فاولى ان يتقدم في أمور الدنيا وقد اعترض صاحب مسلم الثبوت على ذلك بما معناه لا نسلم أولوية امامة الصلاة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلاة دون امامة الدنيا ولو سلم أولوية امام الصلاة فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيها لغة واماهنافهم المناط لغة ممنوع لتوقف علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة وهو اعتراض ساقط غير مقبول لما علمت ان علياً نفسه قال «خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدنيانا » وأن عمر لما قال « ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر ان يصلى بالناس فأيكم تطيب نفسه ان يتقدم أبا بكر » فقالوا « نعوذ بالله ان نتقدم ابا بكر » وما ذاك الا لان المناط مفهوم لغة والا لاحتاجوا الى نظر وتأمل في مقالة عمر وعدم النص شيء ودلالته شيء آخر لان النص صريح لايغفل عنه . ودلالته تشبه القياس فقد يغفل عنها ويحتاج الى التنبيه. الا ترى أن الأئمة من الحنفية والشافعية كثيراً ما اختلفوا فى مواضع انها من دلالة النص أو من القياس على مايأتي في مبحث القياس . وأيضاً ان الذي قدم أبا بكر للصلاة وجعله خليفة له فيها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على صلوح الصديق الاكبر للامامة وكان ذلك ثابتاً عندهم قطعاً وانما كان يحثهم فى الاولوية من الصالحين للامامة ولا شك أن من جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بامامة الصلاة وهى من الاهمية على ماعلمت يكون افضل الجميع ومن هو أفضل يكون أولى بالامامة الكبرى. ولا شك ان الامر بالتقديم فيما كان أهم وموجبا للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفا انه أولى فى أمر فيه مدخل لتلك الصفات . على انه لااجماع هنا على ما هو الراجح لمخالفة واحد من اجلاء الصحابة وهو سعد بن عبادة رضى الله عنه وان كان خلافه لايمنع كون ما

ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر . وأجاب المصنف بأنه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به . الثاني أن العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها . وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد[1] فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم فى

اتفق الا كثر حجة لكون المخالف واحداً وهو نادر . لكنه يمنع كون ذلك الاتفاق اجماعاً وانعقاد الامامة لا يتوقف على الاجماع لان المبايعة من فروض الكفاية كما لايخفى فالتمثيل به غير صحيح على كل حال . وبذلك اندفع اعتراض صاحب مسلم الثبوت بمنع الاولوية الذى طواه تحت قوله ولو سلم واعتراضه بان المناط لا يفهم لغة لما علمت ان الاولوية ظاهرة ظهوراً بينا والمناط مفهوم عرفا فمعرفته لاتتوقف على استنباط المجتهد . وأما توقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فلم يكن لشبهة في أولوية أبي بكر بالامامة لما مر فعدم فهمه ممنوع . وأما قولهم لا نص فمعناه لانص جلي على هذا ولكن ان أمره صلى الله عليه وسلم أبا بكر بامامة الصلاة كان اشارة منه صلى الله عليه وسلم الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم «ادعى أبابكر اباك وأخاك حتى اكتب كتابا فانى اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انى أولى ويأبى الله والمسلمون الا ابابكر» قال ذلك جوابا لما قالت أم المؤمنين أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو أمرت عمر . وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن تقديمه للصلاة لئلا يقول أحد أنا أولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك ان شاء الله يوم القيامة

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم الخ » أقول أى ان الاجماع قد ينعقد بناء على حكم العام مع ان العموم مختلف فيه وعلى الحكم المأخوذ من خبر الآحاد لكن هذا الاخير انما يتم عند من لا يجعل خبر الآحاد كالقياس وأما من جعله في الخلاف كالقياس فلا يتم الاستدلال به . على ان كلام

موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً . الفرع الثانى الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه[١] لانه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث. وقال ابو عبد الله البصرى يجب استناده اليه[٢] ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعى لانه لابد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف فى وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من أجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف[٣] منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل

المانع انما يتم اذا سلمنا انه لا يخلو عصر عن نقاة القياس ونحن لا نسلمه لان الخلاف حادث فيجوز خلو العصر عن نقاته فينعقد الاجماع من غيرهم . على اننا لو سلمنا ان الخلاف قديم وليس بحادث فلنا ان نمنع عدم الخلو من نقاته لانه لا يلزم ان يكون النافى ممن هو أهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة أو غير مجتهد

(١) قال الاسنوى « الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث الخ » أقول هو مذهب الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وقال ابو عبد الله البصرى الخ » أقول هو مذهب الكرخي من الحنفية وأبي هاشم والبصرى المعتزلين فى جماعة معهم

(٣) قال الاسنوى « وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته الخ » أقول ذهب الكرخى وأبو هاشم وابو عبد الله البصرى في جماعة الى انه يدل لانهم متى وافقوا موجبه كان عملهم مستنداً اليه فوجب لذلك أن يكون صحيحاً قطعاً ولو لم يقطع بصحته احتمل ان يكون الاجماع على الخطأ فلا يكون الاجماع

على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود . قال :

قطعي الموجب . وذهب الجمهور الى انه لايدل على صحته قطعاً وانما يدل على صحته ظنا واختاره الآمدى وصاحب البديع لاحتمال كون عملهم أوعمل بعضهم بغير الخبر المذكور من الادلة لا بذلك الخبر لجواز قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لايدل عملهم على صحته لجواز عدم علمهم به ولو فرض علمهم به لم يلزم احتمال الاجماع للخطأ على تقدير كونه مفيداً للظن لانه كاف فى العمل به للقطع باصابتهم فى العمل بالمظنون كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات لايقطع بصحته وانما يكون ذلك هو الغالب على الظن . وتحقيقه كما أشار اليه سراج الدين الهندي ان الاجماع الموافق لحكم الخبر يفيد القطع بحقية الحكم ولا يستلزم القطع بصحة الخبر بمعنى ان الخبر بلفظه سمعه راويه فلان منه عليه الصلاة والسلام. وبهذا تعلم ان قول الاسنوى «منهم من قال لايدل الخ» ان اراد انه وجد من ينفي دلالته على صحة الخبر مطلقاً ولو ظنا فليس بصحيح وان اراد انه لا يدل قطعاً وان كان يدل ظناً فهذا هو مذهب الجمهور وهو الصحيح ولكن لايصح تعليله بقوله لان السمع دل على عصمتهم لان الدليل انما دل على عصمتهم فيما أجمعوا عليه وهم هنا انما اجمعوا على الحكم المستفاد من الخبر لا على صحة الخبر وكونه مقطوعا بسماعه منه صلى الله عليه وسلم كما ان حكم الحاكم متى صدر كان مجمعاً عليه واجب التنفيذ ولا يلزم من ذلك القطع بصدق الشهود فكذلك هنا لا يلزم من القطع بما اجمعوا عليه من الحكم القطع بصحة الحديث لجواز ان يكون غير صحيح واجماعهم انما كان مستنداً الى غيره من الادلة . وهذا كله انما يتم اذا لم يعلم ان الخبر هو مستند الاجماع أما اذا علم انه مستنده بان صرحوا بالاستدلال به على الحكم كان اجماعهم على الحكم بالاستدلال بهذا الخبر اجماعا على ان الخبر صالح للاحتجاج به فيجب كونه حجة مطابقا لنفس الامر قطعا والحجة اتفاقاً ليست الا قول صاحب الشرع فحينئذ كون هذا الخبر قولا له قطعي فالحكم وخبرية الخبر كلاهما اجماعيان مقطوعان . ولا يرد عليه ان

« الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة على رضى الله عنه فى منع بيع أم الولد ثم رجع ورد بالمنع . الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة . الخامسة اذا عارضه نص أول القابل له والا تساقطا » أقول هل يشترط فى انعقاد الاجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط[1] وقال الامام أحمد وابن فورك يشترط. وفصل الآمدى بين الاجماع السكوتى وغيره على ما تقدم ايضاحه هناك[2]. وقال امام الحرمين ان قطعوا

أهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعا بها دون السماع فلا يلزم القطع بالخبرية على ان ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه فيكون قطعيا البتة. وما قيل انه حينئذ يتم ما قاله ابن الصلاح من قطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة ممنوع لان الاجماع على صحة مروياتهما ممنوع وقد تقدم الكلام على هذا فى قسم السنة عند الكلام على ما اذا اجمعوا على مايوافق حكم خبر وهما مسئلتان مختلفتان فى الموضوع ولكنهما متلازمتان فموضوع المسئلة المتقدمة ان الاجماع اذا وافق خبرا هل يدل على أن الخبر هو مستند الاجماع أولا وما هنا موضوعها ان الاجماع على موافقة خبر مستندين اليه في اجماعهم هل يدل على انه مسموع من النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً فيكون مجمعاً على صحته أو لا يكون كذلك . وبهذا علمت ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين : أحدهما أن يكون الخبر مستنداً للاجماع والآخر ان لا يكون والظاهر ان دعوى الكرخى ومن معه في الاول وقد علمت انه لا يخالفه فيه أحد فيحمل قول الجمهور على الثانى وهذا أيضاً لا يخالف فيه الكرخى ومن معه لجواز استناد المجمعين الى غيره من الادلة فتذكره

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط الخ » أقول وهو مذهب المحققين ومنهم الحنفية

(٢) قال الاسنوي « وفصل الآمدى بين الاجماع السكوتى الخ » أقول أي فقال يشترط انقراض العصر فى الاجماع السكوتى دون الصريح القولى

بالحكم فلا يشترط[1] وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقهم[2] اذ الاصل

(١) قال الاسنوى «وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم الخ» أقول المراد منه ان امام الحرمين قال ان كان مستند الاجماع قياسا فالانقراض شرط والا فلا كذا في مختصر ابن الحاجب وانما كان ذلك مرادا لان الفرض انهم أجمعوا وقطعوا بالحكم غير انه ان كان قطعهم بالحكم مستنداً الى قياس اشترط الانقراض والا فلا فالقطعية وعدمها راجعة الى المستند لا الى الحكم. والمراد بغير القطعي خصوص القياس ولكن الصحيح عند امام الحرمين ان الشرط اذا كان المستند قياساً تطاول الزمان لا انقراض العصر فلو ماتوا بغتة بعد الاتفاق فلا اجماع عنده مع وجود الانقراض لفقد التطاول عنده. وذهب البعض الى ان الانقراض شرط في اجماع الصحابة فقط وكل هذه أقوال ضعيفة

(٢) قال الاسنوى «واستدل المصنف على عدم الاشتراط الخ» أقول معنى هذا ان الدليل كما قدمنا قائم على عصمة الامة من الخطأ عند اتفاقهم جميعاً بالنص وان المراد بالامة مجتهدو عصر فمتى وقع اتفاق كل المجتهدين في عصر فقد وجد اتفاق الكل فوجب عصمة هذا الاتفاق عن الخطأ. وبهذا القدر يتم الدليل. وقد زاد بعض الاصوليين فقال وذلك الانقراض لامدخل له في الاصابة ضرورة وهي زيادة للايضاح وأيضاً لو شرط انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل انقراضه وهكذا ويفرض القول بان تلاحق المجتهدين جائز عقلا وعادة لا واجب يلزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا فيه على تحققه وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم وهذا يسلمه الخصمان فكان اجماعهم على تحقق الاجماع قبل انقراض المجمعين في زمن الصحابة معلوم الوقوع

عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع[1] لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى منع بيع المستولدة[2] ثم رجع عنه فانه قال كان رأيي ورأى عمر أن

(١) قال الاسنوى « واستدل الخصم بانه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم الخ » أقول حاصله ان عدم اشتراط الانقراض يؤدى الى منع أحد المجتهدين من الرجوع عن مذهبه عند ظهور ما يوجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل فكذا الملزوم. وأجيب بان هذا الدليل منقوض بجريانه بعد الانقراض أيضاً فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفته مع وجود موجبه ولو كان الخبر صحيحا. وحاصل الجواب اننا نلتزم امتناع رجوع المجتهد عن الرجوع بعد اتفاق الكل ولا نسلم امكان وجود ما يوجب الرجوع لان الاجماع متى انعقد ولو فى لحة كان حجة قاطعة فلا يصح دليل فى مقابلته

(٢) قال الاسنوى « قلت الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة الخ » أقول روى البيهقى عن أمير المؤمنين علي أنه خطب على منبر الكوفة فقال « اجتمع رأيي ورأى أمير المؤمنين عمر ان لا تباع أمهات الاولاد واما الآن فأرى بيعهن » فقال عبيدة السلماني : ريك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك » فاطرق علي رضى الله عنه ثم قال « اقضوا ما أنتم قاضون ، فانا أكره اذ أخالف أصحابي » وفي رواية عبد الرزاق « رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب الي من رأيك وحدك فى الفرقة » فضحك على رضى الله عنه. كذا في فتح القدير . وعبيدة بفتح العين . قال فى الخلاصة مات النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الطريق قال وهو نظير شريح فى العلم والقضاء اه. فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والا لما انكر عبيدة السلمانى على امير المؤمنين على وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق اميرى المؤمنين عمر وعلى لا على اتفاق آراء الكل وقول عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على مافوق الاثنين ولذا قال أحب الينا ولم يقل رأيك خطأ قطعاً مخالف للاجماع . واما قول على « اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره أن

لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك وأجاب المصنف بالمنع أي لانسلم ثبوت الرجوع أومعناه لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذى ذكره فى المحصول قال لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضا كما بيناه فى اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول

المسئلة الرابعة ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب الى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به[1] فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة[2] قال

اخالف أصحابي » فيحتمل ان يكون رجوعاً عن هذا القول الذى قاله أخيراً لرجوع رأيه الى ما كان عليه موافقاً فيه لعمر كما هو الظاهر ويحتمل انه لم يرجع عن هذا القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأي مجتهد التزموه على انفسهم . وأيضاً لو انعقد اجماع على عدم جواز البيع لكان قول أمير المؤمنين على اما خارقا لهذا الاجماع وشأنه اجل من ذلك واما لان الانقراض شرط عنده وهو ايضاً بعيد منه فتبين بهذا ان الرجوع لم يثبت وان الاجماع لم يثبت أيضاً . فقول المصنف ورد بالمنع يجب ان يراد منه منع كل من ثبوت الرجوع وثبوت الاجماع فكلاهما ممنوع الثبوت

(١) قال الاسنوى « ذهب الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة الخ » أقول وصححه في جمع الجوامع وحكى الجلال مقابله بقيل فقال وقيل ان الاجماع فى الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعى فلا يثبت بخبر الواحد اه . وفيه انه لا يلزم من قطعية دلالته على الحكم قطعيته فى نفسه كما لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول بل تارة يكون الدليل قطعى الدلالة والثبوت معاً وتارة يكون ظنيهما وتارة يكون قطعياً في احدهما ظنياً في الآخر فلا مانع من كون الاجماع قطعى الدلالة ظنى الثبوت

(٢) قال الاسنوى « وذهب الاكثرون كما قال الامام الخ » اقول الذى فى

الآمدى والخلاف ينبنى على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون[1]

مسلم الثبوت وشرحه الاجماع الآحادى اي المنقول آحاداً يجب العمل به فى المختار خلافا للغزالى وبعض الحنفية قيل ومثلوه بقول عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت لكن قال فى التيسير هكذا يورده المشايخ رحمهم الله والله اعلم به. نعم اخرج ابن أبي شيبة عن عمرو ابن ميمون لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال . وعن ابراهيم ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر . وبهذا تعلم ان القول بعدم الحجية ضعيف وان في نسبته للاكثرين شيئاً فى النفس . والحاصل انهم قاسوا الاجماع المنقول آحاداً على انه الخبر الظني المنقول آحاداً قد ثبت أنه حجة يجب العمل به قطعاً فالقطعى المنقول آحاداً وهو الاجماع اولى بان يكون حجة يجب العمل به وهذا ظاهر جداً واستبعد افادة النقل آحاداً للظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة فى سبب العلم كما مر عن الامام أحمد رحمه الله تعالى « من ادعى الاجماع فهو كاذب » بخلاف الخبر فانه يمكن أن يكون فى المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة فقياس الاجماع على السنة قياس مع الفارق. قلنا ان الاجماع لا يكون بقول الكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد فى بيته ثم بافتاء آخر فى بيته وهكذا فيمكن ان يكون الناقل عنه فتوى واحد أو اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارات مفهمة موقعة للعلم او الظن فحينئذ قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وأيضاً يجوز ان يطلع اكثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعى عندهم

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى والخلاف ينبني الخ » أقول معنى هذا ان الخلاف مبنى على انه هل يشترط القطع فى الاصول اولا فمن اشترط القطع لا

المسئلة الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين أو كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا[1] فلا تعارض كما ستعرفه فى

يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعى من الاجماع على حجية هذا الاجماع وفيه تأمل فان أدلة حجية الاجماع غير فارقة بينما كان نقله بطريق القطع والتواتر وبين ما كان نقله بالآحاد بل الاجماع المنعقد على اتباع الدليل الراجح يفيد حجية هذا الاجماع أيضاً . وهذا الاجماع ظاهر فكان العمل به واجباً اجماعاً

(١) قال الاسنوى « وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين الخ » اقول قال فى جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع الذي من شأن الائمة بعده ان لا يخرقوه انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقاً خلافا للبصرى ابى عبد الله فى تجويزه ذلك قال لانه لامانع من كون الاول مغيا بوجود الثانى وان الاجماع بناء على الصحيح انه قطعي لا يعارضه دليل قطعى ولا ظنى اذ لا تعارض بين قاطعين لاستحالة ذلك وبين قاطع ومظنون لالغاء المظنون فى مقابلة القاطع اه فافاد بقوله انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقاً نفى نسخ الدليل المتاخر للاجماع وافاد بقوله وانه يعارضه دليل أنه لا يكون مع الاجماع فى زمن واحد دليل يدل على خلاف مادل عليه الاجماع بل اذا وجد دليل قطعي يقدم الاجماع عليه لاحتماله النسخ بخلاف الاجماع فانه لا يقبل النسخ واذا قدم على النص القطعى فتقديمه على الظني أولى . ومن هذا تعلم ان الاجماع لا يتصور ان يكون ظنياً باعتبار الدلالة والحجية بل هو قطعى فى الحجية والدلالة دائماً على الصحيح كما قدمناه أيضاً وانه متى عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة وكان النص قاطعاً قابلا للتأويل أول بما يوافق الاجماع وان لم يقبل التأويل قدم الاجماع لما ذكرناه من أن النص يقبل النسخ والاجماع لا يقبله فكان الاجماع أقوى فلا يتساقطان اذ

القياس. « فروع » حكاها في المحصول احدها اذا استدل اهل العصر بدليل اوذكروا للحديث تأويلا[1] فذكر اهل العصر الثاني دليلا آخر وتأويلا آخر من غير قدح في

لا تعارض بين قاطعين في الواقع ونفس الامر لاستحالة ذلك لان القاطع يجب تحقق مدلوله فى الواقع فيلزم من تعارضهما في الواقع اجتماع النقيضين وهو محال وقد قدمنا ان التعارض عند الحنفية لا يكون فى الحجج الشرعية في نفس الامر مطلقاً سواء كان الحجتان مقطوعتين أو كانتا مظنونتين وان تجويزه فى الظنيتين فقط دون القطعيتين كما فى المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم فان الحجج الشرعية لابد من انتاجها في نفس الامر وقدفرضت كذلك حيث جعلت منتجة لا حكامها فلو تناقضت في الواقع ونفس الامر لزم وقوع النتائج المتناقضة فى نفس الامر وان كانت مظنونة بل التعارض انما يتصور دائماً ظاهراً في بادىء الرأى فقط للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو فى مقدمات القياس وهذا يمكن فى كل حجة وبلا فرق بين القطعي منها والظنى بل هما سواء في ذلك قطعاً . ودعوى انه يجوز مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين فحينئذ يجوز فيهما ان يكونا ممانعين في المدلول لكن بتخلف احد المدلولين فلا تناقض مكابرة ظاهرة فان من الضروريات أنه اذا ظن مقدمات للدليل يقع الظن بالنتيجة ايضاً فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة فى نفس الامر وحكم التعارض فى الجميع هو النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له ولا يعلم المتقدم والمتأخر فالترجيح ان أمكن والعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بقدر الامكان وان لم يمكن تساقطاً وعمل في الحادثة بما دونهما. وقد علمت ان الاجماع لا يقبل النسخ فهو مقدم على كل حال على النص الذى يعارضه فاعرف هذا وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فروع حكاها في المحصول أحدها اذا استدل أهل العصر بدليل الخ » أقول قد تقدم انه يحرم احداث قول ثالث في مسئلة اختلف أهل عصر فيها على قولين واحداث تفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر ان خرق احداث الثالث أو التفصيل الاجماع بان خالف ما اتفق عليه أهل العصر

الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار [1] فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثاني والتأويل

بخلاف ما اذا لم يخرقاه . وقد ذكر هنا ما اذا اجمع أهل العصر على الاستدلال على الحكم بدليل أو أجمعوا على تأويل للحديث فذكر أهل العصر الثاني دليلا آخر أو تأويلا آخر مع بقاء الحكم المجمع عليه فى الحالين على حاله فهذا جائز على الصحيح وكذا اذا اجمعوا على علته للحكم فذكر أهل العصر الثانى علة أخرى لان أهل العصر الثانى لم يخرقوا الاجماع الاول وانما خالفوا فى الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم بخلاف ما تقدم من احداث قول ثالث، او تفصيل ففرض المسئلة هنا في المخالفة فى الدليل أو التأويل أو العلة دون الحكم . وهذه كلها يجوز تعددها حتى لو كان احداث الدليل أو التأويل أو العلة خارقا للاجماع لايجوز احداثه كما قال أهل العصر الاول لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكروه ومثال الاول كما اذا اجمعوا على الاستدلال على النية بقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) . ثم قال شخص ان الدليل قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » ومثال الثاني كما اذا قال المجمعون عند الشافعية فى قوله صلى الله عليه وسلم « وعفروا الثانية بالتراب » أن تأويله عدم التهاون بالسبع بان ينقص عنها فلو أوله من بعدهم على ان معناه ان التراب لما صحب السابعة صار كانه ثامنة كان صحيحاً . ومثال الثالث كان جعلوا العلة فى الربا الاقتيات وجعل آخرون بعدهم العلة الادخار فهذه العلة موافقة كذا يؤخذ من العطار على جمع الجوامع ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمته خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل لحكم أى اظهاره أو تأويل لدليل ليوافق غيره أو علة لحكم غير ما ذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات ان لم يخرق ما ذكر ما ذكروه بخلاف ما اذا خرقه الى آخر ما قدمناه . وقال فى مسلم الثبوت أيضاً اذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل فى سمعى جاز احداث غيره من الدليل أو التأويل عند الاكثر الا اذا ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض اه . موضحاً من شرحه

(١) قال الاسنوى « لان الناس لم يزالوا على ذلك الخ » ونقول أيضاً ان

الثانى غير سبيل المؤمنين [1] * الثانى اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة [2] خلافا لبعضهم لنا ان الصحابة رجعوا اليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نشأ التابعي بعد اجماعهم ففى اعتبار

احداث الدليل أو التاويل أو العلة مع بقاء الحكم وكونه غير خارق لما اجمعوا عليه اجتهاد لم يعارضه اجماع . غاية الامر ان المجمعين لم يقولوا ما ذكر من الدليل أو التأويل أو العلة وعدم القول ليس قولا بالعدم فالاجماع على دليل أو تأويل أو علة ليس الا عدم القول بالدليل أو التأويل أو العلة غير ما ذكروه

(١) قال الاسنوى « وقيل لا لان الدليل الثانى الخ » أقول الجواب عن ذلك أن المتبادر من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومجرد المغايرة مع عدم المخالفة لا تضر ومن ثمة لم يقل احد ببطلان ما لم يثبت بالاجماع وثبت بغيره مع ان هذا الغير غير سبيلهم أيضاً على أنا نمنع كون الدليل أو التأويل أو العلة سبيلا داخلا فى النص بل السبيل المراد من النص هو المدلول الذي هو الحكم. قال تعالى (قل هذه سبيلي) وأريد به المدلول الا ترى أن المتأخرين من العلماء كانوا ولم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المقوية لما اجمع عليه المتقدمون من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا فى حقهم. وللمانعين دليل آخر مردود اعرضنا عنه وعن رده خوف الاطالة

(٢) قال الاسنوى « الثانى اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم الخ » أقول هذه المسئلة مفرعة على تعريف الاجماع فاننا متى قلنا انه اتفاق جميع المجتهدين فى عصر فان كان التابعى المجتهد موجودا وقت اتفاق الصحابة فهو معتبر منهم لانه من مجتهدي الامة فى عصر فان نشأ بعدهم بان لم يصر مجتهدا الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف فى انقراض العصر ان اشترط انقراضه اعتبر وفاقه لهم والا فلا وهو الصحيح كما تقدم وهو مذهب الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اتفاق الصحابة اجماعا اذا كان التابعى المجتهد موجوداً وقت اتفاقهم عند مخالفته اياهم عند هؤلاء الائمة. فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة

موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر * الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لايجوز التمسك باجماعنا على كفره فى تلك المسائل[1] لانه انما ثبت

فان مخالفة التابعي اياه حينئذ حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا تضر مخالفته فى اجماعهم. قلت لانسلم الحرمة عنده اذا أدى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا فيها مظنونة ظناً ضعيفا

(١) قال الاسنوى « الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله الخ » أقول اعلم أن هذه المسئلة فيها تفصيل وذلك ان الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته فلا خلاف فى عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لان الاسلام شرط فى المجتهد فانه ذو الملكة التى بها يقتدر على استنباط الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس كما انه شرط فى الاجتهاد لانهم اعتبروا فيه كما فى جمع الجوامع معرفته بمتعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر اذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما .نعم يتحقق الاجتهاد فى الكافر لكن بمعنى آخر كما فى العقليات دون ما هو المعتبر في الاحكام الشرعية . وأما المبتدع فاما ان تكون بدعته غير جلية وهى التى لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعى قطعى واضح كنفى زيادة الصفات فلا خلاف في اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقا وخلافا واما ان تكون جلية وهى المفسقة وهى التى لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بان خالفت دليلا شرعيا قطعياً واضحا كالتجسيم فقد اختلفوا في انها مكفرة او غير مكفرة بعد كون صاحبها يصلى صلاتنا ويتوجه الى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا فذهب القاضى ابو بكر الباقلاني والقاضى عبد الجبار من المعتزلة الى التكفير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقا وخلافا على هذا ظاهر . وذهب غيرهما الى عدم التفكير ذهاباً الى الفرق بين لزوم الكفر وبين التزامه فان من التزم الكفر فهو كافر اما من لزمه الكفر وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبى ذراريهم فغير كافر لكنه فاسق فمن شرط العدالة في المجتهد شرط عدم البدعة المفسقة وهى البدعة الجلية وهم

خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المؤمنين[1] وحكى ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك* الرابع ارتداد الامة ممتنع للادلة على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع[1] لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون

جمهور العلماء والحنفية قاطبة ومن لا فلا . وما ذهب اليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له في الحجية خصوصا ارباب البدع الجلية فان هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانغمض رأيهم في تعصبهم فوقفوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم. واعتبار القول في الاجماع انما كان لجامع حجة الرأي لان الدخول في الاجماع انما هو بالرأى وقد افسدوه باختيار الهوى على العقل . ثم انك اذا تأملت في هذا الذي قلناه ظهر لك انهم اجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فان الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل اهدر قوله شرعا . وبهذا تبين ان كلام الاسنوى انما هو في البدعة الجلية لانها هى التى قيل بانها كفر فان كفرناه كما يقول القاضيان فلا اعتبار بقوله . واما قوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا الخ . فهذا بيان لان القائل بتكفيرهم لا يجوز له أن يتمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لما يلزم عليه من الدور وقد علمت ان التمسك في كفرهم بما يلزم مذهبهم من الكفر بنا على ان لازم المذهب مذهب وان كان خلاف الصحيح الذى عليه الجمهور

(١) قال الاسنوى « وان لم يكفر اعتبرنا قوله الخ » أقول قد علمت أن هذا القول مخالف لما يقوله الحنفية قاطبة وجمهور العلماء وأن الحق عدم اعتبار قوله ولو لم نكفره ببدعته متى كانت البدعة مفسقة وهى البدعة الجلية بل الحق اشتراط عدالة المجتهد في الاجماع فلا اعتداد في الاجماع وفاقا وخلافا بقول الفاسق مطلقا ولو بغير البدعة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الرابع ارتداد الامة ممتنع للادلة على عصمتهم الخ »

سبيلهم سبيل المؤمنين واجاب ابن الحاجب بانه يصدق ان الامة ارتدت [1] * الخامس

أقول أى ان الصحيح بناء على حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعده أن لايخرقوه أنه يمتنع ارتداد الامة في عصر سمعاً وان جاز عقلا لحديث الترمذي وغيره «ان الله تعالى لا يجمع امتى على ضلالة» وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله للادلة على عصمتهم. وقيل يجوز ارتدادهم سمعاً كما جاز عقلا وليس في الحديث مايمنع من ذلك لانتفاء صدق الامة وقت الارتداد وأشار الاسنوي الى ذلك بقوله لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين الخ أى فلا يصدق عليهم أنهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تمنع أدلة عصمة أمة محمد صلى الله عليه وسلم من ارتدادهم

(١) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق أن الامة ارتدت » أقول عبارة العضد والجواب أنه يصدق ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت قطعا قال السعد يعنى يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة ارتدت الا مجازا باعتبار كونها أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ . وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الادلة السمعية اه لكن ربما ورد على ذلك انه لم لايجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق اسم الامة عليها يمتنع أن تجتمع على ذلك ويدفع بانه اذا كان المراد ذلك كان الاخبار به لغوا لاستحالة وجود وصف الامة مع وصف الارتداد فلا معنى للاخبار بالامتناع من طريق السمع لكن ربما يقال لعين هذه الاستحالة يحمل الضلال على غير الارتداد فيكون الارتداد لاتعرض له في الادلة السمعية لكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع حاول أنه لابد من القول بالمعنى الثاني فقال واجيب بأن معنى الحديث أنه لايجمعهم على أن يوجد منهم مايضلون به الصادق بالارتداد فجعل الضلال عاما. ووجهه انه لامعنى لجمعهم على الضلالة

جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء [1] وقال ابن الحاجب الى

الا جمعهم على ان لاتوجد منهم ولا شك أنها لاتوجد منهم وتحدث لهم وهم متلبسون بها اذ يلزم على ذلك تحصيل الحاصل ولا معنى له ويلزم أيضاً أن لا يصح أن يقال ارتد المسلم حقيقة مع القطع بصحة هذا القول كذلك فوجب أن يطلق اسم الامة عليهم حقيقة زمن الحدوث فيلزم أنه جمعهم على الضلالة والادلة السمعية دلت قطعا كما قدمناه على امتناع ذلك . وأيضا يعلم من حرمة خرق الاجماع مع كون شأن الامة أن لا يخرقوه بأن لا يقولوا قولا مخالفاً لما وقع الاجماع عليه أن الحكم فى هذه المسألة عندهم هو امتناع الارتداد فكان عدم جواز الارتداد مجمعاً عليه فيكون وقوع الارتداد خارقا للاجماع على عدم وقوعه فيكون قول الائمة بوقوعه خارقا لذلك الاجماع أيضا فمعنى قولنا ارتداد الامة ممتنع أن الحكم عند الائمة فى هذه المسألة هو الامتناع وأما كون الامتناع من السمع فلان الاجماع على وجوب استمرار الايمان في الامة لابد له من مستند ولا بد أن يكون هو السمع اذ لامدخل للرأي في هذا حتى يصح أن يكون المستند قياسا واذا لم تخرق الامة هذا الاجماع فلا بد أن يقولوا بمستنده السمعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لاتجتمع امتي الخ» هذا ما قالوه ومع ذلك فالمطلوب ثابت صريحا بالاحاديث الصحاح منها مافى جامع الاصول عن عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لاتزال عصابة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا اذ بعضكم لبعض أمراء تكرمة لهذه الامة» فلا حاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال ولذلك قال السبكى ولو استدل بنحو قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق» لكان أوضح فانه نص فى أن هذه الامة لا تخلو من قائم بالحق ويستحيل معه ردة الكل اه

(١) قال الاسنوى «الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء الخ» أقول قال في جمع الجوامع وشرحه جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك

كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر كافر قطعاً لان جحده يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيه وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافا ليس بمراد لهما وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع جاحده كافر في الاصح لما تقدم وقيل لا لجواز أن يخفى عليه وفي غير المنصوص من المشهور تردد: قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه . ولا يكفر جاحد المجمع عليه الخفى بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف ولو كان الخفي منصوصاً عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبى صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا اه . وقال في روضة الشافعية في باب الردة من جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص اه . والمراد من الضرورة أنه صار باعتبار ما طرأ عليه من الشهرة وان كان فى الاصل نظريا ملتحقا بالضروريات. وقال الآمدي اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فأثبته بعض الفقهاء وانكره الباقون مع اتفاقهم على أن انكار الاجماع الظني غير موجب. هذا هو المختار وانما هو التفصيل بين أن يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحده كافراً اه ملخصاً . وقال ابن الحاجب انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر اه . فقد تضمن كلام كل منهما كما ترى حكاية الخلاف فى تكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجمع عليه بل لكونه انكار معلوم من الدين بالضرورة فلم ينقلا عن أحد عدم التكفير بانكاره بل نقلا اسناد التكفير الى كونه مجمعاً عليه اه كمال بن أبى شريف . وقال العطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلا عن البرهان لامام الحرمين شاع فى لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهذا باطل قطعاً فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبرى ليس بالهين اه . وهذا بظاهره يقتضى أن منكر الاجماع مطلقا لا يكفر

العوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا * السادس الاكثرون على انه لا يجوز أن

وسيأتي أن مراد امام الحرمين غير ذلك وان لعبارته هذه بقية يعلم منها مراده فكان الواجب نقل عبارته بتمامها فان نقلها على هذا الوجه يفهم غير مراده . وقال في مسلم الثبوت وشرحه انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول تواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا أنه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا حجيته وان كانت قطعية لكنها نظرية تدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة . ومن أجل أن انكار حكمه ليس كفرا لم نكفر الروافض مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب . قال شارحه : وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا وأما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون . وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا كفارا حتى تقبل شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله في فتح القدير في مسألة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم . وأقول وقد ظهر لمن يطلع على ما نقلناه في هذه المسألة وعلى مالم ننقله فيها مما تركناه خوف الاطالة اضطراب فيها وتضارب في أقوالهم وهذا ناشيء من عدم تحرير الكلام وتخصيص كل مقام بما يليق به من الكلام فنقول تحقيق المقام في هذا أن الاحكام الشرعية التي هي من ضروريات الدين وهي ماكانت ثابتة بنص قطعي الثبوت والدلالة لاشبهة فيه من الكتاب أو السنة بحيث صارت من ضروريات الدين يعلمها الخواص والعوام كفرضية الصلوات الخمس وعدد ركعاتها والزكاة وصوم رمضان والحج على المستطيع والجهاد ووجوب الصلاة الى جهة الكعبة ومشروعية الطلاق مثلا فهذه كلها خارجة عن محل الخلاف باتفاق الجميع وانكار شيء منها كفر البتة بلا خلاف والاجماع عليها ليس الا للعمل بالنصوص التي دلت عليها وثبتت بها وانها لايجوز للمسلم أن يخالفها فليست مما ثبت بالاجماع بل ان الاجماع تابع لها وعمل بها قولا

تابع الحاشية

وعملا . وأما الاحكام الشرعية الدينية التي ثبتت بالاجماع سواء عرف مستنده وكان قطعيا فيه شبهة أو ظنياً وبالاجماع أصبح قطعياً لاشبهة فيه فهذا هو الذي وقع فيه الكلام فنقول ان هذا الاجماع قطعي الدلالة بلا شك غير أنه تتفاوت مراتبه فتارة يكون اجماعاً قوليا صريحاً منقولا بالتواتر بلا شبهة وذلك كاجماع الصحابة المنقول الينا تواترا على حكم شرعي كاجماعهم على وجوب نصب الامام فانهم أجمعوا عليه بحيث لم يشذ واحد منهم وتواتر نقله واستمر عليه العمل في كل عصر بلا نكير واجماع الصحابة وكونه حجة لم يخالف فيه أحد أصلا لانه يندرج فيه قول أهل المدينة والعترة والخلفاء الراشدين والشيخين وهم معلومون باعيانهم واسمائهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادين في الطلب وكثير ما هم حينذاك ويعلم بالتجربة والتكرار عدم رجوعهم عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً ويعلم يقينا بقرائن جلية وضعية فيهم وفي حال الفتوى والعمل أنهم لم يكذبوا فيه لاعمداً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة ويمكن نقل اجماعهم بدون أدنى بعد في ذلك كما هو واضح وهذه مرتبة أولى من مراتب الاجماع وهذه المرتبة هي التي قال فيها فخر الاسلام ما نصه فصار الاجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ومثل له في التحرير بالاجماع على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولكن لا يخفى أن الاجماع لم ينعقد على خلافته رضي الله عنه لمخالفة سعد بن عبادة وان كانت المبايعة تامة ومنعقدة لانه لا يلزم في تمامها وانعقادها الاجماع بل هي فرض كفاية كما قدمناه . نعم لو مثل لذلك باجماعهم على وجوب نصب الامام بعده صلى الله عليه وسلم لكان ذلك صحيحا واجماع الصحابة السكوتي الذي علم بقرائن الاحوال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة كالقولي يفيد علما قطعيا ومتى نقل الينا بالتواتر يكفر جاحده وذلك كاجماعهم على قتال مانعي الزكاة كما مثل به في التحرير . المرتبة الثانية اجماع من بعدهم فهذا وان نقل متواتراً وأفاد

تابع الحاشية

قطعية الحكم لكن فيه شبهة الخلاف فى انعقاده وهذا هو الذى قال فيه فخر الاسلام واجماع من بعدهم بمنزلة الخبر المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهداً فيه فى السلف كان كالصحيح من الاخبار وذلك كالاجماع بعد استقرار الخلاف فان فى كونه اجماعا خلافا بين السلف ومثله الاجماع المنقول آحاداً فصار أعلى مراتب الاجماع اجماع الصحابة القولي حقيقة أو حكما فان كان سكوتيا دلت القرينة على ان السكوت معه علامة الرضا والموافقة فمتى نقل هذا تواتراً فالحكم الذى ثبت به واشتهر لدى الخواص والعوام لاشبهة في تكفير جاحده لان الحكم الثابت به اصبح من ضروريات الدين ثم اجماع من بعدهم . ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومين باسمائهم واعيانهم وأماكنهم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش قطعا ولذلك لم يختلف فيه أحد فاذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل اليهم باتفاقهم قطعا وأما من بعدهم فكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقعت شبهة فى تحقيق اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد الوقوع فى قرن التابعين وتابعيهم لعدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة يكفى خبرهم لافادة العلم فصار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة فجاحده يضلل . ثم الاجماع الذى وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجيته ظنية لاحتمال حياة القول السابق بحياة دليله فلا يكفر جاحده ولا يضلل وكذا الاجماع المنقول آحاداً للاحتمال فى ثبوته وكذا الاجماع الذى وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت كان للرضا والموافقة لاحتمال عدم موافقة الساكت فصارت هذه الاجماعات الثلاثة لهذه الاحتمالات حجة ظنية كخبر الواحد الصحيح . والى هذا أشار الامام فخر الاسلام بقوله واذا صار الاجماع مجتهداً فيه فى السلف يعنى لايكون على صحته دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق قطعاً فصارت المراتب هكذا مرتبة اجماع الصحابة والمقصود اتفاقهم بتنصيص

تابع الحاشية

الكل بالحكم أو بدلالة توجب انهم اتفقوا قطعاً المنقول تواتراً مع الشهرة لدى الخواص والعوام وهذا يكفر جاحده ومالم يشتهر ونقل تواتراً بحيث يعرفه الخواص فهذا يكفر جاحده الذى وصل اليه النقل تواترا دون من لم يصل اليه ثم اجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم لما ذكرناه ثم الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحادى والاجماع السكوتى مع عدم دلالة الدليل القاطع على كون السكوت عن رضا وموافقة . وعلى كل حال فجميع الاجماعات مقدمة على القياس عند اكثر أهل الاصول لانها اما بمنزلة الآية من الكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد والكل مقدم على القياس. وأما ما أورده صاحب الفواتح على من قرر كلام فخر الاسلام بان الاعلى اجماع الصحابة بحيث يكفر جاحده حيث قال وفيه نظر أما أولا فلان هذا يقتضى تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم يدعوا الى بدعتهم على ماهو المشهور من مذهبه. وأما ثانياً فلان الادلة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع . وأما ثالثاً فلان الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي بخلاف الخوارج والقطعيات لاتقبل شدة وضعفاً فلا ترجيح لاجماع على آخر اه فهو مردود أما الاول فلان الروافض ما انكروا وقوع خلافة أبي بكر وانما انكروا انه أولى بالخلافة وكونه رضى الله عنه أولى بالخلافة لم ينعقد عليه الاجماع لمخالفة سعد بن عبادة في ذلك وانعقاد الخلافة فى ذاته لا يتوقف على الاجماع على مبايعة من تنعقد له كما قدمناه فانكارهم خلافة أبي بكر لا يوجب كفراً باتفاق ولهذا كان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم ولهذا أيضاً حقق فى البحر الرائق علي كنز الدقائق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهباً لائمة الحنفية المتقدمين وانما ظهر فى أقوال المتأخرين اه .وليس عدم تكفيرهم لان انكار اجماع الصحابة على وجه ما ذكره فخر الاسلام ليس كفراً بل لو كانوا انكروا الاجماع على وجوب نصب الامام

تابع الحاشية

العام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يشك أحد في كفرهم وأما انكار كون أبي بكر أحق من غيره بالخلافة فهذا ليس بكفر ولا انعقد الاجماع عليه وان كان اتفاق الاكثر على ذلك حجة على من خالف كسعد بن عبادة والروافض ولكنه كون الشيء حجة شيء وتكفير جاحده شيء آخر. وأما الثاني فلانا نسلم ان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع آخر لكن لانسلم ان ذلك يقتضي مساواة الاجماعات فى تكفير جاحدها أو عدمه الاترى ان الدليل الدال على حجية نصوص القرآن ونصوص السنة لاتفرق بين نص ونص لكن هناك فرق من حيث تكفير الجاحد وعدم تكفيره فان ماكان منها قطعيّ الثبوت قطعى الدلالة ولا شبهة فيه يكفر جاحده وماكان منها مشهوراً يضلل جاحده وما لم يكن كذلك لا يكفر جاحده ولا يضلل مع استواء الجميع في دلالة الادلة على الحجية. وأما الثالث فلانا نسلم ان الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية لكن نقول ان الخلاف يورث شبهة فى القطعية وهى كافية فى عدم التكفير. على أن فضيلة ابي بكر وخلافته وفضيلة علي ليس واحد منها من الاحكام الشرعية المجمع عليها وكلامنا فى ذلك لا في مثل هذا فتفكر. ومن هذا تعلم أن قول صاحب جمع الجوامع: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة وحرمة الزنا والخمر كافر قطعاً لان جحده يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم اه لا يخالف فيه أحد ولكن تكفير جاحده ليس من جهة أنه حكم مجمع عليه فقط بل من جهة أنه حكم ثابت بنص القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة الذى لا شبهة فيه وانه خارج من موضع الخلاف وانه لاخلاف بينه وبين مافى روضة الشافعية في باب الردة من إن من جحد مجمعا عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص اه خلافا للشيخ العطار على جمع الجوامع فان مراد صاحب الروضة بالنص النص القطعي ثبوتا ودلالة ولا شبهة وهو بعينه مراد صاحب جمع الجوامع كما يصرح به قوله

تابع الحاشية

المعلوم من الدين بالضرورة وقول الجلال وهو ما يعرفه منه الخواص الخ وتمثيله بالصلاة والصوم وحرمة الزنا. ومن هذا تعلم أن قول ابن الحاجب وفى القطعي ثلاثة مذاهب المختار الخ غير صحيح اما أولا فلان ما كان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فكفر جاحده لم يخالف فيه أحد بل هو خارج اتفاقا عن هذا الاختلاف وأما ثانيا فلان انكار حكم الاجماع القطعي المنقول تواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه ولم يكن معه نص قطعي الثبوت والدلالة على ما وصفنا ففيه قولان فقط لا ثلاثة فاكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم يكفرون جاحده خلافا لطائفة كما قدمناه . ولذلك قال الجلال وما أوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب الى آخر ماتقدم عنه. وقال فى مسلم الثبوت وشرحه والتثليث فى المذاهب التكفير وعدم التكفير وثالثها ان كان نحو الصلاة والا لا كما فى المختصر تدليس اذ لا يليق بحال أحد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلاة ليس كفراً اه . وقال الكمال فى التحرير ومثله فى التقرير عليه فليس فى الواقع الا قولان احدهما التكفير مطلقا وهو الذى مشى عليه امام الحرمين بما لفظه فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لايكفر والقول فى التفكير والتبرى ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر. والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا فى ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكار كله . ثانيها التفصيل وهو مامشى عليه ابن السمعاني وعلل اكفار من اعتقد فى شيء من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاص والعام خلاف ما انعقد عليه الاجماع بانه صار بخلافه جاحداً لما قطع به من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار كالجاحد لصدق الرسول. فعلم من هذا ان انكار المجمع عليه المشترك فى معرفته الخاصة والعامة كافر باتفاق وانما الخلاف فى غيره فامام الحرمين يقول بكفره وما مشى عليه ابن السمعاني يخالفه

تنقسم الامة على قسمين[1] احد القسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسئلة اخرى لان خطأهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على

وربما يقال بحمل حكم الاجماع في كلام الآمدي وابن الحاجب على التخصيص وهو ماليس من ضروريات الدين قلنا لا يصح لانهما جعلا من اقسامه ما كان من ضروريات الدين وهو ماكان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فلو حملناه على ماذكر لزم تقسيمه الاجماع الى نفسه ومباينه اذ لا خفاء في ان الاجماع على ماليس من ضروريات الدين لا يتناول الاجماع على ما هو من ضروريات الدين والحاصل ان كون الحكم معلوما من الدين بالضرورة ليس حكم الاجماع لان حكم الاجماع ما ليس ثابتا الا عنه والحكم المعلوم من الدين بالضرورة الدينية انما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفة كونه منه الخواص والعوام فثبوته بالنص القاطع الذى لاشبهة فيه والاجماع انما انعقد عليه لضرورة وجوب العمل بهذا النص على كافة المكلفين فليس هو حكم الاجماع الثابت به ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين في أول كلامه فشا في لسان الفقهاء الخ خاص بمن ينكر الاجماع فيما لم يكن معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع ويكون المنكر غير معترف بالاجماع واما ماكان معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع فانكاره كفر قطعا وكذا اذا انكر ما يعترف فيه بالاجماع وانه من الشرع فخذ هذا التحقيق ولا تسأم فان طالب الحق يحتاج الى جد وجلد

(١) قال الاسنوى « السادس الاكثرون على انه لايجوز ان تنقسم الامة على قسمين الخ » أقول حاصل هذا الفرع هل يجوز أن تنقسم الامة فرقتين فى كل من مسئلتين متشابهتين كل من الفرقتين مخطىء فى مسئلة من المسئلتين . اختلف العلماء فى ذلك . ومنشأ هذا الخلاف ان الامة بهذا الانقسام أخطأت نظراً الى مجموع المسئلتين فيمتنع ذلك الانقسام لانتفاء الخطأ عنها بما سبق من الادلة أو لم يخطىء الا بعضها نظرا الى كل مسئلة على حدة فلا يمتنع . قال الجلال المحلى وهو الاقرب ورجحه الآمدى وقال ان الاكثرين على الاول اه . وانما قلنا متشابهتين لبيان محل النزاع وذلك لان الاحوال ثلاثة حالتان متفق عليهما :

الخطأ * السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به[1] لانه لامحذور فيه . وحجة المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب الا انه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الآمدي بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه

الاولى اتفاقهم على الخطأ في مسئلة واحدة من وجه واحد لا يجوز اجماعا اتفاقهم عليه ، الثانية اتفاقهم في مسئلتين متباينتين مطلقاً يجوز اجماعا . وحالة مختلف فيها وهي هذه المسئلة ذات الوجهين . وحاصلها انه اذا نظر الى مجموع المسئلتين منضمة احداهما الى الاخرى كان الجميع مخطئاً واذا نظر الى كل منهما على حدة نجد المخطيء في هذه المسئلة بعينها فقط هو البعض وفي الاخرى فقط هو البعض ثم لا يخفى انه يلزم من التردد المذكور كون أحد الامة مصيبا دائما وغيره ممن خالفه مخطئاً دائما . مثال ذلك اتفاق فرقة على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة غير واجب والفرقة الاخرى على عكس ذلك ومحل الخطأ وعدمه اذا كان الصواب وجوب الترتيب في الوضوء والفائتة أو عدمه فيهما فاذا نظرنا الى مجموع المسئلتين فقد أخطأت الامة لانها اتفقت على مطلق خطأ واذا نظرنا الى كل مسئلة على حدتها لم يكن جميعهم مخطئا نظرا الى خصوص الخطأ فلم يتفقوا على خطأ بخصوصه لانه اذا كان الصواب فيهما هو الوجوب وقالت احدى الفرقتين بوجوب الترتيب في الوضوء وبعدمه في الفائتة فقد اخطأت بالنسبة للفائتة واذا قالت الاخرى بالعكس فقد أخطأت بالنسبة للوضوء فلم يجتمعوا على خطأ بعينه وقس على ذلك اذا كان الصواب عدم الوجوب فيهما . هذا ايضاح المسئلة

(١) قال الاسنوى « السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به الخ » أقول حاصل هذا الفرع ان العلماء اختلفوا في جواز اتفاق الامة على الجهل بشيء لم تكلف بان تعمله كالتفضيل بين عمار وحذيفة . فقال فريق يجوز

مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشترا كهم في عدم العلم به لايكون خطأ لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من أوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به

وهو الاصح لعدم الخطأ فيه وقيل لا يجوز والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع أنه سبيل لها لان سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك . أما اتفاقها على جهل ماكلفت به فيمتنع قطعا . كذا فى جمع الجوامع وشرحه . والله أعلم

﴿ آخر الكلام على الاجماع ﴾

« وهو نهاية الجزء الثالث »



فهرس

الجزء الثالث من

نهاية السول
في شرح منهاج الاصول

صحيفة

٦١٧ الكتاب الثاني - فى السنة

٦١٨ ﴿ الباب الاول ﴾ في افعاله وفيه مسائل . الاولى عصمة الانبياء

٦٣٠ الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة

٦٤٣ الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه أو بتسويته بما علم الخ

٦٤٨ الرابعة الفعلان لايتعارضان

٦٦٠ الخامسة تعبد النبى صلى الله عليه وسلم قبل النبوة

٦٦٧ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الاخبار وفيه فصول

٦٧١ الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام

٦٨٣ مسائل : الاولى * الاكثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقاً

٦٨٤ الثانية أن العلم الحاصل عقب المتواتر ضرورى

٦٩٠ الثالثة ضابطه افادة العلم الخ

٧٠١ الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وقد يكون معنويا

٧٠٢ الفصل الثانى فيما علم كذبه

٧٠٣ مسئلة بعض مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب الخ

٧٠٩ سبب وقوع الكذب أمور

٧١٠ وممن وضع الاحاديث للترغيب والترهيب الكرامية

٧١١ خبر الواحد فيما تعم به البلوى ويتكرر

٧١١ الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر الواحد

صحيفة
٧١١ وجوب العمل بما دل عليه السمع
٧٣٣ شروط العمل بخبر الواحد : (١) شروط المخبر . الشرط الاول التكليف
٧٣٧ الشرط الثاني ان يكون من أهل قبلتنا
٧٤٣ الشرط الثالث العدالة
٧٦٣ الشرط الرابع الامن من الخطأ
٧٦٦ الخامس فقه الراوى
٧٧٤ (٢) شروط المخبر عنه . تعارض خبر الواحد والدليل القاطع
٧٧٦ تعارض خبر الواحد والقياس
٧٨٠ تعارض خبر الواحد وعمل الاكثر
٧٨١ عمل الراوى على خلاف روايته ليس قدحا في الحديث
٧٨٤ خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية
٧٨٧ لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب
٧٩٣ من هو الصحابى؟
٧٩٦ (٣) شروط المخبر
٧٩٩ مراتب الفاظ الصحابى سبعة
٨٠٦ رواية غير الصحابي . مستندها سبعة أمور
٨١١ لاتقبل المراسيل خلافا لابى حنيفة ومالك
٨١٨ المرسل يقبل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صحته
٨٢١ اذا أسل مرة وأسند أخرى
٨٢٥ الرواية بالمعنى والمذاهب فيها
٨٣٠ اذا انفرد أحد الرواة بزيادة وتعدد المجلس
٨٥١ الكتاب الثالث ـ في الاجماع
.. *(الباب الاول)* في بيان حجيته وفيه مسائل
٨٥٦ الاولى ذهب بعضهم الى استحالته
٨٥٩ الثانية حجية الاجماع
٨٧٧ الثالثة اجماع أهل المدينة
٨٧٩ الرابعة ذهب الشيعة الى ان اجماع العترة حجة . ومن هم العترة

صحيفة
٨٨٠ الخامسة اجماع الخلفاء الاربعة
٨٨١ السادسة مايثبت به الاجماع ومالا يثبت
٨٨٣ ﴿ الباب الثاني ﴾ في انواع الاجماع وفيه مسائل . الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث
٨٨٩ الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصل
٨٩٥ الثالثة هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه
٩٠٠ الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث مجتهدون آخرون الخ
٩٠٢ المذاهب لاتموت بموت اصحابها
٩٠٨ الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة
٩٠٩ السادسة المذاهب فى الاجماع السكوتى وما هو
٩١٦ *(الباب الثالث)* في شرائطه وفيه مسائل . الاولى ان الاجماع في فن لابد فيه من قول كل عالمى هذا الفن
٩٢١ الثانية لابد للاجماع من سند
٩٢٣ هل يجوز ان يكون سند الاجماع قياسا
٩٢٧ الاجماع الموافق لمقتضى حديث لايجب ان يكون صادرا عنه
٩٢٩ الثالثة لايشترط انقراض المجمعين
٩٣٢ الرابعة الاجماع المنقول بطريق الآحاد
٩٣٤ الخامسة اذا عارض الاجماع نص في الكتاب أو السنة
٩٣٧ اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين
٩٣٩ ارتداد الامة ممتنع
٩٤١ حكم جاحد الحكم المجمع عليه
٩٤٤ الفرق بين اجماع الصحابة واجماع غيرهم
٩٤٦ جميع الاجماعات مقدمة على القياس
٩٤٧ الاجماع على وجوب نصب الامام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحكم منكره
٩٤٩ لايجوز ان تنقسم الامة على قسمين كل قسم مخطىء فى مسئلة
٩٥٠ يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به

نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سلم الوصول ، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الرابع

عنيت بنشره

جمعية نشر الكتب العربية

بالقاهرة عام ١٣٤٥

وحقوق اعادة الطبع محفوظة لها

المطبعة السلفية - ومكتبتها

لصاحبيها : محب الدين الخطيب وعبد الفتاح ومدين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال « الكتاب الرابع ـ في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت » . أقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم ان التقدير يستدعي التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما الى الآخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعنى المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل فى علة حكمه[1] والمختار عند الامام وأتباعه ماذكره المصنف . ثم ان القياس له أربعة أركان وهى : الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور . فقوله اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على

---

(١) قال الاسنوي « وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع الى آخره » وأقول ان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه وليس هو فعلا لاحد فلذلك كان المختار هو ما اختاره الآمدي وابن الحاجب . لكن لما كان معرفته انما هى بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً كما صنع المصنف . ولذلك قال فى مسلم الثبوت وكثيراً ما يطلق القياس على الفعل أى فعل المجتهد فى معرفة تلك المساواة . وساق تعريفات كثيرة كلها ترجع الى فعل المجتهد . ثم قال وهو أى اطلاق القياس على الفعل مسامحة

أمر . وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لايكون قياسا . وأشار به أيضا الى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله . قال الامام والمثل تصوره بديهى أى لايحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق . وقوله حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل . والمراد به ههنا نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلى واللغوى ايجابا كان أو سلبا فان القياس يجرى فى كلها على ماستعرفه. وقوله معلوم أشار به الى الركن الثانى وهو الاصل . وقوله فى معلوم آخر أشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور . وانما عبر به ولم يعبر بالشىء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشىء لايشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة . وانما رجح التعبير به على التعبير بالاصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور . وقوله لاشتراكهما في علة الحكم أشار به الى الركن الرابع وهو العلة وسيأتى تعريفها [1] . واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو اجماع فانه لايكون قياسا . وقوله عند المثبت ذكره ليتناول

(١) قال الاسنوى « وقوله لاشتراكهما فى علة الحكم أشار به الخ » أقول وأشار به أيضا الى أن الشرط أن تكون المشاركة فى نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد تكون فى الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد فى العلة من تقييد العلة بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالته غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين من غيرهم كالشافعية

الصحيح والفاسد فى نفس الامر[1] وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن فى المناظرات . قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل لامحيص عنه وهو أن اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور. وقديقال انما يلزم ذلك أن لوكان التعريف المذكور حدا ونحن لانسلمه بل ندعى أنه رسم . وقد أشار اليه امام الحرمين فى البرهان

قال « قيل الحكمان غير متماثلين فى قولنا لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة .قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقتراني لانسميهما قياسا : وفيه بابان :

(١) قال الاسنوى وقوله « عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد الخ » اعلم أن العلماء فريقان : فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند هؤلاء لا مساواة فى الواقع الا بنظر المجتهد فان كل ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها ، والرجوع من المجتهد عن رأى الى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى اليه النظر الاول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الاول دون تتبع الثاني ، وهؤلاء لا يحتاجون الى قيد فى نظر المجتهد ولا عند المثبت كما فى المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها عندهم ملازمة للمساواة فى نظره . وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ وان كانوا لا يؤاخذون بذلك بعد بذل الوسع والاجهاد ، فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطىء فلو لم تقيد بقولنا فى نظره أو عند المثبت لخرج القياس الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما قلنا ان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية . فلاجل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد فى نظره أى المجتهد أو عند المثبت أى المجتهد وهذا القيد وان أخرج المساواة التى لا يراها المجتهد الا أنه لا يضر لعدم تعلق الغرض بها لان المساواة التى لم ينلها نظر المجتهد لا اعتداد بها فلذلك لم يتعلق الغرض بالبحث عنها ومن هذا تعلم أن قول

الباب الاول - في بيان انه حجة

وفيه مسائل »

أقول اعترض بعضهم على هـذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تمـائل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيـه . ومثاله ما قاله المصنف . وتقريره انه اذا نذر أن يعتكف صـائما فانه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف اتفاقا ، ولو نذر أن يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق . واختلفوا في اشتراط الصوم فى الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشـافعي فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياسـا على الصـلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحـكم الثابت فى الاصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبـة بالنذر والحـكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا فى صحة الاعتـكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة . وأجاب المصنف بأنا لانسلم انه غير جامع فان الذى سميتموه قياس العكس انما هو تلازم . فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم. والى هذا أشار بقوله قلنا تلازم. ثم ان دعوى ملازمة أمر لامر لابد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان ماليس بشرط لصحة الاعتكاف لايجب بالنذر قياسا على الصلاة . واليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمـل ههنا لبيان

الاسـنوى وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد غير صحيح ، وكان الاصوب أن يقتصر على المجتهد لان المقلد ليس مثبتا للحكم ولا قائسا بل هو

الملازمة. فتلخص ان قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذى لبيان الملازمة . ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد .فأجاب عن الثانى ثم عن الاول. وحاصله أن الخصم ان اعتمد فى ايراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط فى الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف. والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرا. والى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم فى الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان أصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس المستعمل فى الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذى يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذى يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ، ويعبر عنه بالاستثنائى سواء كان بان أو لو ، وأما الاقترانى فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية. والى هذا أشار بقوله والتلازم والاقترانى لانسميهما قياسا. والتقرير المذكور فى السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره

قال « الاولى فى الدليل عليه يجب العمل به شرعا. وقال القفال والبصرى عقلا والقاشانى والنهروانى حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف . وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام . استدل

مقلد للمجتهد المثبت القائس . وقد قدمنا لك فى تعريف الفقه أن ما عند المقلد ليس واحداً من الادلة الاربعة

أصحابنا بوجوه : الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا. قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية . قلنا المراد القدر المشترك . قيل الدال على الكلى لا يدل على الجزئى . قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم. قيل الدلالة ظنية. قلنا المقصود العمل فيكفى الظن »أقول اتفق العلماء كما قاله فى المحصول قبيل هذه المسئلة على ان القياس حجة في الامور الدنيوية. واختلفوا في الشرعية. فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا[1]. وذهب القفال والشاشى من الشافعية وأبو الحسين البصرى

(١) قال الاسنوى «واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا الخ » أقول الكلام فى موضعين الاول فى الجواز العقلى وعدمه الثانى فى وقوعه وعدمه أما الاول فقال الجمهور من أهل الاسلام العمل بمقتضاه جائز عقلا فلا يحيله العقل وليس واجبا عقلا كما قال القفال وأبو الحسين البصرى المعتزلى ولا ممتنعا عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام استدل الجمهور بانه لو كان ممتنعا عقلا للزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك محال أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم أن المتماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل انما يبطل قول من يقول بالاستحالة وأما قول القفال وأبي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذلك اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهته . استدل قائلو الوجوب بأنه لو لم يكن التعبد بالقياس والعمل به واجبا لخلا اكثر الوقائع عن الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله أجابوا بأننا لا نسلم بطلان التالى بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالى فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لاكثر الوقائع عن الاحكام فان قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجود الوجوب العقلى لانه يكفى فى رفعه احتمال وجودها . فان قيل اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وعمت الاحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر فى القياس لجواز الاجتهاد فى غيره من الظواهر والخفى

من المعتزلة الى أن العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع أيضا كما صرح به فى المحصول.
وقال القاشانى والنهروانى يجب العمل به فى صورتين: احداهما أن تكون علة الاصل

والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين فى فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعى منها وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين قال فى مسلم الثبوت ثم انه أى لزوم العمل بالقياس لا يخلو عن قوة لان الاحكام مبنية على المصالح وهى متفاوتة حسب تفاوت الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأى والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر اه مع ايضاح. قال فى الفواتح عليه وأنت لا يذهب عليك ان تفاوت المصالح فى كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد فى ابانة ذلك من دليل كيف والضوابط الموضوعة من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك فيمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل اه. وأقول ان كل ماقيل ويقال فى هذا الموضع أخذا ورداً بين المختلفين واستدلالا وجوابا انما هو مجرد جدل ومناقشة بعيدة عن الواقع الذى قرروه فى القياس والواقع الذى قرروه فى القياس انه مساواة مسكوت بمنطوق فى علة حكم ذلك المنطوق وجميع العلل التى ترجع الى مصالح العباد التى انبنت عليها الاحكام الالهية تفضلا منه ورحمة بهم من جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم لايمكن أن تكون عللا تنبنى عليها الاحكام الالهية الا باعتبار الشارع اياها عللا لتلك الاحكام مؤثرة فيها بأحد الاعتبارات الاربع من اعتبار نوع العلة أو جنسها فى نوع الحكم أو جنسه باتفاق الجميع أو الاخالة على ما يقول به الائمة الثلاثة فالتعليل فى نفسه ليس واجبا وليس كل مصلحة للعباد تصلح علة للحكم الالهي فالكل راجع للشرع وليس للعقل فى ذلك أدنى مدخل بل النصوص الواردة عن الشارع قسمان قسم عام بمقتضى دلالته اللفظية مستغرق كل ما يصلح له أو غير مستغرق بل على البدل وقسم عام بعلته ومبناه باعتبار الشارع تلك العلة علة الحكم فرجع القياس الى النص الشرعى عاما بلفظه او خاصا كذلك واستدل القائلون بامتناعه عقلا بأن القياس طريق غير مأمون من الخطأ والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون

منصوصة اما بصريح اللفظ أو بايمائه. والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل لافى الوجوب ولا فى عدمه كما قاله فى المحصول أيضا. وهذه الثانية أبدلها فى المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز. وأبدلها فى البرهان بالحكم الذى هو فى معنى المنصوص عليه كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه لكنه جعل الثانى من كلام المصنف داخلا فى القسم الاول. وانكر داود الظاهرى وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد فى الشرع مايدل على العمل بالقياس وان كان جائزاً عقلا. وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما فى المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالى وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا. وذهب جماعة الى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة. وفيه نظر من وجوه: منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى [1]. ومنها

من الخطأ فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان المظان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغى أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب وا كثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقراء ثم هذا الدليل منقوض ايضا بظواهر النصوص فانه غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل لعدم اعتبار الاحتمال العقلى الذى لا يقوم عليه دليل

(١) قال الاسنوى « نقلوا عن النظام انه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة قال لان مبناها الى آخره» أقول قال النظام حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الاحكام كذلك انه ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المنى دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق القليل دون

أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول ان التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام

غاصب الكثير مع ان جناية الاول أصغر من جناية الثانى وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين القتل عمدا وخطأ فى الاجرام مع أن العمد جناية كاملة دون الخطأ وكالزنا والردة كلاهما يوجب القتل مع كون الثانى أكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقضي بالعكس بان يثبت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا لا نسلم ان المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات فى مناط الحكم واتفاق المختلفات فيه فيجوز الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز الجمع بجامع بين المختلفات فلا مخالفة بالنظر الى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقا ولا لمخالفة مطلقا ألا ترى النظام نفسه مع مخالفته ايانا باعتزاله متفق معنا فى الاسلام مختلفة أحكامنا معه بالنظر الى الاول وتتفق بالنظر الى الثانى على ان الاتفاق لعلل مختلفة جائز فيجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد الاحكام .

الموضع الثانى وقوعه وعدمه قال الاكثرون هو واقع البتة وخالف فى ذلك داود الظاهرى والقاشانى والنهروانى فهؤلاء وان جوزوا التعبد بالقياس والعمل به عقلا لكنهم منعوه سمعا وشرعا وحكى عن داود انكار القياس فى العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاشانى والنهروانى انه واقع اذا كانت العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك وافترق القائلون بوقوع العمل به فقال الاكثر منهم بالوقوع سمعا وقال طائفة من الحنفية والشافعية بوقوعه بالعقل قال فى مسلم الثبوت وهو المختار ثم دليل السمع قطعى عند الاكثر من القائلين بوقوعه سمعا خلافا لابي الحسين فانه يقول انه ظنى فان قلت قد تقدم ان ابا الحسين قال بالوجوب العقلى وههنا قال بالظنية وبينهما تناف قلنا ظنية وقوع التعبد لا ينافى وجوب التعبد به عقلا اذ الشىء يجب أولا ثم يقع فيجوز أن يكون وجوبه قطعيا ووقوعه ظنيا أقول ينافى هذا الجواب ان مذهب أبى الحسين فى وجوب التعبد بالقياس معناه يجب على الله تعالى أو من الله تعالى نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له أن يتعبدنا بالقياس وما

كمذهب القاشاني والنهرواني من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا . ومنها أن الشيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سيأتى فى كلامه . وقوله « استدل » أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى . الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا . وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به . وقوله « قيل » المراد أى اعترض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركة فيصان كلام الباري تعالى عنه . وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ[1] والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس

يجب على الله أو منه يقع قطعا فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافى اللازم منافٍ للملزوم فلزم التنافى بين القول بالوجوب وظنية الوقوع والجواب الصحيح انه لم يقل بظنية الوقوع بل يقول ان الدليل السمعى الذى دل على الوقوع ظنى وهذا لا ينافى ان الوقوع مقطوع به من جهة اخرى هى ما قلناه من الدليل العقلى

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك الى آخره » أحسن من هذا فى الجواب أن يقال السبب فى الامر بالاعتبار هو الاتعاظ بما فعل الله ببنى النضير بسبب ما فعلوا من العدوان الا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمعنى ردوا الشىء الى نظيره فى مناطه فى المثلات وغيرها ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلى بل هو أيضا نوع منه ولا يرجع الامر الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا جزاء لما فعلوه وعقابا عليه فقيسوا

مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه .وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا . الاعتراض الثانى انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذى هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلى والقياس جزئى من جزئياته والدال على الكلى لايدل على الجزئى. وأجاب فى المحصول بوجهين:أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ماقاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشىء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا الا فى الشىء الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء

الامور بامثالها انتم يا أهل الابصار فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم فى وجود الجزاء فيحصل الاتعاظ وقد يحمل كلام المصنف والاسنوى فيما أجابا به على هذا لكن يحتاج الى تكلف وبهذا الذى قلناه يندفع أيضا ما قيل الاعتبار ظاهر فى القياس العقلى دون الشرعى كقياس العالم فى الاحتياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء . وقد أجاب صدر الشريعة فى توضيحه عن هذا الوجه بجواب آخر بالتسليم فقال لو حمل الاعتبار فى الآية على الاتعاظ فقط دون الاعم دلت الآية على القياس الشرعى بدلالة النص ، وذلك لان فاء التفريع فى قوله تعالى « فاعتبروا » يدل على ان القصة السابقة وهى اخراج بنى النضير الى الشام وقذف الرعب فى قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وأيدى المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب فيجب فى كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعى قال صاحب التلويح هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ماقبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة بل انما يقتضى الداخل فى الجملة فلايدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب قلنا الصحيح ان الفاء تفيد استلزام الاول للثانى لغة كما فى شرح الرضى للكافية

معيار العموم. وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم [١] اذا كان عبارة عن اخراج مالولاه لوجب دخوله اما قطعا أو ظنا ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا [٢] فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وأيضا فان هذا الجواب لو صح لامكن اطراده فى سائر الكليات [٣] فلا يوجد كلي الا

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم الى آخره » قد اعترض الخصم بوجوه : الاول ان الامر بالاعتبار يجوز أن يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد ويحتمل أن يكون للمرة وهى تتحقق فى ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا أيضا ويحتمل أن يكون خاصا بالحاضرين وقت النزول فقط فلا يجب التعبد به علينا وأجاب عن هذه الوجوه صاحب مسلم الثبوت بان كون الامر للندب أو للمرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة قال فى الفواتح عليه أما الاول فلانه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات وأما الثانى فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام وأما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة اه وبقوله واما الثانى فيأبى عنه التفريع الى آخره يندفع الاعتراض الثانى فان من لوازم التكرار أن يعم كل الجزئيات واحتماله غير ذلك لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولو حمل العموم فى جواب المصنف على التكرار المستفاد من العلية وجواز الاستثناء على ما يناسب ذلك لاندفع اعتراض الاسنوى عليه بما ذكره

(٢) قال الاسنوى « ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا الخ » يقال عليه ان الفعل وان كان فى سياق الاثبات لكنه معلول بعلة متكررة فيتكرر بتكرارها فيقتضى العموم بهذا المعنى ويكون الاستثناء عبارة عن اخراج مالولاه لدخل

(٣) قال الاسنوى « وأيضا لوصح لأمكن اطراده الى آخره » يقال عليه ان كان مرادك أمكن اطراده فى سائر الكليات سواء وجد ما يقتضى التكرار أولم يوجد فغير مسلم وان كان مرادك فى الكليات التى لها علل متكررة فتتكرر بتكرار عللها كما هنا فهو مسلم ولا يضر اطراده فى ذلك

وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل. والجواب الثانى ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العلية وذلك يقتضى أن علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس [1]. وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة [2] والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب. الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم انما يفيد الظن والشارع انما أجاز الظن فى المسائل العمليه وهى الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها. وأجاب المصنف بانا

---

(١) قال الاسنوى « وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس الى آخره » أقول ما قاله صاحب التحصيل ممنوع بل هو اثبات للقياس بمقتضى اللفظ الدال لغة على ذلك فى الآية وهو الفاء كما قدمناه فانها تدل لغة على استلزام الاول للثاني أى علية الاول للثاني فيتكرر الثاني بتكرر الاول فليس هذا من اثبات القياس بالقياس

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات الى آخره » أقول يرد على هذا ان للخصم أن يقول ان كونه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة انما يتم اذا لم نحمل الآية على الاتعاظ دون القياس الشرعى وأما اذا حملناه على ذلك بقرينة صدر الآية فلا يقتضى التخيير بل يتعين حمله على الاتعاظ فيضطر الى أن يقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ويلغو هذا الجواب وأما قول الاسنوى وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به الى آخره فهو مسلم لكنه لا يقطع عرق الاشكال الا بالنظر لهؤلاء القائلين بذلك لا بالنظر لمن لا يسلم هذا الاستلزام لانه ليس استلزاما عقليا بل هو اتفاق فقط

لا نسلم أنها علمية[1] لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها. هذا هو الصواب فى تقريره . وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي قالوا انه قطعي . وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانا لا نسلم أنها علمية الخ » أقول من العلماء من قال ان الآية دالة على ذلك بطريق الظن لوجود الاحتمال وبناء على هذا اجاب المصنف بما أجاب به وقال الاكثرون كما نقله الآمدى انه قطعى و نقول ان القطعى يطلق على معنيين : أحدهما ما لا يطرقه احتمال اصلا وهذا ينحصر فى الدليل العقلى البرهاني والدليل النقلى الذى احتفت به قرائن قاطعة عينت المراد منه تعيينا لا يقبل الاحتمال بوجه من الوجوه وذلك كالادلة النقلية الدالة على فرضية الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك . والمعنى الثانى مايحتمل احتمالا عقليا لم يقم عليه دليل ومرادهم بالقطعى هنا هو هذا الذى يقطع احتمالا ناشئاً عن دليل، وان وجد احتمال غير ناشىء عن دليل مما يعد فى العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافى مطلق الاحتمال البعيد لغة وعرفا . ولو لم يكن المراد هذا المعنى بل المعنى الاول الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية واعتبارها دليلا قطعيا فان احتمال التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء فى اللزوم قائم ولو كان بعيدا يعد عرفا كلا احتمال وينسب العرف لمبدئه ما يكره فافهم . كذا يؤخذ من الفوائح ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان دلالة الآية على ماذكر قطعية بهذا المعنى واختيار ان المسئلة علمية كما يقول به الاكثرون ولو حمل قول بعض الشارحين انه يكتفي فيها بالظن مع كونها علمية على ذلك ويراد من الظن فى كلامه ادراك الطرف الراجح رجحانا يجعل احتمال النقيض فيه كلا احتمال لوافق ماقاله الاكثرون لكن ظاهر ذكره فى مقابلة قولهم انه لا يريد ما أرادوه

قال « الثانى قصة معاذ وأبى موسى. قيل كا ذذلك قبل نزول « اليوم أكملت لكم دينكم » قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع. الثالث أن أبا بكر قال فى الكلالة أقول برأيى الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا. وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس. وقال فى الجد أقضى فيه برأيى. وقال عثمان ان اتبعت رأيك فسديد. وقال على اجتمع رأيى ورأى عمر فى أم الولد. وقال ابن عباس الجد على ابن الابن فى الحجب ولم ينكر عليهم والالاشتهر. قيل ذموه أيضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا. الرابع أن ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد فى الفرع يوجب ظن الحكم فى الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح » أقول الدليل الثانى على حجية القياس السنة[1] فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما. واعترض الخصم بان تصويب النبى صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » فيكون القياس حجة فى ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص. والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت. والمراد من الاكمال المذكور فى الآية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة فى زماننا لاثبات تلك الفروع.

---

(١) قال الاسنوى « الدليل الثانى على حجية القياس السنة فانه روى الخ » أقول لقائل ان يقول ان ماروى خبر آحاد يفيد الظن ولا يفيد الاثبات فى الاصول قلنا قال فى مسلم الثبوت هو خبر مشهور يفيد الطمأنينة وهو فوق ظن الآحاد وبمثله يصح اثبات الاصل فافهم اه فهو يفيد اليقين والقطع بالمعنى الذى قلناه فى الآية السابقة

وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع[1] فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا . بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان . الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعاً كما قال المصنف . وأيضا فان عمر رضي الله عنه لما ولى أبا موسى الاشعرى البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال : اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك . وقال عمر أيضا فى الجد أقضي فيه برأيي . وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأي . وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيي ورأى عمر فى أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن . وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه

(١) قال الاسنوى « والدليل الثالث على حجية القياس الاجماع لان الصحابة الخ » اقول قد جعله غيره كصاحب مسلم الثبوت استدلالا بتواتر ذلك عن الصحابة والمعنى واحد لانه اجماع متكرر وسيذكره الاسنوى قريبا فيتضمن تواتر القدر المشترك ولذلك كان حجة قطعية وان كان اجماعا سكوتيا . وحاصله انه تواتر عن الصحابة المجتهدين العادلين رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل اعمالهم آحادا فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية فى مثله بوجود القاطع بحجته والعلم به . فهذا الاستدلال فى الحقيقة بالقاطع الذى كان عندهم وعملهم شائعا ذائعا دليل على وجود القاطع بحجيته والعلم به وأيضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباهتة فيه والترجيح فيه عند المعارضة بلا نكير من واحد والعادة تقضى بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا به من غير نكير فيفيد هذا علما ضروريا بان الكل متفقون وان سكوتهم انما كان للاتفاق لان السكوت فى مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة وقد ذكروا من تفاصيل عملهم بالقياس شيئا كثيرا

وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التى لا ينكرها الا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره أيضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتى ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه . وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه . وقوله « قيل ذموه أيضا » أى لا نسلم أن الباقين لم ينكروا فقد نقل عن أبى بكر رضى الله عنه انه قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى اذا قلت في كتاب الله برأيى . ونقل عن عمر أنه قال اياكم وأصحاب الرأى فانهم اعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وعنه أيضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة . وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم . وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره[1] هم الذين نقل عنهم القول به فلابد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين . وقوله « الرابع »

(١) قال الاسنوى «واجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره الخ » أقول استدل ايضا بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من ذكره عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام العلل للاحكام . مثل أرأيت لو كان على ابيك دين . في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه . ومثل أينقص الرطب اذا جف . حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر . ومثل فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل . ومثل انها من الطوافين فى تعليل طهارة سؤر الهرة . ومثل فانه لا يدرى اين باتت يده في تعليل نهى المستيقظ عن غمس اليد في الاناء . ومثل فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقائه فى الماء . ومن ذلك يتبين ان من عادته صلى الله عليه وسلم التعليل بعلل معقولة للاحكام ومن كان من عادته ذلك علم تصحيحه للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضرورى بالتجربة والتكرار ان الاحكام معللة بالمصالح كما في التجريبيات

أى الدليل الرابع وهو الدليل العقلى أن المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشىء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن ولامعنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه (١)

قال « احتجوا بوجوه : الاول قوله تعالى « لاتقدموا ـ وأن تقولوا ـ ولا تقف ـ ولا رطب ـ وان الظن » قلنا الحكم مقطوع والظن فى طريقه . الثانى قوله عليه الصلاة والسلام « تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير . قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق . الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة . قلنا معارض بنقل الزيدية . الخامس أنه يؤدى الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى « ولا تنازعوا » قلنا الآية فى الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتى رحمة » . السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة فى الشرف والصلوات فى القصر وجمع بين الماء والتراب فى التطهير وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك ينافى القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى » . أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الاول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله » والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدى الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى

(١) قال الاسنوى « وهذا الدليل تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه » اقول الذى قدمه على هذا الدليل هو قوله هناك وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به

« وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » وقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية ومنها قوله تعالى « ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا » والقياس ظنى فلا يغنى شيئا. وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع فى الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره فى حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للآية الاولى ولا للآية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدى الله ورسوله. والجواب عن الرابعة انه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو غير وسط وحينئذ فلا يازم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه. وقوله « الثانى » أى الدليل الثانى على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة. وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا. وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد. وقوله « الرابع » أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة. وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة. وقوله « الخامس » أى الدليل

او بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل

الخامس المعقول وهو أن القياس يؤدى الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى « ولا تنازعوا » وأجاب فى المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم فى الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا . وأجاب المصنف بان الآية انما وردت فى الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى « فتفشلوا وتذهب ريحكم » فأما التنازع فى الاحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتى رحمة » وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل . وقوله « السادس » أى الدليل السادس ـ وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام ـ ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافى القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع . أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة فى الشرف ففضل ليلة القدر والا شهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان فى الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات فى القصر فرخص فى قصر الرباعية دون غيرها . وأما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يشوه . وأما بيان الاحكام التى لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفف أى غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التى يميل اليها الطبع . ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطىء للحرة يصير محصنا دون واطىء الامة وأيضا فلانه تعالى أوجب القطع فى سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط فى شهادة الزنا شهادة أربعة

على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك اه . وقد تقدم هناك ما يتعلق بهذا فارجع اليه

رجال واكتفي فى الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا . وأجاب المصنف بأنا انما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة لاتقدح فى حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية مايوهم انه جامع أولوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها فى معنى جامع فقد ذكر الفقهاء معانى هذه الاشياء

قال « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة أمر بالقياس [1] . وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا اذا قال حرمت الخمر

(١) قال المصنف « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص الخ » أقول الى ذلك ذهب الحنفية أيضا قالوا كما فى مسلم الثبوت وشرحه النص على العلة يكفى فى ايجاب تعدية الحكم فى محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا وبه قال الامام أحمد وأبو اسحق الشيرازى من الشافعية وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا أولغة. واعلم أن الدليل قائم على التعبد بالقياس ووجوب العمل به . وهذه المسئلة مفروضة فى حال عدم التعبد بالقياس مطلقاً أو فى حال قطع النظر عن ذلك فيكون هذا الخلاف انما هو فى مسئلة فرضية لا واقعية فهى قليلة الجدوى خصوصاً بالنظر الى المجتهد الذى لا يبحث الا فى الادلة التفصيلية وما تدل عليه من الاحكام فمتى كان الدليل عنده قائما على وجوب العمل بالقياس كما تقدم وقد نص الشارع على العلة فما لا شك أنه يجب عليه العمل بالقياس بعد أن تتحقق لديه مساواة المسكوت للمنطوق فى علة الحكم ولا يلتفت لمثل هذه الفروض التى يفرضها الاصوليون على خلاف ما هو الواقع عنده استدل الحنفيه ومن وافقهم أولا بأن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه فى محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تأكل هذا لبرودته يفهم منه كل واحد نهيه عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج فى الفهم الى المعرفة بشرع القياس . وثانيا لو لم يعم الحكم وقلنا يخص المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلال العلة فالقول

لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها . قيل الاغلب عدم التقييد . قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد . قيل لو قال علة لحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال . قلنا فيثبت الحكم فى كل الصور بالنص » أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لايكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لايكون أمرا به مطلقا بل لابد فى القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذى نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما

بتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة فى بعض المحال دون بعض تحكم صريح ويرد على هذا أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم فى موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس فانه لو تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعاً مع أن الكلام خاص بالمنصوصة وأيضا قلنا فيما تقدم ان المعول عليه ثبوت اعتبار الشارع لها بأحد الانواع المتقدمة أو ثبوت المناسبة والاخالة عند القائلين بها فكيف بعد هذا يتم القول بوجوب تعميم العلة فى محال وجودها بقطع النظر عن شرع القياس ، لكن هذا انما يرد على غير الحنفية واما على الحنفية فلا يرد لانه لا فرق عندهم بين العلة المنصوصة والمستنبطة الا بالاعتبار واختلاف وجهة النظر لما صرحوا به من أنه لابد ان يثبت اعتبار العلة باحد الاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . وثالثا ان قول الشارع حرمت الخمر لانها مسكرة فى معنى ان علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم أيضا عرفا . وهذا الدليل عين الذى ساقه المصنف مساق الاعتراض وأجاب بان النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أولا الخ وأجاب عنه في المحصول بان مجرد

محله عند عدم التنصيص على العلة . ونقل عن الغزالي في المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس . وقوله « لنا » أي الدليل على ماقلناه أن الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس . واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم . ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضا . وقوله « قيل الاغلب » أى اعترض الخصم من وجهين : أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف مناسب للحكم

التنصيص على العلة لايلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على الحاق الفرع الى آخر ماذكره الاسنوى. ومحصل هذا ان القائلين بالوجوب منعوا قول خصومهم ان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقا بان الكلام فى العلة المتعدية التى لاتدل القرينة على اختصاصها بمحل الحكم بل يكون الظاهر فيه التعدية اما لان الاغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء فيعمل بالاغلب عند عدم قرينة الاختصاص واما لان الوصف ثبتت مناسبته للحكم أو اعتبار فيه باحد الوجوه الاربعة . وهؤلاء الخصوم وصفوا هذا الاعتراض بان الكلام مفروض فى استقلال التنصيص على العلة بالوجوب بدون ضميمة شىء آخر وما ذكرتم يقتضى أنه لابد ان يضم اليه كون العلة مناسبة أو في مجرد التنصيص على العلة وذلك وحده لايلزم منه الامر بالقياس وهذا كله يقتضى ان النفى والاثبات فى هذا الخلاف لم يتواردا على شىء واحد بل ماأثبته كل فريق لاينفيه الآخر وما نفاه كل فريق لايثبته الآخر فهو خلاف لفظى . وقد صرح بذلك صاحب الفواتح عند ذكره ذلك فى مبحث اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم فى محالها بالقياس لا بالصيغة فقد

وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد . ويحتمل أن يريد أن الاغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى انه لابد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ماذكره فى المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لايلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم فى غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمرهو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة فى كل الصور . وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا فى كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس . قال فى المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم فى كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخرا عن العلم بالبعض الآخر

صرح هناك بان ماينقله مصنفه عن الحنفية والامام أحمد ومختاره ان التنصيص على العلة يوجب الحكم فى الفرع دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظر فيه فان النزاع لفظى اه . وفضلا عن ذلك فان كل ماقالوا من قبيل الجدل والمناقشة فيما لاجدوى فيه وعلى خلاف ماقرروه من أن القياس حجة الهية وضعها الشارع وهو المساواة المتقدمة فيجب على المجتهد بمجرد أن يظهر له ان الحكم فى الاصل معلل ويثبت لديه وجود العلة باحد مسالكها التى اعتبرها الشارع أن يبحث عن كل ما وجدت فيه العلة ويعطيه حكم الاصل فبحثه عن القياس عند الحاجة اليه كبحثه عن غيره من الادلة الشرعية عند الحاجة اليها وقد قام الدليل على تعبدنا بالقياس ووجوب العمل به عند الحاجة اليه كما تعبدنا وأمرنا بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع فكان الاجدر بالاصوليين ان لايشتغلوا بمثل هذه المسائل

وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا . واعلم ان الذهاب الى أن الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله [1] ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجر على السائل . وأيضا فلانه يقتضى حصر التحريم فى الاسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمرا لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير. والجواب انا لا نسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ [2] سلمناه لكنه لقرينة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة

قال « الثالثة القياس اما قطعى أو ظنى فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف أو مساويا كقياس الامة على العبد فى السراية أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا. قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به. قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره . قلنا القطعى لم ينكر . قيل نفى الادنى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير. قلنا أما الاول فلأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا » أقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها

---

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله » أى لا بعبارته ولا باشارته ولا بدلالته ولا باقتضائه فلاوجه لجعله ثابتا بالنص غاية الامر انه بمقتضى علته صار عاما وهذا هو مقتضى القياس

(٢) قال الاسنوى « والجواب انا لا نسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ الخ » واجاب غيره بجواب آخر وهو انا لا نسلم ان كل فعل خير ليس بواجب اذا وجدت فيه المصلحة التى امر بالفعل لاجلها فان الامر كالنهى فى دفع الضرر وطلب الخير

فنقول الكلام هنا في أمرين: أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط احداهما العلم بعلة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا. ثم مثل له أعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم أن العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني. وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون. واما القياس الظني فهو أن تكون احدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت كما قاله الخصم. والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس اما قطعي واما ظني * الامر الثاني الحكم الذي في الاصل. قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة. والذي قاله مبني على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أي سواء كان القياس قطعيا أم لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الاذى فيه اكثر وأما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شركا له في عبد قوّم عليه » ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق. ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان أيضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الاصل

وايجاب كل شيء تحريم لضده فترك الواجب كفعل المنهي عنه يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم

والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما فى أحكام العتق وأما الادون فهى الاقيسة التى تستعملها الفقهاء فى مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة انما هو القوت أو الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بأن الطعم فى المقتات اكثر مما هو فى البطيخ . والى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا على القياس الظنى وان أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسئلتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذى قررته من أوله الى آخره . والذى ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لاصليه الحاصل والمحصول من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول. ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفاً للمحصول واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء فى حكمه المظنون كما تقدم ايضاحه . ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم « الخال وارث من لاوارث له » على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها . نعم الحكم المثبوت بالقياس المظنون لايكون الا مظنونا . واعلم أن فى كلام المصنف نظرا من وجهين : أحدهما أن تقسيم القياس الى دون ان أراد به ضعف العلة[1] يعني

(١) قال الاسنوى « واعلم ان فى كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى أدون اذا اراد به ضعف العلة الخ » أقول قد صرحوا كما يؤخذ من جمع الجوامع والجلال عليه ان من شرط الفرع وجود تمام العلة التى فى الاصل فيه من غير زيادة أو معها وانه ان قطع بعلية الشيء فى الاصل وبوجوده فى الفرع فالقياس قطعى حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك وان لم يقطع بما ذكر بان ظن علية الشيء فى الاصل

أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما فى الاصل فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها فى الفرع كما سيأتي وان أراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه * الثاني أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ لا يدل عليه [1] لان القياس

وظن بوجوده فى الفرع أو قطع بوجوده فيه فذلك القياس ظنى وهو قياس الادون كقياس التفاح على البر فى باب الربا بجامع الطعم فانه العلة عند الشافعية فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل وليس فى التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم اه منها ملخصا. ومن هذا تعلم ان المصنف قسم القياس الى ادون واراد شيئاً آخر هو ما ذكرنا وليس المراد الادونية من حيث العلة باعتبار ان فى الاصل أوصافا كل منها صالح للعلية وليس فى الفرع الا واحد منها لان ذلك ليس من الادونية فى العلة في شيء لان ذلك الواحد على تقدير انه العلة تمام العلة وان كان غير العلة لم توجد العلة من اصلها في الفرع فلا يتصور ادونية لان الادونية تقتضى وجود أصل العلة بدون تمام كذا نقله العطار عن النجارى ونقل قبله عن شيخ الاسلام انه قال لا بعد في ان ادونيته من حيث العلة للاحتمال الذي ذكروه ولا ينافي ذلك تمامها في نفسها اه فلنا ان نختار أيضاً ان المصنف اراد به ضعف العلة بمعنى احتمال ان تكون هى العلة أو غيرها العلة لا بمعنى ان ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون الاصل

(١) قال الاسنوى « الثانى ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة فحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضى الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح جمهور الحنفية والشافعية على ان الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلى واختاره الامام الرازى من الشافعية وبعض مشايخ الحنفية قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف سمعت بعض شيوخى الذي كان من الثقات انه لم يختلف

الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة . وهذا وارد أيضا على كلام الامام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا . ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول

في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفى استدل الجمهور اولا بان فهم المناط في الفحوى انما هو من جهة اللغة ولذلك لا يختص فهمه بالمجتهد بخلاف القياس فان فهم المناط فيه بطريق النظر والاستدلال ولذلك اختص بالمجتهد وكان الحق أن الذى يدعى فيه كونه دلالة النص مع نظرية فهم المناط ليس فحوى ولا دلالة نص حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل بها مشايخ الحنفية في الحدود . وثانيا بان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وهاهنا قد يكون مندرجا في الفرع مثل لاتعطه ذرة فانه يدل على انه لا يعطيه أكثر من ذرة مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة باذ وجوب اندراج الاصل فى الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذى يوجب الفردية وليست ذرة فردا من الذر الكثير كذا فى شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلا فان قلت لايصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات قلنا نحن لا نمنع ثبوت الاجماع مطلقا وانما نمنعه فيما قالوه فى الدليل ونقول ان الاجماع انما نقلوه فيما قلنا وهو عدم الاندراج اندراج الجزئى تحت الكلى بحيث يكون الفرع متناولا اياه لعمومه على ان المناقشة ليست في المقدمة الاولى فقط بل فى المقدمة الثانية أيضاً من ان الاصل هنا داخل فى الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة . وأجاب عنه فى التلويح بان هذا الذى عبر عنه يكون بشرط لا وان لم يكن داخلا فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع فى القياس بالاجماع . وبالجملة ان دخول الاصل فى الفرع فى بادىء الرأى ممتنع في القياس

بالعرف عن موضوعه اللغوى وهو التلفظ بأف الى المنع من أنواع الاذى كما سياتى ذكره [1] والاستدلال عليه ، فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا

اجماعا بخلاف الفحوى ودلالة النص وقد قدمنا قريبا ماهو صريح في الفرق بين الفحوى والقياس وان الجمهور من الشافعية وجميع الحنفية على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لايبقى حكم الفرع هذا وليس نسخا والمخالف وافق على ان حكم الفرع لا يبقى وان هذا نسخ وقلنا ان الاشبه ان النزاع لفظى فتبين ان المتفق عليه عدم بقاء حكم الفرع اذا نسخ حكم الاصل والخلاف في كونه نسخا أو لا وان المختار عند الحنفية والشافعية جواز نسخ المنطوق دون الفحوى وهودلالة النص عند الحنفية ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل وشرحنا ذلك شرحا وافيا فارجع اليه لتعلم ان الحق ان الخلاف هنا في كون الفحوى يسمى قياسا جليا أو لايسمي قياسا فهو خلاف لفظى راجع الى التسمية فقط والا فاحكام الفحوى تخالف احكام القياس اتفاقا وسنزيدك ايضاحا

(١) قال الاسنوى « ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى آخره » أقول ان مفهوم الموافقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للمحلى هو المعنى الذى دل عليه اللفظ لافى محل النطق ووافق حكمه المشتمل هوعليه الحكم المنطوق به ثم هوفحوى الخطاب ان كان أولى من المنطوق ولحن الخطاب ان كان مساويا فالاولى كتحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى فى قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فهو أولى من تحريم التأفيف والمساوى كتحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى فى آية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » وقيل لا يكون الموافقة مساويا أى لايسمى بذلك وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا ثم قال الشافعى والامامان دلالته قياسية أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الامام الشافعى وامام الحرمين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر

بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على

الى الاسم لا الحكم أى الاحتجاج والكلام هنا من حيث الحكم لا التسمية كما تقدم من أن المساوى لايسمى بالموافقة وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به . وقيل الدلالة على مفهوم الموافقة لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس فقال الغزالى والآمدى فهمت الدلالة عليه من السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة وعلى هذين القولين يكون مفهوم الموافقة منطوقا وان كانا بقرينة على أولهما وكثير من العلماء ومنهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم لامنطوق ولا قياس ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى قال الصفى الهندى ولا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق قال صاحب جمع الجوامع وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول اللفظ اه والجواب ان ذلك فى القياس المتفق على انه قياس وأما مفهوم الموافقة ففيه اعتبار ان اعتبار كونه مدلول اللفظ لافى محل النطق واعتبار كونه مسكوتا ملحقا بمنطوق فى حكم لاتفاقهما فى المناط وبالاعتبار الاول يسمى مفهوم موافقة وبالاعتبار الثانى يسمى قياسا ولذلك قال ابن الحاجب جوابا عما استدل به الامام على ان الفحوى قياس واجيب بان المعنى شرط لتناول الكلام لحكم المسكوت لغة فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هى ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيل ماقاله ابن الحاجب ان القياس يظهر الحكم فى الفرع لوجود مايقتضيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص التى هى الفحوى فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن جعل ذلك قياسا كالبيضاوى نظر الى مافى الفحوى من الحاق مسكوت بمنطوق وذلك للموافقة فى المناط وان كان لاينكر ان المناط شرط لتناول الحكم وانه بمنزلة العنوان فلا تنافى بين جعله مفهوما تارة وجعله قياسا اخرى كما قال الصفى الهندى فالخلاف لفظى راجع الى التسمية فقط . وأما قول صاحب الفواتح ومن ظنها أى دلالة النص قياسا يزعم ان لادلالة عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم

المحصول والذى اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الاصوليين [1] ونص عليه الشافعى في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا * واعلم أنا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا على الوهم السابق فاعرفه . وقوله « قيل تحريم » أى استدل القائل بأن التافيف يدل على تحريم أنواع

بوجود العلة غاية مافى الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن الخلاف معنوى تظهر فائدته فى بعض الاحكام اه فليس بصحيح لمخالفته لما قاله الصفى الهندى وما قدمناه هنا وفيما سبق من النقول الصريحة فى وجود الدلالة اللفظية بواسطة المناط فى الفحوى دون القياس وانه لافائدة لهذا الخلاف الاترى ماقدمه هو من قوله قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس. وما نقله عن الكشف من انه سمع من بعض شيوخه الذى كان من الثقات انه لم يختلف فى ثبوت الحدود به لنا ماهو بعض الاحكام التي تظهر فائدة الخلاف فيه ودون بيان ذلك خرط القتاد . ومما قدمناه أخذا من جمع الجوامع والمحلى عليه ان مانقله الاسنوى بقوله ومنهم من قال المنع من التأفيف الى آخره هو أحد القولين من الفريق القائل بان دلالة المفهوم لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس كما قدمنا ومثله فى ذلك القول المحكى عن الآمدى والغزالى كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « والذى اختاره المصنف وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الاصوليين الى آخره » أقول قدعلمت انه خلاف ماعليه جمهور الشافعية والحنفية وانه لاتنافى بين ما اختاره المصنف هنا من أنه قياس وبين ما اختاره هناك من أن اللفظ يدل عليه بالالتزام كما قدمناه عن الصفى الهندى ومما يرشدك الى هذا قول الامام الشافعى وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا فان هذا كالصريح فى انه رضى الله عنه سماه قياسا وان غيره من بعض أهل العلم امتنع عن تسميته بذلك وان الخلاف فى التسمية فقط وهل يمكن أن يكون الخلاف معنويا مع اتفاقهم على انه قطعى وأنه يكون كالمنطوق أو أولى

الاذى بثلاثة أوجه: أحدها فهم أهل العرف له. وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهى عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح. هكذا أجاب به الامام فقلده فيه المصنف. وفيه نظر من وجهين: أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لان الكلام فى نقل التأفيف لا فى نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل فى اخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام. الثانى أن النهي عن الاستخفاف أو التأفيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهراً فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقي لغرض فالاولى فى الجواب منع النقل[1] وقد أجاب به الامام أيضا. الدليل الثانى أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف فى القياس. واجيب بأن هذا هو القياس الجلى كما تقدم[2] والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما أنكروا القياس الخفي فقط. الثالث أن نفى الادنى يدل

(١) قال الاسنوى « فالاولى فى الجواب منع النقل الى آخره » هذا الجواب انما يتم على من ادعى النقل وأما على ماقدمناه عن ابن الحاجب فلا يتم هذا الجواب

(٢) قال الاسنوى « واجيب بان هذا هو القياس الجلى كما تقدم الى آخره » هذا الجواب أيضا لا يتوجه على ماقدمناه مفصلا عن ابن الحاجب وذلك لان مقتضى كلامه ان المعنى الموجب لا يوجب الحكم فى الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم وانه قياس الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع. ولذلك قال فى مسلم الثبوت ومن ثم أى من أجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط للتناول اللغوى قال به النافى للقياس كداود الظاهرى وغيره اه موضحا. وعلى هذا لا يتوجه ماذكره الاسنوى من الجواب المذكور لانا لا نسلم ان المنكرين للقياس لم ينكروا هذا مع قولهم انه قياس بل انما اعترفوا به لما ذكرنا من أن المعنى الذى هو المناط ليس مثبتا للحكم بل هو شرط للتناول اللغوى على ان ما أجاب به الاسنوى كلام على السند وهو غير مقبول

على نفي الاعلى [1] كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفى التأفيف مع الضرب والنقير هو النقرة التى على ظهر النواة والقطمير هو ما فى شقها هكذا قاله فى المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح ان الذى فى شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اى الثوب. واجاب المصنف بأن المثال الاول انما دل فيه نفي الادنى على نفى الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزأ للاعلى ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل. وأما الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفي مايساوى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لاضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوى ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها نفى غيرها فان ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره فى العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضا وتستوى الامثلة

قال « الرابعة القياس يجرى في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدلائل، وفي العقليات عند اكثر المتكلمين، وفي اللغات عند اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره » أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري فى الشرعيات كلها أى يجوز التمسك به فى اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها. وقالت الحنفية لايجوز القياس فى هذه الاربعة [2] ورأيت فى باب

(١) قال الاسنوى « الثالث ان نفى الادنى يدل على نفى الاعلى الى آخره » أقول قدمنا لك مايتعلق بهذا الدليل فلا نعيد

(٢) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لايجوز القياس فى هذه الاربعة الى آخره » أقول استدل الحنفية على ما قالوا بان الحدود مشتملة على تقديرات لاتعقل بالرأي كالمائة والثمانين. وأقول هذه دعوى بلا دليل والخصم لايقنع به بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد أصل

الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص . ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا . وذهب الجبائى والكرخى

وعرف علته فمقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة واستدلوا أيضا بانه لو عقل التقدير كما فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارئة للحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وسلم « ادرؤا الحدود بالشبهات » رواه فى بعض السنن وهذا الدليل غير واف فان الشبهة الدارئة هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث محمول على ذلك والمأمور به هو الاحتياط فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا اسقاط ماهو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة من وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه كاخبار الآحاد فما قال المصنف ان أخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا ينقض بها غير نافع مع انه قد تقدم ان الرواية عن الامام أبى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد ، وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته واثباته ضعف وانما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف في أصل دلالته لانه لايعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان شبهة فى عدم الثبوت اه من فواتح الرحموت . أقول قد تقدم الخلاف فى ان خبر الواحد العدل مقبول فى الحدود فقال به من الحنفية أبو يوسف وأبو بكر الجصاص وقال اكثر الحنفية ومنهم الامام الكرخى بعدم قبول خبر الواحد فى الحدود وعليه البصرى من المعتزلة واستدل كل فريق على قوله فى خبر الواحد بما استدل به هنا فى القياس وأورد فيما سبق على الحنفية ما أورده صاحب الفواتح هنا وزيادة فاوردوا عليهم النقض بالشهادة فانها تقبل لاثبات الحد مع ان فيها شبهة احتمال الكذب . وأجابوا عن هذا النقض بان أمر الشهادة تعبدى على خلاف القياس فلا يقاس عليه والنقض بالعمل بظاهر الكتاب فانه ظنى أيضا فلا يصلح اثباته الحدود وأجابوا بان ظاهر الكتاب قطعى فلاشبهة فيه لانتفاء الاحتمال الناشىء عن دليل وأوردوا النقض ان العموم الوارد فى

الى أن القياس لايجرى فى أصول العبادات كايجاب الصلاة بالايماء فى حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلاة قاعدا فى حق العاجز عن القيام والجامع

آيات الحدود مخصوص وهو ظنى اتفاقا وأجابوا بان هذا انما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق ودون اثباته خرط القتاد وأوردوا النقض أيضا بالخبر المشهور اذ فيه شبهة أيضا وأجابوا بانه مقيد للقطع أيضا وأوردوا ان المعنى فى حديث ادرؤا الحدود بالشبهات أدرؤا الحدود باحداث الشبهات فى ثبوت سبب الحد لادرء الشبهة فى دليل ثبوت الحكم المثبت فى الذمة فانها غير مانعة فى سائر العمليات قال صاحب الفواتح هناك وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لايتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية وبه يتم اه اشارة الى ماقاله هنا من أن عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر الى آخر ماقدمناه عنه ولكن الحنفية فرقوا كما فى التحرير والتقرير بين خبر الواحد وبين القياس بان الحد ملزوم لحكمية خاصة لايدخلها الرأى فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله اه فانت ترى ان أبا يوسف والجصاص وان قالا بقبول خبر الواحد فى الحدود لكنهما لم يقولا بقبول القياس فيها وفرقوا بهذا الفرق بعد أن تمسكا بان المراد بالشبهة التى يدرأ بها الحد الشبهة فى نفس السبب لا المثبت فخصوا المثبت الذى لايمنع الشبهة فيه بكلام صاحب الشرع الذى له اثبات كل حكم بخلاف القياس فانه رأى المجتهد والقول بانه اذا وجب أصل وعرف علته فمعقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة خارج عن محل النزاع والحنفية يقولون به قال فى التقرير على التحرير وفى أصول الفقه لابى بكر الرازى فان قيل عندكم اثبات الحدود بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت على اثبات حد الخمر قياساً فهذا ابطال لاصلكم فى اثبات الحدود قياسا قيل الذى نمنعه ان يبتدىء ايجاب حد بقياس فى غير ماورد فيه التوقيف فاما استعمال الاجتهاد فى شيء ورد فيه التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف فى حد الخمر من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه ضرب

بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لايجرى فى جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية. ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع[1]. فمثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق[2] والجامع أخذ مال الغير خفية. قال الشافعى وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة[3] وعين كل شاهد منهم

فى حد الخمر بالجريد والنعال، وروى انه ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين. فتحروا فى اجتهادهم موافقة امر النبى صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين من هذا الوجه ونقلوا ضربه بالنعال والجريد الى السوط كما يجتهد الجلاد فى الضرب وكما يختار السوط الذى يصلح للجلد اجتهادا اهـ. فانت ترى ان ابا بكر الرازى وهو الامام الجصاص الذى قال كابى يوسف بثبوت الحدود بخبر الواحد لم يقل بثبوته بالقياس وجعل ذلك مذهب الحنفية. وصرح بان محل المنع فى ان يبتدىء ايجاب الحد بالقياس

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة الخ » اقول قال الحنفية لانسلم أنها عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد اتفقوا ان لحجية القياس شروطاً فالقياس الذى لايشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع

(٢) قال الاسنوى « فمثال الحدود قطع النباش قياسا على السارق الخ » هذا لايسلمه الحنفية ويقولون ان النباش لايقطع ولا يسلمون ان الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقا بل يقولون ان العلة هى أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « فانهم زعموا فيما اذا شهد اربعة على شخص بأنه زنى بامرأة الخ » أقول انما قال الحنفية بما ذكر اذا كان البيت صغيراً بحيث لايوجب اختلافهم فى زواياه تعدد الفعل فان الشهود حينئذ يكونون قد اتفقوا على فعل

زاوية أنه يحد استحسانا مع انه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطىء[1] قال الشافعى ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع

واحد حيث نسبوه الى بيت واحد صغير والبيت اذا كان صغيرا والفعل فى وسطه فكل من كان فى جهة يظن أنه اليه أقرب فيقول انه فى الزاوية التى تليه بخلاف الكبير فانه لايحتمل هذا فكان كالدارين فكان اختلافهم في زوايا البيت الصغير اختلافا صورة لا حقيقة أو انه حقيقة والفعل واحد ايضاً ولقرب زواياه يكون ابتداء الفعل فى زاوية ثم صار الى أخرى بتحركهما وبذلك تعلم ان ماقالوه ليس على خلاف المعقول وكان الاليق ان ينقل كلام الحنفية بقيوده ولا يرسل ارسالا يوهم انه على خلاف المعقول

(١) قال الاسنوى « ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطىء » أقول ان الحنفية يقولون ان الكفارات كالحدود ولايجرى القياس فيها لان الكفارات ساترة للذنوب ولايهتدى اليه العقل ولانها مندرئة بالشبهات وفى القياس شبهة كما ذكرنا فهم لايسلمون ايجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً قياساً على القاتل خطأً ولايقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً . قال ابو بكر الرازى قال تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة » فنص على ايجاب الكفارة فى قتل الخطأ وذكر قتل العمد فى قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى . وقال النفس بالنفس . وخصه بالعمد . فلما كان كل واحد من الفعلين مذكوراً بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجز لنا ان نتعدى مانص الله تعالى علينا فيهما . وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول اصحابنا جميعاً . ثم قال وأيضاً فغير جائز اثبات الكفارات قياساً . وانما طريقها التوقيف أو الاتفاق . ثم قال فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهى فى العمد أوجب لانه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لان المخطىء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط الى آخر ما أطال به فى هذا الموضع استدلالاً لمذهبه وردا على مخالفه

وفى قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمدا [1] والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا

(١) قال الاسنوى « ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفى قتل الصيد خطأ على قتل الصيد عمدا الى آخره » أقول قد انعقد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب فى المأكول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى ـ أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ـ الى قوله ـ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل » فأباح الجماع والاكل والشرب فى ليالى الصوم من أولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصوم الى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة فى الآية على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الشرعي أيضا على ما بينوه فى الفروع وبذلك قد ثبت التساوى بين هذه الاشياء فى ان الامساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فاذا ورد حكم الكفارة بالافطار فى واحد منها كان حكما فى جميعها وأيضا قال تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فنهى عن قتل المحرم الصيد وهذا النهى يقتضى ايجاب البدل على متلفه كالنهى عن قتل صيد الآدمى او اتلاف ماله يقتضى ايجاب البدل على متلفه . فلما جرى الجزاء فى هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى النهى عن قتله ايجاب بدله على متلفه . ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بانه يستوى المخطى والعامد فى قتل الصيد من طريق القياس بل هو مقتضى النص وهو قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فانه لما استوى المعذور وغير المعذور فى ضمان المتلفات المالية كان مفهوما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطىء وليس ذلك عندنا قياسا . كما ان حكمنا فى غير بريرة بما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم فى بريرة ليس قياسا فقول الاسنوى والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه

فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة وهذا لاينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعى فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات [1]. قال وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم فى الدلو والبئر [2] يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب اذا ماتت فى الآبار فقالوا

فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لان المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات فى رمضان وبين الصيد وغيره من المتلفات المالية ثابتة قبل ورود النص بالحكم فى الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك انما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم واما اذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوى بين الجماع وغيره فى الفطر ولذلك قال الحنفية ان حكم النبى صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا لانهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الاحكام فى حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهى عن قتل المحرم الصيد تساوى حال العامد والمخطىء فليس قياسا من جهة المعنى ولا وجدت شرائط القياس فيه لان شرط القياس ان لايكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ وهنا حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا

(١) قال الاسنوى « فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدّوه الى كل النجاسات » أقول هذا ليس بصحيح بل الذى قاله الحنفية ان الاشياء الصقيلة التى ليس لها مسام تتشرب النجاسة تطهر بالمسح اذا ذهب الاثر كالسكين المصقولة والمرآة المصقولة . واما ما عدا ذلك فلابد فيه من الغسل على تفصيل في الفروع يعلم بالمراجعة .

(٢) قال الاسنوى « وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبئر الخ » اقول ان المنصوص فى كتب الحنفية ان الاحكام في مسائل

فى الدجاجة ينزح كذا وكذا وفى الفأرة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام « أدرؤا الحدود بالشبهات »[1] والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لاتهتدى اليها وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها وعلى الكفارات بأنها على خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفى الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه . وقوله « وفى العقليات[2] » أى ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس فى العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة

الآثار مبنية على النقل والسماع دون القياس . نعم حكموا فى العصفور بحكم الفأرة وحكموا فى الزيت بحكم السمن اذا مات فيه شىء مما ذكر وقالوا ان ذلك ليس قياساً على الفأرة وعلى السمن لانه ثبت تساوى ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فاذا ورد حكم فى شىء منه كان حكما فى جميعه فكان هذا التقدير ثابتاً بالنص فلا وجه لقول الاسنوى وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع الخ

(١) قال الاسنوى « واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام الى آخر ما قاله » أقول قد علمت ما يقوله الحنفية في الحدود والكفارات والرخص وان ما قاله لايرد نقضاً لما قالوه فعليك بالانصاف

(٢) قال المصنف « وفي العقليات الخ » أقول قال في التحرير لابن الهمام ولا في العقليات خلافا لاكثر المتكلمين قال في التقرير عليه فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلى اما بالعلة أو الحد او الشرط أو الدليل وفي المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد الخ . ثم قال وانما لم يجز عند الجمهور لعدم امكان اثبات المناط فلو اثبت حرارة حلو قياسا على العسل لاتثبت علة الحلاوة للحرارة الا اذا استقرىء فتثبت فيه به لا بالقياس فلا أصل ولا فرع اه . ومن ذلك تعلم ان مذهب الجمهور عدم جريان القياس في العقليات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الاصل للفرع وبهذا بطل قياسهم أى المتكلمين الغائب على الشاهد في انه عالم بعلم مع خفى العبارة اى حيث اطلقوا الغائب عليه سبحانه وانى لهم هذا الاطلاق وانما بطل قياسهم لان ثبوت العالم بالعلم في حق

أو الحد أو الشرط أو الدليل . قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة [١] فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم [٢] فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا [٣]

الله وحق من سواه باللفظ لغة وهو ان العالم من قام به العلم اه . مع بعض من شرحه للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة الخ » أقول العالمية وهى الكون عالما لها علة اشتقاق عقلا وهى العلم فلا يتصف بالعالمية الا من قام به العلم كالعالم لا يوصف به الا من قام به العلم وهذا المقدار هو الذى يثبت بالقياس واما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم فى الغائب مع حقيقة العلم فى الشاهد مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد فلا يثبت بالقياس فمعنى ذلك اننا اتفقنا مع المعتزلة انه تعالى يوصف بالعالمية ولا يصح ان يوصف بها الا من قام به علة الاتصاف وهى العلم فيثبت ان لله صفة هي العلم لكن مع القطع ان صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الكنه والحقيقه سبحانه ليس كمثله شيء . وقد علمت مما قدمناه انه لا حاجة الى هذا القياس لان ثبوت العالم بالعلم فى حق الله تعالى وحق من سواه ممن يتصف بالعلم باللفظ لغة كما ان ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الاصل شاملا للفرع

(٢) قال الاسنوى « واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم الخ » يقال فيه مثل ماتقدم فى العالمية وانه غاية ما يقتضيه القياس ثبوت صفة تدخل تحت مفهوم العلم وهو الاكتشاف

(٣) قال الاسنوى « وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان الخ » أى ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر فى الشاهد يدل على انه له ارادة واختيار بها يرجح احد الامرين المتساويين وانقان الصانع فى الشاهد صنعته وجعلها

فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة فى الشاهد وجود الحياة[1] فكذلك فى الغائب . وقوله « وفى اللغات » أى ذهب أكثر أهل الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق . قال وذهب أكثر أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع[2] واختاره

على وفق ماتقتضيه المصلحة والحكمة بدل على ان له علما محيطا بما صنع بحيث لايخفى عليه شيء من الصنع والمصنوع فكذا تخصيص الله تعالى كل واحد من الكائنات ببعض مايجوز عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لاتكاد تحصى فضلا عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على انه فاعل مختار عالم بحيث لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء

(١) قال الاسنوى « وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة الخ » يقال فى ذلك مثل ما قلناه فى سابقه

(٢) قال المصنف « وفي اللغات الخ » . قال الاسنوى « وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع الخ » اقول موضوع الخلاف اذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب هل يثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيقال ان لفظ الخمر موضوع أيضا للنبيذ فيسمى النبيذ خمراً فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في ذلك الحقيقة والمجاز . والسارق الموضوع للآخذ خفية من حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية فتقطع يده . واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضى لجوزه شرذمة قليلة منهم القاضى ابو بكر الباقلانى قياسا على القياس الشرعى بجامع انه لاثبات ما للمعلوم للمسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس دور أجيب بأن القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لاثبات صحة القياس في اللغة وابن هذا من ذاك نعم ينتهض لو كان القياس في

الآمدى وابن الحاجب وجزم به الامام فى المحصول فى كتاب الاوامر والنواهى فى آخر المسئلة الثانية وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف

غير الشرعيات حجة قلنا قياسكم هذا قياس مع الفارق اذ ثبت فى القياس الشرعى الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعانى فيحدث المعنى الذى هو العلة معلوله وهو الحكم . ولا يحدث المعنى اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فالحق انه لا يجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو فى تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموماً في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا الا ترى أنهم منعوا اطراد الادهم في كل ماوجد فيه دهمة والقارورة في كل ماوجد فيه قرار والاجدل فى كل مافيه قوة وغيرها مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم كذا في مسلم الثبوت وشرحه مع زيادة . لكن نسبة الجواز لشرذمة قليلة مما يشعر بعدم اعتدال المجوزين للمانعين . وذكر أبى بكر الباقلانى فيمن جوزوا القياس في اللغة مخالف لما في جمع الجوامع من ان ابا بكر الباقلانى كامام الحرمين والغزالى والآمدى من المانعين ومن أن المجوزين هم ابن سريج وابن أبى هريرة وأبو اسحاق الشيرازى والامام الرازى فيكون المانعون معادلين للمجوزين لا أنهم شرذمة قليلة ولذلك قال الجلال فى شرحه وأشار أى صاحب جمع الجوامع كما قال بذكر قائلى القولين الى اعتدالها خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفى وبذكر القاضى من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالآمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفى في كتابه التقريب اه . غير ان قول الجلال كما قال يشعر بالقاء عهدة ذلك على صاحب جمع الجوامع فان اعتدال قائلى القولين غير مسلم بعد ان صرح كثير من الاصوليين بان المنع مذهب اكثر الاصحاب الشافعية ومذهب اكثر الحنفية ونسبة القول بالجواز الى الاقلين ولذلك قال العلامة الناصر ان أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الاكثر على نفيه مقدم فان من حفظ

لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى أعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما[1] وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى

حجة على من لم يحفظ وان اراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح بتكافؤ الادلة ورجحانها لا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم اه . وما أجابوا به قد ضعفه ابن قاسم

(١) قال الاسنوي « وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية الى آخره » أشار بذلك أن القياس اللغوى يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى لان اللفظ هو الذى ينتقل من المعنى الموضوع له الى معنى آخر مشارك له فى تلك المناسبة ويجعل موضوعا له بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم أن هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة في الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ لا يكون محلا للخلاف في أنه يشترط سماع شخص العلاقة اذ يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو بمنزلة ماسمع التكلم به وأخص من المجاز المبنى على سماع نوع العلاقة اذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ماهنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل

اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعانى وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك فى تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ماذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى «فاعتبروا» وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما [1] فدل على

ما أطلق عليه لغة مجازا من غير احتياج لقياس شرعى كما ذكره الشارح يعنى الجلال فى الحقيقة بخلاف مالو قلنا انه مجاز مبنى على نوع العلاقة وانما كان القياس فى اللغة ضعيفا بل خلاف الحق لانه يلزم عليه اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين أما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم اطراد الادهم والفارورة والاجدل وغيرها مما لايحصى كما قدمناه فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلانه بمجرد وضع اللفظ للمعنى لايصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها فى بعض المواضع ليس لصحة الاطلاق حتى ان كل ماوجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للاولوية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون كذا فى تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل الى آخره » أقول هذا انما يتم لو كانت المناسبة الموجودة فى الخمر علة لصحة الاطلاق كما فى علاقات المجاز وليست المناسبة الموجودة كذلك بل هى لاولوية التسمية بهذا الاسم فقط وحينئذ يكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بلا علة كما قدمناه ودوران اسم الخمرية مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب انما هو لدوران المسمى الموضوع له مع ذلك الوصف وجودا وعدما لا لكون الوصف علة الاطلاق فبطل قول المستدل فدل على ان الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم الى آخره لانا لانسلم انه علة فى اطلاق الاسم لما ذكرناه سابقا

أن الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق والا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم[1] اذا كان تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى[2] . وأجاب فى المحصول بانا بينا ان اللغات توقيفية[3] هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع أنها لاتسمى بذلك وأجاب الامام بأن أقصى مافى الباب انهم ذكروا

---

(١) قال الاسنوى « واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية الى آخره » أقول ماقدمناه كان جوابا بمنع ان الوصف علة للتسمية وهذا جواب بتسليم انه علة للتسمية ومنع ترتب التسمية على مجرد الوصف بل لابد فى اعتبار العلة فى الاصل من اعتبار الشارع لها علة يترتب عليها الحكم والشارع لم يعتبر هذا الوصف علة فى التسمية وانما الذى اعتبره العباد ولا عبرة باعتبارهم فى مثل هذا بل اعتبارهم فى مثل هذا على خلافه وهو ان اللغة لاتثبت الا بالنقل فلا يلزم من وجوده وجود الاسم

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى » أقول المفروض فى المسئلة ان وضع اللفظ لم ينقل الا لمعنى مشتمل على مناسبة بين اللفظ والمعنى والكلام بعد ذلك فى انه يعتبر موضوعا أيضا لكل معنى فيه تلك المناسبة أولا فالخلاف فى اثبات الوضع وهذا ممكن بقطع النظر عن الواضع فلا يتوقف المدعى على ان الواضع هو الله او غيره

(٣) قال الاسنوى « وأجاب فى المحصول بانا بينا بان اللغات توقيفة الى آخره» هذا الجواب فضلا عن كونه مخالفا لما قدمه قال الاسنوى لايفيد لان الخلاف هنا جار مطلقا بقطع النظر عن الواضع كما قلنا

صورا لايجرى فيها القياس[1] وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعى وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح في انها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك[2] في الكلام على ماوضع عاما ثم تخصص بالعرف مانصه والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصصا بشيء معين . وقوله « دون الاسباب » يعنى ان القياس لايجرى فى أسباب الاحكام[3]

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بان اقصى ما فى الباب انهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها القياس الى آخره » أقول هو قادح لانه يقتضى اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين قدمناهما قريبا فتذكر

(٢) قال الاسنوى « وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك الى آخره » أقول القارورة اسم للزجاجة فقط فى عرف اللغة وانما وضعها لما يستقر فيه الشيء فهذا بحسب أصل اللغة وقد هجر فلا اعتداد به ومع ذلك فقد علمت ان الغرض من هذا انه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره وذكر منعهم طرد الادغم وما عطف عليه لاثبات التصريح بالمنع وهذا يكفى فى التخصيص بذلك في عرف اللغة وبيان انه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع لانه تحكم باطل كما قدمناه

(٣) قال المصنف «دون الاسباب» قال الاسنوى« يعنى ان القياس لا يجرى فى أسباب الاحكام الى آخره » أقول لاخلاف فى انه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الجنسية فى ربا النسا وصفة السوم فى نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكورتهم مثلا ولا الاحكام وأوصافها كجواز البتيراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب للشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما أمر القياس تعدية حكم أصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعدية فى العلل والشروط والاسباب بان توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها ، فكثير من الحنفية ومنهم الامام

على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب . وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى في الشروط وقال ابن برهان في الاسط انه يجرى فيها وفي المحال أيضا فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لابى حنيفة مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاد الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا فى كونه موجبا للحد[1] ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما

فخر الاسلام والشافعية قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب قال فى الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما أظن . والذي يدل على ان هذا الحبر الهمام اعنى فخر الاسلام على الجواز قوله ـ بعد ابانة ان هذه الامور لا تثبت بالقياس ـ وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به

(١) قال الاسنوي « واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد الخ » اقول حاصل هذا الدليل ان استقل الجامع فهو العلة ان كان ظاهرا مضبوطا والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من أفراده وكذا الكلام في الشرط وانت لا يذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لاصل الحكم وان كان ظاهرا مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده فى الفرع الا كونه علة أو شرطا لا أن يكون من أفراد العلة فافهم ولعل هذا هو مراد الاسنوى بقوله وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره واستدل المجوزون بان العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لامير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشايخ الحنفية لا يبالون بالقياس فى الاسباب والشروط فافهم . ثم ان بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ماهو

فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما أسند الى

سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم آخر ولم يوجد لهذا التحمل أثر فى كلامهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو فى المستنبطة دون المنصوصة . وأقول قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع ان المانع نظر الى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضى أن تكون الحكمة فى كل المرتب عليها الحكم غير مافى الاخر اذ لو كانت واحدة فى السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئاً واحدا وهى تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد فى السبب ولا فى الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع . والمجوز لم يقصد الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود الى ماذكر من اتحاد الحكم والسبب . ففى الحقيقة النزاع لفظى اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكم لايجرى فيها القياس اتفاقا ولعل هذا الفصل أى في كلام جمع الجوامع بين هذا وبين ماتقدم عن أبى حنيفة أى من خلافه في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف حقيقى ، وحينئذ انتفى المانع من القياس الذى هو المدعى . واما انه لاحاجة حينئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من اثبات الاسباب والشروط والموانع هى الاحكام المترتبة عليها والاحكام فى الحقيقة انما تترتب على المعنى المشترك بينها فلا حاجة الى قياس احد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل يكون في مثال السببين مثلا القياس في وجوب الحد في اللواط على وجوبه في الزنا بجامع الوصف المشترك وهو ايلاج فرج في فرج فهذا لايضر في المقصود تامل انتهى . وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة لفظى بخلاف الخلاف في الحدود والكفارات . قال في مسلم الثبوت والحق أنه أي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجويز الارسال فمن شرط التأثير فى التعليل للاحكام شرط ههنا أيضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا انه لا الحاق على الاخيرين لاستقلال المسلك فانه حينئذ لابد في المقيس من

القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا . وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره . وقوله « والعادات » أى لا يجرى القياس أيضا فى الامور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لانها تختلف باختلاف

مناسبة يكون بها علة من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى أصل يلحق به فافهم اه . موضحا من شرحه الفواتح . وغرض صاحب المسلم التنبيه على ان ما قيل في علل الاحكام الشرعية المتفق على جواز القياس فيها من اشتراط التأثير الخ يقال هنا أيضا في العلل والاسباب والشروط المختلف في جواز القياس فيها فمن منع القياس فيها فامره ظاهر . وأما من جوز القياس فيها فمن شرط التأثير في الاحكام شرطه هنا . ومن اكتفى بالمناسبة اكتفى هنا . ومن جوز الارسال جوزه هنا أيضا الا انه على الاكتفاء بالمناسبة أو تجويز الارسال لا الحاق لان كلا من العلة في المقيس عليه والعلة في المقيس مناسبة لمعلولها فليس احدى العلتين أولى بان تكون اصلا والاخرى فرعا لاستقلال كل علة ودليلها الذى اجاز التعليل بها فكلامه تنبيه على فائدة جديدة والخلاف فى الموانع أيضا كالخلاف فى العلل والاسباب والشروط كما صرح به فى جمع الجوامع . ومثال القياس في الشرط قول الحنفى الجلد فى الزنا عقوبة لا يشترط فيها الاسلام فلا يشترط فى الرجم . ومثال المانع قياس منع المحرم من استدامة ملك الصيد قياسا على منعه من لبس المخيط بجامع حرمة الاحرام . والمراد بالمحال فى كلام ابن برهان فى الاوسط كما نقله عنه الاسنوى الموانع وقياس ملك الصيد على لبس المخيط فى المنع من الاستدامة من قبيل قياس محل هو ملك الصيد على محل آخر هو لبس المخيط فى حالة البقاء وكما انه لا يجوز استدامة اللبس فى المخيط لا يجوز استدامة الملك في الصيد . وقد علمت ان الخلاف فى هذه الثلاثة لفظى . وأن المانع اراد المنع اذا اختلفت الحكمة فى الاسباب والشروط والموانع . واذ المجوز أراد الجواز اذا اتفقت الحكمة

الاشخاص والازمنة والامزجة[1] ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول فى المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب

قال « الباب الثانى ـ فى أركانه

اذا ثبت الحكم فى صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى أصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم فى الاصل أصلا والامام الحكم فى الاولى أصلا والعلة فرعا وفى الثانية بالعكس وبيان ذلك فى فصلين :

الفصل الاول ـ في العلة

وهي المعرف للحكم. قيل المستنبطة عرفت به فيدور. قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها فى الفرع فلا دور » أقول شرع المصنف في بيان أركان القياس وهى أربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى أن يجاب بأن حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم فى تعريف القياس . ثم ان المصنف لما بين الحكم فى

(١) قال المصنف « والعاديات » . قال الاسنوى « لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة الخ » اشار الى ان اقل الحيض ونحوه مما ذكر يرجع الى العادة والخلقة فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانها لايدرك المعنى فيها فتعذر جريانه فيها لانه مبنى على ادراك العلة فى الاصل والفرع والعلة . وبهذا ظهر دقة تفسير الاسنوى بنفي الجريان دون ان يقول فلا يكون حجة كما قاله غيره لان عدم كونه حجة قد يكون مع امكانه . وهنا القياس غير ممكن لفقد شرطه بل يرجع فيها الى قول الصادق أى المخبر الصادق من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع اليه في الاقل والاكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذى استند اليه الفقهاء في اقل الحيض والنفاس واكثرهما ويحتمل ان يراد بالصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لذلك وهذا اقرب اه

أول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم فى صورة لامر مشترك بينها وبين صورة أخرى كثبوت الحرمة فى الخمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهى الخمر تسمى أصلا والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدى انه الاشبه لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر فى مثالنا . وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ . قال وهو صحيح أيضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان . ولعل المصنف انما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لان الفرع فى الاول هو المحل المشبه لاحكمه وقال الامام القياس مشتمل على أصلين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الاولى كتحريم الخمر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع عنه وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع عنها . وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل مايبنى عليه غيره فأما رجوع الاولين اليه فظاهر وأما الثالث فلان اثبات علة الحكم فى الخمر متوقف على الحكم لانا مالم نعلم ثبوت الحكم لانطلب علته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة . وقوله «وبيان ذلك الخ» لما بين الاركان الثلاثة تبيينا اجماليا شرع فى تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين الاول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها والثانى فى شرائط الاصل والفرع . وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم . وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الاحكام بجعل الشارع لالذاته[1]

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الخ » أقول قد حكى الاسنوى أربعة اقوال وأبطل منها قول الغزالى وقول المعتزلة وسكت عن ابطال قول الآمدى وابن الحاجب انها الباعث . واختار المصنف

وقد تقدم أبطاله فى تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هى المؤثر لذاته فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله أيضا وقال الآمدى وابن الحاجب

انها المعرف وقال فى جمع الجوامع قال اهل الحق هى المعرف وحكى الاقوال الاربعة كما حكاها الاسنوى وقال ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ونشد النكير على من فسرها بذلك لان الرب لايبعثه شىء على شىء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى اه . وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على قول الآمدي ان كون العلة هى الباعث على الحكم هو مراد الشافعية من قولهم حكم الاصل ثابت بها أي انها باعث عليه وان مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلا لايخالف الآخر في مراده اه . وتبعه ابن الحاجب فى ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع الجوامع مخترع لوالده لامعنى له لان البعث للحاكم على شرع الحكم أى اظهار تعلقه في افعال المكلفين لا للمكلف . وقد أشار الى ذلك الشارح بقوله الباعث عليه اى على الحكم قاله الكوراني . وكلام ابن قاسم هنا غير ظاهر اه . وقال في التوضيح كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشىء ، فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم بأنه كلما وجد ذلك الشىء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار. فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة اه . وذلك لاجماع العقلاء على ان ماعدا الواجب جل شأنه لايصلح ان يكون مصدر الآثار للبرهان القطعى الدال على ذلك فتوقف التأثير فى المعلولات على العلل شرعية أو عقلية لنقص فى المعلولات لا لعجز فى الواجب جل شأنه . فمنفعة تعليل الاحكام بمصالح العباد ترجع اليهم فلا يلزم على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولا يلزم على القول بانها باعثة على الحكم استكماله تعالى بها وانها تحمله على الفعل أو الحكم بل ان رعاية المصالح والمنافع وفعله وحكمه تعالى على حسبها انما هو مقتضى كماله تعالى لانه لما كان حكيما كان لاحكامه وافعاله غايات وحكم ترتب

هى الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المعرف للحكم واختاره المصنف. فان قيل العلة

عليها ولما كان جوادا محضا اقتضى جوده ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت احكامه وافعاله على ماهو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح انما هى فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازم ذلك وفقه المقام فى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما اقتضت عنايته الازلية سعادة عباده فى الدارين شرع لهم احكاما منوطة بعلل معقولة القياس على ما اقتضته حكمته وذلك انه تعالى لما أوجدهم اجساما عقلاء وأنعم عليهم بنعمتى الايجاد والبقاء ومايكفل لهم ذلك اوجب عليهم ان يعرفوه وان يعرفوا بحسب الطاقة البشرية مايجب لذاته من الصفات الكمالية وما يتنزه عنه من اضدادها وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما له تعالى وتكميلا للقوة العملية وتهذيبا لاخلاقهم ، ولتنمو المعرفة فى قلوبهم . وحيث خلق لهم مافى الارض جميعا وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم ومن عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كلفهم باداء صدقات مالية كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك مما يجب على الانسان فى ماله من النفقات تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم تحقيقا للتضامن وقياما بالتعاون على البر والتقوى شكرا لله تعالى على ما أنعم به عليهم ولما خلق الانسان ضعيفا محتاجا الى غيره من بنى نوعه واقتضت الحكمة الالهية بقاء النسل محفوظا من الفوضى فى الاموال والانساب جعل الله تعالى حفظ الانساب بينهم حقا لازما تحصيلا للولاية والمناصرة والتعاون ولو لم تكن الانساب لما حصلت التربية ووقع الفتور فى العيش فلذلك شرع عقود الزواج وجاءت احكامها بما يترتب عليه ويشترط له لتختص الزوجة بزوجها بحيث لايجوز ان يشاركه فيها غيره ولما كان كل انسان عاجزا عن ان يقوم بكل حوائجه ومايلزم له في معاشه فلا يتم معاشه الا بالتعاون مع بنى نوعه شرع لهم عقود المعاملات وفسوخها ـ من بيع واجارة واقالة وطلاق ونحوها ـ انتظاما لامر معاشهم ، واظهارا لحاجة الخلق بعضهم الى بعض ، ولكل هذه الاشياء

المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور

مكملات ومحسنات فكان من الحكمة اعتباره هذه المكملات والمحسنات تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولما كانت عقول البشر وبصائرهم فى ادراك الحقائق والضار والنافع كالابصار فى ادراك الاعيان وكانت الابصار محتاجة في ادراكها للاعيان الى نور الشمس كانت كذلك البصائر محتاجة فى ادراكها حقائق الاشياء ومعرفة ما يضر وما ينفع الى توقيف منه تعالى لتشرق عليها أنوار الشرائع بعث الله أنبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم بشرائع مختلفة فى الفروع متحدة في الاصول فهدوا بها على مقتضى أحوالهم وختمهم ببعث خاتم النبيين وسيد الاولين والآخرين فبعثه بشريعة كاملة كافية كافلة لمصالح العباد ليتمم مكارم الاخلاق ولما كانت النصوص الشرعيـة متناهية وتفاصيل الوقائع والحوادث متجددة على الدوام لا تقف عند حد جعل شرعه قواعد عامة اما باعتبار الفاظها أو باعتبار عللها وجعل فى الامة علماء يستخرجون حكم الله تعالى فى كل واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة فى تحصيل المصالح . فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعمة العظيمة ، والشكر له على مامن به علينا من هذه الآلاء الجسيمة . ولذلك شنع صدر الشريعة فى تنقيحه على من أنكر التعليل بقوله ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوات فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم اهـ وبالجملة فلا خلاف بين العلماء فى تعليل الاحكام ولا ينكر ذلك الامن أنكر القياس وقليل ماهم فالخلاف بين الاقوال الاربعة خلاف لفظى راجع الى اختلاف الاعتبارات التى يقولون بها كما قدمناه سابقا ومن هذا تعلم انه لا وجه لدعوى الاسنوى ان مذهب الغزالى باطل وهو مذهب شيخه امام الحرمين ولا لان مذهب المعتزلة باطل لما علمته من مرادهم ولا للانكار من صاحب جمع الجوامع ووالده على الآمدى وابن الحاجب فانهما لم يريدا ماتوهمه هو ووالده من أن العلة الباعثة هى التى تبعث الله تعالى بالمعنى الذى أراداه واستنكراه بل الآمدى وابن الحاجب لم يريدا الا ماصرح به ابن الحاجب حيث قال

واحترزنا فى السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص . وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع[1] فلا دور لاختلاف الجهة وهذا

فى شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة مقصودة من شرع الحكم يقينا أو ظنا واذا كان هذا هو المراد بالباعث وهو بعينه مراد من قال انها مؤثرة أو معرفة لم يكن لتشنيع صاحب جمع الجوامع ووالده وجه أصلا بل الكل متفقون على أن الشارع أناط أحكامه بعلل هى حكم ومصالح مقصودة له سبحانه من شرع الحكم يقينا أو ظنا كما قال ابن الحاجب

(١) قال الاسنوى «وأجاب المصنف بان تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة الى آخره » أقول قال السعد ليس معنى كونه معرفا أن لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعي أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بانه مائع اختمر وقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبذلك اندفع ما يقال ان كانت العلة منصوصا عليها كان يقال الحرمة فى الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اه ووجه الدفع ان معنى كونها معرفة انها امارة على عموم حكم النص لكل ماوجدت فيه فالحكم فى الاصل والفرع واحد لان خصوصية المحل ملغاة فى كل من العلة والحكم ولذلك قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وأما ما قيل من أن العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل ومفرعا عليه كان المتفرع عليه فى الفرع هو حكم الاصل ، وأيضا لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل اه . أى وكون الاصل لامدخل له فى حكم الفرع باطل وبهذا تعلم ان جواب المصنف فاسد وانه لاحاجة الى زيادة قيد فى التعريف وان الدور مندفع بما قاله السعد

الجواب يلزم منه زيادة قيد فى التعريف فيقال ان العلة هى المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه اذا وجد فيه كان معرفا لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فاحذرها

قال « والنظر فى أطراف : الطرف الاول فى الطرق الدالة على العلية : الاول النص القاطع كقوله تعالى فى الفيء كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب

للعاقبة مجازا . وان مثل « ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا » وقوله عليه السلام « انها من الطوافين عليكم والطوافات » والباء مثل « فبما رحمة من الله لنت لهم » . أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف ، لان الكلام اما فى الطرق الدالة على العلية ، أو فى الطرق الدالة على أبطال العلية ، أو فى أقسام العلية . فأما الطرق الدالة على العلية فهى تسعة : الاول النص قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم . وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى الى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير العلية ، وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا . وفى التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة [1] وأيضا فقد ذكر

(١) قال الاسنوى « وفى التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة » . أقول قدمنا ان القاطع يطلق ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلى أو الدليل النقلى اذا حفت به قرائن قاطعة فتعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت ويراد منه مالا يكون فيه احتمال يعتقد به فى العرف والعادة والمراد من قول الامام ان الالفاظ لا تفيد اليقين المعنى الاول فلا ينافى انها تفيد اليقين بالمعنى الثانى لان العرف والعادة يقطعان بعدم اعتبار الاحتمال فيه وهذا هو مراد المصنف هنا بالقطعى

المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسيم النص لاقسم منه[1] ثم ان القاطع

(١) قال الاسنوى « وأيضا فقد ذكر المصنف وغيره فى تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص الى آخره » أقول قدمنا ان النص يطلق على معان منها ما يكون قسيم الظاهر وهو ماذكره المصنف وعبر به فى تقسيم الالفاظ ومنها ما يكون أعم من الظاهر والنص المذكور وهو المراد هنا وفى باب القياس بل كله وفى كل موضع يطلق النص فى مقابلة الاجماع والقياس يراد منه ذلك المعنى الاعم الشامل لنصوص الكتاب والسنة . واعلم أنه لابد للحكم من علة أناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة أو تفضلا علينا كما عليه أهل الحق وذلك باجماع الفقهاء لافرق فى ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهري واتباعه لان هؤلاء انما ينكرون حجيته لانفس القياس فلا ينافى انهم يقولون بان الاحكام معللة بالمصالح وان كانوا لا يقولون بتعدية هذه العلل الى غير مورد النص الذى هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركه فى العلة لان المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » وهى برعاية المصالح الدنيوية والاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل ، ولان التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الاصل فى الاحكام . وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الاربعة : الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل. الثانى ان النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى دليل الا اذا تعارضت الاوصاف وينسبون هذا القول الى أصحاب الطرد وكلا المذهبين فى الغايتين من الافراط والتفريط . الثالث ان الاصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة الى اقامة دليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لا بد لتعين ذلك من دليل واليه ذهب بعض مشايخ الحنفية المعتبرين قال فى الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعى رضى الله عنه واليه ذهب جمهور أهل الاصول. الرابع ان الاصل فى الاحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من معرفة ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس

له ألفاظ[1] منها كى كقوله تعالى في الفيء كيلا يكون دولة أى انما وجب تخميسه كى لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شيء[2] ومنها لاجل كذا أومن أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلاة والسلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة أى لاجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة بالدال المهملة

الأئمة فلا ينافى الاجماع على انه لا بد للحكم من علة يناط بها كما تقدم لان المراد بكون الحكم لا بد له من علة يناط بها ان ذلك فى الواقع ونفس الامر والخلاف على تلك المذاهب انما هو فى تعليل المجتهد للحكم الذى ورد به النص لاجل القياس وتعديته الى الفرع فالاجماع فى موضع والخلاف في موضع آخر ولما كان الاصولى انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد لذلك بين الاصوليون مسالك العلة وطرقها عملا بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لان الثالث فى موضع هو تعيين الوصف الذى يصلح للعلية من بين أوصاف الاصل والرابع فى موضع آخر هو اثبات ان النص معلل وكلا الامرين لا بد منه وعلى ذلك بينوا مسالك العلة وشروط القياس فاحفظ هذا فانك لا تجده مجموعا فى غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوى « ثم ان القاطع له ألفاظ الى آخره » المراد بالقاطع هنا النص الصريح بان لا يحتمل غير العلية بحسب العرف والعادة وبهذا الاعتبار قابل الظاهر وابن الحاجب أدرج فيه الظاهر وقابل بالصريح التنبيه والايماء وأدرج الثلاثة فى النص وكل صحيح ولكن ماسلكه المصنف أقعد وما صنعه فى جمع الجوامع أولى منهما معا حيث عبر بالنص والصريح ولم يعبر بالنص القاطع لدفع ما استشكله الاسنوى سابقا وان كان مدفوعا بما قلناه لكن ما لا يحتاج الى جواب خير مما يحتاج

(٢) قال الاسنوى « أى انما وجب تخميسه الخ » أى ان الفيء الذى افاءه على رسوله قسم وصرف الى المصارف المبينة فى الآية كيلا يكون دولة . أى لئلا يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذاك كذا من البدخشى ملخصا .

مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة قاله الجوهرى . ومنها ماذكره في المحصول وهو قولنا لعلة كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لانه في معنى لاجل ومنها اذ وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ [1] أحدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان أهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة فى علم النحو. فان قيل لوكانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لايصح فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

فان الموت ليس علة للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى أن عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها فقوله « والظاهر » معطوف على القاطع وقوله « اللام » إمابدل منه أومبتدأ وخبره محذوف تقديره

(١) قال الاسنوى « واما الظاهر فثلاثة الخ » قال البدخشى فى شرح المنهاج الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها فى امثال هذه المواضع ولوبدلالة السياق والسباق لاانها موضوعة لخصوصه دون غيره من المعانى اه . ولذلك فسر الجلال المحلى على جمع الجوامع الظاهر بان يحتمل غير العلة احتمالا مرجوحا . قال شيخنا لاحتمال اللام للعاقبة والباء للمصاحبة والتعدية والفاء انما وضعت للترتيب ودلالتها على العلية بالاستدلال والنظر في الكلام فيفهم منه ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أوترتب باعث على حكمه الذى يتقدمه فى الوجود اه . فاشار الى انه ليس المراد بالظهور ان تكون هذه الحروف موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره بل يكفى الظهور فى ذلك ولو بالاستدلال والنظر في القرائن

فمنه اللام وان والباء وقوله أيضا وفى قوله أى واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً . الثانى من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . فان قيل هذا الكلام مخالف لماسيأتى في النوع الاول من أنواع الايماء فانه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهى أن وجهة تدل عليه بالايماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء أخرى قال التبريزى فى التنقيح والحق أن ان لتأكيد مضمون الجملة ولااشعارها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . الثالث الباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم [1] أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى المحصول وأصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا . وهذا الكلام صريح فى أنها لاتحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه [2] وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف

قال « الثانى الايماء وهو خمسة انواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء فى الوصف أوالحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله السارق والسارقة . لاتتربوه طيبا . زنى ماعز فرجم * فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى

---

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم الخ » الاولى ان يمثل بقوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم » أى منعناهم منها لظلمهم لانه انسب لما نحن فيه من تعليل الاحكام

(٢) قال الاسنوى « وهذا الكلام صريح فى انها لاتحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لاتكون الخ » اقول قد علمت انه لايلزم في الظهور ان يكون الحرف موضوعا للتعليل بخصوصه فالباء وان كانت لاتحمل عند الاطلاق على التعليل لكنها قد تكون ظاهرة فيه بالقرائن كما في الامثلة التى ذكرت لذلك فلا وجه لقوله وهذا هو الصواب بل ماقاله المصنف هو الصواب

العلية وقيل اذا كان مناسبا . لنا انه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل . قيل الدلالة فى هذه الصورة لا تستلزم دلالته فى الكل . قلنا يجب دفعاً للاشتراك » أقول الايماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو مايدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن[1] ويسمى بالتنبيه أيضا وهو على خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو

(١) قال المصنف « الثانى الايماء الخ » . « قال الاسنوى قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو الخ » اقول التعريفان متقاربان ويرجع التعريفان الى ان الدال على علية الوصف هو القرينة فقط غير ان الاول صرح بعين القرينة وهى ان اقتران الوصف بالحكم لو لم يكن لتعليل الحكم به لكان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع لايليق بفصاحته واتيانه بالالفاظ فى مواضعها . والثاني اطلق فى القرينة ولم يعين واطلاقه محمول على ماقاله ابن الحاجب وكلا التعريفين يقتضى انه لايكون من الايماء الا اذا كان الدال على العلية هو القرينة بخلاف ما اذا كان الدال على العلية حرفا مثلا نصا أو ظاهراً فى العلية . ومن هذا تعلم ان الاول من هذه الانواع ليس من الايماء ولا يدخل فى واحد من التعريفين . ولذلك عده كما فى جمع الجوامع من النص الظاهر فقال والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو ان كان كذا فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقية فغيره ومنه إنّ واذ وما مضى فى الحروف اه .ومثل شارحه الجلال لهذه الاقسام بما مثل به الاسنوى بها وكابن الحاجب وان اختلفوا فى ذلك . ومن ادرج الظاهر فى النص الصريح وقابل به الايماء والشبه كابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت عدوه من النص الصريح وجعلوا دلالته اعلى ودونه ودونه ولم يعده واحد منهم من الايماء كما صنعه المصنف لان ما صنعه قول ضعيف ويدل على ذلك قول صاحب مسلم الثبوت ودونه الفاء حتى قيل ايماء فى الوصف الخ

الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام : الاول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . الثانى أن يدخل عليه فى كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال . الثالث أن يدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا . الرابع أن يدخل عليه فى كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم. ولافرق فى الراوى بين الفقيه وغيره[1] كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى فى العلية من الوارد فى كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه[2] ثم علله بعلة فيها نظر . وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص عليه الآمدى أيضا[3] وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح . وقوله

(١) قال الاسنوى « ولافرق فى الراوى بين الفقيه وغيره » أقول قدأشار صاحب جمع الجوامع الى تفاوت فى دلالة النص الصريح فقال مثل لعلة كذا فبسبب فمن اجل فنحو كى واذن والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو ان كان كذا فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره الى آخر ما قدمناه وان ماعطفه بالفاء دون ما قبله فى الرتبة بخلاف ما عطفه بالواو كما صرح به الجلال . وصرح بذلك في مسلم الثبوت فيماعدا ماوقع فى لفظ الراوى فانه لم يفرق بين الفقيه وغيره

(٢) قال الاسنوى « قال ويشبه ان يكون تقديم العلة اقوى من عكسه الخ » ولضعف كلامه في هذا الاخير لم يفرق في جمع الجوامع وشرحه للجلال بين تقديم العلة وعكسه ومثله في مسلم الثبوت .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام الخ » قد علمت ان هذا التقسيم من النص الصريح المقابل للايماء والتنبيه على ماعليه ابن الحاجب ومسلم الثبوت او من الظاهر المقابل للنص الصريح كما عليه جمع الجوامع واقره عليه المحلى . وقد وفق البدخشى بين ما قاله المصنف من جعلها من قسم الايماء وبين ما قاله غيره من انها من قسم الصريح بانها لما احتاجت دلالتها على العلية الى النظر لم تكن وصفية صرفة فلذا جعله المصنف من الايماء ولما دلت على

« فرع الخ » اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور[1] فان كلامه الآن في أن

الترتيب بالوضع جعله غيره من اقسام مايدل بوضعه اه . قلت يرد هذا أولا ان التعريفين لاينطبقان على ذلك . وثانيا ما قدمه من ان الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا انها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني اه . ولا شك ان هذا موجود في هذا القسم فقد صرح هو كغيره ان الفاء تدل على الترتيب وضعا ، ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لان الباعث متقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء في كل من الحكم والعلة اه . فان هذا صريح في ان ماقاله في غير الفاء من الحروف السابقة يقال في الفاء أيضا فعد غيرها مما سبق من الظاهر دونها تحكم ظاهر .

(١) قال المصنف « فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضي العلية الخ » قال الاسنوي « اعلم ان هذا تفريع على غير مذكور الخ » اقول هذا الفرع هو في الحقيقة مقابل لماذكره المصنف بقوله الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء بناء على ماقاله من ان ذلك من الايماء فكانه قيل قد ذكرت ان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من الايماء فاذا رتب بدون الفاء فهل يكون من الايماء ولذلك لما جعل صاحب مسلم الثبوت ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من النص المقابل للايماء وجعله في جمع الجوامع من النص الظاهر المقابل للصريح والايماء لم يذكره كل منهما صريحا وذكره بعد ما هو ايماء اتفاقا كوقوع الحكم موضع الجواب كما في عبارة المسلم او كحمله بعد سماع وصف كما في عبارة جمع الجوامع غير ان صاحب المسلم ذكر المتفق عليه والمختلف فيه وصاحب جمع الجوامع لم يذكر غير ما اتفق على انه من الايماء فكذلك المصنف هنا ذكر هذا الفرع عقب ماجعله من الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لبيان مقابله كما ذكرنا وحاصل ذلك كما يؤخذ من المسلم وشرحه انه اذا اقترن الوصف بالحكم

ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا أم لابد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا

بدون ترتب بالفاء كما فى قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ولفظ البخارى لا يقضى أحد بين اثنين وهو غضبان . فان ذكر هذا الوصف مع الحكم لو لم يكن علة له لم يكن لذكره فائدة فهذا يومى ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء وقت الغضب هى الغضب وتنقيح المناط يدل على أن العلة الحقيقية هى شغل القلب فهذا القران ايماء بالاتفاق . واما ان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة أو ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر . فالمذكور الحرمة دون الوصف وهو الاسكار . ومنه اكثر العلل المستنبطة ففى كونهما ايماء فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء لكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول نعم هما كذلك لكفاية ذكر احدهما للايماء قال فى الفواتح وفيه مافيه اه . ووجه مافيه ان ذكر احدهما انما يكون كافيا للايماء اذا كان بين الوصف والحكم تلازم لكن من اين علم هذا التلازم مع انه انما يعلم اذا علم ان الوصف علة حتى يكون ملزوما والحكم معلول حتى يكون لازما والنزاع ليس الا في هذا . الثانى لا ايماء في كل من الصورتين لما علمته من أنه لا ايماء الا بالتلازم بين الوصف والحكم والتلازم فرع كون الوصف علة والحكم معلولا وهو محل النزاع . الثالث انه ان ذكر الوصف دون الحكم كان ايماء دون العكس وهو ما اذا ذكر الحكم دون الوصف لان الوصف ملزوم وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم . والحكم لازم وذكره لا يستلزم ذكر الملزوم لجواز انه لازم أعم . وفيه أننا نسلم ذلك ولكن من أين علم أن الوصف ملزوم والحكم لازم واللزوم انما يثبت لو ثبتت العلية والنزاع في ذلك قد يرد على الاول والثالث اننا نسلم ان ذكر الملزوم انما يفيد ذكر اللازم واللازم انما يشعر بذكر الملزوم اذا كان التلازم عقليا لكن الايماء انما يكون اذا كان كل من الحكم والوصف ملفوظين حقيقة أو حكما كما اذا كان احدهما مقدرا دلت عليه قرينة حتى يكون الكلام دالا عليهما ولو التزاما وهذا لم يتحقق في الصورتين المذكورتين بخلاف

ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفاء دليل على انه بدونها لا يفيد . فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعا عليه . وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه اذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها أيضا أم لا واذا قدرنا اقتضاءه اياها فهل يشترط في

ما اذا ذكر الوصف والحكم لوجود القرينة كما ذكرناه من قبل ولذلك قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد اه . ووصف الغضب بالمشوش للاشارة الى ما قلنا من ان العلة الحقيقية هي تشوش الفكر بالاجماع فوصف الغضب كاشف عن العلة فلا يختص المنع به بل يعم كل مشوش والحكمة في ذلك خوف الجور في الحكم عند التشويش . ومن هذا الذي ذكرنا تعلم ان الاولى في التعبير ان يقال اذا ذكر الوصف دون الحكم او الحكم دون الوصف لان لفظ الترتيب يشعر بانه بعد ان علم ترتب الحكم على الوصف يجيء الخلاف وليس كذلك لانه لا معنى لترتب الحكم على الوصف الا كون الوصف علة وهذا هو محل الكلام . وبهذا أيضا تعلم ما في عبارة المصنف حيث لم ينبه على محل الوفاق وهو ما اذا اقترن الوصف مع الحكم وذكرا في الكلام وان ما اختاره من انه ايماء في الصورتين اللتين فيهما المذاهب الثلاثة خلاف المختار وان المختار انه لا ايماء فيهما ولذلك لم يذكرهما صاحب جمع الجوامع واما من اشترط المناسبة فالمناسبة كافية وحدها عند القائل بها في كون الوصف علة لما قلنا ان اكثر العلل المستنبطة انما هو فيما اذا ذكر الوصف فقط أو الحكم فقط . ولذلك قال البدخشي فان ذكر الوصف استنبط الحكم مثل ان يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة أو بالعكس مثل ان يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار اه . مختصرا . وليس الكلام فيها لان المستنبطة ليست منصوصة لا صريحا ولا ايماء كما اشرنا اليه من قبل ثم قد يقال ان المستنبطة عند ذكر أحدهما اقوى من المستنبطة بدون ذلك لان ما قيل فيه انه ايماء اقوى مما اتفق على انه ليس بايماء

الوصف أن يكون مناسبا أم لا . والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من انواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فان الامر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أوشجاعته أونسبه اوسوابق نعمه وكذلك الامر باهانة العالم قد يحسن أيضا لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق الى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم علة أخرى واذا سبق الى الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لايناسب على العلية فى هذه الصورة لايستلزم دلالته عليها فى جميع الصور لان المثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات فى الاحكام . وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها فى باقى الصور لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى. فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية اذ لايلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم . فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة[1] فلابد أن يدل على شىء فمدلوله فى غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على عدم العلية . ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات[2] والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعة كما تقدم

(١) قال الاسنوى « فالجواب ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة الخ » عبارة الفنرى فى الجواب كما نقله البدخشى ان هذا التركيب عربى فصيح فلا بد ان يدل على شىء الخ

(٢) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات الخ» أقول أولا قد قدم الاسنوى تعريف الايماء عن ابن الحاجب وعن غيره وهو صريح في ان الدلالة بواسطة القرينة لابالوضع . وثانيا ان الامام والمصنف وان

غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه . قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء [1] قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل فى قوله تعالى وأحل الله البيع فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء . وحكى ابن الحاجب في المسئلتين ثلاثة مذاهب

قال « الثانى أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابى أفطرت يارسول الله فقال أعتق رقبة لان صلاحية جوابه تغلب كونه جوابا والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول . الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم . تمرة طيبة وماء طهور . وقوله أينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا . وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته . الرابع أن يفرق فى الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لايرث وقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد . الخامس النهى عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع » أقول النوع الثانى من أنواع الايماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة فى الاعتاق لان قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لان

قالا بان المركبات غير موضوعة لكنهما قائلان بانهامستعملة في معانيها كما قدمناه وحينئذ تتصف بالاشتراك والمجاز لان كلا منهما فرع الاستعمال لافرع الوضع ، واللفظ اذا وضع ولم يستعمل فيما وضع له فليس حقيقة ولا مجازا كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به الى آخره » هذا هو المذهب الثالث من المذاهب الثلاثة المتقدمة وما اختاره المصنف هو المذهب الاول وهو انه ايماء في الصورتين ، والمذهب الثانى انه لا ايماء فى الصورتين وهو قول من اشترط المناسبة لانه عند المناسبة يكون عليها المعول عند القائل بها

يكون جواب السؤال اذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقعت فأعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب[1] . وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع[2] كما قلناه * النوع الثالث من أنواع الايماء أن يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر فى الحكم أى لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ماقاله فى المحصول من كونه ينقسم الى أربعة أقسام[3] الاول

---

(١) قال الاسنوي «فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب الى آخره» أى يرجع الى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لان الفاء الدالة على العلية مذكورة في الكلام واعادة السؤال مقدرة فيه والمقدر وان ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه فى القوة. كذا يؤخذ من تكملة المنهاج للتاج ويدل لذلك أن الصحيح فى الاول انه من منصوص العلة بالنص الظاهر كما سبق دون هذا فانه ايماء باتفاق

(٢) قال الاسنوي «وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم الى آخره» أقول هذا التمثيل موافق لمذهب الحنفية الذين قالوا لو لم تكن جناية الاعرابى علة لما كان للجواب معنى . وهذا كاف فى التمثيل ولا يلزم فيه أن يكون وفق مذهب الشافعي ولو من شافعى لان تمثيله به لا يدل على اختياره وعلى فرض أنه يدل فكم من مرة اختار الامام الرازي مذهب الحنفية فلا وجه لقوله والصواب الى آخره مما يدل على أن تمثيل المصنف خطأ لان مثل هذا ان لم يكن تعصبا لمذهبه ففيه شبه تعصب

(٣) قال المصنف « الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد الخ ». قال الاسنوى « ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله فى المحصول الى آخره » أقول هذا القسم الثالث هو من القسم الثانى لما سنذكره فى اقسامه الاربعة : الاول أن يكون ذكره دافعا لسؤال الى آخره وهذا لا يخرجه عن أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما عبر الحنفية ولا من قبيل ان يحكم الشارع على شخص بحكم الى آخره كما عبر الشافعية كما يتضح من المثال المذكور بهذا النوع

أن يكون ذكره دافعا لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك

فان قول من امتنع عن الدخول لديهم وعندهم كلب انك دخلت على قوم عندهم هرة فقولهم انك تدخل على من عندهم هرة سؤال وقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات جواب لهذا السؤال . الثانى ان يذكر الشارع وصفا الى آخره وهذا أيضا لا يخرج أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما فى حديث ابن مسعود وقد مثل به صاحب مسلم الثبوت لما وقع موقع الجواب وقوله لابن مسعود قال شارحه حين سئل عن التوضى بنبيذ التمر وقال البدخشى الثانى أن يبتدىء بذكر وصف لا حاجة الى ذكره لو لم يؤثر فى الحكم فلم يجعله واقعا موقع جواب بل ابتدأ ذكر الوصف فهو فى حكم الواقع موقع الجواب كما مثل به لذلك صاحب المسلم وقال شارحه فى وجه ذلك لو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضي واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيدا وقد بحث البدخشى في التمثيل بهذا الحديث فقال وفيه بحث ولم يبين وجهه وقد بين وجهه فى تكملة الابهاج للتاج فقال قال القرافى فى تعليقه على المنتخب وهذا المثال غير مطابق لان ذكره عليه السلام طيب التمرة ليس اشارة الى العلة في بقاء الطهورية بل الى عدم المانع والمعنى لو كانت التمرة مستقذرة أمكن أن تكون نجسة مانعة من بقاء الطهورية لكن ليست كذلك اه وشارح المسلم بما ذكرناه عنه بقوله لو لم يكن بقاء اسم الماء علة الخ دفع هذا البحث فافهم . الثالث ان يسأل الشارع عن وصف الخ وكون هذا من القسم الثانى أوضح من الشمس في وسط النهار لان سؤال الشارع انما هو استيضاح لسؤالهم ليعطى الجواب الصحيح عنه . الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم الخ وهذا أيضا واضح كالثالث فان عمر سأل النبى عليه الصلاة والسلام عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال وكلام النبى صلى الله عليه وسلم خرج مخرج الجواب مع بيان الدليل على ذلك وهو قياسها على المضمضة اذا لم يصل الى جوفه من الماء شيء ولهذا كله لم يذكر فى جمع الجوامع الا حكم الشارع بعد سماع وصف الى آخر ما ذكره بعد

دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات . فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لاتعقل قلنا المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات . الثانى أن يذكر الشارع وصفا فى محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبى صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال تمرة طيبة وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب تمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء . الثالث أن يسأل الشارع عن وصف فاذا أجاب عنه المسؤل أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن. الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم مايشبه المسؤل عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعنى لفظته أكنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة فى عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهى المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال * النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع فى الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الى ماقاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لايكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لايرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثانى أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام [1] ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر

ذلك ومثل لهذا شارحه الجلال بحديث الاعرابى فكان قوله هذا شاملا للقسم الثاني والثالث فى كلام المصنف فلله دره

(١) قال المصنف « الرابع أن يفرق فى الحكم بين شيئين الخ » قال الاسنوي

المصنف تبعا للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى أن قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد . الثانى أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن . الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف مافرضتم الا أن يعفون . الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان . الخامس أن يكون باستئناف ذكرها كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة [1] * النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب

قال « الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب

« والثانى أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام الى آخره » أقول لم يذكر المصنف ما ذكره في المحصول واقتصر على واحد لان الاقسام التى ذكرها فى المحصول تدخل تحت كلام المصنف ولذلك مثل بمثالين اشارة الى النوعين مثل للاول بقوله القاتل لا يرث ومثل للثانى بقوله اذا اختلف الجنسان فأشار الى أن المراد بالوصف مطلق القيد فيشمل الاقسام الخمسة للنوع الثانى لانها كلها ترجع الى ما كان حكم الشيء الآخر مذكورا مع حكم الموصوف فهى أمثلة داخلة تحت مفهوم واحد وهو النوع الثانى وليست أقساما مستقلة

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم الخ » الذي فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل سهما فقال الشافعية المراد بالرجل صاحب الفرس وقال أبو حنيفة المراد به من لا فرس له والسهمان للفرس وصاحبها فكان عنده رحمه الله تعالى للفارس سهمان وللراجل سهم واحد . ويدل له ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وتفصيل الادلة فى الفتح والمقصود التمثيل وهذا القدر كاف فيه

فى الارث بامتزاج النسبين . الرابع المناسبة . المناسب مايجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضررا وهو حقيقى دنيوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصلحى كنصب الولى للصغير ، وتحسينى كتحريم القاذورات ، وأخروى كتزكية النفس ، واقناعى يظن مناسبا فيزول بالتأمل فيه » أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيئان وهما النص والايماء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع . فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلاني ثبتت عليته له [1] كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من

(١) قال الاسنوى « فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى الى آخره » أقول قال البدخشي فان قلت اذا كانت العلة مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فلزم أن لايكون فيه اختلاف واثبات بالقياس واللازم باطل . قلنا يتصور الخلاف اذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتى أو بكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا فى الفرع وبهذا ظهر ضعف مازعم المرانى من أن وجود العلة فيها اذا كان قطعيا لايسوغ الخلاف لان مجرد ذلك لايكفى اه ومثله بالمعنى اعتراضا وجوابا مع زيادة وضوح وبيان فى تكملة الابهاج للتاج . وأقول أن الكلام فى مقامين : المقام الاول أن يجمعوا على تعيين علة الحكم فى الاصل والخصم يسلم بوجود هذه العلة فى الفرع وهذا لايصح أن يختلف الخصمان فيه لان تسليم وجود الموجب للحكم وهو العلة فى الفرع يقتضى حتما تسليم الموجب وهو الحكم ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الاجماع قطعيا أو ظنيا فان الخصمين متى اتفقا على تعيين علة حكم الاصل بهذا الاجماع وأنها موجودة فى الفرع كان ذلك اتفاقا منهما على تسليم حجية هذا الاجماع ولو ظنيا فلا يتصور بعد ذلك خلاف فيها. المقام الثانى عدم التسليم وذلك فى أحوال : اما أن ينكر الخصم حجية الاجماع الظنى فهذا ينكر ثبوت علة الحكم فى الاصل به فلا يتحقق حينئذ وجود علة للحكم فى الاصل ولا فى الفرع بل يجعل الحكم فى الاصل ثابتا بالنص بدون أن يكون معللا ، واما ان يسلم حجية

الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الابوين وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين . وقوله « الرابع » أى الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة . ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب في اللغة هو الملائم . واختلفوا فى معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم علة مايصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أودفع مضرة [1] وذكر

الاجماع الظنى ولكن ينازع الخصم فى وجود العلة فى الاصل أو فى الفرع أو ينازع فى حصول اشتراطها أو منعها وذلك كالصغر فى ولاية المال فان عليته مجمع عليها ولكن اختلف الحنفية والشافعية فى كونه علة فى ولاية النكاح اذا كانت الصغيرة ثيبا فقال الحنفية نعم فقاسوا ولاية النكاح على ولاية المال وقال الشافعية لا فلم يقيسوا ولاية النكاح على ولايه المال وهذا لافرق فيه بين كون الاجماع قطعيا أو ظنيا بعد فرض تسليم الحجية . وبهذا الذى قلناه يتضح الكلام ويزول الاشكال

(١) قال الاسنوى « واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم على مايصلح الى آخره » أقول المناسب عند الحنفية هو مايثبت اعتباره شرعا فلا بد عند الحنفية فى الحجية من تأثير الوصف والتأثير عندهم يثبت باعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم أو جنسه أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو نوعه والمناسب بهذا المعنى حجة اتفاقا بين الحنفية وأئمة المذاهب الثلاثة وما ليس كذلك من المناسب الذى لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لابنص ولا باجماع وهو الاخالة لانه بالنظر الى الوصف يخال أى يظن أنه علة ويسمى تخريج المناط لانه أبدا مناط للحكم حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة وحاصله أن يتعين فى الاصل العلة بمجرد ابداء الملائمة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع او دافعا لضرر كالتحريم والاسكار فان الاسكار مفسدة فيناسب التحريم لدفعها والعمل

الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وان شئت قلت دفع مضرة وهو التعدى فان الشخص اذا علم وجوب

بالظن واجب وهذا المراد هنا للمصنف وغيره ممن عرفوا المناسب فليس مرادهم تعريف المناسب المتفق عليه بل مرادهم تعريف المناسب الذى يخالف الحنفية فى حجيته فهم لا يقولون بحجية الاخالة أصلا وانها وان كانت مفيدة للظن لكنها ليست ملزومة لوضع الشارع علية ماقامت به ولا يظن أيضا بوضع الشارع للتخلف كثيرا كما فى المناسب معلوم الالغاء كالصنائع الشاقة فانها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية وأهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها ايضا مناسبة لكنها لم تعتبر شرعا واذا لم تورث ظن اعتبار الشارع لم تكن حجة شرعية وانما هى من هوسات العقل فلا تعتبر فان قلت ان الكلام مفروض فى الاخالة والاخالة تفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قلنا الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع بان يظن اعتبار الشارع وهنا ليس كذلك وحاصل ذلك ان الحنفية يقولون لابد أن يكون الظن حادثا من قبل الشارع ومتعلقا باعتباره باحد الاعتبارات المارة حتى يكون الوصف مناسبا وصالحا للعلية ولا يكفى أن يكون الوصف ظاهرا منضبطا يحصل عقلا أن يكون الى آخره لانه لا اعتبار لمجرد العقل فى علل الاحكام الشرعية وترتبها عليها فلا بد فى ذلك من اعتبار الشارع ذلك الوصف علة باحد الاعتبارات المارة واحترز ابن الحاجب بقوله الظاهر عن الخفى وبقوله المنضبط عن المضطرب الذى لا ينضبط وقوله عقلا عن الشبه وهو ماليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وقوله عن جلب منفعة أو دفع مضرة بيان للمقصود فى قوله أن يكون مقصودا وانما فسره لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك لزم الدور كذا يؤخذ من البدخشى موضحا ومن ذلك تعلم ان ماذكره الآمدى ليس نحو ماذكر ابن الحاجب من كل وجه

القصاص امتنع عن القتل. وفى التعريف نظر [1] لان المناسب قد يكون ظاهراً منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهراً منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته . وقال الامام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن يعللها يقول انه الوصف المقتضى الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وفيه نظر أيضا [2] فانهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية

(١) قال الاسنوى « وفى التعريف نظر الى آخره » أقول ان المناسب غير الظاهر أو غير المنضبط لادخل له فى القياس وتقسيمهم الوصف الى ظاهر ومنضبط وخفى وغير منضبط انما هو لبيان مايصلح لان يناط به الحكم ومالا يصلح بدليل ما اعترف به الاسنوى نفسه حيث يقول وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته اه فهو غير معتبر فى اناطة الاحكام حينئذ بل المعتبر هو المظنة وكلامنا هنا فى الوصف الذى يصلح علة يناط بها الاحكام ولذلك قال فى جمع الجوامع فان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة قال الجلال فيكون هو العلة اه وقال شيخنا يعنى انه هو العلة وهو المناسب الذى الكلام فيه ومن هذا يعلم ان ماقاله الاسنوى غلط لان القسم الثانى ظاهر منضبط أيضا اذ الوصف المناسب فيه هو المظنة وان كانت المناسبة باعتبار مايظن فيه كالمشقة لانفس المشقة كما فهمه الاسنوى اه وهذا الذى قلناه مأخوذ من قول الجلال اعتبر ملازمه الذى هو ظاهر منضبط فيكون هو العلة كالسفر مظنة المشقة المرتب عليها الترخص فى الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان نيط الترخص بمظنتها اه فاندفع ماقاله الاسنوى من النظر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر أيضا فانهم نصوا على ان القتل الى آخره » أقول أى فى كلام الامام فى التعريفين نظر فكل منهما غير جامع لانه لا يصدق على القتل العمد العدوان انه يجلب للانسان نفعا ويدفع عنه ضررا ولا انه ملائم لافعال العقلاء فى العادات فكان خارجا من كل من التعريفين مع انه وصف مناسب لشرعية القصاص لما يترتب عليه من بقاء النفوس وحفظها لان العازم على القتل

القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجانى لايصدق عليه أنه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو مايجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو فاسد ألاترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أودافعة كما بيناه[1] وليست هى الوصف المناسب لان المناسب

يرتدع اذا علم انه اذا قتل يقتل قصاصا فتحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله « ولكم فى القصاص حياة » وأجاب ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع عن هذا الاعتراض بأنه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية اه أى فقيد الحيثية يراعى فى التعريفين وبذلك يندفع النظر ويكون كل من التعريفين جامعا

(١) قال الاسنوى « وهو فاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلا الى آخره » فهو تعريف غير مانع وحاصل ذلك أن المصنف لما جعل أنفسها أمثلة المناسب وجعلها نفسها أوصافا مناسبة صار تعريفه صادقا عليها وهو يخالف ماصرحوا به بان المناسب هو الوصف وقول البدخشى اللهم الا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد لايفيد لانه لا اشتراك بعد تصريحهم بما وضعوا له لفظ المناسب وهو الوصف المذكور ولا داعى للاصطلاح الجديد المخالف لاصطلاح جميع الاصوليين . وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال والمناسب الملائم لافعال العقلاء عادة كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعها معها فى سلك موافق لعادة العقلاء فى فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء فى ضمهم الشىء الى ماينا سبه وقيل هو مايجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا قال فى المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله بالمصالح والاول قول من يأباه اه وهذا التعريف الذى حكاه بقيل وقال فيه انه قول من يعلل وما ذكره صاحب جمع الجوامع أولا هو قول من لايعلل وكلاهما للامام ومن ذلك تعلم أن المصنف لم يجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف

من أقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لاعلة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه . وقوله «وهو حقيقي الى آخره » يعني أن المناسب

اختيار الامام وذكره أمثلة المصالح أنفسها لايدل على انه جعلها كذلك ولهذا كتب العطار على قول الجلال نقلا عن المحصول وهذا قول من يعلل الى آخره فقال فيه نظر لامكان أن يكون المراد مايجلب مصلحة أى على انه حكمة ومناسبة فيرجع الى الاول وأقول قال في فصل العلة من تنقيح الاصول لصدر الشريعة العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة وقيل المؤثر وهى فى الحقيقة ليست بمؤثرة الا أن يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعية الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر قال فى توضيحه عليه وهذا مبنى على ان أفعال العباد معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لايكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ماقلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته فقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال . اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لايكون غرضا وداعيا له ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ووجه فى التلويح عليه قوله فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة بقوله لان تعليل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم باهتداء

اما حقيقى أو اقناعى لان مناسبته ان كانت بحيث لايزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعى. والحقيقى امادنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخروى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة[1] والدنيوى اماضرورى أومصلحى

الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم اه واقول ان قدماء المشايخ استدلوا على القول بان افعاله تعالى غير معللة بما ذكر صاحب التوضيح واعترض عليه بعض المتأخرين بما ذكره ايضا واجاب عنه بعضهم بما قاله ايضا على وجه ماذكر كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية واقول الحق ان مراد القدماء ليس ما اخذه المتأخرون عليهم بل مرادهم من الغرض الذى نفوا ان تكون افعاله تعالى معللة به هو العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت افعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليته تعالى وفاعليته معلولة للعلة الغائية فيكون فى عليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا قاله خسرو . ولا يخفى ان ما نفاه المتقدمون يكون حينئذ غير ما اثبته المتأخرون فانه لايوجد عاقل يقول بما نفاه اولئك المشايخ القدماء فكان الخلاف لفظيا . وقدمنا الكلام مستوفى فى هذا فارجع اليه

(١) قال المصنف «وهوحقيقى الخ» قال الاسنوى « والحقيقى امادنيوى الى آخره » اقول لما اقتضى سبحانه من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فى الدارين الدنيا والآخرة ناطها باحكام معقولة التناسب على ما اقتضته حكمته وذلك النوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء جمعوا بين العالم السفلى باجسامهم والعالم العلوى بعقولهم ونفوسهم الناطقة اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات على حسب الطاقة البشرية تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية ليقوموا بشكره بالجنان والاركان على ما انعم عليهم من نعمتى الايجاد والبقاء وحيث من عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كلفهم بالغرامات المالية كالزكاة بأنواعها وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك شكرا على

أو تحسيني لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين او العقل

ما اعطاه اياهم ، ولكي يحفظ الانساب والاموال من الفوضى ويكفل القوى الضعيف تحصيلا للولاية حتى يبلغ الضعيف اشده لانه لو لم تكن الانساب لم يعرف الولد اباه ولا الاب ولده ولا الاخ اخاه ولا احدا من اقاربه وذوى رحمه المحارم وغير المحارم فتبطل المواريث ولم تحصل تربية الاب لاولاده ويحصل الفتور في العيش والفوضى في الاموال فلذلك شرع المناكحات وجاءت أحكامها مما يترتب عليه ويشترط له ولما كان كل واحد منهم محتاجا الى الآخر بمقتضى طبائعهم ولا تتم معيشة كل واحد منهم الا مع بني نوعه ومعاونة كل واحد منهم للآخر ومبادلة الاموال والمنافع بينهم شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق ونحو ذلك من أنواع التعاون والتواد فيما بينهم انتظاما لامر معاشهم ثم لما كان للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات شرع تلك المكملات والمحسنات تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولها عرض عريض وبعضها الصق من بعض . ثم لما كانت عقول البشر بنفسها لا تشتغل بادراك ما ذكر وما ترتب عليه من الحكم وما انيط به من مصالحهم بعث أنبياء ورسلا صلوات الله عليهم اجمعين فارشدوهم الى معرفتها على مقتضى احوالهم وما يناسبهم في ازمانهم ثم لما بلغ العالم اشده واستعد لقبول شريعة جامعة عامة كافية كافلة لجميع مصالح الخلق وسعادتهم في الدارين خيم اولئك الرسل ببعثة سيد الاولين والآخرين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اجمعين بتلك الشريعة وانزل عليه القرآن تبيانا وتفصيلا لكل شيء ولم يفرط في الكتاب من شيء ليتم مكارم الاخلاق . ولما كانت الوقائع والحوادث متجددة على الدوام بحيث لا تقف عند حد حتى تنتهي دار التكليف جاءت تلك الشريعة قواعد عامة اما بلفظها او بعللها التي نيط بها احكامها ولما كان تفاصيل أحكام تلك الوقائع وهي غير متناهية من تلك

أو المال أو النسب فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة[1] التى هى أجل المنافع. وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين[2] فان الحرابة والردة مناسبة له وأما العقل

القواعد العامة التى هى متناهية متعذرا جعل فى امته عليه الصلاة والسلام علماء ذوى ملكات راسخة بها يقفون على أسرار الشريعة ويستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة فى تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل به علينا من هذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من به علينا من هذه الآلاء الجسيمة وأى عبد يستطيع أن يخرج عن عهدة ثنائه أو يقدر على شكر يوازى بعض آلائه والشكر والثناء نعمة منه محتاج الى شكر وثناء فهو الحامد والمحمود سبحانك لا نحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. فاذا وعيت هذه الاصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع على الوجه الذي ذكره الاسنوي مما سيرد عليك

(١) قال الاسنوى « فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة الى آخره» أى لانه انفى للقتل قال تعالى « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الالباب » فحفظ النفس من الخمسة الضرورية ولذلك حرم قتل النفس بغير حق فى كل ملة. وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو اتم فى الحفظ ولذا لم يشرع فى شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام. والحق فى العبارة أن يقال وحفظ النفس ولذا شرع فى الشريعة الحنيفية القصاص لانه أتم فى ذلك

(٢) قال الاسنوى « واما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين » الى آخره أي هو محفوظ بمشروعية الجهاد فان التضاد فى الدين يقتضى التدافع فيفضى الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة وهو الحق لان كفر الغير لا يضر المؤمن الا حرابته فهى عند الحنفية الموجبة لقتالهم وجهادهم ومن أجل ذلك لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الفانى الذى لا يقدر على القتال الا لرأى له فى تدبير الحروب

فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات[1] فانه مناسب له. وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل[2] وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا[3] وهذه الاشياء مناسبتها ظاهرة وهى المعروفة بالكليات الخمس التى لم تبح في ملة من الملل[4] وأما المصلحي فكنصب الولى على الصغيرة[5] أى تمكينه من تزويجها كما قال فى المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفؤ الذي لو فات لربما فات لا الى بدل وأما التحسيني فكتحريم القاذورات[6] فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حتا

---

(١) قال الاسنوى «واما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات الخ» اى فشرع حد السكر وفى هـذا ان حفظ العقل من الخمسة الضرورية اما الحفظ بشرع حد السكر فليس من الضروريات بل هو امر اتم فى الحفظ ولذلك كان شرب الخمر مباحا فى الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء السمحة فحق العبارة وحفظ العقل ولذلك جاء فى شرعنا حد السكر اهتماما بالحفظ

(٢) قال الاسنوى « وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان الى آخره » وبحد السارق والمحارب وهو قاطع الطريق

(٣) قال الاسنوى «واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد الخ »لان الزنا لم يشرع فى ملة اصلا بل هو حرام في كل ملة

(٤) قال الاسنوى «وهى المعروفة بالكليات الخمس التى لم تبح فى ملة من الملل » اى فهى معتبرة فى كل ملة ولذلك كان اهل الفترة مكلفين بها بلا خلاف كما هم مكلفون بلا خلاف بوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد

(٥) قال الاسنوى «واما المصلحي فكنصب الولى الى آخره » أقول هذا ماعبر عنه الحنفية بالحاجى وانما عبروا عنها بالمصلحي أو الحاجى لانه لم يصل الى حد الضرورة ولا يفوت بفواتها واحد من الكليات الخمس الضرورية

(٦) قال الاسنوى «واما التحسينى فكتحريم القاذورات الى آخره» وهذا القسم قد اتفقت فى اسمه عبارة الحنفية والشافعية والاقتصار على هذه الاقسام الثلاثة هو المذكور فى كلام المصنف وشرحه للاسنوى ولكن بعض الشافعية كالحنفية

للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم[1] ومن هذا القبيل كما قاله فى المحصول

جعلوا لقسم الكليات الخمس الضرورية ملحقات مكملة لها ومثلوا لذلك بالحد فى قليل من الخمر لان قليلها يدعو الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع فى الكثير المزيل للعقل وفرعوا على ذلك ان تحريم الدواعى الى الحرام معقول لان فيه قطعا عن توهم الوقوع فيه كما فى الاعتكاف والحج والاحرام منعت دواعى الجماع كاللمس والقبلة ونحوهما وعدوا من المكملات تحريم الدواعى فى الظهار لكون الوطء حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف فى الصوم والحيض للنص وبقى ما وراءه على القياس ومنه حد القذف فان حفظ العرض مكمل لحفظ النفس فان جرح اللسان ربما أفضى الى جراحة السنان فيؤدى الى المقاتلة ومثلوا للقسم الثانى وهو الحاجيات التى تصل الى حد الضرورة بالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة فانها لا يفوت بفواتها واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان فى المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية الا قليلا من جزئيات بعض العقود فانها بفواتها يفوت واحد من الكليات الخمس الضرورية كاستئجار الظئر للطفل مثلا اذ لو لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس بمقدار ما يحفظ به النفس من الهلاك ويتقى الحر والبرد وامثال ذلك لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن كونها حاجية فلذلك عدت العقود من الحاجيات نظراً للاكثر الغالب فيها وجعلوا للحاجيات مكملات تلحق بها أيضا كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولى فى تزويج الصغيرة فانها أفضى الى المقصود لحسن العشرة بين الاكفاء وقل ماتدوم المعاشرة الحسنة بين الشريف والخسيس فيؤدي الى انفصام عقدة النكاح وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلا ومغالاة المهر يزيد توقيرا واستثنى أبو حنيفة وحده من ذلك انكاح الاب والجد عندعدم الاب فعنده لايجب عليهما رعاية الكفاءة في انكاح الصغيرة وينفذانكاحهما لها ولو من عبد وعلى أقل من مهر المثل خلافا لصاحبيه والائمة الثلاثة

(١) قال الاسنوي «حثا على مكارم الاخلاق الى آخره» لان منشأ الاخلاق السيئة غالبا من أكلها ومخالطتها

سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذى هو ناقل المقدار[1] وأما الاخروى فهو المعالى المذكورة فى علم الحكمة فى باب تزكية

(١) قال الاسنوي « لان شرفهما لا يناسب العبد الى آخره » فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة عن هذا القسم التحسيني وهناك تقسيم آخر للمقصود من شرع الحكم وهو أن المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا كالبيع شرع ليترتب عليه حكمه وهو الملك وهو يحصل عقيبه يقينا بمعنى أنه متى حصل البيع الصحيح حصل عقبه الملك حتما واما ان يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل فاذا اقيم القصاص على القاتل يحصل هذا الانزجار غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين لجريمة القتل واما ان يحصل عقبه شكا وهذا لم يعلم مثاله فى الشرع ومثلوا له بحد الخمر شرع للانزجار عن شربها مع أن الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين فى محل المنع كذا قاله صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية. والظاهر أن كثرة ارتكاب الشرب وعدم الانزجار انما هو للتواني فى اقامة حده وارخاء أولياء الامر العنان للشاربين، ولو اقيم حد الشرب لامتنع الاكثرون خصوصا فى زماننا هذا فان الخمر تباع فى الاسواق علنا وبترخيص الحكومة ببيعها فى المدن والقرى وربما كان الشاربون لها أضعاف التاركين فلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ونرجو الله اصلاح الحال. واما ان يحصل وهما فقط كنكاح الآيسة التي لا يرجى منها النسل غالبا فان عدم النسل منها هو الغالب على الظن وشرع النكاح انما هو للنسل اما لو كان المقصود معدوما قطعا كما في الحاق ولد المغربية بزوجها المشرقى كما هو قول أبي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم ملاقاة الزوجين مقطوع به واحتمال قطع المسافة كرامة بعيد لا يعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤها وفي وجوب الاستبراء على بائع الامة المشترى اياها فى مجلس العقد مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشترى والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فقال الجمهور لا يعتبر خلافا لابى حنيفة على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب

النفس[1] وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفته ولكون الرحم مشغولا بمائه ولكن لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة. أقول هذا الذي قالوه من عدم اعتبار المظنة عند انتفاء المئنة قطعا منقوض بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة في سفره فانه يرخص له في القصر وغيره قطعا فقد اتفقوا هنا على اعتبار المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر فانه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل. والحل لهذا النقض أننا نقول ان المقاصد انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة يترتب عليها تلك المقاصد ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فقولكم ان المظنة غير معتبرة نظرا الى الماهية والنوع مع انتفاء المئنة قطعا نظرا الى الهدية وبعض الاشخاص في حيز المنع نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع والماهية وهذا غير لازم في الحاق ولد المغربية بزوجها المشرقي ولا في وجوب الاستبراء على بائع الامة اذا اشتراها ثانيا من المشتري في المجلس فان النسب انما يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن هنا ظهر لك أن استخراج الشافعية وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين ونسبته الى الامام الهمام أبي حنيفة ليس في محله ومن ههنا تعلم أنه لا يوجد في الشرع القسم الثالث والرابع وهما ما يترتب عليهما المقصود شكا أو وهما وان الحق مع من انكرهما والاحتجاج عليه بالجزئي وهو جواز البيع مع القطع بعدم الحاجة اليه وسفر الملك المرفه لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا وهذا متحقق في شرعية كل الاحكام. والحاصل أنهم اتفقوا على ان اللازم في اعتبار المظنة وجود المئنة في النوع ولا يضر انتفاؤها في بعض الافراد وان لا عبرة بالمظنة عند انتفاء المئنة في النوع لان المظنة حينئذ لا تكون مظنة وهذا الاخير لا يوجد في التشريع أصلا وما نسب لابي حنيفة من ذلك فقد علمت أنه ليس في محله

(١) قال الاسنوي «وأما الاخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة الخ»

الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل[1] والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية[2] فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات

مراده بالاخروى العبادات واشار بذلك الى ان كلا من الاحكام الدنيوية والاخروية مبنية على مصالح العباد لمعان وحكم معقولة ولذلك قال فى التحرير وشرحه وشرطها أى كون العلة شرطاً للحكم فى نفس الامر تفضل من المولى الكريم لاوجوب عليه كما يقول المعتزلة تعالى عن ذلك العزيز العليم. وهذا القول بانها شرط تفضلا من الله الكريم مايقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الترخص بالرخص للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخروية كالعبادات وهو الحصول على الثواب من الله الجواد الوهاب وكون الاحكام مبنية على مصالح العباد وفاق بين النافين للطرد أى القائلين بان العلة لاتكون علة الا بالمناسبة وان اختلف اسمه أى التعبير عن هذا اذ منهم من يعبر عنه بان احكام الشارع مبنية على مصالح العباد ومنهم من يعبر عنه بان أفعال البارى سبحانه معللة بمصالح العباد أو معللة بالاغراض وهذا معزو الى المعتزلة قال المصنف اى الكمال ابن الهمام فلو قيل النزاع لفظي جاز اه.

(١) قال الاسنوى « فان الصلاة مثلا وضعت الخ » أى شرعت اظهاراً لعظمة الربوبية ولخضوع العبودية وتذللها لهذه العظمة الالهية فيقف العبد فيها بين يدي ربه كانه يراه فان لم يكن يراه فان الله يراه فيناجى ربه بتلاوة كتابه ويركع خضوعا ويسجد تذللا وخشوعا فتتهذب أخلاقه ويجعل الله له من نفسه واعظا يأمره وينهاه فتنهاه صلاته عن الفحشاء والمنكر . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر

(٢) قال الاسنوى «والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية الى آخره »اشار بذلك الى أن في الانسان قوى أودعها الله فيه فأودع فيه بمقتضى حيوانيته قوة الشهوة ليميل بها الى ما يلائمه وينفعه فيجلبه لنفسه والقوة الغضبية السبعية يدافع بها عن نفسه وجعل لكل واحدة منها حدا متوسطا بين جانبى الافراط والتفريط وحظر عليه كلا الطرفين وأمره بالحد الوسط بينهما وهو العدل

حصلت لها السعادات الأخروية. وأما الاقناعى فمثل له في المحصول بتعليل الشافعى

الآخذ طرفا من كل منهما وأودع فيه قوة عاقلة بمقتضى كونه ذا نفس ناطقة وروح نورانية ملكية ربانية فالصوم يكسر الشهوتين الاوليين اى فتقوى القوة العاقلة فتوقف كلا منهما عند حده ويذوق الصائم الم الجوع والعطش فيرحم الفقراء ويتعود بالصوم على حكم النفس وكبحها عن شهواتها وميلها للخبائث فتزكو وتطهر وتحل فيها روح الهداية فتنشط الجوارح للعبادات وامتثال المأمورات واجتناب المنهيات وكذلك شرعت الزكاة لسد حاجة الفقراء « انما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية وقد روى « خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم » ولا يخفى مايترتب على سد حاجة الفقراء من المصالح الاخروية بنيل الثواب والمصالح الدنيوية من منع الاعتداء على الاموال فان السارق انما يسرق غالبا لحاجة وقاطع الطريق انما يقطعها لحاجة والغاصب انما يغصب المال لحاجة وهكذا وانما تمتد يد الفقراء الى مال الاغنياء لحاجة الفقراء الى ذلك فاذا اعطى الفقراء حقهم في اموال الاغنياء قلت اوانعدمت مطامعهم في أموال الاغنياء وكذلك الحج انما شرع ليجتمع جميع المسلمين في صعيد واحد ويتعارفوا في عرفة ويعرف كل واحد منهم حاجة الآخر فيتعاونوا على مصالحهم العامة الهامة المشتركة بينهم وليظهر في هذا المكان المقدس مساواة الجميع فيتساوى السيد مع العبد والفقير مع الغنى والملك مع الرعية ويكون الكل كانهم في يوم المحشر فيذكرون ما فيه من الهول الذى يجعل الولدان شيباً فيعدل الملك في رعيته وتطيعه رعيته في غير معصية الله تعالى ويرحم الكبير الصغير ويوقر الصغير الكبير. وقد علمت مما قدمناه مايتعلق بالايمان والعقائد من الحكم والفوائد وهذه هى القواعد التى بنى الاسلام عليها فالايمان بالله وكتبه ورسله ـ خصوصاً واسطة عقدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين ـ وبكل ماجاء به رسولنا عليه الصلاة والسلام وعلم من دينه قطعا وباليوم الآخر هو رأس المال وبضاعه ينهدم الاسلام من اسه وينقلب على رأسه. وأما الصلاة فهى عماد الدين فكما لا تقوم الخيمة بلا عماد لايقوم الدين بدون اقامة الصلاة. فمن

رضى الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير[1] والمناسبة أن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة[2]

أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد أضاع الدين . ولا ثواب له فى شىء مما يفعله من الطاعات ولا يقبل الله منها شيئا مادام تاركا للصلاة فهى فى المرتبة الثانية لمرتبة الايمان وهى الفارق بين المؤمن والكافر فى الباطن والظاهر فقلّ ان يترك الصلاة من فى قلبه ذرة من ايمان صحيح .

(١) قال الاسنوى « واما الاقناعي فمثل له فى المحصول بتعليل الشافعى رضي الله عنه الخ » الاقناعى كما يؤخذ مما يأتى وصرح به فى تكملة الابهاج للتاج هو الذي يظن مناسبته في بادىء الرأى واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب اهـ . وظاهر قول الاسنوي بتعليل الشافعى الخ ان الذى علل بذلك وقاس الكلب هو الامام الشافعى رضى الله عنه لكن ظاهر قول التاج السبكى فى تكملة الابهاج مثل تعليل بعض اصحابنا تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقاس الكلب الخ ان المعلل والقائس بعض الاصحاب لا الامام الشافعى رضى الله عنه .

(٢) قال الاسنوى « فهذا وان كان يظن فى الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا الخ » اقول قال التاج السبكى في تكملة الابهاج كذا ذكره الامام ولقائل أن يقول لا نسلم ان المعنى بكونه نجساً منع الصلاة فيه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب اذلاله ليس باقناعى . نعم مثال هذا استدلال الحنفية على قولهم اذا باع عبداً من عبدين أو ثلاثة يصح ، والغرر القليل تدعو الحاجة اليه فاشبه خيار الثلاث فان الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع ، فيشترى الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل مايريد فهذا وان تخيلت مناسبته أولا فعند التأمل يظهر انه غير

قال « والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط الصلاة أو جنسه فى جنسه كايجاب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك » أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه الشارع(١) أى يورد الفروع على عكسه فلا اشكال فى انه لايجوز التعليل به ولهذا

مناسب لانا نقول لاحاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشترى ثلاثة فى ثلاثة عقود ويشترط الخيار فيختار منها مايريد اه . واقول قد علمت مما قدمناه قريباً ان الحنفية لايقبلون التعليل بالاخالة ولو لم تكن اقناعية وانما يقبلون التعليل بما اتفق الكل على قبوله وهو ما اعتبر الشارع نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه فكيف يعقل أنهم يقبلون التعليل بما يتخيل مناسبته فى بادىء الرأى . واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب فما قاله التاج رحمه الله تعالى ونسبه للحنفية من تعليل الحكم الذى قالوه بهذه العلة غير صحيح ولكن الحنفية يقولون اى فرق بين ان يشترى العبيد الثلاثة بعقد واحد ويجعل المشترى لنفسه الخيار فى ذلك فيردها كلها أو أحدها وبين ان يشتريها بثلاثة عقود فشراؤها بعقد واحد مع الخيار للمشترى فى كلها او بعضها صحيح بلا شك وكذلك شراؤها بعقود مع الخيار للمشترى فى كلها أو بعضها صحيح أيضا ولا يفرق بين هذا وهذا الا بكون الاول عقداً واحداً والثانى عقود متعددة وهذا الفرق لايؤثر لافى العلة ولا في الحكم بحال من الاحوال فليبحث التاج السبكى رحمه الله تعالى عمن علل بالمناسب الاقناعى من القائلين بقبول التعليل بالمناسب واعتبار الاخالة فان هؤلاء هم الذين يوجد عندهم قياس اقناعى ومناسب ليس باقناعى واما الحنفية فلا يقبلون الا التعليل بالمؤثر وهو ما اعتبره الشارع على وجه ما تقدم وقبله جميع الائمة .

(١) قال الاسنوى « الوصف المناسب على ثلاثة أقسام احدها أن يلغيه

أهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك فانه وان كان أبلغ في ردعه من العتق لكن الشارع ألغاه بايجابه الاعتاق

الشارع الخ » أقول المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه ان اعتبر عين الوصف فى عين الحكم بنص أو اجماع كالطواف فى طهارة سؤر الهرة او كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على غير رأى أبى حنيفة وأبي يوسف فان حرمة الخمر عندهما لعينها غير معللة بالسكر فهو المؤثر كما فى جمع الجوامع ومسلم الثبوت وهذا القسم هو الذى قال فيه المصنف المناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر فى الحرمة وقال فيه الاسنوى احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة الخ وتعبير جمع الجوامع ومسلم الثبوت وغيرهما باعتبار عين الوصف في عين الحكم لايخالف تعبير المصنف والاسنوى باعتبار النوع فى النوع لان من لم يعتبر التغاير في الوصف والحكم بتغاير المحل عبر بالعين ومن اعتبر التغاير علل بالنوع ولذلك قال الكمال فى تحريره بعد ان عبر باعتبار العين فى العين وقد يقال نوعه فى نوع الحكم تفيالتوهم اعتبارالوصف مضافا الى المحل اه موضحا وان اعتبر ثبوت الحكم مع الوصف في الاصل من غير اعتبار عينه فى عينه فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف فى جنس الحكم أو اعتبر جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه فى جنسه فهو الملائم وهذا هو الذى ذكره الاسنوى في الاقسام الثلاثة غير الاول وان لم يثبت اعتبار الوصف لاعينا في عين او جنس ولا جنسا في جنس أو عين بنص ولا اجماع ولكن ثبت اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم عليه فى المحل قال في مسلم الثبوت وهو الغريب فالغريب هو الوصف الذى لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عين الوصف فى عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط ولكن لم يثبت اعتباره لاعينا في عين أو جنس أوجنسا فى جنس بنص ولا اجماع وقد عده الكمال في تحريره من قسم الملائم ومثل له بقياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر فان عين الصغر اعتبر فى جنس الولاية لاعتباره في جنس الولاية باعتباره فى ولاية المال لثبوتها له بالاجماع ففى هذا المثال ثلاثة محال الاصل وهو نكاح البكر

ابتداء فلايجوز اعتباره كما قلناه . وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك[1] الثانى أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على

والفرع وهو نكاح الثيب ومحل الجنس وهو المال وقد ثبت اعتبار الوصف علة في محل آخر وهو المال لافى عين حكم الاصل وهو نكاح البكر الصغيرة لوقوع الخلاف في أن العلة في جواز انكاحها للاب هو الصغر اوالبكارة أولهما جميعا فقد ظهر من هذا ان الملائم قسمان احدهما وصف ثبت اعتبار عينه مع عين الحكم في الاصل بمجرد ترتب الحكم على وفقه وهو ماسماه في مسلم الثبوت بالغريب والثانى هو ماقدمناه قبله ومافي جمع الجوامع يوافق مافى التحرير . فكان عليه المعول ولذلك تبرأ صاحب الرحموت من ذلك فقال كذا قالوا للاشارة الى ان صاحب التحرير وغيره عدوا هذا القسم من الملائم والغريب هوما الغاه الشارع كما صرح بذلك الجلال المحلى على جمع الجوامع .

(١) قال الاسنوى « وقد انكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك الخ » اقول يحيى بن يحيى هو امام أهل الاندلس في عصره ترجمه المقري فى نفح الطيب وغيره ترجمة واسعة ارتحل الى الامام مالك وأخذ عنه ثم قدم الاندلس وحصلت له حظوة تامة عند ملوكها. والملك الذي أفتاه هو عبد الرحمن بن الحكم الاموى واقع جارية له فى شهر رمضان. وسأل يحيى فقال تصوم شهرين متتابعين . ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام مذهبه الامام مالك وهو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق فحملته على اصعب الامور عليه وهو الصوم نظرا الى حاله فناسبه التكفير بالصوم . قال القرافى وهو الاوفق بكون مشروعية الكفارات للزجر ولم يفته يحيى على انه أمر لايجوز غيره اه . أى فكانه أفتاه على مذهب مالك . والقول بان الشارع ألغى هذا الوصف بايجاب الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره لايقول به مالك ولا الامام يحيى ابن يحيى لما علمت ان مذهب مالك هو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فلا وجه للانكار على فتوى هذا الامام مع انه افتى باحد الواجبات على مذهبه وأما ماقيل ان الامام يحيى بن يحيى انما افتى الملك المذكور لعلمه انه لو رد ماعليه من

وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف : أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم [1] كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ والى هذا أشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه أي اعتبر النوع في النوع وانما أهمل التصريح به لكونه يعلم مما بعده . واعلم أن المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل [2] ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لايوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضرراً [3] الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس

المظالم أصبح فقيراً لايكفر الا بالصوم فينافيه ما أجاب به الامام يحيى بن يحيى عند سؤاله عن حكمة مخالفته لمذهب امامه والظاهر ان السائل اعتبر فتواه باحد الامور الثلاثة على التعيين مخالفة لمذهب مالك وان الجواب اقتضى انه لم يخالف وانما عين احد الواجبات دون غيره للحكمة التى قالها وبه تسقط الكفارة حتما لان ذلك حكم الواجب المخير وهذا مذهب مالك .

(١) قال الاسنوى « احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة فى نوع الحكم الخ » هذا هو الوصف المسمى بالمؤثر .

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب للتحريم الخ » اقول حفظ العقل هو المقصود من مشروعية حكم الحرمة وترتبها على السكر وأما نفس السكر فهو علة الحرمة التى بها يزول العقل فحفظ العقل هو العلة الباعثة على تحريم الخمر لما فيها من السكر المزيل للعقل ففى التقسيم الاول جعل الوصف المناسب هو حفظ العقل باعتبار كونه المقصود من الحكم وهنا جعل السكر هو العلة باعتبار انه العلة المقتضية لتحريم الخمر وعليها مدار القياس

(٣) قال الاسنوى « لان نفس السكر لا يصدق عليه الى آخره » تقدم الاعتراض بنظير هذا فى جعل القتل العمد العدوان وصفا مناسبا وتقدم جوابه بأنه من حيث ما ترتب عليه من مشروعية الحرمة وحفظ النفس يصدق عليه أنه جالب

الحكم[1] واليه أشار بقوله « او فى جنسه » وتقريره أن يعتبر الشارع النوع فى الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع فى التقديم على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم فى ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له فى الجنسية وان خالفه فى النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمهما نوعا واحدا . الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه أشار بقوله أو بالعكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثانى نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض فهو نوع واحد . الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال على رضى الله عنه في شارب الخمر أرى أنه اذا شرب هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شربا بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد هو المناسب المرسل[2] كما ستعرفه . ثم

نفعاً . هكذا هنا من حيث يترتب عليه الحرمة وحفظ العقل يصدق عليه انه جالب نفعا

(١) قال الاسنوي « الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف الى آخره » هذا القسم والقسمان بعده هو المسمى الملائم

(٢) قال الاسنوى « والمراد بالجنس هنا هو الجنس القريب لان اعتبار الجنس البعيد الى آخره » أقول حاصل الكلام أن المعتبر فى المؤثر اعتبار العين فى العين

تابع الحاشية

وفى الملائم اعتبار العين فى الجنس أو الجنس فى الجنس أو فى العين والمراد فيه الجنس القريب والمراد اعتبار الجنس القريب ولو فى الجملة ليشمل ما اذا كان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف فى عين الحكم هو ترتب الحكم على وفقه بان يترتب الحكم معه فى المحل لكن لا نقول انه اعتبر بالترتب ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو اجماع فى الجملة وانما كان فى الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه فى جنسه أو عينه فى جنسه أو عكسه فقد وجد له أصل معبر يشهد له بالاعتبار وقولنا فى الجملة هو معنى قولهم ولو باعتبار جنسه أى القريب فان لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد فهو المرسل أما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد فى عين الحكم أو عينه فى جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب فى جنس الحكم البعيد فلا خلاف فى رده نبه على ذلك السعد فى التلويح وغيره وعليك بالتلويح ففيه الامثلة والضابط الذي يجب مراعاته ماقاله السعد فى التلويح ان المذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا لان يكون علة للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحيته لان يكون علة للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لايقبل مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لايجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا وتخيلا أي موقعا خيال الصحة فى القلب عند اصحاب الشافعى فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز اه . وبهذا يندفع ماقيل ان المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص والاجماع فكيف ينقسم الى ما يعتبر بالنص والاجماع والى غيره . وحاصل الدفع ان اعتبار الشارع له بالنص أو الاجماع لايخرجه عن كون طريقه فى ذاته هى المناسبة لان اعتبار النص أو الاجماع انما هو في كونه

اعلم أن للجنسية مراتب[1] قال في المحصول فأعم أوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فأعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى . وقوله « لان الاستقراء » هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان[2]

مؤثرا لا في كونه مناسبا

(١) قال الاسنوى « ثم اعلم ان للجنسية مراتب الخ » أى وعلى حسب هذه المراتب يكون قرب الجنس وبعده فاعم الاوصاف الحكم فاذا كان القياس متعلقا بانواعه التى تحته مباشرة كان جنسا قريبا ثم يليه الوجوب واخواته فاذا كان القياس متعلقا بانواعه التى تحته كان قريبا والحكم بعيدا وهكذا وبهذا تعلم وجه الترتب الذى ذكره بقوله « فما ظهر تأثيره في الفرض اخص الخ » .

(٢) قال الاسنوى «ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان » قد علمت أنه لاخلاف في الحقيقة وانه متى ثبت من طريق الشرع حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره واعتبره الشارع باحد الاعتبارات السابقة كان ذلك الوصف هو علة الحكم اتفاقا وان لم يثبت اعتباره كما ذكر ولكن كان نخيلا اي موقعا خيال الصحة فى القلب كان علة عند الشافعية واما كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان منه تعالى فذلك بحث يتعلق بعلم الكلام ولا يتعلق منه باصول الفقه شيء ولا يهم المجتهد البحث فيه بل الذى يهم المجتهد هو معرفة القياس الصحيح الجائز العمل به والواجب العمل به وهذا القدر يمكنه الوقوف عليه بقطع النظر عن كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك او بالتفضل والاحسان رحمة بعباده

لاعلى سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينئذ فحيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى . وقال الامام فى المعالم انه لايجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد[1] . وقوله « وان لم تعتبر » هو بالتاء بنقطتين من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه وأشار بهذا الى القسم الثالث[2] وهو المناسب الذي لايعلم هل اعتبره الشارع أو الغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف يأتي مبسوطا في الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفا مصلحيا[3] والاعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار

(١) قال الاسنوي « وقال الامام فى المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام الى آخره » قد علمت حقيقة الحال وان ما منعه من منع التعليل غيرما اجازه من أجاز التعليل وان الخلاف لفظى فلا نعيده

(١) قال المصنف « وان لم تعتبر » أى اذا لم يعتبر الشارع المناسبة بالترتيب السابق . ولذلك قال الاسنوى « وأشار بهذا (أى بقوله وان لم تعتبر) الى القسم الثالث » فحاصل الكلام هنا انه لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد ولم يعلم الغاؤه من قبل الشارع فهذا هو محل الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد فى عين الحكم أو باعتبار عينه فى جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فقد قدمنا انه لا خلاف فى رده كما نبه عليه السعد فى التلويح وغيره.

(١) قال الاسنوى « قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا الخ » أقول المراد من هذا الكلام ماقدمناه عن فخر الاسلام من انه لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بان يثبت اعتباره من قبل الشارع باحد الاعتبارات السابقة عند الحنفية أو بذلك وبكونه مخيلا أى موقعا خيال الصحة في القلب عند اصحاب الشافعى

لاجل ماذكره أمنى الامام عبرعن المناسب المرسل بأنه المناسب الذي اعتبرجنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي

كما قدمناه قريبا ومعنى قوله والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار اه. انهذا العموم يدخل فيه المرسل الذى فيه الخلاف ان اعتبر فيه الجنس البعيد دون القريب والحاصل ان المناسب اقسام الاول مناسب ثبت اعتبار الوصف للحكم باحد الاعتبارات الاربعة السابقة وهذا متفق على قبوله ووجوب العمل به . الثاني مناسب مخيل أى موقع خيال الصحة في العقل وهذا قبله أصحاب الشافعى ومالك وأحمد ولم يقبله الحنفية . وهذان القسمان بمامنهما ما قبله الشافعية هما المذكوران في كلام صاحب جمع الجوامع وشرحه الجلال بقولهما ثم المناسب من حيث اعتباره اقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر فيه وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بهما أى بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه اى الوصف حيث يثبت الحكم معه ولو كان الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو اجماع كما يكون باعتبار عينه في جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما اشار اليه بلو فالملائم لملائمته للحكم فاقسامه ثلاثة اه. وأقسامه الثلاثة كما يؤخذ من الامثلة التى ذكرها الجلال المحلي اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس . واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في العين . واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس وهذا الاخير هو المذكور في كلام المصنف بعد سرد القسمين قبله بالاولى منه فالمراد من قول جمع الجوامع بل بترتيب الحكم على وفقه ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بان ثبت الحكم معه في المحل لكن لانقول انه اعتبره بالترتيب ودل عليه الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بنص او اجماع في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه فى جنسه وهو القسم الذى ذكره جمع الجوامع بعد لو أو على عينه في جنسه أو عكسه . وهذان القسمان قد اشار اليهما صاحب جمع الجوامع بلو وعلى

فسرنا به كلام المصنف للمرسل[1] وهو أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به الآمدي وكذلك المصنف في الغاية القصوى وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم أنه الغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء[2] وانما حملنا كلام

كل حال فالوصف له اصل معين يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قول جمع الجوامع ولو باعتبار جنسه في جنسه فان الثابت بذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم ولذلك قال الجلال حيث يثبت الحكم معه فهو تقييد لتحقق الترتيب فاشار الى انه ان لم يثبت الحكم معه على وجه ما ذكر فلا ترتيب للحكم على وفقه فلا يستدل به عند الشافعية أيضا وهذا هو المراد بقول الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا لان الاصل ان الوصف مناسب وشرطنا لكونه علة شروطا أخرى هي ما سمعت واما عموم كونه وصفا مصلحيا فلا يكفي وان كان مشهودا له بالاعتبار ولاجل هذا عبر الامام عن المناسب المرسل بانه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وذلك لان الاعتبار المذكور لم يكن معلوما بنص او اجماع في الجملة على الوجه الذي فصلناه فمراد الامام بالجنس الجنس البعيد كما تقدم والمراد بالجنس في اقسام الملائم الثلاثة هو الجنس القريب ليكون ترتيب الحكم معه بحيث يثبت الحكم معه دليلا على اعتبار عين الوصف في عين الحكم بواسطة ان النص والاجماع دل على اعتبار جنسه القريب في جنسه كذلك او عينه في جنسه القريب أو جنسه القريب في عينه . والحاصل ان المرسل الذي وقع فيه الخلاف هو الذي ثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او القريب في جنس الحكم البعيد واما اذا لم يعتبر في شيء مما ذكر فلا خلاف في رده كما قدمناه عن السعد .

(١) قال الاسنوي « وهذا التفسير الذي فسرنا به كلام المصنف الخ » أشار به الى ما وقع للشراح من الخبط والخلط في تفسير كلام المصنف

(٢) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع الخ » أقول مراد ابن الحاجب بالمرسل الذي فسره بما ذكر المرسل بقسميه الشامل لما

المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان مالكا لم يخالف في القسم الذي ألغاه الشارع

قال « والغريب ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم ما أثر جنسه في جنسه أيضا والمؤثر ما أثر جنسه فيه * مسئلة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه » أقول هذا تقسيم للقسم الاول وهو المناسب الذى علم اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه فى نوع الحكم وجنسه الى الغريب والملائم والمؤثر . والمناسب الغريب هو الذى أثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر فى حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملائم هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر فى جنس

علم أن الشارع الغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء وكلام المصنف قاصر على الثانى فقط وهو ما لم يعلم فيه من قبل الشارع اعتباره أو الغاؤه فلا تنافى بين ما قاله ابن الحاجب وبين ما قاله المصنف لان المصنف بصدد بيان الادلة المختلف فيها فاقتصر على هذا القسم ولم يتعرض للقسم الذى علم الغاؤه لان الاتفاق على عدم قبوله وقد صرح ابن الحاجب فى المنتهي أن المرسل نوعان ما علم الغاؤه شرعا وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وعدم اعتبار القسم الاول اتفاق كما قلناه وتفسير الامام شامل للنوعين لان كلا منهما لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه فى نوعه بالمعنى الذى قلناه سابقا والفرق بين النوعين ان احدهما علم الغاؤه من الشارع فاتفقوا على رده ويسمي هذا القسم بالغريب أيضا ولذلك قال فى جمع الجوامع وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به قال الجلال ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار ثم قال صاحب جمع الجوامع والا فهو المرسل وقد قبله مالك اه فاقتصر على ان المرسل هو ما جرى فيه الخلاف ولا مانع من أن

القصاص وهو العقوبة قال الآمدى وهذ القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه والمؤثر هو ماأثر جنسه فى نوع الحكم لاغير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف مافى أصليه الحاصل والمحصول[1] فاما المحصول ففيه قبيل الكلام على الشبه أن المؤثر هو ماأثر نوعه

البيضاوي لا يطلق المرسل الا على ما فيه الخلاف وهو ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه . والحاصل ان فريقا جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وفريق جعل المرسل ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه والغريب ما علم الغاؤه كصاحب جمع الجوامع وفريق كصاحب مسلم الثبوت جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وقسم هذا الاخير الى قسمين فقال وان لم يعتبر أصلا فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم فان لم يعلم فيه اعتبارات الملائم فهو الغريب من المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك وقد فسر الكمال بن الهمام في تحريره قسم الغريب بانه الوصف الذى لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عينه فى عين الحكم بترتيب الحكم عليه في المحل وهذا صريح في ان الغريب فيه ترتيب عين الحكم على عين الوصف من الشارع لكن لم يثبت اعتباره لاعينا في عين أو جنس ولاجنسا فى جنس أوعين بنص او اجماع بخلاف المرسل فانه لم يوجد فيه شيء مما ذكر وهذا كله اختلاف فى العبارة والتقسيم والا فالمعول عليه عند الجمهور هو الضابط الذي ذكرناه عن فخر الاسلام

(١) قال الاسنوي «هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما فى أصليه الحاصل والمحصول الخ» أقول ومثل ما فى الاسنوي فى تكملة الابهاج للتاج فانه قال بعد ان قال وعبارات المصنفين فى التعبير عن هذه الاقسام مضطربة والامر فيه قريب لكونه أمرا اصطلاحيا ونحن نأتي بما ذكر المصنف ونشير الى تكميل من كلام غيره فنقول الوصف الى آخره وذكر مثل ما قاله الاسنوى قال ما نصه واما الامام فانه قال تعريف الغريب والملائم ما قاله المصنف وقال في المؤثر عكس مقالته فجعله ما يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون غيره الى آخر ماقاله وزاد عليه الاسنوي أن صاحب الحاصل قال ان المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس

في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضاحه وهذا عكس ماذكره المصنف وأما الحاصل ففيه فى الموضع المذكور أيضا أن المؤثر هو ماأثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه أشتبه عليه كلام الامام فغلط فى اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه علة أو بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظران اعتبر عينه فى جنس الحكم او بالعكس أو جنسه فى جنسه فهو الملائم وان اعتبر نوعه فى نوعه فهو الغريب . واذا علمت هذا علمت انه مخالف لكلام المصنف فى المؤثر والملائم وموافق له فى الغريب وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب * واعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما فى نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقابا ثلاثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقبهما أحدهما أن يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة فى مظنونها على ماسبق ايضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال فى الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب والثانى أن يكون نوع الوصف مؤثرا فى جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه وقوله « مسئلة الخ » اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا

الحكم و نقل البدخشى ان الفنري اختار ما فى المحصول من أنه الوصف المؤثر في جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعله كان هكذا « والمؤثر ما أثر في جنسه » ثم قال والحق ان المؤثر هو ما ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص او اجماع على ما نص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وليس هو ما قاله فى المحصول ولا في الحاصل وهذا الذى قاله البدخشى انه الحق هو ما جرى عليه في جمع الجوامع وزاد عليه شارحه الجلال وجرى عليه في مسلم الثبوت واما الملائم والغريب فقد قدمنا قريبا شيئا يتعلق بهما والمعول عليه في

لبطلان مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح (١)

ذلك هو ما ذكره في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكل هذا طريقة الشافعية وأما الحنفية فالمؤثر عندهم هو الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول الذى ظهر تأثيره شرعا بأن يكون لجنس الوصف تأثير فى عين الحكم أو جنسه أو تأثير لعين الوصف فى جنس الحكم أو عينه ولا بد في هذا الاعتبار والتأثير عندهم من ثبوته بالنص أو الاجماع وعلى هذا فالفرق عندهم بين العلة المؤثرة اي المستنبطة والعلة المنصوصة اعتباري فقط فانها باعتبار انها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ومستنبطة وهذه الاربعة هى بسائط وقد يتركب بعض الاقسام مع بعض وينحصر المركب في أحد عشر قسما ستة ثنائية واربعة ثلاثية وواحد فقط رباعى واقتصر في مسلم الثبوت على مثاله لكون هذا القسم جامعا للاقسام كلها فمثاله جامع لأمثلة الكل ومثله بالسكر فانه اعتبر مؤثرا فى حرمة المسكر لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة الاعم من السكر وغيره اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر بالنص والاجماع قال تعالى « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » الآية ثم السكر ايضا اعتبر في حرمة كل موقع فى العداوة وهو جنس لحرمة المسكر فانها أخص من حرمة موقع العداوة وموقع العداوة الذي هو جنس السكر اعتبر فى حرمة القذف وهى نوع آخر من أنواع موقع العداوة كما اعتبر هذا الجنس فى حرمة شرب المسكر وان اردت باقى الاقسام وامثلتها فعليك بشرح مسلم الثبوت وغيره من المطولات ومتى علمت أن عبارات المصنفين من الشافعية مضطربة كما قال التاج فى تكملة الابهاج وكما قال في مسلم الثبوت بعد ان ذكر تقسيم الشافعية وقال وهذا ما عولنا عليه مما كتب الشافعية وقد اختلفوا اختلافا كثيرا اه وجب عليك أن تتحرى الصحيح من هذه العبارات وقد بينا لك أن اصحها واقربها للضبط ما جرى عليه في جمع الجوامع واقره عليه شارحه الجلال

(١) قال الاسنوي « فيه مذهبان حكاهما في الاحكام الخ » أقول اعلم أن الكلام ههنا فى مقامين : الاول ان المفسدة تبطل المناسبة

أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية مافي الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا

قال « الخامس الشبه . قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل مالم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد . واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابن علية في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضي مطلقا. لنا انه يفيد ظن وجود العلة فثبت الحكم. قال ماليس بمناسب فهو مردود بالاجماع. قلنا ممنوع» أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا

وتعدمها وبه قال قائلو انخرام المناسبة وهذا ضروري البطلان لان المفروض كون الوصف مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة ، ولا شك ان الواقع لا يرفع فاشتماله على مفسدة لا يبطل ولا يعدم ما اشتمل عليه من المصلحة بلا ريب . الثاني أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة مع المفسدة و هو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية ، واما ماذكره الاسنوي من ان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق الخ فلا يدفع قول القائلين ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة معها لانهم لايدعون ان المفسده تعدم المناسبة والمصلحة وتصيرها عدما حتى يؤدى الى انقلاب الحقائق بل يقولون اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد من الحكيم كل البعد ، وما ذكره الاسنوي لا يبطل هذا بل الذي ينفي ببطلانه ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ماهو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان يوفى حقهما اذ لا مانع من ذلك . اذ المانع الذى يخل هو التضاد وهو غير مانع عند اختلاف الجهة وهو مختار الحنفية . وفرعوا على ذلك صحة النذر بصوم

فى تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه. ومثاله قول الشافعى فى ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه

يوم العيد فانه من جهة كونه صوما منسوبا لله تعالى كاسرا للشهوة البهيمية فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام واما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة اللازمة للوصف فمحل اتفاق وذلك لشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شأن الحكيم اهدار خير كثير لشر قليل بل اذا تأملت افعال العباد فلا تجد منها فعلا هو مصلحة من كل وجه او مفسدة من كل وجه . واستدل للقول بعدم انخرام المناسبة والمصلحة بالمفسدة راجحة او مساوية بان مصلحة الصلاة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا لاجم الكل على حلها واذا لم تكن تلك المصلحة راجحة على المفسدة فاما ان تكون مرجوحة والمفسدة راجحة أو مساوية وقد اعتبرت المصلحة حتى جازت تلك الصلاة . وأجاب الآخرون بان المفسدة ههنا غير لازمة للمصلحة بل ههنا وصفان الصلاة والغصب والاول فيه مصلحة لاغير والثانى فيه مفسدة لاغير واستدل القائلون بالانخرام بانه لو لم تنخرم المصحة بالمفسدة لبقيت المصلحة معتبرة مع المفسدة ولا اعتبار للمصلحة مع وجود مفسدة معها تساويها أو راجحة عليها وأجاب الاولون بان بطلان اعتبار الشارع المصلحة مع وجود المفسدة معها راجحة أو مساوية ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم بطلان اعتبار المصلحة لايدل على انتفاء المقتضى حتى لا يبقى المناسب مناسبا بل يجوز أن يكون مناسبا ولكن تخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر .

بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه[1] كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه

(١) قال الاسنوى « وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه الى آخره » وهذا وما قاله بعضهم من أن الوصف الذى لا تظهر مناسبته الى آخر ما تقدم متقاربان ولذلك قال فى مسلم الثبوت جامعا بينهما وهو ماليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وذلك بالتفات الشارع اليه فى بعض الاحكام اه وذلك لان كلا من القولين مصرح بعدم مناسبة الوصف بالذات للحكم وان المناسبة بالتبع غير ان أبا بكر صرح بذلك والبعض أشار الى ذلك بقوله ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فكان مناسبا لا لذاته بل بالتبع وجمع بينهما صاحب مسلم الثبوت كما ذكرناه وفسر التبعية بايهام المناسبة أخذا من التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فلولا ان الطهارة عبادة والشارع اشترط النية فى العبادة ما كانت الطهارة تناسب وجوب النية فهى ليست مناسبة بالذات بل هى مناسبة بالتبع بواسطة التفات الشارع الى ذلك فى بعض الاحكام وهو الصلاة المقصودة بالذات التى وجبت فيها النية اجماعا فمعنى قول القاضى بل ناسب بالتبع انه لا يناسب بنفسه بل يقتضى أمرا مناسبا للحكم فالطهارة انما كانت مناسبة للحكم لاقتضائها من حيث التقرب الى الله وصف العبادة المناسب لاشتراط النية وهذا بعينه التفات الشارع الى الوصف فى بعض الاحكام وكذلك قولنا ازالة الخبث طهارة تراد لاجل الصلاة فيتعين فيها الماء ولا يجوز فيها مائع آخر قالع لعين النجاسة كازالة الحدث لكونها أيضا طهارة مرادة للصلاة ليس هذا مناسبا بالذات لوجوب الماء وانما يناسب ازالة ماهو نجس، فاذا التفتنا الى أن الشارع اعتبر فى ازالة الحدث وجوب الماء والحدث نجس توهمنا أنه مناسب لوجوب الماء فى الخبث لكن فى الحدث لم تكن ازالة النجاسة الا بالتعبد وذلك بالماء بخلاف الخبث فان ازالته بازالة عينه فكانت الطهارة من حيث ذاتها لا تناسب وجوب الماء فليست مناسبة بنفسها لكنها تقتضى أمرا مناسبا وهو اقتضاؤها

طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية والا لا شترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد[1] كاستدلال

من حيث هى قربة الى الله وصف التعبد وذلك انما كان بالتفات الشارع لها فى بعض الاحكام كازالة الحدث فهو ليس بعلة ولا مسلك عند الحنفية وعليه القاضي الباقلانى والصيرفى وأبو اسحاق الشيرازى كلهم من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسلك بل اذ ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغنى من الحق شيئا . ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال الشبه أيضا لا شبه وصفين موجودين فى فرع تردد بهما بين أصلين كالآدمية والمالية ثابتين فى العبد المقتول تردد بهما بين الحرلان الآدمية تقتضى كون دمه أشرف مثل شرافة الحر فتؤخذ ديته كما تؤخذ دية الحر لو قتل خطأ وبين الفرس مثلا باعتبار المالية فان المالية فى كل منهما فيحكم بان العبد مثل الفرس فتؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما تؤخذ فى الفرس المتلف والعبد المقتول بالحر أشبه لان المشاركة أكثر فانه مؤمن داخل فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله فكان مبقى في حق الدم شرعا على آدميته مثل الحر الا انه عند أبى حنيفة ومحمد ديته قيمته ولا يزاد على عشرة آلاف درهم الا عشره ولا يقاس على الفرس حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما ذهب اليه أبو يوسف والشافعى نظرا الى انه كسائر المملوكات وهذا المعنى ليس مما نحن فيه

(١) قال الاسنوى « وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد الى آخره » قال البدخشى المردود اتفاقا اه وقال التاج فى تكملة الابهاج ولا يناسب مطلقا فهو الطرد وهو حكم لا يعضده معنى ولا شبه كقول بعضهم الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن الى آخره ومن ذلك تعلم ان ما نسبه

المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله انه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على الماء فى النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه[1] وان لم يعلم اعتبار

الاسنوى للمالكية من استدلالهم بالطرد ليس على ماينبغى بل ذلك لغير المالكية ممن لا يعتد بهم

(١) قال الاسنوى « وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم ان علم الى آخره » أى فى الشرع ومثل له البدخشى بما يقال الطهارة من الخبث لاتجوز الا بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فان هذا الوصف لايناسب تعيين الماء لكن فى الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد للصلاة ومايراد لمس المصحف أو الطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمى شبيها لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه فى جنسه اه كما ان على ماقاله القاضى انما سمى بذلك اما لانه يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه واما لأن عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتبه الامر فيه وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة وان لم يرد الشرع والمناسب بالتبع بخلاف اه من البدخشى ولعل هذا البعض من القائلين بالاخالة كما هو واضح ولاشك ان هذا المثال الذى مثل به البدخشى فى هذا القول هو بعينه مامثل به الاسنوى للشبه على قول البعض الاول حيث قال ومثاله قول الشافعى فى ازالة النجاسة الى آخره ويصدق على هذا القول الثالث أنه غير مناسب بذاته بل بالتبع لجنسه القريب ويصدق عليه أيضا انه ليس بمناسب ويتوهم أنه مناسب بواسطة التفات الشارع اليه واعتباره فى جنسه القريب لجنس الحكم ولكن عند التأمل يظهر انه غير مناسب كما بينه الاسنوى فى التمثيل للقول الاول فكانت الاقوال الثلاثة متحدة فى المعنى والخلاف بينها فى العبارة فقط والحاصل ان البعض الاول عرف الشبهى بانه الوصف الذى لاتظهر

جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطء الا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم . ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع [1] وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين

فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع التفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه . وهذا التعريف يقتضى اننا اذا نظرنا الى التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام نتوهم انه مناسب واذا نظرنا الى ذاته نقطع بانه غير مناسب فكان مناسبا بالتبع لا بالذات فوافق هذا التعريف تعريف الشبه على قول القاضى ولا شك ان التفات الشارع اليه انما يكون باعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب بالنظر الى بعض الاحكام فوافق تعريف الشبه على القول الثالث ومتى اعتبر الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم ولم يكن هو مناسبا بالذات للحكم كان مناسبا بالتبع بهذا الاعتبار لا لذاته وكان مناسبا لالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وهو ما اعتبر جنسه القريب فى جنسه القريب . وانما كان الصحيح انه مردود لما علمته من الضابط الذى تقدم نقله عن فخر الاسلام من أن مناسبة الوصف المذكور لذاته شرط فى كونه علة لانه بالمناسبة يصلح للعلية كالشاهد بكونه مسلما حرا بالغا عاقلا يصلح للشهادة ثم يعدل الوصف بعد ذلك اما بالتأثير كما يقول به الجميع أو بالاخالة كما يقوله أصحاب الشافعي فاعتبار الشارع للوصف باحد الاعتبارات الاربعة المارة انما تكون بعد كونه مناسبا للحكم وصالحا للعلية

(١) قال الاسنوى « فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن الى آخره » قد علمت انه لافرق فى الواقع بين التقسيمين ولذلك لم يرجح الامام ولا أتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب فلا خلاف بين التقسيمين في المعنى حتى يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر

الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ولم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضا. واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة[1] والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي فى القسم الثاني. وقوله « واعتبر الشافعى الخ » هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الاشباه وأدخله المصنف فى مسئلة قياس الشبه[2] لان فيه مناسبة له. وحاصله أنه

---

(١) قال الاسنوى « واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب الى آخره » أقول قال التاج في تكملة الابهاج : واعلم أن تعبير المصنف عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد موافق لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالى وغيرهما وعبر عنه الآمدى بالطردى بزيادة الياء وهو أحسن لان الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة وسيأتى ان شاء الله تعالى اه أقول قد علمت مما قدمناه انهم اختلفوا فى الشبه فقال الحنفية هو ليس بعلة ولا مسلك للعلة وبعض الشافعية قال انه علة وليس بمسلك وأكثرهم على انه مسلك من المسالك وهؤلاء الاكثر قد اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير منهم على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وعلى هذا فمن قال انه علة فلا يأتى بالياء لان الوصف هو نفس الشبه ومن قال انه مسلك يأتى هنا بالياء لان الوصف هنا منسوب لمسلكه وهو الشبه لا نفس الشبه فهما عبارتان كل عبارة مبنية على قول وحيث جرى المصنف على أن الشبه مسلك فالاحسن كما قال التاج السبكى أن يأتى بالياء

(٢) قال المصنف «واعتبر الشافعى الى آخره » قال الاسنوى « هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الاشباه الى آخره» أقول كلام الاسنوى صريح فى أن ذكر هذا الفرع خارج عن الموضوع وهو الشبه الذى فيه الخلاف وانما أدخله المصنف به استطرادا للمناسبة وقد قدمنا ما هو صريح فى ذلك وقال البدخشى وفى كون هذا المسئلة مما نحن فيه فيه كلام وهو انهم ذكروا انه قد يطلق الشبه على معنى

اذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ولهذا أوجب أحمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة لصح القياس مطلقا سواء كان في الصورة أو الحكم. وقال القاضي أبو بكر لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقا. ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره

آخر وذلك ان الوصف الجامع لوصف آخر اذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما في الجامع الا أنه يشارك أحد في أوصاف أكثر الحاقه به شبها كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه يتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احداهما وليس من الشبه المقصود في شيء كذا ذكره المحقق اه فهذا صريح أيضا في انه ليس من موضوع الشبه الذي فيه الخلاف المذكور وان كانوا اختلفوا من وجه آخر هو أن الشبه الذي يغلبه به ظن العلية هي المشابهة حكما أو صورة أو أعم فألحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع ان كلا منهما انسان مكلف وهو المشابهة في الصورة وذكر الفنري الخلاف في العبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أي قدر كانت الحاقا له بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره اذا تلف وابن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار اه. ولا يخفى ان ماقاله الفنري انما هو على طريق المثال والا فالخلاف كما انه في المقتول خطأ على الوجه الذي قاله الفنري هو أيضا في العبد المقتول عمدا في انه يجب القصاص كما يقول ابن علية أو القيمة كما يقول الامام الشافعي

فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما

فلا فرق عند الامام الشافعي فى وجوب القيمة بين قتله عمدا أو خطأ ومذهب أبى حنيفة ومحمد فى الخطأ قد تقدم وفى القتل عمدا يقتل قاتله قصاصا كالحر ولكن قال التاج في تكملة الابهاج بعد ان ذكر ما يقتضى ان قياس غلبة الاشباه قسم من قياس الشبه : واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكبر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل احد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضى مطلقا ان الخلاف جار فيه وهذا الذى اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضى فى مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين والذى تحصل من كلامه فى هذا الكتاب ان فى قياس الشبه مذاهب: أحدها بطلانه . والثانى اعتباره ثم قال ان ذلك يؤثر عن الشافعى رضى الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الاصول وهذا الذى قاله القاضى قاله الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وقال كلام الشافعى متأول محمول على قياس العلة فانه ترجح بكثرة الاشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار اليه مع امكان المصير الى قياس العلة . والثالث أن لا يعمل بالشبه الا بشرطين : أحدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثانى أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الاشباه . قال ومما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الاشباه الحكمية أولى ثم الاشباه الراجعة الى الصفة وذهب آخرون انه لا فرق بينهما وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية وأما الذى تقدم أن الشافعى يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما يظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وانما الخلاف عند القائلين بهما فى أن الحكم أولى وانهما مستويان وبهما يحصل فى قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثانى اعتباره فى

ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر فى البرهان قريبا منه أيضا . وكلام المحصول لايرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضى في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الامام بعد فراغة من تفسير الشبه قال

الحكم ثم في الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع اعتباره فى الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس اعتباره فيما يظن استلزامه للعلة والسابع اعتبار غلبة الاشباه دون غيره ورأيت نص الشافعي رضى الله عنه فى الام في باب اجتهاد الحاكم وهو بعد باب الاقضية وقبل باب التثبيت فى الحكم وغيره قال رضى الله عنه ما نصه والقياس قياسان احدهما يكون فى مثل معنى الاصل فذلك الذى لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الاصل والشيء من الاصل غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره قال الشافعى وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره اليه ان أشبه أحدهما فى خصلتين والآخر فى خصلة ألحقه بالذى هو أشبه فى خصلتين اه لفظه بحروفه وأنت اذا تأملت تجد ان كلام الشافعى هذا يوافق ما قاله القاضي وأبو اسحق من ان كلام الشافعى محمول على قياس العلة الى آخره كما أن المذهب القائل ببطلانه محمول على قياس الشبه الذى عرفه القاضي والبعض الاول والبعض الثالث فى كلام الاسنوى وهو الذى قال ببطلانه الحنفية ووافقهم على ذلك القاضي وأبو اسحق كما تقدم وأما باقى المذاهب الستة فكلها ترجع الى قياس العلة المعتبرة فى الحكم أو الصفة أو فيما هو أعم والخلاف بعد ذلك فى أن بينهما ترتب وهو القول الثاني أو هما متساويان وهو القول الثالث أو أن المعتبر الحكم فقط وهو القول الرابع أو الصورة فقط وهو القول الخامس او فيما يظن استلزامه للعلة وهو القول السادس أو اعتبار قياس غلبة الاشباه دون غيره وهو يرجع لقول الامام من أن المعتبر ما يستلزم العلة أعم من الحكم والصورة وكل هذه المذاهب الستة انما هى فى قياس العلة ترجح بكثرة الاشباه أو قوة الشبه ولا دخل لها فى الشبه المقصود هنا الذى وقع فيه خلاف الحنفية وغيره . فتعين أن الحق انه انما ذكر استطراداً للمناسبة من حيث أنه يسمى أيضاً بالشبه ، خصوصاً وان المصنف اقتصر فى حكاية الخلاف على

وأعلم ان الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ماتقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصلين . وقوله « لنا » أي الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة[1] أما على التفسير الاول من تفسيرى المصنف فلانه مستلزم للعلة وأما

حكاية القول الرابع ونسبه للشافعى والقول الخامس ونسبه لابن علية وهو قياس علة لا قياس شبه والكلام هنا فيما ذكرناه ولذلك قال السبكى وغيره ان القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة اه فدل هذا على ان قياس الشبه شيء آخر غير قياس العلة قال فى التقرير على التحرير وهو كذلك فانهم مصرحون بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج عن ذاته هو اعتبار الشارع اياه فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا له لا النص ولا الاجماع ولا التأثير الماضى بيانه

(١) قال المصنف «لنا انه يفيد ظن وجود العلية الى آخره» قال الاسنوى « ذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة الى آخره » وأقول اعلم انهم اتفقوا على أن حكم الشرع لا يضاف الى مالا مناسبة له أصلا والخلاف انما هو فيما يثبت به اعتبارها فالحنفية ليس شيء يثبت به اعتبارها الا التأثير الذى هو الملاءمة عند الشافعية ولكن الشافعية يثبتون اعتبارها بغير الملاءمة أيضا وهو الاخالة . اذا تقرر ذلك نقول ان المفروض ان الشبه لا مناسبة فيه بالذات أما على التفسير الاول فهو مناسب تبعا لما استلزمه من العلة وعلى الثانى انما كان مناسبا بسبب انه لم يوجد غيره ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس العلة وعلى كلا الحالين هو غير مناسب لذاته ولا نص ولا اجماع على اعتباره ولم يوجد أيضا اخالة لانه لو وجدت لما كان قسما آخر غير المناسب بالاخالة لما قدمناه أنهم مصرحون بأن المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج هو اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا لا بنص ولا اجماع ولا التأثير الماضى فعلى هذا لا نسلم أن الشبه على هذا الوجه يفيد الظن . ولو سلم فهو انما يفيد ظنا ضعيفا لانه

على التفسير الثاني فلانه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادة الظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة . احتج القاضي بان الشبه ليس بمناسب وماليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ماليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون[1] فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسئلة

ليس من قبل الشارع والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع ، ولا يخفى على ذي كياسه أن مناسبة الوصف للحكم لا بد منها لتدل علي صلوحه للعلية ثم لا بد من تقدير هذا الوصف بأن يثبت اعتبار الشارع له علة للحكم بأحد الاعتبارات السابقة فاذا حصل ذلك حدث ظن اعتبار الشارع اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع والشبه ليس كذلك وان كان هذا عسى أن يكون مكابرة . ولهذا قال القاضي ابو بكر وابو اسحاق الشيرازي الشافعيان ماقد مناه أن ذلك يؤثر عن الشافعي ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته في الاصول وأولا كلام الشافعي وحمله على قياس العلة اذا تردد بين وصفين كل منهما مناسب كما تقدم بيانه قريبا

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بالمنع فان ماليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب الى آخره » أقول من البديهيات انه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه فلاجرم أن قال في المحصول المعتبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة في الصورة او المعنى وذلك كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تكون مناسبة بواسطة انها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بالذات بحيث يدرك العقل مناسبة لها وان لم يرد بذلك شرع وبناء على ذلك تحتاج علية الشبه الى مثبت لها ومن ثم قالوا هو وصف لم تثبت عليته الا بدليل منفصل عنه فاذا ثبتت علية الوصف الشبهي فلاسبيل الى انكاره بعد اثباته غير انه لا تثبت عليته بالاخالة عند الشافعية ولا بالنص أو الاجماع عندهم جميعا او بالسبر عند القائل به ولو ثبت بالاخالة كان الشبه هو المناسب المشهور عند الشافعية وليس اياه بل بينهما تقابل بقولهم في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تعين الماء

قال «السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو مفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا قطعا ولا ظنا. لنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وأيضا علية بعض المدارات مع التخلف فى شىء من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات أولا يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والاول ثابت فانتفى الثانى. وعورض بمثله. وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض. قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يعتبر. قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه» أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدي وابن الحاجب الطرد والعكس

لها ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء فانه طهارة للصلاة لا يجزي فيها غير الماء فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعيين الماء لهما وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبته لتعين الماء فى ازالة الخبث فان ثبت باحد المسالك المعتبرة فى اثبات العلة أن كون الطهارة تراد للصلاة تصح علة تعين الماء فى ازالة الخبث لزم كونه علة لذلك وان لم يثبت صحة كونه علة تعينه باحد المسالك فلا يوجب تعين الماء مجرد اعتباره في الحدث وعلى هذا فرجع الوصف الشبهى الى اثبات علية وصف باحد المسالك وليس شيئاً آخر. وعلى هذا نقول ان كان مراد المصنف بقوله فان كان مستازما له الى آخره انه ثبت كونه علة بنص أو اجماع وكان هو المؤثر او الملائم فيكون مقبولا اتفاقا وان كان مراده أنه لم يثبت كونه علة لا بنص ولا اجماع ولكن ثبت بالاخالة كان هو المناسب المشهور ولم يكن شيئا آخر يقابله لكن ما قدمناه عن القاضى ابى بكر وأبي اسحاق والسبكى من أن القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة يفيد أنه شىء آخر غير المناسب المشهور فحينئذ لا يكون مجرد اعتبار الشارع للوصف فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه كافيا في كون ذلك الوصف مناسبا للحكم وعلة له ولذلك قال الاسنوى وهو اول المسئلة اي كونه حجة هو محل النزاع فقول المصنف ان ما ليس بمناسب قد يكون الى آخره مصادرة لا تغنى من الحق شيئا وثبت ما قاله ابن الحاجب من أن الشبه علة وليس بمسلك فان

وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم ان الدوران قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها[1] وأما ذواتها فهى قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابد أن يكون الوصف علة للحدوث وللعدم[2] فان الباء دالة على التعليل. وقد صرح الغزالى فى

ثبت بمسلك من مسالك العلة ونحوه قبل والا لا وان كونه مسلكا باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغنى من الحق شيئاً كما قدمناه أيضاً

(١) قال الاسنوى « وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها الى آخره » أقول هذا انما يلزم اذا أردنا بالحكم المتعارف عند الاصوليين الاشاعرة الذى هو الكلام النفسى المتعلق الى آخره وأما اذا أردنا بالحكم ما هو اصطلاح الفقهاء والاصوليين غير الاشاعرة فلا حاجة لهذا لانها بذواتها حادثة كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابد الى آخره» هذا مبنى على أن العلة تؤثر بطرفيها من طرف الوجود تؤثر فى الوجود ومن طرف العدم تؤثر فى العدم وهذا باطل لان العدم لا يصلح للتأثير وانما ينعدم المعلول بانعدام العلة لان الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف العدم فانه الاصل فلا يحتاج الى علة وانما ينعدم المعلول عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لان عدمها علة فى عدمه وانعدم لعدمها بالنظر اليها والا فقد يوجد المعلول بعلة اخرى اذا كان لازما أعم كالحرارة فانها معلولة للشمس وللنار وللحركة فهى توجد باحدها وأما قول الغزالى والمؤثر من الدوران هو أن يكون الى آخره فمبنى على مذهبه من أن العلل مطلقا عقلية وشرعية مؤثرة باذن الله تعالى فى معلولاتها ومراده ان الوصف الذى هو المؤثر لا يصح أن يكون علة الا اذا ثبت كونه مؤثرا فلا بد

المستصفى وفى شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة. واعترض عليه الامام فخر الدين فى الرسالة البهائية بأن قال الثبوت

أن يكون مناسبا صالحا للعلية ثم يعدل اما باعتبار الشارع كما ذكرنا وهو المتفق عليه واما بالاخالة وهو حجة عند أصحاب الشافعى وعبارة الغزالى فى المستصفى المسلك الثالث الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على انه علة وهو فاسد لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بعلة وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولان زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزأ من أجزاء العلة أو شرطا من شروطها والكل ينتفى بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم. وعلى الجملة نسلم ان ماثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا انضم اليه ان زال بزواله اما ماثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالرائحة المخصوصة مع الشدة أما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة لانه حدث بحدوث حادث ولا حادث يمكن أن يعلل به الا كذا وكذا وقد بطل الكل الا هذا فهو العلة وهذ السبر حجة فى الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس اهـ وبهذا تعلم ان ليس فى عبارة الغزالى فى المستصفى ما نسبه اليه الاسنوى باللفظ وانما هو مثله فى المعنى مع زيادة مخلة فانه لم يقل والعدم بالعدم بل هو مصرح بنفيه وكذلك قوله وأما الدوران الى آخره فلم يقل ذلك باللفظ بل قاله بالمعنى ليبين فساد القول بان الطرد والعكس مسلك كيف وقد قال فى باب قياس الشبه اما حقيقته فاعلم ان اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع يتبع الاصل بجامع يشبهه فيه فهو اذاً يشبهه وكذلك اسم الطرد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة من كل نقض لكن العلة الجامعة ان كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير

بالثبوت هو كونه علة له [1] فكيف يستدل به على علية الوصف بثبوت الحكم

والمناسبة دون الاحوال ثم الذى هو الاطراد والمشابهة فان يكن للعلة خاصة آلة الاطراد الذى هو أعم أوصاف العلل وأضعفها فى الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لانه لاخاصة سواه فان انضاف الى الاطراد زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر سمى شبها وهى مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم ثم قال فاذاً معنى الشبه الجمع بين الفرع والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الحكم فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدرى ما الذى أرادوا وهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة فنحن نريد هذا بالشبه فعلينا الآن تفهيمه بالامثلة واقامة الدليل على صحته اه وقال بعد ذلك بصحائف اختلفوا فى اشتراط العكس فى العلل الشرعية وهذا الخلاف لا مفر له بل لابد من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم ان العلامات الشرعية دلالات فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكنا نقول ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم بل لان الحكم لابد له من علة فاذا انحدت العلة وانتفت فلو بقى الحكم لكان ثابتا بغير سبب أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها وهذا كله صريح فى أن الغزالى لا يقول بالطرد والعكس الذى هو الدوران ولا يقول بان عدم الحكم بعدم العلة بل يقول ان ثبوته بثبوتها فقط ولا يشترط العكس فى العلل كلها وانما العكس يكون فيما اذا انحدت العلة وليس ذلك لان العدم يؤثر فى العدم بل لما قاله هو من أن المعلول محتاج فى بقائه الى العلة كما هو محتاج فى حدوثه فلو بقى مع انتفائها لبقى بلا علة مع أن وجوده مستند اليها ابتداء وبقاء وانه لا يقول بقياس الشبه بالمعنى الذى قالوا وجعلوه مقابلا للمؤثر والمناسب وما آفة الاقوال الا رواتها

(١) قال الاسنوى « واعترض عليه الامام فخر الدين فى الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة الى آخره » مراده أن الغزالى قد أخذ نفس الدعوى فى الدليل وقد علمت من كلام الغزالى انه يقول ان ما ثبت الحكم بثبوته فهو

وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف[1] لاجرم أن الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايفين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سيأتي وأحد المتضايفين ليس علة للآخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الامام والمصنف انه يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الآمدي وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه . وقوله « لنا » أي الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا[2] وكل حادث لابد له من علة

العلة ولا يستدل به على عليته بل قال يفرق بين ما ثبتت عليته بمسلك من مسالك العلة ووجد فيه الطرد والعكس وان كان العكس لادخل له في ذلك وبين ماوجد فيه الطرد والعكس بدون أن تثبت عليته وهو الطرد والعكس المحض وان مثل هذا لا يفيد أن يكون حجة الا اذا انضم اليه سبر وتقسيم الى آخر ما قال فالاعتراض على الغزالي ناشيء عن عدم فهم كلامه على وجهه

(١) قال الاسنوي « وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف الخ » أقول اذا كان المصنف أراد ماأراده الغزالي من الدوران المحض لا يصلح أن يكون مسلكا بل لابد أن ينضم اليه السبر والتقسيم على الوجه الذي قاله الغزالي فهو لم يستدل بذلك على العلية فلا يرد عليه شيء كما لم يرد على الغزالي وحينئذ يكون المصنف منكراً لكون الدوران المحض مسلكا كما أنكره الغزالي وان كان مراده بالباء في الموضعين باء المصاحبة فتكون عبارته كعبارة الامام في المحصول ويرد عليه ماورد على الامام من النقض بالمتضايفين ومع ذلك فمذهب الغزالي ان العلل مطلقاً مؤثرة باذن الله كما قدمناه ومذهبه مذهب السلف كما نقله الالوسي في عدة مواضع من تفسيره عن الكوراني وقدمناه فلذلك عبر بالباء وأراد باء السببية وأما غيره فيقول ان العلل معرفة وان التأثير عندها لابها ولايخفى مافيه فالعبارة المحررة هي عبارة الغزالي لامازعم الغزالي فسادها كما زعمه التاج في تكملة الابهاج

(٢) قال المصنف « ولنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة الخ » قال الاسنوي

بالضرورة فعلته اما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجوداً فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى . الثانى ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شيء من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لان ماهية الدوران من حيث هى اما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات أى التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض

«اى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً الخ » أقول الاستدلال على ذلك بالوجهين دليل على أن المراد بالدوران هو ماذكره المصنف مع صلوحية الوصف للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية ، اذ لاخفاء فى أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومن هذا يعلم أنه ليس المراد الدوران المحض بل لابد أن يظهر مناسبة مايفيد ظن علية الوصف المدار وبذلك يكون كلام الامام والمصنف موافقاً لكلام الغزالى ولا يرد بتلازم المتضايفين ثبوتاً وانتفاء لان هذا الدوران معيّ فيقطع فيه بعدم العلية . وعلى هذا يكون المسلك الحقيقى الذى به تثبت العلية هو السبر والتقسيم على الوجه الذى بينه الغزالى وممن صرح بأن المراد من الدوران ماذكرناه البدخشي فى شرحه هنا وسيأتي لهذا زيادة تحقيق. وتوضيح الوجه الاول أن

وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتفى

الحكم حادث وكل حكم حادث لابد له من علة البتة اما لحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح العباد ومعللة بالاغراض فعلته اما أن يكون الوصف الذى دار معه الحكم وجوداً وعدماً وهو المدار أو غيره من الاوصاف التى فى الاصل لاجائز أن تكون العلة هو الوصف الذى لم يدر معه الحكم وجوداً وعدما وهو غير المدار لان غير المدار ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف مافرضناه معلولا له وهو الحكم عينه وان لم يوجد قبل الحكم فالاصل عدمه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون عند حصول الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علته لامتناع حدوث المعلول مع عدم علته فحصل ظن ان غير المدار ليس بعلة واذا لم يكن بد من العلة للحكم ولم يكن غير المدار علة حصل ظن كون المدار علة فأفاد الدوران العلية ظناً وهو المدعي . قال القرافي وفيه نظر ووجهه كما قال البدخشي انا لانسلم ان غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون التخلف لمانع وهو غير قادح في العلية بل ذا انما ينافي فى العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع اه . وهذا الوجه فرض فيه التشقيق بين وصف هو المدار وبين غيره مما ليس مداراً واثبت بذلك الوجه ظن علية الوصف المدار وحاصل الوجه الثاني انه تشقيق بين بعض الاوصاف التى هى مدارات مع تخلف الحكم المدار في شيء من الصور وبين البعض الذى لم يتخلف عنه الحكم فيها وان علية الاول لا تجتمع مع علية الثاني لانه لايخلو اما أن تدل ماهية الدوران بقطع النظر عن التخلف على علية الاوصاف التى لم تتخلف عنه للحكم في شيء من الصور فيلزم علية هذه الاوصاف كما يلزم علية الاوصاف المتخلف عنها الحكم الدائر واما أن لاتدل الماهية على علية الاوصاف التي لم يتخلف عنها الحكم الدائر

الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارت وهو المدعى وانما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية وقوله « وعورض » أي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الخ الا أنا نبدل قولهم والاول ثابت

فيلزم أيضا عدم علية الاوصاف التى تخلف عنها الحكم الدائر للتخلف السالم عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية لكن علية بعض المدارات مع تخلف الحكم عنها ثابت كما في التنابز بالالقاب الدائر مع الغضب وجودا وعدما وشرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لانه قد يتخلف الغضب عن الاول والاسهال عن الثاني مع علية كل منهما فانتفى عدم علية بعض المدارات فيثبت علية جميعها وحاصل الدليل كما قال البدخشى التمسك بقياس استثنائى مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالى فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت علية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم علية بعض آخر لكن علية البعض الاول ثابتة فيلزم انتفاء عدم علية البعض الآخر فتثبت علية ويلزم عليته الجميع اه وأقول اعلم ان الدوران وهو الطرد أى كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس اى كلما انتفي الوصف انتفى الحكم قد نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كحجة الاسلام الغزالى والآمدى والاكثر من الاشعرية سوى هؤلاء قالوا هو حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا واستدل النافون لحجية الدوران أولا بان الدوران لو كان مسلكا للعلية لثبتت العلية اينما ثبت الدوران لكنه تخلف في المتضايفين فان احد المتضايفين دائر مع الآخر وجودا وعدما ولا علية قطعا فاجاب المثبتون للحجية بان التخلف لمانع قطعا وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو فيما اذا لم يكن مانع قوي قال في الفواتح وأنت لا يذهب عليك ان المقصود ان الدوران أمر اعم من المتضايف ولما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل اه ومعنى هذا ان

فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت كالمتضايفين فينتفي الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده . وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلف المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول وقوله «قيل الطرد»

النافين انما نفوا كون الدوران الاعم من التضايف مسلكا من مسالك العلة ، أما الدوران بالمعنى المذكور مع صلوحية الوصف المدار للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العليـة الى آخر ما قدمناه فلا ينفونه فانتظر مايقوله المثبتون لتعلم حقيقة هذا الذي أطالوا فيه الجدل والجدال واستدل النافون ثانيا بان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل عن الآخر وهو اعم من العلية وجاز أن يكون ملازما كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية وأجاب المثبتون بانه ان اريد بالجواز المذكور تساوي الطرفين منعناه بل العلية راجحة وان اريد عدم الامتناع عقلا لم يناف الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال واعترض النافون على هذا الجواب بانا نختار الشق الاول وهو أن المراد التساوي ونستدل عليه باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما الا بمرجح من خارج غير عدم الانفكاك فلا يكون مجرد الدوران بهذا المعنى دليلا على ظن علية الوصف ومن ههنا قيل صلوح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا أولوية لها من العكس فافهم ومن هذا الدليل أيضا تعلم ان النافين يسلمون كون الدوران مسلكا اذا تحقق الشرط المذكور وهو صلوح الوصف للعلية لظهور المناسبة واستدل النافون ثالثا وهو مختص بالغزالي بان الاطراد هو سلامة العلة عن النقض لاغير فغايته أنه سلامة عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا توجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو أوجب السلامة مطلقا فلا يوجب الاقتضاء ولا علية بدونه والعكس ليس شرطا في العلية بل وجوده كعدمه في الباب وأجاب المثبتون عن هذا الدليل أيضا بان غاية مالزم من بيانكم

أي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يؤثر فى افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لاتوجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع

هذا ان الاطراد لايوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز أن يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن للآحاد كالخاصة المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع أثر ليس في الانفراد قال صاحب الرحموت وهذا غير واف فان مقصود الامام ان الدوران اجتماع أمرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ماهو منافي العلة لكن الامر الآخر ليس له دخل أصلا فكيف يكون دالا على الاقتضاء والعلية وهل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا ثم بعد ماساق الفرق بين اجتماع العرضين العامين وبين مانحن بصدده من الدوران الذي هو عبارة عن اجتماع الطرد والعكس قال والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من أجزائه ولوحين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلا لما بين فافهم فدل هذا الكلام أيضا على ان الامام الغزالى انما ينفى كون مجرد الدوران مسلكا بدليل ما قدمناه من قوله اما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة اه اما اذا كان معه سبر وتقسيم وان المراد الدوران مع صلوح الوصف للعلية وظهور مايفيد ظن العلية فالغزالى لاينكر حجيته بل يقول بها . واستدل المثبتون للعلية بانه اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرهما حصل العلم بالعلية بالنظر لمن ادعى القطع أو حصل ظن العلية عادة بالنظر للقائل بالظن عادة كما فى دوران غضب الانسان على التنابز بالالقاب وتسميته باسم يكرهه فان هذا يدل على ان التنابز علة للغضب حتى يعلمه الاطفال . وربما يتوهم انه لوكان كذلك لصار العلم الحاصل به ضروريا كالتجريبيات والحدسيات . فنقول ازاحة لهذا التوهم لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادى قد

وجود المعلول لعلة أخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة لجواز أن يكون

لا يتفق دفعة بل بالتدريج فلا يكون ضروريا وأجاب النافون عن هذا الاستدلال بان حصول العلم بمجرد الدوران ممنوع نعم الدوران يدل على الملازمة مطلقاً ويحصل العلم أو الظن بالعلية عند ظهور انتفاء غير العلية من انحاء الملازمة فليس الدوران نفسه بمجرده دليلا ومسلكا . وبعبارة أخرى ان أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع انه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير فلابد من انتفاء هذا المانع بوجود المناسبة أو التأثير فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان أريد به معينا او مبهما منعنا الملازمة وقد علمت ان المثبتين شرطوا انتفاء الموانع كلها حيث قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر او غيرهما الخ وبهذا تعلم ان الخلاف بين الفريقين لفظي وان النافي انما نفى الدوران الذى لا يظهر معه مناسبة الوصف للعلية والمثبت انما يثبت اذا كان الدوران مع صلوح الوصف للعلية وظهور المناسبة وبذلك يكون الفريقان على ان الدوران بمجرده ليس مسلكا مستقلا بل لابد معه من المناسبة وغيرها مما يدل على العلية . وذلك لان حاصل الدوران بمجرده وجود الحكم عند وجود الوصف المدار فى غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غير الفرع أيضا وأما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علية المدار ليعلم فى الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فحينئذ لا يجوز ان تكون الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة فى ذلك البعض فيستلزم الحكم ولا وجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم . ويدل لهذا الذى قلنا من ان الطرد المجرد من صلاحية الوصف للعلية وظهور المناسبة لم يقل به احد بل ان الحنفية ينسبون الدوران لاهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون باهل الطرد من لا يشترطون التأثير وهو الملائمة عند الشافعية . ويريدون باهل الفقه من اعتبر التأثير الذى هو الملائمة عند الشافعية . وبناء على هذا يكون السبر والاخالة

للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث . وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما [١] فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الاجزاء كأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر

قال «السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل أن تقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل أو القوت. فان قيل لا علة لها أو العلة غيرها قلنا قد بينا أن الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها » أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاضر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم [٢] ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن

منسوبين لاهل الطرد أيضا واما من يضيف الحكم الى وصف لا مناسبة له أصلا فلم يوجد حتى يعنى باهل الطرد كما فى التحرير . فاهل الطرد الذين يقولون بانه مسلك ويلزم عليه اضافة الحكم الى وصف لا مناسبة له اصلا لا وجود لهم واما اضافة الاحكام الى الامارة والعلامة كالدلوك لوجوب الصلاة فهى مجازية والكلام فى العلة الحقيقية . فخذ هذا التحقيق والله الموفق .

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما الخ » أقول ان الدليل المذكور هو الذى استدل به الامام الغزالى وعلمت ان مقصود هذا الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما وهو الطرد دخل في دفع بعض ماهو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا الى آخر ماقدمناه ردا لهذا الجواب الذى ذكره المصنف . ومع ذلك فقد علمت حقيقة الحال . فدع الجدل والجدال فاعرف الحق للرجال لا بالرجال .

(٢) قال المصنف «السابع التقسيم الحاصر الى آخره » قال الاسنوى «ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم الى آخره » ويعبر عنهما بالسبر فقط وبالتقسيم فقط ولذلك

يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقه فيتعين الباقى للعلية[1] فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى أن

عبر المصنف أولا عنهما فى الحاصر بالتقسيم ثم عبر فى غير الحاصر عنهما بالسبر فاشار الى أنه يصح التعبير عنهما بكل واحد من اللفظين وأن يجمع بينهما كما صنع فى جمع الجوامع فانه جمع بينهما وقال شارحه وقد يقتصر على السبر قال العطار أى اختصاراً لان الحصر والابطال طريق فى السبر لكونه ثمرتهما وقد يقتصر على التقسيم لكونه طريقاً الى الابطال المحصل للسبر اه

(١) قال الاسنوى «ويلغى بعضها بطريقه الى آخره» أى يبطل باقى الاوصاف ولهذا طرق منها بيان ان الوصف طرد اما مطلقا أى من جنس ماعلم من الشارع الغاؤه فى جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى شىء من الاحكام أو فى ذلك الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة فى العتق فانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شىء من أحكامه وان اعتبرا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح عند الشافعية . ومنها أن لاتظهر مناسبة الوصف المحذوف عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية ويكفى فى عدم ظهور المناسبة قول المستدل بحثت فلم أجد فيه مايوقع فى الذهن مناسبة لعدالته وأهليته للنظر فان قال المعترض الباقى من الاوصاف كذلك فلا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي والحكم لانه انتقال من مسلك السبر الى مسلك المناسبة والانتقال يؤدي الى الانتشار ولكن تعارضا فوجب الترجيح فللمستدل حينئذ أن يرجح سبره على سبر المعترض النافى لعلية الباقى كغيره بموافقة التعدية حيث يكون الباقى متعديا فان تعدية الحكم محله افيد من قصوره واعترض عليه في مسلم الثبوت بان الشرط أن لايكون طريق الحذف شاملا للباقى لئلا يلزم علية الباطل وطريق الحذف والابطال في صورة ما اذا قال المعترض الباقى كذلك أي بحثت فلم تظهر في الباقى مناسبة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من أن لايتحقق فى الباقي فلا بد من ظهور المناسبة في الباقى فيجب حينئذ ظهور عدم الغاء الباقى وعدم كونه طرديا

يقدم التقسيم في اللفظ[1] فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائراً بين النفي والاثبات[2] كقول الشافعي مثلا ولاية

فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضا الترجيح انما يكون بعد صلوح الباقي للعلية ولما أظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي بقوله بحثت فلم أجد فيه مناسبة فهو كالذي حذفه المستدل في عدم ظهور المناسبة وكلاهما عدل متدين فكما قبل قول المستدل في أن المحذوف لم تظهر مناسبته يقبل قول المعترض في الباقي كذلك فيكون جميع الاوصاف بمقتضى قوليهما لم يظهر مناسبته فاي شيء بعد ذلك يترجح وكلها لم تظهر مناسبته

(١) قال الاسنوى « فكان الاولى أن يقدم التقسيم في اللفظ الى آخره » أقول أن المصنف لم يجمع بينهما بل عبر بالتقسيم عنهما في موضع وبالسبر عنهما في موضع آخر لما ذكرناه فلا داعي لما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « فالتقسيم الحاصر الى آخره » أقول اعلم ان التقسيم مطلقاً هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية بحسب بادىء الرأى وحذف ما سوى الوصف المدعى عليته يعني ابطال ما عداه فيتعين المدعي ولا يقبل من الخصم أن يمنع الحصر مجرداً عن الاستناد باظهار وصف آخر غير ما ذكر المدعى لان المدعى للحصر عدل فيقبل قوله بحثت فلم أجد سواها ويصدق في ذلك لانه انما حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ فاذا لم يجد بعد هذا الاستقراء حصل الظن بالحصر وهذا يكفي اذ ليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن قال صاحب الرحموت وفيه تأمل فتأمل اه ولعل وجه التأمل أن يقال لعله لم يدقق البحث أو بحث ووجد لكن لم يذكره ترويجا لكلامه لكن هذا مندفع بان الفرض أنه عدل متدين وذلك مما يغلب معه ظن عدم غيره فلا يمكن أن يقول بحثت فلم أجد سواها الا بعد الاستقراء البالغ ولا أن لا يذكر ما وجده ترويجاً لكلامه مع عدالته وكذا للمستدل أن يقول ان الاصل عدم غير ما ذكرت قال صاحب الرحموت وهذا أوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى ولا يخفى أن تمسك المستدل بقوله الاصل

الاجبار على النكاح اما أن لا تعلل بعلة أصلا أو تعلل وعلى التقدير الثاني فاما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثانى وهو التعليل بالبكارة فأما الاول وهو أن لا تكون معللة والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع وأما الثالث فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله

عدم غير ما ذكرت تمسك بالاصل واستصحاب للحال التى هى العدم الاصلى وبذلك يحصل الظن المطلوب. والحاصل انه بعد فرض ان المستدل مجتهد عدل متدين يبعد كل البعد أن يقول بحثت فلم أجد من الاوصاف غير ماذكرت الا بعد الاستقراء البالغ لان الغالب أنه لو كان لما خفى عليه ولا يمكن مع تدينه وعدالته ان يقول ذلك ترويجا لكلامه وكذا اذا قال ان الاصل عدم غير ماذكرت ويتمسك بذلك فان هذا تمسك بدليل معتبر شرعا هو التمسك بالاستصحاب في بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر خلافه وبذلك يحصل الظن المطلوب فى العلميات وبهذا اندفع مايقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه فلاوجه لما قاله صاحب الفواتح من انه أوهى من بيت العنكبوت وكيف يكون كذلك وهو دليل يحصل به الظن المطلوب كما ذكرناواما اذا أبدى الخصم المعترض على حصر المستدل الظنى وصفا زائدا على أوصاف المستدل فلا يكلف المعترض ببيان صلاحية هذا الوصف الذي ابداه للتعليل لان بطلان الحصر بابدائه كاف فى الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به ولاينقطع المستدل بابدائه حتى يعجز عن ابطاله فان غاية ابدائه منع لمقدمته من الدليل والمستدل لاينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدأى ان يكون علة فان عجز عن ابطاله ينقطع ونقل عن التاج السبكى انه قال وعندى انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا فى العلة لما ذكره في حصره وابطله اذ ليس ذكر المذكور وابطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له اه زكريا . وفيه ان للمعترض ان يقول لو كان مساويا لما ابطلت ما ذكرته ويكون غرضه انه لما ابدى وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال الذى اقامه المستدل على ابطال ما ابطله من الاوصاف

عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها[1] وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام [2] وابطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن [3] وأما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون

فلا ينقطع البحث ولا يصح تركه للبطلان ولما كان هذا الذى قاله السبكى غير وجيه لم يعول عليه فى جمع الجوامع بل عول على ان البحث لا ينقطع الا بعجز المستدل عن ابطال ما ابداه المعترض وفى كلام صاحب الرحموت تحريف فيما نقله عن السبكى وفيما قاله بعد ذلك وما نقله الشيخ زكريا فى حواشيه على جمع الجوامع وهو مانقلناه عنه بحروفه ونقله عنه العطار أيضاً

(١) قال الاسنوى « وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها » أقول لفظ الحديث كما فى مسلم الأيم أحق بنفسها والأيم هى من لازوج لها بكراً كانت أوثيباً فلا يصلح مبطلا للتعليل بالبكارة بل يقتضى أن العلة كونها أيماً وهذا باطل بالاجماع والحنفية قالوا ان العلة هى الصغر فقط والادلة للطرفين فى الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر الخ » أقول اما قطعية الحصر فبأن يكون مردداً بين النفي والاثبات او يثبت الحصر ولو بخبر الواحد أوالاجماع السكوتي أوالآحادي فانه وان كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل واما قطعية الابطال فبأن يثبت ابطال بدليل قطعى أو مقبول عند الكل كما ذكرنا

(٣) قال الاسنوي « وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن » اقول وفيه خلاف فذهب الاكثر من الشافعية والمالكية الى انه حجة للناظر لنفسه والمناظر لغيره زعما منهم أنه يفيد ظن العلية والعمل بالظن واجب وعند الحنفية كلهم الا الامام أبابكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر لنفسه ولا للمناظر لغيره لان الوصف الباقى بعد الحذف والابطال لم يثبت اعتباره شرعا لظهور التأثير ولا بد من ظهور التأثير في الحجية والتأثير عند الحنفية انما يكون باعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم أوجنسه أو اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم أونوعه كما مر. الثالث انه حجة للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل

دائرا بين النفى والاثبات[1] ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيها على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين. وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة

ذلك الحكم فى الاصل وعليه امام الحرمين لان بتعليل حكم الاصل بالاجماع عليه صار مقطوعاً به والمظنون فيما قطع بأصله يجب العمل به وذلك حذرا من أن يؤدى بطلان الباقى الى خطأ المجمعين اذ قد لا يكون فى الواقع سوى ماحصره المستدل من الاوصاف واذا بطل الباقى وقد أبطل ماسواه أدى الى الحكم على المجمعين بالخطأ لا نه باجماعهم على أن حكم الاصل معلل قد اجمعوا على أن علته تنحصر فيما فيه من الاوصاف فاذا بطل ان كل واحد منها علة فقد بطل تعليل الحكم قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وانما ضعفه المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع لوجود الظن مع عدم الاجماع وهو كاف فتأمل اه. وانما أمر شيخنا بالتامل لان وجه التضعيف انما يتم ان لو كان امام الحرمين قال انه حجة فى حالتى الاجماع وعدمه والواقع خلافه بل خص الحجية بحالة الاجماع فقط وانما وجه الضعف ان الحصر لم يثبت بطريق قطعى حتى يلزم من ابطال الباقى خطأ المجمعين على تعليل حكم الاصل لجواز أن يكون هناك وصف لم يطلع عليه المستدل وهو العلة فى الواقع ونفس الامر. رابعاً انه حجة للناظر لا للمناظر ولعل وجه فرق هذا القائل ان وجوب العمل بالظن انما هو على الظان فقط فيكون حجة عليه وعلى مقلديه دون غيره فلا يقوم ظنه حجة على خصمه ووجه الضعف ان هذا من باب اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظنى فيتوجه على المناظر مالم يدفعه بطريقه قاله ابن قاسم ملخصاً وهذا كله انما يفيد عند من لا يشترط التأثير وهم غير الحنفية وأما من يشترطه وهم الحنفية فقد علمت أنه ليس بحجة أصلا ولا يرد عليهم شىء من هذا كله

(١) قال الاسنوى «واما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى الى آخره» أقول ماقلنا أولا من المذاهب يأتى كله هنا ايضاً فالحنفية لا يقولون بحجية هذا بالطريق الاولى

فى العقليات[1] بل فى الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم اوالكيل أو القوت. والثانى والثالث باطلان بالنقض أوبغيره[2] فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذ اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه[3] وعلى حصر العلة فى

(١) قال الاسنوي « وهذا القسم لايكون حجة في العقليات » اقول لانها لاتثبت الا بالدليل القطعى وهذا ظنى

(٢) قال الاسنوى «والثانى والثالث باطلان بالنقض أوبغيره الى آخره» أقول قال التاج فى تكملة الابهاج والدليل على بطلان الثانى والثالث أنه عليه السلام علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم المشتق مع لم بما منه الاشتقاق وهـذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لان يكون دليلا أصلياً على علية الطعم من غير نظر الى طريقة السبر والتقسيم اهـ . فتكون العلة ثابتة بالاسماء وهـذا طريق متفق عليه فهو أولى من طريق السبر والتقسيم لوجود الخلاف فيه ولـكن الحنفية قالوا ان ذلك معارض بقوله عليـه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يداً بيد والفضل ربا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من أهل الحديث فدل على أن العلة هى المماثلة فى الجنس والقدر الشامل للـكيل والوزن لان هذه هى العلة التى تشمل كل الاصناف المذكورة فى الحديث فان المثلية فى الجنس أخذت من مقابلة جنس بمثله فلم يبق الا المماثلة فى القدر وهو المراد بقوله مثلا بمثل ويدل لذلك قوله والفضل ربا وتمام أدلة الطرفين تطلب من الفروع

(٣) قال الاسنوى « قال فى المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه الى آخره » أقول قدمنا أن ماثبت فيه الحصر بالاجماع السكوتى أوالآحادى أو بخبر الواحد مثل ماثبت فيه ذلك بالدليل القطعى فانه وان كان كل منهما ظنياً لـكنه مقبول عند الـكل وهذا هو المراد للامام مما قاله فى المحصول فان تعرض الاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة فى الاقسام كان قطعياً ولوكان الاجماع

الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا وقوله « فان قيل » أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلل فان من الاحكام مالا علة له[1] بدليل أن علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل سلمنا فلم لايجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فانكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها . وأجاب المصنف عن الاول بأنا بينا فى باب المناسبة أن الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بأن الاصل عدم علة أخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف فى حصول الظن بعلية أحدها

قال « الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب. وقد قيل تكفى مقارنته فى صورة وهو ضعيف » أقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع[2] وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالآمدي وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الاولى .[3] ومن يقول بحجيته

سكوتيا أو آحاديا ومثله خبر الواحد وهذا كله عند القائلين بحجية السبر والتقسيم وأما الحنفية ماعدا الجصاص والمرغينانى فلا يقولون بحجيته مطلقا لما ذكرنا

(١) قال المصنف « فان قيل لاعلة لها الى آخره » قال الاسنوى « أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر الى آخره » هذه المناقشة اعتراضا وجوابا خاصة بالشافعية القائلين بأن العلة هى الطعم ويثبتونها بالسبر والتقسيم وهى ظاهرة اعتراضا وجوابا فافهم .

(٢) قال المصنف « الثامن الطرد وهو أن يثبت الى آخره » قال الاسنوى « وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى يعلم كونه مناسبا الى آخره » أى ولم يعلم أيضا الغاؤه .

(٣) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالآمدى وابن الحاجب الى آخره » أقول قد علمت ان من النافين لحجية الدوران الحنفية جميعا ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال بذلك وان الحنفية قالوا وأما من يضيف

اختلفوا هنا فذهب الغزالى في شفاء الغليل والامام فخر الدين فى الرسالة البهائية الى أنه حجة ومال اليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى الى أنه ليس بحجة واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع[1]

الحكم الى مالا مناسبة له أصلا فلم يوجد واذا كان المنقول عن الحنفية كلهم ماعدا الجصاص والمرغينانى اذ مسلك السبر والتقسيم ليس بحجة أصلا مع أنه أقوى عند القائلين به من مسلك الطرد فكيف يقولون بهذا المسلك الذى لم يقل به الا بعض من قال بالدوران وستعلم مافيه. وبالجملة فالحنفية لا يقولون الا بحجية الوصف الذى يثبت اعتبار تأثيره بأحد الانواع المارة فما قاله التاج في تكملة شرح المنهاج من أن طوائف من أصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى أن الطرد حجة غير معروف عند الحنفية

(١) قال الاسنوى «واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتاً الى آخره» أقول قد رد التاج في تكملة الابهاج هذا الاستدلال فقال وهذا استدلال ضعيف فانه ان اريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب فى جميع الاشياء فهذا ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم فى محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة وان أريد به أنه فى بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء وان أريد به أنه كذلك فيما عدا محل النزاع فيصعب اثباته لماذكرنا من النقوض ولوسلم فللقائل أن يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو سلمنا أنا اذا رأينا حكما فى أغلب صور وصف يغلب على ظننا انه فى جميع صور الوصف كذلك فللقائل ان يقول المعلوم فيما نحن فيه فى اغلب صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لى ولا فى صورة واحدة ولا يلزم من غلبة الاقتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بان يكون علة للوصف واحتج من

ثم وجد ذلك الوصف بعينه فى محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفى فى التعليل بالوصف مقارنته للحكم فى صورة واحدة لانا اذا علمنا أن الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة اذ الاصل عدم ماسواه . قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لايحصل الا بالتكرار

قال «التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق(١). وقد يقال العلة اما المشترك

أبطله بوجوه أوجهها أن أقيسة المعانى لم تقتض الاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة اذا عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذى تحقق لنا من مسالكهم النظر الى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لايناسب الحكم ولايشبهها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لاحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائل بالطرد . ففى هذا الدليل مقنع . وقد قال القاضى والاستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبى . ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها مشير الى ان الامر الى القائل كيف اراد . واذا وضح بطلان القول بالطرد بان فساد قول من يقول يكفى ولو فى صورة واحدة بطريق الاولى وقد قال المصنف وهو ضعيف ثم ساق مفصلا ما اجمله الاسنوى بقوله لان الظن لايحصل الا بالتكرار اه . فاذا كان الظن المعتبر لايحصل مع التكرار فمع عدم التكرر لا يحصل بالاولى . وبالجملة متى رجعت الى الضابط الذى قدمناه عن فخر الاسلام تبين لك وجهة الحق والمسلك الصحيح من الفاسد لان هذا الضابط هو المعول عليه عند الجميع وفاقا وخلافا كما فصلنا سابقا .

(١) قال المصنف « التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق الى آخره » أقول اعلم أن النص اذا دل ظاهرا بصريحه أو ايمائه على علية العين وبقى النظر

أو المميز . ولا يكفى أن يقال محل الحكم اما المشترك أو مميز الاصل لانه لايلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم » أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أى تلخيص ماأناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة(١) والاناطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائى :

بلاد بها نيطت على تمائى وأول أرض مس جلدى ترابها

أي علقت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا

فى تعينها بحذف مالا دخل له فى العلية والتأثير كالاعرابية فى قضية الاعرابى فانها ملغاة اتفاقا لان أحكام الشرع لاتختص بقوم دون قوم وككون المحل للجناية أهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان فى كونهما جنايتين على الصوم وهذا أيضا ملغى اتفاقا اذ لافرق بين كون الجماع فى محل هو حلال بملك النكاح أو اليمين أو هو حرام كالاجنبية فى أن كلا منهما جناية على الصوم وككون المفطر وقاعا وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فان من البين أن ايجاب الستر والكفارة لايكون الا لجناية ولا جناية فى نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعا للحنفية والمالكية خاصة فاذا نظر المجتهد فى ذلك سمى نظره تنقيح المناط وهو مقبول عند كل أهل المذاهب من أهل الحق اذا كان الوصف معتبرا من قبل الشارع باحد الاعتبارات الاربعة السابقة الا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر فى تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر فى تعريف تحقق العلة واعلام هذا التحقق فى جزئيات العلة مع الاتفاق فى المسمى وتحققه وأما مانسبه صاحب البديع وغيره الى الحنفية من أنهم أنكروا تخريج المناط فذلك بمعنى الاخالة لا بالمعنى المذكور

(١) قال الاسنوى « والمناط اسم مكان الاناطة الى آخره » هذا وما قبله يدل على أن المناط اسم مكان الرباعى والذى قاله العطار انه اسم مكان من النوط وهو

وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع(١) وحينئذ فيلزم اشتراكهما فى الحكم . مثاله أن يقول الشافعى للحنفى لافارق بين القتل

الربط ثم سمى به الوصف للمبالغة وفى تقرير شيخنا على جمع الجوامع نقلا عن شيخ الاسلام من النوط وهو التعليق فالمناط بفتح الميم اه وهذا هو الذى يقتضيه بيت الشعر المنسوب لحبيب الطائى حيث عبر بقوله نيطت كذلك غير الاسنوى عرف المناط بانه مانيط به الحكم لابما أنيط ولعل الكل صحيح

(١) قال الاسنوى « وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع تنقيح المناط هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالاعم أوتكون أوصاف فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد فى الحذف أوالتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين فى المواقعة فى نهار رمضان الى آخره وهو يوافق ماقدمنا ثم قال صاحب جمع الجوامع العاشر أى من مسالك العلة الغاء الفارق قال شارحه بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه ثم مثل له المصنف هناك بالحاق الامة بالعبد فى السراية ثم قال وهو أى الغاء الفارق والدوران والطرد ترجع الى ضرب شبه اذ تحصل الظن فى الجملة ولا تعين جهة المصلحة قال شارحه المقصودة من شرع الحكم لانها لاتدرك بواحد منها بخلاف المناسبة انتهى فيؤخذ من هذا أن صاحب المنهاج والاسنوى جعلا الغاء الفارق نفس تنقيح المناط حيث قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق قال البدخشي أى بين الاصل والفرع وعدم تأثيره فى الحكم كأن يقال لافارق بينهما الا كذا وهو ملغى لانه غير مؤثر فى الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما فى الحكم اه وهو موافق لما فى الاسنوى فى المعنى وان صاحب جمع الجوامع غاير بين تنقيح المناط وبين الغاء الفارق قال العطار وهو الوجه وان لم يتغايرا تغايرا كليا اذ بينهما عموم مطلق لان الغاء الفارق يعم القطعى والظنى وتنقيح المناط خاص بالظنى فيرجع الى أنه قسم من الغاء الفارق اه فعلى هذا يكون البيضاوى اقتصر على أحد قسمى الغاء الفارق وصاحب جمع الجوامع ذكر القسمين

بالمثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لامدخل له فى العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد فى

لكن بقى أن يقال كأن الاولى أن يقتصر فى جمع الجوامع على الاعم وهو الغاء الفارق ثم يذكر قسميه لبيان أن المسلك هو الاعم لا كل منهما بخصوصه والذى يظهر من كلام صاحب جمع الجوامع حيث عرف تنقيح المناط بان يدل نص ظاهر على التعليل بوصف الى آخره وفسر الجلال الغاء الفارق بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه انهما متباينان حيث قيد الحذف فى تنقيح المناط بالاجتهاد فأفاد انه لايكون بالغاء الفارق ولا بدليل آخر بخلاف الغاء الفارق فان الحذف فيه لايكون الا بذلك ويدل لهذا قول العطار نفسه وقوله بالاجتهاد متعلق بيحذف وفى التقييد به رد على من زعم ان الحذف فى ذلك قد يكون بالغاء المناط الحاصل بالاجتهاد وقد يكون بدليل آخر اه وبذلك صرح الجلال فى القسم الثانى من قسمى تنقيح المناط وهو مالايدل على تعين العلة نص ولا اجماع بهذا القيد فقال بعد قول المصنف فى هذا القسم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد فأشار الى أن تعيين العلة فى القسمين انما هو لمجرد الاجتهاد لا بالغاء الوصف ولا بدليل آخر كالسبر والتقسيم فالمنظور اليه فى تنقيح المناط بالمعنى الاول هو حذف خصوصية الوصف الذى دل ظاهر النص على علليته صريحا أو ايماء وان كان يلزمه الغاء الفارق أو السبر أيضا لكنه غير منظور اليه والمنظور اليه فى تنقيح المناط فى المعنى الثانى مجرد الاوصاف التى فى محل الحكم ولا يجب عليه الحصر فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى وان كان يلزم الغاء الفارق والسبر والتقسيم لكنه غير منظور اليه ولذلك قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد فى الحذف والتعيين اه أى بقطع النظر عما يلزم ذلك من الغاء الفارق أو دليل آخر وأما الغاء الفارق فالمقصود منه ذكر بيان الفارق وانه لا تأثير له كالحاق الامة بالعبد فى السراية فيأتى بالفارق وهو أن العبد مذكر وان الامة مؤنث ويلغى هذا الفرق ويلزم هذا حذف خصوصية الذكورة فى العبد لكنه غير منظور اليه وكذلك السبر والتقسيم يجب فيه حصر الاوصاف الصالحة للعلية ثم الغاؤها ماعدا ما ادعى

المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال (١) وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه وقوله « وقد يقال » أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للاصل عن الفرع أى الذى اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل لكذا فثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت. وقوله «ولا يكفى أى لايكفى أن يقال فى تقريره ان هذا الحكم

عليته بخلاف تنقيح المناط ألا ترى أن المثال الذى مثلوا به هنا لتنقيح المناط وهو حديث الصحيحين فى المواقعة مثلوا به فيما مر للايماء وفرقوا بين الايماء وتحقيق المناط بان الايماء اعتبر فيه اقتران قوله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لقول السائل واقعت أهلى فى رمضان وان تنقيح المناط روعى فيه اعتبار اجتهاد المجتهد فى الوصف الذى نيط به الحكم وحذف خصوصيته بذلك الاجتهاد فكذلك الفرق بين تنقيح المناط والغاء الفارق والسبر والتقسيم وهذا يوجه كون ماقاله صاحب جمع الجوامع أوجه مما قاله البيضاوى ووافقه عليه الاسنوى والبدخشى

(١) قال الاسنوى « وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال الى آخره» قد علمت مما قدمناه الفرق بين مايسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس وان النظر فى العلة فى الاول لاعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر للعلة فى الثانى انما هو لاثبات الحكم ولذلك لم يخص الاول بالمجتهد بخلاف الثاني لكن تارة يكون فهم العلة فى الاول ظاهرا لايختلف فيه الناظرون وتارة يكون نظريا يختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم انه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة وينفيه الآخر وهذا لايضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلا فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقا عليه كالاعرابية وكون المرأة زوجة للاعرابى وهذا من دلالة النص اتفاقا وهذا القدر كاف للتمثيل فتذكر ماقدمناه

لابد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع أوالمميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لايكفى لانه لايلزم منه ثبوت الحكم فى الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على مانقله الامام عن الغزالى أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه (١) وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة (٢) كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة الى

(١) قال الاسنوى « والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على مانقله الامام عن الغزالى أن تنقيح المناط الى آخره » قد علمت مما قدمنا مافى ذلك وانه خلاف ماعليه جمع الجوامع وأن ماعليه جمع الجوامع أوجه

(٢) قال الاسنوى « وأما تخريج المناط فهواستخراج علة الى آخره» وأقول قال فى جمع الجوامع الخامس أى من مسالك العلة المناسبة والاخالة ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بابداء مناسبة أى بين المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة عن القوادح كالاسكار اه موضحا من شرحه قال شارحه الجلال وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء ثم السلامة عن القوادح كانها قيد فى التسمية بحسب الواقع والا فكل مسلك لايتم بدونها وهو والاقتران مزيدان على ابن الحاجب فى الحد لكنه حد به المناسبة وسماه تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد اه قال شيخنا لان المناسبة المخصوصة هنا تكون عليه فردا من أفراد مطلق المناسبة الذى هو المعنى اللغوى ويكون الدليل هو تلك المناسبة الثابتة فى نفسها كما هو شأن الادلة لا التخريج المذكور الذى هو فعل المجتهد بخلاف ماصنعه ابن الحاجب اه وبهذا تبين ان صاحب جمع الجوامع لم يجعل تخريج المناط مسلكا من مسالك العلة فيحمل كلام الاسنوى على ذلك وان غرضه بيان الفرق بين هذه الالفاظ . وقد علمت ان الحنفية ينكرون تخريج المناط اذا كان بمعنى الاخالة لا اذا كان بمعنى النظر فى تعريف العلة المستنبطة وتمييزها من بين الاوصاف . وأقول تقرير هذا ان أول شىء يعمله المجتهد أن ينظر فى تعرف علة الحكم وتمييزها من بين أوصاف الاصل ويثبتها بواسطة

تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع (١) أى اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا

قال « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته فهو علة . قلنا لادليل على عليته فليس بعلة . قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به . قلناهو دور » أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الاصوليين أنهما مفيدان للعلية أحدهما لانه لادليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين . والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لادليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ماقالوه . الطريق الثاني أن يقال ان الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل

مسلك من مسالكها وهذا هو تخريج المناط بالمعنى الذى اختاره في جمع الجوامع . ثم تحقق العلة في الفرع وهو تحقيق المناط ثم يلغى الخصوصية التى فى المناط وهو تنقيح المناط . ثم الفارق المضر بالتعليل وهو الغاء الفارق . فتخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط والغاء الفارق كلها افعال المجتهد . والدليل الحقيقى على وجود العلة فى الاصل وعلى تعديتها هو المسلك وهو اما الاعتبار والتأثير بالاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع ، وهذا متفق عليه بلا خلاف . وان لم يعتبر بالنص او الاجماع بل كان اعتبار الشارع له بترتيب الحكم على وفقه بشرط ان يثبت الحكم معه باعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب أو اعتبار عينه فى جنسه القريب أو بالعكس بنص أو اجماع فيها فهذه الاقسام تعتبر اتفاقا على الصحيح وهذه الثلاثة تسمى ملائم المرسل وقد فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة الخ » فهو عبارة عن اثبات العلة فى احدى صورها كتحقيق ان النباش سارق او ان التين مقتات فيجرى فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص او اجماع او استنباط .

بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره. وأجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان تأتي القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأتي القياس لزم الدور. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصر وكلامه. واعلم أن تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد (١) فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به انما يكون محصلا للمدعي وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائى منتجا لعين المقدم عند استثناء عين التالى كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائى أمران أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم أما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا أن يجعل قياسا اقترانيا فيقال علية الوصف توجب تأتى القياس وكل مايوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن علية الوصف أولى

(١) قال المصنف « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته الخ ». قال الاسنوى « واعلم ان تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف الخ » أقول لا وجه للجزم بفساد التقرير على الوجه الذى ذكره المصنف مع احتمال غيره كما اعترف به الاسنوى نفسه بان يجعل قياسا اقترانيا ومتى احتمل الكلام وجها صحيحا وجب الحمل عليه تفاديا عن افساد الكلام على ان الاول يفيد الظن بالمعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها وأجيب بالفرق بان العجز هناك من الخلق كلهم وهنا من الخصم. وحاصل الاستدلال على الثانى أن القياس مأمور به بقوله تعالى «فاعتبروا يا أولى الابصار» وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما يتعين عليه ان لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك لجواز ان يثبت بقياس آخر صحيح فيخرج عن العهدة. وهذا كله جدل لا يغنى عن الحق شيئا لما علمته ان بالاجماع ليس كل وصف يصلح للعلية بل لابد اولا من صلاحه لذلك ثم تعديته اما باعتباره من الشارع باحد الاعتبارات الاربعة أو بالاخالة عند من

قال « الطرف الثانى فيما يبطل العلية [1] وهو ستة : الاول النقض

يقول بها وبدون ذلك لايوجد ممن يعتد به من يقول باضافة الحكم الى مالا مناسبة له أصلا كما قدمنا فافهم ولا تسأم .

(١) قال المصنف « الطرف الثانى فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض الخ » أقول ما يرد على العلية مما يراد به ابطالها كثير فان انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحا ومبطلا للعلية غير ان المصنف جعل ما يرد عليها لابطالها ستة هى النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . وذكر منها صاحب جمع الجوامع ثلاثة عشر قادحا . وللاشارة الى انها كثيرة قال منها الخ قال العضد وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العليه وكلها ترجع الى منع ومعارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعترض الخامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البينتين والمعترض هو المدعي عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الامرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فاليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث أنه جواب لمن لا ينبغى أن يجاب وان فرض صحيحا فى نفسه اه وقد لخصه التفتازاني فى التلويح وفرع عليه أن النقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغى أن لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل

وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لا يبيت تعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع . قيل يقدح . وقيل لا مطلقا . وقيل فى المنصوصة . وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما اذا لم يكن مانع . قيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه . قلنا ما يغلب ظنه وان لم يخطر المانع وجودا أو عدما والوارد استثناء لا يقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع أدل من النقض » أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهى ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم فى صورة[1] ويعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعى فى

ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال ثم ساق حاصلا جامعا لاقسام القدح فان كنت ممن يرغب في الوقوف على الحقائق فارجع اليه فانه نفيس جدا وقد اكتفينا بالتنبيه عليه لطوله

(١) قال الاسنوى «الاول النقض الى آخره» أقول قبل الشروع فى حكاية الخلاف نذكر مالا يجرى فيه النقض لتعلم الموضع الذى يجري فيه الخلاف فنقول قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع اعلم أن النقض لا يجرى بين قاطعين بأن يكون دليل علية علة الاصل قاطعاً فى عليتها وعمومها فى الاصل وغيره بلا مانع وشرط اذا لا تعارض بين قاطعين الا من باب أن المحال جاز أن يستلزم المحال وأيضاً عند عموم دليل علة الاصل يبطل القياس لما تقدم أن شرطه أن لا يتناول دليل علة الاصل الفرع وليس الكلام الا فى قوادح علل القياس كما هو صريح التلويح وغيره ولا فيما اذا كانت منصوصة بنص قاطع فى خصوصية محل النقض والا لثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علته قطعاً ولا فيما اذا كانت منصوصة بقاطع فى غيره خاصة لانه انما دل على عليتها فى غير محل النقض ولا تعارض

حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة . اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا [1] فسيأتى أنه لا يقدح

عند تغاير المحلين فلا نقض ولا فيما اذا كان دليل العلية فى غير محل النقض خاصة ظنياً وانما يكون التعارض فيما اذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض قاله السعد فى حاشية العضد اه. وقول الاسنوى « الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته الى آخره » أقول عرفه المصنف ووافقه الاسنوى على ذلك وهذا هو النقض الاجمالى وبذلك صرح البدخشى فقال وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة فى فن النظر واجمالا مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى هذه الصورة لثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه وهو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم من الثانى على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة اه وقد علمت مما قدمناه عن السعد ان اصطلاح الاصوليين مخالف لاصطلاح أهل النظر وان منع المقدمة المسمى بالمناقضة فى اصطلاح أهل النظر هو فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها للمناعة فالنقض عند الاصوليين شامل يعم النوعين عند أهل النظر ففى الاجمالى منع بعض المقدمات من غير تعيين وابداء تخلف الحكم عن الوصف بمنزلة السند له فالاولى تفسير النقض بما هو اصطلاح الاصوليين

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا الى آخره » أقول هذا مما اتفق عليه الجميع اذا كان الاستثناء مصرحا به كما فى العرايا لان العرايا رخصة باجماعهم وانما الخلاف فى الاستثناء بالقوة كذا يؤخذ من كلام العطار وهو مراد الاسنوى بدليل تمثيله بالعرايا . واعترض عليه الناصر فقال فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماشرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس الا العلة فهو اجماع على ان

وان لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدح مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الامام فخر الدين وقال الآمدى انه الذى ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعى فى العلة المستنبطة[1] قال وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه[2] وتوجيه كون النقض

العلة بدون الحكم فى محل العذر لايمنع علتها فى غيره اه فلا يقدح النقض بهذا الذى ورد على خلاف جميع المذاهب ومثله غيره حينئذ فلافرق بين نقض ونقض فى عدم القدح فيقاس مالم يجمعوا عليه على ما أجمعوا عليه وبذلك يترجح القول بانه يقدح الا اذا كان لمانع وفقد شرط فانه لايقدح وكتب شيخنا على قول جمع الجوامع وقيل يقدح الا أن يرد الى آخره فقال فيه ان عدم تأثير العلة حينئذ لمانع وهو حرمان الفقراء وهو مفسدة فتنخرم المناسبة وحينئذ لابد فى عليتها من انتفاء المانع ووجود الشرط وقائله يقول انها علة فى نفسها كما سيأتى فى توجيهه ويرد عليه أن الاجماع انما دل على العلية عند عدم المانع لانه معلوم اه ولكن يخالفه ماقاله الناصر من أن العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماشرع الى آخر ماقدمناه ولو كان الاجماع انما دل على العلية عند عدم المانع كما قال شيخنا لم يكن ما اجمعوا عليه وهو العرايا رخصة والغرض انه رخصة باجماعهم فكان هذا مستلزما لاجماع على وجود المانع من هذا الحكم لولا العذر والمانع ليس الا العلة كما قال الناصر ولذلك لم يناقشه ابن قاسم مع شغفه باعتراضه عليه وأقره العطار أيضا وسيأتي مايفيدك صريحا ان الحق عدم انخرام المناسبة بوجود المفسدة خلافا للقائل بذلك

(١) قال الاسنوى « وقال الآمدى انه الذى ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعى الى آخره » أقول الذى عليه أكثر فقهاء الشافعية انه يقدح فى العلة مطلقا منصوصة أو مستنبطة الا أن يكون لمانع أوفقد شرط كما فى جمع الجوامع وهو القول الرابع في كلام المصنف والاسنوى وسيأتى

(٢) قال الاسنوى « قال وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه » أقول انما حكاه بقيل لان المنقول عن الشافعي انه يقدح مطلقا فى المنصوصة وغيرها لمانع وغير مانع كما صرح به فى جمع الجوامع حيث قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وفاقا

تابع الحاشية

للشافعي وسماه نقضاً ونسب للحنفية القول بعدم القدح وانهم سموه تخصيص العلة فكتب شيخنا في تقريره عليه فقال قول المصنف وفاقا للشافعي أي سواء كان لمانع أو فقد شرط أولا لأنه اما أن يكون التخلف في صورة النقض تخصيصا كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع أولا كما هو مقتضى سياق المصنف وان خصه في التلويح بوجود المانع فمعناه ان الله حكم بعدم تأثيرها وان كانت هي في ذاتها مقتضية لوجود مناسبتها واما أن يكون تخصيصا لكنه لما كان لمانع أو لفقد شرط الذي هو في الحقيقة مانع لم يكن قادحا في العلية اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى وهو العلة وقد فرضناه مانعا وهذا قول الفقهاء الآتي فعلى الاول أي مذهب الحنفية لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به كما قال المصنف هنا ونص عليه السعد في التلويح تخصيص العلة أي تخصيص تأثيرها بغير محل النقض ولا معنى للعلة الا ما ترتب عليه الحكم فلا معنى لكونها في محل النقض علة للحكم الا على القول بعدم انخرام المناسبة بمفسدة مساوية أو راجحة ان كان مانع وتقدم بطلانه أو على القول بانه يقع التخصيص بلا مانع ان لم يكن بناء على ان الاحكام قد تقع بلا حكمه لكنه مذهب المتكلمين لا الفقهاء ولذا شرطوا في العلة الحكمة وليس المراد تخصيص النص الدال عليها بغير محل النقض كما يتوهم فان ذلك غير منقول عنهم ولا تخصيص مذهبهم بما فيه نص عام وعلى الثاني وهو أن يكون تخصيصا ولكنه مانع أو فقد شرط وهو مذهب الفقهاء نقول وجود المانع أو انتفاء الشرط انما منع عليتها بسبب نفيه ما ترتب من الحكمة اذ المناسبة تنخرم بمفسدة راجحة أو مساوية كما مر وليس المنع الا لذلك وحينئذ لا معنى لكونها علة فان قلت يظهر في بعض الاقوال ان مراد قائله تخصيص النص الدال على العلية كما في قوله وقيل عكسه قلت نعم لكنه مبني على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقض حتى يأتي التخلف وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انخرام المناسبة . اهـ وأقول اما قوله كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع أولا كما هو مقتضى سياق

تابع الحاشية

المصنف فالحق ما قاله السعد من انه خاص بوجود المانع أو لفقد الشرط وسيأتى انه مذهب حنفية العراق قاطبة والشيخ أبى زيد الدبوسى من علماء ما وراء النهر فهو متحد مع مذهب الفقهاء وحينئذ نقول قوله لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به الخ. نختار منه ان المراد من تخصيص العلة تخصيص تأثيرها بغير محل النقض أى مع وجودها فى محل النقض لكن منع مانع من تأثيرها فقط. وقوله لا معنى للعلة الا ما ترتب عليه الحكم الخ ان كان مراده بذلك ما هو أعم من حال وجود المانع وحالة عدمه فغير مسلم وهو محل النزاع فهو مصادرة فان الفقهاء جميعا على ان العلة فى محل النقض موجودة ومناسبتها باقية ولكن منع من تأثيرها مانع مع وجودها فلم يترتب عليها الحكم كما هو صريح قوله اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى الخ. وكما صرحوا به هم أيضا ومع ذلك ما قالوه موافق للحقيقة الواقعة فى الشرع فان البيع الصحيح علة فى خروج المبيع من ملك البائع الى ملك المشترى فاذا شرط خيار للبائع لم يترتب هذا الحكم على ذلك البيع والبيع تام باتفاق الفقهاء حتى اذا زال الخيار ترتب الحكم بناء على هذا البيع بدون حاجة الى بيع آخر وأما قوله الا على القول بعدم انخرام المناسبة الخ فنقول نعم لكن قولك وتقدم بطلانه انما هو بحسب ما تقول لا بحسب ما يقولون وما قالوه من عدم انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية هو الحق كما علمته مما قدمنا فى مبحث انخرام العلة وان عدمه مذهب الحنفية ومختار الامام الرازى واما القول بالانخرام فهو مختار ابن الحاجب وان الكلام فى مقامين الاول ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلو الانخرام وهذا ضرورى البطلان كما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملا على مصلحة ومع هذا هو مشتمل أيضا على مفسدة راجحة أو مساوية. والواقع لا يمكن ان يرفع ولا يبطل بحال مع فرض كونه قائما فالمفسدة حينئذ لا يمكن ان ترفع المصلحة والمناسبة بعد تحققها معها كما أن المناسبة والمصلحة لا يمكن ان ترفع المفسدة مع تحققها معها فكان هذا الاول ضرورى البطلان

قادحا فى العلة المنصوصة ما قاله الغزالى [1] وهو أنا نتبين بعد وروده ان ماذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثانى لا يقدح مطلقا [2] والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة [3] سواء حصل مانع أم لا ويقدح فى العلة المستنبطة

لما يلزم عليه من جمع النقيضين . والمقام الثانى ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المصلحة والمناسبة في الوصف وهو مختار قائلى الانخرام واستدلوا عليه بان اعتبار المصلحة والمناسبة مع وجود المفسدة معها ابعد من حكمة الحكيم كل البعد . وقلنا هناك رداً على هذا الاستدلال ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ماهو الواقع والواقع مصلحة ومفسدة اجتمعا فى وصف واحد والمصلحة والمناسبة تقتضى حكما والمفسدة تقتضى حكما آخر . وللحكيم ان يوفى حق كل منهما بمقتضى حكمته لانه لامانع من ذلك والمانع الذى يتخيله هنا انما هو التضاد بين المصلحة والمفسدة وهو غير مانع لاختلاف الجهة الا ترى الى ما صرح به الاصوليون قاطبة من ان المانع قسمان مانع السبب والعلة وهو الذى مع وجوده لا يتحقق السبب والعلة . ومانع الحكم وهو الذى يمنع تحقق الحكم مع قيام السبب والعلة وما هنا من قبيل مانع الحكم لامانع السبب والعلة عند الفقهاء جميعا وسيأتي مايزيدك علما . فلا وجه للقول ببطلان عدم انخرام المناسبة

(١) قال الاسنوى « وتوجيه كون النقض قادحا فى المنصوصة ماقاله الغزالى الخ » كلام الغزالى يفيد أن النص اذا أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وانه لا يعتبر معه شيء آخر وأن العلة عامة فكانه قال العلة هى مجرد كذا وهى عامة ولا مانع ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور خلاف في القدح به وكلام التاج في تكملة الابهاج صريح في هـذا وقدمناه أيضا في أول البحث

(٢) قال الاسنوى « والثانى لا يقدح مطلقا » وهذ القول هو الذي نسبه صاحب جمع الجوامع للحنفية وقد علمت انهم لا يقولون به وسيأتي تفصيل مذهبهم

(٣) قال الاسنوى « والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة الخ » قال الجلال لان

مطلقا والرابع واختاره المصنف لايقدح حيث وجد مانع مطلقا [1] سواء كانت

الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشيء ونقض عليه فليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة اه وهذا القول مبنى على ان النص الدال على العلية يخصص بمقتضى صورة النقض وهو مبنى على انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقض حتى يتأتى التخلف قال شيخنا وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انخرام المناسبة اه وأقول قد علمت ان القول بانخرام المناسبة غير مختار وان المختار هو عدم انخرامها فالقول بعدم الجزئية وعدم انخرام المناسبة هو المختار

(١) قال الاسنوى «والرابع واختاره المصنف لايقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة الخ» قد علمت ان هذا مذهب حنفية العراق ومذهب الفقهاء وأن السعد في التلويح خصه بوجود المانع وتقدم الكلام عليه ولذلك قال فى جمع الجوامع وقيل يقدح فيهما الا أن يكون التخلف لمانع أو فقد شرط فلا يقدح وعليه اكثر فقهائنا اه . وبين شيخنا هذا القول فقال أى فالعلة حقيقة موجودة لكن تخلف التأثير لمانع أو فقد شرط وهو لايضر فى عليتها اذ العلة هى الباعث وليس واحد منهما من الباعث في شيء وبه يفترق عن القول الاول خلافا لابن قاسم تأمل . ثم اعترض عليه فقال وفيه انها لاتكون باعثة الا مع بقاء مناسبتها ومع المانع اوفقد الشرط تنخرم مناسبتها فلا تكون علة قطعا لانه لاتعدية مع المانع فمن قال ان العلة هى مجرد الوصف قدح علة التخلف لانه شرط أو شطر فلا علة بدونه اه . وفيه ماقدمناه ايضا من ان الصحيح ان المانع مانع بمايقتضى انه يمنع من تأثير العلة أو من كونها باعثة فهو مانع الحكم لامانع نفس العلة وكذلك فقد الشرط لانه مانع فى الحقيقة . وتفصيل مذهب الحنفية ان علماء ماوراء النهر منهم ماعدا الامام ابا زيد الدبوسى موافق لمذهب الشافعي من ان التخلف يقدح مطلقا كما قدمناه . واما مذهب علماء العراق والامام الدبوسى من علماء ما وراء النهر فهو المذهب الرابع الذى اختاره المصنف

العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا [1] والى المذهبين الاخيرين

وهو مختص بوجود المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الامام أبي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما اعترض القائلون بان النقض قادح بان العلة فى موضع الاستحسان وموضع العدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها اجابوا عن ذلك بان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم هو التأثير فقط وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قال صدر الاسلام تكلم القوم قديما وحديثاً فى تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر اصحابه نص وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الامام أبى بكر الرازى والشيخ أبى الحسن الكرخى والقاضى خليل بن احمد السجزى أن مذهب أبى حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بمسائل وذكر المحاسبى عن الاشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال فى التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق علماء ماوراء النهر قالوا ان من شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون ان النقض لايقدح فى العلية اذا كان لمانع وأنه لاقائل منهم بانه لايقدح مطلقاً

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن مانع قدح مطلقاً » أقول قال التاج فى تكملة الابهاج قلت كيف يتصور تخلف الحكم لالوجود مانع اولفوات شرط فى محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هو لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لايكون بغير مخصص وذلك المخصص ان كان حيث ماوجد وجد لمانع أولفوات شرط وحينئذ تكون صورة المسئلة فيما اذا وجد مانع أوفات شرط وان كان بدونهما ممكنا وهو محتمل على بعد بأن يحصل نص على عدم الحكم فى محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع

أشار بقوله وقيل فى المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح فى المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح بالنفى لكونه معطوفا على منفى واختار ابن الحاجب أنه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لمانع أو انتفاء شرط[1] وان كانت منصوصة فانها تختص بالنص المنافى لحكمها وحينئذ

أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك اه وأقول ان الاقوال التى حكاها فى مسلم الثبوت أولها أن عدم النقض وهو تخلف الحكم عن العلة شرط عند مشايخ ماوراء النهر وأبى الحسين وعليه الشافعى وعليه يكون النقض قادحا مطلقا وهو القول الاول فى كلام الاسنوى الثانى أنه يجوز النقض اذا كان لمانع وهو قول الاكثر وعليه الامام أبو زيد من علماء ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو القول الرابع فى كلام الاسنوى وهو مذهب ابى حنيفة وصاحبيه وعليه لا يكون النقض قادحا اذا كان لمانع وفقد الشرط مانع الثالث يجوز النقض فى المنصوصة فقط دون المستنبطة وعليه يقدح النقض فى المستنبطة دون المنصوصة والقول الرابع عكسه وعليه يقدح النقض فى المنصوصة دون المستنبطة وأما القول بان عدم تأثير العلة ان وجد مانع لا يقدح مطلقا وان لم يوجد مانع قدح مطلقا فلم يحكه الحنفية عن أحد بل صرح القائلون بان النقض لمانع لا يقدح أن ذلك من قبيل تخصيص العلة وأنه فى أى موضع وجد التخلف كان لمانع وأن تحقق التخلف بعد ثبوت تأثير الوصف فى الحكم بنص او اجماع كما هو مذهبهم لا يكون الا لمانع وبهذا تعلم ان قولهم فان لم يكن لمانع قدح مطلقا أنما بطريق الفرض لانه لم يتحقق فى العلل وعلى كل حال فالحنفية القائلون لان النقض لا يقدح لم يفصلوا هذا التفصيل ولم يقل أحد منهم بانه لا يقدح مطلقا فليبحث عن القائل به ونسبته للحنفية مخالفة لما فى معتبرات كتب المذهب كما قدمناه عن السعد ومسلم الثبوت وشرحه مما اطلعنا عليه ولا أظن أن غيرها يخالفها وان اولئك الائمة الذين نقلنا عنهم فيما سبق هم مشاهير علماء المذهب والعمدة فى نقله

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب انه اذا كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الى آخره » أقول حاصل هذا القول ان النقض لا يقدح فى العلة مطلقا

فيقدر المانع في صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضا «قوله قياسا» أى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدهما قياس النقض على التخصيص[1] فكما أن التخصيص

مستنبطة أو منصوصة لكن فى المستنبطة لابد من وجود المانع وتحقق انتفاء الشرط فان لم يوجد المانع ولم يتحقق الشرط كان النقض قادحاً وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقض مطلقاً لان النص المنافى لحكمها يخصص النص المثبت لها فان ظهر الاثر فيها والا قدر وجود مانع وهـذا قول خامس متوسط بين قولى من قال لايقدح فى المستنبطة ويقدح فى المنصوصة ومن قال لايقدح فى المنصوصة ويقدح فى المستنبطة وذلك لان القائل بالاول استدل بأن دليل المستنبطة اقتران الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها فلم توجد العلية أصلا في صورة التخلف حتى يحصل النقض فانها وجدت وتخلف الحكم فيها لكن ابن الحاجب يقول ان هذا يقال في المستنبطة اذا ظهر وجود المانع أو انتفاء الشرط فان لم يظهر ذلك دل على أن لامناسبة فى العلة وان التخلف تخلل فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل وذلك طبعاً لايكون الا بنص آخر يعارض النص الاول فالمخصص موجود فان ظهر المانع أو انتفاء الشرط فبها والا قدر المانع أو انتفاء الشرط لان النص المخالف لحكمها لا بد أن يكون لغرض وحكمة لما علمت أن جميع الاحكام معللة بالمصالح

(١) قال المصنف « وهو المختار قياساً على التخصيص الى آخره » قال الاسنوى « أى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدهما قياس النقض على التخصيص الى آخره» أقول قد اعترضوا على هذا الوجه بأن التخصيص من صفات الالفاظ لامن صفات المعانى فلا يتحقق فى العلة لانها من المعاني والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو في المعانى أولا وبالذات وفي الالفاظ ثانيا وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما تخصيصه بالالفاظ فهو اصطلاح لايدفع المعنى على أنا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم فى كل ماتوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التأثير كما فى العام المقتضى للحكم في الكل ويمنع المخصص الحكم في البعض فهل ينفع حجر اطلاق اسم

لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجمع بينهما بان ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام. الدليل الثاني أن ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع[1] لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى المانع لا لعدم

التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئاً واعترضوا أيضاً بأنه لو جاز التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة في صورة التخلف يقتضي وجود الحكم فيها والمانع الموجود فيها أيضاً يقتضي منعه وعدم وجوده والجواب انه انما يلزم التناقض لو بقي تأثير العلة في صورة التخلف وهو ممنوع لان المانع منع من تأثيرها وترتب الحكم عليها فقط مع وجودها وانما قلنا لا يلزم التناقض لما ذكرناه لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع منه واعترض أيضاً بأنه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجيب بأنه لا يلزم ذلك لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا مع بيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطأ المعلل والا حكم بخطأ معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين على أن طرق المنع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطأ من الصواب وأيضاً غاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطىء من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل واحد في الواقع. وبهذا تعلم أن ما قاله ابن الحاجب والآمدي من أن المستنبطة لا يجوز تخصيصها الا لمانع ليس قولا خامساً في الحقيقة كما قدمناه قريباً بل هو قيد في القول الرابع المختار فالمعول عليه ما هنا لا ما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الثاني ان ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع الى آخره » أقول قال القائلون بأن النقض قادح مطلقاً عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة

تابع الحاشية

لان المستلزم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا وجود للكل حين يفقد الجزء فبوجود المانع أو فقدان الشرط تنتفى العلة بانتفاء جزئها فلا تخلف فى الحقيقة بل امتنع الحكم لعدم وجود المقتضى والجواب ان النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف عنه الحكم ومن ههنا اندفع قول هؤلاء فى استدلالهم لوصحت العلة مع التخلف لزم الحكم فى صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم المعلول فاينما وجدت وجد ووجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط . والنزاع انما وقع فيه . واعلم ان دليلهم هذا وما قالوا سابقاً يدلان دلالة واضحة على ان هؤلاء ارادوا من العلة المؤثر التام الذى لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط . واستدلالهم هذا وما قالوه تام فيه . فان عدم المانع ووجود الشرط متمان للتأثير البتة . فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف في الحقيقة . وأيضاً لوتخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود المعلول لوجد الحكم فى صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم . وأيضا يلزم تصويب كل واحد لان عدم وجود الحكم لما لم يكن ضارا لتمام العلة أمكن ان يدعى كل أحد علية كل وصف ولا يضر النقض أصلا . كما ان كلام الفريق الآخر صريح في انه في الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه الحكم . ومن الضرورى ان وجود الشرط وانتفاء المانع ليس جزأ من الوصف نفسه وان كان جزأ من المؤثر التام فالاشبه ان الخلاف لفظى . فمن اجاز التخلف وقال ان النقض لايقدح انما أجازه عن المؤثر الذى لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال انه قادح انما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع . فالخلاف هنا راجع الى الخلاف في تخصيص العلة كما سمعت من كلامهم . وقال صاحب الكشف الخلاف فى مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع التخلف

تابع الحاشية

صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم الا أن العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع اه . وقال ابن الحاجب ان الخلاف لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث أو المعرف فلا لكن قال صاحب مسلم الثبوت والحق انه معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع . وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع تنخرم اه . ومثله فى جمع الجوامع مع زيادة فانه قال والخلاف فى القدح معنوي لا لفظى خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها وجوابه منع وجود العلة أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها اه واعترض الجلال على الاول فقال وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام فى عكس ذلك اه . قال شيخنا في تقريره هو كذلك وما أجاب به الحواشي غير صحيح وكذا ما أجاب به الجوهري في هامش بعض الشروح . فعليك بالتأمل اذ عثرت عليه اه . وأما تفريع الانقطاع على الخلاف فقال فيه الجلال فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله اردت العلية فى غير ماحصل فيه التخلف اه . وقد علمت ان العلة اما منصوصة وهذه لايمكن ان يتخلف عنها الحكم الا بنص آخر على ماينفيه فى صورة النقض فالمخصص فى الحقيقة هو ذلك النص فان ظهر المانع فبها والا قدر وجوده لان النصوص معللة بالمصالح كما سبق عن ابن الحاجب والآمدى وان كانت مستنبطة فقد علمت ان التخلف فيها لا يسمع الا مع بيان المانع . ومتى بين المانع كان الخلاف حينئذ فى كون انتفائه من تمام العلة فلا تخلف أو ليس من تمامها فيوجد التخلف وهو بعينه الخلاف فى العبارة الذى قاله صاحب الكشف وأما مسئلة انخرام المناسبة والجواب عن النقض اللذين ذكرهما صاحب المسلم أيضا فقال فى فواتح الرحموت فى ردهما وهذا ليس على ماينبغى فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع

المقتضى بخلاف التخلف لا لمانع[1] فان العقل يسنده الى عدم المقتضى لان انتفاء

فالمجوز ينسبه اليه والمانع ينسبه الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته اه وأقول الصحيح فى الجواب أن يقال ان الخلاف لم يتوارد على محل واحد فان القائلين بعدم انخرام المناسبة أرادوا من العلة الوصف المؤثر الباعث فقط ولم يريدوا جملة مايتوقف عليه المعلول ولا دخل لوجود الشرط وعدم المانع فى التأثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه وهو موجود قطعا وأما القائلون بالانخرام فقد قالوا ان العلة جملة مايتوقف عليه المعلول من وصف مؤثر باعث ووجود شرط وعدم مانع ولا شك فى زوال هذه الجملة اذا تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ولكن هذا لايمنع اتفاق الفريقين على أن العلة فى غير موضع التخلف تامة صحيحة يترتب عليها المعلول وفى موضع التخلف غير تامة والحكم معدوم لم يترتب عليها الا أن العدم عند القائل بالانخرام مضاف الى عدم وجود العلة وعند القائل بعدم الانخرام مضاف الى المانع كما يقتضيه كلام صاحب الكشف الذى قدمناه فالخلاف فى انها تنخرم أو لاتنخرم لفظى أيضا مبنى على اختلاف النظر والاعتبار فى العلة ماهى ولو نظر كل واحد من الفريقين الى مانظر اليه الآخر لوافقه فاعرف الحق لاهله . وبهذا تعلم ان ماجعله صاحب جمع الجوامع فروعا للخلاف وبنى عليه انه معنوى ووافقه فى بعضه مسلم الثبوت ليس على مايبنى ولذلك قال فى الفواتح فالاشبه أن النزاع لفظى وبذلك نستغنى عما أطالوا به استدلالا لكل فريق وجوابا عن كل فريق لان كلمة الوفاق حلت محل الشقاق وزال الخلاف وحل محله الائتلاف وفقنا الله لجمع القلوب على عمل الخير وخير العمل

(١) قال الاسنوى « بخلاف التخلف لالمانع الى آخره » قد علمت من كلام ابن الحاجب والآمدى وجعله الاسنوى مختار ابن الحاجب والآمدى مما يوهم أنه قول يخالف ماقبله وقلنا أخيرا انه بيان لقيود لابد منها فى القول الرابع هى أن فى المستنبطة لايسمع منه دعوى التخلف الا اذا بين المانع واذا لم يبين لايسمع منه

الحكم اما لانتفاء العلة أو لوجود المانع [1] والثانى منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو الظن بها . وقوله « قيل العلة » أى احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقا بأن العلة هو ما يستلزم الحكم [2] والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى . وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع وهى

ان ذلك لمانع ويكون التخلف قادحا اتفاقاً وان فى المنصوصة يكون المخصص هو النص الآخر المنافى لحكمها فان ظهر المانع فبها والا قدر المانع فى صورة التخلف لما قدمناه فتذكر

(١) قال الاسنوى « لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة الى آخره » هذا مرتبط بقوله بخلاف التخلف لالمانع وقوله واذا بقى الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا مرتبط بقوله لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى عدم المقتضى

(٢) قال المصنف « قيل العلة مايستلزم الحكم الى آخره » قال الاسنوي « أى احتج القائلون بان النقض يقدح مطلقابان العلة هو الى آخره » أقول هذا صريح فى أن هذا القائل قد اعتبر أن العلة هى العلة التامة المستجمعة للشروط وارتفاع الموانع فاذا كانت العلة منصوصة أو غير منصوصة كان التخلف لانتفاء العلة لا لوجود المانع ولا لفقد الشرط لان كلا منهما من تمام العلة عندهذاالقائل فمعنى قول الاسنوى وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا الخ ان النقض فى حالتى اظهار المستدل المانع وعدم اظهاره انما هو لانتفاء العلة فى الحالين فيستوى الحال فى ذلك بل عند عدم بيان المانع أولى لان النقض عند عدم ابداء المانع فى المستنبطة غير مسموع وفى المنصوصة كذلك لان وجود النص المخالف لحكمها مانع سواء ظهر المانع أو لم يظهر وعدم وجود النص بخلاف حكمها فى محل من شروط تأثيرها فيكون انتفاؤه من تمامها وجزأمنهافانتفاء الحكم لانتفائها لالمانع

عبارة ركيكه وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم [1] بل العلة عندنا هو مايغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه . وقوله « والوارد الخ » يعنى أن ما تقدم جميعه فمحله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لايقدح كما جزم به المصنف [2] وقال فى الحاصل انه الاصح ونقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانا لانسلم ان العلة هو مايستلزم الحكم بل هو الى آخره » أى فالمراد بالعلة عند أهل هذا المذهب الذى اختاره المصنف هو الوصف الباعث المؤثر دون جملة مايتوقف عليه المعلول ومن هذا تعلم ان فى قوله هذا اشارة الى أن القائلين بان النقض يقدح بنوا كلامهم على ما اصطلحوا عليه وسموه علة وهو جملة مايتوقف عليه المعلول والقائلين بانه لايقدح بنوا كلامهم على اصطلاحهم أيضا وسموه علة وهو الوصف الباعث المؤثر فقط دون جملة مايتوقف عليه المعلول ولو نظر كل فريق الى مانظر اليه الآخر لوافقه فلا خلاف فى المعنى بين هذين القولين

(٢) قال المصنف « والوارد استثناء لايقدح الخ » قال الاسنوى « يعنى ان ماتقدم جميعه فمحله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل الخ » قد قدمنا مايتعلق بهذا ومن جملته انهم اذا أجمعوا على ان النقض فى هذه الصورة لايقدح كان هذا اجماعا على ان النقض لوجود المانع لايقدح فى غيرها فكان اعتبار القائلين بان النقض اذا كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح أدق وان كان الخلاف لفظيا اذ لافرق بين صورة يكون فيها الاستثناء مصرحا به وصورة لا يكون الاستثناء مصرحا به فان وجود المانع وفقد الشرط فى صورة فى قوة استثنائها من عموم الوصف الباعث المؤثر واقتضائه الحكم فى كل محل وجد فيه . وأقول اجماعهم على ان النقض فى هذه الصورة لايقدح لايقتضى انهم مجمعون على التمثيل بالعرايا وهى بيع الرطب على النخل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة أوسق فان الشافعى قال هذا بيع جائز وانه مستثنى

بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على ان العلة فى تحريمه اما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال[1] وكل منها موجود فى العرايا ثم استدل

من نص الربا وان وجد فيها الطعم لما روى البخارى ورخص فى العرايا وأما عند الحنفية فهذا البيع فاسد لشبهة الربا وانما العرايا المرخص فيها فى الحديث هى هبة ماعلى النخيل قدرا ثم اعطاء مثل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فان ماعلى النخيل لم يدخل فى ملكه بل هو باق على ملك الواهب وكذا ما على الارض بل هو بر مبتدأ وذلك لان ماعلى النخلة متصل بها بملك البائع غير مقدور التسليم فبيعه فاسد فيكون ماأخذ مما على الارض هبة وبرامبتدأ لاعوضا عما على النخلة اما على مذهب الحنفية من ان البيع الفاسد يفيد الملك بالقبض فلا ملك هنا لعدم القبض وأما على مذهب الشافعية فلان البيع الفاسد لايفيد الملك مطلقا وفساد بيع المعجوز عن تسليمه وفاق فلا يمكن حمل الحديث على البيع الحقيقى فتعين مايقوله الحنفية

(١) قال الاسنوى «لان الاجماع منعقد على ان العلة فى تحريمه اما الطعم الخ» أقول قد ذكر مثل هذا الجلال على جمع الجوامع فقال العطار من الطعم أى عند الشافعى وقوله والقوت أى عند مالك وقوله والكيل أى والوزن عند أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين وقوله والمال ينظر من علل به وعلى التعليل يلزم ان كل ماوجدت فيه المال ربوى مع ان كثيرا مما وجدت فيه المالية غير ربوى اه أقول المراد بالمال المالية بمعنى الثمنية فى الذهب والفضة لانهما ليسا داخلين فى المطعوم عند الشافعية حتى تكون العلة فيهما الطعم ولا فى القوت المدخر عند المالكية حتى تكون العلة فيهما الاقتيات والادخار . والمصرح به فى المذهبين ان العلة فيهما الثمنية وأما الحنفية فالعلة عندهم التى هى المقدار الشامل للكيل والوزن شاملة للذهب والفضة فانهما من الموزونات قطعا والدليل على ذلك ان الجلال بعد ان قال مثل ما قال الاسنوى قال ونقل أى الامام الرازي الاجماع على ان حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة اه

المصنف على كونه لايقدح بأن النقض وان دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح . ومثل له الامام أيضا بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجنايه وفيه نظر[1] فان هذا من باب العكس وهو ابداء الحكم بدون العلة لان الجناية علة لوجوب

والاربعة التى اجمعوا على التعليل بأحدها هى الطعم وبه قال الشافعية والاقتيات والادخار وبه قال المالكية وهذا فى غير الذهب والفضة واما فيهما فقد صرح علماء المذهبين بان العلة فيهما هى الثمنية وما اعترض به المطار على عقد الاجماع المذكور بان العلة على مذهب مالك الاقتيات والادخار للعيش غالبا كما قاله النجارى فقد أجاب عنه بانه اجماع مذهبى أو لعله يجعل الادخار شرطا أو ان المراد بالاجماع الوفاق فتأمله اه وأقول المتعين هو الوسط وهو ان مالكا يجعل الادخار شرطاً لان حمل الاجماع على ما ذكر فى الاول والاخير بعيد من كلام الامام بعد تصريحه بأن المجمع عليه هو التعليل بأحد هذه الاربعة لان معناه المجمع عليه انحصار التعليل فى هذه الاربعة لا يتعداها الى غيرها فتعين ماذكرناه وهو الواقع لان مالكا يوافق الشافعي ويزيد شرط الادخار للعيش غالبا

(١) قال الاسنوى «وفيه نظر الى آخره» أى لان الكلام فى تخلف الحكم عن العلة فالعلة موجودة والحكم معدوم وهذا لا ينطبق عليه مثال الامام فان مثاله فى تخلف العله عن الحكم فالحكم موجود والعلة معدومة وهو عكس ما نحن بصدده لكن البدخشي فسر كلام الامام بما يجعل مثاله منطبقا على ما نحن بصدده فقال والوارد استثناء لا يقدح فى علة الوصف وهو الصورة التى ينتفى فيها الحكم وتوجد العلة اية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسئلة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كمسئلة ضرب الدية على العاقلة فانه انتفى فيه حكم عدم الاخذ بالضمان مع وجود العلة المعلومة وهى عدم الجناية أو مظنونة كمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح فى علية أحدها ولذا يقال ان المستثنى لا يقاس عليه ولا

الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى امام الحرمين فى البرهان أن الصورة المستثناة لاتكون معقولة المعنى[1] وخالفه غيره واختلف الاصوليون فى

يناقض به فاذا قيل فى الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر لا يضر نقضه بالعرايا بان يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم فى هذه الصورة لانه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو ابطل العلية لابطل جميع العلل المنصوصة به فيكون دالا على ان شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الاجماع ان أحدها قطعا علة فيلزم ابطاله لما ثبت بالاجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل اهـ فجعل البدخشى العلة التى يرد عليها الاستثناء ولا يقدح قسمين معلومة وجعل مثال الامام عليه ومظنونة وجعل مثال المصنف عليه وجعل كلام الامام على أن المراد بالحكم هو عدم الاخذ بالضمان وهو معدوم وجعل العلة المعلومة لانها متفق عليها عدم الجناية وهى موجودة واما الاسنوى فقد جعل الحكم هو الضمان والعلة هى الجناية والجناية موجودة والضمان معدوم ومما لا شك فيه ان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يتساهلون فيجعلون عدم العلة علة فى عدم الحكم ويكفى هذا للتمثيل وهنا معنا عدم الجناية وهى علة فى عدم الضمان وهى موجود وعدم الضمان منتف فانطبق المثال على ما نحن فيه وهذا هو المتبادر من قوله فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجناية فاعتبر عدم الجناية علة فيكون الحكم هو عدم الضمان كما قال البدخشي

(١) قال الاسنوى «وادعى ان الصورة المستثناة لاتكون معقولة المعنى الى آخره» يدل لما قاله امام الحرمين ماصرحوا به من أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ولو كانت من معقول المعنى لصح القياس عليها ونوقض بها ولذلك كان الظاهر من عبارة المصنف ان عدم قدح النقض بالوارد استثناء كما في العرايا أو في ضرب الدية على العاقلة رأى الجميع وصرح به الحنجى حيث قال لا اختلاف بين الاصوليين في انه لا يقدح والفاضل حيث قال لا نزاع فى انه لاتفسد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما في المحصول قال قوم لايقدح وهو مختار الفخري حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدح كذا قاله البدخشى ويؤيد الاول ما قدمناه نقلا عن

أنه هل يجب على المستدل أن يحترز فى دليله عن النقض المستثنى[1] على مذهبين

العطار حيث قال والاستثناء المصرح به اتفق عليه الجميع وانما الخلاف في الاستثناء بالقوة اه فلعل من نقل الخلاف في الاستثناء أراد ماهو بالقوة وكلام الامام ليس صريحا في نقل الخلاف وكلام القرى اخذه مما يشعر به كلام الامام ونقل الخلاف لايكفى فيه مثل هذا خصوصا اذا وجد النقل بخلافه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ . وعلى كل حال فكون المراد صورة الاستثناء اذا كان مصرحا به هو المتعين بخلاف ما اذا كان الاستثناء بالقوة فانه فى المستنبطة لايكون الا مع بيان المانع ويجوز ان يكون مثله فى غير هذه الصورة وفى المنصوصة انما يكون الاستثناء بنص مستقل والا كان الاستثناء مصرحا به كما فى قوله ورخص في العرايا فان هذا وان كان مستقلا لفظا لكنه غير مستقل حكما لان لفظ رخص يشير لذلك .

(١) قال الاسنوى « واختلف الاصوليون في انه هل يجب على المستدل الخ »
أقول قال البدخشى ثم لايجب على المستدل ان يحترز فى متن الاستدلال عن النقض بالمستثنى بان يذكر قيدا يخرجه مثل ان يقول في الذرة مطعوم لاحاجة للتعاقد فيه حتى يخرج بالعرايا وهذا باتفاق وهل يجب عليه ان يحترز عن النقض بغيره ففيه اختلاف . والمختار انه لايجب لان عليه ان يبين العلة ويستدل عليها وتوقى به والنقض دليل عدم العلية فهو فى الحقيقة معارضة ونفى المعارضه ليس من الدليل فلا يلزمه لانه انما التزم الدليل لاغيره اه وقد تبع البدخشي فى هذا ابن الحاجب حيث قال والمختار لايلزمه مطلقا لانه انما يسئل عن دليل العلة فالتزمه والنقض معارضة وهى ليست من الدليل اه وصاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فقال ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا فى المستثنيات مطلقا اه وترك قول ابن الحاجب والمختار لايلزمه مطلقا الى آخر ما ذكرنا فقال شيخنا اعتذارا عن صاحب جمع الجوامع وكانه تركه لعدم رؤيته لغيره اه وقد علمت ان البدخشى وافق ابن الحاجب كما ان قول الاسنوي حكى ابن

حكاها في المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها أنه يجب فى الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقا

الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب انه يجب فى الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لايجب مطلقا اه فلا وجه لترك صاحب جمع الجوامع ما اختاره ابن الحاجب بعد أن وافقه البدخشى ونقله الاسنوي كما ان صاحب جمع الجوامع ترك من الاقوال التى حكاها ابن الحاجب انه يجب فى الصورة المستثناه دون غيرها، غير ان صاحب جمع الجوامع فصل الاقوال التى ذكرها تفصيلا حسنا فحكى انه يجب على المناظر المقلد الذى يستدل لمذهب امامه ويذب عن مذهبه وهو مجتهد مقيد بمذهب امامه ويسمى جدليا وخلافيا وأما الناظر فهو الذى ينظر لنفسه لالالزام غيره وهو المجتهد المطلق الذى هو صاحب المذهب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظرا كان أو ناظرا لنفسه وصرح بذلك هو فى شرحه للمختصر فيكون القول الذى رجحه حيث صرح به وقدمه هو التفصيل بين المناظر الذى يريد الزام غيره فيجب عليه مطلقا فيما اشتهر من المستثنيات وفى غيره وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز الا فيما اشتهر من المستثنيات فلا يجب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظراً أو ناظرا الاحتراز مطلقا فيما اشتهر وما لم يشتهر من المستثنيات وقيل يجب على المستدل مناظرا وناظرا الا فى المستثنيات مطلقا مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها هذا شرح كلامه وقد علمت من هذا الذى ذكرناه ان الذى اختاره ابن الحاجب انه لايلزمه مطلقا لما ذكره من ان النقض معارضة الخ وان الذي اختاره صاحب جمع الجوامع هو التفصيل بين ما اذا كان يناظر غيره فيجب عليه الاحتراز من النقض مطلقا بان يذكر فى الدليل مايخرج محل النقض ليسلم عن الاعتراض وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز عن النقض الا فيما اشتهر من المستثنيات كالعرايا فلا يجب لان المشهور كالمذكور فلا حاجة الى التصريح بالاحتراز عنه وان البدخشى اختار ما اختاره ابن الحاجب غير انه خص الخلاف بغير ماكان وارداً من الاستثناء على جميع المذاهب كضرب

قال «وجوابه منع العلة لعدم قيد. وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل الى نقض الدليل أو دعوى الحكم

الدية على العاقلة والمصراة والعرايا مع ان ظاهر ما في جمع الجوامع ان الخلاف جار فى ذلك أيضا فلذلك وجب ان نرجع لما قرروه واتفقوا عليه فاقول : قد قدمنا أن اصطلاح الاصوليين ان النقض هو الممانعة ، ويشمل ما يسميه الجدليون منعا ونقضا تفصيليا وما يسمونه نقضا اجماليا وهو تخلف المدلولات عن الدليل وقالوا ان هذا أيضا منع لمقدمة غير معينة من الدليل وذكر تخلف الحكم عن الدليل انما هو سند للمنع وان معنى ذلك ان المعترض يعترض على الدليل بانه غير تام وعلى ذلك فقول ابن الحاجب فالنقض معارضة وهى ليست من الدليل انما هو جار على اصطلاح أهل الجدل وهو مخالف لاصطلاح الاصوليين فكان النقض مطلقا على مذهب الاصوليين كلاما على الدليل ولذلك وجب على المستدل الجواب مطلقا اما بمنع وجود العلة أو بمنع انتفاء الحكم فتبين ان المختار هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع واما ماقاله البدخشى من الاتفاق على انه لايلزم المستدل مطلقا مناظرا كان أو ناظرا ان يحترز فى متن الدليل عن النقض بالمستثنى المذكور كالعرايا وان الخلاف فى غيره فهو القول الذى لايقبل غيره لانك قد علمت ان ظاهر كلام المصنف ان عدم القدح بالنقض بصور الاستثناء المصرح به رأى الجميع الى آخر ماقدمناه من الاجماع عدم القدح بالنقض به فالاعتراض به حينئذ غير مقبول بالاجماع وباتفاق المتناظرين كيف وقد علمت انه وارد على جميع المذاهب فالنقض به وارد على مذهب كل مناظر وناظر ولا اعتراض به من أحد منهم لان استثناءه دليل على عدم اعتبار الشارع لما فيه العلة وانه خارج عن سنن القياس والنص مقدم على القياس ففى صورة النقض المستثناة يعارض قياس يقتضى وجود العلة وفيه نص وارد فيها على خلاف هذه العلة والقياس لايعارض النص فيسقط اتفاقا فكيف مع هذا كله يقول يجب على المستدل ان يحترز عن مثل هذا النقض وهو آمن من أن يعترض عليه أحد فى ذلك فلا يجىء فيه ان يقال يجب الاحتراز منه بان

مثل ان يقول السلم عقدمعاوضة فلايشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالاجارة. قلنا

يذكر ماتجرد محله ليسلم عن الاعتراض لانه لاوجود لهذا الاعتراض أصلا ولا يتوهم وجوده مع اتفاقهم على عدم وروده نخذ التحقيق واشكر الله على ماأتاك وتتميما لهذا المبحث نذكر ماحكاه صاحب جمع الجوامع من الاقوال فى ان النقض يقدح أو لايقدح فنقول قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعى وسماه نقضا وقالت الحنفية لايقدح وسموه مخصصا وقيل لايقدح فى العلة المستنبطة وقيل عكسه وقيل يقدح الا أن يكون لمانع أوفقد شرط وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدح الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وهذه الاقوال الستة المذكورة يعلم مالها وما عليها مما قدمناه وبقى من الاقوال قوله وقيل يقدح فى الحاظرة قال الجلال دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدح فيه الاباحة بخلاف العكس اه أى فيقدح فيه التخلف بالاباحة كالاباحة فى التفاح بان يقال مثلا لايحرم الربا فى التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فاذا تخلف الحكم وهو عدم الربوية فى صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة المذكورة كما فى الملح لايقدح بالتخلف حينئذ على هذا القول وأما الحاظرة فكما لو قيل تحرم المفاضلة فى الربويات للكيل فاذا تخلف الحكم فى صورة كالبرسيم مثلا تأتى القدح بالتخلف حينئذ قال الشيخ خالد وهذا القول حكاه القاضى عن بعض المعتزلة وقال شيخنا ردا على هذا القول وفيه ان المدار على تخلف التأثير وهو موجود سواء الحاظرة والمبيحة اه ثم قال فى جمع الجوامع وقيل فى المنصوصة الا بظاهر عام وفى المستنبطة الا لمانع أو فقد شرط اه اى يقدح فى المنصوصة الا اذا ثبت بنص ظاهرعام لقبول التخصيص حينئذ بخلاف القاطع ويقدح فى المستنبطة أيضا الا ان يكون التخلف لمانع أو فقد شرط مثاله فى المنصوصة حديث الطعام بالطعام ربا وقد اعترضوا على هذا بان العلة متى ثبتت بقاطع كما لو قيل كل مطعوم ربوى أو بظاهر خاص بمحل النقض أو بغيره سواء عم القاطع جميع المحال أم اختص بمحل النقض أو بغيره فلا نقض لاستحالة التخلف فى القاطع العام وفى الخاص ولو ظاهرا لمحل النقض وعدم التعارض فى

هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديرا كقولنا رق الام علة رق
الخاص بغيره وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير
حتى صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فعلم ان القدح على هذا انما هو في
المستنبطة اذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط وهذا ما اختاره ابن الحاجب
وغيره من المحققين ولى بهم أسوة كذا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى في
حواشيه على جمع الجوامع لكن قال النجاري فى حواشيه على جمع الجوامع
أيضا لايمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل النقض أو عاما له ولغيره من
من المحال الا أن يثبت نسخه بدليل ويمكن حمل كلام المتن على ذلك وأقول ان
صاحب جمع الجوامع حكى من الاقوال الستة قولين أحدهما الثالث وهو انه لايقدح
في المستنبطة ويقدح في المنصوصة وبينه الجلال بان دليل المستنبطة اقتران
الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف بخلاف المنصوصة فان دليلها النص
الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية
يقولون يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على
عليته فى جميع صوره كدليل المنصوصة . وهذا القول الثامن موافق للقول الثالث
فى القدح الا اذا ثبت بظاهر ومخالف له فى المستنبطة من جهة أنه قائل بالقدح
فيها الا لمانع أو فقد شرط وقد علمت أن القول الثالث أيضاً القدح فيه مقيد بما
اذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط فلا مخالفة بينهما الا ظاهرا وعلى كل حال فمبنى
هذا القول كالذى قبله على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس جزأ من العلة
والا لم توجد فى صورة النقض حتى يوجد التخلف وقد علمت حقيقة الحال فى
ذلك ثم قال فيه وقال الآمدى ان كان التخلف لمانع او فقد شرط أو فى معرض
الاستثناء منصوصة كانت أو مستنبطة أوكانت منصوصة بما لايقبل التأويل لم
يقدح اه قال الجلال ولا قدح الا فى المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين
الدليلين وقول المصنف عنه أى عن الآمدى فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم
يقدح هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لايعارض القطعى أو
قطعي فتعارض قطعيين محال قال المصنف الا أن يكون احدهما ناسخاً اه ومثل

الولد وثبت فى ولد المغرور تقديرا والالم تجب قيمته أو اظهار المانع » أقول لما تقدم أن النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف

هذا بعينه يقال فى المنصوصة فى القول الثامن من أنه يقدح فيها الا اذا ثبتت بعام ظاهر بأن يقال اذا كانت العلة ثابتة بقطعى والحكم فى صورة التخلف ثابتاً بقطعى فالتعارض بينهما محال الا أن يكون أحدهما ناسخا وان كان خاصاً كان مخصصاً وما قاله الاسنوى يشتمل على صور لان الاحوال ثلاثة الاولى ان يكون التخلف لمانع الثانية ان يكون لفقد شرط الثالثة أن يكون فى معرض الاستثناء كما فى العرايا وفى كل من هذه الاحوال الثلاث اما أن تكون العلة منصوصة او مستنبطة فهى ست صور وقوله اوكانت منصوصة بما لايقبل التأويل أى بنص قاطع لا يقبل التأويل وحينئذ لم يكن شيء من الاحوال الثلاث المذكورة وقوله والاقدح أى وان لم يكن التخلف لاحد الثلاث بان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط ولا فى معرض الاستثناء و لم تكن العلة منصوصة بما لايقبل التأويل بل كان التخلف لغير ذلك كله وكانت العلة مستنبطة أو منصوصة بما يقبل التأويل فافهم قاله الناصر اللقانى . وقوله الا فى المنصوصة بما يقبل التأويل فيه اشارة خفية الى ان تقييد الآمدى بما لايقبل التأويل منتقد وذلك لان عدم القدح فى المنصوصة بما لايقبل التأويل انما هو لعدم التعارض ومتى انتفى التعارض انتفى القدح فقوله لايقدح يلزم منه أنها منصوصة بما لايقبل التأويل لان القدح فرع التعارض ولا تعارض فى القطعى وهذا الذى نقله صاحب جمع الجوامع عن الآمدى تمام عشرة اقوال محكية فى القدح قاله الشيخ خالد وفى البخارى ومحصل عبارة الآمدى فيها ان تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لايمكن لان التخلف لو فرض فاما بظنى ولايمكن لعدم معارضته للقطعى واما بقطعى ولايمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وهو محال الا ان يكون احدهما ناسخاً كما صرح به الآمدى نفسه فى الاحكام وعلى كل حال فالمبنى فى جميع الاقوال على شيء واحد وهو تفسير العلة فمن فسرها بمعنى المؤثر التام المستجمع لجميع الشروط وانتفاء الموانع قال ان التخلف قادح ومن قال ان العلة هى الوصف الباعث المؤثر وحده لاجملة مايتوقف عليه التأثير ويستلزم المعلول واضاف التخلف للمانع اوفقد

لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة[1] وهو اما منع وجود العلة في صورة

الشرط قال انه لا يقدح . وحينئذ يكون الخلاف لفظياً فى الاقوال الستة التى حكاها المصنف . والقول العاشر الذى صرح به الجلال بقوله والا قدح الا فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل أخذ من كلام المصنف وانما ذكرنا كل هذا واطلنا فيه مع ان الخلاف لفظى لا يحوج الى التطويل وكثرة القال والقيل لكى يظهر الحق لذى عينين باصرة وبصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى «لما تقدم ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح الخ» ظاهر هـذا القول ان الجواب عن النقض باحد الامور الثلاثة خاص بالقول بان النقض انما يقدح اذا كان التخلف لغير مانع وليس كذلك بل النقض اعتراض يتوجه على المستدل المثبت لعلية العلة على المذهبين غير ان الاعتراض به يتوجه مطلقاً على القائل بانه يقدح مطلقا وعلى القائل بانه يقدح اذا كان لغير مانع بناء على انتفاء الموانع فلذلك كان الجواب بمنع وجود العلة فى محل النقض او بدعوى وجود الحكم فيه مشتركا بين الفريقين واما الجواب باظهار المانع فهو خاص بالقائل بان التخلف انما يقدح اذا كان لغير مانع فيكفى فى دفع الاعتراض ان يبدى المستدل مانعا لترتب الحكم على الوصف ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى وجوابه اى التخلف على القول بانه قادح منع وجود العلة فيما اعترض به او منع انتفاء الحكم عن ذلك ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل والا فلا يأتى الجواب بمنعه وعند من يرى الموانع أى يعتبرها بالنفى في قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده بيانها فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها اه فاشار الجلال بقوله حتى اذا وجدت الى ان القدح انما يتوجه على صاحب هذا المذهب بناء على انتفاء الموانع فلا ينافى قوله سابقا على القول بانه قادح كذا يؤخذ من تقرير شيخنا عليه . وحاصله ان اعتراض المعترض بان العلة التى أقمت الدليل على وجودها قد وجدت فى محل كذا وتخلف عنها الحكم يتوجه على كل من الفريقين والجواب المشترك بينهما اما بمنع وجود العلة في ذلك الحكم فلا تخلف فيه للحكم عن العلة لعدم

النقض أودعوى وجود الحكم فيها أو اظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به ×
وأهمل رابعاوهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء[1] الاول من الامور الثلاثة
منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في علية الوصف[2]

وجودها أو منع انتفاء الحكم بان يقول العلة موجودة والحكم موجود أيضا
وعند من يرى ان التخلف انما يقدح اذا كان لغير مانع فيحصل الجواب باظهار
المانع أو فقد الشرط الذى هو مانع ايضا

(١) قال الاسنوى « وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل
الاستثناء » أقول أولا ان هذا النقض متفق على انه لا يقدح لانه وارد على
جميع المذاهب فلا يتأتى من أحد أن ينقض به حتى يحتاج الى الجواب عنه
وعلى فرض انه مختلف فيه فهو داخل فيما ذكره المصنف لان تخلف الحكم
فيما ورد على سبيل الاستثناء انما هو المانع كالعرايا فان تخلف الحكم فيها وحرمة
الربا انما كان لمانع وهو لزوم حرمان الفقراء كما تقدم ويجرى فيه حينئذ الخلاف
فتنخرم المناسبة بالمانع لانه مفسدة على القول بان النقض قادح مطلقا أولا تنخرم
على القول بانه لا يقدح إذا كان التخلف لمانع وعلى كل حال فلا اهمال

(٢) قال الاسنوى « الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة
النقض لعدم قيد الى آخره » أقول القيد المذكور اما ان يكون له معنى واحد
يقع به الاحتراز ظاهرا كما يقال من قبل الشافعي تشترط النية فى الوضوء كالتيمم
والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة الحقيقية
فانها طهارة ولا تشترط فيها النية اتفاقا فيجاب من قبل الشافعى بان قيد الطهارة
عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة واما أن يكون ذلك القيد له معنى واحد
ويكون وقوع الاحتراز به خفيا كما يقال من قبل الشافعي السلم الحال عقد
معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض من قبل الحنفى بعقد المكاتبة
فانها كذلك ولا تصح حالا اتفاقا فيجاب من قبل الشافعى بأن عقد المكاتبة
ليس عقد معاوضة لان المقصود بعقد المعاوضة فى العلة مبادلة العاقد المال
بمال غيره وعقد المكاتبة مبادلة مال السيد بمال السيد فهو عقد ارفاق
فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى واما أن يكون له معنيان يشتركان فيه اما

مثاله ماقاله المصنف فى أول هذه المسئلة وهو أن يقول الشافعى فيمن لم يبيت النية فى رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه الشافعى بأن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعلل وجود العلة فى صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه فى صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الامام والمصنف أنه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال[1] وعلله الامام بأنه نقل من مسئلة الى مسئلة يعني أن الانتقال

اشترا كا معنويا كما يقال من قبل الشافعي فى صوم رمضان الصوم عبادة متكررة فيحتاج الى نية التعيين كالصلاة فينقضه الحنفى بالحج فانه عبادة متكررة بوجوبه على زيد وعمرو فيجاب من قبل الشافعى بأن المراد بالتكرر هنا التكرر في الازمان لافي الاشخاص أو اشترا كا لفظياً كما يقال من قبل الشافعى جميع الطلقات الثلاث فى قرء واحد غير بدعى كما اذا راجعها فى قرء مع تخلل الرجعة فينقض الحنفي ذلك بجمعها فى حيض فانه أيضاً جمعها فى قرء واحد مع أنه بدعي اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بأن المقصود بالقرء هو الطهر لا الحيض كذا يؤخذ من البدخشى موضحا ومن ذلك تعلم ان مثال الاسنوى فيمن لم يبيت النية فى رمضان الى آخره من قبيل ما كان له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً لان صوم رمضان لا يكون الا واجباً فقول الشافعي بقيد كونه واجباً وقع الاحتراز به ظاهراً من اضافة الصوم الى رمضان

(١) قال الاسنوى « فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل الى آخره » أى وهو غصب سواء قلنا انه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال أو قلنا أنه انتقال من مسئلة الى أخرى غير التى كانا فيها فان المراد من الامرين واحد وهو أن المعترض اذا أقام الدليل على وجود الوصف بتمامه فقد انتقل من وظيفة الاعتراض الى وظيفة الاستدلال وذلك غصب لايجوز بمقتضى قانون المناظرة قال الفنرى

الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسئلة الى أخرى غير التى كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين. والثاني له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين

وفيه نظر اذ النقض يسمع وفاقا وهو مركب من اثبات الوصف ومن تخلف الحكم فيه واثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه فى كلام المحقق العضد من أنه متمكن من أبطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته واثبات الوصف منها وهذا مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فان ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل علية وصف والمعترض وجوده فى صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على ان اثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكما شرعيا وقيل لا يسمع أصلا مادام له طريق في القدح أولى من النقض والا فجائز وذلك لان الغصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان اذا وجد الاحسن والا فالضرورة تجوزهما اه من البدخشى وما نسبه للفنرى هو بمعنى القول الثانى في كلام الاسنوى وما حكاه بقوله وقيل لا يسمع أصلا الخ هو معنى القول الثالث الذي جعله الاسنوي رأى الآمدى وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى وليس للمعترض بالتخلف الاستدلال على وجود العلة فيما اعترض به عند الاكثر من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها للانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من أبطال العلة وقال الآمدى له ذلك مالم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فان كان فلا اه أقول ان هذه المسئلة متعلقة بالجواب الاول وهو منع وجود العلة كما هو واضح ومن المقرر ان العلة تارة تكون وصفا ليس حكما شرعيا كالاسكار مثلا وتارة تكون حكما شرعيا كما قدمنا فى قياس الوضوء على التيمم ونحوه وقد حكى عن ابن الحاجب انه قال يمكن مالم يكن حكما شرعيا فقال صاحب جمع الجوامع ان هذا لم يوجد لغيره فقال فريق هذا الذى قاله صاحب جمع الجوامع صحيح بناه على عود الضمير فى

احدهما اثبات العلة والثانية تخلف الحكم واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الى آخر. والثالث وهو رأى الآمدى أنه ان تعين ذلك طريقا للمعترض فى دفع كلام المستدل وجب قبوله واذ أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى الى المقصود وقوله «ولو قال الخ» يعنى انه اذا منع المعلل وجود العلة في

يكن في كلام ابن الحاجب الى الحكم المعلل لا الى مايعلل به اذ لو بناه على هذا لم يكن صحيحا لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح لابى منصور البروى بموحدة وراء مفتوحين حيث قال ان كان أى مايعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمضة فى غسل الجنابة بان الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل اما اذا كان مايعلل به امرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بالعقد بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة حينئذ فله اثباته بالدليل. قال شيخ الاسلام والمقترح فى المصطلح اسم كتاب ألفه أبو منصور المذكور في علم الجدل وهو فقيه شافعى وقد شرحه تقى الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصرى وعرف واشتهر باسمه وكثيرا ما ينقل عنه الشيخ السنوسى في شرح كبراه في التوحيد فيقول قال المقترح يراد به الشيخ المذكور وهو بصري بالباء الموحدة لا بالميم خلافا لما وقع في حواشى الكبرى وقال الجلال المحلى على جمع الجوامع وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا اي بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره قال ووجهه ان التخلف في القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط اهـ ووجه حمل كلام ابن الحاجب هنا على ذلك دون ماقاله العضد هو ان ابن الحاجب نفسه صرح فى المختصر في مبحث النقض بان العلل العقلية علل بالذات فتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم دل الانفكاك على عدم العلية بخلاف مانحن فيه من العلل فانها علل بالوضع فقد لا تستلزم المعلول ولا يضر الانفكاك لما نع اهـ ومن المعلوم انه متى كان الحكم عقليا كانت العلة عقلية اذ لا معنى لكون الحكم عقليا الا ان ترتبه

محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها[1] كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ماذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فجزم الآمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضا قال لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض

عقلي وذلك انما يكون فى العلل العقلية ويصرح بذلك بقية عبارة صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر فانه قال بعد ماهنا وقصاري المعترض اثبات الوصف لان التخلف لذلك لايقدح فى العلل الشرعية عند الجمهور اه اى بخلاف العلل العقلية وبهذا يظهر ان ماقاله صاحب جمع الجوامع فى حل عبارة ابن الحاجب هو المتعين لتصريح ابن الحاجب به وان القول بان الامور العقلية تخص اذا كان المخصص عقليا لا يتأتى فى العلل لان العلة العقلية ما كانت تامة الا بانتفاء الموانع ووجدان الشروط لانها علل بالذات لا يتخلف عنها المعلول واما ما قاله العضد الموافق لما قاله صاحب المقترح من الفرق بين ما اذا كان المعلل به حكما شرعيا وما اذا كان امرا حقيقيا فلا يخلو عن شيء لان بيان الحكم الشرعي اي اثبات وجوده بالنسبة للمعترض اذا كان معللا به انما هو من حيث انه علة لا من حيث ذاته وظهور ان الاثبات له لذاته بعد علم مراده لا يضر وبهذا تبين ان ما فعله البدخشي من انه ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك الخ مبنى على ما قاله العضد وصاحب المقترح وقد علمت مافيه وانما زاد البدخشي لفظ وجود فقال ان كان وجود الوصف ولم يقل فان كان الوصف الخ لان الكلام في انه يمكن الاستدلال على وجوده ومعنى كون الوجود حكما شرعيا انه صفة حكم شرعي

(١) قال المصنف «ولو قال مادللت به على وجوده هنادل عليه ثمة الخ» قال الاسنوي «يعنى أنه اذا منع المعلل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها الخ» أقول حاصل هذا أن يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الدليل على وجود العله فى الفرع موجود ههنا ودل عليها

دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضا ثم قال وفيه نظر [1] وظاهر كلام المحصول

في محل النقض أيضاً فلولم توجد في محل النقض لا تنقض دليك فلا يسمع وهو مذهب الجدليين

(١) قال الاسنوى « وذكر ابن الحاجب مثله ثم قال وفيه نظر » أقول قال البدخشى وجهه البعض بأن غير المسموع انما هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض الى اعتراض والبعض بان الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح في نفس العلة واخرى بالقدح في الدليل وصورة ذلك على ماذكره الجاربردي ان يقال من نوى قبل الزوال فى رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع الاتيان بمسمى الصوم لان الصوم امساك في جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فانه تخلف الحكم مع وجود العلة وهو الاتيان بمسمى الصوم فيقال لانسلم وجود العلة ههنا فيجاب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها ههنا هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معيناً ولو ادعى أحد الامرين بأن قال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ماكان فلا تثبت العلية يسمع وفاقا لانه لا انتقال من شيء الى آخر بالكلية قال الفنرى وفيه نظر لان نقض أحدهما مطلقا عين نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال اقول لانسلم انه انتقال بالكلية وانما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعلية واما انه لايثبت العلية كيف ما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلان المفروض ان النقض يبطل العلية وانه لابد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما مايقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكره الفاضل أقول وذلك لان بطلان الدليل لايستلزم بطلان المدلول كما مر اه وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى ولو دل المستدل على وجودها فيما علله بها بموجود فى محل النقض ثم يمنع وجودها فى ذلك المحل فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة حيث وجد فى محل النقض دونها على مقتضى منعك وجودها فيه فالصواب انه لايسمع قول المعترض لانتقاله من نقض العلة الى نقض دليلها

أو صريحه يدل على أنه مقبول[1] وكلام المصنف محتمل الامرين وهو الى عدم القبول أقرب ومثال ذلك أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم فى الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لانسلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ماذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه على وجودها فى صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق

والانتقال ممتنع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر لان القدح فى الدليل قدح فى المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتنعا اهـ وذلك أيضاً لما علمت من أن مايقال من أن انتقاض دليل يستلزم ذلك انتقاض العلة ظاهر البطلان لان بطلان الدليل لايستلزم بطلان المدلول لجواز أن يكون هناك دليل آخر يثبت العلية فلا يكون القدح فى دليلها قدحاً فيها ولا تبطل ببطلانه فكان كلام المعترض انما هو طلب دليل آخر يثبت به العلة وذلك غير ماكان يطلبه أولا فهو انتقال قطعا وبذلك بطل نظر ابن الحاجب بوجهيه وكان الصواب ما قاله صاحب جمع الجوامع من أن الصواب انه لايسمع قول المعترض لما ذكره من انه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها بخلاف ماذا ادعى أحد الامرين فلانه انما سمع وفاقا باعتبار نقض العلة لا باعتبار نقض الدليل ولذلك قال العضد هـذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أوانتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر اهـ

(١) قال الاسنوى « وظاهر كلام المحصول أو صريحه قبوله الى آخره » أقول قد علمت أن الصواب عدم قبوله وان قول المصنف فهو نقل الى نقض الدليل ظاهر فى ذلك واحتماله غير ذلك ضعيف جداً ولذلك قال الاسنوى وهو الى عدم القبول أقرب

المعترض والحالة هذه أن يقول[1] ابتداء يلزمك اما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وان لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل . وقوله « أودعوى الحكم » هذا هو الطريق الثانى فى دفع النقض[2] وهو أن يدعي المعلل ثبوت الحكم فى تلك الصورة التى نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديرياً[3] فالتحقيقى مثل أن يقول الشافعي السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضا بل التأجيل الذى هو فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين اذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة فى الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطا فى الاستقرار أن يكون شرطا فى الصحة . ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الجارية فان رق الام موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديرا لانا لولم نقدر رقه لم نوجب قيمته

---

(١) قال الاسنوى « ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحالة هذه الى آخره » أى الطريق التى توصله الى سماع اعتراضه اتفاقا أن يقول الخ أي لانه ادعى أحد الامرين على وجه ماسبق عن العضد وقد علمت أنه مسموع اتفاقا

(٢) قال المصنف « أودعوى الحكم » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثانى فى دفع نقض الحكم الى آخره » وهذا جواب على الاعتراض بتخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض

(٣) قال الاسنوى « وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا الى آخره » أشار بذلك الى أن المثال الاول فى كلام المصنف لما كان ثبوته تحقيقياً والثانى لما كان تقديريا كما يفيده قول المصنف بعد ذكر المثال الاول ولو تقديراً كقولنا الى آخره

لان القيمة للرقيق لا للحر والاول وهو التحقيقي يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل[1] سواء كان مذهبا للمعترض أم لا كما قاله في الحصول وفي تمكين المعترض من الاستدلال على عدمه الاقوال التي تقدمت في العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثاني وهو التقديري فتوقف فيه الامام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب.

وقوله « أو اظهار المانع » هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض[2] ومثاله أن يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي انما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه

قال « تنبيه دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالاثبات أو النفي العامين وبالعكس » أقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان مايكون نقضا مما لايكون فنقول دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور وقد تكون في كلها[3] فان كان في البعض ففيه أربعة

---

(١) قال الاسنوي « والاول وهو التحقيقي يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهب المعلل الى آخره » وذلك لانه لايمكن المعترض أن يقول الحكم غير ثابت هنا على مذهبي بل انما يوجه النقض اذا كان انتفاء الحكم متفقاً عليه أو على مذهب المستدل حتى يتأتى للمعترض ان يقول للمستدل الحكم غير ثابت اتفاقا او على مذهبك ولذلك قال في جمع الجوامع أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل قال الجلال والا فلا يتأتى الجواب بمنعه أي منع الانتفاء لانه مذهبه فكيف يمنعه ويدعي الحكم على خلاف مذهبه

(٢) قال المصنف « أواظهار المانع » قال الاسنوي « هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض الى آخره » هذا الطريق جواب خاص بالقائل بأن النقض لمانع لايقدح كما قدمناه وباقي الكلام واضح

(٣) قال المصنف « دعوى ثبوت الحكم أو نفيه الى آخره » قال الاسنوي « شرع في بيان مايكون نقضاً مما لايكون فنقول دعوى الحكم الى آخره »

قسام لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون فى صورة معينة أو مبهمة وان ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفى العام أي بنفى ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لابالنفى عن بعض الصور لانه لامناقضة بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام أي باثباته في كل صورة لان السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفى عن تلك الصورة وكذلك

أقول دعوى ثبوت الحكم فى محل يكون من المستدل ونقضه بالنفى يكون من المعترض ودعوى نفى الحكم من المعترض يكون نقضه بالاثبات من المستدل فالكلام على التوزيع ولاجل بيان مايكون نقضا ومالايكون نقضاً من كل منهما ذكر المصنف هذا التنبيه فلو ادعى المستدل ثبوت الحكم فاما أن يدعيه فى صورة معينة نحو زيد كاتب أوصورة مبهمة نحو انسان ما كاتب فنقض المعترض الذى يقبل منه فى المعينة أن يقول زيد ليس بكاتب وفيهما لاشىء من الانسان بكاتب وان ادعى المعترض نفى الحكم فاما ان يدعيه فى صورة معينة كان يقول زيد ليس بكاتب أو بصورة مبهمة كان يقول انسان ماليس بكاتب فنقض المستدل الذى يقبل منه فى المعينة أن يقول زيد كاتب وفيهما أن يقول كل انسان كاتب ومحصل هذا يرجع الى القاعدة المنطقية ان نقيض الموجبة ولو جزئية سالبة كلية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الا اذا ادعى المستدل ثبوت الحكم فى صورة معينة أو مبهمة فنقضه المعترض بالسلب الجزئي فلا يقبل لانه لامناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لجواز أن يكون الايجاب فى بعض الافراد والسلب فى البعض الآخر ، وكذلك اذا ادعى المعترض نفى الحكم فى صورة معينة أو مبهمة فاذ أثبت المستدل الحكم فى بعض الصور لايقبل نقضه لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين الموجبة والسالبة فالصور ثمانية لان دعوى الحكم قد يكون فى صورة معينة أو مبهمة أو جميع الصور وعلى كل منها

بالعكس ولم يصرح به المصنف [1] والى هذه الاقسام اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالنفي العام ، ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض

فالمدعي اما اثبات الحكم أو نفيه وعلى كل من النفي والاثبات فى الثالثة فالنقض اما بصورة معينة أو مبهمة لان الثالثة وهى دعوى الحكم في الجميع نفياً ينقض بالايجاب الكلي والجزئى واثباتا ينقض بالسلب الكلى والجزئى . وانما قلنا ان دعوى اثبات الحكم من قبل المستدل ودعوى النفى من قبل المعترض لان المستدل هو المدعى فوظيفته الاثبات والاستدلال والمعترض وظيفته الاعتراض ونفي ماأثبته المدعى هذا ايضاح ماقاله المصنف والاسنوى من قوله دعوى ثبوت الحكم مع قوله وبالعكس

(١) قال الاسنوى « نعم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح المصنف بذلك » أقول قال الجاربردى فى ظاهر كلامه تساهل لاشعاره بأن ثبوت الحكم فى صورة معينة انما ينتقض بالنفى العام فقط والنفى عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع ان الاول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته فى هذه الصورة ورده البدخشي فقال لانسلم الاشعار بذلك بل فيه بيان ان كلا منهما يصلح لنقض مايقابله لا انه المتعين فقط اه فذكر النفى العام فى مقابلة الاثبات فى صورة معينة او مبهمة انما هو لكونه مقابلا لذلك فيناقضه لا لخصوصه وكذا ذكر الاثبات العام في مقابلة النفى عن صورة معينة او مبهمة انما هو لما ذكر لا لخصوصه فيكون في كلام المصنف بيان لكل مقابل بنقض لما عرف أن الكلام هنا مبنى على القاعدة المنطقية التي قدمنا فالاقتصار على النفى العام في الاول والاثبات العام فى الثانى من قبيل النص على المتوهم فقط ومن ذلك تعلم اندفاع ما يشعر به كلام الاسنوي من الاعتراض على المصنف انه لم يصرح به لانه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من كلامه بالطريق الاولى

بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثانى للأول [1] وان كان الاحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب . وقوله « وبالعكس » اشار به الى القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاماً ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفى العام تنتقض باثباته فى صورة معينة أو مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفى العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين

قال « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى . فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير فى الهواء . والثانى الصبح لا يقصر فلا يقدم اذ انه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين ، وذلك جائز فى المنصوصة كالايلاء واللعان والقتل والردة لا فى المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع » أقول الثانى من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير [2] هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه

---

(١) قال الاسنوي « فهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثانى والثاني للاول الى آخره » أى فهو من اللف والنشر الغير المرتب والا لقيل ينقض بالنفى أو الاثبات ليرتد النفى المتقدم الى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر الى النفى المتأخر كما قاله البدخشي والامر في ذلك سهل

(٢) قال المصنف « الثاني عدم التأثير بان يبقي الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى الى آخره » قال الاسنوي « وانما جمع بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير الى آخره » أقول العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة وذلك لان من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلتين ان

علة وعدم العكس هو أن يثبت الحكم فى صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الاولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فمثال الاول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب[1] مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء والجامع بينهما هو عدم

تكون منعكسة فيكون عدمه قادحا على هذا القول فالخلاف اولا في أن العكس شرط أو ليس بشرط فمن منع التعليل بعلتين قال انه شرط فعدمه حينئذ قادح ومن قال انه ليس بشرط وانما الشرط هو الطرد وهو ان يثبت الحكم لثبوت العلة الا لمانع على قول أو مطلقا على قول آخر كما قدمناه فى تخلف الحكم عن العلة جوز التعليل بعلتين فلذلك قال ان عدم العكس ليس بقادح فهو عبارة عن تخلف العلة عن الحكم بان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا مع تسليم ان العلة علة وان الوصف الذى انتفى ووجد الحكم بدونه وصف مؤثر كالوصف الآخر الذي وجد به الحكم فى المحل الآخر وأما عدم التأثير فهو بيان ان الوصف لامناسبة فيه للحكم كما يظهر لك من الامثلة الآتية لعدم التأثير ولذلك فصلهما صاحب جمع الجوامع وجعل كلا منهما قادحا مستقلا وعبر عن عدم العكس بالعكس وفسر الجلال لفظ العكس فى كلام مصنفه بتخلفه وفسر الضمير فى قول مصنفه أيضا وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة بالعكس للاشارة الى ان المراد بالعكس اولا فى عبارة مصنفه تخلفه وبضميره العائد عليه نفسه لا تخلفه وقصد بهذا الاستخدام بيان ان العكس تارة يطلق ويراد به تخلفه أى عدم العكس وذلك فى مقام عده من القوادح على القول بذلك وتارة يراد نفسه في مقام عده شرطا على القول به أيضا وعلى هذا فتعبير الامام بالعكس ليس بخطأ لما علمت ان المراد منه فى هذا المقام هو تخلفه لا نفسه فعبارته وعبارة المصنف واحدة وانما قصد المصنف بالعدول عن عبارة الامام بيان مراد الامام فقط لا الاعتراض عليه

(١) قال الاسنوى «فمثال الاول قول الشافعية الخ» اقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى ومنها أى من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لامناسبة فيه للحكم ومن ثم اى من هنا وهو نفي المناسبة فيه اي من اجل ذلك اختص

الرؤية فيقول المعترض عدم الرؤية ليس مؤثرا فى عدم الصحة لبقاء هذا الحكم فى هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم

بقياس المعنى لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتأتى فيه أي لانه لم يدع فيه مناسبة بالذات كما سبق فلا يتأتي القدح بعدم التأثير فيه وبالمستنبطة المختلف فيها فلا يتأتى فى المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها لانهما لابد أن يكونا علة في الواقع صونا للنص والاجماع عن الخطأ فلا يقدح فيهما بعدم المناسبة وهو اربعة القسم الاول عدم التأثير فى الوصف بكونه طرديا كقول الحنفى فى الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الاذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر . وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف أى أن عدم القصر الذى جعل هو العلة لا مناسبة فيه أصلا فهو طردى وزيادة على ذلك لا شبه فيه فلا يتأتى فيه قياس الشبه كان يقال تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبها بالثلاثية فالحقناه بها والثاني عدم التأثير فى الاصل بابداء علة لحكمه مثل أن يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول المعترض لا أثر لكونه غير مرئى في الاصل فان العجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية وحاصله معارضة في الاصل بابداء علة غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وانما قال الجلال وعدمها موجود مع الرؤية للاشارة الى أن عدم مناسبة الوصف للحكم اما لذاته كما في القسم الاول وهو عدم التأثير بكونه طرديا أو لوجود غيره المانع من مناسبته كما في القسم الثاني فان عدم الرؤية وان ناسبت عدم صحة البيع في ذاته لكن لا يناسبه هنا أى فيما وجد فيه مانع آخر وهو العجز عن التسليم اذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه في الهواء وليس كذلك وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر صريحة فيما قلنا حيث قال وهو أربعة أقسام مالا تأثير له مطلقا ومالا تأثير له في ذلك الاصل وما اشتمل على قيد لا تأثير له ومالا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره اه فانظر الى قوله

القدرة على تسليمه ومثال الثانى استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لاتقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياسا على

ومالا تأثير له في ذلك الاصل حيث قصر عدم التأثير على هذا الاصل وحاصل عبارته أن الوصف ان كان لا مناسبة فيه لذلك الاصل ولا لغيره فعدم التأثير فى الوصف وان كان لا مناسبة فيه لخصوص الاصل لوجود مانع وان ناسب الحكم في ذاته فعدم التأثير فى الاصل . وان كان لا مناسبة فيه لافي الاصل ولا في الفرع ولا يفيد المعلل ذكره نفعا فعدم التأثير في الحكم . وان كان يناسب الحكم لكن لا اطراد له في كل صور النزاع فعدم التأثير في الفرع اه وقوله ولا يفيد المعلل ذكره نفعا يفيد ان هناك ما يصلح علة سوى مالا يفيد نفعا وحينئذ فالاقسام متباينة لانه ليس فى الاول مايصلح علة أصلا لان المذكور بتمامه عدم التأثير ولذا خص بعدم التأثير فى الوصف والثاني يصلح علة للحكم في ذاته لكن لايصلح علة فى هذا الاصل لوجود المانع فلذا خص بعدم التأثير فى الاصل والثالث موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل والفرع وهو كونهم كفارا اتلفوا مالا فيحصل الحكم لكن فيه زيادة لا فائدة لها فى حصول الحكم وهى قوله فى دار الحرب فلذا خص بعدم التأثير فى الحكم والرابع موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل دون الفرع فلذا خص بعدم التأثير فى الفرع كذا يؤخذ ملخصاً من جمع الجوامع وشرحه وحواشيه وتقرير شيخنا عليه . ومن هذا تعلم أن المراد بعدم التأثير عدم المناسبة فى الوصف للحكم بأحد الوجوه الاربعة وليس معناه ما قاله الاسنوى بقوله هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه علة اه فان هذا يرجع الى الاعتراض بتخلف العلة عن الحكم بأن يوجد هو دونها ولو كانت العلة فيها مناسبة للحكم وهذا ليس بصحيح وتعلم أيضا ان هذا القادح خاص بقياس المعنى فلا يوجد فى غيره كالشبه وخاص أيضاً بقياس المعنى الذي اختلف فى علته المستنبطة فلا يتأتى فى المنصوصة ولا فى المجمع عليها ويعلم أيضاً ان ما مثل به الاسنوى بقوله فمثال الاول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب الى آخره انما هو مثال لقدح تأثير الوصف فى الاصل فقط وان كان

صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف

الوصف مناسباً للحكم في ذاته كما سبق وقوله ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح الى آخره انما هو مثال للقسم الاول من عدم التأثير وهو عدم التأثير فى الوصف لكونه طرديا وليس مثالا لعدم العكس ألا ترى الى قوله فى المثال الاول فانه لو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه فان هذا القول يدل كما قدمنا ان عدم تأثير عدم الرؤية هنا لوجود العجز عن التسليم لا لذاته وقوله فى المثال الثانى فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لا يناسب ما عاله به بقوله لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف الى آخره فان قول الشافعى هذا الوصف غير منعكس يقتضى أن الحكم ثابت مع زوال الوصف الذى هو علة وان الوصف صالح للتعليل لان هذا هو العكس الذى اختلفوا في أنه شرط كما يقول من منع التعليل بعلتين فيكون عدمه قادحاً أو ليس بشرط كما يقول من جوز ذلك فلا يكون عدمه قادحا وما فى المثال ليس كذلك بل ان الوصف وهو عدم جواز القصر وصف طردى لا مناسبة له أصلا لا فى هذا الحكم ولا فى غيره بدليل انه ثابت مع جواز القصر وعدم جوازه والحكم لا يترتب على الوصف ونقيضه وانما قول الاسنوى بعد ذلك وهذا المنع لعلة اخرى غير عدم القصر فهذا لا دخل له فى القدح وعدمه اذ يكفى الاول وهو أن الوصف طردى وليس على المعترض أن يبين ان حكم المستدل ثابت لعلة أخرى أو ليس بثابت بل ذلك وظيفة المستدل الحنفي بعد بطلان قياسه بكون علته طردية لامناسبة فيها أصلا للحكم فهو من قبيل العدم لعدم تأثير الوصف . ولنذكر لك باقى أقسام عدم التأثير فنقول قال في جمع الجوامع وشرحه والثالث عدم التأثير في الحكم وهو اضرب ثلاثه لانه اما أن لا يكون لذكره أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة كقولهم أي الخصوم الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب حيث استدلوا على نفى الضمان عنهم في ذلك مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا

في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء

ضمان عليهم كالحربي المتلف مالنا ودار الحرب عندهم أي الخصوم طردي فلا فائدة لذكره اذ من أوجب الضمان من العلماء في اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية أوجبه وان لم يكن أي الاتلاف في دار الحرب وكذا من نفاه منهم في ذلك كالحنفية نفاه وان لم يكن الاتلاف في دار الحرب اي سواء كان في دار الحرب أم في دار الاسلام في الشقين فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لانه أي المعترض يطالب المستدل بتأثير كونه أي الاتلاف في دار الحرب أو يكون له أي لذكر الوصف المشتمل عليه العلة فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها لم تغتفر هذه بطريق الاولى والا فتردد أي وان اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضاً وقيل لا مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في اقامتها الى اذن الامام الاعظم كالظهر فان مفروضة حشو اذ لو حذف مما علل به لم ينتقض أي الباقي منه بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما اذ الفرض بالفرض أشبه به من غيره اه وقول المصنف مع شرحه فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول الخ أي يرجع في الضرب الاول وهو ان لا يكون لذكر الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة الى القسم الاول من أقسام عدم التأثير واشار بذلك الى ان معنى رجوعه الى الاول ان حاصل كل منهما يرجع الى طلب الدليل على علية الوصف وليس معناه انه منه أو عينه فان ما توجه عليه الاعتراض في هذا القسم هو ان العلة اشتملت على وصف طردي ولا فائدة فيه أو طردي فيه فائدة ضرورية أو فائدة غير ضرورية واما الاول فكان الاعتراض فيه على ان الوصف كله غير مناسب أصلا كما سبق ثم قال الرابع عدم التأثير في الفرع مثل ان يقال في

المنع وقد اختلفوا فى عدم التاثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف

تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير كفء فلايصح كما لو زوجت بالبناء للمفعول أى زوجها الولى بغير كفء وهو أى الرابع كالثانى اذ لا أثر فى مثاله للتقييد بغير الكفء فان المدعى ان تزويجها نفسها لايصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في المثال الثانى بكونه غير مرئي وان كان نفى الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل . وأما عدم العكس فقال في جمع الجوامع وشرحه ومنها أى من القوادح العكس أي تخلفه كما سيأتى وهو أى العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد فابلغ فى العكسية مما لم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لانه في الاول عكس لجميع الصور وفى الثانى لبعضها وشاهده أى العكس فى صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم قوله صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه أرأيتم لو وضعها فى حرام اكان عليه وزر فكلهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب قولهم أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر اى الداعي اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع احدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم اى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتى في الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث فى القدح بتخلفه كما قال وتخلفه أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى ونعنى بانتفائه أى انتفاء الحكم فى قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لاانتفاؤه فى نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لولم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به اه وحاصله ان فى اصطلاح الاصوليين مايسمى بطرد العلة والمراد بها هنا ثبوت الحكم لثبوت العلة وعكسه هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان كان الحكم لا يتخلف أصلا عن العلة بل متى ثبتت ثبت هو ومتى

الاول على أن الحكم الواحد بالشخص [1] هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين

انتفت هى انتفى هو كان عكس ذلك الطرد هو انتفاؤه عند انتفائها دائما وهذا هو العكس الابلغ وحينئذ يقال ان الطرد ثابت فان لم يثبت الحكم لثبوت العلة أبدا بأن ثبت لا لثبوتها فى بعض الصور فالعكس حينئذ غير أبلغ لان انتفاء الحكم لانتفاء العلة في بعض الصور وهو ما انتفى بانتفائها فيه دون مالم ينتف به فيه بأن كان له علة أخرى فيه فان قلت الطرد كما ينتفى بثبوت الحكم مع انتفاء العلم فى البعض ينتفى بوجود العلم مع انتفاء الحكم فانه يصدق حينئذ أنه لم يوجد بوجودها أبداً قلت اذا وجدت العلة وانتفى الحكم فى البعض ووجد بوجودها وانتفى بانتفائها فى غيره فذلك البعض لايقال فيه لم ينتف الحكم بانتفائها لعدم انتفائها والعكس غير الابلغ هو أن ينتفى بانتفائها فى البعض ولاينتفى به فى البعض الآخر بان يوجد انتفاء العلة ولاينتفى الحكم اذ لايقال لم ينتف الحكم لانتفاء العلة الا بعد تحقق انتفائها لان الغرض نفى التلازم بين الانتفاءين لانفى وجود الانتفاءين وهو الثابت في صورة وجود العلة مع انتفاء الحكم ثم انه فى هذه لو ثبت الانتفاء للانتفاء لايقال انه عكس أبلغ لانه انما يكون اذا كان الانتفاء الثانى انتفاء علة وهذه ليست كذلك لثبوت نقضها بتخلف الحكم عنها ثم ان تخلف الانتفاء للانتفاء فى جميع الصور وهو تخلف الابلغ وغيره قادح عند مانع علتين ومجوزهما اذ لاعكس أصلا وانما الذى يخص مانع علتين هو تخلف الابلغ فضمير تخلفه فى قول صاحب جمع الجوامع وتخلفه قادح عند مانع علتين راجع الى قوله فابلغ فالذى يختص فيه القدح لمانع علتين وعدمه لمجوزهما هو تخلف الطرد الابلغ كذا يؤخذ من تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فى عدم التأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف الاول على أن الحكم الواحد بالشخص الى آخره » أقول قد علمت أن عدم التأثير أربعة أقسام أما القسم الاول فهو قادح عند من جوز التعليل بعلتين وعند من منع لان حاصله كما علمت هو عدم المناسبة لكون الوصف طرديا لامناسبة فيه أصلا للحكم فهو عبارة عن طلب الدليل على عليه

فعند من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتا بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك

الوصف ولاشك فى قبوله وكذا فى الثالث لان حاصله كما قال فى جمع الجوامع وشرحه يرجع الى الاعتراض فى ذلك الى القسم الاول لان المعترض يطالب باقامة الدليل على كون الاتلاف فى دار الحرب مؤثراً فى الحكم وكل من المختلفين بنى مذهبه على العلة غير التى بنى عليها الآخر حكمه فليس معنا علتان فى شىء واحد بل ان علة وجوب الضمان لاعلة عدم وجوبه وأما الثانى فالخلاف فيه مبنى على الخلاف فى جواز التعليل بعلتين فمن منع ذلك قال فيها بالقدح ومن أجاز قال لم يقدح ويعلم فى القسم الثانى من قوله فى جمع الجوامع وشرحه والثانى عدم التأثير فى الاصل بابداء علة لحكمه ومن قولها وحاصله معارضة فى الاصل بابداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وعبارة صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر بابداء علة أخرى وهى العجز عن التسليم ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين اهـ وحاصله أن المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل فيما وجد فيه وصف مقتض للحكم ولو انتفت علة المستدل وجعل هذا سبب المنع فهو معترف بصحة علة المستدل فى ذاتها وانتاجها للحكم ولكن فى غير هذه الصورة وكانت علة الحكم غير مطردة فى صورة الرؤية مع العجز عن التسليم فلم تكن مناسبة لهذه الصورة بخلاف العجز عن التسليم فانه مناسب لهذه الصورة ولصورة عدم الرؤية فبناء على ذلك جعل علة المستدل غير مناسبة بالنسبة للاصل المذكور فقط لوجود علتين فيه احداهما عدم الرؤية والثانية العجز عن التسليم وهذا هو القول بالعلتين وأما ماقيل من أن حقه أن يقول بناء على منع التعليل بعلتين اذ لو بنى على جوازه لم تتوجه المعارضة فوهم منشؤه عدم التأمل اذ كيف لايتوجه مع ابطال علة المستدل بأنها لاتأثير لها مع العجز لانه مانع ولو وجدت الرؤية وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلتين علل بها فى مسألة واحدة كما تقدم لهم لذلك نظائر وليس كذلك بل معناه أن الحكم الواحد يجوز أن يثبت فى مسألة بعلة وفى أخرى بغيرها فاذا اجتمعا ولامانع كالمس

الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثانى وهو عدم العكس فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين أم لا ، وبناؤه ظاهر مما تقدم فان من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم فى صورة

والبول في نقض الطهارة بخلاف قيل كل واحدة منهما علة وقيل العلة المجموع وقد تقدم كل ذلك قاله شيخنا فى تقريره وأنت لا يذهب عليك أن العجز عن التسليم الذى وجد مع عدم الرؤية فى الطير فى الهواء ولم ير انما منع كون عدم الرؤية مؤثرا فى هذا الاصل لكونه علة أخرى وجدت معه ولا يكون العجز عن التسليم مانعاً من تأثير عدم الرؤية فى هذا الاصل وقادحا الا اذا منعنا التعليل بعلتين لان المعترض مسلم ان كلا منهما علة مناسبة للحكم وعلى ذلك يصح أن يقال بناء على منع التعليل بعلتين كما يصح أن يقال وهذا هو القول بالعلتين لان كلا من مانع التعليل بعلتين ومجيزه يقول بجواز وجود العلتين فى شىء واحد ولكن الخلاف بعد ذلك فى منع التعليل بهما أو جوازه . فالقول بوجود العلتين متفق عليه وجواز التعليل بهما مختلف فيه وأما قوله وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلتين علل بهما فى مسألة واحدة وليس كذلك بل معناه الى آخره فغير مسلم على أطلاقه فان بعض من جوز التعليل بعلتين علل بهما فى مسألة واحدة كما يفيده قوله قيل كل علة وسيأتى ماهو أصرح من هذا وأما الثالث فهو وان كان يشترك مع الثاني في انه لا أثر فى التقييد ولكن يخالفه من جهة ان نفى الاثر فى الرابع بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل ومن جهة ان الرابع يرجع الى المناقشة فى الفرض وهو أى الفرض تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج أى اقامة الحجة كان يقول الخصم فى المرأة المزوجة نفسها انما افرضه فى التزويج بغير كفء وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع مع ان دعوى المستدل منع تزويجها نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفء وفي قبول هذا الفرض أي تخصيص محل النزاع ببعض صوره خلاف حكاه فى جمع الجوامع وشرحه والاصح جوازه أى الفرض مطلقاً وقيل لا وثالثها

العلة وثبوت مثله فى صورة أخرى لعلة أخرى . وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد ان بقى شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقى نوعه فهو عدم العكس [1] ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير

يجوز بشرط البناء أى بناء غير محل الفرض عليه كان يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم فى بعض الصور فليثبت في باقيها اذ لاقائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء اه واحتاج الحنفية الى بناء غير محل الفرض على محل الفرض ليتم الاستدلال على كل مدعاهم لعدم القائل بالفرض بنى محل الفرض أو غيره فمتى ثبت الحكم في بعضها ثبت فى باقيها وبهذا تعلم أن هذا الرابع مبنى على الخلاف في جواز تخصيص الاستدلال ببعض محل النزاع مع أن المدعى عام فمن أجازه مطلقا قبله مطلقاً ومن منع ذلك مطلقاً رده مطلقاً ومن اجازه بشرط البناء رده بغير هذا الشرط قبله مع الشرط ورده بدونه فليس الخلاف فى هذا القسم ايضاً مبنياً على الخلاف في جواز التعليل بعلتين وبذلك تعلم ان بناء المصنف الخلاف في عدم التأثير مطلقا على الخلاف في جواز التعليل بعلتين مستقلتين خاص بالقسم الثاني منه دون الاول والثالث والرابع وأما تخلف العكس أو عدم العكس أو العكس بمعنى تخلفه على اختلاف العبارات وكلها بمعنى واحد فالخلاف فيه مبني على الخلاف فى اشتراط انعكاس العلة وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة فمن شرطه بنى ذلك على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقلة بالاقتضاء وقال ان تخلف العكس قادح لكن بشرط ان يكون تخلف عكس الطرد الابلغ لانه هو الذى فيه الخلاف كما ذكرناه قريباً نقلا عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وأما الثاني وهو عدم العكس فبناه الى آخره ليس خاصاً بما ذكرناه وهو عدم عكس الطرد الابلغ واما غيره فهو قادح عند مانع علتين ومجوزهما اذ لا عكس اصلا حتى يقال يشترط أو لا يشترط وينبني الاشتراط على المنع وعدمه على الجواز كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان بقى شخصه

في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الاذان فان الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لاتقصر انما هو المنع في الرباعية والذي كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية وهو منع تقديم الاذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن

بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس الى آخره »

أقول قد علمت ان المثال الذي مثل به بعدم التأثير هو مثال للقسم الثاني منه وهو عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه غير ماعلل به المستدل وان المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل في هذا الاصل فقط لوجود المانع وهو وجود وصف فيه مقتض للحكم فالمعترض جعل وجود هذا الوصف في هذا الاصل سببا في منع تأثير علة المستدل في حكمه فالحكم واحد والمحل واحد وقد وجد في هذا المحل علة تقتضي الحكم في هذا الاصل مع وجود علة المستدل وعدمها فان العجز عن التسليم موجود في الطير سواء وجدت رؤيته أو لم توجد فالمعترض وان نفى علية علة المستدل في هذا الاصل لهذا المانع فهو معترف بصحتها في ذاتها فكان شخص الحكم المعلل واحدا جعل له المستدل علة وجعل له المعترض علة أخرى وجعل وجودها مانعا لتأثير علة المستدل بناء على رأيه من منع التعليل بعلتين ومن هذا تعلم أن الخلاف في جواز التعليل بعلتين مقطوع النظر فيه عند الكل عن كون الحكم واحدا بالشخص أو واحدا بالنوع وانما اتفق في هذا المثال أنه واحد بالشخص وأما عدم العكس فلكونه عبارة عن اثبات مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف الذي جعله المستدل علة في حكم صورته كان ذلك دليلا على عدم علية هذا الوصف له في صورة المستدل والا لزم تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين فلما كان الحكم واحدا في محلين احدهما صورة المعترض والثاني صورة المستدل قلنا انه واحد بالنوع باعتبار اختلاف المحل ولذلك لم يفصله اكثر الاصوليين هذا التفصيل.

وأما المثال الذي مثل به المصنف والاسنوى لعدم العكس فقد علمت انه مثال للقسم الاول من عدم التأثير

يكون المراد ببقاء الحكم فيه انما هو البقاء فى تلك الصورة بعينها فافهمه . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب أحدها يجوز مطلقا [١] واختاره ابن الحاجب والثانى لايجوز مطلقا واختاره الآمدى والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة [٢] واختاره الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا . ثم ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع [٣] وقال الآمدى محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر فى العلل أم لا [٤] لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان

---

(١) قال الاسنوى « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا الى آخره » اقول وهذا هو الحق عند الجمهور فيجوز التعليل عندهم بأكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا قال الامام فخر الاسلام الاستدلال بالنفى على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة كذا في مسلم الثبوت

(٢) قال الاسنوى « والثالث يجوز فى المنصوصة الخ » ونسبه فى مسلم الثبوت للقاضى ابى بكر الباقلاني وحكى قولا آخر بجواز التعدد فى المستنبطة دون المنصوصة ونسب الى امام الحرمين انه يقول بجواز التعدد عقلا ومنعه شرعا ومثله فى جمع الجوامع

(٣) قال الاسنوى « ثم ان مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار فى الواحد بالشخص والواحد بالنوع الخ » أقول سيأتى الكلام فى هذا مستوفى ان شاء الله تعالى

(٤) قال الاسنوى « وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر فى العلل ام لا لكن الامام الخ » اقول قد علمت ان فى العلل الشرعية خلافا فى اشتراط العكس وعدمه مبناه الخلاف فى جواز التعليل بعلتين كما سبق والمذهب الذى اختاره الامام هو جواز التعليل بعلتين فى المنصوصة دون المستنبطة وهو الذى اختاره المصنف على ما حكاه الاسنوى فلا بدع اذا قال

العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفى العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة أنهم خالفوا فى العقليات والشرعيات[1] وليس مطابقا لما فى المحصول واذا جمعت بين ماقاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس فى العلل الشرعيات انما هو فى المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع[2] فان اللعان

ان العلل الشرعية أى العلل المنصوصة لا يشترط فيها العكس واما العلل العقلية فقد علمت مما قدمناه انها علل مؤثرة بالذات وأنها علل تامة لا يتخلف عنها المعلول بحال فان كان المراد بالعقلية هذه فلا خلاف لاحد فى اشتراط العكس وان تخلفه يدل على عدم العلية واما اذا اريد بالعقلية ما تعرف بالعقل دون الشرع فان كان المعلول فيها اعم من العلة فلا كلام فى عدم اشتراط الانعكاس فان الحرارة كما تكون معلولة للشمس تكون معلولة للنار كما تكون معلولة للحركة السريعة ولكن متى وجدت واحدة منها استقلت بالمعلول ولا يتخلف عنها بحال

(١) قال الاسنوى « واما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة انهم خالفوا فى العقليات الخ » اقول هذا مذهب بعض الاشاعرة وهم القائلون ان المعلولات عقلية او شرعية تحصل عند عللها مطلقا لا بها فليس هناك تلازم عقلى بين العلل وبين المعلولات مطلقا وهذا مذهب تبين بطلانه فى محله فان العلل العقلية هى التى يلزم من وجودها وجود معلولاتها ويمتنع تخلفه وكذلك العلل الشرعية الباعثة المؤثرة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء المانع لا يجوز تخلف الحكم عنها ففى اى محل وجدت وجد الحكم ولذلك كان الخلاف فى كون النقض قادحا او غير قادح لفظيا كما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى «ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع الخ » اقول اعترض على هذا بان الاحكام

والايلاء علتان مستقلتان فى تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتد والعياذ بالله

متعددة فان حكم اللعان على مذهب الشافعية وقوع الفرقة به ولا تحل له ابدا ومذهب الحنفية ان الفرقة لا تقع بمجرد اللعان بل لابد من تفريق القاضى فاذا فرق بينهما لا تحل له أبدا أيضا لكن اذا أكذب الزوج الملاعن نفسه بعد وقوع الفرقة باللعان او بتفريق القاضى جاز له ان يتزوجها حتى لو فرضنا انه أكذب نفسه مع قيام الايلاء وحكمه على كلام المصنف او مع بقاء الظهار على ما يأتى فى كلام الاسنوى فقد زالت حرمة اللعان وبقيت حرمة الايلاء أو الظهار وكذلك اذا زالت حرمة الايلاء بالحنث والتكفير او زالت حرمة الظهار بالتكفير ولم يكذب الزوج الملاعن نفسه فقد زالت حرمة الايلاء او الظهار وبقيت حرمة اللعان وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالى ووجب قتله للردة وقتله فوجب قتله قصاصا فانه قد يسلم فيسقط القتل للردة ويبقى القتل للقصاص وقد ينتفى القتل للقصاص بالعفو ويبقى القتل للردة اذا لم يسلم وهذا دليل على ان الاحكام متعددة فليس هذا مما نحن فيه من اتحاد الحكم وتعدد العلة واجاب في مسلم الثبوت وشرحه بأن تعدد الاحكام لا يوجب تعدداً فى الذات فان الذات الواحدة ربما تضاف الى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت لتعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس ما به الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان الاضافات لا توجب تعددا في الذات ثم قال في شرحه الفواتح وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول ان تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل تعددا في الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط ورد بان التعدد لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين أي مع تعدد الذات بتعدد الاضافة الى العلل قال صاحب مسلم الثبوت لو تعددت الذات لتعدد الوجود فتتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر قال صاحب الفواتح عليه وللسائل أن لا يقنع

وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة فى ازافة دمه واذا ثبت ذلك فى

عليه ويقول ان أراد تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه ممنوع واعترض الآمدى بأن النزاع انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصور المذكورة ويقول ان المعلول في تلك الصور هو واحد بالنوع فقال صاحب المسلم المفروض في الصور المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين قال فى الفواتح وأنت لا يذهب عليك أن اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل فى واحد شخصى فليس ههنا مثلان فافهم . ولما كان كلامه هذا خارجا عن محل النزاع اذ القدر المشترك واحد بالنوع والمعلول واحد بالشخص وليس ذلك محل النزاع قال ردا على الآمدى في دعواه ان محل النزاع انما هو في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع . اعلم أنه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تتعدد علته وحينئذ يتم الكلام من غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التى قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتفى بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع فى الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فحينئذ يجوز أن ينتفى الحكم الشخصى بانتفاء العلة ويبقى نوعه فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم اه وأقول قال في جمع الجوامع وجوز الجمهور التعليل بعلتين وادعوا وقوعه الى آخر الاقوال التى قدمناها فكتب شيخنا على قول المصنف المذكور فقال اعلم ان محل النزاع هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين فأكثر بناء على ان كلا علة وعلى ان العلة بمعنى الباعث اى المتصف بالبعث بالعلل لا انه يكون باعثا اذا انفرد وحينئذ فالصحيح امتناعه عقلا وان من

الواحد بالشخص ثبت فى الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال

جوز فقد اخل بقيد من هذه القيود وحينئذ يكون نزاعه لفظيا فتأمل اه وكتب العطار على قول الجلال للحكم الواحد فقال اى بالشخص اذ الواحد بالنوع يجوز تعدد علله كتعليل جواز حل قتل زيد بالردة وعمرو بالقود وبكر بالزنا كذا قالوا واذا تأملت وجدت عدم التعدد لان كل حكم معلل بعلة واما النوع وهو القدر المشترك بين افراد القتل فلم يعلل وانما التعليل لافراده اه ولكن الكلام فيما اذا اجتمعت هذه العلل فى شخص كأن ارتد زيدا وقتل عمدا وزنا وهو محصن فنقول قال فى جمع الجوامع والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا لازوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين اه قال شارحه الجلال فان الشىء باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم ايضا تحصيل الحاصل فى التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى ومنهم من قصر المحال الاول على المعية . واجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور انما يلزم من العلل العقليه المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التى هى معرفات مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فما يذكره المجيز من التعدد اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا او احدهما لا بعينه كما قيل بذلك او يقال فيه يتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف اه وهذا الذى قاله الجلال متبع فيه العضد فى شرح المختصر وقدرده فى مسلم الثبوت بان الكلام فى العلل التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء الموانع المفيدة لوجود الحكم فى الخارج واذ كان ذلك بوضع الشارع فان وضعه حق لا فى الدليل الدال على الحكم والعلة الباعثة المؤثرة المستجمعة لما ذكر لا يتخلف عنها الحكم ولا فرق فى ذلك بين العلل الشرعية والعلل العقلية ثم قال والصواب فى الجواب ان المفروض هنا هو التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين مايوجبه الآخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين ورده فى الفواتح بمعنى ماتقدم عن جمع الجوامع والجلال عليه من انه وان لم يلزم اجتماع المثلين لكن يلزم

بالثانى بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ماقاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لاتحرم به أصلا وليس فيه

محال آخر وهو الجمع بين النقيضين وفى التعاقب ايضا يلزم تحصيل الحاصل على انه متى كان كل من العلتين مستقلة بالتأثير فيلزم ان يكون الوجود الذى استفيد من احداهما غير الوجود الذى استفيد من الاخرى ويلزم من تعدد الوجود تعدد الموجود فيلزم وجود المثلين وعلى كل حال فاللازم اجتماع النقيضين فى المعية والتعاقب وتحصيل الحاصل ايضا فى التعاقب فان قلنا بتعدد الاثر والوجود يلزم وجود المثلين والكل محال ومتى علمت ان من منع تعدد العلل فرض كلامه فى الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع وان مراده بالعلة العلة الباعثة المؤثرة بالفعل التى استجمعت الشرائط وانتفت فيها الموانع وهذه لايتخلف عنها معلولها قطعا والعلل العقلية كالشرعية فى ذلك سواء وان من جوز تعدد العلل اما ان يكون فرض كلامه فى غير ماذكر بأن اراد بالعلة الشرعية الوصف الباعث المؤثر نفسه لامع جملة مايتوقف عليه من وجود الشرائط وانتفاء الموانع او أراد الواحد بالنوع وان كل علة تؤثر فى شخص من افراد النوع غير ماتؤثر فيه الاخرى وحينئذ يكون الخلاف لفظيا وان لم يكن مراد القائل بالتعدد ما ذكر بل كان مراده القول بتعدد العلل المستقلة المستجمعة جميع الشرائط وانتفاء الموانع واجتماعها او تعاقبها على معلول واحد بالشخص كما هو موضوع كلام من منع التعدد كان قوله باطلا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فى التعاقب او المعية قال صاحب جمع الجوامع في الاشباه والنظائر لايجوز عقلا اجتماع علتين على معلول واحد وهذا الاصل مهدنا له في شرح المختصر وناضلنا عنه وادعينا قيام القاطع عليه وحكمنا بأن مخالفه محجوج ببراهين العقول وكلام العقلاء في جميع العلوم من المتكلمين والاصوليين والفقهاء مطابقين على هذا وما هى عندى الاقاعدة كامنة فى أفئدة العقلاء واختلاف الاصوليين فيه انما هو عند نظرهم في المسئلة بخصوصها ثم اذا خاضوا بعيداً عنها وجدت افئدتهم تحوم حول المنع فلا يوجد وصفان فصاعدا يحسن أن يضاف الحكم الى كل منهما لو انفرد والحال ان ذلك على وجهين أحدهما ان يتعاقبا وحينئذ فقد يضاف

الا الحنث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير أنه ذكر في موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون

الحكم الى الاول كما فى السببين اذا اجتمعا كمن احدث ثم أحدث حدثا على حدث لم يتخللهما طهارة فان الحدث الثانى لم يفعل شيئا ويظهر اثر ذلك اذا فرعنا على القديم فى ان سبق الحدث لا يبطل الصلاة انه لو أخرج باقى حدثه عمدا لم تبطل صلاته وقد يضاف الى الثانى فقط كما فى احتمال السبب والمباشر وقد يضاف الى أمثلهما أو أشبههما سواء كان الاول أو الثانى . الوجه الثانى أن يوجدا معا فاما أن يبطل عملهما بالكلية أو يعمل انسبهما أو يعمل واحد منهما لا بعينه أو يعمل مجموعهما أو يعمل كل منهما لكن يكون الثانى حكمين لا حكما واحدا فهذه خمسة طرق لا سادس لها وليس فى شيء منها اعمال علتين مستقلتين بل اما لا اعمال فلا حكم فراراً من العمل بعلتين واما اعمال ولكن حكمان أو اعمال ولكن لعلة والشريعة على هذا جارية وفروع الفقه دائرة ثم ذكر فروعا نفيسة اذكر لك بعضها منها القاتل المرتد ازدحم على قتله علتان القتل فنأخذه قصاصا والردة فنأخذه تطهيرا للارض من المفسدين ولا يمكن اعمالهما لضيق المحل عنهما ولو ارتفع أحدهما بان يعود الى الاسلام أو يعفو عنه ولى الدم والسر فى ذلك ان غرض الشارع من تطهير الارض من المفسدين حاصل بازهاق روحه باي وجه كان وغرض ولى الدم من التشفى لا يحصل الا بمباشرة القتل فيسلم اليه ولم يقل أحد باعمال العلتين وأن القتل يقع عن الامرين الى آخر ما ذكره من الفروع النفيسة وبهذا تعلم ان الحق مع الآمدى وان الحق ان الخلاف لفظي لان من البعيد جداً أن يقول الجمهور الحق جواز التعدد ووقوعه مع كون المراد بالعلة العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع المانع مع ما يلزم عليه من المحال الذى يعد انكاره مكابرة واما ماقدمناه عن الكمال بن الهمام من أن ماذكروه يدل على ان الكلام فى الحكم الواحد بالنوع وما أيده به صاحب الفواتح انهم جعلوا من فروعه الانعكاس الخ فيدفعه ان عدم العكس انما يكون بوجود الحكم مع

محرماً له[1] ولو مثل بالظهار لاستقام. وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها انما هو مستند الى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الآخر أو لاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما ومثال ذلك اذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقه وأن يكون للفقر فلا يجوز استناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة[2] واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة

علة فى صورة ومع علة أخرى مع غيرها والنوع اذا وجد فى محل لا يوجد الا فى شخص واحد فكان الموجود من الحكم فى كل صورة حكما واحدا بالشخص فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصى فليس معناه حينئذ الا الحكم الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع

(١) قال الاسنوي « نعم التمثيل بالايلاء فاسد الى أن قال ـ وكانه توهم ان الحلف على الشيء يكون محرما له الخ » أقول لا كلام فى ان الحلف على الشيء محرم له لان الحنث يؤدى لهتك حرمة اسم الله تعالى قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم « لم تحرم ما أحل الله لك » وكان قد حلف يمينا على شيء وعلى فرض ان مذهبه عدم حرمة الشيء المحلوف عليه فلا يلزم أن يكون المثال خاصا بمذهبه وكثيرا ما تقدم أمثلة بعضها على مذهب الشافعية وبعضها على مذهب الحنفية على ان ما فيها فروض وضعت للتمثيل وليست هى الادلة الحقيقية للمذاهب الا ترى الى ما مثلوا به للقسم الرابع من أقسام عدم التأثير وهو عدم التأثير فى الفرع فان دليل المذهبين ليس ما ذكروه بل مذهب الشافعى ان عقد المرأة لا يصح مطلقا سواء كان الزوج كفؤا أو لا فقد الاولياء كلهم أو بعضهم أو لم يفقدوا واستدل الشافعى بحديث عائشة « أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات » والحنفية استدلوا بغير هذا من الاحاديث كما فى الفروع

(٢) قال الاسنوى « وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة الخ » أقول هذا

مستقلة[١] ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة[٢] وقيل العلة واحدة لا بعينها.[٣] اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس انما

القائل فرق بين المنصوصة والمستنبطة فقال لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف مانص على استقلاله بالعلية فالجواب ما أجاب به الجلال بانه يتعين بالاستنباط أيضا ثم قال وحكى ابن الحاجب عكسه أيضا أى الجواز فى المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتى بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عندالشارع مجموع الاوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم أره لغيره اه

(١) قال الاسنوى « اذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة مستقلة الخ » أقول يلزم على هذا أن يتوارد على المعلول الواحد بالشخص مؤثرات كل منها يقتضى وجودا مستقلا فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل واحد منها وغير مستغن عن كل واحد منها وفي ذلك جمع بين النقيضين سواء أثرت فيه معا أو تعاقبت في التأثير ويلزم زيادة على ذلك تحصيل الحاصل فى التعاقب والكل محال كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى «وقيل المجموع علة واحدة» أقول يلزم على هذا أن يكون كل واحدة حينئذ جزء علة وقد فرضنا كل واحدة منها علة مستقلة بالتأثير ويلزم عليه الجمع بين النقيضين لان كل واحدة منها تكون علة تامة مستقلة وغير مستقلة بل جزء علة وهذا محال وبفرض التسليم يكون هذا خروجا عن محل النزاع لان النزاع فى تعدد العلل وعلى القول بان المجموع علة واحدة لا تعدد

(٣) قال الاسنوى « وقيل العلة واحدة لا بعينها » أقول يلزم على هذا أن مفهوم واحدة لا بعينها مفهوم كلى مندرج تحته كل واحدة منها بعينه وكل واحدة منها واحد بالشخص ولا وجود للكلى الطبيعى الا وجود فرده الشخصى فهذا الكلى لا تأثير له فى وجود المعلول الخارجى الا اذا كان موجوداً فى الخارج وهو موجود فى كل واحدة فالمؤثر كل واحدة لعدم ترجيح فرد على فرد فيلزم عليه ما لزم على الاول ولو سلمنا جدلا ان هذا الكلى هو المؤثر وهو واحد لا تعدد

يقدحان اذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين[1] وان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجح عنده انهما يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة[2] وهو خلاف مافي المحصول فان حاصل مافيه أنهما لا يقدحان

قال « الثالث الكسر . وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها . قيل خصوصية الصلاة ملغى لان الحج كذلك فبقى كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض » أقول الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيها[3] ثم ينقض الجزء الآخر

فيه فيرد عليه ما ورد على القول الثانى من انه خلاف المفروض ومتى بطلت هذه الاقوال تعين القول بمنع تعدد العلل واتباع ما قدمناه عن التاج السبكى في جمع الجوامع وشرح المختصر وان الخلاف لفظي كما قدمناه عن شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « اذا علمت جميع ماقاله المصنف وهو ان عدم التأثير وعدم العكس انما يقدحان الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال فى ذلك مما قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوى « علمت ان الراجح عنده انهما يقدحان فى المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول ان صاحب جمع الجوامع قال وجوزه ابن فورك والامام الرازى في المنصوصة دون المستنبطة اه وهذا يوافق مارجحه المصنف فلعل ما فى المحصول قول آخر للامام

(٣) قال المصنف « الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر الخ » قال الاسنوى « وهو ان تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيها الى آخره » ظاهر هذا ان القادح هو كل من الغاء أحد جزئى العلة ببيان عدم تأثيره ونقض الآخر مع أن القادح على القول به انما هو النقض غاية الامر أن الاول سبب الثانى ويشعر بهذا قول الامام فعلم من هذا ان المعترض مالم يبين الغاء القيد الذي دفع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على

كما اذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياسا على صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد الاول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لان الحج كذلك أي يجب قضاؤه فيجب أداؤه مع أنه ليس بصلاة فبقي كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أداؤها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم (١) فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه

الباقي اه فانه يفيد ان الالغاء ليس مقصوداً لذاته بل لا يراد النقض على الباقي ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الكسر قادح على الصحيح لانه نقض المعنى المعلل به بالغاء بعضه كما قال وهو اسقاط وصف من العلة بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه اه فاشار في جمع الجوامع بقوله لانه نقض المعنى الى أن النقض هنا بمعنى تخلف الحكم عن العله وأشار الجلال بقوله المعلل به بالغاء بعضه الى ان المراد بالمعنى في كلام المصنف العلة المعلل بها لا الحكمة وان سبب نقضها هو الغاء البعض فان المعترض لما الغى بعض العلة كان المعلل به في الحقيقة هو الباقي والباقي يتخلف فيه الحكم فصار معنى كلام جمع الجوامع الكسر نقض العلة بتخلف الحكم عنها بسبب الغاء بعضها فاشار بذلك الى ما في تعريف البيضاوي والامام من الخلل لافادته أن القادح كل من الامرين

(١) قال الاسنوي «وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج الى آخره» أقول نقل البدخشي عن الفنري انه قال وفي وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع به اذا أفسده بالجماع يجب قضاؤه مع عدم وجوب ادائه اه ثم اجاب عنه بقوله أقول لا نسلم انه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضي في فاسدها بخلاف الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجيها لانه يتأتى النقض وان لم يبين الغاء خصوص الصلاة بصلاة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها ولو دفع ان من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضاً لانه أيضاً كذلك اللهم الا ان يراد مامن شأنه الوجوب لولا المانع العقلي اه فاندفع ايراد

وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن

الاسنوى وان ورد ماقاله البدخشى ولذلك عدل صاحب مسلم الثبوت الى مثال آخر واختار ما اختاره من انه قادح وقال ان عليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة غير انه عبر عنه كما قال الآمدى بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة فقال مع شرحه مثاله قول الشافعى فى بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفى بتزويج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة فى افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علته لكان من الجهالة فقط وكونه مبيعاً وصف طردى لا دخل له والدليل على انه قادح ان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي علة والباقى منقوض فيقبل هذا النقض وتبطل به العلة الا عند ظهور مانع وأقول ان بعض الاصوليين قد فسر الكسر بما فسره المصنف كصاحب جمع الجوامع وبعضهم سماه النقض المكسور وهو خلاف فى التعبير لا يضرنا والواقع على كل حال ان معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئيها والثانى النقض والفرق بين ما هنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم فى النقض فى العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً فهو تخلف الحكم عن الباقى من العلة بسبب الغاء بعض اجزائها ولذلك كان قادحا الا اذا أظهر المستدل مانعا ينقض تخلف الحكم فلا يقدح ومثاله ماقدمناه وأما تخلف الحكم عن الحكمة وسماه فى المسلم كسرا فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة فى الحضر فالمختار انه لاتبطل العلية وعليه الاكثر وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدى بالنقض المكسور وعرفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح انه لا يقدح لانه لم يرد على العلة وقيل يقدح لاعتراضه المقصود ومثل له بما مثل به الاسنوي ووجه اختياره كما أشار الى ذلك الجلال

الاكثرين أنه لايقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفى فى مسئلة العاصى بسفره مسافر فيترخص كالعاصي فى سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي(١)

بقوله لانه لم يرد على العلة ان العلة التى أناط بها الشارع الحكم هى المظنة لا الحكمة وهى سالمة لانقض عليها وما قيل ان الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فتبطل العلية مدفوع بان الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة ظاهرة والا كانت العلة هى المظنة وقد جعل صاحب جمع الجوامع الكسر بالمعنى الذى قاله موافقا فيه المصنف هنا قسمين الاول اسقاط وصف من العلة مع ابداله بغيره كما يقال فى صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كالآمن فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض . الثانى ان لا يبدل فلا تبقى علة للمستدل الا قوله يجب قضاؤها فيقال عليه وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض اه أى فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم

(١) قال الاسنوى «واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختار الآمدى» اقول هذا لا يرد على المصنف لان الخلاف في مجرد العبارة مع الاتحاد فى المعانى لا يضر وذكر العضد حكمة تسمية تخلف الحكم عن العلة بالغاء بعض اجزائها نقضا مكسورا كما اختاره ابن الحاجب تبعا للآمدى مع اختيار ان الكسر نقض الحكمة فقال هو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة اه قال شيخنا فى تقريره فمعنى كونه مكسورا انه يراعى فيه الكسر الذى هو وجود تلك الحكمة أى حكمة العلة مع عدم الحكم فمن قال انه قادح نظر الى ان فيه ابطال العلة ومن قال انه غير قادح

قال « الرابع القلب وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا بأصله[1]

نظر الى ان سبب هذا الابطال ملاحظة وجود الحكمة بدون ذلك البعض وليس المعتبر الحكمة بل مظنتها لكن وجه الصحيح انه تبين حينئذ ان المظنة ما عدا ذلك البعض الساقط وهى موجودة مع التخلف توضيحه أن وجوب قضاء الصلاة جعله المستدل مظنة وجوب الاداء اذ طلبها فى غير وقتها يظن فيه طلبها في وقتها ولما كانت حكمة تلك المظنة وهى المحافظة على العبادة موجودة فى غير الصلاة فلتكن المظنة هى العبادة فهو بالحقيقة تغليط فى المظنة بسبب وجود الحكمة فيما هو أعم منها مع عدم صلاحية الاعم للعلية اه وقد قدمنا فى ضابط فخر الاسلام انه لابد من صلاحية الوصف للعلية فى قبوله علة ثم تعديله باعتبار الشارع اياه أو بالاخالة عند القائل بها حتى يقبل كالشاهد لابد من صلاحيته وأهليته للشهادة ثم تعديله حتى يقبل

(١) قال المصنف « الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله الى آخره » قال الاسنوى « وهو ان يربط المعترض الى آخره » اقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه فى كيفية الاستدلال عليه أى على المستدل لا له ان صح ذلك المستدل به ومن ثم أى من هنا وهو قولنا ان صح أى من أجل ذلك امكن معه أى مع القلب تسليم صحته أى صحة ما استدل به وقيل هو أى القلب تسليم للصحة مطلقاً أى صحة ما استدل به المستدل سواء كان صحيحا أم لا وقيل هو افساد له مطلقا لان الغالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحاً ومن حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا اه وقال صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر قلب الدليل عبارة عن دعوى أن ماذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه اه فاشار صاحب جمع الجوامع بقوله وهو دعوى ان ما استدل به فى المسئلة الى أنه فسر القلب بمعناه الاعم وهو الذى يعترض به على القياس وغيره من الادلة وأما بالمعنى

وهو اما نفى مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن منه فلا يكفى فيه أقل ماينطلق عليه الاسم كالوجه. فيقول فلا يقدر بالربع كالوجه أو ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح . فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار. فيقول فتسوى بين اقراره

الاخص وهو قلب القياس فهو ما ذكره المصنف هنا فمعنى قول صاحب جمع الجوامع فى المسئلة المتنازع فيها أى سواء كان ذلك فى القياس أو غيره وأما البيضاوى فخصه بالقياس ولعله اصطلاح أواقتصار منه على القياس لأنه بصدد بيان مايبطل علة القياس وأشار في جمع الجوامع بقوله ان صح الى ماذكره فى تكملة الابهاج على المنهاج حيث قال واعلم انه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العلة ويبين انه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لان الجامع دليل واختلاف فى انه دليل للمستدل أو عليه والاول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعانى فى توجيه سؤال القلب أن يقال اذا عاق على العلة ضد ماعلقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها . والثانى هوظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لاتفسد العلة بل تمنع من التعلق بها الى أن يثبت رجحانها من خارج اه فاراد فى جمع الجوامع بقوله ان صح ان الخيار فى ايراده على وجه المعارضة أو القدح للمعترض فان كان مراده اني سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ماتريد كان معارضة وان كان مراده أن الدليل فاسد لانه يتعلق به كل من الضدين ولا اولوية لاحدهما على الآخر فيبطل تعلقهما به كان قدحا وعلى كل حال هو قلب فقوله ان صح معناه ان سلمت ان الجامع دليل ولم أنظر لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراد المعترض المعارضة بعلة المستدل نفسها ولى أن لاأسلم انه دليل لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراده القدح في الدليل بانه لايصلح لفساده بما ذكر وعلى كل يخرج منه ابطال مذهب الخصم بالمعارضة أو القدح وتصحيح مذهب المعترض بدفع ما يدل على خلافه ويدل

وايقاعه أو اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل المتنافيان لا يجتمعان. قلنا التنافي حصل في الفرع بعرض الاجماع. (تنبيه) القلب معارضة الا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلة المستدل » أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التى استدل المستدل بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه . وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم[1] فان الحكم الذي يثبته

لهذا الذى قلناه ما قاله التفتازانى في التلويح ونصه : المعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اه وهذه العبارة ترشدك زيادة على ما مر الى وجه تخصيص القلب من بين المعارضات بكونه تارة يكون معارضة وتارة يكون قدحا فحاصل ما أشار اليه صاحب جمع الجوامع بقوله ان صح أن المعترض يقول لا أقول انه عليك لانك الا بناء على تسليم صحته ظاهراً اذ لا يكون دليلا عليك الا حينئذ فان لم أسلم صحته لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلا عليك ولا لك وعلى كل بطل ما تدعيه وبقى ما أنا عليه اذ لا دليل على خلافه أو دليلك يدل عليه فقوله ان صح لازم لقوله عليه لا له وليس المراد ان المعترض ينطق بقوله ان صح وانما كان تسليم الصحة ظاهراً لانه لا يمكنه تسليمها في الواقع مع اعترافه بتعلق الضدين به اه

(١) قال الاسنوى «وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم

القالب يشترط أن يكون مغايراً له لانقيضا كما سيأتى فلذلك أبدله المصنف بالخلاف

الخ » اقول قال البدخشي وما ذكر فى بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة وما ذكر في المحصول اراد به ما نقله المصنف هنا وهو قوله ان يربط الى آخره اه فاشار البدخشى الى أن المراد بالنقيض فى كلام المحصول مطلق المخالف لا النقيض فى اصطلاح المناطقة بدليل أن الامام احتج على اشتراط اتحاد الاصل فى القلب بان القلب لو رد الحكم المخالف الى أصل آخر فحكم هذا الاصل المخالف لحكم المستدل ان تحقق فى اصل المستدل كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وان لم يتحقق فى أصله كان هذا الاصل نقضاً على علة المعترض لوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم اه ملخصاً من البدخشى وأما قول الفنرى لا حاجة الى الاحتجاج لان الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج الى الاحتجاج فقد رده البدخشى ايضاً بقوله هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح اه فليس مراده الاحتجاج فى مقام النظر والاستدلال هذا فضلا عن أن فيه بياناً لوجه تخصيص القلب بالذكر مع انه نوع المعارضة كما قدمناه والخطب فى ذلك سهل وتبين مما ذكرناه ان ماقاله المصنف هو القول الاول فى جمع الجوامع وان هناك قولين غيره لم يتعرض اليهما المصنف لبطلانهما وذلك لان من قال هو تسليم مطلقاً فهم ان المراد بكونه غير صحيح ان الدليل فاسد لشيء آخر غير تعلق الضدين به وحيث جعله عليه فهو مسلم لصحته لانه لا يكون كذلك الا اذا كان دليلا صحيحاً لكن ما فهمه هذا القائل ليس بصحيح بل المراد بفساده انه تعلق به الضدان وجعله دليلا عليه هو المحقق لتعلق الضدين به فان كان التسليم موجوداً من حيث الظاهر فمراده المعارضة والا فالمناقضة كما مر ومن قال انه افساد مطلقاً فقد غلله كما قال الجلال المحلى بانه من حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا وفيه ان عدم جعله له ان كان معناه انه لا يصح تعلقه به لانه يلزم تعلق الضدين به فهو مفسد لانه أبطل كونه دليلا وان كان معناه انه دليل صحيح بناء على تسليم صحته ظاهراً لكنه انما يدل على

والقلب ثلاثة أقسام :الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا[1] كقول الحنفية

ماتدعيه فهو غير مفسد بل معارضة وهى لا تفسد العلة كما تقدم واختيار أحد الامرين موكول الى رأى المعترض ثم ان هذا القائل فهم أيضا ان الصحة والفساد لشيء خارج وليس كذلك كما مر وعلى ذلك لا يمكن ان يقول هو تسليم للصحة مطلقا ولا انه افساد مطلقاً حيث كان موكولا لرأى المعترض كما قلنا ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه وعلى المختار من امكان التسليم مع القلب فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل هو شاهد زور يشهد لك وعليك أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل فان قيل ان هذا القيل هو عين القول بأنه افساد مطلقاً قلنا مراد هذا القائل أنه غير مقبول ولا قادح لانه شاهد زور ومراد القائل بانه افساد مطلقا انه مقبول قادح

(١) قال الاسنوي «والقلب ثلاثة أقسام الاول ان يكون لنفى مذهب المستدل صريحا الخ » أقول قد جعله فى جمع الجوامع قسمين وجعل كل قسم منهما قسمين وهذه الاقسام غير مكررة فان القسم الاول منها لتصحيح مذهب المعترض مع ابطاله مذهب المستدل صراحة والثاني لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل الزاما والثالث لابطال مذهب المستدل صراحة والرابع لابطاله مذهبه الزاما ومثل لكل قسم بمثال فقال الاول من القسم الاول وهو تصحيح مذهب المعترض في المسئلة مع ابطال مذهب المستدل فيها صريحا كما يقال من جانب المستدل كالشافعى في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح كالشراء أي كشراء الفضولي فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعترض كالحنفي عقد فيصح كالشراء أي كشراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عند الشافعية فالخلاف فيما اذا اشترى الفضولي ولم يضف الفضولي العقد الى نفسه بل قال اشتريت لفلان كذا وكذا فالشافعية يقولون لايصح الشراء لمن سماه الفضولي وعند الحنفية يصح العقد لنفس الفضولي وتلغو تسميته لغيره . ومثل للثانى وهو مايدل على تصحيح مذهب المعترض صريحا ولا

مسح الرأس ركن من أركان الوضوء[1] فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم

يدل على بطلان مذهب المستدل صريحا بل الزاما أن يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهو الصوم اذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعترض كالشافعى الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لايشترط الصوم في وقوفها نفى هذا ابطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعترض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الاول فان الشافعى المستدل قال في دليله عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفى عقد فيصح كالشراء فصحح المعترض مذهبه صريحا وابطل مذهب المستدل الذي صرح به في دليله . القسم الثانى لابطال مذهب المستدل من غير تعرض لمذهب المعترض فلا يقال ان هذا تكرار مع ماتقدم لان ما تقدم فيه ابطال مذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعترض وهذا أيضا قسمان :أحدهما ابطاله صراحة ومثل له بأن يقول الحنفى في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفى في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لايكفى في غسله ذلك فيقال من جانب المعترض كالشافعى عضو وضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه لايتقدر غسله بالربع فقول المعترض كالشافعى فلا يتقدر مسحه بالربع ابطال لمذهب المستدل وهو تقديره بالربع في حد ذاته . والثاني ان يكون ابطاله بالالتزام كان يقول الحنفى فى بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعترض كالشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ونفى ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفي صحة البيع فان القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعترض مذهب المستدل التزاما لا صريحا

(١) قال الاسنوي« الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحاً كقول الحنفى مسح الرأس ركن الى آخره » هذا المثال كما علمت مما تقدم مثال للقسم الاول من القسم الثانى فى كلام جمع الجوامع وهو ما كان فيه ابطال مذهب

قياسا على الوجه . فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه . فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب [1] كما قاله مالك . الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح [2] فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم [3] واذا انتفى اللازم

المستدل صريحاً بدون تعرض لمذهب المعترض ولذلك قال الاسنوى فهذا القلب نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض الخ أى لم يتعرض لاثباته وذلك لان ماقلب به المعترض وهو عدم تقدير المسح بالربع بل كان الواجب الكل ليس مذهبه

(١) قال الاسنوى « لجواز أن يكون الحق هو الى آخره » ليس هذا هو المراد بل المراد ماقدمناه بقوله فى اعتراضه ان الواجب هو مسح الكل بمقتضى قلب الدليل على المستدل لانه قال فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه ومقتضى قياسه على الوجه أن يكون الواجب هو مسح الكل بمقتضى هذا بقطع النظر عما هو الحق

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان يكون لنفى مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد الى آخره » هذا المثال أيضا مثال للقسم الثانى من القسم الثانى وهو ابطال مذهب المستدل الزاما بدون تعرض لمذهب المعترض

(٣) قال الاسنوى « وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم » أشار بذلك الى أن خيار الرؤية ليس مذهب المعترض بل هو لازم على المستدل كما قلناه فى مسح كل الرأس واللزوم هنا لزوم اصطلاحى لامنطقى لان الحنفى التزم فى بيع ماكان غائبا أى غير مرئى عقد البيع لثبوت خيار الرؤية كما هو لازم لصحة بيع مالم يره بالزامه فقط

انتفى الملزوم قوله « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفى مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة[1] وهو أن يكون في الاصل حكمان أحدهما منتف عن

(١) قال المصنف « ومنه قلب المساواة الى آخره » قال الاسنوي « أي ومن القلب الذى ذكره المعترض الخ » أشار بقوله أي ومن القلب الذى هو لابطال مذهب المستدل بالالتزام كما نبه عليه صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر لان في هذا خلاف القاضى أبى بكر الباقلاني وهو مخالف في كون قلب المساواة من مطلق القلب فانه يقول انه مردود لايقبل فالضمير في قول المصنف ومنه الخ عائد الى مطلق القلب لا لقسم من القسمين قبله فالقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل فلا يقبل ولاجل هذا فصل قوله ومنه عما قبله وهو ظاهر وأما قول البدخشى انما قال منه لفصله عما قبله لان الضمنى ما ينفى مذهب المستدل كما مر وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراده الخ فقد علمت انه انما فصله لما فيه من خلاف القاضى دون ماقبله وان قوله لان الضمنى الخ يخالفه ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر من ان القلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام فهو من أفراد الضمنى وفضلا عن هذا فقد علمت أيضاً تصريحهم بأن المراد باللازوم اللازوم الاصطلاحى لا المنطقى فما قاله البدخشى لا وجه له وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر في توجيه رده لانه لايمكن التصريح فيه بحكم العلة لان الحاصل في الاصل نفى وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين فى الاصل والمعترض لايعتبرهما بمقتضى القلب والمختار القبول فان القياس على الاصل انما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحة وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير مناف لاصل الاستواء الذي جعل جامعا اه فقوله لانه لايمكن التصريح فيه بحكم العلة الخ أي لانه لايمكن القالب ان يسوى التيمم والماء فى أن تجب النية فيهما كما وجبت فى ازالة النجاسة بأن الحاصل فى الازالة عدم الوجوب وفى الفرع وهو الطهارة الوجوب بمقتضى القلب وقوله الا ترى المستدل يعتبر الوصفين الخ أي بدليل ان المستدل يعتبر الوصفين أي اللذين سوى بينهما المعترض في الاصل سوى بينهما في عدم

الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه[1] فاذا أراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه . مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه

وجوب النية والمعترض انما يعتبرهما فى الفرع لا الاصل

(١) قال الاسنوى « وهو ان يكون فى الاصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع الخ » وذلك كاقرار المكره فانه غير معتبر ولا يقع به شيء اتفاقا والثاني ايقاعه وهو مختلف فى اعتباره ووقوع الطلاق به انشاء بذلك قالت الحنفية أو غير معتبر فلا يقع به طلاق بذلك قالت الشافعية فالاصل وهو المختار المقيس عليه فان فيه يعتبر ايقاعه واقراره بالطلاق ولكن اعتبار الاقرار فى المكره الذى هو الفرع منفى اتفاقا فاذا أثبت الحنفى حكم الايقاع المختلف فيه فى الفرع وهو المكره فقال المكره مالك للطلاق مكلف فيقع كالمختار فيأتي بهذا القياس لالحاق المكره بالمختار فى صحة ايقاعه واعتباره فالقالب يقول المكره مالك للطلاق مكلف كالمختار فنسوى بين ايقاعه واقراره واذا سوينا بينهما فأما أن يكون فى الثبوت وهو باطل وفاقا لان اقرار المكره غير معتبر اتفاقا أو فى الانتفاء وهو المطلوب وانما سمى بقلب المساواة لان مساواة الحكمين فى الاصل انما هى فى الثبوت وما أثبته القالب فى الفرع انما هو فى الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أولانه قلب دليل المستدل لاثبات المساواة فى الفرع اه من البدخشى ملخصاً والاحسن فى وجه التسمية هو الوجه الثاني لما فيه ابقاء المساواة بين الاصل والفرع وانما المستدل استدل بها على الاثبات والقالب استدل بها على النفى فقد قلب دليله عليه بعد ان كان له وهو يوافق ماتقدم فى تعريف القلب من انه دعوى ان ما استدل به فى المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه عليه لاله ويدل لهذا أيضاً قول الاسنوى ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه وقوله بعد ذلك لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع أيضاً غير معتبر

بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكره مالك مكلف فنسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه قياساً على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع أن اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الايقاع أيضاً غير معتبر . الثالث أن يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف [1] بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فانما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به الى ما ذكره فى المحصول وهو أن من الناس من أنكر امكان القلب [2] محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع

(١) قال المصنف « أو اثبات مذهب المعترض الخ » قال الاسنوى « كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم الخ » هذا مثال للقسم الثاني من القسم الاول فى كلام جمع الجوامع وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع عدم ابطال مذهب المستدل صريحاً بل التزاما ومن هذا تعلم أن كلا من المصنف والاسنوي أهمل القسم الاول من القسم الاول وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل صريحاً فى المسئلة المتنازع فيها

(٢) قال المصنف « قيل المتنافيان لا يجتمعان الخ » قال الاسنوى « اشار به الى ماذكره فى المحصول وهو أن من الناس من انكر الى آخره » أقول حاصل ماذكره فى المحصول ان من الناس من ذهب الى ان القلب بجميع اقسامه غير جائز لانه اما معارضة أو قدح فى الدليل وعلى كل حال يلزم ثبوت المدلول عند القائس وحكم القالب لابد ان يكون على خلاف حكم القائس والالم يتحقق النزاع او لامتناع ان يكون للعلة الواحدة حكمان متنافيان وحينئذ يلزم فى الحكم الواحد ثبوت حكمين متنافيين لعلة واحدة والمتنافيان لا يجتمعان . وحاصل الجواب ان التنافى بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما فى أصل واحد بل حصل فى الفرع بعارض على ان الفرع لا يكون فيه الا أحدهما بعد ما ادى اجتهاد البعض الى أحد الحكمين وأدى اجتهاد الآخر الي الحكم الآخر على انا لو سلمنا

الاختلاف فى الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين فى أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافى بين الحكمين انما حصل فى الفرع فقط لامر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه انما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما فى الاصل فغير مستحيل لان ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الاصل فى المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما فى الفرع وهو مسح الرأس لان الامامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الاصل فى المثال الثانى وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت فى الفرع وهو بيع الغائب انما هو أحدهما وكذلك الاصل فى المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرده ليس بقربة. وقوله «تنبيه الخ» لما بين القلب وأقسامه شرع فى الفرق بينه وبين المعارضة[1] فقال القلب فى الحقيقة معارضة فان المعارضة

التنافى فانما تمنع اجتماعهما لو كانا مجتمعين فى الواقع ونفس الامر وليس كذلك وانما الاجتماع ظاهراً فقط على التسليم جدلا أو لخفاء المدرك وقد علمت مما قدمناه ان الاقسام الاربعة للقلب غير مكررة وكل واحد منها يباين الآخر خلافاً لما أطال به البدخشى فانه ناشىء عن عدم التأمل فى القيود التى اعتبرت فى كل قسم منها كما أوضحناه قريباً

(١) قال المصنف «تنبيه القلب معارضة الخ» قال الاسنوى «لما بين القلب وأقسامه شرع الى آخره» حاصل ما قاله الاسنوى هو ما قدمناه من ان القلب وان كان قسما من المعارضة لكن خصه لان علته وأصله هما علة المستدل وأصله واعترض على هذا بانه اذا كان معارضة لا يكون قادحاً وقد جعل من القوادح وأجيب بان المراد بالقوادح ما يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به الى ان يوجد المرجح والمنفى على تقدير المعارضة انما هو القدح للافساد وقد تقدم ان ذلك موكول الى رأى المعترض وانه ان شاء جعله معارضة وان شاء جعله مفسداً

تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة فى المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته وأصله هما علة المستدل وأصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله[1] بخلاف المعارضة فان للمستدل أن يعترض عليها بكل

وعلى كل فهو قادح اما بمعنى موقف لعمل الدليل حتى يوجد المرجح واما مفسد

(١) قال الاسنوي «قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله الخ» أقول هذا انما يصح لو كان قدح المستدل فى العلة القائل بها أو الاصل القائل به من الوجهة التي يسلمها أما لو اعترض على العلة أو الاصل من الوجهة التى يدعيها المعترض ويعارض بها ما يدعيه المستدل فلا مانع ان يسوغ للمستدل كل ما سوغ للمعارض بالمعنى الاعم ولذلك قال البدخشي بعد أن ذكر ان الجاربردي قال ان المعنى انه لا يجب الاتحاد فى المعارضة وقال البدخشى وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة حمل هو هو وما صرحوا من أن الحق ان القلب بأقسامه راجع الى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسي المستدل والمعارض قال البدخشى قال الامام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب فى الاصل وأن يقدح فى تأثير علته بالوجوه القادحة فى العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القائس الاول حتى اذا فسد قلب القالب بقلب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله الا أن الخ لبيان كون المعارضة أعم على وزان قولنا الانسان حيوان الا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا اه فالواجب في القلب ان يكون الحكم الذي يثبته المعترض مخالفا لا نقيضا فلذلك بدله المصنف بالخلاف وعلى ذلك لا يتجه قول القائل اذا اعترض المستدل على القالب يكون قادحا فى علة نفسه أو أصل نفسه اذا لم يكن مناقضا لحكم القياس الاول كما تقدم . وبعد هذا كله نقول ان تقسيم القلب الى أقسام ثلاثه كما صنع المصنف وتبعه الاسنوي أو تقسيمه الى قسمين وكل قسم منهما الى قسمين اصطلاح الشافعية وأما الحنفية فقسموا النوع

ما للمعترض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه

الرابع من الاسئلة وهو ما يرد على ثبوت العلة فى الفرع الى سؤالين الاول منع وجودها فى الفرع فلا يتعدى اليه الحكم والجواب عن هذا يكون باثبات العلة في الفرع وادرجوا فى هذا السؤال سؤال اختلاف الضابط فى الاصل والفرع كقياس الشافعية شهود الزور الذين شهدوا بالقتل العمد عدوانا على المكره فيقتص منهم لتسببهم فى القتل أيضاً فيقول المعترض الضابط فى الاصل المقيس عليه هو الاكراه فالمكره متسبب فى القتل العمد العدوان بالاكراه وفى الفرع الشهادة فشهود الزور تسببوا فى القتل بالشهادة والجواب عن هذا السؤال باثبات ان القدر المشترك من الضابط هو السبب كما فى المثال المذكور فيقال الضابط هو التسبب فى القتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والغرض من هذا هو التمثيل والا فالحنفية لا يسلمون علية التسبب للقصاص بل القصاص جزاء المباشرة والمكره (بكسر الراء) مباشر معنى لكون المكره (بفتحها) بالاكراه الملجى صار آلة للمكره بكسرها . السؤال الثانى من سؤال الفرع المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فلا بد من اصل ليقاس عليه الفرع فهى معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضاً وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفة المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام الاستدلال والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض الا المعارضة لان الدليل المعارض الذى اقامه المعترض معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضاً بالترجيح على المختار لان الرجحان دفع المساواة المانعة عن العمل فاذا وجد الترجيح فاتت المساواة فيفوت المنع ويتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوى الظنين والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذ قلنا لو تم هذا الذى يقوله صاحب هذا القيل لبطل الترجيح فى الادلة

وحينئذ فيسلم أصل القياس

مطلقاً وهو باطل اجماعاً والحل لهذا الجواب أن المعارضة بحسب ظن المعترض فيعارض بما يظنه مساوياً وبالترجيح تدفع المساواة وهل يجب على المستدل الاشارة الى الترجيح فى الاستدلال على المختار فى المذهب من قبول الترجيح . المختار انه لا تجب الاشارة اليه فى متن الدليل لانه ليس بشرط فى الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليه وقيل تجب قطعاً لطمع المعترض فى المعارضة لو تم هذا لوجب الاشارة الى دفع كل مايطمع المعترض فى الاعتراض به . ثم بعد هذا قسم الحنفية المعارضة الى نوعين : أحدهما معارضة فيها مناقضة لدليل المستدل وهى القلب فمنه جعل الذى جعله المستدل معلولا علة فى قياسه وجعل علة المستدل معلولا وبذلك ينتقض الدليل ويبطل وانما يكون هذا فى التعليل بحكم شرعى ليتمكن من قلب العلة معلولا وذلك مثل قول الشافعى الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفى فى الجواب جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم فرجم الثيب فى المسلمين علة فى جلد البكر لا كما زعمت من ان جلد البكر علة فى رجم الثيب والاحتراس عن هذا الاعتراض يجعل الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان أمكن كالتوأمين فى الحرية والرقية والنسب فاذا ثبتت هذه الاشياء في واحد من التوأمين ثبتت فى الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال فى المثال المذكور جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك . لكن يتوجه على هذا اعتراض منع الملازمة فيجب على المستدل اثباتها . واعلم ان هذا النوع من القلب يدفع باثبات تأثير العلة فانه بعد ثبوته لا يتمكن المعترض من قلب العلة معلولا كقول الحنفية المدبر تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا يباع كام الولد التى لا تباع اجماعاً لذلك ولا يتمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع لان كون العلة هى تعلق الحرية بعد الممات في أم الولد ثبت اعتبارها بالاجماع فقلبها معلولا خرق للاجماع ولا يتمكن المعترض منه كما لا يخفى . ومنه جعل وصف المستدل شاهداً للمعترض فى اثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً عليه

قال « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع
باثبات الحكم بنفسه أوجعله شاهداً على المستدل باثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً له باثبات نفس الحكم ولو كان ذلك بزيادة يسيرة لا بد منها للمعترض وذلك كقول الشافعي فى وجوب التعيين فى صوم رمضان هو صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين فى النية كالقضاء فيقول الحنفى صوم رمضان صوم فرض معين من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين آخر بعد هذا التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه الا ان التعيين فى صوم شهر رمضان من قبل الشارع ابتداء وههنا فى القضاء من قبله بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته فقد زيد فيه قيد التعيين وقد علمت ان الشافعية تسمى هذا القسم من القلب قسما من الاقسام التى قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال ومثلوا لها بالامثلة التى قدمناها ايضاً . واعلم ان صاحب الكشف قال ان هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الانقسام فقط لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالاخالة وهى المرادة هنا بالطردية وليس المراد الطردية المردودة اتفاقاً كما قدمنا ان الحنفية يعبرون عن الشافعية القائلين بالاخالة باهل الطرد وقال الحنفية أيضاً ان العلة قد تقلب بوجه آخر غير ما تقدم وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه وذلك كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول الحنفية فيستوى النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لان الصوم عبادة تلزم بالنذر اجماعاً وقد ثبتت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المفارقة عكساً لان حاصله عكس حكم الاصل فى الفرع فان الحكم فى الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفى الصوم الوجوب وهو فى نفسه قياس العكس لان حاصله ان الصوم يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع . قال الامام فخر الاسلام العكس نوعان : نوع يصلح للترجيح وصحيح فى نفسه ومثل بهذا القياس وهو قولنا الصوم يلزم بالنذر الى آخره وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه فى نقيض الحكم فى اصل كالوضوء

تابع الحاشية

ونوع آخر حكم بفساده ومثل له بالمثال الاول وهو قول الحنفية فيستوى النذر والشروع الى آخره وحاصله انه يرجع الى اثبات مطلق المساواة بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر وعلى كل حال قد اختلفوا فى قلب العلة بهذا الوجه هل يقبل فقال الاكثر ومنهم ابو اسحق الشيرازى وفخر الدين الرازى يقبل وهو مختار صاحب مسلم الثبوت وقيل لا يقبل وعليه القاضى ابو بكر والامام فخر الاسلام واختاره ابن الهمام واستدل صاحب المسلم لما اختاره بان المعترض جعل وصف المستدل شاهدا لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهـذا متوجه ويقال عليه ان المستدل انما ادعى وصفه علة لحكم فى محل ولم يدع انه علة للمساواة فى محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساواة فى بعض الوجوه وهى المساواة في الحكم الذي علله بالوصف وليس هـذا منافيا لمطلوب المستدل فالمساواة ليست ثابتة من هـذا القلب بل لابد لاثباتها من أمر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذى هو مقصود بالذات وهو الحكم الذى جعل المستدل وصفه علة له غير معدى فلا وجه لقبوله . وأما القسم الثانى من المعارضـة المعارضة الخالصة عن المناقضة فلا بد فيها من اصـل آخر وعلة اخرى ، والعلة حينئذ اما ان الحكم يوجب حكما منافيا لحكم المستدل كقول الشافعى مسح الرأس ركن فيثلث كالغسل فيقول الحنفى مسح الرأس مسح فلا يثلث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لايثلث وهو نقيض حكم المستدل واما ان يوجب أخص من النقيض كقول الحنفى فى صغيرة بلا اب ولا جد صغيرة فيولى عليها كذات الاب يولى عليها فيقول الخصم المخالف الاخ قاصر الشفقة فلايولى عليها فى النكاح كالمال فانه لايلى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الاخ على الصغيرة وهى أخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا واما ان يوجب مايستلزم النقيض كقول أبى حنيفة في امرأة نعى لها خبر موت زوجها فتزوجت فجاءت باولاد ثم جاء الزوج حيا فالاولاد للاول عنـد أبى حنيفة وللثانى عنـد الصاحبين والائمة الثلاثة . الزوج المنعي

بقاء الخلاف [1] مثاله فى النفى أن نقول التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقولون مسلم ولكن لا يمنعه عن غيره . ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل. وفى الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه فيجب الزكاة فيه كالابل . فنقول مسلم فى زكاة التجارة » أقول الطريق الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه [2] وذلك

صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد الذى تبين فساده بعود المنى حيا فيقول المخالف الموافق لمذهب الصاحبين والائمة الثلاثة صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به وان كان فراشه فاسدا فالحكم اللازم من هذه المعارضة نسبة الولد للثانى وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه للاجماع على ان النسب ليس منهما بل من أحدهما فاذا ثبت من أحدهما انتفى من الآخر وهذا المثال فرضى والا فقول الامام مبنى على عموم نص الولد للفراش لا على هذا القياس

(١) قال المصنف « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف الخ » أقول قوله بالموجب هو بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الاول أى تسليم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع ، ويعبر عنه فى غير فن الاصول بعدم تمامية التقريب ، ويعبر عنه فى علم المعانى بتلقى المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد استشهدوا له بقوله تعالى « ولله العزة ولرسوله » فى جواب « ليخرجن الاعز منها الاذل » فانه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الاعز ومن هو الاذل وانما كان هذا شاهدا لا دليلا لان الواقع من المنافقين ليس استدلالا انما هو مجرد اخبار فلا يكون فى الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر وانما فيه القول بالموجب على اصطلاح اهل المعانى كما هو واضح

(٢) قال الاسنوى : « اى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم امقتضى الى آخره » أقول فسر القول بالموجب بما ذكر ليرتب عليه ما يأتي من ن هذا الحد اولى مما فى المحصول كما سيأتي وذلك لان حاصل القول بالموجب منع

بان يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه [١] وهذا الحد أولى من قول المحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف [٢] لخروج القول بالموجب الذى يقع فى غير القياس وكأنه أراد تعريف مايقع فى القياس خاصة لان الكلام فى مبطلات العلية. والقول بالموجب قسمان [٣] أحدهما ان يقع فى النفى وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفى الحكم واللازم من دليله كون شىء معين

استلزام الدليل للمدعى حقيقة وهذا النحو من الاعتراض لايختص بالقياس ولا بالطردية من العلل خلافا لبعض الحنفية الذين خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عليها والكلام فيه يعرف بمقايسة مامر فى النقض لانه اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم

(١) قال الاسنوى : « وذلك بان يتخيل ان ما ذكر من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها الى آخره » اشار الى ان ما قلنا من انه منع استلزام الدليل للمدعي حقيقة وانما هو استلزام متخيل فقط

(٢) قال الاسنوى : « وهذا الحد اولى من قول المحصول الى آخره » لعل الامام موافق لما عليه بعض الحنفية كما قدمناه . وعلى كل حال يرد عليه ماورد عليهم من انه لايختص بالقياس ولا بالعلل الطردية بل هو عام فى كل ذلك

(٣) قال الاسنوي « والقول بالموجب قسمان » أقول قال البدخشى والمشهور أنه ثلاثة أقسام : الاول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال فى مسئلة المثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه . الثانى ان يقام الدليل على ابطال مايتوهم انه مأخذ الحكم ويبين مذهبه فى المسئلة ويقول لايلزم من ابطاله ابطال مذهبى فانه ليس مأخذى مثل أن يقال فى المسئلة المتقدمة التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال لايلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعا من وجوب القصاص ابطال انتفاء

غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه مأخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعى فى القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت فى المتوسل اليه يعنى أن المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت فى المتوسل اليه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه

وجوبه لانه وحده ليس مأخذى فى المنع . ثم قال والثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول فى الوضوء كل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء ثبت قربة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية فى الوضوء وهذا اذا سكت عن الصغرى وأما اذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قربة وهو ليس قولا بالموجب اه ومثله فى حاشية العطار على جمع الجوامع. وأقول ان صاحب جمع الجوامع لم يصرح بكون القول بالموجب أقساما ثلاثة ولا بعده بل بعد ان عرفه بأنه تسليم الدليل مع بقاء النزاع مثل بما مثل به البدخشى والعطار فمنهم من جعل هذه الامثلة اشارة الى تعدد الانواع كالعطار ولذلك كتب على قول الجلال تفسيراً لقول المصنف ليس هذا مأخذى من منافاة القتل بالمثقل فقال فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعا للمثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت فى الوسيلة ليرجع الى المثال الثانى لكان أقرب وموافقا لكلام غيره اه زكريا اه ولكن شيخنا فى تقريره كتب على قول الجلال المذكور فقال الظاهر انه انما أرجع هذا للاول لان قول المستدل فلا ينافى القصاص كالاحراق الخ حيث كان تعريضا بالمعترض فانما ذكر ما استند اليه والا فلا وجه لاستنتاجه وحينئذ فلا فرق بين المثالين . فهذا من الشارح اشارة الى ان المصنف لم يرض التفرقة التى ذكروها ولذا لم يجعله أقساما ثلاثة كما صنعه ابن الحاجب بل جعله قسما واحداً وهو أن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع كما اقتصر على ذلك الشارح فى التصوير ويدل عليه أيضاً قول المصنف فيقال مسلم ولكن لا يلزم الخ اذ لو كان استنتاجا لما يتوهم انه مأخذ الخصم وهو بمنعه لم يقل مسلم ولكن الخ بل هو

أمر موجود فى المثقل غير التفاوت وانه لا يلزم من ابطال هـذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه[1] بان الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان

ناف لاستلزام الدليل لمحل النزاع كما هو صريح المصنف فيكون من القسم الاول فتأمل لعلك تقف على أحسن منه . واعلم ان جواب القسم الاول هو بيان ان ما لزم من الدليل هو محل النزاع وجواب الثانى ان الحذف مع العلم بالمحذوف جائز والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والمجموع هو الدليل اه ولاشك ان قول صاحب جمع الجوامع كما يقال فى القصاص قتل بما يقتل غالبا ثم قوله ثانيا وكما يقال التفاوت فى الوسيلة ظاهر فى أن ما ذكره مثالان لقسم واحـد هو قسم النفى والاسنوي اقتصر فى التمثيل لهذا القسم بالمثال الثانى فى كلام صاحب جمع الجوامع أوفي مسلم الثبوت صرح بأنه ثلاثة أنواع كالبدخشي وهى مسئلة ليست ذات أهمية فى جوهر الـكلام

(١) قال الاسنوى ثم ان الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه ثم الجدليون متفقون على انه لابد فيـه من انقطاع المستدل أو السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخـذه بالنقل مثلا أو ان المحذوفة ما هى وهى معلومة ومنتجة انقطع المعترض لانه لايمكنه حينئذ ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب فى الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم أنه ينقطع المعترض عن النحو الذى اعترض به من القول بالموجب والا فـكيف يدعى عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفى التحرير وكذا الثاني مستبعد أيضاً فالمعترض ان يقـول مأخذى غير ما ذكرت فانه يمكن خفاؤه على المستدل الا أن يقال حينئذ انقطع المستدل بظهور ان ما زعمه مأخذاً غيره والا استطاع أن يقول مأخذى غيره وانقطع المعترض لانه لم يبق فى يده شيء يعترض به ومما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يستبين انه لايجيء أهل الطرد الى القول بالتـأثير كما زعم

قائم فى صورة القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت فى الوسيلة بالاصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً اي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور أولا ليس هو دليلا تاماً بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر[1] ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك . القسم الثاني أن يقع فى الاثبات

بعض الحنفية زاعمين انه لما بقى النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً فلابد من القول بالتأثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التأثير فلا الجاء اليه فافهم اه ملخصا

(١) قال الاسنوى « هكذا قال الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر » أقول وجه النظر يعلم مما نقلناه عن مسلم الثبوت وشرحه ومثله مختصراً فى البدخشى وأيضاً قد صرحوا بأن الاعتراضات اما من جنس واحد أو نوع واحد بأن يكون كل منعا أو معارضة أو نقضا فيجوز تعدده اتفاقاً بين النظار أو من أجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده أهل سمرقند لازوم الخبط فى المباحثة والغصب فان المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد من الاعتراضات بقطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وتعدد الدليل جائز فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب فى بحث واحد بل انما يلزم تعدد المباحث فى ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جاز التعدد فمنع أكثر النظار تعدد الانظار المترتبة طبعاً بأن يكون بحث فى مقدمة والآخر فى أخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلة لان الجزء الثانى من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو أى الثانى متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضى لا اعتقادى حتى لا يقدر على الاعتراض عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع أصل المستدل ثم ما يتعلق بالعلية فيقال لو سلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ماهو متعلق بالفرع فيقال لو سلم العلة فيمنع وجودها فى الفرع مثلا وانما يترتب هكذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه يتكلم على الفرع بعد التكلم على الاصل والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده ومع هذا لو فعل جاز لان التسليم

وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليله ثبوته فى

فرضى فافهم كذا يؤخذ من المسلم وشرحه ولاشك أن القول بالموجب هو اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم وليس الغرض من المناظرة الا اظهار الحق فمتى لم تخرج عن موضوع البحث فله أن يعترض كما شاء أو يستدل كما شاء مادام لم يخرج عن موضع العلية فى البحث فان كان فيما يتعلق بالاصل استمر البحث فيه حتى يعجز أحدهما وهكذا باقيها وقد اختلف فيما لو قال المعترض ليس هذا مأخذى هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً أم لا فقيل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه قد يصدق فى ذلك لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه اه وفى جمع الجوامع والمختار تصديق المعترض فى قوله للمستدل ليس هذا الذى نفيته باستدلالك تعريضاً بى من منافاة القتل بالمثقل للقصاص مأخذى فى نفي القصاص به لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لايصدق الا ببيان مأخذ آخر لانه قد يعاند بما قاله اه موضحا من شرحه للجلال كما انه اذا بين المعترض مأخذا يصدق فى بيان المأخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف فى ذلك لانه أعرف بمذهبه فيقبل قوله على ان البيان على من ادعى والمعترض ليس مدعيا فيكفيه المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع استلزام الدليل للمدعى اه موضحا من مسلم الثبوت وشرحه . والحاصل ان الانتقال ينحصر فى أربعة مواضع لانه اما فى العلة فقط وهو على قسمين لانه اما أن يكون الانتقال لانكسار علية العلة وهو القسم الاول من المواضع الاربعة وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق فى المانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثبات وصف العلة بدليل آخر واما أن يكون الانتقال لاثبات الحكم وهو الثانى من المواضع الاربعة وهذا القسم يكون فى فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وان لم يكن الانتقال لاثبات العلة فى الاول أولاثبات الحكم فى الثانى كان حشواً لايقبل واما أن يكون فى الحكم فقط ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان حشواً لايقبل واما فى العلة والحكم معا وهذان هما الثالث

صورة ما من الجنس[1] كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو في زكاة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه

قال « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أوالفرع مانعاً والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا[2] » أقول

والرابع وهما يكونان في القول بموجب الدليل لانه لما سلم الحكم الذى رتبة المجيب على الدليل وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد المجيب لينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بدليله الاول ان أمكن أو بدليل آخر ان لم يمكن ذلك كذا يؤخذ من التوضيح وحواشي التلويح ومن هذا تعلم ان ما قاله الامام في المحصول خلاف الصحيح لان الغرض اثبات الحق كما قلناه

(١) قال المصنف « وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه الى آخره » قال الاسنوي « القسم الثاني أن يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل الى آخره » أقول حاصله أن المستدل اذا أثبت الحكم في الفرع بدليل فيقول له المعترض ان اللازم من دليلك هو ثبوت الحكم في صورة ما من صور الجنس لافي صورتك كما في المثال الذى ذكره الاسنوى فان المستدل ذكر علة لوجوب الزكاة في الخيل هي كون الخيل حيوانا يسابق عليه كما أن الابل حيوان كذلك فيقول المعترض علتك هذه تقتضي وجوب مطلق الزكاة في الجملة وهو مسلم في وجوب زكاة التجارة لانا متفقون على أن مال التجارة خيلا وغيرها تجب فيه الزكاة والخلاف انما هو في زكاة العين وان لم تكن للتجارة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع أنواعه فلا يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكره الفنرى كما في البدخشي وبه يزداد كلام الاسنوى وضوحاً والمثال الذى مثل به الاسنوى وغيره فرضى لان الصحيح عدم وجوب زكاة في عين الخيل عند الحنفية وثانياً لان القائل بالوجوب بناه على نص ذكره فراجع الفروع لتعلم ماهو الواقع في ذلك

(٢) قال المصنف « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع

الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان :الاول ان

مانعا والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين الى آخره » أقول اعلم انه وقع نزاع كبير بين ابن السمعاني وامام الحرمين في أن المقصود بالفرق ماهو فقال ابن السمعاني معارضة في الاصل بابداء علة أخرى للحكم هى مجموع ماعلل به المستدل والخصوصية أو في الفرع بابداء معنى يؤثر فيه خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الذى أبداه المستدل وذلك بان يقيسه المعترض على أصل آخر لمعنى فيه موجود في ذلك الاصل وذلك المعنى هو المانع من مجيء الحكم بالقياس على الاصل الذي للمستدل وحينئذ فيأتى فى القسم الاول مافى المعارضة فى الاصل وهو انها لاتؤثر بناء على جواز التعليل بعلتين وتؤثر بناء على عدمه أو تؤثر مطلقا أما على عدمه فظاهر لان ما أبداه كل منهما صالح للعلية وأما عليه فلان حاصلها انه لم يعلل المستدل بهذه العلة ولم لايجوز أن تكون العلة فى الاصل هي العلة الاخرى لابد من مرجح ويأتي في القسم الثاني ماتقدم من أن النقض وهو تخلف الحكم عن العلة هل يؤثر اذا كان التخلف لمانع تقدم عن الشافعى التأثير واختاره في جمع الجوامع وعن غيرهما عدمه وهو مذهب الحنفية واختاره المصنف وقد علمت أن الخلاف فى ذلك لفظى وقال امام الحرمين هو وان كان يرجع الى المعارضة فيها لكن ليس المقصود به الاتيان بمعارضتين على الطرد والعكس بل ينتظم من المعارضتين مايشعر بمفارقة الفرع للاصل. وحاصله أن المعترض يعترف بالجمع الذي أبداه فى الجامع لكنه يقول اذا افترقا فى وجه خاص كان الحكم بافتراقهما اوقع من الحكم باجتماعهما في الوصف لانه اذا جعل العلة فى الاصل أو الفرع مجموع المشترك والمختص كان أشد اخالة للحكم مما لوجعل العلة هو المشترك فكانه يقول لم لم تجعل العلة في حكم كل محل ما اختص به مع انه أشد اخالة مما لوجعلت العلة فى كل محل هو الامر المشترك ولاشك أن هذا معنى يزيد على سؤال المعارضة لانها مجرد ابداء علة أخرى لايتعرض فيها لكونها أشد مناسبة للحكم مما أبداه المعلل ولما لم يفهم ابن السمعانى مراد الامام عرض به تعريضاً فاحشا حتى قال من قال تلك المقالة اعلمنا ان الفقه

بجعل المعترض تعين أصل القياس أي الخصوصية التي فيه علة لحكمه كقول الحنفي

ليس من بابه ولا من شأنه فرحمة الله على الجميع . واعلم ان للمعارضة معنيين أحدهما ابداء علة تؤثر نقيض حكم المعلل وليس مرادا هنا ثانيهما ابداء علة أخرى تؤثر الحكم بعينه ويكون المراد السؤال عن الترجيح وهو المراد بما يرجع اليه سؤال المعارضة وقد عرفت ان المراد بالرجوع اليه انه من ضرورته لا أن المراد هو المعارضة نبه عليه الامام رحمه الله فيما نقله عنه صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر وقد قال فى جمع الجوامع وشرحه ومنها الفرق وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما أى الى المعارضتين فى الاصل والفرع معا لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطاً للحكم بأن تجعل من علته أو ابداء خصوصية فى الفرع تجعل مانعة من الحكم وعلى الثانى ابداء الخصوصيتين معا مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعى النية فى الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بأن العلة فى الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمى كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيعترض الشافعي بان الاسلام فى الفرع مانع من القود ثم قال والصحيح انه قادح وان قيل انه سؤالان بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر في جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لان جمع الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدل فى الاصل جزأ من العلة وفى الفرع مانعا من الحكم اه والقول بأن الفرق يرجع الى معارضتين فى الاصل والفرع معا هو ظاهر كلام الامام وحاصله ان الفرق لا يكون الا مجموع المعارضتين وهذا انما يقرب من الصحة ان كان معنى المعارضة فى الفرع انتفاء خصوصية الاصل فيه ومعنى المعارضة فى الاصل انتفاء خصوصية الفرع فيه لان كلا من الامرين لازم للآخر حينئذ وان لم يتعرض للانتفاء عن الفرع فى الاول وعن الاصل فى الثانى وأما اذا كانت المعارضة فى الفرع معناها ابداء مانع أى وصف يقتضى نقيض الحكم ومعناها فى الاصل ابداء شرط فيه فلا يكون هذا القول قريباً من الصحة لانه لا يلزم من ابداء شرط

الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ماخرج منهما والجامع هو

في الاصل التعرض لابداء مانع في الفرع وعكسه بناء على ان انتفاء الشرط في الفرع ليس مانعا وانتفاء المانع في الاصل ليس شرطا واليه ميل كلام الجلال لكن اذا قلنا ان انتفاء الشرط مانع وانتفاء المانع شرط كما هو الواقع كان الخلاف لفظيا بين القولين لان القائل بان الفرق راجع الى المعارضة في الاصل أو الفرع بنى كلامه على ماصرح به المعترض ومن قال انه مجموع المعارضتين بنى كلامه على أن كلا من المعارضتين يستلزم الاخرى ولكل وجهة فلا خلاف . وعلى كل حال فقول المصنف هنا والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين : والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا لا ينافي ما قاله في جمع الجوامع ان الفرق بين سؤال الفرق وبين المعارضة التي ليست فرقا هو ان الفرق هو معارضة خاصة فالمعارضة في الاصل خاصة هو ان يجعل خصوصيته شرطا في العلة وهي لا توجد في الفرع فالمعترض يقول ان العلة هي مجموع الوصف الذي أبداه المستدل وخصوصية الاصل طبعا لاتوجد في الفرع والمعارضة في الفرع هي ان يجعل خصوصيته مانعا من وجود الحكم فيه وهذا المانع طبعا علة أخرى تقتضي نقيض الحكم الذي رتبه المستدل على علته فكان من جهة ان المعترض أبدى علة غير علة المستدل في كل من الاصل والفرع كان الفرق راجعا الى المعارضة ومن جهة ان الحكم تخلف في الفرع عن العلة التي ذكرها المستدل لوجود المانع كان هذا نقضا وهذا خاص بالمعارضة في الفرع وأما المعارضة في الاصل فتخلف الحكم في الفرع فهو لعدم العلة لان العلة مجموع الوصف وخصوصية الاصل فهي مركبة من الامرين وهذا المجموع غير موجود في الفرع فلذلك كانت المعارضة في الاصل مبنية على جواز التعليل بعلتين فمن منع قال بالقدح ومن أجاز قال بعدم القدح وان المعارضة في الفرع فيجوز ان تبنى على ذلك لكن لما كان المعترض لم ينكر وجود وصف المعلل في الفرع وانما أبدى مانعا انتفاؤه جزء من العلة كان الاقرب ان يرجع الى النقض فمن أجازه للمانع ولم يجعله قادحا قال هنا كذلك ومن جعله قادحا قال هنا

خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التي فى الاصل وهى

كذلك فخذ هذا التحقيق . ولا تسأم. وهذا الذى قلنا جميعه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فقالوا المعارضة فى الاصل ومعناها ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتأثير اولا يكون مستقلا بالتأثير بل جزأ لكن بحيث لا يوجد فى الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع فالشافعية قالوا تقبل وتكون قادحا والحنفية قالوا لا تقبل ولا تكون قادحا قال الحنفية استدلالا على مذهبهم المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والا لكان هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بالعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعله ممانعة بوصف المستدل ان صحت الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى شيء فى اليد يعترض به وحينئذ لا تنافى بين وصف المستدل ووصف المعترض لانه ان لم يثبته بدليل فظاهر أنه لا تنافى بينهما لان غير الثابت لا ينافى الثابت وان أثبته بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علتان فلا تنافى مثلا اذا استدل الشافعى على عدم صحة عتق عبد الرهن فقال اعتاق عبد الرهن تصرف لاقى حق المرتهن فبطل كبيعه فقال الحنفى جوابا عن ذلك ان العلة فى الاصل وهو البيع كونه تصرفا يحتمل الرفع وهو غير موجود فى الفرع لم يقبل منه لانه لا ينافى كون العلة ما ادعاه الشافعى من انه تصرف لاقى حق المرتهن وهو موجود فى الاصل وهو البيع فيلزم الحكم الذى رتبه الشافعى على علته ولا يفيد الفرق شيئا لكن لو قال على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان منعناه فان بيع الراهن الرهن ليس باطلا بل موقوف على قضاء الدين او اجازة المرتهن او سلمت ان حكم الاصل هو التوقف كما ذكرنا فهذا الحكم غير حكمك فى الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق بل تقول بالبطلان فقد اختلف حكم الاصل والفرع ففات شرط القياس فهذا النحو من القول يقبل واستدل الآخرون بانه لما احتمل وصف المعلل بما ابداه المعترض الاستقلال وعدمه فدعواه الاستقلال تحكم فلم يثبت فصحت المعارضة بابداء وصف آخر زائد على وصف

خروج النجاسة من السبيلين هى العلة فى انتقاض الوضوء[1] لا مطلق خروجها . الثانى

المستدل وأجاب الحنفية بان المفروض ان المعلل أثبت استقلال وصف العلة فلا احتمال لعدمه وان كان المعترض يدعى ان المستدل لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالاعتراض يكون بهذا أى منع العلية لا الفرق وبهذا تعلم ان الخلاف انما هو فى طريق الاعتراض ولهذا قال فى التنقيح وشرحه ومنه الفرق قيل هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى لانه اذا اثبت علية المشترك لايضره الفارق ولكن اذا اثبت فى الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح فى الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لايقبل فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة حتى . يقبل ثم ساق ماذكرناه من المثال وبين فيه ما بيناه من حالتى القبول اذا اورد المعترض اعتراضه على طريق الممانعة وعدم القبول اذا اورده على سبيل الفرق والمعارضة وهذا كما قال نزاع جدلى لايعول عليه الاصولى فان الفرق سواء كان معارضة فى الاصل أو الفرع او مجموع المعارضتين فهو ممانعة لان المعترض متى جعل خصوصية الاصل جزءاً من العلة فقد منع وجودها فى الفرع وهذا منع لوجود الحكم فى الفرع لمنع وجود علته فيه وان جعل خصوصية الفرع مانعا من وجود الحكم فى الفرع فقد جعل انتفاءه جزءا من علة الاصل وهو غير موجود فى الفرع وهذا غير ماقدمناه فى النقض سابقا من ان من نظر الى عدم وجود العلة فى الفرع قال ان عدم الحكم فى الفرع راجع الى عدم وجود العلة فيه ومن نظر الى وجود المانع فى الفرع ولم يعتبر انتفاءه جزءاً من علة الاصل قال ان عدم الحكم فى الفرع للمانع لا لانتفاء العلة وقد تقدم ان الخلاف فى ذلك لفظى فالخلاف أيضا هنا بين الحنفية والشافعية في ان المعارضة التى هى فرق تقبل أو لا تقبل لفظى

(١) قال الاسنوى « فيقول المعترض الفرق بينهما الخصوصية التى هى فى الاصل الى آخره » أقول هذا وان اورده الشافعى على انه فرق ومفارقة لكن تضمن منع كون المشترك وهو مطلق الخارج النجس من البدن ناقضا فهو يقبل بهذا الاعتبار ودعوى انه غير مقبول لانه اورده بصورة فرق مجرد نزاع جدلى

أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان . فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه . قوله « والاول » يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعترض ويقدح فى العلية أم لا[1] فيه خلاف ينبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لان الحكم فى الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من

فهو مقبول وجواب الحنفى عنه باثبات ان القدر المشترك علة وابطال ان الخصوصية جزء منها وهذه المعارضة مقبولة على المختار اتفاقا لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ماصح من قبل المعترض الا المعارضة الى آخر ماقدمناه ولا شك ان هذا بعينه يجرى فى المعارضة فى الاصل لان المعترض جعل خصوصية الاصل شرطاً فى العلة فهو مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للناظر باستدلاله الا بدفعه لان خصوصية الاصل التى هى شرط فى العلية أو جزء من العلة قد انتفت فى الفرع ، وانتفاء الشرط كما تقدم ما هو فى الحقيقة الا مانع فلا فرق بينهما فى القبول . وبذلك تعلم ان للحنفى أن يجيب عن هذا بابطال ان خصوصية الفرع مانع واثبات ان القدر المشترك هو العلة وبكل قد بطل ماكان للمعترض أن يعترض به الا المعارضة كما قدمنا ان الدليل المعارض الذى أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من رجح بكثرة الادلة

(١) قال الاسنوى « قوله والاول يعنى ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعيين الاصل علة الى آخره » أقول قد قدمنا لك مايتعلق بجواز التعليل بعلتين وعدمه وان الخلاف لفظى وان من البعيد جدا مايقولون بان الحق هو الجواز

التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود فى الفرع والحكم مضاف اليه أعنى التعين فلا يكون أيضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين . وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع[1] فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا فى كون الوصف علة لان الوصف الذى جعله المستدل علة اذا وجد فى الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحا يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع. هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده فى المستنبطة دون المنصوصة[2] لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح[3] * واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح وأما الثانى فلا يؤثر مطلقا فى دفع كلام المستدل[4] وبيانه أن الشافعى فى مثالنا

ويريدون اجتماع علتين تامتين كل منهما مستكملة للشروط وارتفاع الموانع فتذكر ذلك لتعرف حقيقة الخلاف هنا أيضا فان مبنى ما هنا على ما هناك

(١) قال الاسنوى « وهو الفرق بتعين الفرع الى آخره » أقول قد بينا أيضا لك مايتعلق بكون النقض قادحا أو غير قادح وبينا أيضا ان الخلاف فى هذا لفظى ، فتذكره لتعلم حقيقة الخلاف ، هنا فان ماهنا مبنى على ماهناك

(٢) قال الاسنوى « وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر فى المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول وقدمنا لك ان صاحب جمع الجوامع نقل عكس هذا عن الامام الرازى ومع ذلك فقد تبين لك ان الخلاف لفظى فى جميع الاقوال فالامر أصبح سهلا

(٣) قال الاسنوى « وان الفرق بتعين الفرع لايؤثر مطلقا الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال فى ذلك

(٤) قال الاسنوى « واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين

لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلماً فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان

صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقا الى آخره » أقول قد علمت ان كلا من الفرق الاول والثاني معارضة تضمنت تخلف الحكم في الفرع غير ان الاول لانتفاء الشرط الذي هو مانع أيضا والثاني لوجود مانع الذى هو انتفاء شرط فكل تضمن تخلف الحكم عن العلة في الفرع لعدم تمامها أى لانتفاء شرط الذى هو مانع أيضا أو لوجود مانع الذى هو انتفاء شرط بلا فرق بين الفرق الاول والثاني من حيث أن كلا منهما معارضة وممانعة فى وجود العلة أما في الاصل او في الفرع وحاصل ذلك كما قال العضد ان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لاتوجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع من الشيء فى قوة المقتضى لنقيضه ليكون المانع فى الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذى اثبته وهذا معنى المعارضة فى الفرع اه ومثله فى حواشي الكمال بن أبي شريف على شرح الجلال على جمع الجوامع . وأما قول الاسنوى بل يؤثر مطلقا ان أراد انه يؤثر فى نقيض الحكم مطلقا سواء قلنا ان النقض لمانع قادح أو غير قادح فغير مسلم لانه غير مؤثر فى علة الاصل اتفاقا والخلاف بعد ذلك فى كون تخلف الحكم يضاف الى وجود المانع لا لانتفاء العلة كما يقول من يقول انه غير قادح أو لانتفاء العلة لان انتفاء المانع جزء منها كما يقول من يقول انه قادح وانتفاء الحكم فى الفرع متفق عليه فاذا لاخلاف فى وجود الحكم في الاصل ولا خلاف في انتفاء الحكم فى الفرع واذا وقع خلاف فى وجود الحكم في الفرع وعدم وجوده فليس من هذه الجهة وانما من جهة ان المستدل يمنع وجود المانع في الفرع فلذلك يقول بثبوت الحكم فيه والآخر يثبت المانع فيقول بعدم وجود الحكم فيه وبناء على هذا نقول ان قول الاسنوى فان قلنا ان النقض قادح في العلة فقد فسد دليل المستدل لفساد علته الخ ان كان مراده فسد دليله بما ذكر

قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الفرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضا مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسد . ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا . نعم أطلق الامام أن قبول الفرق مبني على تعليل الحكم

بمعنى انه غير مؤثر في الاصل فغير مسلم لانه باتفاق انه علة في الاصل والحكم مترتب عليه لان الفرض ان المانع في الفرع فقط وأما الاصل فلا مانع فيه وان أراد بفساد الدليل فساده في الفرع لفساد العلة لفقد جزء منها وهو انتفاء المانع بناء على ان المراد العلة التامة المستجمعة لوجود الشروط وارتفاع الموانع فهو مسلم وقوله فيحصل مقصود الشافعي مسلم ايضا ان سلم الحنفي مايقوله من وجود المانع . وأما ان منع ان خصوصية الفرع مانع وأثبت ان العلة هي القدر المشترك بين الاصل والفرع فلا يحصل مقصود الشافعي . وهذا حاصل في كل نقض لا في هذا النقض الحاصل بالفرق في الفرع فقط فلا يمنع بناء ان النقض هنا قادح على ان النقض العام قادح أيضا كما ان قوله وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع مانع ان كان مراده بقوله غير قادح أن العلة موجودة تامة يترتب عليها مقتضاها كما هو مقتضى قوله كانت العلة صحيحة فغير مسلم لان معنى كون النقض غير قادح في العلة ان الوصف الباعث المؤثر نفسه موجود في الفرع بقطع النظر عن جملة مايترتب عليه المقتضي من انتفاء الموانع ووجود الشرائط وقوله بعد ذلك : ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي ايضا مسلم اذا سلم الخصم ذلك للشافعي واما اذا اثبت ما ذكرنا فلا يحصل مقصود الشافعي وتزول مقارنة المانع من ترتب الحكم المقصود للمستدل وبناء على ذلك تبين ان بناء هذا على النقض بمعنى التخلف لمانع صحيح لا فاسد وان القول بان بناءه عليه فاسد هو الفاسد لان كل ما قاله هنا يجرى في الاعتراض بالنقض بمعنى تخلف الحكم لمانع وهل ما هنا الاجزئي من جزئيات مطلق النقض فكيف يخالفه في شيء من احكامه ولا تنس ما قدمناه لك من ان الخلاف لفظي

الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شيء [1]

(١) قال الاسنوى « نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين الخ » اقول قد علمت انه معارضة فى الاصل أو فى الفرع أو فيهما وبهذا الاعتبار ترجع مطلقا الى التعليل بعلتين لكن المختار ان هذا فى المعارضة التى لا تتضمن مناقضة واما المعارضة التى تتضمن مناقضة فلكونها راجعة الى الممانعة كانت مقبولة اتفاقا والذى منعها انما منع ايرادها على وجه المعارضة كما قدمناه . ولنذكر بعض الاسئلة التى ترد على القياس مما ذكره كثير من الاصوليين وتركه المصنف وشارحه الاسنوى فنقول منها فساد الاعتبار وهو كون القياس مخالفا للنص أو الاجماع وادرجه فى الكشف ناقلا عن بعض الكتب الاصولية فى فساد الوضع وجعله احد نوعيه وقد فسره صاحب جمع الجوامع وشرحه بأن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو اجماعا ثم قالا وهو اعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه اه فاشارا الى أن فساد الاعتبار لا يختص بالقياس . وجوابه الطعن فى السند ان كان النص أو الاجماع مرويا بطريق الآحاد أو بمنع دلالته على مايخالف القياس أو بانه مؤول أو مخصص بدليله أو بترجيحه بطريق الترجيح التى تجعله مقدما على الخبر أو بالمعارضة فانه بها يتساقطان ويبقى القياس معمولا به ولا يجب بيان المساواة الواقعية فى ابداء المعارضة لانه لا يكاد يوجد فلو أوجبناه انسد باب المعارضة الا ان للمعترض ان يرجح خبره فتنتفى المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا كآحاد مع مشهور فان مراعاة هذا متيسرة وكان الصحابة يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس وان كان فى جانب أحدهما واحد وفي الآخر اكثر والحاصل ان المعتبر فى فساد الاعتبار مخالفة القياس لنص سالم عن المعارض فان عند وجود المعارض يسقط كلاهما فلا توجد المخالفة فلا يوجد فساد الاعتبار وأمثلة هذا تطلب من المطولات ومنها فساد الوضع وعرفه فى مسلم الثبوت وشرحه بانه ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافى

قال « الطرف الثالث فى أقسام العلة علة الحكم اما محله أو جزؤه أو خارج عنه عقلى

وان وجد ثبوت الاعتبار فى النقيض من غير وجود نص أو اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد معا فهما يجتمعان وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص أو اجماع مخالف لحكم القياس أو اعتبر الوصف فى نقيض الحكم فحينئذ فساد الاعتبار نوع منه فافهم اه وقد قدمناه وقد فسره في جمع الجوامع وشرحه بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه كان يكون صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى وعكسه ثم قالا ومنه أي من فساد الوضع كون الجامع فى قياس المستدل ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض ذلك الحكم فى ذلك القياس اه نبه بقوله « ومنه » على ان فساد الوضع أعم من ذلك لا انه هو كما يوهمه تفسير ابن الحاجب وغيره له به كذا قاله العطار وظاهر قول صاحب جمع الجوامع وشرحه في فساد الاعتبار وهو أعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه انه أعم منه مطلقا ولكنه غير مراد لان قضية تعريفهما بما ذكره صاحب جمع الجوامع ان فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه لصدقه فقط بما ذكره صاحب جمع الجوامع وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم ولا يعارضه نص أو اجماع وقد قدمناه وحينئذ فلا تنافى بين ماقاله فى مسلم الثبوت وجمع الجوامع من عد فساد الوضع قسما من فساد الاعتبار وبين ما قاله صاحب الكشف من أن فساد الاعتبار نوع من فساد الوضع لان كلا منهما باعتبار خصوصه نوع من الآخر باعتبار عمومه كما لا يخفى والحاصل ان الاعتراض بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فقط نقض فان زاد المعترض على ذلك ان ثبوت نقيض الحكم انما هو بذلك الوصف الذى ادعى المستدل ثبوت الحكم به كان ذلك فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد

حقيقي أو اضافي أو سلبي أو شرعي أو لغوي متعدية أو قاصرة وعلى التقديرات

فالمعترض به في فساد الوضع هو ثبوت علية الوصف للنقض . وجوابه بقسميه ان يقرر كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه أو كون الجامع معتبرا في ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع فاذا أجاب عنه المستدل بذلك اندفع فساد الوضع وأما النقض فسؤال آخر لم يورده المعترض قال العضد فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض اه ففساد الوضع معناه فساد وضع القياس لكونه مناسبا لنقيض الحكم أو ضده كما في القسم الاول أو لكون علته ثبت اعتبارها في النقيض أو الضد بنص أو اجماع كما في القسم الثاني والشيء الواحد لا يناسب النقيضين أو الضدين أما فساد الاعتبار فليس براجع الى وضع القياس بالمعنيين بل معناه ان مادل عليه القياس من الحكم مخالف لما دل عليه نص أو اجماع وتارة يكون معه فساد وضع وتارة لا يكون ، كما أن فساد الوضع بقسميه تارة يكون معه فساد اعتبار وتارة لا يكون وكذلك فساد الوضع يزيد عليه كونه باصل المستدل فهو قلب أيضا كما انه نقض وفساد وضع وانما يقدح فساد الوضع اذا بين المعترض مناسبة الوصف للنقيض أو الضد من جهة واحدة هي جهة المناسبة لاصل الحكم وأما اذا كانت من جهتين فلا يضر ولا يقدح لانه يكون ناشئا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا لحكم ومن وجه صار مناسبا لنقيضه أو ضده قال في مسلم الثبوت : وافقنا هنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانخرام والقول به يقتضى ان لا يكون له مناسبة بنقيضين وبناء على ذلك يكون الجواب عن النقض بما قدمناه في مبحثه والجواب عن فساد الوضع باجوبة النقض مع زيادة ماقدمناه هنا والجواب عن القلب هو بالجواب عن النقض وفساد الوضع وما قدمناه في مبحثه . ومنها القدح في مناسبة الوصف المعلل به وفي صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وفي انضباط الوصف المعلل به وظهوره بان ينفي كلا من

اما بسيطة أو ومركبة » أقول هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة وبيان ما يصح

الاربعة وجوابها بالبيان فان كون الوصف مناسبا للحكم شرط باتفاق الكل غاية مافى الباب ان الشافعية ومن وافقهم يقنعون بها وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير أيضا بان يعتبر الشارع الوصف باحد الاعتبارات الاربعة السابقة والقدح فى المناسبة يكون بابداء مفسدة راجحة أو مساوية فلا يرد الا على القائل بانخرام المناسبة بذلك لا على غيره كما تقدم . وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة بان يبين المستدل رجحان مصلحته على مفسدة المعترض بخصوصها ولا يكفى بيان ذلك اجمالا خلافا لمسلم الثبوت لان حكم الاصل لابد ان يكون مشتملا على مصلحة لكن لا يلزم من ذلك رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض لجواز ان يكون لتلك المصلحة غيرها فى الفرع والكلام فيه فلا يكفى فيه بيان الرجحان اجمالا بل لابد من البيان التفصيلى كما ذكرناه . وأما القدح فى صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرعه كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فان التحريم يفضى الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيعترض على ذلك بان النفس حريصة على مامنعت فيفضى كثيرا الى الفجور فبين المستدل تلك الصلاحية بان يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لان يفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فالتحريم المؤبد يسد باب الطمع فى المحرمة بالمصاهرة فيصير هذا المنع كالطبيعى بحيث تصير غير مشتهاة كالام وأما الاعتراض بكون الوصف غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه . والجواب عن ذلك ان يقال الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان فلو اعترض بان اليقين مشكك اجيب بان المعتبر مطلق اليقين فى أى فرد تحقق من الافراد المختلفة واما منضبط فى العرف كالمنفعة والمضرة فانهما وصفان مضبوطان عرفا فاذا علل باحدهما فاعترض بعدم الانضباط كان الجواب ان كل ماقضى العرف به منفعة أو مضرة كان هو المعتبر واما منضبط بمظنة ذلك

به التعليل منها ومالا يصح فنقول كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على

كالمشقة فى السفر فلو اعترض بانها غير منضبطة قلنا انها منضبطة شرعا بمظنتها وهو السفر وبه يتعين مرتبة الحرج والمشقة فالعلة هى حرج السفر ومشقته لامطلق الحرج والمشقة فكان السفر هو مناط الترخص وكالحد وبه يتحدد حد الزجر فاذا علل بالزجر فاعترض بانه غير منضبط يجاب بانه منضبط شرعا بمظنته وهو الحد وأما الاعتراض بكون الوصف خفيا لايدرك فلا يصلح للعلية كالرضى فانه أمر مبطن لايعرف أصلا فاذا اعترض عليه يجاب بان الشارع عول على مظنته الظاهرة كصيغ العقود الصادرة بالطوع والاختيار والافعال الدالة على الرضى كالتعاطى فى البيع واشارات الاخرس فى العقود كلها والحنفية لم يذكروا هذه الاعتراضات لا لانها خاصة بالشافعية كما ظنه ابن الحاجب بل لانهم أدرجوا كل ذلك فى منع صلاحية الوصف للعلية . وكيف تكون هذه الاعتراضات خاصة بالشافعية مع انها متوجهة الى مناسبة الوصف للحكم وقد علمت أن ذلك شرط عند الكل وان غاية مافى الباب ان الشافعية يقنعون بالمناسبة وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير على وجه ما سبق ومنها ما يرد على حكم الاصل من الاعتراض وهذا اما ان يكون بمنع حكم الاصل والاعتراض به مقبول الا عند ابى اسحق الشيرازى فانه منعه بناء على ان مدعى المستدل انما هو ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضره حينئذ منع حكم الاصل وهو منقوض بمنع العلة فان مثله يجرى فيها ايضاً فلا يصلح منع العلة فهو مكابرة لان من البين ان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع فى الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعى موجب للعمل وهذا لا يكون الا اذا ثبت حكم الاصل كما لايتم الا بثبوت العلة فقول ابى اسحق لا يسمع المنع على حكم الاصل لايسمع كيف وعلى ما قاله يلزم ان يتم الدليل مع الشك فى مقدمة منه وهى ثبوت الحكم فى الاصل وايضا يلزم ان المعترض يلتزم بتسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصدق واما ان يكون الاعتراض بان يدعى المعترض حكما آخر على خلاف حكم المستدل ويريد الاستدلال عليه ابتداء فهذا قد منع قبوله اكثر الاصوليين لانه

ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الأثمان [1] واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد

غصب لمنصب المستدل فيصير هو مستدلا وكان معترضا قال صاحب الفواتح على المسلم : ولم يظهر الى الآن وجه امتناعه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك فى أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الاصل وقد ابطله المعترض باثبات منافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا تبطل به المقدمة بل تبقى فى دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الاتمام بوجه ويظهر الحق فافهم فهو الاحرى بالقبول اه . وهو وجيه لاننا اذا قبلنا منع حكم الاصل الذى معناه طلب اثباته بالدليل وكفى فى قبول الاعتراض بالمنع مجرد احتمال ان يكون حكم الاصل غير ثابت فكيف لا نقبل ادعاء المعترض ان الحكم الشرعي على خلاف ما يقول المستدل مع اقامة الدليل على ذلك وظهور بطلان حكم الاصل قطعا بحيث لا يتمكن المستدل بعد ذلك من اثبات حكم الاصل ويظهر الحق ولا يرجى للمستدل اتمام الاستدلال بوجه لا شك فى ان هذا اولى بالقبول وقدمنا ان الغرض من المناظرة انما هو اظهار الحق لا المغالبة والا كانت محرمة . وفى هذا القدر كفاية فلنرجع لما قاله البيضاوى والاسنوى فنقول :

(١) قال الاسنوى « كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الاثمان » أقول المراد بكونهما جوهرى الأثمان ثمنيتهما بحسب الخلقة أى كونهما مخلوقين للثمنية فان هذه الثمنية خلقة هى علة حرمة الربا فى الذهب والفضة وهذه العلة تسمى علة قاصرة وتكون تارة مستنبطة ، وتارة منصوصة ولا خلاف فى التعليل بالقاصرة المنصوصة وانما الخلاف فى المستنبطة فذهب جمهور من الحنفية منهم الكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاه فى الميزان عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض الشافعية وأبو

تابع الحاشية

عبد الله البصرى من المتكلمين الى انه لا يعلل بها لعدم الفائدة فى اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة من ذلك في معرفة حكم الفرع والفرض انها لا تتعدى الى غير الاصل والنقض على هذا الدليل بان المنصوصة لا فائدة فيها أيضا لعدم التعدية مع جواز التعليل بها اتفاقا مدفوع بان عدم التعدية فى المنصوصة جار من قبل الشارع فيقبل بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيها بالرأى وهو يحصل بالكف عن التعليل وعن الاشتغال بالاستنباط . وجواب ابن الحاجب بان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل ففائدة العلة دلالتها على حكم الاصل ضعيف لان حكم الاصل اما منصوص عليه او مجمع عليه فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلغو ولا دلالة لها بل . الحق فى الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليله لما فمعرفة الحكم لما فائدة فلا نسلم عدم الفائدة والقول بان هذه الفائدة ليست فائدة فقهية فان الفائدة الفقهية هى استخراج حكم المسكوت وهى غير موجودة في القاصرة ممنوع فان لمية الحكم الشرعى أيضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى . وذهب الاكثر من أهل الاصول وجمهور فقهاء سمرقند الحنفية والشافعى وأصحابه والامام أحمد والباقلاني وأبو الحسين البصري وعبد الجبار الى صحة التعليل بالقاصرة واختاره صاحب الميزان والكمال ابن الهمام واستدلوا على ذلك أولا بأن الدليل قد دل على علية الوصف القاصر لاننا لا نقول بعلية الوصف القاصر الا بعد أن يثبت ذلك بدليله ودلالة الدليل لا يمكن انكارها فوجب العمل بمقتضاه وهو علية الوصف لكن يرد على هذا ان دلالة الدليل على علية الوصف ممنوعة فان من شرط العلة ان تكون مؤثرة وكونها كذلك لا يكون بدون التعدية والفرض ان العلة قاصرة لا تعدية فيها وثانيا بأنه لو كانت العلية مشروطة بالتعدية والتعدية انما تكون بالعلية لتوقف كل على الآخر فيلزم الدور ورد هذا الدليل أيضا بأن تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والمتوقف على العلية تعدية الحكم فلا دور على

تابع الحاشية

انا لانسلم انه يلزم مما ذكر توقف كل منهما على الآخر بل اللازم ان يكون فيهما ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر وبهذا تعلم انه لم يتم لكل واحد من الفريقين دليل على ما ادعاه على وجه ما ذكر غير ان قياس المستنبطة على المنصوصة الذي استدل به الاكثر بقى سالما وحكاية الاتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة قد صرح بها فى التحرير ومسلم الثبوت وغيرهما من كتب الاصول ولكن صاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً فقال والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع قال الجلال قالوا جميعاً بعدم فائدتها وحكاية القاضى أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف اه لكن نسبة المنع للحنفية قد علمت انه ليس على اطلاقه بل منهم من اجاز ومنهم من منع كما قدمناه كما ان حكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فى ذلك لاتظهر اذا كانت علية القاصرة ثابتة بنص أو اجماع فانه لامعنى للخلاف حينئذ ولذلك لم يعول صاحب مسلم الثبوت على مافى جمع الجوامع بل خالفه وحكى الوفاق على جواز التعليل بالمنصوصة هذا وقد اختلف العلماء فى ان هذا الخلاف لفظى أو معنوى فذهب فريق الى انه لفظى ووجهه ان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابداء حكمة وليست قياسا فلم تكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكوا بصحة التعليل فلا خلاف فى المعنى لان مراد المانع من التعليل بالقاصرة منع القياس والتعدية وهذا لا يخالف فيه من اجاز التعليل بها ومراد من اجاز التعليل استخراج المناسبة وابداء الحكمة وهذا لا يمنعه المانع والقول بان اصطلاح اولئك الحنفية هو ماذكر اذا تم لم يوجد التعليل عندهم بغير قياس وقد قيل به وذهب فريق آخر كما فى التوضيح الى ان الخلاف معنوى مبنى على اشتراط التأثير فى العلة كما ذهب اليه الحنفية أو الاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية فى المستنبطة والا فلم تؤثر فى محل آخر ايضا فلم تكن علة دون الثانى لكفاية المناسبة بالرأي ولو

تابع الحاشية

فى محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلا وقال الكمال بن الهمام فى التحرير ان هذا غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار جنس العلة فى جنس الحكم فجاز كون العين قاصرة لا توجد في غير الاصل ويكون لجنسها تأثير فى جنس الحكم فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه واعترض عليه فى مسلم الثبوت بان مقصود صاحب التوضيح ان المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه فى غير الاصل وبالقاصرة مالا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير بخلاف الاخالة وحينئذ صح ما قاله صاحب التوضيح من بناء الخلاف على ماذكر وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة لتكون محلا للمنازعة ولا تؤول الى النزاع اللفظى الذى يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم اه موضحا من شرحه . وأقول عبارة التحرير مع شرحه لابن امير حاج نصها : ولا شك انه أى الخلاف لفظى فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية فهما متحدان وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية كما فى كشف البزدوي فالنافى لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس وهذا لايخالف فيه أحد اذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعدية والمثبت لجواز التعليل بها يريد به مالم يكن منه قياسا والظاهران هذا لايخالف فيه أحد أيضا فلم يتوارد النفى والاثبات على محل واحد فلا خلاف فى المعنى الا أن هذا يشكل بان قرينة الحال تفيد ان مورد النفى والاثبات واحد وهو التعليل الكائن في القياس كما يفيده قوله ولان الكلام فى علة القياس لان الكلام فى شروطه وأركانه التى منها العلة فينصرف اطلاق جواز التعليل بالقاصرة وعدمه الى ماهو العلة فيه وحينئذ فلم يقع هذا التعليل موقعه لانه لايصلح دليلا على كون الخلاف المذكور لفظيا كما هو ظاهر السياق بل هو قرينة على ان محل الخلاف التعليل بالقاصرة فان قلت انما يصلح ذلك قرينة لهذا لو كان القياس ممكنا مع القاصرة وحيث لم يمكن كان عدم امكانه معها صارفا عن ذلك فيكون معارضا للقرينة المذكورة قلت حينئذ لاحاجة الى ذكر ذلك القيد لها بل يجب

تابع الحاشية

سقوطه ، وقوله والا فلهم كثير مثله فى الحج وغيره كانه يريد به ولو لم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح الحنفية لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة فى الحج وغير الحج وكأنه يشير بما في الحج الى ما فى الهداية وغيرها ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط وكأن سببه اظهار الجلد للمشركين حتي قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى . وهو ظاهر وبما في غير الحج الى مثل تعليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما اذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والآيسة ووجوب العدة على المرأة في الفرقة الطارئة على النكاح بهذا أيضا فانه قاصر عنها أيضا لكن ربما سموه أي ربما سمى الحنفية التعليل بالقاصرة ابداء حكمة لا تعليلا كانه تمييز بينه وبين التعليل بالمتعدية الذي هو القياس يعنى وحمل كلام العقلاء فضلا عن العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على حمله على التناقض وقد أمكن هذا كما ذكرنا فيتعين ويتلخص من هذا الكلام ان الكمال بن الهمام أولا استدل على ان الخلاف لفظى بان التعليل هو القياس باصطلاح واعم منه باصطلاح آخر فيحمل النفى على القول باتحادهما والاثبات على كون التعليل اعم حال كونه مرادا به فى القاصرة ماليس بقياس وهذا حق غير ان هذه الجملة لا تفى العبارة بالدلالة عليها وانه ثانيا افاد ان محل الخلاف انما هو علة القياس ومعلوم ان الخلاف علي هذا لا يكون لفظيا بل غايته انه لا ينبغى ان يقع خلاف فى عدم جواز التعليل بها فلا ينبغى ان يذكر دليلا علي كونه لفظيا وانه ثالثا لو لم يكن المراد بالتعليل عند الحنفية القياس لم يستقم لمانعيه بالقاصرة منهم التعليل بها في المواضع المذكورة وهذا لا بأس به فى الجملة ثم حق التحرير ان يقال ولا شك انه لفظى لان التعليل هو القياس عند الحنفية واعم منه عند الشافعية فالنافى يريد القياس والمجيز يريد ماليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون التعدية ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وجعل الخلاف حقيقيا

تابع الحاشية

مبنيا على اشتراط التأثير في التعليل أو الاكتفاء بالاخالة فيه فعلى الاول تلزم التعدية وعلى الثاني لاتلزم التعدية غلط اذ لا يلزم فى التأثير وجود عين علة حكم الاصل في محل آخر يكون فرعا للاكتفاء بجنسه فى محل آخر لما صرحوا به من صحة التعليل بلا قياس والحاصل كما قال الكمال ان اللازم في التأثير كون العين المعلل بها الحكم ثبت اعتبار جنسها فى جنس الحكم أو عينه وهذا لا يستلزم كون العين الذى علل بها ثابتاً فى محل آخر بل جاز كون ذلك المعلل به الحكم غير ثابت بعينه فى غيره ودل على اعتباره ثبوت اعتبار جنسه فى جنس ذلك الحكم أو عينه وبالاكتفاء بالجنس فى آخر انما تعدد محل الجنس وهو لا يستلزم تعدد محل ذلك العين لجواز كون ذلك الجنس في فرد آخر غير ذلك العين فلم يتعدد محل ما جعل علة وليس الجنس هو المعلل به ولو كان هو المعلل به لكان الاخص عين الاعم وكانت العلة جنسه لا هو وهو خلاف المفروض لان المفروض وجود عين المدعى علة لحكم الاصل فى آخر فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به بعينه الى آخر وجعل ثمرة هذا الخلاف منع تعدية حكم اصل فيه وصفان متعد وقاصر لمجيز التعليل بالقاصرة لا المانع للتعليل بها كما ذكره صدر الشريعة ايضا غلط ايضاً بل الوجه فى ذلك انه ان ظهر استقلال الوصف المتعدى فى العلية لا يمنع اتفاقا أو ظهر تركيب العلة من المتعدى والقاصر منع اتفاقا وفى التلويح واعلم انه لامعنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هى الوصف المتعدى اه وأجيب بان مبنى الخلاف على تقدير اشتراط التأثير وعدمه فحينئذ يكون للنزاع معنى ظاهر لان من اشترط التأثير فى التعليل لا يغلب على رأى المجتهد كون القاصرة علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخالة فان عنده يحصل الوقوف على العلية

تابع الحاشية

مع الاقتصار على مورد النص اه ولا يخفى ان هذا الجواب هو اعادة لما قاله صدر الشريعة من أن مبنى المسألة على اشتراط التأثير وعدمه وقد رده الكمال كما سبق وقال صاحب التلويح وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لاينافى وجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع اه وانما نقلنا جميع ما قالوه ليتبين وجهة الحق وان الخلاف لفظي بلا شك كما قال الكمال ودعوى ان المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه الخ لا يدفع ما قاله الكمال من ان وجود الجنس لا يستلزم وجود العين والعين هى العلة وهي غير متعدية لمحل آخر والجنس وجد فى غير ذلك العين في محل آخر وعلى فرض تسليم ان ذلك مثير الخلاف فهذا لا يصلح تحريرا للمسألة الا لو كان القائلون بالاخالة يحتمون التعليل بمعنى القياس بمجرد الاخالة وليس كذلك لان كون الشافعية قائلين بالاخالة لا يقتضى ان كل علة بمخالة يصح بها القياس وليس كذلك بل ان العلة المخالة لا يصح بها القياس الا اذا كانت متعدية أيضا والنزاع مفروض فى وصف قاصر على محل الاصل اتفاقا ولا يمكن به القياس اتفاقا ومع كونه قاصرا اتفاقا ولا يمكن القياس اتفاقا لامعنى للخلاف بعد ذلك فى كونه علة من علل القياس أولا بل يكون معنى الخلاف فى أن هذا لا يسمى علة عند من يخص اسم العلة بالمتعدية أو لا يسمى علة عند من لا يخص الاسم بذلك فهو خلاف لفظي راجع الى التسمية لا ثمرة له أصلا وكيف يكون مبنى الخلاف ماذكره صدر الشريعة فى توضيحه وقد وافق الشافعية القائلين بالاخالة فى جواز التعليل بالقاصرة مشايخ الحنفية السمرقنديون وغير من ذكرناهم من الحنفية وهم قائلون باشتراط التأثير فكيف يسوغ لهؤلاء ان يقولوا بذلك وهم لا يقولون بالاخالة بل يشترطون التأثير وكيف يسوغ لبعض الشافعية القائل بالاخالة أن يوافق جمعا من الحنفية كالعراقيين على منع التعليل مع قوله بالاخالة وعدم اشتراطه التأثير . والحاصل ان ما قاله صدر الشريعة في التوضيح من أن الخلاف معنوي

تابع الحاشية

مبناه ما ذكر وانما يتوهم صحته ان لو كان كل من قال باشتراط التأثير الذي هو مبنى القول بمنع التعليل بالوصف القاصر كان قائلا بالمنع وكل من قال بالاخالة الذي هو مبنى القول بالجواز كان قائلا بالجواز وليس الامر كذلك بل فريق ممن اشترطوا التأثير قائل بالمنع وفريق قائل بالجواز وكذلك القائلون بالاخالة فريق منهم منع وفريق أجاز . هذا وكون الثمنية فى النقدين علة قاصرة غير متعدية غير مسلم لان وصف الثمنية متعد الى الحلى فهو تعليل بوصف متعد لكن هذه المناقشة لا ترد على التمثيل لان الغرض هنا التمثيل لكون العلة هي المحل بقطع النظر عن كونها قاصرة أومتعدية كما أن جعل علة حرمة الربا فى النقدين بخصوصهما كونهما جوهري الاثمان لا يقصد منه الا مجرد التمثيل والا فحرمة الربا لا تختص بالنقدين بل كما يحرم الربا فيهما يحرم فى كل ما كان من الذهب والفضة مضروباً وغير مضروب مصوغا وغير مصوغ وتعليل حرمة الربا فى الذهب كونه ذهباً وفى الفضة كونها فضة ولو مثل الاسنوي بحرمة الربا فى الذهب والفضة لعلية المحل لكان أولى لان العلة متى كانت هي المحل أو جزأه الخاص كانت قاصرة حتما لاتعدى لها على ان التمثيل لعلية المحل بتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الاثمان غير صحيح بل هو مثال لتعليل الحكم بوصفه اللازم له ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه ولا تعدى لها أى للعلة عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد فى غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ : مثال الأول تعليل حرمة الربا فى الذهب بكونه ذهباً وفى الفضة كذلك ومثال الثاني تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الاشياء وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفي التعدى عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من الفصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم اه والمراد من تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك أن تكون تلك العين من حيث كونها عين ذهب أو فضة علة

معاوضة [١] واما خارج عنه والخارج على ثلاثة أقسام عقلي وشرعي ولغوي فزاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الامر العقلي فثلاثة أقسام حقيقي [٢] كتعليل حرمة الخمر بالاسكار، واضافي [٣] كتعليل ولاية الاجبار بالابوة، وسلبي

لذلك الحكم وحاصله ان العلة هي مجموع الجنس والفصل المميز ومجموعهما هو محل الحكم وليس المراد ان العلة عين الذهب أو عين الفضة من حيث هي عين مطلقة حتى يرد ما قيل ان هذا من التعليل بالوصف ومقتضى كون العلة هي المحل أن يجعل العلة الذهب نفسه أو الفضة كذلك فان هذا الاعتراض مبني على ان عين الذهب أو الفضة من حيث هي عين مطلقة علة لحكم خاص يعني الذهب أو الفضة وهذا غير معقول كما قلنا لان العلة حينئذ هي الجنس وهو مطلق العين لا بقيد كونها ذهباً ولا فضة وذلك لا يصلح للحكم الخاص بالذهب أو الفضة

(١) قال الاسنوي «وأما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية الى آخره» اقول قال السعد جزء الشيء حقيقة ما يتركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه أصلا فلا حاجة لتقييد الجزء بالمختص لان ما يكون جزءاً للشيء حقيقة لا يكون الا كذلك. مثلا السكنجبين الخل الذي يكون جزءا منه حقيقة لا يكون في غيره وأما مطلق الخل الذي يكون فيه وفي غيره فليس جزءا منه حقيقة اه وحينئذ فمن قيد الجزء بالخاص كصاحب جمع الجوامع اراد بالجزء جنسه لا الجزء الحقيقي ومن اطلق ولم يقيد كالاسنوي اراد الجزء الحقيقي وهو لا يكون الا خاصاً بالكل وعلى ذلك فمراد الاسنوي من قوله بكونه عقد معاوضة عقد المعاوضة الذي هو جزء من بيع الغائب لا مطلق عقد معاوضة والا كان جزءاً عاماً وهو غير مراد قطعا

(٢) قال الاسنوي «فاما الامر العقلي فثلاثة حقيقي الى آخره» أقول الاول وهو الحقيقي الذي يتعقل من غير توقف على عرف أو غيره وهذا لابد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً

(٣) قال الاسنوي «واضافي كتعليل الى آخره» أقول الاضافي عدمي عند المتكلمين وقد صححه صاحب جمع الجوامع في أواخر كتابه نفي تعليل الثبوتي

كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا [1] والمراد بالحقيقي مايمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي مايتعقل باعتبار غيره وأما الامر الشرعي [2] فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه يسمي خمراً [3] فيحرم

به الخلاف الآتي في ذلك كذا قال الامام الرازي والآمدي لكن في مبحث المانع مثلوا للوجودي بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس اليهم ولذا اعترض الجلال المحلي على قول صاحب جمع الجوامع والاضافي عدمي بقوله فلا يناسبهم اي الفقهاء أن يقال فيه والاضافي عدمي اه وذلك لان الاضافي وان كان لاوجود له في الخارج وبذلك يسمي عدمياً لكنه اعتباري صادق له وجود في نفسه بوجود منشئه في الخارج فلذلك اعتبره الفقهاء من قسم الوجودي

(١) قال الاسنوي « وسلبي كتعليل الى آخره » أقول مراده العدمي وانما عبر بالسلبي للاشارة الى أن الخلاف في العدم المضاف لا العدم المحض كما سيأتي

(٢) قال الاسنوي « وأما الامر الشرعي الى آخره » أقول مراده الحكم الشرعي سواء كان المعلول حكما شرعياً أيضاً كالمثال الذي ذكره أم كان أمراً حقيقياً كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لاتكون العلة حكما شرعياً لان شأن الحكم أن يكون معلولا لاعلة ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره ولذلك لايمتنع أن يبعث حكم شرعي على حكم شرعي أو غيره أو يؤثر حكم شرعي في حكم شرعي أو غيره اذا كانت العلة بمعنى الباعث أو المؤثر لما تقدم ان الخلاف لفظي وان معنى البعث والتأثير هو اعتبار الشارع جنس الوصف أونوعه في جنس الحكم أو نوعه

(٣) قال الاسنوي « وأما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ الى آخره » أقول التعليل بهذا مبني على ثبوت اللغة بالقياس وحاصله أن نقول النبيذ حرام كالمشتد من ماء العنب بجامع ان كلا يخامر العقل فمخامرة العقل هو الجامع في القياس الثاني والوصف اللغوي الذي الكلام فيه هو أنه يسمى خمراً وانما قلنا ان مبنى

كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور[1] وقيل لا وقيل ان كان مشتقاً جاز والا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه لا يصح اتفاقاً[2] وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك وأما العرفي الذي زاده الامام[3] فمثل له بقولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره[4] وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك

ذلك على ثبوت اللغة بالقياس لان المسئلة لو لم تثبت على ذلك لكان الوصف الذي الكلام فيه وهو انه يسمى خمراً اما ثابتاً بالنقل عن أهل اللغة فيكون النبيذ متناولا للنص على الخمر وداخلا لغة في مسماه لانه يسمى خمراً لغة أو غير ثابت بذلك فلا يصح القياس في الحكم ولا يقال ممكن أن يكون الوصف مستنبطاً لانا نقول لا دخل للاستنباط في اللغة

(١) قال الاسنوي « والتعليل به هذ جائزا على المشهور الى آخره » أقول قد علمت أن هذه المسئلة مبنية على ثبوت اللغة بالقياس فمن أجاز ذلك مطلقا أجاز التعليل بالامر اللغوي مطلقا ومن منع هناك مطلقا منع ذلك هنا مطلقا ومن فصل فأجاز ان كان مشتقاً ومنع ان لم يكن كذلك فصل هنا أيضا وقد قدمنا ماهو الحق في مبحث ثبوت اللغة بالقياس فليكن هو الحق هنا أيضاً

(٢) قال الاسنوي « وادعى الامام هنا أنه لا يصح اتفاقاً الى آخره » أقول قد علمت وجهه مما قدمناه من أن مبنى ماهنا على ماهناك

(٣) قال الاسنوي « وأما العرفي الذي زاده الامام الى آخره » أقول وهذا لا يكون الا ظاهراً منضبطاً كما صرح به العطار على جمع الجوامع

(٤) قال الاسنوي « ولكن انما يعلل به بشرط أن يكون مضبوطاً الى آخره » أقول قد علمت أنه لا يكون الا كذلك لان المراد به الوصف العرفي المطرد الذي لا يختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة في الكفاءة وهذا لا يكون الا مضبوطاً متميزاً عن غيره

لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلا فى زمان الرسول عليه السلام[١] وحينئذ لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج من الاقسام انما هو أقسام للخارج فقط[٢] وبه صرح فى المحصول ثم العلة اما متعدية أو قاصرة[٣] فالمتعدية هى التى توجد فى غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهرى الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقى والابوة اضافية أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمى بكونه قتلا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذى ليس بحق

قال ﴿ قيل لا يعلل بالمحل لان القابل لا يفعل . قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف ﴾ أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع فى بيان ماوقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل

---

(١) قال الاسنوى « فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلا الى آخره » أقول تمام الكلام ولا يكون حاصلا فى غير زمنه صلى الله عليه وسلم وبهذه الزيادة يصح قوله فلا يجوز التعليل به

(٢) قال الاسنوى « وهذا على تقدير ان يكون مابعد الخارج الى آخره » أقول أي كون الاقسام سبعة منها خمسة في تقسيم الخارج مبنى على أن ماذكره المصنف من الاقسام بعد قوله أو خارج اقسام للخارج فقط واما ان جعلت تلك الاقسام أقساماً أيضا للقسمين قبله كانت الاقسام أكثر من سبعة لكن ماصرح به في المحصول عليه جميع الاصوليين فتعين أن تكون اقساماً للخارج فقط

(٣) قال الاسنوى « ثم العلة اما متعدية أو قاصرة الى آخره » أقول ماذكره هنا كل ذلك سيأتى مفصلا وسنتكلم عليه تفصيلا

منها تعليل الحكم بمحله[1] وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب انه اذا كانت العلة متعدية فانه لايجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه فى غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة[2] فانه لااستبعاد فى أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمراً ولا فى أن يعرف كون الخمر مناسبا لحرمة استعماله والثانى لايجوز مطلقا[3] ونقله

---

(١) قال المصنف « قيل لا يعلل بالمحل لان الفائدة الى آخره » قال الاسنوى « وحاصل ماحكي فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمحله الى آخره » أقول ان العلة اذا كانت هي محل الحكم أو جزأه فهى لاتكون الا قاصرة ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والعلة القاصرة وهي التى لاتتعدى محل النص منعها قوم عن أن يعلل بها مطلقاً والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع والصحيح جوازها ولا تعدى لها عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ اه مختصراً وعلى ذلك يكون التفصيل الذي ذكره الامام والآمدى وابن الحاجب بعد كون التعليل بالمحل من أنه اذا كانت متعدية لايجوز الى آخره من قبيل توسيع الدائرة فقط فانه مع استحالة تعديها كيف يقال يجوز أو لا يجوز بل الحاصل في الخارج ليس الا الشق الثانى وهو قوله وان كانت قاصرة الى آخره

(٢) قال الاسنوى « فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة الى آخره » أقول قال في التوضيح الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر اه وقول الاسنوى فانه لااستبعاد الخ راجع للمنصوصة وقوله ولا فى أن يعرف كون الخمر الخ راجع الى المستنبطة

(٣) قال الاسنوى « والثانى لايجوز مطلقا » أقول وهذا صريح في أن الخلاف كما هو جار فى المستنبطة جار في المنصوصة وقد علمت مافى ذلك

الآمدى عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقا [1] وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بان محل الحكم قابل للحكم [2] فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به

كيف والحديث السابق صريح في علية عين الخمر فى تحريمها اللهم الا أن يؤول الحديث

(١) قال الاسنوى « والثالث يجوز مطلقاً » أقول قد علمت انه مذهب أكثر الاصوليين وجمهور الفقهاء ومنهم مشايخ الحنفية السمرقنديون ومذهب الشافعي وأصحابه والامام أحمد وأبى بكر الباقلانى وأبى الحسين البصرى والقاضى عبد الجبار واختاره صاحب الميزان والكمال بن الهمام

(٢) قال الاسنوى « واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل الى آخره » أقول أشار بهذا الاستدلال الخاص بكون العلة محل الحكم الى وجه ذكر المصنف لها كغيره مستقلة مع انها داخلة فى العلة القاصرة وسيأتى الخلاف فيها فان المانع هنا منع لدليل آخر غير الدليل العام لاعلى المنع فى القاصرة مطلقا وهو كون محل الحكم قابلا الخ وحاصل هذا الدليل ان محل الحكم قابل له لانه وصفه والقابل لايصلح أن يكون علة لان العلة اما باعثة أو مؤثرة وعلى الاول يلزم أن تكون مقدمة فى العلم متأخرة فى الوجود كما هو الشأن في كل علة غائية اذ تقدم على وجود المعلول والمحل هنا ليس ذلك بل هو سابق فى الوجود على وصفه الذى هو الحكم وعلى الثاني يلزم كون المحل قابلا للحكم وفاعلا ومؤثراً فيه وذلك لايجوز لاختلاف نسبة القابل الى المقبول ونسبة الفاعل الى المفعول لان القابل كما يجوز أن يقبل هذا الشيء يجوز أن يقبل ضده فنسبته الامكان والفاعل يقتضى وجود المفعول فنسبته اليه هي الوجوب وبين الوجوب والامكان تناف لان الوجوب لايقبل الارتفاع والجواز يقبله وبين مايقبل الارتفاع ومالا يقبله تناف بلا شك . وحاصل ماأجاب به المصنف ووضحه الاسنوى أنه أجاب أولا باعتبار أن العلة باعثة أو مؤثرة ومنع اللوازم المذكورة فيمنع أن كون المحل سابقاً فى الوجود على الحكم مانعا من كونه باعثاً على الحكم لجواز أن المجتهد اذا علم حقيقة المحل يستنبط منه أنه حرام لعينه قياساً على المنصوصة وكذلك كون المحل قابلا

وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر فى المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر فى علم الكلام لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسلم أن القابل لا يفعل وقولكم فى الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك فى الكلام على الاشتراك . الثانى سلمنا أن القابل لا يفعل لكن لانسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف. واعلم أن الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضا فى التعليل بجزئه [1] ولكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقا [2] وبه جزم المصنف فى التقسيم السابق ونقل أعنى الآمدى عن الاكثرين المنع

لا يمنع من كونه مؤثراً لان التنافي بين الوجوب والامكان انما هو في الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين وأما الامكان العام فهو صادق بالوجوب بالغير فلا ينافى الوجوب بالفاعل وأجاب ثانيا بتسليم اللوازم ومنع أن المراد بكون المحل علة أن يكون باعثا أو مؤثرا بل المراد من العلة هو المعرف لان العلة عندنا هي ذلك ولا مانع أن الشارع يجعل محل الحكم علامة على الحكم فكذلك لا مانع من أن يستنبط المجتهد كون محل الحكم علامة على الحكم

(١) قال الاسنوى « وأعلم ان الاقوال المذكورة الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاقوال المذكورة فى العلة القاصرة مطلقا سواء كانت محل الحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم

(٢) قال الاسنوى « ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الخ » أقول هذا الاستدلال انما هو بالنظر الى تصحيح الآمدى للقول بالجواز مطلقا لا بالنسبة لحكاية الاقوال وجريانها في الجزء كما يعلم من قوله ونقل أعنى الآمدى عن الاكثرين الخ فانه موافق لما نقله سابقا في التعليل بالمحل

مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعدية فلا

قال « قيل لايعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لايعلم وجود القدر الحاصل في الاصل في الفرع. قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه » أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لاخلاف فى جوازه وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب حكاها الآمدى [1]: أحدها الجواز مطلقا [2] ورجحه الامام والمصنف وكلام

(١) قال الاسنوى « وأما الثانى الخ » وهو ما أشار المصنف الى حكاية الخلاف فيه بقوله لايعلل بالحكم الخ

(٢) قال الاسنوي «أحدها الجواز مطلقا الخ» أي سواء كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها أو لم تكن كذلك وكذلك يقال فى قوله والثانى المنع مطلقا بقرينة التفصيل فى الثالث المقابل للقولين قبله وأشار بذلك كالمصنف الى ان التعليل بالوصف الضابط المشتمل على الحكمة لاخلاف فيه وظاهر مافي جمع الجوامع اختيار المنع مطلقا فانه قال مع شرحه ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر في جواز القصر مثلا لانفس الحكمة كالمشقة فى السفر لعدم انضباطها وقيل يجوز ان انضبطت لانتفاء المحذور . واعلم ان من شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لاناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد العدوان ومعنى اشتمال العلة على تلك الحكمة أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهى مترتبة على العلة بواسطة ترتب الحكم على العلة قال في السعد معنى اشتمالها على الحكمة ان في ترتب الحكم عليها مصلحة كالاسكار

ابن الحاجب يقتضى رجحانه أيضا . والثانى المنع مطلقا ونقله الآمدى عن الاكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعا لحكمة . والثالث واختاره الآمدي ان كانت الحكمة ظاهرة

فان فى تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة وهذه الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة فى قولنا ومن شروط الالحاق ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس الحكمة فان الحكمة هنا معناها الامر المناسب لشرع الحكم كما يؤخذ من كلام العضد والسعد كالمشقة فى السفر قال العضد ما نصه ان كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة خفيا أو غير منضبط لا يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ولو عادة فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلا لقصد التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر * مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه امر نفسى لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا اه فعلى كل علمنا ان المصلحه او دفع المفسدة غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذى اذا نظر لذاته يخال انه علة وبه يعلم ان المراد بالحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لا ناطة الحكم كحفظ النفوس غير الحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر فى جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة فى السفر أى والعمدية فى القصاص لان المراد بها فى هذا الثانى الوصف المناسب للحكم وهذه الحكمة هى المرادة هنا فى كلام المصنف وهى التى وقع الخلاف فى انها يعلل بها أو لا يعلل على الوجه الذى قال المصنف والاسنوى والحاصل ان العلة التى رتب عليها الشارع القصاص هى الافعال المخصوصة التى قضى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل

منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم فى حق المسافر. قوله « لانه لا يعلم » أي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الاصل وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع [1] لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها عن الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم

والوصف المناسب الذي يخال انه العلة هو العمدية وهى الحكمة هنا وهى لخفائها نيط الحكم بما يلازمها وهى تلك الافعال المخصوصة والحكمة المترتبة على ترتب القصاص على القتل العمد العدوان هي حفظ النفوس وكذا يقال فى الترخيص فى السفر العلة هى السفر الذى هو الوصف الضابط لحكمة وهذه الحكمة هي الوصف المناسب لشرعية الحكم وهى المشقة لكن لعدم انضباطها نيط الحكم بما يلازمها وهو السفر والحكمة التى ترتبت على شرعية الحكم لتلك العلة هى التخفيف يرشدك الى هذا كله أيضا اختلاف التمثيل للحكمة في الوصفين . وانما اطلنا في ذلك لان المقام اشتبه على كثيرين ومنهم الاسنوى كما قدمناه سابقا

(١) قال الاسنوي « اي استدل المانع بان القدر الحاصل من المصلحة فى الاصل الخ » اقول المراد به الوصف المناسب الذى يخال انه العلة التى لاجلها شرع الحكم وحاصل هذا أنه لا يمكن ضبطها وان كانت هى هى المقصود لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعين القدر منها الذى يوجبه متعذر فنيطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل امارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك . ومثل المشقة فى ذلك الزجر عن الفعل الذى هو حكمة وجوب الحد أى الامر المناسب له كما تقدم فانه مختلف المراتب لانه قد يكون بقطع يد أو رجل او هما ومثل ذلك اذا كانت الحكمة بمعنى الوصف المناسب لشرع الحكم خفيا لما قدمناه عن العضد لانه اذا كان خفيا فى نفسه فكيف يعلم به غيره

الفرع بها وأجاب المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها [1] لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها الخ » اقول حاصله اننا اتفقنا على التعليل بالوصف الضابط للحكمة المذكورة فلو قلنا لا يجوز التعليل بها لعدم العلم بها انما لكونها غير منضبطة او لكونها خفية لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها لانه اذا انتفى العلم بها انتفى العلم بذلك الوصف لاستحالة العلم به بدون العلم بها لكن التعليل به صحيح اتفاقا كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة فاذا حصل الظن بان جواز القصر فى السفر انما هو للمشقة المقدرة وحصل الظن ايضا بان مثل هذا القدر من المشقة حاصل فى الفرع وهو الصوم في السفر لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم وهو الترخص بالفطر وجد فى الفرع وهو الصوم مثلا. هذا حاصل كلامه وهو مردود بان هذه الحكمة وهذه المصلحة لما لم تنضبط وتعلم اناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط وحينئذ فالمعتبر عند الشارع هو المظنة وان تخلفت تلك الحكمة كما فى سفر الملك المرفه ولو كانت هى المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة فى معارضة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبرها حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما فى ارباب الصنائع الشاقة كالحمالين . وقد علمت ان المراد بالحكمة هنا هى الوصف المناسب التى لاجلها شرع الحكم فهى العلة فى الحقيقة وهى الباعث عليه والمؤثر فيه لكن لعدم انضباطها أو لخفائها نيط الحكم بما يلازمها وهى مظنتها والمراد بالمصلحة او المفسدة فى جواب الامام الذى حكاه الاسنوى الحكمة التى هي الوصف الباعث على الفعل أو الترك التى وضع فيها الخلاف كما قدمناه والحاصل ان الحكمة وان وجب اعتبارها فى اناطة الحكم لكن لما امتنع اعتبار مظنتها فى تعليق الحكم به فى نظر الشارع وتعذر تعيين القدر الصالح

القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم فى الاصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضا بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد فى الفرع والعمل بالظن واجب

للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف نيطت بما هو امارة بمطلقها ومظنته تيسيرا على المكلف فتكون هذه المظنة هى المعتبرة شرعا فى اناطة الحكم فهى العلة ولغت الحكمة ومن ذلك تعلم ان ما قاله المصنف في جوابه الذى حكاه الاسنوي عنه من ان العلم باشتمال الوصف المجعول علة على القدر الصالح دون العلم بهذا القدر ممتنع فيجب العلم به والا لما جاز التعليل بهذا الوصف والتعليل به جائز اتفاقا مندفع لان تعذر العلم او التعيين تحقيقا فى الحكمة بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافى العلم أو الضبط تخمينا وظنا بما هو في الغالب مستلزم اياه وهو ذلك الوصف كالسفر بالنظر للمشقة التى لا تنضبط وصيغ العقود بالنسبة للرضا الذى لا يعلم وكان ماجرى عليه صاحب جمع الجوامع وغيره من ان المعول عليه فى التعليل هو المظنة المنضبطة المشتملة على الحكمة دون الحكمة مخالفا لما اختاره المصنف وتبعه الاسنوى . قال ومخالفاً أيضاً لما فى مسلم الثبوت وشرحه قالا ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لايجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة فى الترخيص هى المشقة وهى غير موجودة فى سفر الملك وموجودة في حضر صاحب الصنعة الشاقة والجواب لاظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه فان قلت اذا كانت علته المظنة للاشتمال على الحكمة فينبغي ان تكون دائرة مع الحكمة وجودا وعدما قلنا لايجب فيها الطرد والعكس أى متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت . ومن هذا تعلم أن المعول عليه هو القول الثالث

قال :

« قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وأيضاً ليس على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها . قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحا . قلنا ويجوز بالمتأخر لانه معرف » أقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية [1] وفي تعليل الحكم الوجودى بها مذهبان: أصحهما عند المصنف

وان الحكمة متى ظهرت وانضبطت وجب ربط الحكم بها دون المظنة وانه لا يرد على هذا القول ما قاله شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع حيث قال ردا لما استدل به الجلال لهذا القول من انها المشروع لها الحكم بقوله ويرد بانها لما لم تنضبط اناط الشارع الحكم بالوصف فالمعتبر المظنة وان تخلفت الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هى المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة فى معارضة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبره حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة فى الحمالين وغيرهم من اهل الصنائع الشاقة اه لان كل ماذكره انما هو فيما اذا لم يعلم انضباط الحكمة وظهورها وكلام صاحب القول الثالث انما هو فيما اذا علم ماذكر فكان هو المعول عليه خلافا لما جرى عليه صاحب جمع الجوامع من عدم اعتبار الحكم مطلقا وما جرى عليه غيره من الجواز مطلقاً

(١) قال الاسنوى « اقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية » اقول وقال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع ويجوز وفاقا تعليل العدمى بمثله أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاصراف كما يجوز قطعاً تعليل الوجودى بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار اه ولذلك قال الاسنوى وفى تعليل الوجودى بها مذهبان الخ فبين ان الخلاف فى هذا فاختار المصنف تبعا للامام الجواز واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز وقال الجلال المحلى والخلاف انما هو فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام

تابع الحاشية

والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمي لانه عدمي اه فكتب العطار على قوله والخلاف فى العدم المضاف فقال أى فرضا وتقديرا وقوله فى الاستدراك انما منع الخ نفي الخلاف فى الواقع والحقيقة ومراده بذلك الاعتراض بعدم توارد الخلاف على شيء واحد لان عدم الجواز فى العدم المحض والجواز فى المضاف اه. فتلخص من مقال هؤلاء انه لاخلاف فى منع التعليل بالعدم المحض كما لاخلاف فى تعليل الوجودى بالعدم المضاف ولا فى تعليل العدمى بمثله كما لاخلاف فى تعليل الوجودى بمثله .وقال الجلال المحلى ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمى مايقال يجب قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم العقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبة ولا مشاحة فى التعبير اه . وقد حكى صاحب مسلم الثبوت ايضا الخلاف فى تعليل الوجودى بالعدمى والاتفاق على تعليل العدمي بالوجودى على الوجه الذى سمعته عمن ذكرناهم ولم يجعل الخلاف لفظياً في تعليل الوجودى بالعدمي غير ان صاحب الفواتح اعترض على صاحب المسلم فى دعواه تعليل العدمى بالوجودى بانه ماذا اراد بالعدمى ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب فالظاهر ان علته انتفاء كل ما اناط به الجواز او الوجوب كيف لا وحكم الشارع بانتفاء الجواز أو الوجوب انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولوكان متحققا لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب فلا تعليل بالوجودى فضلاعن الاتفاق عليه.وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودى كان مانعاً للجواز أو الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس علة الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من أن عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو أيضاً مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فافهم اه . وظاهر كلامه ان هذا من تعليل العدمى بالعدمى لامن تعليل العدمى بالوجودى لكن قد يقال ان أهلية التصرف بالبلوغ والعقل الكامل وعدم الاهلية اما للصبا أو للجنون أو للسفه فعلة عدم نفاذ التصرف في البيع مثلا اما

تابع الحاشية

الصبا أو الجنون أو السفه وكل واحد منها مقتض للحجر وكل واحد منها وجودي وهو علة لعدمي وهو عدم نفاذ التصرف وان عبر عن كل واحد منها بعدم الاهلية . على ان تعليل العدمي بالعدمي الذي لجأ صاحب الفواتح اليه في كلامه قد منعه الحنفية. قال الكمال وشارحه ابن أمير حاج بعد ان ذكرا محل الخلاف والوفاق على وجه ما سبق مانصه : والحنفية يمنعون العدم مطلقاً أي المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودي أو عدمي فلم يصح النقل السابق أي نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمي بالعدمي والدليل المذكور للنافين للوجودي خاصة يصلح للحنفية النافين له مطلقاً لان الدليل المذكور يبطل كون العدمي علة مطلقاً لوجودي وعدمي لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشيء فلا يصلح حجة لاثبات الاحكام وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لانه ثابت بالعدم الاصلي فلا يصلح العدم علة لا للعدم ولا للوجود ويرد عدم جواز كون العدمي علة للعدمي نقضا من الاكثر على الطائفة القائلين بعدم جواز كون العدمي علة لوجودي وجواز كونه علة لعدمي وكون العدمي نفسه هو المناسب لم يتحقق. والمناسب في المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد قائم وجودي ضد الاسلام ويستلزم عدم الاسلام كما هو شأن الضدين في استلزام كل عدم الآخر فاضافة القتل فيه الى عدم الاسلام انما هو لفظا والا ففي الحقيقة ليس هو مضافاً الا الى الامر الوجودي الذي هو الكفر غير انه تجوز بالاضافة الى لازمه . ويطرد ما قلنا من كون اضافة الحكم الى العدم لفظاً فقط في عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد في ولد المغصوب لايضمن لانه لم يغصب فان الغصب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع في مطلق الضمان بل في ضمان الغصب هل يجب في زوائد المغصوب أم لا فصح تعليل عدم وجوب الضمان في الولد بعدم الغصب اذ لا سبب للضمان هنا الا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان الغصب ضرورة وأبي حنيفة ومحمد أيضا في نفي خمس العنبر لم يوجف عليه فان سبب وجوب الخمس واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب اذ صح الاستدلال بعدمه

تابع الحاشية

على عدم وجوب الخمس وهذا لان الخمس انما يجب فيما أخذ من أيدى الكفار بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس فى يدهم فان قهر الماء يمنع قهر غيره عليه فلم يكن غنيمة فلا يخمس . والوجه فيهما ما قلنا من أن الاضافة الى العدم لفظا اذ من الظاهر ان تعليلهما ليس حقيقيا واضافة أبى حنيفة عدم الخمس ومحمد عدم الضمان انما هو من قبيل عدم الحكم لعدم الدليل وليس ذلك مما نحن فيه من العلة بمعنى الباعث اه. فأنت ترى ان الحنفية يخالفون فى تعليل الوجودى بالعدمى مطلقا سواء كان عدميا محضا أومضافا كما يخالفون فى تعليل العدمى بالعدمى ويقولون ان هذا من قبيل الاستدلال فقط عند اتحاد العلة . ولذلك قال فى فواتح الرحموت اعلم انه لا يوجد فى كتب المشايخ الكرام الاعدهم الاستدلال بالنفى من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفى الا اذا دل الدليل على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين . والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فحينئذ ينتفى الحكم لانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل اه. وهذا الذى قاله صاحب الفواتح انما يتم عند القائل بجواز التعليل بعلتين لا عند القائل بعدم جوازه وقد علمت حال الخلاف فيه مما قدمناه فارجع اليه وقس ما هنا على ما هناك كما أنك اذا رجعت الى أن الحنفية شرطوا فى العلة التأثير وهو اعتبار الشارع للوصف المناسب باحد الاعتبارات السابقة والشافعية زادوا على ذلك أن يكون الوصف المناسب موجبا للاخالة كما سبق تعلم ان ما قاله الحنفية هنا من عدم جواز التعليل بالعدمى مطلقا لا لوجودى ولا لعدمى مثله مبنى على ذلك الشرط لان العدمى حينئذ لا يصلح باعثا على الحكم فلا يصلح علة للوجودى ولا مناسبا له ولا علة لعدمى مثله لان العدم لا يحتاج الى علة غاية الامر ان العلة اذا قام الدليل على اتحادها كان من لوازم انتفائها انتفاء معلولها فيكون عدمها دليلا على عدم معلولها لا علة فى عدمها لعدم حاجة العدمى الى علة. وأما الشافعية فمبنى مذهبهم على الاخالة ولا مانع من

أنه يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم[1] وأصحها عند الآمدي وابن الحاجب أنه لايجوز واختاره الامام فى الكلام على الدوران لوجهين: أحدهما ان الاعدام لاتتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة[2] أما الصغرى فلان المتميز عن غيره لابد ان يكون موصوفا بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم

ان العدم المضاف يخيل انه مناسب للحكم كتعليل قتل المرتد لعدم الاسلام وضرب العبد لعدم الامتثال فان عدم الاسلام يخيل انه يناسب القتل وان التعبير عنه بالكفر لا يخرجه عن كونه عدميا ولا مشاحة فى التعبير . وكذلك التعبير عن عدم الامتثال بالكف عن الامتثال يقال فيه انه خلاف فى التعبير فقط ولو قيل ان الخلاف لفظى لم يبعد لان الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة وانما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعلوا الانتفاء علة الانتفاء والمآل واحد كما ان قتل المرتد متفق عليه غاية الامر ان الحنفية قالوا ان العلة هى الكفر لاعدم الاسلام بل عدم الاسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا ان الخلاف بين الكفر وعدم الاسلام انما هو فى العبارة فقط واما العدم المحض فلا خلاف فى عدم التعليل به . هذا ماعندى ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

(١) قال الاسنوى « لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات الخ » اقول وذلك كعلية المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء والمركب من العدمى عدمى وسبق . واجيب عن ذلك بعدم تسليم ان العدم جزء بل هو شرط على ان الكلام فى العلة الباعثة لا فى المعرف والدوران دليل ومعرف لعلية المدار لاباعث والعلة لابد فيها من المناسبة ولا مناسبة فى العدم كما مر فقول الامام لان الدوران قد يحصل مع بعض العدميات مسلم لكن قوله والدوران يفيد العلية غير مسلم لما ذكرنا من ان الدوران بمجرده لايفيد العلية بل لابد من ظهور المناسب فراجع ماقدمناه فى مسلك الدوران

(٢) قال الاسنوى « احدهما ان الاعدام لاتتميز عن غيرها الخ » اقول

نفى محض وأما الكبرى فلان الشيء الذى يكون علة لابد ان يتميز عما لايكون علة والا لم يعرف كونه علة . الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتميز العلة عن غيرها[1] فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب . وأجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم أن الاعدام لاتتميز بل تقبل التميز اذا كانت من الاعدام المضافة[2] بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس. وأما استدلالهم عليه فجوابه ان الموصوف بالتميز انما يستدعى الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها. والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لاتتناهى لانكونها غير صالحة للعلية[3] . قوله قيل « انما يجوز

حاصله ان التميز فرع الثبوت والاعدام لاثبوت لها على ماتقرر فى علم الكلام وكل ما هو غير متميز لايكون علة فالعدم لايكون علة

(١) قال الاسنوى « الثانى ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الخ » اقول وحاصله ان كل ماكان صالحا للعلية يجب على المجتهد سبره لكن الاعدام لايجب عليه سبرها فلا تكون صالحة للعلية

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التميز الخ » اقول حاصله اننا رأينا فرقا بين عدم اللازم وبين عدم الملزوم وذلك لاننا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لان اللازم اما اعم من الملزوم او مساو ويلزم من عدم الاعم او المساوى عدم الاخص او المساوى ووجدنا ان عدم الملزوم لايستلزم عدم اللازم الا اذا كان اللازم اعم من الملزوم وهذا الفرق فى الحكم يقتضي تميز عدم اللازم عن عدم الملزوم. وقولكم ان التميز فرع الثبوت ان اردتم انه فرع الثبوت فى الخارج فغير مسلم ونقول انه يستدعى الثبوت فى الذهن فقط وان اردتم ماقلنا كان ذلك كافيا فى التميز واما الاعدام المطلقة فنحن نوافقكم على انها لاتصلح للعلية لانها لاتميز لها

(٣) قال الاسنوي « والجواب عن الثانى ان سبر الاعدام الخ » أقول وحاصله ان يقال ان كان مرادكم ان كل ما يصلح للعلية يجب على المجتهد سبره ان

الخ» اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الامام والمصنف[١] مطلقاً لان الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية[٢] ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم الذى يفرض كونه علة[٣] انما يجوز التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم

كان قادراً على ذلك فهو مسلم ولكن الاعدام لا يقدر على سبرها وان كان مرادكم انه يجب سبره مطلقا ولو كان غير مقدور عليه فغير مسلم والمجتهد لا يلزمه سبر الاعدام لعدم قدرته على ذلك لعدم تناهيها . ولا تنس ماقدمنا لك عن الحنفية وما قلناه فى ذلك فان هذا الذى قالوه هنا لا يدفع ماقاله الحنفية من ان كون العدم نفسه محضاً أو مضافاً مناسباً لم يتحقق فيلزم من يدعى ان العدم يصلح أن يكون علة لوجودي أو لعدمى مثله ان يثبت أولا وجود المناسبة فى الفرع الذى يدعى عليته بمسلك من مسالك العلة ودون ذلك أهوال فتفكر فان المقام دقيق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعى فجوزه الامام الخ » أقول المختار عند الحنفية جواز كون العلة حكما شرعياً كقولهم في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت فهذا حكم شرعى ثبت بدليله فلا يباع كام الولد وهذا أيضاً حكم شرعى معلل بالاول . واستدلوا على ذلك بما رواه الشيخان ان امرأة سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أمها وقالت ان أمى ضعيفة لا تستطيع ان تستمسك على الراحله أفيجزى عنها أن أحج فقال « أرأيت ان لو كان على أمك دين فقضيته أما كان يقبل منك » قالت نعم قال « فدين الله أحق » ومثله كمثله

(٢) قال الاسنوى « والمصنف مطلقا لان الحكم قد يدور الخ » أقول لم يستدل الحنفية بالدوران لانهم لا يقولون به وانما استدلوا بالنص المتقدم والاحاديث الصحاح فى ذلك كثيرة

(٣) قال الاسنوى « ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم الذى يفرض الخ » أقول حاصله ان في التعليل بالحكم احتمالات ثلاثه ظهر بطلان اثنين منها ووقع الشك في الثالث فبطل أيضاً

تخلف المعلول عن علته وان كان متأخراً فلا يجوز أيضاً والا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة فى الشرع بالراجح لا بالمرجوح. وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر[1] والمعرف يجوز

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يجوز أيضاً بالمتأخرة الخ » أقول حاصله معارضة دليل الخصم مع منع عدم جواز التعليل بالمتأخرة وحينئذ يكون جائزاً فى احتمالى المقارنة والتأخير وفى التقدم يكون مشكوكا فيه فيصح التعليل فى كلها ولا يخفى مافى كل من دليلى المتحالفين من الضعف وعدم صحة الانتاج فان المدار في العلل على وجود المناسب أولا ثم التأثير أو الاخالة ثانيا وأما كثرة الاحتمالات فلا فائدة فيها الا على رأى ضعيف وهو الذى يرجح بكثرة الاشباه ولو لم تظهر المناسبة فى العلة وقد علمت مما سبق انه لا قائل بجواز التعليل بما لم تظهر مناسبته وتأثيره أو اخالته . وحاصل الخلاف ان فريقا أجازوا ذلك مطلقاً كالامام الرازى والحنفية واختاره المصنف ومنهم من قال انما يجوز كون العلة حكما ان كان التعليل به لجلب مصلحة وان كان لدفع مضرة فلا تكون العلة حكما شرعيا وعليه ابن الحاجب. واستدل المفصلون بانه لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة من العلة وهو باطل لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة وهو مدفوع بمنع الملازمة لجواز اشتمال الحكم على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع لاجلها وحينئذ لابد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكمة فيدفع بحكم آخر يكون علة لدفعها كحد الزنا فانه شرع لحفظ الانساب وهو المصلحة المقصودة من شرعه لكن لما كان قد يؤدي الى اتلاف النفوس لكونه رجما اذا كان الزانى محصنا وهو مفسدة لازمة منه فدفعت هذه المفسدة بايجاب اربعة شهود في اثباته وعدم قبول الاقرار فيه الا اربعا فى اربع مجالس وبالاندراء بالشبهات فتمت الحكمة التى هى المصلحة المقصودة من شرعه بدون مفسدة معها. وقال قوم بعدم الجواز مطلقا سواء كان لجلب مصلحة أو دفع مفسدة

ان يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على

واستدلوا على ذلك بانه لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون مقدما أو مؤخراً أو مقارنا والكل باطل لانه ان تقدم الحكم الشرعي الذي هو العلة على معلوله لزم تخلف العلة على المعلول حيث وجدت قبله بدونه وان تأخر الحكم الذي هو العلة عن معلوله لزم وجود المعلول بدونها ويلزم ثبوت الحكم بلا باعث لوجوده قبل العلة التي هي الباعث وان قارن معلوله وكل منهما حكم شرعي فجعل أحدهما علة والآخر معلولا تحكم لانه لا اولوية لعلية أحدهما للآخر من العكس. والجواب اختيار الشق الثالث وهو المقارنة ويمنع التحكم بان أحدهما وجدت فيه المناسبة دون الآخر فكان الحكم الذي وجدت فيه المناسبة وصفاً مناسبا باعثاً على شرع الحكم الآخر فيتعين حينئذ للعلية دون الآخر الذي لم توجد فيه المناسبة ، وذلك كبطلان البيع للنجاسة فان كلا منهما حكم لكن النجاسة وجدت فيها مناسبة باعثة على بطلان احرازها بالبيع دون العكس لان البطلان لم يوجد فيه مناسبة تبعث على كون الباطل نجساً بل كثيراً ما يبطل البيع ولا نجاسة . على ان لنا اختيار الشق الثاني وهو التأخر ونقول انما ثبتت عليته بالاجماع وهي انما تثبت حين تحقق الاجماع عليها وعند تحققه يثبت به الحكم الثاني فلا نقض بوجود العلة دون المعلول . وهذا الجواب غير سديد لان الاجماع كما لا يخفى كاشف عن حكم ثابت من قبل فللخصم المستدل أن يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعليته متحققة في ذاتها من قبل الاجماع وان ظهرت بالاجماع بعد تحققه فالحكم الثاني أيضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الآن فلزم التحكم أو النقض . ولنا أن نختار الشق الاول ونقول قولكم لو تقدم لزم تخلف العلة عن المعلول ان كان المراد به التخلف عن الحكم فغير مسلم وانما اللازم هنا هو تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول من وقت النزول لكن نزوله بعد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في

تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم. ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً [1] وان كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعلية [2] وانما يكون

شيء. وهذا الجواب فاسد أيضاً لان للخصم أن يقول ان كان هذا الحكم الثاني الذي كان جائز الاستنباط تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وانكشاف الاستنباط ثم بعد ذلك بوحي آخر كان المعتبر وقت الانكشاف لانه لا تكليف الا بعد العلم فحينئذ يدخل في القسم الثالث وهو المقارن ويلزم التحكم وان تعلق بالمكلف بمقتضى نزول الوحي فحينئذ لا يصح استنباطه من الاول ولزم تخلف العلة عن المعلول لوجود العلة سابقة عليه بدون وجوده. والجواب الصحيح أن لنا أن نختار الشق الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز أن يكون لمانع، والتخلف للمانع لا يقدح في العلية على ماهو الصحيح كما تقدم

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي الخ » أقول هذا مبني على أن المراد بالحكم الشرعي هو الكلام النفسي الازلي وليس بمراد هنا قطعا بل المراد هنا هو الحكم الشرعي باصطلاح الاصوليين من الحنفية وجميع الفقهاء وهو الوجوب والحرمة واخوتها من الاحكام التكليفية والصحة والفساد والطهارة والنجاسة وغير ذلك من الاحكام الوضعية وكل هذه الاحكام حادثة وهي التي يجري فيها القياس بشرطه وهي التي تستنبط من النصوص اللفظية بواسطة العلل التي تثبت بمسالكها. واما الحكم بمعنى الكلام النفسي الازلي فلا دخل له في باب القياس ولا هو من الاحكام التي يجري فيها القياس فلا يقال فيه انه متقدم بالزمان أو بالذات اذ لا يصلح أن يكون علة أو معلولا بحال من الاحوال الا باعتبار وجوده اللفظي بانزاله على أحد من الرسل وهو بهذا الاعتبار دليل الحكم لا الحكم الفقهي

(٢) قال الاسنوي « وأيضا فلا نسلم أن التقدم بالزمان الخ » أقول هذا

كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه[1] ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى فى هذه المسئلة تفصيل يطول ذكره[2] وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره . واعلم أن هـذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز

الذي قدمنا أنه الجواب الصحيح باختيار الشق الاول وهو ان الحكم الذى هو علة متقدم على الحكم الذى هو المعلول وفرق بين هذا وبين ما قالوه من أن من شرط العلة ان لا تتأخر عن حكم الاصل المقيس عليه لان الكلام هنا في تأخر المعلول عن العلة والذي يضر في هذا انما هو تخلف المعلول عن العلة لغير مانع وأما اذا كان التخلف لمانع فلا يضر. وأما تأخر العلة عن حكم الاصل فمعناه أن نفس الحكم المعلل ومحله الذى هو الاصل وعلته تتأخر كلها عن الفرع فلا يكون الاصل مشروعا وقت مشروعية الفرع كقياس الوضوء على التيمم فان الوضوء شرع أولا والتيمم شرع بعد ذلك فلا يصح هذا القياس والا لزم وجود الحكم بلا علة ولا باعث عليه . وأما مانحن فيه فالفرض أن أحد الحكمين وهو ما يصلح علة للثانى متقدم بالزمان على الثانى وانما تخلف الثانى لمانع فبذلك تعلم أنه لا يصح اختيار الشق الثاني ويكون الحكم الذى هو علة متأخراً عن الحكم الذي هو معلول لانه يلزم عليه ذلك المحظور وهو ثبوت الحكم بلا علة أصلا ولذلك كان المختار عدم جواز تأخر العلة عن حكم الاصل المعلول

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً الخ » اقول هذا هو القول المفصل من الاقوال الثلاثة الذى قدمناه وقد قدمنا ماله وعليه فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « وللآمدى في هذه المسألة تفصيل الخ » أقول لعل ما قاله الآمدى هو ماقدمناه من الاقوال الثلاثة وما انبنى عليه كل واحد منها فان كان كذلك فمخالفة قواعده التي بنى عليها اختيار جواز تعليل الحكم الشرعى عليه لا نضره فى شيء

تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى[1] وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه .قال :

« قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هى عليها

---

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذا الذى قاله ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الخ » أقول ما قاله الآمدى هو المعول عليه وذلك لما قدمنا من أن العلة لو تأخرت عن حكم الاصل لكان الحكم ثابتاً بلا باعث لوجوده قبله بالفرض قال في جمع الجوامع ومن شروطها أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الاصل سواء فسرت بالباعث أم المعرف لان الباعث على الشيء أو المعرف له لا يتأخر عنه خلافا لقوم فى تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته اه مع زيادة من شرحه للجلال وهذا المثال مناقش فيه لانه ان أريد الاستقذار طبعاً فهو مقدم على نجاسة اللعاب ولكن لم يظهر علته ألا ترى أن مخاط الآدمى مستقذر طبعاً وليس بنجس وان أريد الاستقذار شرعا فهو عين النجاسة فيلزم تعليل الشيء بنفسه ولا يكون متأخرا عنها لان الشيء لا يتأخر عن نفسه والمثال الصحيح قد تقدم. واما القول ان هذا الجواب مبنى على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الحكم معللا بعلتين باعثتين يوجد باحداهما ثم يوجد بالباعث الآخر مدفوع بان الكلام مفروض فى أن حكم الاصل السابق لا علة له سوى هذه العلة المتأخرة فهى وحكمها المعلل لم يوجد واحد منهما حال وجود الفرع كالوضوء مع التيمم أما لو وجدت علة باعثة على الحكم ووجد بها كان القياس حينئذ على هذا الاصل الذى وجد فيه هذا الباعث بهذا الباعث لا بالباعث الثاني وكون هذا الثانى الذى وجد الحكم بغيره علة أو غير علة فهذا شيء آخر فكان ما اختاره الآمدي وتبعه ابن الحاجب هو المختار

لزم الدور » أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما[1] وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والآمدى واتباعهما[2] ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكثرين أيضاً. وقالت الحنفية لايجوز لعدم فائدته لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل[3] اما في الاصل فلثبوته

---

(١) قال الاسنوى « العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق الخ » أقول ممن حكى الاتفاق على جواز التعليل بالمنصوص صدر الشريعة والسعد فى التلويح وأبو بكر الباقلانى وكثير من الاصوليين ، لكن صاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فيها أيضا وتقدم أن علية العلة المنصوصة ولو بظنى أو المجمع عليها لايتأتى الخلاف في عليتها وبناء على ذلك فنسبة ذلك الخلاف فى القاصرة المستنبطة لجميع الحنفية مبنية على ظاهر عبارة صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه حيث قال ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز لانه جعل علة الربا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجر بن لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا اه . ولكن ظاهر تلك العبارة غير مراد بل المراد جمهور الحنفية ماعدا مشايخ سمرقند منهم فان هؤلاء يوافقون الشافعية فى جواز التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام الخ » أقول قد علمت أنه مذهب السمرقندين من الحنفية

(٣) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لايجوز لعدم فائدته الخ » أقول قال صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أولا وانما يجوز التعليل بالاعتبار اذ ليس للعبد بيان لعلية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لاتنحصر في هذا أي في الاعتبار

بالنص واما فى غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث. وأجاب الامام بثلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لانسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى [1] وهى معرفة كون الحكم على وجه

وفائدته أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم . فأشار بقوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص الخ كما قال في التلويح الى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بأن يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى لا يصلح مانعاً للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثاً للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع اه أى واذا كان المثبت للحكم هو النص لم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا . قال فى التوشيح وبهذا ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعى رحمه الله فالقياس نوع منه اه أى فالتعليل أعم من القياس فيكون الذى منعه الحنفية فى العلة القاصرة هو التعليل بمعنى القياس دون التعليل بمعنى ابداء الحكمة والذى أجازه الشافعى هو التعليل بمعنى ابداء الحكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم يتوارد النفى والاثبات على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بثلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف انا لانسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى الخ » أقول هذا الجواب هو الذى رده صدر الشريعة بقوله ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم اه . فهذه الفائدة التى ذكرها الامام في جوابه ليست

المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله أميل . الثاني أن ماقالوه بعينه

فائدة فقهية ولكن قال في التلويح لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بدمن ان يوجب علماً او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن .وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى اه. على أن قوله وقد يقال ان دليل الشرع لابد ان يوجب الخ منقوض بخبر الواحد وهذا كله ظاهر في ان الحنفية انما يمنعون التعليل بالقاصرة بمعنى القياس لانه هو الذي يقال فيه لا فائدة له الا اثبات الحكم الشرعى وهذا لا يمكن ان تجيزه الشافعية لانهم متفقون جميعا على ان العلة قاصرة لا تعدية لها فلا قياس بها فالذي تجيزه الشافعية هو ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان وهذا لا يمنعه الحنفية. واقول ان الحنفية شرطوا التأثير في العلة المستنبطة وحينئذ لابد فيها من اعتبارها بنص او اجماع باحد الاعتبارات الماضية أذ لا اخالة عندهم وحينئذ لا تكون العلة المستنبطة المشروط فيها التأثير على وجه ما ذكر قسيما للعلة التى تثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور عندهم الا بالاعتبار فانها باعتبار انها تثبت بالنص او الاجماع منصوصة او مجمع عليها وباعتبار انها مناسبة للحكم مع الاعتبار المذكور مستنبطة ومؤثرة وبناء على ذلك لا يمكن للحنفية ان ينكروا التعليل بالعلة بمعنى ابداء الحكمة ومعرفة لمية الحكم بقطع النظر عن كونها متعدية او قاصرة وان هذه الفائدة انما هى من جهة الشارع لامن جهة المجتهد في المنصوصة والمستنبطة فان كلها منصوصة فى الواقع والاختلاف بالاعتبار. وبناء

وارد فى المنصوصة[1] الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد وهى حاصلة هنا[2] فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة

على ذلك فيتضح لك وجه الغلط في القول بان قول الحنفية بمنع التعليل بالقاصرة مبنى على قولهم بالتأثير الا اذا قلنا ان مرادهم بالتأثير على وجه التعدى والقياس وحينئذ يكون الخلاف لفظياً قطعا كما فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « الثانى ان ماقالوه بعينه وارد فى المنصوصة » اقول قد تقدم ان الحنفية اجابوا عن ذلك بان للشارع ان يظهر لمية الحكم وليس للمجتهد ذلك

(٢) قال الاسنوى « الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره الخ » أقول قد تقدم الجواب عن هذا . وأيضاً زيادة على ماتقدم نقول ان هذا خروج عن الموضوع فان موضوع الخلاف هنا على فرض انه معنوى فى خصوص العلة القاصرة وموضوع الجواب فيما اذا اجتمع علتان احداهما قاصرة والاخرى متعددة وهى مسئلة أخرى . فقال جمهور الشافعية اذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالتعدية لا مجموعهما علة لتعدية هذا الوصف دون القاصر . وقال صدر الشريعة بعد ان بين ان قول الحنفية بالمنع مبنى على قولهم بالتأثير وقول الشافعية بالجواز مبنى على قولهم بالاخالة مانصه وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي أم لا. فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيراً في الحكم لايمنع التعليل بالوصف المؤثر فكذا ههنا الا اذ كان الوصف القاصر تثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام « حرمت الخمر لعينها » فحينئذ تثبت عليته ويكون مانعاً من علية وصف آخر اه . وأقول في هذا الكلام نظر من وجوه : الاول ان المختار ان لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة فدعواه ان الشافعى عند اجتماع وصفين

و وجدنا فى الاصل وصفاً متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود

احدهما قاصر والآخر متعد وكلاهما غلب الظن بعليته غير صحيح . أما عندنا فقد صرح هو به واما عند الشافعية فلما ذكرنا ولما يؤخذ من قول الاسنوي فانا اذا لم نجوز التعليل بالقاصرة ووجدنا فى الاصل وصفاً متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم فى الفرع اه ولما قدمنا أيضاً عن جمهور الشافعية . نعم قول الاسنوي بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها غير صحيح فانه يقتضى اننا اذا جوزنا التعليل بالقاصرة يكون معارضة للوصف المتعدي فلا يعلل به وهو مخالف لمذهب الجمهور من الشافعية ولمذهب الحنفيه ولما تقرر عند الكل ان العلل لا تتزاحم الى آخر ما قدمناه . وبهذا تعلم أيضاً ان هذا الذى جعله صدر الشريعة ثمرة الخلاف لا يصلح ان يكون ثمرة له لا تفاق الكل على ما هو المختار على تعدية الوصف المتعدي متى غلب على الظن عليته واما القاصرة فالاتفاق على انها لا تتعدى لان الفرض انها قاصرة فكيف يمكن التعدي والقياس بها مع عدم وجودها في الفرع فان اراد الاسنوي من التعليل فى قوله فان جوزنا التعليل بها الحاق المسكوت بالمنطوق كما هو المراد في قوله فانه يجب التعليل به فغير صحيح لما ذكرنا وان اراد منه ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان فالقاصرة لا تعارض المتعدى لرجحانه بالتعدية فلا يمثل القياس بالمتعدي اذا وجد في فرع بشروطه ولا تنس ما قدمناه في ذلك قريبا وان الخلاف لفظي وانما اطلنا هنا لكثرة الاضطراب في هذه المسألة فلذلك أردنا احقاق الحق فلا تسأم فان العلم يحتاج الى مزيد صبر وجلد وان لم تعطه كلك لا يعطك بعضه والله الموفق

قال وهذا خطأ لان النقدية في الشرع مختصة بالنوعين[1] ولان النص ان تناولها بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة . واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة[2] وقد نقله عنهم

(١) قال الاسنوي « وهذا خطأ لان النقدية في الشرع الخ » أقول وذلك لما قدمناه من ان علة الربا عند الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة هي الثمنية وان غير الحجرين لم يكونا ثمناً فليس في الفلوس ربا عند الشافعية . نعم عند الحنفية فيها ربا مطلقا سواء كانت رائجة او غير رائجة اذا كانت متخذة من معدن من المعادن كالنحاس او الحديد أو الرصاص ونحو ذلك لان العلة في الربا عند الحنفية هي اتحاد الجنس مع القدر من وزن او كيل وانما الفرق بين كونها رائجة او غير رائجة عند الحنفية انما هو بالنسبة للزكاة فانها ان كانت رائجة وجبت فيها الزكاة باعتبار قيمتها ذهباً او فضة لانها اذا راجت كانت حينئذ من عروض التجارة عندنا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص الخ » أقول ان الاصوليين حكوا خلافاً بين الحنفية والشافعية في ان حكم الاصل ثابت بالعلة او بالنص الاول وان الشافعية قالوا بالاول والحنفية قالوا بالثاني ثم قال فريق منهم ان الخلاف لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد كيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لانتفى القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية قائلا نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث ابدا فانه لا باعث لله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما نفسرها بالمعرف ومعنى التعريف ان ينصب امارة على الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف فعلى هذا صارت العلة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي

في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقاً

اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لاتوجب الاضطرار مع ان ماذكر مخالف لسائر كتب الشافعية لانهم متفقون على العلة الباعثة وجعل السبكي من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده بالتعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعلها معرفا ففائدة التعليل تحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم أيضاً فائدة فلا تمنع القاصرة من هذا الوجه وأيضاً كونها معرفا يوجب ان لايصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأى ثم لايساعد عليه كلمات الشافعية كذا في مسلم الثبوت وشرحه . وأقول نعم ان التاج السبكى قال في جمع الجوامع مع شرحه قال أهل الحق هى المعرف للحكم فمعنى كون الاسكار علة انه معرف اى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ وحكم الاصل على هذا ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية في قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك والمفيد له هو العلة اذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس وقيل العلة المؤثر بذاته فى الحكم بناء على انه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة . وقال الغزالي هى المؤثر فيه باذن الله تعالى أى بجعله لا بالذات وقال الآمدى هى الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية فى قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعث عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلا لا يخالف الآخر فى مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ابدا ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبى رحمه الله وسيأتي بيانه اه . لكنه قال بعد ذلك وهو ما وعد به ومن شروط الالحاق بها اى بسببها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لا ناطة الحكم بالعلة اه. قال الجلال موضحاً من شرحه كحفظ النفوس فانه حكمة

الى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن اصحابنا أنهم جوزوا ثبوته

ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد الخ فان من علم انه اذا قتل اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيناً لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر على امتثال الامر الذي هو ايجاب القصاص بان يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهدا لاناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد فى وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة اه . فان هذا كله صريح في ان الالحاق انما هو بسبب العلة وانها بما اشتملت عليه من الحكمة تبعث المكلف على الامتثال الخ فهى باعثة بهذا المعنى كما انها معرفة للحكم فليست مطلق معرف بل هى معرف باعث أيضاً والذى ينكره انما هو كونها باعثة لله على الحكم بمعنى انه سبحانه يتأثر وينفعل لها فيفعل او يحكم ولا يخالفه في ذلك احد وان صاحب جمع الجوامع يعترف صريحاً بان تلك الحكمة تصلح شاهدا لاناطة الحكم بالعلة ، ولا معنى لكون العلة باعثاً الا هذا . قال صدر الشريعة في توضيحه : بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك فالاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس ثم فسر الباعث بقوله أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم . ثم قال فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة الى آخر ما أطال به في ذلك وقد قدمناه. فمعنى قول صاحب جمع الجوامع اشتمالها على حكمة الخ أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهي مترتبة عليها بواسطة ترتب الحكم وهذا بعينه هو مافسر به صدر الشريعة الباعث فالذى منعه صاحب جمع الجوامع انما هو الباعث لله على الحكم فليس المراد بالباعث حقيقته وانما المراد به الحكمة والمصلحة. والقول بانه لايجوز اطلاقه في جانب الله تعالى لايهامه النقص ولم يرد به اذن مدفوع بان هذا الاطلاق لم يكن على وجه

تابع الحاشية

التسمية أو الوصفية له تعالى بل هو وصف للعلة التى أناط الله بها الاحكام فى مقام التعليم وهذا لاحجر فيه خصوصاً فى مقام التعليم لان المراد من هـذا بيان ان افعاله وأحكامه تعالى مراعي فيها مصالح العباد ومصانة عن العبث ومن هذا تعلم أيضاً أن صاحب جمع الجوامع فرع على كون العلة بمعنى المعرف ان الحكم ثابت بها ومراده ان الحكم كما هو ثابت بها ثابت بدليله وهو النص أو الاجماع قال السعد وليس معنى كون الوصف معرفاً أن الحكم لايثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف أمارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعاً اختمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع مايقال ان كانت العلة منصوصاً عليها كان يقال الحرمـة فى الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها لاتعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف الحكم بها لزم الدور اه . قال شيخنا فى تقريره وأما ماقيل من ان العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل ومفرعا له كان المتفرع عليـه حكم الاصل وأيضاً لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل للفرع اه . ومراده رحمه الله ان ماقيل مما ذكر جوابا عن الاعتراض بالدور فاسد لما ذكره فالجواب ما قاله السعد من أن معنى كون الوصف معرفا انه يعرف ان الحكم الثابت في الاصل حاصل فى هـذه المادة أى الفرع ولهذا قال الجلال كما قدمناه فمعنى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ اه أى علامة على حرمـة المسكر كالخمر والنبيذ فأشار بذلك الى ان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فالمفاد بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمـة فى الخمر فى ذاته والمفاد بالتعليل بالاسكار ان علامة ثبوت الحكم الاسكار اذ لافائدة له سوى ذلك فيستفاد ان

بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله[1]. قوله «لنا» أي استدل أصحابنا على الجواز

خصوصية الخمر ملغاة وحينئذ هو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا فلله در الجلال المحلي حيث جعل المعلم المسكر والخمر والنبيذ من أمثلته اشارة الى ان المعرف حكم الخمر من جهة انه يلحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلامة فالعلة تعرف الحكم منوطا بها حتى اذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا. والنص يعرف الحكم من غير نظر الى ذلك فليسا معرفين لشيء واحد عند من يجوز تعدد الادلة عند اتحاد المدلول ومعنى قول الجلال جوابا عن قول الحنفية الحكم ثابت بالنص لانه المفيد قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له العلة الى آخر ما قدمناه عنه ان العلة تفيده بقيد ما ذكر بعد تقرره بالنص. قال العطار وعليه فالخلاف لفظي وانه لابد من الامرين أي النص أو الاجماع مع العلة التي ثبتت عليتها فالنص يفيد الحكم من حيث ذاته والعلة تفيده من حيث كون محله أصلا يقاس عليه بعد ثبوت كونها علته وطريقه وحصول الظن بذلك، وعلى الاول يحمل كلام الحنفية وعلى الثاني يحمل كلام الشافعية وكلا الامرين لابد منه فلا خلاف. وبهذا كله تعلم ما في كلام مسلم الثبوت حيث بنى كون الخلاف لفظيا على أن مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم وذلك لان الشافعية لم يقولوا انها الباعث الا على ظاهر قول الآمدي لكن الآمدي جعل كونها باعثا متحداً مع كونه معرفاً ثم قول الحنفية ان الوصف معرف لا يخرج عما قلناه فالخلاف لفظي حتى على ما يقوله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي «ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا الخ» أقول قد علمت انه لا خلاف بين قول من قال لا يمكن ثبوت حكم الاصل بالعلة وبين من قال يجوز ثبوته بها لان الاول أراد أنه لا يمكن ثبوته من حيث ذاته لا بقيد كون محله اصلا يقاس عليه فانه حكم شرعي لا يثبت الا بدليل وهو اما نص أو اجماع والثاني أراد انه اذا كان الوصف متعديا أفاد ثبوت حكم الاصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه فلا خلاف فقوله وحينئذ يندفع

بأن تعدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية[١] وأجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها[٢] فلا يلزم الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وأيضاً ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح[٣]

الدليل من أصله فيه انه أقول تبين لك ان الدليل متفق عليه لان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته من حيث ذاته بالعلة والا كان ثابتا بالقياس فيكون فرعا والفرض انه حكم الاصل فلا طريق لاثباته من تلك الحيثية الا النص أو الاجماع باتفاق كما سبق

(١) قال الاسنوي « وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية » أقول والدور المحال هو أن يلزم منه اجتماع النقيضين تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه ودور المعية لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا يلزم اجتماع النقيضين. وأجاب صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه بان التعليل لم يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص اه

(٢) قال الاسنوى « وأجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للاخرى الخ » أقول هو بعينه جواب ابن الحاجب لان دور المعية هو ما كان مبناه الملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر غاية الامر ان غير ابن الحاجب بين مبنى دور المعية وهو التلازم من الجانبين كالابوة والبنوة

(٣) قال الاسنوي « وأيضا ان كان المراد الخ » أقول هذا جواب آخر وحاصله أن تعدية الوصف بمعنى وجوده في صورة أخرى غير تعدية الحكم بمعنى وجوده في صورة أخرى بناء على كون الوصف علة في هذه الصورة والعلية مشروطة بتعدية الوصف فالعلة متوقفة على ذلك وتعدية الحكم بالمعنى

وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل انما تتوقف على وجود الوصف فى صورة أخرى وحينئذ فلا دور . قال :

« قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء تنتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل . قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك » أقول ذهب الاكثرون - ومنهم الامام والآمدى واتباعهما - الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا تزيد الاجزاء على سبعة [1] قال الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه

المذكور متوقفة على العلة أى كون الوصف علة في الصورة التي تعدى اليها ذلك الحكم فلا دور

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فقال بعضهم يشترط ان لا تزيد على سبعة الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وثالثها لا يزيد على خمس اه أي يجوز التعليل بالوصف المركب بشرط ان لا يزيد على خمس قال الجلال حكاه الشيخ ابو اسحاق الشيرازى وما روى عن بعضهم في شرح اللمع وحكاه عن حكاية الامام فى المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت في نسخته كما قال المصنف قال أي الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال حجيته الاستقراء من قائله واعترضوا على هذا الحصر بأن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الاكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك . وبهذا تعلم ان هذا القول ضعيف لضعف حجته ولذلك أشار الجلال بقوله وقد يقال الخ فان هذه العبارة تشير لضعف حجية الاستقراء لانه لا ينهض دليلا في مثل هذا الموضع لان اثبات العلية انما يكون بمسلك من مسالكها وليس منها الاستقراء ومن هذا تعلم ان اشتراط ذلك البعض الحصر ضعيف وأن لفظ سبعة وقعت في المحصول تصحيفا والاصل خمسة وعلى كل حال فلا وجه للحصر وان اعتراض الامام على الحصر وجيه

علة تامة لعدم عليته[1] لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب تنتفي العلية لما قلناه[2] ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول

(١) قال الاسنوى « احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه الخ » أقول انما كان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة الى آخر ما قال لضرورة ان عدم جزء المركب عدم للمركب فكان عدم كل واحد من اجزاء المركب علة فى عدم ذات المركب ومتى انعدمت ذات المركب انعدمت صفاته فانعدمت العلية لانها من الصفات

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول اذا انتفى الخ » أقول حاصله انه اذا انتفى جزء أول فقد علمت انه ينتفى كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفى العلية فاذا انتفى جزء ثان وهو كالاول علة فى انتفاء العلية وقد انتفت بالاول فان قلنا انها لم تنتف بالثانى لزم وجود العلة وهو عدم الجزء الثانى بدون معلوله وهو انتفاء العلة وان قلنا ان العلية انتفت بالثاني وقد علمت انها انتفت بالاول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب الذى أدى الى هذا المحال محال . والجواب الصحيح عن هذا ان التخلف هنا انما هو لمانع وهو حصول المعلول بعلة أخرى والتخلف لمانع لا يقدح فى وجود المقتضى الا ترى ان البول اذا خرج اولا فقد وجد الحدث ثم اذا خرج المذى ثانيا لم يوجد حدث آخر لاستحالة ايجاد الموجود فيتخلف المعلول ويلزم النقض لكنه لا يضر لانه نقض صورى لا حقيقى وذلك لان معنى كون كل من هذه النواقض علة على البدل اولا وبالذات فاذا وجد أحدها كان موجبا للحدث فاذا وجد غيره بعده فلا يضر عدم ترتب حدث عليه للاكتفاء بالاول لان شرط كون كل واحد منها علة ان لا يوجد قبله غيره فكذلك يقال فى اجزاء العلة المركبة عدم كل جزء من اجزائها علة لعدم ذات المركب بدلا اولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء ما من أجزائه بل عدم علة من علله وانما يطلق على كل واحد من اعدام الاجزاء علة

عن علته التامة وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال. وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج[1] واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان أحد النقيضين لا بد أن يكون وجوديا واذا كان انتفاؤها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودى . هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فوضح واما الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمى وهو عدم العلية وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودى بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك[2]

لانه متحقق فى ضمنها فلا يلزم النقض والتخلف عما هو علة حقيقة واذا تأملت حق التأمل وجدت أن الجواب حقيقة هو هذا

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان العلية عدمية فانها من النسب والاضافات الخ » أقول هذا الجواب واضح وما اعترض به عليه به الاسنوى وجيه وفضلا عن ذلك فانه مبنى على ان الاضافى عدمي وقد علمت مما قدمناه ان هذا مذهب المتكلمين وان مذهب الفقهاء ان الاضافى وجودى ولذلك مثلوا للمانع الوجودي بالابوة نظراً الى انها ليست عدم شيء وان مرجع القياس الى الفقهاء فلا يناسبهم ان يقال فيه انه عدمي وبهذا كان جواب المصنف فاسداً من هذا الوجه ايضاً

(٢) قال الاسنوى « وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره الخ » أقول مراده ان المانعين لتركيب العلة تمسكوا بهذه الشبهة أيضا وانما الامام اجاب به عن شبهة أخرى تمسك بها أولئك المانعون لتركيب العلة وحاصل هذه الشبهة انهم قالوا لو كان المجموع علة فقيام العلة اما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع والاقسام الثلاثة باطلة لانه ان قامت العلة بكل جزء منه فكل جزء منه حينئذ علة لا المجموع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان

الشيء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق[1] فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها

العلة هو المجموع وان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع أيضاً وان قامت بالجميع من حيث هو جميع والعلية وصف واحد والجميع كثير ولا يصح قيام الواحد بالكثير ويلزم انقسام الصفة العقلية فلا بد من جهة وحدة بحيث بها يصير المحل واحداً فننقل الكلام الى جهة الوحدة هذه كالكلام فى العلية ويتسلسل

(١) قال الاسنوى « هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلة عدمية وهو مطابق » أقول بيانه على هذا الوجه اننا نختار الشق الثالث وهو ان العلية قائمة بالمجموع لا بكل واحد من الاجزاء والعلية وصف اعتبارى فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هى كثرة كوصف الكثرة فانها وصف للكثير من حيث هو كثير . وعلى هذا فقول الاسنوى فى شرح جواب المصنف الذى هو جواب الامام عن هذا السؤال واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان أحد النقيضين الخ غير مأخوذ لامن كلام المصنف ولا من كلام الامام اما كلام الامام فلما علمت من البيان وأما المصنف فلم يرد فى الجواب على قوله ظناً أن العلة عدمية فلا يلزم ذلك وهو لايحتمل ماقاله الاسنوى فالظاهر منه انه متى كانت العلية عدمية لايلزم التخلف ولا تحصيل الحاصل لانه مرجع الاشارة فى كلام المصنف حتما ويمكن حمله على الجواب الذى قدمناه من ان عدم كل جزء من الاجزاء علة على البدل اولا وبالذات كما يمكن حمله على أن المراد ان العلة المركبة مجموع علل ناقصة بان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول فى الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة ويكون وصف العلية التامة مركبا من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع وأجزاؤه باجزائه . ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء بالاجزاء . وعلى هذه الاحتمالات كلها لايلزم تخلف ولا

الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر أنه انما حصل عن سهو . وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية[1] فعدمه يكون عدماً لشرط العلية. الثانى أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة أو فى وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث[2]. قال :

تحصيل الحاصل وكون العلية عدمية كما أورده الاسنوي على جواب المصنف انما هو وارد على ماحمله عليه بكلام المصنف وهو ليس بمتعين بل هو بعيد وحمله عليه يحتاج الى تكلف وتقدير مالا حاجة اليه بل مايوجب فساده

(١) قال الاسنوي « واجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لانسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط العلية الخ » أقول قد اعترضوا على هذا الجواب بان الكلام فى تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطا فى العلية لانه خلاف المفروض من كونه جزءاً .وأجيب عن هذا بانه لا استحالة فى أن يكون الشيء الواحد شرطاً لصفة العلية العارضة له ولا يخفى ضعفه لان مقتضى كونه جزءاً ان يكون داخلا فى المركب ومقتضى كونه شرطاً ان يكون خارجا على انا اذا سلمنا كونه شرطا لا تندفع الشبهة به فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففى صورة تعدد الاجزاء تتعدد الاعدام سواء قلنا ان وجود الجزء جزء من العلية أو شرط لانها متى تعددت الاعدام فاذا عدم الكل لانعدام واحد لاتنعدم بانعدام واحد آخر شرطا كان أو جزءاً فلزم التخلف أو تحصيل الحاصل

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مرتبة الخ » أقول هذا جواب فاسد أيضا لان الموضوع ان الوصف الذى ثبتت عليته هو المركب فهو العلامة والمعرف للحكم ولو كان كل جزء علامة ومعرفا لكان وجوده كافيا في تعدى الحكم الى الفرع اذا وجد فيه وليس كذلك ان كون العلة مركبة غير ممتنع عقلا فلا مانع عقلا من كون المجموع المركب من عدة مفاهيم مما يظن عليته بمسلكها كالبسيطة فانها

« وهنا مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف عليه . الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى لانه اذا أثر معه فدونه أولى قيل لا يسند العدم المستمر قلنا الحادث يعرّف الازلى كالعالم للصانع . الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة فى الاصل بل يكفى انتهاض الدليل عليه . الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع . الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين » أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع فى ذكر مسائل تتعلق بها : الاولى لا اشكال فى أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز أن

يظن عليتها بمسلكها أيضا وقد وقع التعليل بالمركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العدوان لمكافىء غير ولد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وهو كثير وما ارى للمانع مخلصاً الا ان يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطا فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى اللفظ اه أى لانه حينئذ اتفق على ان الاجزاء لابد منها في العلية والخلاف بعد ذلك فى انها اجزاء للعلة أو ان واحدا منها علة والباقي شروط فيها . وقد منع البعض كون الخلاف لفظيا بان من قال بعلية كل جزء يشترط المناسبة فى جميعها ومن قال ان العلة جزء منها والباقي شروط لايشترط المناسبة الا فى هذا الجزء دون الباقى. قلنا ان ذلك لايضر فى كون الخلاف لفظيا اذ لايترتب على ذلك فائدة لان الفرض ان البعض فيما نحن فيه قال ان المجموع علة فلا بد ان يكون مناسبا على القول باشتراط المناسبة والقائل بان العلة هو البعض لا يعتبر المناسبة لا انه يعتبر عدم المناسبة وفرق بين عدم اعتبار المناسبة وبين اعتبار عدمها على ان لنا ان نقول مراد صاحب جمع الجوامع بكون الخلاف لفظيا انه لايترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقى الاجزاء فانها لابد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا أما المناسبة وعدمها فمعلوم ان محلهما هو العلة سواء كانت وصفا مفرداً أو متعدداً مركبا والله الموفق

يستدل بعلية العلة على وجود الحكم [1] كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فى القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور . وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما أن النسبة انما تتوقف على المنتسبين فى الذهن لا فى الخارج [2] والثانى أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق [3]

---

(١) قال الاسنوي « ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم الخ » أقول وجه ذلك ان العلية نسبة تتوقف على العلة والحكم فلا تحقق لها الا بعد تحقق الحكم والعلة ، والعلة يجب أن تكون متقدمة على معلولها في الرتبة وهنا ليس كذلك

(٢) قال الاسنوي « وهذا الجواب ضعيف من وجهين ذكرهما صاحب التحصيل ان النسبة انما تتوقف فى الذهن لا فى الخارج » أقول ان كان المراد بالخارج خارج الاعيان فالنسبة ليس لها وجود فيه اذ لا وجود لها في الخارج بل الموجود في الخارج هو منشؤها وهما المنتسب اليهما وان أراد بالخارج خارج الاذهان أي ان لها تحققا فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وتعقل المتعقل فهذا التحقق يتوقف أيضاً على المنتسب اليهما اذ لا تحقق للابوة أو البنوة الا بوجود الاب أو الابن

(٣) قال الاسنوى « والثانى أن المراد بالعلة هو المعرف الخ » أقول قد علمت أنه لا فرق في أن العلة بقيد ان محلها أصل يقاس عليه بين كونها باعثة أو مؤثرة أو معرفا على ان هذين الوجهين انما يردان على توجيه الاسنوى حيث فرع على قوله لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين قوله فتكون العلة متفرعة فى وجودها على ثبوت الحكم الخ وكل هذا غير لازم فى استدلال المصنف ولا يقتضيه ولا يتفرع على كون العلية نسبة بين العلة والحكم كون العلية متوقفة فى وجودها على ثبوت الحكم ومن أين هذا التوقف . وغاية ماتقتضيه النسبة هو التلازم بينها وبين المنتسبين فهو توقف معي كما فى مسألة النسب مع المنتسبين

وحينئذ فلا يلزم الدور . المسئلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان: أرجحهما عند الامام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف [1] لان المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر فى العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول

فهي لازمة لها ذهنا وتحققا وبوجودهما فى الخارج يكون تحققها فى نفسها كما هو واضح فوجه عدم الجواز هو ماذكرناه ولا يرد عليه شيء من وجهى الاسنوى

(١) قال الاسنوى « فيه مذهبان ارجحهما عند الامام والمصنف الخ » أقول قد تقدم الخلاف ان العلة هى الوصف المؤثر بقطع النظر عن كل مايتوقف عليه المعلول من وجود شرط وارتفاع مانع بذلك . قال فريق او ان العلة هي العلة التامة التي توفر فيها وجود الشروط وارتفاع الموانع بذلك قال فريق آخر . فالفريق الاول قال ان تخلف الحكم عن الوصف المؤثر لمانع هو علة ذلك التخلف لا يكون ذلك الا مع وجود المقتضى والا لكان التخلف وعدم المعلول لعدم العلة لا لوجود المانع والفرض انه لوجود المانع . والفريق الثانى قال ان المقتضى انما كان مقتضياً لملائمته للمقتضى فالعلة انما كانت علة لملا ئمتها للمعلول على وجه التأثير فيه والمانع انما كان مانعاً لمنافرته المعلول فكان بينه وبين المقتضى التضاد والعناد فكيف يعقل ان يعلل عدم الحكم وتخلفه بالمانع بشرط وجود المقتضي وتأثير المانع فى عدم الحكم حاصل سواء وجد المقتضى أو لم يوجد . وحينئذ لا يتوقف كونه علة على وجود المقتضى بل هو يؤثر مطلقا وجد المقتضى أو لم يوجد بل تأثيره عند عدم وجوده اولى . وعلى هذا يتوجه على هذا القائل ان مبنى كلامك ان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمام العلة وحينئذ يكون انتفاء الحكم مستنداً لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع فكان الاجدر ان ينسب انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى كما هو الا ظهر فى العقل ولا نسبه لوجود المانع . ومع ذلك فقد تقدم ان الخلاف لفظى

وعلى هذا فمدعى الاول أرجح من مدعى الثانى فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث. والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدى لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل[1] لان المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الازلى الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب[2] لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي. وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه[3] لان العلل الشرعية معرفات[4] والحادث يجوز

---

(١) قال الاسنوى « ان كان هو العدم المستمر باطل الخ » أقول انما يكون باطلا اذا لم يكن معنى كون العدم المستمر معلولا ان الحادث يقطعه ويرفعه بوجوده كعدم مولود سابق على ولادته فانه كان عدما مستمرا الى ولادته وبها انقطع ذلك العدم واذا كان معنى كونه معلولا ما ذكر فلا مانع المراد هو العدم المستمر

(٢) قال الاسنوى « وان كان هو العدم المتجدد الخ » يقال عليه ان العدم المتجدد انما يكون بعد تحقق الوجود وهذا هو محل النزاع لان الخصم لا يسلم قيام المقتضى

(٣) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه الخ » أقول لان فرض الكلام عند هذا القائل ان المقتضى لم يتم لان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمامه فلم يوجد الحكم والعدم المتجدد انما يكون بعد الوجود

(٤) قال الاسنوى « لان العلل الشرعية معرفات » ليس لهذا دخل فى الجواب وقياس العلل الشرعية فى كونها علامة ومعرفة للاحكام على العالم في كونه دليلا وعلامة على وجود الصانع قياس مع الفارق لان العلل الشرعية كالعلل العقلية تؤثر في معلولاتها وتبعث عليها ويترتب عليها نفس المعلولات بخلاف العالم فى كونه دليلا على الصانع جل شأنه فانه انما يفيد علمنا به تعالى باعتبار كونه صنعة له وأثراً من آثاره تعالى فدلالة العلل مطلقا على معلولاتها من قبيل دلالة المؤثر على الاثر من جهة كون الدليل مؤثراً والمدلول أثراً أو من قبيل دلالة الباعث على المبعوث عليه من حيث كون الدليل باعثاً والمدلول مبعوثاً عليه

أن يكون معرفاً للازلى كما ان العالم معرف للصانع . واعلم ان هـذه المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص [١] ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه. المسئلة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به [٢] وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع . المسئلة الرابعة الوصف

بخلاف دلالة العالم عليه تعالى فانها من قبيل دلالة الاثر من حيث كونه اثراً على المؤثر من حيث كونه كذلك

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذه المسئلة من تفاريع تخصص العلة الخ » أقول وقد بينا فيما سبق ان الخلاف في تخصيص العلة وعدمه لفظي فالخلاف هنا كذلك كما هو واضح لان كل فريق بنى مذهبه على اعتبار لو نظر اليـه الآخر لقال بقوله فان من البين ان كلا من عدم المقتضى ووجود المانع دليل على عدم المعلول استقلالا فعدم المعلول في الواقع ونفس الامر معلول لاحدهما لكن علة عدم المعلول بالذات هو عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من اجزاء العلة لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فمن جعل انتفاء الموانع من تمام العلة ابطل تمامها بوجوده فانعدم المعلول ومن نظر الى الوصف المؤثر في ذاته بقطع النظر عما يتوقف عليـه وجود المعلول من وجود شرط وانتفاء مانع قال ان الشرط في اضافة عدم المعلول الى وجود المانع وجود المقتضى وهو ذلك الوصف فلهذا احتجنا الى تقدير وجود المقتضى ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال

(٢) قال الاسنوى « بل يكفي قيام الدليل عليه الخ » أقول وجه ذلك ان المستدل اذا بين بالدليل علية ما ادعي واثبت وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له

المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى اذا قارن ابتداء دفعه[1] وان وجد فى الاثناء

(١) قال الاسنوي «الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط الخ» أقول أشار بذلك الى أن مراد المصنف بالشيء الوصف المانع وهو ما يكون علة في عدم الحكم وهو الذى تقدم الكلام عليه فى انه يشترط معه وجود المقتضى أو لا يشترط وهو قسم من أقسام العلة. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وقد تكون العلة دافعة للحكم ورافعة له وفاعلة الامرين أي الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثانى الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه اه. قال الصفوى فى شرحه على المصنف : هذه المسئلة لبيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه ثم ان المعلل هنا هو الحكم العدمى كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع . قال ابن الحاجب قد يعلل الحكم العدمى بوجود المانع قال السعد يعنى ان وجود المانع علة انتفاء الحكم . والسر في ذكر هذه المسئلة دفع مايتوهم من قولهم ان العلة هى معرف للحكم ومن كون المعلل هنا الانتفاء كما في عبارة السعد من ان المراد الحكم الوجودي فبينوا بذكر هذه المسئلة على ان المراد بالحكم مايشمل الحكم العدمى وعلم من قولهم العدة تدفع حل النكاح من غير الزوج الخ ان المراد العدة من حيث هى بقطع النظر عن كونها من الزوج أو غيره اذا علل بها . وقد اعترض بعض الناس على التعليل بالدفع والرفع بعد ان تقدم ان اصطلاح المصنف وغيره ممن وافقه كصاحب جمع الجوامع ان العلة معرف والتعبير بالدفع والرفع يقتضى انها مؤثرة فكان الانسب ان يقول وقد تكون علامة للدفع أو الرفع الخ ولايخفى دفع هذا الاعتراض بما بيناه غير غير مرة من انه لافرق فى المعنى بين جعل العلة معرفا وبين جعلها باعثاً وبين جعلها مؤثراً باذن الله تعالى وان من قال انها معرف لا يريد انها علامة من كل وجه بل هى علامة تشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتثال قد جعلها الشارع مناط الحكم وانه لا معنى للبعث أو التأثير الا هذا . واعترض بعض الناس

لم يقدح وقد يكون رافعاً فقط اى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالاول كالعدة فانها تمنع ابتداء النكاح لادوامه فان المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها وأما الثانى فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لايدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد . وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح . المسئلة الخامسة العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان أى فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو[1] فانه يوجب القصاص

أيضاً على هذا بان ما تدفعه العلة أو ترفعه لا يصلح ان يكون المراد به الحكم الذى يثبت بها لان العلة تقتضى وجوده فان كان المراد حكما آخر وهو ضده فالمناسب ذكر الدافع والرافع فى أقسام المانع لان العلة باعتبار ضد حكمها مانعة لان ذلك ليس من مباحث العلة من حيث انها علة اه . ودفع هذا يؤخذ مما قدمناه عن السعد من أن وجود المانع علة انتفاء الحكم وقول ابن الحاجب وقد يعلل الحكم العدمي بوجود المانع ، فدعوى انه ليس من مباحث العلة غير مسلمة

(١) قال الاسنوى «وقد يعلل بها معلولان متماثلان أي فى ذاتين الخ » أقول علم أن هذه المسئلة خلافية فذهب فريق من العلماء الى وقوع حكمين بعلة واحدة اثباتا ونفيا مطلقا سواء كانا متضادين أو غير متضادين واختاره في جمع الجوامع فقال والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما . قال شارحه الجلال وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها لحكم يحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل . وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المترتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال . أقال العضد ومقابله أي المختار ان العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فجائز قطعاً بلا نزاع اه . وثالثها يجوز تعليل حكمين بعلة ان لم يتضادا بخلاف ما اذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين لكن محل عدم تناسب الشيء الواحد لمتضادين اذا اتحد المحل أما ان

على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بهما معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بهما معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير. وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلا أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال (١) واعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان: أحدهما أن لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع (٢)

اختلف فالواحد يناسب المتضادين كالبيع والاجارة لان التأبيد يناسب البيع دون ملك المنفعة فناسب عدم الملك فيها لذلك قيد المصنف هنا القول بالجواز فى الضدين بان يكون ذلك بشرطين متضادين الخ ومتى علمت ان الخلاف هذا المصنف على جواز حكمين متضادين لكن بشرطين متضادين علم انه قائل بالجواز فى غير المتضادين ايضا فقد اختار ما اختاره جمع الجوامع والعضد ولكن فى المتضادين جوزه بشرطين متضادين

(١) قال الاسنوي « وانما شرطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه اذا لم يكن للمعلولين المتضادين شرط اصلا أو كان لهما شرط واحد الخ » أقول وذلك لانه اذا لم يكن لهما شرط أصلا أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان يجوز اجتماعهما يتحد المحل والعلة الواحدة لاتناسب الضدين اذا اتحد المحل بخلاف ما اذا اختلف وذلك لان شرط التضاد اتحاد المحل واما اذا تعدد المحل كالبيع والاجارة فان البيع نقل ملك الاعيان والاجارة نقل ملك المنفعة فلا تضاد ولا يلزم من تصحيح الاول تصحيح الثاني

(٢) قال الاسنوي « واعلم انه يشترط في العلة أيضا شرطان : أحدهما ان لايكون دليلها متناولا الخ » أقول سواء كان تناول الدليل بعمومه أو بخصوصه على المختار لاستغنائه عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح

كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله فى الحكم أيضاً. وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه (١). الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن

مثلا الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث . ومثاله في الخصوص حديث « من قاء أورعف فليتوضأ » فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لايوجب الغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف اه من المحلى على جمع الجوامع. وقد اعترضوا على ذكر هـذا الشرط بانه مكرر مع ماشرطوه في شروط الاصل بقولهم وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وبقولهم فى شروط الفرع وان لايكون الفرع منصوصاً عليه بموافق . وأجيب بانهم انما ذكروا ذلك فى المواضع الثلاثة اشارة الى ان هذا الشرط يصح اعتباره فى جانب كل من الاصل والفرع والعلة وغايته بيان حال القياس حينئذ حيث عم الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها ومحل اشتراط ماذكر عند من شرط ان لايكون نزاع في دخول الفرع فى دليل العلة أو فى كون عمومه حجة ونحوهما فان كان هناك نزاع في شيء مما ذكر فانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر

(١) قال الاسنوى « وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه اه » أقول الجمهور على عدم الاشتراط كما صرح به فى حواشى جمع الجوامع كابن قاسم وغيره وهو المختار ودليله ان المسلك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا يخيل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وهذا المانع ليس بمتحقق فان تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة . وقول الشارطين في الرجوع الى

لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذى استنبطت منه بالابطال[1] وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها

الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس فلا يصح القياس ممنوع بان ثبوت حكم الفرع بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما فى الباب ان هذه المسافة أطول من مسافة الاثبات ابتداء كالدليل لكن لا ضير فيها عند وجود الفائدة كما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « الثانى ماذكره الآمدي وابن الحاجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الخ » أقول لاخلاف للحنفية في هذا الشرط وبناء عليه قد اعترض الشافعية على الحنفية فى قولهم بجواز دفع قيمة الشاة ونحوها في زكاة السوائم لدفع حاجة الفقير بما قاله الاسنوى من ان ذلك تعليل الخ . فاجاب الحنفية باننا نسلم ان استنباط العلة المبطلة للنص لايجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطلة لان الذى غير النص هو نص آخر وهو ماسنذكره لا استنباط العلة فالنص هو الذي جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لان ايجاب الشاة يتضمن جواز بدلها فى الاداء لان المنظور فى أداء الزكاة هو المالية دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة أوفى به. وقد دل على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا منها وأن المنظور في ايجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما علقه البخارى وتعليقاته صحيحة مسندة . وفى بعض شروح التحرير ووصله يحيى بن آدم « ائتونى بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير الواجبين وهو أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة » والخميس ثوب طوله خمسة اذرع واللبيس الثوب الملبوس وذلك لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة أقل . وأيضا ورد فى كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخارى « من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين

تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وانما قلنالا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره . قال :

« الفصل الثاني
في الاصل والفرع

أما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما ان اتحدا في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني وأن لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه » أقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هى أحد أركان القياس شرع فى الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب

درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين » وفي صدر هذا الكتاب « هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم» وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام. فحينئذ ظهر جليا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب واعلامه لان الواجب صورة الشاة فعلم ان هذا استنباط للمناط بالنص فقال الشافعية هذا تأويل بعيد لا يقبل. قلنا ليس بتأويل أصلا فان الشاة باقية على معناها وذكرها لانها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع مايورد أيضا انه ان ابقي لفظ الشاة على معناها فهو الواجب ولا تجزى القيمة وان أريد به القيمة فهو تأويل لانا نقول نعم انه تأويل بدليل وهو ماذكرناه فليس بعيدا ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة لما قلناه من أن الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزىء فافهم والله اعلم

أو السنة أواتفاق الامة [1] فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب

(١) قال الاسنوى «فاما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني ان يكون ذلك الحكم بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة الخ » أقول اشار بذلك الى أن قول المصنف فشرطه ثبوت الحكم بغير القياس يتضمن شرطين : الاول ثبوت حكمه . الثاني كونه ثابتا باحد هذه الادلة الثلاثة وان قول المصنف بدليل غير القياس شامل لها . وأما قول صاحب جمع الجوامع ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع اه فحكى ثبوته بالاجماع بقيل فقد رده الجلال المحلي عليه فقال والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا ان يعلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود ولا دليل عليه ثم يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع اه . فقول الجلال والقول بانه الخ تورك على قول صاحب جمع الجوامع قيل والاجماع كما ان قول المصنف هنا فشرطه ثبوت الخ هى المقالة التي اقتصر عليها الامام ومن تبعه وأما الآمدى ومن تبعه فقد اقتصر على قوله ومن شرطه كونه غير فرع فهما مقالتان كل منهما بمعنى الاخرى ولكن صاحب جمع الجوامع جمع بينهما وزاد فى شرط كونه غير فرع قوله اذا لم يظهر للوسط فائدة وحكى قولا آخر وهو انه يشترط ذلك مطلقا فاعترض عليه بان في الجمع بينهما تكرارا فاجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ان يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعا في هذا القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه اه . ورده الجلال المحلى عليه بقوله ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم . وقد اقتصر الامام الرازي ومن تبعه على المقول اولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا أعنى كونه غير فرع فجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروح بما أجاب به . وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذا من

تابع الحاشية

كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحتـه . وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى بقيل ويصرح فيه بمطلقا وهم لم يصرحوا به اه . وأقول حاصل جواب صاحب جمع الجوامع عن التكرار كما قاله شيخنا في تقريره ان التكرار هو اعادة السابق واعادته انما تلزم لو لزم من اشتراط ان لا يكون فرعا اشتراط ان لا يثبت بقياس لكنه لا يلزم الا اذا كان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا فى ذاته وليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا فى القياس المراد ثبوت الحـكم فيه وقد لا يكون فرعا فيه وهو ثابت بالقياس كما اذا كان هناك قياسان جعل فى أحدهما أصلا وفى الآخر فرعا. نعم يلزم حينئذ التناقض لانه استفيد مما تقـدم انه يشترط فى الاصل ان لا يثبت بالقياس وهنا جوزنا ثبوته بالقياس لانه متى كان فرعا فى القياس المركب فهو ثابت بالقياس على الآخر اه .وبهذا تبين ان المراد بكونه غير فرع بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته والقول بانه ليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا الخ ليس كذلك تحاشيا عن التنـاقض فكان جواب المصنف غـير دافع للاعتراض كما قال الجـلال لانه ليس المقصود نفي الفرعيـة في خصوص القياس الذي يراد اثبات الحـكم فيـه بل المراد كونه غير فرع اصلا ومتى كان غـير فرع اصلا كان ثابتا بغـير القياس ومتى كان فرعا كذلك كان ثابتـا بالقياس وكان كل من المقالتين لازمة للاخرى لـكن قد يقال ان التصريح باللازم لا يعد تكرارا فافهم . وقول الجلال والمدرك واحد مراده منه ان المدرك فى اشتراط ثبوت الاصل بغير القياس واشتراط كونه غير فرع واحد وهو لزوم كون القياس الثانى لغوا ان اتحدت العلة او كون القياس غير منعقد ان اختلف . وبهذا تبين ان ما جرى عليه البيضاوى هنا من الاقتصار على مقال واحد هو الاولى وان أشار اليه الاسنوى من ان المراد بغير القياس مايشمل اتفاق الامة وهو الاجماع هو الصواب وانه لاحاجة لزيادة القيد الذى زادوه وحكاية قول آخر بالاطلاق حيث لم يحكه غيره بل الاطلاق على فرض اعتبار هذا القيد محمول على التقييد . وانما قلنا على فرض تقدير اعتبار هذا

ففي صحة القياس عليه مذهبان[1] حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح

القيد ليس لكونه محتاجاً اليه في الاستدلال بل معناه ان فائدة زيادة الوسط انما هي لدفع الاعتراض عنه من أول الامر وذلك لان عند كونه فرعا له فائدة ليس هو اصلا حقيقياً بل هو أصل صورة لان المقيس عليه في الحقيقة هو الاخير والوسط انما ذكر لتلك الفائدة لا لاثبات الفرع المقيس عليه به معتد كونه اصلا صورة يجوز كونه فرعا لكن ليس مطلقا بل ان ظهرت له فائدة . والحاصل انه ان كان اصلا حقيقة اشترط ان لا يثبت بالقياس فان لم يكن اصلا حقيقة بل صورة جاز ان يكون ثابتاً بقياس كالاصول المتوسطة بين التفاح والبر مثلا لانها في الحقيقة ثابتة قياساً على البر لكن يشترط ان لا يكون فرعا في القياس المراد ثبوت حكم المقيس حقيقة في ارادة المستدل فيه كالتفاح في المثال الا ان ظهرت له فائدة كما ذكرنا فان ظهرت جاز كون حكم الاصل فرعا فيكون اصلا صورة لا حقيقة . فتلخص من هذا ان كون حكم الاصل فرعا لا يجوز ان كان المراد الاصل حقيقة لانه عند اتحاد العلة يكون القياس المتوسط لغواً في الاستدلال وصاحب جمع الجوامع يقول كونه لغواً في الاستدلال لا يستلزم ان يكون لغواً مطلقا بل قد يكون للقياس المتوسط فائدة أخرى وهي دفع الاعتراض فلا يكون لغواً من هذه الجهة . وقد انتصر شيخنا في تقريره لصاحب جمع الجوامع واطال في ذلك وكل كلامه يرجع الى انه ليس لغواً لوجود الفائدة لا للحاجة اليه في الاثبات

(١) قال الاسنوي « فان كان متفقا عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب الخ » أقول اعلم ان العلة اما ان تتحدا او تختلف فان اتحدت فقد تقدم ان القياس الثاني يكون لغوا في اثبات حكم المقيس لكنه صحيح باتفاق الجميع لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل واحد أولا وذلك كالقياس على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع . ولذلك قال في مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا خلافا للحنابلة وأبي عبد الله البصري والنزاع انما هو مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق اه . وبناء على ذلك

قال ومحله عند اختلافهما فى العلة أو فى وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود

يكون عد ذلك شرطاً فى القياس تساهلا فى التعبير بل حق التعبير ان يقال وكون الاصل فرعا مع اتحاد العلة لايحتاج اليه فى الاثبات ومن هذا تعلم المراد من قول الاسنوى ففى صحة القياس مذهبان حكاهما في الاحكام ان احدهما وهو عدم الصحة هو مذهب الجمهور وان القول بالصحة هو مذهب الحنابلة وأبى عبد الله البصرى وان محل الخلاف كما قال ابن الحاجب عند اختلاف العلتين . واستدل الجمهور انه اذا ثبت الحكم في الاصل الذى هو فرع لعلة اخرى غير العلة التى يقاس بها فلا مساواة بين الفرع واصله في العلة ولا يمكن قياس بدون مساواة الفرع مع اصله فيها واستدل الحنابلة بانه لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم فى الاصل يثبت بنص او اجماع وفى الفرع يثبت بالقياس فكذا لايجب المساواة في العلة فيجوز أن يثبت الحكم فى الاصل لعلة وفى الفرع لاخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لان بين الصورتين بوناً بعيدا . فان القياس هو المساواة فى الحكم بسبب التساوى في العلة فاذا انعدمت المساواة فيهما فقد انعدم القياس واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجوز نصب امارتين مختلفتين في الاصل والفرع . بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بنص الاصل او اجماعيته . وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الاصل في الفرع فثبتت المساواة في الدليل أيضاً . وما قلناه في اختلاف العلة يقال أيضاً فى اختلاف وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود فى الاصل أم لا لانه كما لا قياس عندعدم المساواة في العلة لا قياس عندعدمها في الحكم . والحاصل ان القياس المركب ان الحكم اذا كان متفقاً عليه بين المستدل والمعترض ولكن لعلتين مختلفتين كما في قياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة فان عدمها في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة فيه عند الشافعية كونه حلياً مباحا وعند الحنفية كونه مال صبية فهذا القياس المشتمل على الحكم المذكور مركب الاصل فيه وسمى بذلك لتركب الحكم فيه أى بناء الحكم فيه على علتين فمعنى تركب القياس ان الحكم

في الاصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها

فيه مركب أى مبنى على علتين . ولما كان النزاع في هذا انما هو في البناء على العلة مع تسليم وجودها خص باسم مركب الاصل وهو الحكم فان الاصل يطلق عليه فالنزاع فى تركبه أي بناء على العلة فكل من الخصمين يدعى انه مبنى على علته لا على علة الآخر وان كان حكم متفقاً عليه بينهما لعلة يمنع الخصم وجودها فى الاصل كما في قياس ان تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى اتزوجها طالق في عدم وجود الطلاق بعد التزوج فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية يمنعون وجودها فى الاصل وتقول هو تنجيز فهذا القياس المبنى على الحكم المذكور بذلك مركب الوصف سمى بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه فيه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الاصل وذلك لان النزاع في الحقيقة ليس في تركيبه على العلة بل في وجود العلة وهو الوصف الجامع بخلاف الاول فان النزاع انما هو في ترتيب الحكم على العلة أي بنائه عليها كما سبق . والحاصل انه في الاول لما كان الترتيب أي البناء من الجانبين وكان النزاع فيه في بناء الحكم في كل من الجانبين على علته سمى مركب الاصل أى الحكم ولما كان في الثانى الترتيب أي بناء الحكم من جانب واحد والثانى لم يرتب الحكم أي لم يبنه بل منع وجود الوصف سمى مركب الوصف أى قياساً رتب فيه أى بنى فيه احد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر. وقال عبد الحكيم على المواقف الاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف اه . فالتركيب على هذا معناه الاجتماع الا انه فى الاول اجتمعا على حكم الاصل واختلفا فى ان العلة ما هي وفى الثانى اجتمعا على الوصف الذى يعلل به المستدل واختلفا في وجوده وهذا الاخير مختار العضد وعلى كل حال فالقياسان المذكوران لا يقبلان على الصحيح لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل فى الثانى فان سلم الخصم ان العلة ما ذكر المستدل ولو في القياس المركب على الصحيح فاثبت المستدل وجودها حيث اختلفا فيه او سلم الخصم وجودها أيضاً انتهض الدليل عليه لتسليمه في الثانى وقيام الدليل في الاول فهذا الحكم لا يخص المركب بل يجري فيه وفي غيره وان

تابع الحاشية

لم يتفق الخصمان على الاصل من حيث الحكم والعلة ولكن اراد المستدل اثبات حكمه بدليل ثم اثبات العلة بطريق مالا يصح قبوله وذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لابد من اتفاقهما على الاصل صوناً للكلام عن الانتشار لانه لابد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا من مثل ما لابد منه لاثبات المطلوب فتطول المناظرة ويكثر الجدل ويرد على انه لو لم يقبل هذا الاثبات لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بالدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدل عام فى الصورتين فانه لا بد في اثبات هذه المقدمة ما لابد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل فى المناظرة . والقول ان الاصل حكم شرعى مثل المطلوب الاول يستدعى مايستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات فانها لاتستدعى ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وأيضاً لادخل لكونه حكما شرعيا فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعى كذا في غيره كما ان المستدل لو اثبت الاصل أولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا يقبل اذ قاس أولا ثم اثبت الاصل كما فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه او نازلا كما اذا اثبت الاصل اولا وتعيين الطريق ليس من دأب المتناظرين واشتراط ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو اتصافه بموافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع لم يذكره الحنفية في كتبهم لانه ليس شرطا فى صحة القياس فى نفسه لكنه شرط لانتهاض القياس على الخصم بهذا الطريق من الجدل فهى مسئلة جدلية لا أصولية لان محصله كما يعلم مما سبق ان كلا من الخصمين يقول بقياس فى اثبات الاصل مانعاً علية الوصف الذى ادعى الآخر عليته وان سلم وجوده فى الاصل كما فى مركب الاصل اومانعا وجود الوصف الذى علل به المستدل كما فى مركب الوصف وان كان هو أيضاً معللا بوصف آخر لكنه لما لم يركب الحكم على وصفه بل اقتصر على منع علية وصف المستدل بما ذكر وكل منهما يزعم ان قياسه صحيح ومتى اثبت واحد منهما دعواه انتهض قياسه على خصمه حيث اتفقا على حكم الاصل واختلفا فى

موجودة انتهض الدليل على الخصم[1] وان كان مذهباً لاحدهما فقط فهو على

العلة فلهذا لم يذكره الحنفية فى كتبهم كما قلنا . وأفادوا نفى القول به باختصار فقالوا لايعلل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومثاله كما فى التحرير وشرحه قول الشافعية فى ابطال الكتابة الحالة كان يقول السيد لعبده كاتبتك على الف درهم ولم يذكر اجلا للكتابة عقد يصح معه التكفير بالمكاتب فكان عقداً باطلا كالكتابة على الخمر اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما مسلما بحكم الاصل متفق عليه وهو بطلان الكتابة بالخمر لكن علة بطلانه عند الحنفية كون الخمر مالا غير متقوم بل هى ليست مالا فى شرعنا وليست العلة ماذكره الشافعية من صحة التكفير بالمكاتب وله اثباته على ماتقدم آنفا لانه الاصح كذا يؤخذ من التحرير وشراحه

(١) قال الاسنوى « فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة الخ » أقول أشار بهذا الى ان المناظر اذا سلم للمستدل انها العلة وانها موجودة فى الفرع انتهض الدليل عليه وكذا اذا سلم انها العلة وانكر وجودها في الفرع فاثبت المستدل ذلك انتهض الدليل أيضاً لتسليمه في الاول وقيام الدليل في الثاني . وقول صاحب جمع الجوامع فيه وكون الحكم متفقاً عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين اه ينافي بظاهره ماهنا من انه يكفى قيام الدليل من المستدل على وجود العلة لكن ظاهر مافى جمع الجوامع غير مراد فلا منافاة لان بتصحيح جمع الجوامع اشتراط اتفاق الخصمين انما هو فى مقابلة القول باشتراط اتفاق الامة لا لنفى قيام المستدل الدليل عند انكار المعترض كما يدل على ذلك قوله بعد ذلك فان لم يتفقا على الاصل أى من حيث الحكم والعلة كما فى الجلال ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله اه ولذلك قال العطار قوله فالاصح قوله لاينافى ما قدمه من تصحيح اشتراط اتفاق الخصمين على حكم الاصل كما مرت الاشارة اليه لان ما هنا مقيد لاطلاق مفهوم ذلك من عدم صحة القياس عند عدم الاتفاق. والحاصل ان المشترط اما الاتفاق على حكم الاصل أو اثبات المستدل ذلك اذا رامه اه زكريا اه

قسمين : أحدهما أن يكون مذهباً للمستدل دون المعترض وذلك بان يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء فان كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري(١) واليه أشار بقوله بدليل غير القياس . مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق وهو استداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال الاول فيكون قياس الفرع الثاني انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغواً وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا ينعقد القياس الثاني لان علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الاصل الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولا وهو فسخ النكاح بالجذام انما يثبت بما يثبت به حكم أصله فاذا كان حكم أصله وهو الرتق ثابتاً بعلة أخرى وهي العلة التي استنبطت من الاصل الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق واذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه . القسم الثاني أن يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا

---

(١) قال الاسنوي « خلافا للحنابلة وابي عبد الله » أقول قد علمت ان الخلاف انما هو فيما اذا اختلفت العلة وأما اذا اتحدت فلا خلاف في صحة القياس ولكن فيه تطويل المسافة فينبغي أن يقاس على أصل الاصل كما ان محل الخلاف فيما اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض فكان اللازم ان يقيد هذا الاول بما اذا اختلفت العلة كما قيده بكونه مذهب المستدل دون المعترض فكان اللازم الاقتصار على ذلك وعلى المثال الثاني فقط

عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب [١] لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ فى الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله الزاما للمعترض [٢] فقال هذا هو عندك علة للحكم

(١) قال الاسنوى « القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل الخ » أى اتفاقا قال فى مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون فرعا خلافاً للحنابلة وابي عبد الله البصرى والنزاع مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق. وهذا الاختلاف اذا كان الاصل وما سلمه المستدل دون المعترض واما العكس أى وهو ما اذا سلمه المعترض دون المستدل ففاسد اتفاقا وذلك لاعترافه ببطلان دليله باعترافه ببطلان مقدمته وهي حكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « فان جعله الزاما الخ » أقول حاصل هذا ان المستدل لو اراد ان يجعل هذا القياس الزاما للمعترض معاملة له باعترافه لم يتم له ذلك وكان القياس فاسداً أيضاً لوجهين الاول ما أشار اليه الاسنوى بقوله لان الخصم له ان يقول الخ . وحاصله ان المسلم في الحقيقة انما هو الحكم دون العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الالزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد اثبات العلة بطريقها . الثانى ما أشار اليه الاسنوى بقوله «وبتقديره فليس تصويبه الخ » وحاصله ماقاله في شرح المختصر من انه يجوز ان يكون اعتراف المعترض بالخطأ في الاصل فقط أو في أحدهما أى الاصل والفرع لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع . وهذا التوجيه لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً ولو اثبت العلة بدليلها. وقد اعترض هذا الوجه في مسلم الثبوت فقال مع شرحه أقول لو تم هذا لم يكن القياس أي الدليل الجدلى المركب من المسلمات مفيدا للالزام أصلا ويمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في تسليم احدى المسلمات ولم تكن القضايا المسلمة من مقاطع البحث اذ يبقى البحث بمنعها والكل باطل على ما تقرر فى محله وهو كتاب الجدل من المنطق . والحق ان المسلم كالمفروض فى حكم الضرورى لا يصح انكاره فانكاره أشد عن الالزام فحينئذ يصح الالزام بالقياس على فرع يسلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل والتسليم اه . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل الى آخر

فى الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والافيلزم ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به فى الأصل فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم فى الاصل ليس عندى ثابتاً بهذا الوصف وبتقديره فليس تصويبه في الاصل لتخطئته فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى . الشرط الثالث أن لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس [1] وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف

ماذكره من الوجهين ليس بصحيح وان الصحيح انه ان جعله الزاما بعد تسليم الخصم ان الوصف الذى ذكره المستدل هو العلة وانه موجود في الاصل أوأثبت المستدل ذلك كان صحيحا لا فاسداً

(١) قال الاسنوى « الشرط الثالث ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله الخ » أقول ما علل به كل من المصنف تبعاً للحاصل وعلل به الامام والآمدى صحيح غير ان ما علل به المصنف مبناه على تسليم ان أحدهما أصل والآخر فرع وما علل به الامام والآمدى مبناه على منع ذلك ولهذا علل الجلال في شرحه على جمع الجوامع بالامرين مشيرا لما ذكرنا من أن أحدهما مبنى على التسليم والثاني على المنع فعلل أولا بتعليل المصنف فقال للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ثم علل بما علل به الامام والآمدى فقال على انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلا لبعضها باولى من العكس اه فتعليل المصنف تبعاً للحاصل تسليم لصحة القياس لكن لما كان دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع كان لاحاجة الى هذا القياس وتعليل الآمدى بمنع صحة القياس لان فى جعل البعض أصلا دون الآخر تحكما فلا يكون القياس صحيحا وجمع الجلال بينهما وجعل ما علل به الامام والآمدى علاوة على ماعلل به البيضاوى تبعا للحاصل لاحتمال ان يوجد هناك مرجح لاحدهما كالشهرة أو الملاحظة فجمع بين التعليلين وقد علمت مما قدمناه ان الاصوليين كما شرطوا ان

تبعاً للحاصل وعلله الامام والآمدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا

لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا لحكم الفرع شرطوا ان لا يكون دليل العلة متناولا حكم الفرع أيضا بعمومه أو خصوصه على المختار وبينا حكمة ذلك. ونقول هنا أيضا ان القائل يجوز أن يكون دليل العلة متناولا لحكم الفرع بنى قوله بالجواز على جواز دليلين على مدلول واحد وهـذا لا يأتي هنا لوجود المانع من هنا دون ذاك وهو ماذكره الآمدى من انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلا لبعضها أولى من العكس وانما لم يوجـد ذلك المانع هناك لان الاستدلال هناك انما هو على العلة ولا يتوجه على الاستدلال عليها ان جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا الخ اذ ليس هو الآن بصـدد ذلك وان كان ذلك يتوجه عليه عند الاستدلال على الاصل والحاصل انه وان كان دليل العلة شاملا لحكم الفرع لـكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا حتي يقال له لم رجحتـه بلا مرجح بل اذا قيل له ذلك كان من حيث الاستدلال على الاصل وليس ذلك حاصلا عند الاستدلال على العلة فيكون ايراد ذلك على الاستدلال على العلة خطأ وللاشارة الى ان الايراد بحسب ما يستدل عليه جعل الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع المثال فى المقامـين واحـدا والفرق بما ذكر بين الموضعين مأخوذ من عبارة العضد حيث عـبر فى هـذا الموضع بقوله والا لم يكن جعل أحدهما اصلا الى آخر ما ذكرناه . واقتصر فى بحث شروط العلة على أنه يكون الاستدال بالقياس مع شمول نص للعلة للفرع تطويلا بلا فائدة ورجوعا عن القياس الى النص . ثم أورد السعد على هذا التعليل انه يجوز ان يكون دلالة النص على المقيس عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى اه . لكن قد علمت أن هـذا الذى أورده السعد انما يرد على تعليل الامام والآمدى لا على تعليل البيضاوي تبعا للحاصل ولذلك جمع الجـلال بينهما كما سبق. وقدمنا ان محل اشتراط هذا الشرط عند القائل به انما هو عند عدم النزاع فى دخول الفرع فى دليل العلة أما عند وجود النزاع فى ذلك أو فى كون عمومه حجة ونحوهما فانه حينئذ يجوز اثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر وان المختار عدم

والآخر فرعا بأولى من العكس . الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة غير مبهمة [1] لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى تعيين

اشتراط هذا الشرط أصلا لان المسلك ثابت ولا ينافى سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وتعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة

(١) قال الاسنوي « الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة غير مبهمة الخ » أقول قد جعل صاحب جمع الجوامع هـذا الشرط من شروط الالحاق بالعلة وكل صحيح لانه متى كان شرطنا فى حكم الاصل ان يكون معللا بعلة معينة غير مبهمة كان ذلك شرطا فى الالحاق بالعلة وبالعكس فالخلاف بوجهة النظر فقط . وفى ذلك الشرط خلاف فالجمهور على الاشتراط وبعض العلماء اكتفى بعلية المبهم من أمرين مثلا اذا كان المبهم مشتركا بين المقيس والمقيس عليه واستدل الجمهور بان العلة هى منشأ تعدية حكم الاصل للفرع والتعدية هى المحققة أى الموجدة للقياس فمتى وجدت التعدية وجدت هوية القياس الخارجية بما تقرر ان هويته الخارجية هى الالحاق وان كانت ماهيته الذهنية مركبة من الاركان الاربعة فلا تنافى بين كون العلة منشأ التعدية الموجدة للقياس باعتبار هويته الخارجيـة وبين كون ماهية القياس الذهنية مركبة من الاركان الاربعة والقياس هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معينا فكذا يجب ان يكون منشأ التعدية الموجدة له معينا والمنشأ هو العلة لان التعدية ناشئة عن العلة . واستدل المخالف بان المبهم المشترك بين المقيس والمقيس عليه يحصل به المقصود من التعدية فيكتفى به بعليته وقد رده الجمهور كما قاله الصفى الهندي وغيره بانه يلزم منه مساواة العامى للمجتهد في اثبات الاحكام بان يعلم مساواة ذلك الفرع لاصل من الاصول في وصف عام فى الجملة والكلام فى عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين فأكثر اذا لم يثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيه قول الشافعية بناء على مذهبهم من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث لانه

علته . الشرط الخامس أن يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس[١] لانه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلا من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق[٢] اللهم الا أن يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشاء الحكم[٣] فانه يقبل

اما مس فرج آدمى اولامس غير محرم لان كلا من المس واللمس مثبت عليه للحدث فى الجملة عندهم كما قاله زكريا الانصاري

(١) قال الاسنوى « الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع الخ » أقول قد جعل فى جمع الجوامع هذا الشرط من شروط الفرع فقال ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل ، كل صحيح لانه يلزم من اشتراط ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اشتراط ان لايكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كما هو واضح فالخلاف انما هو فى وجهة النظر فقط

(٢) قال الاسنوى « وهو تكليف مالا يطاق » أقول قال الجلال لانه تكليف بمالا يعلم اه بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث انه فرع كان الحكم حاصلا بدليل لم يوجد وذلك لان دليله هو القياس وهو متأخر عن حكم الاصل المتقدم على حكم الفرع فاذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل كان حكم الاصل متأخر او لزم تقدم حكم الفرع على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بمالم يعلم فيكون من تكليف الغافل وهو تكليف محال خلافا لمن فهم من عبارة الجلال انه من التكليف بالمحال لان التكليف بالمحال هو الذى يرجع الخلل فيه الى المكلف به لا الى المكلف وههنا يرجع الخلل الى المكلف وهو كونه غير عالم بالخطاب وتوجهه اليه فهو كالنائم حال نومه لا علم له بالمأمور به وبهذا تعلم مافي عبارة الاسنوي للفرق بين التكليف بمالا يطاق وهو التكليف بالمحال وبين التكليف المحال وما هنا من التكليف المحال

(٣) قال الاسنوى « الا أن يذكر ذلك بطريق الالزام الخ » أقول قال الجلال ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى للحنفية طهارتان أنى

كما قاله الآمدى وابن الحاجب . أما اذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس[1] وغاية مايلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع[2] ومثاله قياس الشافعى ايجاب النية فى الوضوء على

تفترقان لتساويهما فى المعنى واذا تساويا في المعنى لزم أن يتساويا فى الحكم . وقد فرق بعضهم بان التراب لما كان مجرد تعبد غير معقول المعنى لانه غير مطهر في الحس احتيج فيه للنية بخلاف الوضوء فان الماء مطهر فى الحس بذاته فهو معقول المعنى فلم يحتج فيه للنية . وقد رد الشافعية بانه لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشتراط النية لدفع المانع شرعا لا لوصف طبيعى والماء والتراب فيه سواء ووصف الماء الطبيعى لا دخل فيه فى ذلك فتساوى الاصل والفرع في كون كل طهارة . وانما كان ما قاله الشافعى الزاما لا استدلالا لوجود دليل يستند اليه الشافعى وهو كحديث «انما الاعمال بالنيات» ولكن انما يصح كونه الزاما للحنفية لو قالوا ان العلة التي اعتبرها الشافعية صالحة للاعتبار عند الحنفية مع أنهم لا يقولون بذلك بل يقولون انها غير صالحة للاعتبار فلا وجه للالزام . وقول الشافعية لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشتراط النية لدفع المانع الى آخره دفعه الحنفية بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع وافق الطبع في الماء كما قال تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وكما قال تعالى (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) فجعل التطهير لازما للماء فكلما استعمل حصل الطهارة والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق

(١) قال الاسنوي « لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا الخ » أقول أى تكليف معلوم بذلك الدليل ويندفع المحظور وهو ما قاله الجمهور من ثبوت حكم الشرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

(٢) قال الاسنوى « وغاية مايلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد الخ » أقول اي فما قاله الامام وتبعه المصنف مبني على جواز اجتماع دليلين أو أدلة

ايجابها في التيمم فان التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة [١] ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح [٢] فان وجوب النية في الوضوء

على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزات المقارنة لابتداء الدعوة لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم تجويز الامام الرازي تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سوى هذا القياس فقبل حكم الاصل يكون ثابتا بهذا الدليل وبعده به وبالقياس كما قال معاصروه من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث «انما الاعمال بالنيات» وبعدها بالقياس أيضا ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ماليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا نمنعه اه ملخصا مع زيادة للايضاح . وهذا معنى قولنا فيما سبق بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث هو فرع كان الحكم حاصلا بدليل لم يوجد أي فيلزم أحد الامرين اما التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ماهو ثابت قبله وكلام الحنفية انما هو في تفرع الفرع من حيث هو فرع على حكم الاصل وأما ثبوت حكم الفرع بدليل آخر فهذا لا يمنعونه ولذلك من شرط هذا الشرط مطلقا استثنى ما اذا كان القصد منه الالزام دون الاستدلال وقد علمت أنه لا الزام هنا أيضا

(١) قال الاسنوي « فان التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة الخ » أقول كون الوضوء مشروعا عند شرعية الصلاة قبل الهجرة ومشروعية التيمم بعد الهجرة متفق عليه أما كون آيته نزلت في سنة أربع من الهجرة أو في سنة خمس في غزوة بني المصطلق او بعدها في غزوة اخرى فهذا لادخل له في الموضوع

(٢) قال الاسنوي « ومع ذلك فالقياس صحيح الخ » أقول مقتضى كونه قياسا أن يكون حكم الفرع ثابتا به من حيث انه فرع وقد علمت ان هذا غير صحيح وان ثبوته بدليل آخر لا بقيد كونه ثابتا بالقياس فصحة القياس موقوفة على كونه فرعا عن الاصل المقيس عليه وكونه فرعا عن الاصل المقيس عليه

له دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الاعمال بالنيات »[1] نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور باق والى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان . وهذا

موقوف على عدم تأخر حكم الاصل من حيث كونه أصلا وعدم تقدم الفرع من حيث كونه فرعا على حكم الاصل وهذا هو الموضوع الذى فيه الكلام وأما كون حكم الفرع ثابتاً بدليل آخر أو غير ثابت فهذا بحث آخر خارج عن موضوع الكلام وكان القياس غير صحيح سواء تقدم عليه دليل يثبت به حكم الفرع أو لم يتقدم

(١) قال الاسنوي « وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات » أقول عموم هذا الحديث غير مراد بالاجماع للاجماع على أن كثيراً من الاعمال لا تتوقف شرعا على النية كالمعاملات باسرها وكثير من العبادات التى هي عبادات كيف ما وقعت في اوقاتها كالاذان والاقامة والاذكار فكان هذا الحديث عاما مخصوصاً فهو ظني الدلالة ظني الثبوت فلا يعارض اطلاق النص . على أن الاتفاق على ان المراد بالاعمال فى الحديث الاعمال التى هى عبادات والحنفية يقولون بمقتضاه وان الوضوء لا يكون عبادة يثاب عليها الا بالنية والكلام بعد ذلك في ان الوضوء المشروط في الصلاة هو الوضوء الذى هو عبادة أو هو مطلق الوضوء المستوفى للشرائط والاركان الثابتة بنص القرآن قالت الحنفية المشروط فى الصلاة هو الوضوء مطلقاً سواء كان معه نية أم لا وقالة الشافعية المشروط فى الصلاة وضوء هو عبادة والحديث لا يفيد ذلك أصلا فهو لا يدل الا على ان النية شرط في عمل هو عبادة لكن لا يدل على ان المشروط فى الصلاة وضوء هو عبادة الا ترى ان من شروط الصلاة طهارة البدن من الخبث والثوب والمكان ولا يشترط فى ذلك نية باتفاق فلا يلزم من كون الوضوء الذى هو طهارة من الحدث شرطا فى الصلاة ان يكون عبادة بل يكفى الطهارة من الحدث مطلقا بنية وغير نية كما كفت الطهارة من الخبث فى البدن والثوب والمكان . وبهذا تبين انه لم يكن دليل آخر سوى القياس

التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار اليه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب بل أطلقا المنع[1]. قال:

« وشرط الكرخى عدم مخالفة الاصل أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول أخر والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتى قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر المريسى الاجماع عليه أو التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر » أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة فى الاصل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم[2] فمنها: هل يجوز

(١) قال الاسنوي « وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف الخ » أقول قد علمت ان الصحيح ماعليه الجمهور من المنع مطلقا سواء وجد دليل آخر أو لم يوجد لان الكلام في ان حكم الفرع من حيث هو فرع يتقدم على القياس وهذا لايجوز قطعاً مطلقاً فكان ماعليه الآمدى وابن الحاجب من اطلاق المنع هو الصحيح وبهذا يشعر سياق كلام جمع الجوامع وغيره واما اذا كان القياس على وجه الالزام للخصم الذى يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة فلا كلام في صحة الالزام وان لم يكن هذا قياسا صحيحا ومنع الحنفية الالزام على وجه ما تقدم اما في خصوص تلك المسئلة فهم يسلمون هذ الاستثناء ولكن يمنعون الزامهم بذلك في خصوص قياس الوضوء على التيمم لانهم لايقولون بحكم الاصل بهذه العلة كما سبق

(٢) قال الاسنوي « لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها بعضهم فمنها هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول الخ » أقول أشار بذلك الى ان هذه الشروط غير معتبرة عند الجمهور وذلك لان الجمهور اشترطوا في حكم الاصل ان يكون معقول المعنى لا كاعداد الركعات ومقادير الزكاة وان لا يكون مختصاً بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله حينما جامع في نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة في المشقة الخاصة به فلم تعتبر فى غيره وان كان فوقه فى المشقة كالاعمال الشاقة

القياس على ما يكون حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا فيه خلاف. ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقاً اذا عقل معناه[1] وجزم الآمدى بأنه لايجوز مطلقاً وهو مقتضى كلام

الى غير ذلك من الامثال المتفق عليها أو المختلف فيها بين الحنفية والشافعية كما يعرفه من رجع الى كتب الاصول. وعلى ذلك فما خالف الاصول والقواعد كالعرايا على القول بانها بيع الرطب بمثله خرصا من التمر أو بيع العنب بمثله خرصا زبيباً مخالفة للقول بان علة الربا هي القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بان علة الربا هي الطعم مطلقاً كما يقول الشافعى وللقول بان العلة هي الكيل او الوزن مع اتحاد الجنس كما يقول ابو حنيفة واصحابه او المال كما يقول غير هؤلاء كما سبق بيانه ان وجدت فيه شروط القياس بان كان حكمه معللا بعلة ثابتة بطريقها متعدية الى غيره جاز القياس والا فلا

(١) قال الاسنوي « ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس مطلقاً » سواء نص الشارع على علة حكمه او اجمع عليها او لم يكن شيء من ذلك ولكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالكها السابقة وهذا هو الصحيح من المذاهب الثلاثة لما صرح به الاصوليون كما فى مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من انه لا يشترط في القياس قطعية الاصل على المذهب المختار بل يكفى الظن فى العمليات كلها فكذا فى الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لوكان مظنونا يضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل الظن فى الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التى يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى في الفرع بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى في ذلك ما خالف الاصول وما لم يخالف بعد ان يعقل المعنى وتكون جميع شروط الاصل والفرع والعلة والالحاق بها مستوفاة على حسب ما قاله الجمهور فبطل قول الآمدي لايجوز مطلقاً وقول

ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا بأحد أمور ثلاثة : الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه . الثاني أن نجمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التعبدية التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها . واليه أشار بقوله مطلقاً والثالث أن يكون القياس عليه موافقاً لاصول أخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً لان القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا . وان لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقي الاصول أولى وهذه الصورة الاخيرة واردة على المصنف . وللشافعي في هذه المسئلة

الكرخي من انه لابد من التنصيص على العلة او اجماع الامة على تعليله بل يكفي في العلة ان تكون مستنبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المتقدمة ولا يمتنع القياس في الاحكام التي اختلف في تعليلها بل المعلول عليه هو ما يقوم على التعليل من الدليل ولو ظنياً وقد قدمنا خلاف العلماء في ذلك فارجع اليه . وأما الوجه الثالث في كلام الكرخي وهو انه لابد ان يكون القياس عليه موافقاً لاصول اخر فهو نحكم لانه متى خالف أصلا ووافق أصلا وكان الحاق ذلك مستوفياً شرائطه فلا معنى للقول بجواز القياس على أصل دون أصل من غير ترجيح أحدهما على الآخر ولذلك كان الحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف مافي الاصول وبين القياس على أصول اخر الى آخر ماقاله الاسنوي

اختلاف تقدم ذكره في أوائل القياس . وزعم عثمان البتى أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتى اشتراط قيام مايدل على جواز القياس[1] فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسي لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافى والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها[2] فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس فى النكاح وان كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه . قوله « وبشر المريسى » أى وزعم بشر المريسى أن شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة. هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين[3]: أحدهما فى اشتراط الاجماع على الاصل والموقع

---

(١) قال الاسنوى « وزعم عثمان البتى انه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتى اشتراط قيام مايدل الخ » أقول اذا تأملت عبارة المصنف تجد ان لفظة اشتراط حذفت من كلام المصنف للعلم بها من سابقها حيث قال فى أول كلامه وشرط الكرخى الخ فقوله وزعم معطوف على شرط فالمعنى وزعم البتى اشتراط قيام مايدل الخ وحذف ما يعلم جائز

(٢) قال الاسنوي « والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب الخ » أقول مراده بيان المراد من قول المصنف من قوله جواز القياس عليه وان المراد على عليه ما هو أعم من نوعه أو شخصه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال ولا يشترط فى الاصل الذي يقاس عليه دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه اه فعبر بعليه كما عبر البيضاوى وزاد عليه بنوعه أو شخصه لبيان المراد من عبارة البيضاوى ونحوها

(٣) قال الاسنوى « أى وزعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما الخ » أقول أما الاول فكلاهما شرط عن

له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسى أن شرط القياس أن يكون حكم الاصل مجمعاً عليه والعلة منصوصة هـذا لفظه. والثانى في اشتراطه أحد الامرين والموقم له فيه هو صاحب التحصيل[1]. قوله «وضعفها ظاهر» يعنى

بشر المريسي قال الجلال على جمع الجوامع وعند الثانى (يريد بشر المريسى) لايقاس فيما اختلف فى وجود العلة فيه بل لابد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا اه. فاشار بذلك الى ان قول صاحب جمع الجوامع حكاية لقول المريسى ولا اتفاق على وجود العلة فيه اه أى مفروض بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل وعبارة البيضاوى لاتأبى ذلك لان الضمير في عليه من قوله الاجماع عليه يرجع الى الاصل في كلام المصنف ومعنى الاجماع على ذلك هو ان يجمع على كون حكمه معللا وان علته كذا عند بشر المريسى وظاهر عبارة المحصول ان الذى يشترطه بشر المريسى هو انعقاد الاجماع على كونه معللا فبين المصنف ان بشرا المريسى يشترط الاجماع على ماذكر مع الاجماع على ان العلة كذا فلهذا جعل الشرط الاجماع على الاصل أى من حيث كونه معللا ومن حيث ان العلة هى كذا فلا مخالفة بين ماقاله المصنف وما في المحصول الا في اللفظ ومراد كل منهما هو مراد الآخر وعبارة المصنف أحسن

(١) قال الاسنوى «والثاني هو اشتراط أحد الامرين الخ» أى أن لفظ المحصول يفيد اشتراط الاجماع على كون حكمه معللا فقط وأقول ان صاحب جمع الجوامع قال اولا حكاية لمذهب المريسى ولا اتفاق على وجود العلة فيه فحوله الجلال الى قوله من الاتفاق على أن علته كذا لان قول بشر هو الاتفاق على تعيين العلة وزاد عليه قوله بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل كما قدمناه فبين الجلال بذلك ان ماذكره صاحب جمع الجوامع اولا هو زيادة على ماذكره بعد ذلك من قوله والصحيح لايشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة فحاصل ماقاله في جمع الجوامع اولا انه عند بشر لابد من الاتفاق على تعيين العلة. فلا يكفى الاتفاق على كونه معللا وحاصل ما قاله بعد ذلك انه عند بشر لابد من الاتفاق على التعليل أوالنص على العلة فكلامه ثانيا مسوق لافادة

تابع الحاشية

التعليل وكلامه أولا مسوق لبيان ان بشراً يشترط الاتفاق على تعيين العلة وأشار في جمع الجوامع بمجموع كلامه الاول والثاني الى ان بشرا لم يعين أحد الامرين بل شرط بعد اشتراط كون حكم الاصل معللا اما تعيين العلة بالنص على ان العلة كذا أو الاتفاق على ان العلة كذا . ومن هذا تعلم ان عبارة المصنف تبعاً لصاحب التحصيل هي الصواب * (فائدة) عثمان البتى بفتح الباء الموحدة فمثناة فوقية اما نسبته الى بيع البتوت جمع بت وهي ثياب كان يبيعها بالبصرة أو الى البت موضع بنواحي البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة فى زمن ابي حنيفة قاله زكريا . وبشر المريسى بفتح الميم نسبة الى مريس قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث كان من المبتدعة قاله زكريا ايضا . وتعقبه العطار فى حواشيه على جمع الجوامع فقال ليس هو من تلك القرية ولا من مصر وانما كان ببغداد . قال صاحب عيون التواريخ بشر بن غياث المعتزلى قال الخطيب كان ابوه يهوديا وسمع الفقه من ابي يوسف واشتغل بعلم الكلام فقال بخلق القرآن وكان ابو زرعة الرازى يقول بشر بن غياث زنديق له اقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كفره أهل العلم بها وكان اذا دعا قلب يديه الى الارض وجعل باطنهما اليها ويقول ان الله تعالى فى الارض كما هو فى السماء . روى انه اجتمع عليه قوم ببغداد فمر بهم يهودي فقال ايها الناس احذروه لايفسد عليكم دينكم وكتابكم كما افسد علينا ابوه ديننا وكتابنا يعنى التوراة . قال بعضهم رأيت بشرا شيخا قصيرا دميما قبيح المنظر وسخ الثياب أشبه شيء باليهود قال يزيد بن خالد دخل بشر على المأمون فقال ان ههنا رجلا قد هجانا فيما احدثناه من القول بخلق القرآن فعاقبه فقال ان كان شاعرا لم أقدم عليه فقال انه يدعى الشعر وليس بشاعر فقال المأمون حتى أختبره فكتب اليه

قد قال مأمولنا وسيدنا ... قولا له في الكتاب تصديق
ان عليا يعنى أبا حسن ... افضل ممن أقلت النوق
بعد نبي الهدى وان لنا ... اعمالنا والقرآن مخلوق

مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى (فاعتبروا) ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة[1]. وذهب قوم الى أن المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام «خمس يقتلن في الحل والحرم»[2] انه لا يقاس

فكتب الجواب اليه:

يا أيها الناس لا قول ولا عمل ... لمن يقول كلام الله مخلوق
ما قال ذاك ابو بكر ولا عمر ... ولا الرسول ولم يذكره صديق
ولم يقل ذاك الا كل مبتدع ... عند العباد وعند الله زنديق

وروى الخطيب عن يحيى بن يوسف الزين قال رأيت ابليس في المنام مشوه الخلق وهو ملبد بالشعر ورأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق وفي يديه عيون مثل النار وهو يقول مامن مدينة الا ولي فيها خليفة قلت ومن خليفتك بالعراق قال بشر المريسي دعا الناس الى ماعجزت عنه اه ملخصاً هكذا نقله العطار

(١) قال الاسنوي « يعني مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى الخ » أقول يكفي في رد مازعمه عثمان البتي وبشر المريسي انه لا دليل عليه ولا يجوز ان يثبت في الشرع شيء بلا دليل

(٢) قال الاسنوي « وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه ولا عدم الحصر بالعدد . أي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقاً بعدد محصور على المذهب المختار كقوله صلى الله عليه وسلم « خمس يقتلن في الحل والحرم » وميل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدي الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطل . واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه أيضاً وقال لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم . ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادسا فقد بطل العدد قطعاً وكونه هو المقيس عليه حكما انما يوجب ثبوت حكمه اياه ولا يلزم منه ان تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف يقول به عاقل

عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في أوائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد لكان أولى . قال :

فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفى عما فوقه منع ومن لا فلا بل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منها ما يناسبه فافهم اه . وبهذا تعلم ان قول المحصول والحق جوازه مبني على القول بان الحق ان العدد لامفهوم له وقد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث مفهوم المخالفة وبهذا تعلم ان ما قاله فى بطلان مذهبى البنى والمريسى من عموم قوله تعالى (فاعتبروا) الخ لا يصلح للاستدلال على بطلان مذهب القائل بان المحصول بالعدد لا يجوز القياس عليه لان هذا القائل مبني قوله على ان تعدى الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور فهو لو تم وقلنا ان العدد له مفهوم ينفى ما عداه مندرج تحت شرط معتبر من شروط القياس وهو أن لا يعود على أصله بالابطال فكان الجواب الصحيح ان نقول الحق أن العدد لا مفهوم له فالحق جوازه والله الموفق . أقول ومن شروط حكم الاصل ان يكون معقول المعنى أى مما تدرك علته لا كاعداد الركعات فى الصلاة ومقدار الزكاة ومنه عند الحنفية الحدود . وقد عدوا منه صحة الصوم مع الاكل ناسياً الثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم « أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك » رواه الدار قطنى وحل الذبيحة مع أترك التسمية ناسياً الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام « فان نسى ان يسمى حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل » رواه الدار قطنى والبيهقى كذلك فى التيسير . وانما عدوهما مما لم يعقل معناه لان صحة الشيء بدون ركنه او شرطه غير معقولة المعنى وبالاكل ناسياً يفوت ركن الصوم لانه الامساك عن شهوتي البطن والفرج فى نهار رمضان وقد فات الركن بالاكل وفى ترك التسمية ناسياً قد فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص . وفى قوله وقد عددته منه اشارة الى الضعف فيه فان لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقاً بل هو الامساك عن الاكل مع التذكر . وكذا ليس شرط الحل

« وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا . ورد بان الظن يحصل دونهما » . أقول يشترط في الفرع أن يوجد

التسمية مطلقاً على القول بانها شرط بل حال التذكر ولذلك كان التحقيق ان هاتين الصورتين مما كان الحكم فيه مختصاً بالمنصوص فهما مما فقد فيه الشرط الذى هو ان لا يكون مختصاً بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعاً وذلك مثل هاتين الصورتين ومثل اطعام الاعرابى كفارته لاهله على قول الجمهور فانه معقول العلة لكنه خاص بالمنصوص وليس كاعداد الركعات خلافا لما فى التحرير حيث أورده لغير معقول العلة وانما كان من معقول العلة لان الاعرابي كاحد الفقراء فسدخلته كسد خلة الفقير الآخر وهو العلة . لكن على تقدير اطعام كفارته اهله نقول حكمته الزجر فحينئذ يكون ذلك رخصة خاصة مختصة بقصته فلا يعمم بالتعليل الى غيره لكن قد يقال ليس شرع الكفارة به لسدخلة أى فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة فى اطعام كفارته نفسه وأهله فكان اطعامهما نفسه وأهله غير معقولة العلة فثبت ما فى التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور به للاختصاص فان جزئياً واحداً يقع مثالا لقواعد كثيرة . وعبارة الكمال فى التحرير تكاد تكون صريحة فى ان اطعام الاعرابى كفارته أهله اجتمع فيه الامران كونه غير معقول المعنى وكون الحكم مختصاً به فلم يعقل معناه كاعداد الركعات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابى باطعام كفارته أهله أى فقد صار مثالا لما لم يعقل معناه بناء على ان المعنى الذى شرعت له الكفارة هو ستر الذنب بطاعة ووصفه أيضاً بأنه بعض ما خص بحكمه فأشار بذلك الى انه يصح مثالا للامرين فلا وجه للاعتراض عليه واذا أردت أمثلة أخرى فعليك بالمطولات . ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق استلزام العلة للحكم وقد تقدم فى باب النسخ . ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا اذ استلحق حكما شرعيا بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا

فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما فى عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة

بمعنى انه يكون غير شرعى ولا بد ان غير الشرعى لا يستلحقه الا غير شرعى ولما ذكر الآمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس فى العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد صاحب جمع الجوامع فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيها المرجح عنده . ومنها كونه غير متعبد فيه بالقطع كما ذكره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين لان العلة فيه لابد ان تكون مفيدة للقطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين لان تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع وبان خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعاً متعذر او متعسر جداً ولذا لم يقسموا القياس الى ما يفيد اليقين وما يفيد الظن كالاستقراء فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمى بالظنى فاعتراض الجلال المحلى على هذا الشرط فى شرحه على جمع الجوامع بأنه يفيد اليقين اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها فى الفرع مدفوع لانه على فرض العلم بما ذكره لكن ذلك لا يكفى فى افادة اليقين بل لابد من علم ان خصوصية الاصل ليست شرطا فى العلة وخصوصية الفرع ليست مانعا من تأثيرها ولو حصل العلم بذلك كله على خلاف الغالب قلنا ان الاشتراط مبنى على ماهو الاعم الاغلب والصحيح انه لا يشترط فى القياس الاجماع على ان حكم الاصل معلل او النص على العلة المستلزم تعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفى اثبات التعليل بدليل والمقصود ان يكون كون الحكم معللا مسلما عند الخصمين وهذا يحصل بالاتفاق على كونه معللا او النص على العلة لان ذلك يستلزم ان يكون الحكم معللا فليس المقصود من النص على العلة تعينها بل ما يلزم ذلك وهو كون حكم الاصل معللا فليس احد الشقين معينا مقصودا لذاته بل المقصود الامر المشترك بينهما وهذا بخلاف قول بشر المريسي السابق فانه يشترط عنده تعين العلة حتى لا يكفى عنده الاتفاق على كون الحكم معللا بل لابد زيادة على ذلك من تعيين العلة كما تقدم فما قلناه هنا غير ما تقدم

أو فى جنسها كقياس وجوب القياس في الاطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية[1]. وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا فى النقصان كما صرح به فى المحصول ، وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون أولى وقد يكون أخفى[2]. وانما شرطنا المماثلة لان

(١) قال الاسنوى « أقول يشترط فى الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها الخ » أقول معنى كون العلة عينا ان تكون العلة لا اختلاف فيها الا بالعدد باعتبار المحل فقط لاغير ولا يمكن تنوعها وكذلك عينية الحكم الذي اقتضته فالاختلاف فيه أيضاً بالعدد فقط ولا يمكن تنوعه ومعنى كون العلة جنساً انها بعمومها تقتضى حكما اعم مما فى الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت فى كل محل نوعا مناسبا من الحكم كالجناية فانها بعمومها تقتضي المساواة وهى فى النفس قتل وفى الطرف قطع فقد تنوعت فى كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم بخلاف العلة الموجودة في النبيذ الذي هو الفرع وفي الخمر التي هى الاصل فانهما يتساويان فى الشدة المطربة وهي بعينها مشتركة فيهما وان اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة فى القدر بل المقصود أن تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد فيه المساواة من عين أو جنس على وجه ما قلناه

(٢) قال الاسنوى « وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أى لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به فى المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس الخ » أقول قد تقدم الجواب عن هذا بان المراد من كون القياس مساويا وقد يكون أولى وقد يكون أخفى أنه كذلك من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها فى الفرع كما تقدم فارجع لما قلناه لتعلم اندفاع هذا ولذلك قال فى جمع الجوامع ومن شرطه أى الفرع وجود تمام العلة أى التى فى الاصل فيه قال شارحه الجلال من غير زيادة أو معها كالاسكار فى قياس النبيذ على الخمر والايذاء فى قياس الضرب على التأفيف ليتعدى الحكم الى الفرع وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر اه . والحاصل أنه لا كلام في أنه يشترط أن تساوى علة الفرع علة

القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل

الاصل فى نوعها أو جنسها ومعلوم أنه يلزم من مساواتها لها فى نوعها أو جنسها مساواتها في وجود تمام أجزاء العلة اذ الناقص ليس بجنس ولا نوع فحاصل ما أفاده ابن الحاجب أمران أنه لابد من وجود جميع أجزاء العلة وأنه لا بد من مساواتها في النوع أو الجنس وصاحب جمع الجوامع لما رأى قطعية القياس وظنيته انما تتفرع على وجود العلة مع القطع بالعلية تارة وظنيتها اخرى ولا مدخل للمشابهة في النوع أوالجنس في خصوص ذلك وان كان لعدمهما دخل في الفساد أراد افراد شروط وجود تمام العلة ليفرع عليه ذلك لكن لم يفده بما أفاده به ابن الحاجب لايهامه فقال ومن شرطه وجود تمام العلة وان كانت هى المساواة لعلة الاصل الا أنه هنا مقطوع النظرعن مساواتها وعدمها اذ لا دخل لها في خصوص القطعية والظنية وان كان لها دخل في الفساد فمعنى قول صاحب جمع الجوامع وعدلت عن قول ابن الحاجب أن يساوى فى العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر أنه لو قال هنا في مقام اشتراط وجود تمام العلة ومن شرطه أن يساوى في العلة علة الاصل واراد بذلك وجود تمام العلة لكان موهما في هذا المقام أن الزيادة تضر اذ لم يبين هنا ما يجب في المساواة فصاحب جمع الجوامع لم يقصد الاعتراض على ابن الحاجب وانما قصده يبين ان ما عدل عنه قد اقتضاه ما قصده فى هذا المقام والا فعبارة جمع الجوامع فى هذا المقام مع ضميمة قوله بعد ذلك وليساو الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس مساو به لعبارة ابن الحاجب فليس الايهام في كلام ابن الحاجب وانما الايهام فى كلام صاحب جمع الجوامع لو عبر فى هذا المقام بعبارة ابن الحاجب وعلى كل حال فالشرط أنه لا بد من وجود تمام العلة من نوعها أو جنسها وهو ما قلناه فيما سبق من أن الشرط ان تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وهذا كله شيء وكون القياس أولى أو مساويا أو أدون شيء آخر لان كل هذا راجع الى الحكم دون العلة كما سبق

بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب. وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع[1] وزعم ان ظن وجوده لايكفي . وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة والا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة[2]. والى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل[3] عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود

(١) قال الاسنوى « وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة الخ » أقول أشار الى أن قول المصنف وشرط العلم به حكاية لقول غير أبى هاشم وهم القائلون بأنه لا بد في صحة القياس من الاجماع أو النص القاطع على وجود العلة وقال الكمال فى التحرير وليس منها أى من شروط الفرع كونه مقطوعاً بوجود العلة فيه وكون المقدمات كلها مظنونة موجب شرعاً العمل لا مانع منه شرعاً اه قال فى التقرير عليه فلا يليق جعل انتفائه شرطاً له شرعاً اه وان قول المصنف والدليل على حكمه الخ حكاية لقول أبي هاشم انه لا بد في صحة القياس من أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا الخ

(٢) قال الاسنوى « قال ولولا أن الشرع ورد بان الجد جملة الخ » اقول لولا أن النص جاء بأن الجد يقوم مقام الاب في الميراث عند عدم الاب اجمالا أي بقطع النظر عن كون ارثه مع الاخوة أولا لم يجز أن يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة فبعضهم قاسه على الاب فجعله يحجب الاخوة والاخوات كالاب وبعضهم جعله كالاخوة فى أن كلا يدلى الى الميت بواسطة فيشاركونه فى الميراث وبالاول أخذ أبو حنيفة وبالثانى أخذ صاحباه والشافعي

(٣) قال الاسنوى « ثم رد المصنف هذين الشرطين الخ » اقول استدلال المصنف بما ساقه الاسنوى أولى من استدلال الجلال المحلي وغيره بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلا اه لجواز أن يقول أبو هاشم ان

الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب . وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه[1] وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا

قياس أنت حرام على ما ذكر بحسب اختلافهم قد جاء به النص اجمالا بقطع النظر عن اختلافهم ولولا ذلك ما قاسوا . ولفظ ابن المنذر في ذلك واختلفوا في الرجل يقول لامرأته أنت على حرام فقالت طائفة الحرام ثلاث روى ذلك عن علي وزيد ابن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن البصري والحكم ومالك وابن أبي ليلى وقالت طائفة عليه كفارة يمين روى ذلك عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسليمان بن يسار وسعيد ابن جبير وقتادة والاوزاعي وأبو ثور وفيه قول ثالث وهو ان عليه كفارة الظهار هذا قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبي قلابة وأحمد بن حنبل وفي هذا ما ترى من تعارض عن ابن عباس وابن جبير والحسن فلعل عن كل قولين وساق فيها أقوالا اخر الى آخر ما بالتقرير على التحرير فراجعه ان شئت

(١) قال الاسنوي « وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه الخ » أقول قال في مسلم الثبوت ومنها أي من شروط الفرع أن لا ينص على حكمه لا نفيا والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع أن اطلاق النص ناف اياه . ومنها أن لا ينص عليه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو أقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بأن الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمة جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا ومنهم مشايخ سمرقند وهو الاشبه . ولعل مراد النافين انه لا حاجة الى القياس وحينئذ لا نزاع أصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل حينئذ لاطلاق النص كالنسخ والحق ان القياس الذي يثبت زيادة على النص داخل فيما يكون حكمه منصوصا بالنص المخالف . وهذا لاخلاف في انه لا يعمل به ولهذا كله قال في جمع الجوامع ولا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس للاستغناء حينئذ

منهما اذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس [1] . وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط. قال لان ترادف

بالنص عن القياس والعمل بالقياس عند فقد النص للضرورة ولا ضرورة مع وجود النص خلافا لمجوز دليلين مثلا على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة اه مع زيادة من شرحه للجلال . وقوله ويفيد القياس عنده الخ لا يظهر اذا كانت العلة منصوصة والاولى ان يقال انه يفيد قوة الاطمئنان بالحكم عند معرفة العلة مع التعاضد كما ذكرنا . ثم قال في جمع الجوامع ولا بمخالف لتقدم النص على القياس الا لتجربة النظر فانه صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له اه مع زيادة من شرحه . بقي ان قوله ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه يشمل ما اذا كان منصوصا عليه بدليل الاصل او بنص آخر فما هنا اعم مما تقدم في شروط الاصل . والحاصل ان المنافي للفرعية النص مطلقا سواء كان هو نص الاصل او غيره والمنافي للاصالة يتناول دليل الاصل الفرع اذ ليس احدهما اولى بها من الآخر والخلاف خاص بما اذا كان النص الذي دل على الفرع غير نص الاصل ولذلك حكوا الخلاف هنا ولم يحكوه فيما تقدم في شروط الاصل لانتفاء التحكم اللازم فيما تقدم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما اذا كان منصوصاً عليه الخ » أقول هذا التعليل صريح في أن كلام الآمدي فيما اذا كان الفرع منصوصا عليه بنص الاصل لانه حينئذ يصح أن يقال فليس قياس أحدهما على الآخر باولى من العكس فيلزم التحكم اما اذا كان منصوصا عليه بنص آخر غير نص الاصل فلا يلزم التحكم المذكور وعلى ذلك فكلام الآمدي في ذاته صحيح لان المصرح به ان هذا الشرط في الفرع اما ان يكون محمولا على أنه منصوص عليه بنص غير شامل لحكم الاصل بأن يكون نصا خاصا به لكنه موافق لنص الاصل المقيس عليه فلا يتكرر معه قولهم ولا يكون حكم الاصل شاملا لحكم الفرع وعلى هذا فحكاية الخلاف هنا دون ما تقدم ظاهرة واما ان يكون المراد ما هو اعم فحكاية الخلاف حينئذ تكون باعتبار صورة عدم الشمول

الادلة على المدلول الواحد جائز[1] . قال :

« تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله . ولو وجبت في الحلى لوجبت في اللآلىء قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله » أقول اعلم ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى[2] فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس

---

(١) قال الاسنوى « ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادلة الخ » اقول قد علمت ان مراد النافين انه لا حاجة اذن للقياس فلا نزاع بين الفريقين والله الموفق

(٢) قال الاسنوى « اعلم ان هل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أى النوع المسمى الخ » أقول أشار بذلك ان المتأخرين من علماء الاصول قد يصورون القياس الشرعي بصورة قياس التلازم ويستدلون به على المطلوب فليس المراد بالاستعمال هنا اطلاق لفظ القياس على قياس التلازم فان استعمال لفظ القياس فيه اصطلاح للمناطقة لا للاصوليين . والحاصل ان القياس الشرعي وهو ما يستدل به الاصوليون والفقهاء هو مساواة مسكوت لمنطوق في علة حكم ذلك المنطوق المؤثرة فيه والباعثة عليه الثابت كونها مؤثرة وباعثة بنص الشارع او اجماع المجتهدين بان يثبت تأثير نوعها في نوع الحكم او جنسه او جنسها في نوع الحكم أو جنسه بعد ان يغلب على ظن المجتهد ان خصوصية الاصل ليست شرطا وان خصوصية الفرع ليست مانعا وهذا القياس الشرعي هو ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو لا يفيد عندهم اليقين لانه موقوف على ثبوت علية الوصف الجامع وعدم كون خصوصية الاصل شرطاً وعدم خصوصية الفرع مانعاً قطعاً وتحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً والدليل عندهم لا بد ان يفيد اليقين بخلاف الاصوليين والفقهاء فانه يكفي عندهم الظن لتعلق الدليل عندهم

فلذلك سماه تنبيها . فطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع[1] وتجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على

بالعمليات واما عند المناطقة فالقياس يطلق ويراد منه قياس العكس وقياس التلازم وهو القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولكنها خارجة عن القياس الشرعي . اما خروج الاول وهو قياس العكس فلعدم تماثل الحكمين فيه لانه تحصيل نقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما بالعلة كما في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقاً لما وجب شرعا له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطاً بالنذر فالمطلوب اثبات شرطية الصوم في الاعتكاف والثابت في الاصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الاصل وايضاً افترقا في العلة اذ هي في الاصل أن الصلاة ليست شرطا للاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم لانه مشروط بالنذر فليس يسمى قياساً شرعياً . واما خروج الاخيرين فلان الاقيسة المنطقية ليست ادلة عند الاصوليين والفقهاء لانها ليست لاثبات الاحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات وهو لا اجتهاد فيه وأيضاً هو بعد توفر شروطه التي بينوها قطعي والقياس الشرعي ظني ولو كان قياسا جليا لاحتمال ان تكون خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً كما بيناه فكل من هذين الاخيرين لا يسمى قياساً في اصطلاح الاصوليين والفقهاء لان القياس الشرعي لابد فيه من التسوية بين الفرع والاصل في العلة والحكم وهي لا تكون الا في مشابهة صورة لاخرى في وصف جامع بينهما يستلزم ذلك في الحكم ايضاً وهذا لا يوجد في القياس الشرطي والاقتراني وان كان الاصولي او الفقيه يمكنه ان يصور قياسه بصورة كل من القياس الشرطي الذي هو قياس التلازم وهو الذي تكلم عليه المصنف هنا كما يمكنه ان يصوره بالقياس الاقتراني

(١) قال الاسنوي « فطريق استعماله ان كان المقصود اثبات الحكم الى آخر ما قاله في هذا » وهو واضح لايحتاج الى شرح . وحيث فرغ المصنف من الكلام على القياس فتتميما للفائدة نذكرهنا تقسيما للحنفية لما تعلق بالحكم

الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من

وكان خارجا عنه . فقالوا: ان الخارج عن الحكم المعلق بالحكم ينقسم الى مؤثر في ذلك الحكم - على ما تقدم تفصيله في الكلام على اعتبار الشارع الوصف علة - وهذا هو ما يسمى علة ، والى مفض الى الحكم بلا تأثير فيه وهو السبب ، وان لم يكن مؤثراً ولا مفضيا اليه فان توقف على ذلك الخارج المتعلق بالحكم وجود الحكم الذي هو الشيء الآخر فهو الشرط وان لم يتوقف عليه الوجود أيضاً فان دل ذلك الخارج المتعلق بالحكم على الحكم الذي هو الشيء الآخر فالعلامة . فالعلة تقدمت بأقسامها وهذا الذى نذكره الآن هو تقسيم الحنفية ما سواها . فالسبب تجب العلة بينه وبين الحكم لانه لابد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له والسبب مفضى الى الحكم وطريق له لاموضوع له ولا مؤثر فيه وله اقسام بحسب اضافة العلة اليه وعدم اضافتها . وذلك ان العلة اما ان تضاف الى السبب كسوق الدابة المضاف اليه وطؤها وهو العلة فاذا وطئت الدابة نفساً او مالا فاتلفته كان السوق سبب التلف وليس بعلة لانه لم يوضع للتلف بل وضع لسير الدابة المنتفعة المتعلقة به ولم يؤثر في التلف وانما هو طريق للوصول اليه . والعلة للتلف انما هو وطء الدابة ذلك المال أو النفس فهذا السبب سبب في معنى العلة لكون العلة مضافة اليه وحادثة به لان السوق يحمل الدابة على ذلك كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق فيضاف الحكم اليه فلهذا السبب حكم العلة فيما يرجع الى بدل محل الاتلاف وهو الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فعلى السائق الدية اذا وطئت آدمياً فقتلته لانها بدل المحل والسوق وان كان في ذاته جائزاً لقضاء الحوائج شرعا وعقلا لكن بشرط السلامة لا مطلقا وقد فاتت السلامة بالاتلاف وان لم يكن عن قصد فيجبر بالبدل لان القصد ليس بشرط للضمان فى حقوق العباد والعجماء انما يكون فعلها جباراً اي هدرا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق ينسب سيرها اليه ثم لا يترتب عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات والقصاص لانها جزاء

وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفى الحكم فيجعل حكم الفرع

المباشرة ولا مباشرة هنا . وقدتفرع على هذه القاعدة الخلاف بين الحنفية والشافعية فى حكم شهود القصاص اذا رجعوا عن شهادتهم وقالوا تعمدنا الكذب وعلمنا انه يقتل بشهادتنا أو لم يقولوا ذلك لكن علم من حالهم انه لم يخف عليهم قبولهم حتى لو كانوا ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام وحلفوا عليه لا يجب القصاص اتفاقا وتجب عنده دية مغلظة فى اموالهم الا ان تصدقهم العاقلة فيكون عليهم فقال الحنفية ان الشهادة بما يوجب القصاص سبب لوجوب القصاص لانها لم توضع له ولم تؤثر فيه بل هى طريقه وعلته هى ما توسط بين الشهادة ووجوب القصاص من فعل الفاعل المختار المباشر للقتل لكن في هذه الشهادة التى هي سبب مفض للقصاص معنى العلة لانها مؤدية الى القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي بالقتل حتى حكم بوجوبه واختيار الولى القتل قصاصاً على العفو اذ لولا هذه الشهادة ما قضى القاضي بوجوب القصاص وما تسلط الولى على القتل فعلى هؤلاء الشهود برجوعهم عن الشهادة بذلك الدية لانها بدل المحل المتلف ولا يجب القصاص لانه جزاء مباشرة القتل بطريق المماثلة ولا مباشرة من هؤلاء الشهود . وقال الشافعى يقتص من الشهود الراجعين اذا توفرت الشروط التي ذكرناها جعلا للسبب القوى المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة في ايجاب القصاص . ودفعه الحنفية بان القصاص انما يكون بالمماثلة وليست المماثلة ثابتة بين المباشرة والسبب وان قوي السبب وتأكد . وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي ان لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الآخرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهى مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان نقله عنه فى الكشف . وفي التحقيق قال فى التقرير فيلزم على هذا ان يكون قوله فسر قول الشافعي اه . واما أن لاتضاف العلة الى السبب لكون العلة فعلا اختياريا كدلالة انسان سارقا على مال آخر ليسرقه ففعل السارق ذلك فذلك السبب هو السبب الحقيقى أى السبب المحض لان الدلالة المذكورة طريق مفضية الى

ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما ونجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضاً

الحكم الذى هو الاتلاف وعلته السرقة من السارق والسارق فاعل مختار وهى متخللة بين السبب الذي هو الدلالة والحكم غير مضافة الى ذلك السبب وانها لا توجب شيئاً على السارق بل السارق بعد الدلالة ان شاء يسرق وان شاء لا يسرق فلا يضاف الحكم الى ذلك السبب فلا يضمن دال السارق ذلك المسروق لان الاتلاف مضاف الى فعل الفاعل المختار وهو السارق لا الى الدال بخلاف سوق الدابة فانه يجعل سيرها منسوباً اليه وحاملا للدابة على الوطء كرهاوهو العلة وبخلاف شهادة شهود القصاص فانها توجب على القاضي القضاء به فكانت مؤدية للقضاء بواسطة ايجابها القضاء كما سبق . ومما لا تضاف العلة اليه دلالة الدال لقوم من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصفه طريقه فاصابوه بدلالته وحصلوا على مافيه من الغنيمة فلكونها لا تضاف اليها العلة لا يشارك الدال الغانمين في الغنيمة لانه لا يعتبر بهذه الدلالة مقاتلا ولا فى معنى المقاتل فقطعت العلة وهى اغتنام الغانمين نسبة حصول الغنيمة الى الدلالة بسبب تخلل الفاعل المختار وهم الغانمون بين الدلالة وبين حصول الغنيمة حتى لو ذهب مع الغانمين الى الحصن فدلهم عليه شاركهم في الغنيمة المصابة فيه لان فعله حينئذ سبب فى معنى العلة الى غير ذلك من الاسباب التي هى من هذا القبيل . واذا اردت امثلتها فعليك بالمطولات . ولا يشكل على هذا المودع بصيغة المفعول اذا دل سارقا على الوديعة فسرق المدلول الوديعة فانه يضمن وان كانت دلالته سبباً محضاً لا تضاف العلة اليه حيث تخلل بين الدلالة وحصول السرقة فعل السارق وهو فاعل مختار لان ضمان المودع ليس مضافاً للدلالة وانما هو بترك حفظ الوديعة الذي التزمه بعقد الايداع المباشر له فكان مضيعاً لها بدلالة السارق عليها . وكذا لا يشكل على ذلك دلالة المحرم على الصيد لان ضمانه انما هو بازالة أمن الصيد الذي التزمه باحرامه المباشر لها بدلالته القاتل عليه وقد تقررت بقتل القاتل الصيد فكان المودع مباشرا للجناية على الوديعة والمحرم مباشر للجناية على الصيد فكلاهما ضامن بالمباشرة لا بالتسبب . ولا يشكل ايضا على هذا فتوى المتأخرين من الفقهاء فيمن سعى لا بحق الى حاكم

وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الاول أن يعدل عن قول القائل

ظالم سعاية غرمته المال ظلما بضمان الساعي ماغرمه المسعى به مع انها سبب محض تخلل بينها وبين حصول الغرامة فعل الفاعل المختار وهو الحاكم الظالم لان مبنى هذه الفتوى على الاستحسان لغلبة السعاية وكثرتها لا بحق الى الظلمة في زماننا وبه يفتى فكانت هذه الفتوى على خلاف القياس لان القياس عدم الضمان لما ذكرنا من ان السعاية سبب محض وهو قول المتقدمين ومشى عليه صدر الاسلام ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي كان له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد وخلاف بين العلماء فيوكل الامر الى القاضي حتى ينزجر السعاة عن السعاية لكن المتأخرين قالوا ان وكول الامر الى القاضي لايجدي في هذا المطلوب في زماننا لكثرة السعاية والظلم . قال الكمال بن الهمام وينبغي مثله اى الافتاء بضمان المنافع مطلقاً زمانا ومكانا لو غلب غصب المنافع مطلقاً فيهما وان كان خلاف القياس في باب الضمان زجرا للغصبة عن ذلك . وقيد ذلك بعضهم بالاوقاف واموال اليتامى وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب والاتلاف اذا كان العين معداً للاستغلال . قال في التقرير على التحرير واذا كان الموجب لذلك الزجر للغصبة والحفظ لاموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانها حينئذ على الاطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء الى هذا الارتفاق وحسما لمادة هذا الفساد بين العباد اه . وكما جرت عادة الحنفية بتقسيم السبب على وجه ماذكر وفرعوا على ذلك فروعا كثيرة ينبغي لمن ابتلى بالفتوى أن يراجعها بدقة ويجعلها نصب عينيه ليعلم منها الاحكام والحوادث التي تماثلها وتحدث في هذا الزمان ولم تحدث فيما مضى كذلك جرت عادتهم أن يعينوا أسباب المشروعات وان كان لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام تنبيها على أنها تضاف الى ماهو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الله تعالى الاحكام مرتبة عليها تيسيراً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام وقطعا لشبه المعاندين اذ لو لم يوضع لها سبب ظاهر ربما أنكر المعاند وجوبها ولم يمكن الزامه لان ايجابه غيب عنا فهي علل جعلية وضعها الشارع علامات على الايجاب لا مؤثرات

تجب الزكاة على الصبي قياسا على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير الى

بذواتها فانتفى نفى من نفاها أصلا ظنامنه أنه يلزم من القول بها توارد العلل المستقلة على معلول واحد للقطع بأن الاحكام مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعاً فقالوا سبب وجوب الايمان وهو التصديق والاذعان والاستسلام ظاهرا بالاركان وباطنا بالجنان بان يذعن المكلف بوجوب وجود الله تعالى وحياته وعلمه وارادته وقدرته وسائر صفاته وأسمائه المشتقة منها كالموجود والحي والعالم والمريد والقادر والمتكلم والسميع والبصير كل ذلك على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو نعمتا الايجاد والبقاء فهو سبحانه الذى أنعم على العباد باخراجهم من ظلمة العدم الى نور الوجود ونعمة البقاء بان جعل لهم السماء بناء والارض فراشاً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الارض نباتاً كما قال تعالى (أءنتم أشد حلقا أم السماء ، بناها رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها واخرج ضحاها ، والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعاً لكم ولانعامكم) وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره فلذلك أوجب عليهم شكره على هذه النعمة بالايمان على وجه ماذكرنا ونصب على وجوب وجوده واتصافه بما ذكرنا وبكل كمال وتنزهه عن اضداد ما ذكر وعن كل نقص أدلة ظاهرة واضحة فى الآفاق والانفس كما قال تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية . وهذا السبب سبب لاصل الوجوب ولذلك صح ايمان الصبى المميز حيث كان اهلا لذلك وان لم يجب عليه أداء الايمان قبل البلوغ وقد ثبت الحكم على الصبي بايمانه شرعاً تبعاً لابويه المسلمين أو احدهما المسلم وأما وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال على ذلك فابو اليسر قال هو بالخطاب عند عامة المشايخ فعذر من بلغ بشاهق جبل ولم تبلغه دعوة أحد من الرسل اذا مات ولم يؤمن وان أدرك مدة التأمل وهى المدة التي يقع فيها عادة التجارب والنظر في الآيات . وقال قوم منهم القاضى أبو زيد وفخر الاسلام ان وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال يكون بالسبب

قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي الاول ولا يتوقف على خطاب الشارع . وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو أن العقل يستقل بادراك ايجاب الله تعالى للايمان أولا يستقل بذلك فمن قال بالاستقلال قال بوجوب الايمان بالسبب الاول وان لم يوجد خطاب من الشارع بوجب الايمان ومن قال بعدم الاستقلال كما هو قول العامة وهو المختار قال لا يجب أداء الايمان الا بخطاب الشارع بذلك وقد تقدم الكلام فى ذلك وان التحقيق عدم استقلال العقل . وأما سبب وجوب الصلاة المكتوبة فالسبب الظاهري هو الوقت ولذلك تكرر وجوبها بتكرر الاوقات والسبب الحقيقى كما قال المتقدمون من العلماء ومن وافقهم كصدر الاسلام وصاحب الميزان لكل عبادة من العبادات توالى النعم المفضية فى العقل الى وجوب الشكر عليها فانه سبحانه اسدى لكل عبد من العباد من انواع النعم ماتقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها ولكنه سبحانه فضلا منه ورحمة بعباده أوجب هذه العبادات عليهم بازائها ورضى بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان لا يمكن احداً استيفاء شكر هذا الفضل العظيم ولقد أحسن القائل :

اذا كان شكرى نعمة الله نعمة ... على له فى مثلها يجب الشكر
فكيف بلوغ الشكر الا بفضله ... وان طالت الايام واتسع العمر
فان من بالنعماء عم سرورها ... وان من بالضراء أعقبه الاجر

فسبب وجوب الايمان شكر نعمة الوجود وكمال العقل الذى هو أنفس المواهب . وسبب وجوب الصلاة شكر نعمة الاعضاء وسلامتها . وسبب وجوب الصوم شكر نعمة اقتضاء الشهوات اكثر السنة فاذا أمسك عن تلك الشهوات علم مقدارها فيدوم على شكرها . وسبب وجوب الحج هو اجتماع الناس عامة ليشكروه عند هذا البيت الذى جعله الله قبلة للعالمين ومثابة للناس اجمعين كما نص عليه القرآن العظيم قال تعالى (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) أى جعلنا البيت مجمعاً للناس ومعاذاً وملجأ ومرجعاً يثوب اليه الزوار وأمثالهم ويحق أن يرجع اليه وموضع ثواب يثابون فيه بالحج والاعتمار وموضع أمن لسكانه ولكل من يأوى اليه في الدنيا ولحجاجه فى الآخرة أما فى الدنيا فهو موضع أمن

ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان

لسكانه من الخطف وللجاني الملتجيء اليه من القتل كما هو مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه اذ عنده لايستوفى قصاص النفس في الحرام لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل . وعند الشافعي رضى الله عنه من وجب عليه الحد والتجأ اليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدى الى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل فان لم يخرج جاز قتله . وعند الامام أحمد رحمه الله تعالى لايستوفى من الملتجيء قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ولم يقل للناس هنا كما قاله فيما قبله اما اكتفاء به أو اشارة للعموم أى انه أمن لكل شيء كائنا ماكان حتى الطير والوحش الا الخمس الفواسق فانها خصت من ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما فى الآخرة فهو أمن لحجاجه من العذاب فى الآخرة حيث أن الحج يزيل ويمحو ماقبله من الذنوب الا حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارات قال تعالى (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أي نادِ في الناس بدعوة الحج والامر به يأتوا الى بيتك الذي هو الحرم رجالا مشاة وعلي كل ضامر أي ركبانا على ضوامر أى نوق ضوامر أى مهزولة من بعد الشقة وزيادة المشقة يأتين أى تأتي تلك الضوامر من كل فج طريق عميق بعيد ليشهدوا ويحضروا ويعلموا منافع لهم دنياوية ودينية . أما الدنيوية فيعلم كل فريق منهم ماعند الآخر من أمور الدنيا فيتعاونوا على ماينفعهم في نظام معاشهم ويتحدوا على مايدفع عنهم غوائل الفسق والظلم ويقوى بعضهم بعضاً ويشد بعضهم ازر بعض ويكونوا كالبنيان المرصوص وكالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له الآخر بالسهر وبذلك يكونون ذوى منعة وقوة فلا يضعفون امام أعدائهم ولا يذلون ويكونون اذلة على اخوانهم أعزة على من عاداهم وبذلك يأمنون على انفسهم وأموالهم واعراضهم ولا يلقون بايديهم الى التهلكة فيكونوا على كثرتهم غثاء كغثاء السيل فيصيرون مغلوبين على أمرهم ويفعلون مايفعلون ويقولون مايقولون وهم مكرهون على الفعل والقول فيكونون مجبورين في صورة مختارين . وأما

اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم . ومثال الثانى

منافعم الآخرة فرضوان الله تعالى والامن من عذابه كما تقدم . ويذكروا اسم الله فى ايام معلومات أى يشكروا الله فى ايام النحر والتشريق او عشر ذى الحجة كما ذهب اليه ابو حنيفة رضى الله عنه (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أى شكرا واقعاً على رزقهم بهيمة الانعام التي هى الابل والبقر والضأن والمعز وخص هذه النعمة لما فيها من كثرة المنافع فانهم ينتفعون بها ركوبا وحملا واكلا وغير ذلك ولانها هى التى يكون منها الهدايا التى تذبح في تلك الايام المعلومات . وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا الخالى عن حوائجه الاصلية لانه بذلك يصير غنيا والغنى سبب معقول لمواساة الفقراء بقليل من كثير ومن ثمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة الا عن ظهر غنى » رواه البخارى فى صحيحه وغيره . وفى الحديث ايضاً «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم» وقال الله تعالى (انما الصدقات للفقراء) الآية . وشرط الشارع في وجوب أداء الزكاة نماء النصاب تيسيرا للاداء وتخفيفاً للغنى لان الحاجة الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن نامياً تفنيه الحوائج قريبا فيكون الغنى بدون الاستنماء ناقصا في معرض الزوال واذا كان نامياً صرف النماء في الحاجات المتجددة فيبقى أصل المال فاضلا عن الحوائج فيحصل به الغنى ويتيسر به الاداء وأقيم حولان الحول مقام النماء لان الحول لاشتماله على الفصول الاربعة طريق النماء عادة لما لهذه الفصول من التأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في شراء ماينا سب كل فصل فصار الحول شرطا وتجدده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فلذلك كان السبب هو ملك المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء وكان متكررا بتكرر الحول فتكرر الوجوب بتكرر سببه . وقد جعل الله لكل صلاة وقتا معينا وعددا خاصا من الركعات لانها شرعت كالادوية للنفوس من امراض الشهوات والمعاصى فكما ان الطبيب يجعل لاخذ الادوية مقادير خاصة وأوقاتا خاصة كذلك العليم الخبير جعل هذه العبادات مقادير خاصة من الركعات وأوقاتا خاصة تؤدى فيها فلا يجوز الخروج

ان يعدل عن قول القائل لازكاة فى الحلي قياسا على اللآلىء بجامع الزينة الى قولنا

عما قدره من الاوقات وعدد الركعات (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير). وكذلك جعل للصوم وقتا خاصا ومقدارا من الايام خاصا لما ذكرناه في الصلاة وجعل للزكاة مقادير خاصة تؤخذ من الذهب والفضة والسوائم من الابل والبقر والغنم ولا تؤخذ الا من مقادير خاصة هى النصب التي قدرها الشارع لتلك الاموال . وجعل للحج وقتا خاصا وأفعالا خاصة لما ذكرناه ايضا وكل من الصلاة والصوم والزكاة يتكرر بتكرر اسبابه الظاهرة وهى الاوقات التي اعتبرها الشارع وقدرها لها وأما الحج فلعدم تكرر سببه لم يتكرر وجوبه فلم يجب الا مرة فى العمر . وسبب وجوب الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر ومن الخبث في البدن والثوب والمكان هو ارادة الصلاة والحدث شرط وجوبها والغرض الباعث على مشروعيتها أى الحكمة التى روعيت فى ذلك ان في الصلاة يكون الوقوف بين يدى الله ومناجاته بتلاوة كلامه وتعظيمه بافعالها من قيام وركوع وسجود وجلوس فوجب ان يكون طاهرا مما ذكرنا فلذلك كانت الطهارة مقدمة لوجود الصلاة واجبة بوجوبها ولذلك قال الشيخ قوام الدين الكاكى والصحيح ان سبب وجوبها وجوب الصلاة وقال الكمال والاوجه ان وجوبها هو السبب في وجوب شروطها لما عرف في الاصول ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه . وأسباب العقوبات المحضة كالحدود محظورات محضة فسبب حد الزنا هو الزنا وحده اما الجلد ان لم يكن محصنا أو الرجم ان كان محصنا لان بالاحصان تزداد النعم فيعظم الذنب فتعظم العقوبة . وسبب حد السرقة الصغرى هو الاعتداء على أخذ المال المعصوم من حرزه وحدها قطع اليمين فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى ولا يقطع بعد ذلك عند الحنفية . وعند غيرهم يقطع على ما هو مفصل في الفروع . وسبب حد السرقة الكبرى هو قطع الطريق على المارة ومحاربة عباد الله ومسارقة رجال الامن العام . وحدها ما نص الله عليه في قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ـ الآية) . وسبب حد القذف هو القذف ورمى غيره بصريح

لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلىء واللازم منتف لانها لاتجب في اللآلىء

الزنا بشروط مبينة في الفروع . وحده الجلد ثمانون جلدة . وسبب حد السكر هو الجناية على العقل وارتكاب اسباب العداوة والبغضاء . وحده ثمانون جلدة

وما ليس بعقوبة محضة بل فيه معنى العقوبة ومعنى العبادة من الكفارات لانها لم تجب ابتداء تعظيما لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت أجزية على أفعال من العباد فيها معنى الحظر زجرا عنها وهـذا معنى العقوبة اذ العقوبة ما وجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وشرع نحو الصوم من الصدق والاعتاق ولزمت النية فيها شرطا لها وهذا هو معنى العبادة أسبابه يتردد بين الحظر والاباحة لتقع الملاءمـة بين السبب والمسبب فيكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد العدوان واليمين الغموس سببا للـكفارة بالصوم والصدقة والاعتاق كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها وانما يصلح لها ماكان مـترددا بين الحظر والاباحة كما قلنا كالافطار العمد في نهار رمضان بلا عذر فانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذى هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المأمور به . ولا يرد عليه الافطار بالزنا أو شرب الخمر فانه تجب به الكفارة مع ان كلا حرام من كل الوجوه لانا نقول انه مباح من وجـه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك حقه ولهذا يصير متعبدا به لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى الامساك وهو حقه وفعله يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو زنا أو شرب الخمر ناسيا لصومه لاتجب الـكفارة بهما لانه لم يفطر وان كان آثما لتعمد الزنا والشرب مع نسيان الصوم فبين ان الموجب للـكفارة انما هو الافطار عمـدا في نهار رمضان بلا عذر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه المملوك به تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الفطر بالمباح أو المحرم . وكذلك الظهار وهو تشبيه الزوجة أو جزء منها شائع او معبر

فالملزوم مثله . وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال

به عن الكل بمالا يحل النظر اليه من المحرمة على التأبيد فانه من حيث كانه طلاق مباح ومن حيث انه منكر من القول وزور محظور والعود شرط . وقال آخرون منهم فخر الاسلام أن سبب وجوب الكفارة فى الظهار هو الظهار والعود جميعا لان الظهار كبيرة فلا يصلح وحده سببا لوجوب الكفارة ويصلح مع العود لانه مباح . وذهب آخرون منهم صاحب المحيط ان السبب هو العزم على الوطء والظهار شرط . وعند الشافعي السبب هو سكوته بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها . وسبب وجوب الكفارة فى القتل الخطأ انه مباح باعتبار أنه لم يقصد قتل معصوم الدم ومحظور باعتبار اصابة معصوم الدم . وسبب الكفارة في قتل المحرم صيداً أو قتل الصيد فى الحرم وفى لبس المحرم مخيطا أو تطيبه على الوجه الخاص وجماعه ان هذه الافعال من حيث انها قتل صيد وارتفاق باللبس والطيب والجماع مباحة ومن حيث أنها جناية على الاحرام أو الحرم محظورة . وسبب وجوبها في اليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث هو اجتماع الحظر والاباحة وذكروا فى ذلك وجهين: أحدهما أنها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه ومنهى عنها لقوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) أي بذله فى كل حق وباطل وهذا الوجه يشير الى ان اليمين سبب والحنث شرط . ثانيهما انه عقد مشروع مشتمل على تعظيم الله تعالى ونقضه بالحنث محظور لما فيه من هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى (وكانوا يصرون على الحنث العظيم) وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وجوب الكفارة . وقال فى التحقيق والى كل واحد ذهب فريق من العلماء . وفي الكشف ما ملخصه ان اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها عندنا سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة وجبت خلفا عن البر ليصير كانه لم يفت فشرط فواته لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل اعنى البر فهى قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد

الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما لا فادتها ذلك ولما كانت

وعند الشافعي هي سبب بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة أصلا لا خلفاً عن البر بشرط فوات التصديق من الخبر فلا تجب في الغموس عندنا وتجب فيها عنده

والحكمة في مشروعية العبادات قدمنا انها تهذيب الاخلاق ومداواة النفوس من ادواء المعاصي من افعال الجوارح والقلوب . وحكمة مشروعية العقوبات على مايقع من المحظورات المحضة اوالتي فيها جهة الحظر وجهة الاباحة هي حفظ النفوس والاطراف في القصاص والدية وتقليل الفساد في العالم في التعاذير وحفظ الاموال في السرقتين الصغرى والكبرى وحفظ الانساب وماء الحياة من الاهدار في حد الزنا وحفظ الاعراض في حد القذف وحفظ العقل والتباعد عن اسباب العداوة والبغضاء في حد السكر والمحافظة على حرمة اسم الله تعالى في كفارة الايمان وعلى حرمة الصوم في كفارة الافطار عمداً في وقت الصوم والتحاشي عما هو منكر من القول وزور في الظهار وهكذا على ما هو مبين في اصول الفقه

واما سبب شرعية المعاملات من بيع واجارة ونكاح وغيرها فهو بقاء العالم على النظام الاكمل الى الوقت المقدر بقاؤه اليه فانه سبحانه وتعالى لما خلق العالم قسمين: علويا نورانيا محضاً وسفليا ظلمانيا محضا أراد جلت قدرته أن يخلق قسما وسطا يجمع بين العلوي النوراني بروحه وعقله والسفلي الظلماني بجسمه ومادته فخلق آدم من طين ونفخ فيه من روحه فأنشأه خلقا آخر على صورته حيا بحياة أودعها الله فيه مريدا بارادة كذلك قادراً بقدرة كذلك عالما بقوة اودعها الله في نفسه سميعاً بقوة هي السمع بصيراً بقوة الابصار متكلما بملكة الكلام وقوة النطق باللسان وجعله خليفة في الارض يظهر الله سلطانه فيها على يديه وجعل ذريته من سلالة من طين ثم من نطفة في قرار مكين ثم خلق النطفة علقة ثم خلق العلقة مضغة ثم خلق المضغة عظاما فكسا العظام لحماً ثم انشأهم خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين وجعلهم خلائف يخلف بعضهم بعضاً في الارض الى الوقت المقدر بقاءهم اليه فلهذا سبحانه قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهي مبنية على نعمة البقاء بعد نعمة الايجاد ومبناها على حفظ الاشخاص

المقدمة المنتجة في المثال الثاني انما هو نفي اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو

اذ بها بقاء النوع . والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في بقائه الى أمور صناعية في الغذاء و اللباس والمسكن ونحو ذلك وهي لعدم استقلال كل فرد من افراد النوع بها وعدم تهيئتها له فيفتقر الى معاونة ومشاركة فيها من افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل وحفظ الانساب الى الازدواج بين الذكور والاناث فتختص كل انثى بذكر بحيث لا يشاركه فيها غيره فلا توجد الفوضى في الانساب كما قال تعالى (انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) ولا يكونون كذلك الا بذلك الاختصاص فلو اشترك رجلان أو اكثر في امرأة اذا جاءت بولد لم يعلم ايهما أو ايهم ابوه فلا يتعارفون ولا يكونون شعوبا ولا قبائل وكذلك هو مفتقر الى مبادلة في الاموال والمنافع وكل من هذه الامور تتوقف على أمور كلية وقواعد عامة مقررة من الشارع فيندرج تحتها الاحكام الجزئية المتعلقة بمصالح المعاش والمعاد ليحفظ فيها العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع وحفظ الانساب والمبايعات والاجارات والهبات والاعارات والايداع وغير ذلك من انواع المعاملات المتعلقة ببقاء الاشخاص ولما كان كل فرد من افراد النوع يشتهي ويحب بمقتضى طبعه طلب ما يلائمه وينفر ويغضب على من يزاحمه فيخشى ان يقع الجور ويختل النظام شرع الاحكام المتعلقة بالجنايات والجنح والمخالفات والاحكام المتعلقة بفصل الخصومات واثبات الحقوق على الوجه الاكمل على حسب ماهو مذكور في الكتب الفقهية والاصولية وما تقدم من حفظ الضروريات ومكملاتها والحاجيات ومكملاتها والمحسنات ومكملاتها تفصيل هذا

وأما اقسام الشرط فمنه مايطلق عليه لفظ شرط حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الواقع كالحياة للعلم ومنه مايطلق عليه لفظ شرط جعلي وهذا اما بجعله الشارع بدون مدخل للمكلف فيه فيتوقف وجوده الشرعي عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في غير دار الاسلام ولم يهاجر الى دار الاسلام في حقه فقط حتى لو لم يعلم بوجوبها عليه ومضى زمان

لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره

ثم علم لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد سبب الوجوب في حقه وهو الوقت لان العلم به أومايقوم مقام العلم به وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب شرط لصحة التكليف اذ لا يصح التكليف الا بالقدرة وهى لا تحصل الا بالعلم أو مايقوم مقامه ولم يوجد وحيث فات الشرط في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب وكأن الاسباب من الوقت للصلاة وشهود الشهر للصوم وزيارة البيت للحج وغيرها مع وجودها حقيقة كالمعدومة حكما في حقه لانه غير عالم بوجوبها ولا باسبابه فكان غافلا والصواب امتناع تكليف الغافل . واما بجعل المكلف بناء على ان الشارع جعل له ان يجعل ذلك شرطاً وذلك كتعليق الطلاق على ذلك المجعول شرطاً بكلمة من كلمات الشرط مع اجازة الشرع له ذلك كان دخلت الدار فانت طالق أو على معنى المجعول شرطا له بكلمة الشرط مع اجازة الشارع أيضا بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه كالمرأة التي اتزوجها طالق لوقوع الوصف الذى هو التزوج وصفا لامرأة غير معينة والوصف معتبر لتعريفها وحصول تعينها الذى لابد لوقوع الطلاق عليها منه لان اضافة الطلاق الى مجهول غير صحيحة واذا اعتبرتها صار بمعنى الشرط اذ ترتب الحكم عليه تعليق له به كالشرط فيكون شرطا دلالة لان الشرط مايكون على خطر الوجود ويتوقف ترتب الجزاء عليه وقد وجد هذا فيما نحن فيه فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق الا انه يستقيم هنا ذكر الجزاء بالفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط حقيقة بل شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بالفاء وبدونه أيضا عملا بالشبهين ويسمى هذا النوع شرطا محضا لامتناع وجود علة الحكم بالتعليق فهو اذن ما يمتنع بسبب التعليق به وجود علة الحكم فاذا وجد وجدت ويصير وجود الحكم مضافاً الى وجودها دون وجوده

وأما العلامة فهى مجرد الدلالة على الحكم بدون ان تكون مؤثرة فيه ولا مفضية اليه ولا يتوقف وجوده على وجودها فالمتوقف على العلامة مجرد العلم بما جعلت علامة عليه وذلك كالاوقات لوجوب الصلاة والصوم المفروضين فانها

تابع الحاشية

بدخولها يعلم وجود وجوبهما من غير افضاء ولا تأثير ولا توقف وجود الوجوب على ذلك بل قد ينقضي الوقت ويبقى الوجوب . ومن هذا القسم ولادة المبانة بثلاث فما دونها والمتوفي عنها زوجها فانها علامة العلوق السابق على الطلاق والموت اذا أتت به في مدة تحتمله ولو بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من الزوج بالحبل عند ابي يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة الحرة العدلة على الولادة لان شهادتها حينئذ ليست الا في تعيين الولد وهو من الامور التي لا يطلع عليها الرجال وشهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليها الرجال لما روى ابن ابي شيبة عن الزهري مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادة النساء وعيوبهن وثبوت نسب الولد انما هو بالفراش السابق على الولادة وهو القائم عند العلوق . وقال ابو حنيفة ليست الولادة علامة الا مع أحد الامرين الحبل الظاهر قبل الطلاق أو الموت أو اعتراف الزوج به فلا تقبل شهادة القابلة دون ذلك لان الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب لانه لا يعلم ثبوته الا بها فلا بد لاثباتها من كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا كان الفراش قائماً أو الحبل ظاهراً أو اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة حينئذ علامة معرفة له

وأما الموانع فهي خمسة كما ذكرها الحنفية أيضاً في كتبهم : الاول مايمنع انعقاد العلة كالحرية في بيع الحر فانها مانعة من كونه بيعاً فالشارع يعتبر الايجاب والقبول في بيع الحر عدما لمانع الحرية فهو باطل . وثانيها مايمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فان العبد وان كان محلا صالحا لايجاب الحكم لكنه غير تام فيه فلا يتم الا بالاجازة لكونه ملكا لغير البائع . وثالثها مايمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمشتري مع كونه مؤثراً حقيقة لكن تأثيره يتوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاع الخيار يثبت الملك من وقت البيع بدون حاجة الى أمر آخر . ورابعها مايمنع تمام الحكم وان ثبت ابتداؤه كخيار الرؤية فانه لا يمنع الملك نفسه للمشتري لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز له

قال :

الكتاب الخامس

فى دلائل اختلف فيها

وفيه بابان

«الباب الاول في المقبولة وهى ستة : الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى (خلق لكم مافي الارض . قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده . أحل لكم الطيبات) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها . وقوله (ولله مافى السماوات) قلنا مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس . قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره » أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للادلة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين : الاول في المقبول منها والثانى في المردود .فأما المقبول فستة : الاول الاصل فى الاشياء النافعة هى الاباحة وفي الاشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة [1]. وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة

الرد بلا قضاء ولا رضا وهذا آية عدم تمام الملك . وخامسها مايمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لايتمكن المشترى من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لزم لما انفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما . هذا قليل من كثير لخصناه من بعض الكتب الاصولية للحنفية كالتحرير وماكتب عليه ومن أراد اوسع من هذا ليزداد علماً فعليه بالمطولات

(١) قال الاسنوى « فاما المقبولة فستة الاول الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة الخ » أقول حكم المنافع والمضار قبل الشرع أى قبل البعثة لأحد من الرسل قد تقدم في أوائل الكتاب وانه لاحكم قبل الشرع عند معاشر أهل السنة ما تريدية واشاعرة واذ المراد من قول الاشعرى بالوقف ان الامر

الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم . ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الاولى قوله تعالى (خلق لكم مافي الارض جميعا) ووجه الدلالة أن الباريء تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه

موقوف على ورود الشرع فلا حكم قبله لا انه متوقف ومتردد في وجود الحكم وعدمه وأما حكم المنافع والمضار بعد ورود الشرع فقد اختلف علماء أهل السنة فيها فذهب فريق الى أن الاصل في المنافع الحل وفى المضار التحريم . وقال فريق الاصل هو التحريم مطلقاً . وقال فريق بالوقف والصحيح هو الاول فالكلام هنا فيما بعد ورود الشرع واشار المصنف الى ذلك بالاستدلال على القول بالاباحة بالدليل الشرعى وهو الآية بخلاف قول المعتزلة بالاباحة قبل ورود الشرع فيما لايدرك فيه العقل من الافعال مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولا يكون ضرورياً للمعيشة بان دليل الاباحة فيه هو الدليل العقلى لا الشرعى اذ المفروض ان ذلك قبل ورود الشرع . ولبيان ذلك قال الاسنوي وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل ورود الشرع فالمختار الوقف كما تقدم أى ان الامر موقوف على ورود الشرع كما تقدم بيانه . استدل القائلون بان الاصل في جميع الاشياء الحظر بقوله تعالى (لله ملك السماوات والارض) وامثالها فالارض وما فيها والسماء وما فيها ملك لله تعالى فلا يجوز التصرف في شيء منها الا باذنه . قلنا قوله تعالى (خلق لكم مافى الارض جميعاً) اذن منه بالنافع منها ومما فيها . واستدل القائلون بالوقف بتعارض الادلة . قلنا لا تعارض مع وجود المرجح . واستدل القائلون بالتفصيل على الاباحة في الاشياء النافعة بثلاث آيات: الاولى قوله تعالى (خلق لكم مافى الارض جميعاً) فهذه الآية تدل على أن الكل للكل فلا ينافى اختصاص البعض بالبعض لموجب فهناك شبه التوزيع والتعيين من دليل منفصل ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه

مختص بنفعه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعا وهو المدعى . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباريء تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة تعينت الاباحة . وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب[1] أن انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة . الآية الثالثة قوله تعالى (أحل لكم

العلامة السيلكوتي وما : في قوله تعالى ما في الارض عامة للارض وما فيها ان أردنا بالارض جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو فشمل السماء وما فيها أو انها تعم الارض أيضا باعتبار أنها تعم كل جزء من اجزائها فان من جملة ضروراتها ما فيها ضرورة وجود الجزء في ضمن الكل والمغايرة اعتبارية وان لم نرد ذلك بل اردنا ظاهر اللفظ كانت عامة لجميع ما في الارض دون الارض والتزم ذلك بعض المفسرين واستغنى عن العموم للارض نفسها هنا بتقدم الامتنان بنفس الارض في قوله تعالى (وجعل لكم الارض فراشا) أي اوجد لكم الارض حالة كونها مفترشة لكم أي ممهدة لكم كما في قوله تعالى (جعل لكم الارض مهادا) أي مذللة كما في قوله تعالى (هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) فلا تحتاجون للسعي في جعلها كذلك . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) أي قل يا محمد على طريق الانكار من حرم ومنع زينة الله من الثياب وكل ما يتجمل به التي أخرج الله لعباده أي خلقها لمنفعهم من النبات كالقطن والكتان ومن الحيوان كالحرير والصوف والاوبار ومن المعادن كالخواتم والدروع . والطيبات من الرزق أي المستلذات من المآكل والمشارب من لحوم الحيوانات وشحومها وألبانها فدلت هذه الآية على أن الاصل في المطاعم والملابس وأنواع التجملات الاباحة لان الاستفهام في من للانكار كما قلنا . ومن هذا تعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل في هذه الاشياء التي هي من انواع الزينة وكل ما يتجمل به ومن الطيبات من الرزق هو الاباحة

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب الخ » أقول

تابع الحاشية

ان محل ما تقدم اذا لم توجد قرينة تدل على تعين الاباحة عند انتفاء الحرمة وقد وجدت القرينة هنا فان هذه الآية قد تقدم قبلها قوله تعالى (يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين) قيل ان المعنى خذوا زينتكم أى ثيابكم لمواراة عوراتكم لان الامر للوجوب والواجب انما هو ستر العورة عند كل مسجد أى طواف أو صلاة والى ذلك ذهب مجاهد وابو الشيخ وغيرهما مستدلين على ذلك بان الآية نزلت على ما روى عن ابن عباس انه كان اناس من الاعراب يطوفون بالبيت عراة حتى ان كانت المرأة تطوف بالبيت وهى عريانة فتعلق على سفلها سيوراً مثل هذه السيور التى تكون على وجه الحمر من الذباب

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

فانزل الله هذه الآية . وحمل بعضهم الزينة فى الآية على لباس التجمل لانه المتبادر منه ونسب الى الباقر رضى الله عنه . روى عن الحسن السبط رضى الله عنه انه كان اذا قام الى الصلاة لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن بنت رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان ألبس أجمل ثيابى . ولا يخفى ان الامر حينئذ لا يحمل على الوجوب لظهور ان هذا التزين مسنون لا واجب كما ان الآية على الاحتمال تشير الى سنية التجمل لانها لما دلت على وجوب أخذ الزينة لستر العورة عند ذلك فهم فى الجملة حسن التزين بلبس مافيه حسن وجمال عنده (وكلوا واشربوا) مما طاب لكم قال الكلبي كان أهل الجاهلية لا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما أيام حجهم يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون يارسول الله نحن أحق بذلك فانزل الله الآية . ومن هذا يظهر وجه ذكر الاكل والشرب هنا (ولا تسرفوا) بتحريم الحلال كما هو المناسب لسبب النزول أو بالتعدى الى الحرام كما روى عن ابن زيد أو بالافراط فى الطعام والشرب كما ذهب اليه كثير وأخرج ابو نعيم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال «اياكم والبطنة من الطعام والشراب

الطيبات)[1] وجه الدلالة أن اللام فى لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث . وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام «لاضرر ولا ضرار فى الاسلام»[2] وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً لان النكرة المنفية تعم

فانها مفسدة للجسد مورثة للسقم مكسلة عن الصلاة وعليكم بالقصد فيهما فانه أصلح للجسد وأبعد من السرف وان الله تعالى ليبغض الحبر السمين وان الرجل لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه» ولا شك ان قوله تعالى قل من حرم زينة الله الآية انما سيق للانكار على من حرم هذه الزينة والاكل والشرب اللذين اباحهما الله فى الآية قبل ذلك وأيضا قوله تعالى بعد ذلك (قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) أى هى لهم بالاصالة ولغيرهم بالتبع أو هى لهم غير خالصة من الهموم والاحزان والمشقة وهى خالصة لهم يوم القيامة من ذلك وهذا أيضا يدل على أن الانكار انما هو على تحريم المباح

(١) قال الاسنوي « الثالثة قوله تعالى (أحل لكم الطيبات) » هذه الآية وقعت جوابا لما قبلها قال تعالى (يسئلونك ما اذا أحل لهم) ومقتضى الآيات السابقة ان المسئول عنه ما أحل من المطاعم والمآكل أو ما أحل من الصيد والذبائح والطيبات مالم تستخبثه الطباع السليمة ولم تنفر عنه والى ذلك ذهب البلخى وعن ابى علي الجبائى وابى مسلم هى ما أذن سبحانه في أكله من المأكولات والذبائح والصيد وقيل ما لم يرد بتحريمه نص أو قياس ويدخل فى ذلك الاجماع اذ لابد من استناده لنص وان لم نقف عليه والطيب على هذين القولين بمعنى الحلال وعلى الاول بمعنى المستلذ المستطاب وقد جاء بالمعنيين وسيأتى فى كلام الاسنوى ان المتعين هو الاول والا لزم التكرار

(٢) قال الاسنوي « وأما المضار فاستدل على تحريمها المصنف بقوله عليه الصلاة والسلام «لاضرر ولا ضرار الخ» أقول معنى الحديث أن الانسان لا يضر نفسه ولا يضر غيره فالمعنى لا ضرر تدخلونه على أنفسكم ولا ضرار لغيركم

وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز[١] واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى. قوله « قيل على الاول » أي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين : أحدهما لانسلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها وقوله تعالى (ولله ما في السماوات وما في الارض) أما في الآية الاولى فلانها لاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به. وأجاب المصنف بأن استعمال اللام في غير النفع مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازاً لانه خير من الاشتراك . ولقائل أن يقول هذا ينافي ماذكره في القياس من كون اللام حقيقة في التعليل[٢] وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل

(١) قال الاسنوى « وهذا النفى ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً الخ » أقول أى لان كلا من الضرر والضرار واقع وموجود بكثرة فلا يصح أن يراد نفي امكانه ولا نفي وقوعه فتعين أن يكون المراد لا يجوز الضرر والضرار فى ديننا وهذا الحديث رواه ابن ماجه وغيره

(٢) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول هذا أيضاً ينافي ماذكر فى القياس الخ» أقول هذا انما يرد على المصنف في دعواه اتفاق أهل اللغة على انها للملك ولا يرد على دلالة الآية فى ذاتها على ذلك لان الآية باتفاق المفسرين منسوخة مسوقة فى معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز فتعين أن تكون اللام فى الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع كما ذكرنا فكان الاجدر بالمصنف أن يقول لان اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع بقرينة سوقها للامتنان فلا تصلح اللام فيها أن تكون للعلة ولا لما يشمل الاختصاص الضار نعم اذا قلنا ان معنى قول المصنف لاتفاق أهل اللغة على أنها للملك أنهم اتفقوا على أنها تكون للملك وقوله ومعناه الاختصاص النافع كلام مستأنف بيان لما يتعين ارادته فى الآية

قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لاعلى نفى استعمالها في الاختصاص الذى لاينفع فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز . الاعتراض الثانى سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح أن يستدل من نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد فى الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال :

« الثاني الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين . لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه . ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة فى عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ . ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح . ولان الباقى يستغنى عن سبب أو شرط جديد بل يكفيه دوامها دون الحادث . ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لانهاية له فيكون راجحاً » أقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة [1] ومعناه

من معنى الملك الذى هو مطلق الاختصاص وهو الاختصاص النافع بقرينة سوق الآية للامتنان كما ذكرنا يندفع اعتراض الاسنوى على المصنف أيضاً

(١) قال الاسنوى «أقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثانى الخ » اعلم أنه قد اشتهر أن الاستصحاب حجه عند الشافعية وليس بحجة عند الحنفية والمتكلمين . ولبيان حقيقة الخلاف وموضعه نقول ان فى الاستصحاب طريقتين احداهما أننا لا نثبت الآن بالاستصحاب حكما والخلاف بعد ذلك على هذه الطريقة في مواضع : الاول

أن المناظر يطلب الآن صحة مامضى كاستدلال الشافعية على أن الخارج من

في استصحاب العام والنص هل يستصحبان قبل الخاص والناسخ قال ابن السمعاني نعم ولكن ليس ذاك استصحابا لأن الدليل قائم وهو العام والنص وكذلك فى دليل العقل براءة الذمة قال ابن السمعاني انما وجب استصحاب براءة الذمة لان دليل العقل فى براءة الذمة قائم فى موضع الخلاف أيضا كما في العام والنص فوجب الحكم به وأما في استصحاب الاجماع في موضع الخلاف فالاجماع الذى كان دليلا على الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر وبناء على ذلك قال ابن السمعاني أن الصحيح من مذهبنا انكار الاستصحاب جملة اه . فقول الشافعية أن الاستصحاب حجة مرادهم أن قيام الدليل الآن هو الذى أثبت الحكم الآن والحنفية يقولون ان المثبت للحكم الآن هو الدليل القائم الآن ان وجد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في شرح مختصر ابن الحاجب وهذه الطريقة التى سلكها ابن السمعانى عندنا حسنة وقد سبقه اليها امام الحرمين وهى تقرب من أن الخلاف فيما عدا استصحاب الاجماع لفظى وبه صرح امام الحرمين . والمختار عندنا منع تسميته بالاستصحاب فان في اطلاق هذا الاسم ايهام أن الحكم مستند الى الاستصحاب وليس هو مستنداً الا الى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو مصاحب لنا وقت الحكم فالاستصحاب فعلنا والقاضى هو الدليل المستصحب وكذلك من يستصحب حال الاجماع بعد طريان الخلاف لا يرى الاستناد الا الى الاجماع فان الاستصحاب نفسه ليس بدليل اه . وهذا كله مبني كما ترى على اننا نثبت الآن بالاستصحاب حكما فنقول المثبت له هو دليله لا الاستصحاب . الطريقة الثانية هو ما نقله صاحب جمع الجوامع أيضاً في شرح المختصر عن ابن السمعانى وهى أنه ليس فى الدوام اثبات وانما هناك استمرار ما كان لعدم طريان ما يدفعه والدليل انما يحتاج اليه في الاثبات لا في الاستمرار وحينئذ لاحاجة الى الاستصحاب حتى يكون دليلا وفيه أنه مبنى على ضعيف وهو أن الباقى حال البقاء لا يحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما فى كتب الكلام . اذا تقرر هذا فاعلم أن ما نقله صاحب جمع الجوامع عن ابن السمعانى من أن الاحكام مستندة

غير السبيلين لاينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه

الى أدلتها دون الاستصحاب هو معنى قول الحنفية ان الاستصحاب ليس بدليل كما أوضحه السعد في التلويح ونقل ابن الحاجب أن الحنفية قالوا ليس بحجة مطلقا قال صاحب جمع الجوامع في شرحه وقيل انما لم يحتجوا به في الامر الوجودي لا مطلقا ثم اختلفوا فمنهم من جوز الترجيح به ومنهم من لم يجوزه والذي صرحت الحنفية به في كتبهم أنه لا يكون حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا في اثبات الملك له في مال مورثه وهذا قول منهم بالتفصيل اه . وقال السعد في التلويح بعد نحو ما تقدم عن ابن السمعاني فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق اسبابها مع عدم ظهور المناقض لا الى أن كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير اه . فقوله وهذا ما يقال الى آخره يفيد أنه انما لا يكون حجة في الاثبات والالزام على الغير أما في غير ذلك سواء كان اثباتا لما كان ثابتا أو نفياً لما كان منفيا فهو حجة أي صالح للعذر والدفع فهو مقيد للعموم كالذي قال صاحب جمع الجوامع انه صرحت به الحنفية في كتبهم فيوافق ما نقله ابن الحاجب أيضاً خلافاً لما حكاه صاحب جمع الجوامع في شرحه بقيل . والحاصل ان الحنفية نفوا حجيته مطلقا أي سواء في الثبوت الاصلي والنفي الاصلي وثبوت مالم يكن والالزام على الغير اما الثبوت الاصلي والنفي الاصلي فلاستنادهما الى دليلهما وأما اثبات مالم يكن والزام الغير فلان مالم يكن الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على اثباته وأما الزام الغير فلان الحكم كما يحتاج لدليل ابتداء يحتاج له دواما بناء على ان الباقي يحتاج في بقائه الى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان فاثبتها الحنفية لان ثبوت الشيء في الزمان الاول من غير ظهور مزيد يرجح ظن بقائه في الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لان الباقي يستغني عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فانه يحتاج لعلة جديدة

تابع الحاشية

فيكون مرجوحاً وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد فى التلويح ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنفية والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لاثبات مالم يكن والالزام على الغير فتحصل من جميع هذا ان الحنفية خالفوا في حجية الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتا أو نفياً سواء كان ذلك عدماً أصلياً أو عموماً أو نصاً أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا انه يصلح في ذلك للدفع وفي حجيته لالزام الخصم لكن خلافهم في الاول يشبه الخلف اللفظى اذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وان كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب الا عند امام الحرمين وابن السمعانى وتابعهم صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر بخلاف خلاف الحنفية في الثانى فانه ينبنى عليه عدم الزام الخصم بالاستصحاب بل لابد من اقامة الدليل الاصلى. فان قلت بقى قسم رابع زعم صدر الشريعة من الحنفية ان الشافعية يخالفون الحنفية فيه وهو ماليس عدما أصليا ولا عموما ولا نصاً ولا دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كحياة المفقود فانه قال فيرث عند الشافعى لاعندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت . قلت هذا غلط فان الذى نقله الرملى وابن حجر عن الغزالى انه اذا حكم بموته بعد موت مورثه لايرث للشك فى حياته وعليه جرى الجلال المحلى فى بيان القول بانه حجة فى الدفع لافى الرفع حيث قال كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع وليس برافع اذ لا يظن ارثه الا بعد موت مورثه وقبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك فى حياته فلا يثبت له الاستصحاب ملكا جديدا اذ الاصل عدمه اه . فليس هذا القسم من محل النزاع بين الحنفية والشافعية خلافا لما قاله صدر الشريعة وخلافاً لما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت أيضا حيث قال ومن ثمرات الخلاف

تابع الحاشية

المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقدانه فهو الآن حي أيضاً باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حياته الآن غير معلومة والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله أيضاً عندنا فمن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه مورثاً فافهم اه . فادخاله في محل النزاع وجعله ثمرة الخلاف غلط من قائله ولذا ضعفه صاحب جمع الجوامع بحكايته بقيل اشارة الى انه ليس مما نحن فيه ومن هنا مثل الجلال بحياة المفقود فصاحب هذا القيل من الشافعية دون الحنفية لجعله الاستصحاب حجة يقع به الالزام والحنفية انما جعلوه دافعاً فقط واذ وافقهم في عدم توريثه كما هو معتمد الشافعية وان قال في شرح الترتيب انه حينئذ يرث ويرد ارثه على ورثته لكنه خلاف ما عولوا عليه. ولهذا كله قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلي هو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزماً واستصحاب العموم او النص الى ورود المغير من مخصص او ناسخ حجة جزما فيعمل بهما الى وروده وقد تقدم ان ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء حجة مطلقا وقيل حجة في الدفع عما ثبت له دون الرفع به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود الى آخر ما تقدم . وقيل حجة بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل ذو سبب فان عارضه ظاهر مطلقا أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذي السبب ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغير به وكونه بغيره مما لا يضر كطول المكث فان استصحاب طهارته الاصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الاصل والحق التفصيل أي سقوط الاصل ان قرب العهد بعدم تغيره واعتماده ان بعد العهد بعدم تغيره

تابع الحاشية

ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع فى محل الخلاف أي اذا أجمع على حكم فى حال واختلف فيه فى حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال فى هذه خلافاً للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى فى قولهم يحتج بذلك . مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه . فعرف مما ذكر ان الاستصحاب الذى قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم اليه ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول الى الثانى فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب أما ثبوته اى الأمر فى الاول لثبوته في الثانى فمقلوب أى فاستصحاب مقلوب كأن يقال المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال فى الماضي وقد يقال فيه أى في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقضى استصحاب أمس الخالى عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لانه مفروض الثبوت الآن فدل ذلك على انه ثابت أمس أيضاً اه . فأشار الجلال بتفسيره العدم الاصلي بقوله وهو نفي ماتقاه العقل الخ الى ماقاله صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر حيث قال الاكثرون على ان الاستصحاب حجة سواء كان في النفى أم فى الاثبات ولا يخفى عليك ان له فى النفى حالتين لانه اما ان يكون عقليا أو شرعيا وليس له في الاثبات الا حالة واحدة لان العقل عندنا لا يثبت حكما وجوديا ألبتة . وأما النفى فما كان منه شرعيا كقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فليس له فيه أيضاً مدخل كالوجودى وما كان منه عقلياً وهو الذي عرف بالبقاء على العدم الاصلي لا بتصريح الشارع كنفى وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب الى ان يرد السمع الناقل عنه اه . فنفى العقل له مأخوذ من بقائه على عدمه الاصلى لا انه يقضى فيه بالنفى لقبح فيه وبه يظهر انه لا يلزم من العقل له ان يكون محالا لان نفى العقل للشيء اعم من أن يتصور

تابع الحاشية

وجوده أو لا وأشار الجلال بقوله في استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العموم أو النص الى ورود المغير حجة جزما الى أن استصحاب العدم الاصلى والعموم والنص ليس فيها خلاف لأحد واما خلاف ابن سريج فلا ينافى هذا لانه قائل بوجوب البحث فاذا بحث فلم يجد عمل باستصحاب الحال فهو قائل بأن الاستصحاب حجة لكنه بعد البحث عن المخصص وان الخلاف الذى حكاه صاحب جمع الجوامع فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خلاف خاص بالشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة فحاصله كما قدمناه ان الشافعية يقولون الاستصحاب فيها حجة يثبت الحكم بها ويلزم بها الخصم . والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى وهو العقل في العدم الاصلى والعام والنص والسبب أما الاستصحاب فلا يثبت حكما ولا يلزم خصما . وقد علمت انه يشبه الخلاف اللفظى وان مذهب الشافعية على ما قاله امام الحرمين وابن السمعاني عين مذهب الحنفية . وأشار الجلال في تمثيل مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه بقوله كثبوت الملك بالشراء الى ان استصحابه حجة فى الدفع والرفع أما الدفع ففيما لو ادعى شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكا للمدعى بشرائه فانه يعمل باستصحاب ملكه ويعطاه وأما الرفع ففيما لو أتلف انسان شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكا لزيد فانه يعمل باستصحاب ملكه ويثبت له البدل في مال المتلف فان ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه في مال غيره شيئاً والحكمان جميعاً يقول بهما الحنفية والشافعية الا أن المعمول به عند الحنفية دليل الملك وهو الشراء وعند الشافعية هو الاستصحاب . فللاشارة الى هذه الدقيقة قال الجلال كثبوت الملك بالشراء فان هذا القدر متفق عليه والخلاف فيما اثبته هل هو الاستصحاب بذلك يقول الشافعية أو هو السبب وهو الشراء بذلك يقول الحنفية. وللاشارة الى ان الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خاص بالشافعية قول المصنف والحق التفصيل فاشار الى اننا متى قلنا ان الاصل يسقط ان قرب العهد بعدم تغيره كان قرب العهد بعدم تغيره هو الصالح للتغيير لا الاستصحاب فتخرج المسئلة حينئذ عن

تابع الحاشية

ضابط مايقال فيه بالاستصحاب فان ضابطه فقدان ما يصلح للتغيير اما بغير هذا التفصيل فتكون داخلة فيه ولذلك حكم بضعف ماقبل هذا التفضيل وجعله خلاف الحق لعدم صلاحية ما غير فيه للتغيير وهذا كله خاص بمذهب الشافعية ولذلك قال صاحب جمع الجوامع تفريعا على ماقدمه من الاقسام فعرف ان الاستصحاب الخ فاشار الى أنه عرف بحصره الاقسام فيما ذكرناه ان ما انتفى فيه ما اشتركت فيه وهو ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ كحياة المفقود فانه لم يفقد فيها مايصلح للتغيير بل وجد وهو الشك في حياته ليس من الاستصحاب الذي يقول به الشافعية مخالفين للحنفية ويظهر أيضاً ان القولين الاولين لا خلاف فيهما للشافعية ولذا قال الجلال فيهما حجة جزما دون مطلقا ولا للحنفية بهذا الخلاف الموجود في الثالث انما قالوا الاستصحاب ليس بدليل بل الدليل الاصلي على ما فصلنا من قبل فاحرص على هذا فتندفع عنك الشكوك .

وأما قول الجلال في التمثيل للاستصحاب المقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن الخ فعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر كما اذا وقع النظر في المكيال هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال. ثم قال وطريقك في المقلوب ان تقول لو لم يكن الثابت الآن ثابتا أمس لكان غير ثابت اذ لا واسطة واذا كان غير ثابت قضى الاستصحاب بانه الآن غير ثابت لكنه ثابت فدل على انه كان ثابتا أيضاً فافهم ذلك اه .

وحاصله ان ثبوته الآن علامة على ثبوته في الماضي اذ لو لم يكن ثابتا فيه لاختلف الحالان والاصل توافقهما اه ملخصا مع زيادة للايضاح. ومن هذا تعلم ان المراد من قول الاسنوي وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الاول اه ان الحكم على وجه ما ذكر لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول للثاني وأما مالم يفقد فيه مايصلح للتغيير بل وجد كحياة المفقود فانه وجد فيها مايصلح للتغيير وهو الشك في حياته فليس من الاستصحاب الذي اختلف فيه الحنفية والشافعية. وأما خلاف الحنفية والشافعية في استصحاب العدم

اجماعاً [١] فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والآمدى وأتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين [٢]. قوله «لنا» أي الدليل على أنه حجة وجهان : أحدهما

الاصلى واستصحاب العام والنص الى ورود المغير واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه فهذه الاقسام الثلاثة هى التي وقع فيها الخلاف بمعنى ان الشافعية يقولون ان الاستصحاب فيها حجة يثبت بها الحكم ويلزم بها الخصم والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى كالعقل والعام والنص والسبب اما الاستصحاب فلا يثبت حكما ولا يلزم خصما هذا تحرير محل النزاع في هذا المبحث وانما اطلنا فيه لانه من المداحض التي زلت فيها اقدام الناظرين خصوصا الكاتبين على جمع الجوامع وشرحه لما فيه وفي شارحه الجلال من الاشارات الخفية التي لا يهتدى اليها الا خول الرجال الذين أمدهم الله بالهام الصواب كشيخنا الشربينى ومن كان على قدمه فى صفاء السريرة ونور البصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى « كاستدلال الشافعية على ان الخارج من بين السبيلين لاينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان الخ » أقول هذا من قبيل الاستدلال باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وقد علمت ان صاحب جمع الجوامع قال ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافاً للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى اه. قال الجلال فى قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السبيلين الى آخر ماقاله الاسنوى فما جرى عليه الاسنوى هو قول من ذكروا وهو خلاف الراجح عند الشافعية لان شرط الاستصحاب الذى يقول الشافعية بحجيته ان لا يوجد مرجح ما يصلح للتغيير وهنا قد وجد. قال صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر تعليلا لقوله ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع الخ لانه طرأ شىء يصلح ان يكون مغيراً اه أى وهو خروج الخارج النجس من غير السبيلين فلا يستدل به اتفاقا بين الحنفية والشافعية فهو خارج من محل الخلاف على الصحيح عند الشافعية لعدم دخوله تحت الضابط الذى قدمناه

(٢) قال الاسنوى « خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين » أى وللصحيح من مذهب الشافعية أيضاً

ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب[1]. قال المصنف «ولولا ذلك» أى ولولا أن ماثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء فى الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق

(١) قال المصنف « لنا ان ماثبت ولم يظهر زواله الخ » أى الدليل على انه حجة وجهان : أحدهما ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله الخ وحاصله انه يلزم من عدم حجية الاستصحاب أمور ثلاثة كلها باطل بالاتفاق الاول ان تقرر المعجزة متوقف على استمرار العادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان وذلك هو استصحاب الحال بالمعنى المذكور فتوقفت حجية المعجزة على استصحاب الحال والمعجزة حجة في الحال الثانى اتفاقا فقد توقفت عليه وهو بقاء ماكان على ماكان حجة أيضا . الثانى ان ثبوت الاحكام التى كانت فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم في زماننا متوقف أيضاً على بقاء ما كان على ما كان فلولم يكن الاستصحاب موجباً لغلبة ظن بقائها لم يجزم بثبوتها ولكن الاتفاق على الجزم بذلك وما ذلك الا لان الاستصحاب حجة . الثالث انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لكان الشك في الطلاق فى انه حصل او لا كالشك من النكاح فى انه حصل او لا لما ذكره من تساويهما فيلزم اباحة الوطىء فيهما أو حرمته فيهما مع ان الاتفاق على انه اذا تيقن النكاح وشك في الطلاق يباح الوطىء بخلاف ما اذا شك فى حصول النكاح فانه لا يباح الوطء وما ذاك الا لحجية استصحاب النكاح المبيح للوطء فى حال الشك فى الطلاق واستصحاب كونها اجنبية عند الشك في النكاح . وأقول اجاب الحنفية عن هذا بجميع وجوهه الثلاثة بان هذه اللوازم الثلاثة انما لزمت بناء على قولهم ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن الخ وهذا القول ممنوع بأنه دعوى الضرورة فى محل النزاع فلا يسمع على انه لوسلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها اذ يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كون الظن حجة شرعية

أحدها أن لاتتقرر معجزة أصلا لان المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ماكان على ماكان فانه لا معنى للعادة الا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد

والاجماع على اتباع الظن انما هو في الظن الذى حدث بنصب الشارع على انه يجوز ان يرد الظن الذى حدث فيما حدث الى مايثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لاينافى ما ادعيناه من أن موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان رفع ايجاب كلى لا انه كان سلبا كليا . وأجابوا عن كل واحد من هذه الثلاثة تفصيلا فاجابوا عن الاول بان قولكم يلزم من القول بان الاستصحاب ليس بحجة ان لا تقرر معجزة أصلا لان المعجزة أمر خارق للعادة الى آخر ما ذكرتم غير مسلم لاننا نمنع الملازمة لجواز أن نقول ان تقرر المعجزة انما كان بناء على وجود سببه ودليله لا على الاستصحاب والحكم وهو تقرر المعجزة المتوقف على استمرار العادة متفق عليه ولكن الحنفية يقولون انما استمرت لوجود الدال الدال على استمراره لا لكون الاستصحاب حجة . وعن الثانى بان قولكم يلزم على نفى حجية الاستصحاب ان لاتثبت الاحكام فى عهد النبى الخ غير مسلم ايضاً لاننا نمنع الملازمة لجواز تواتر الشرائع وايجاب الشارع العمل بها الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا تحتاج الى الاستصحاب أصلا على ان القطع ببقاء الشرائع بناء على الاستصحاب لم يقل به أحد بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعى كالشريعة المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه لدلالة الحجج القاطعة على بقائها الى يوم القيامة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية انما هو بالدلائل القاطعة قال تعالى (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . وعن الثالث بان الانشاآت كالطلاق والنكاح وسائر العقود والوضوء ونحو ذلك قام الدليل على انها توجب احكاما باقية الى

أنه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة . الثانى أن لا تثبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح. الثالث أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما فى عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ فيلزم ان يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح

ظهور الناقض فبقاء حكم النكاح لدليل الدال على قيام النكاح الى أن يوجد ماينقضه بيقين فالشك في الطلاق لا يفيد الحكم بالحرمة لان اليقين لا يرتفع بالشك وكذلك حرمة الاجنبية ثابتة بدليلها وهى باقية ببقاء دليلها الى ظهور الناقض وهو النكاح المتيقن . واعلم ان ابن الهمام فى التحرير وصاحب مسلم الثبوت فيه وكثيراً غيرهم حكوا الخلاف فى حجية الاستصحاب فقال الكمال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمرقندبين منهم ابو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا أى للاثبات والدفع . وقال ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام وتابعوهم هو حجة للدفع لا للاثبات . والوجه ليس حجة اصلا كما قال الكثير والدفع استمرار عدمه أي عدم ذلك الامر الطاريء الاصلى ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقائه أى بقاء الوجود كيف لا وبقاء الشيء غير وجوده لان بقاء الوجود هو استمرار الوجود بعد الحدوث .ثم استدل لكل فريق ثم قال واعلم ان مدار الخلاف فى كون الاستصحاب حجة او لا مبنى على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا أى الشافعية وموافقوهم نعم فليس الحكم به أي بالاستصحاب حكما بلا دليل والحنفية قالوا لا اذ لا بد فى الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهى أي الجهة المستلزمة له منتفية في حق البقاء فتفرعت الخلافيات بين الحنفية والشافعية فيرث المفقود من مات من ورثته في

للشاك فى الطلاق دون الشاك في النكاح . الدليل الثاني أن بقاء الباقى راجح على عدمه واذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى [1] . ووجه رجحانه من وجهين:

غيبته عنده أى عند الشافعي عملا باستصحاب حياته المفيدة لاستحقاقه لا عندهم أى الحنفية لان الارث من باب الاثبات وحياته بالاستصحاب فلا توجب استحقاقه اه موضحا من شرح التقرير عليه ومثله في مسلم الثبوت وشرحه وغيرها . وقد علمت ان الشافعية ما عدا امام الحرمين وابن السمعانى يخالفون الحنفية في الاقسام الثلاثة التي قدمناها فقط وهى استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العام أو النص الى ظهور الخاص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه لان هذه الثلاثة لم يوجد فيها مايصلح للتغيير واما مايوجد فيه ما يصلح للتغيير كالمفقود ونحوه فلا يخالفون الحنفية في انه ليس بحجة فحكم المفقود عندهم كحكمه عند الحنفية وان ما نقله الحنفية عنهم على خلاف ذلك قالوا انه غلط وانهم لايقولون به وقد علمت ان خلافهم في الاقسام الثلاثة معناه انهم لاينكرون وجود الدليل وهو العقل فى استمرار العدم الاصلى والعام والنص في استمرارهما الى ظهور الخاص وجود السبب فيما دل الشرع على ثبوته مع وجود سببه لكنهم ما عدا امام الحرمين وابن السمعانى مع ذلك ينسبون استمرار الحكم الى الاستصحاب لا الى الدليل والحنفية ينسبون استمرار الحكم الى وجود دليله لا الى الاستصحاب ووافقهم امام الحرمين وابن السمعاني وادعيا ان ماقالاه هو مذهب الشافعية ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمنا كل ذلك مفصلا . ومن هذا تعلم ان هذا البحث من المداحض التى زلت فيها اقدام فحول العلماء الا من عصمه الله بفضله فخذ هذا وكن شاكراً نعمة الله فانه ملهم الحق والصواب

(١) قال الاسنوي « الدليل الثاني ان الباقى راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى » أقول قد تقدم ان الحنفية لايسلمون الرجحان ولئن سلموه فلا يلزم من رجحانه ان يكون حجة شرعية والكلام فيها اذن لابد في كون الراجح المطلوب حجة شرعية من نصب الشارع فانه شرط

أحدهما أن الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين[1] لان الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما[2] بخلاف الامر الذى يحدث فانه لابد له من سبب وشرط جديدين[3] فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور الحادثة ومالا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى . وانما قيد السبب

كونه حجة وان الاجماع على اتباع الراجح الذى هو الظن انما هو في الظن والرجحان الذى حدث بنصب الشارع على أنه يجوز ان يرد الرجحان الى مايثبت به الاصل أي السبب كالاحكام الشرعية الثابتة كالانشاء

(١) قال الاسنوى « وجه رجحانه من وجهين : احدهما ان الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين الخ » أقول قد تقدم ان هذا مبنى على ضعيف وهو ان الباقي في حال البقاء لايحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام وبناء على ذلك نحن نسلم انه مستغن عن السبب والشرط الجديدين لكن لا يستغنى عن السبب والشرط اللذين ثبت بهما الاصل فيكون الرجحان بهما لا بالاستصحاب فان الباقي في حال البقاء اذا قطع النظر عن سبب وجوده والشرط الذى يتوقف عليه وجوده كان وجوده وعدمه سواء بل يكون العدم أرجح لانه الاصل السابق على الوجود

(٢) قال الاسنوى « بل يكفيه دوامهما » قلنا حينئذ كان الرجحان بالسبب والشرط الباقيين وببقائهما يترجح بقاء المسبب والمشروط وهو الحكم لا بالاستصحاب

(٣) قال الاسنوي « بخلاف الامر الذى يحدث فانه لابد له من سبب وشرط جديدين الخ » أقول هذا مسلم اذا كان الامر الذى يحدث وجوديا اما لو كان الذى يحدث عدماً طارئا على موجود لسبب وشرط فمعنى حدوثه تجدده لا وجوده بعد عدم فيكفى فيه حينئذ عدم سببه وشرطه ولا يحتاج الى سبب وشرط جديدين فالقول ان عدم الباقي من حيث انه عدم الباقي كذلك غير مسلم. وقوله « لانه من الامور الحادثة الخ » ان كان المراد منه من الامور الموجودة

والشرط بكونهما جديدين لان الباقى يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه وشرطه الثانى أن عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث[1] لان عدم الحادث يصدق على مالا نهاية له وأما عدم الباقى فمتناه لان عدم الباقى مشروط بوجود الباقى والباقى

بعد العدم فغير مسلم وان كان المراد منه التجدد كما هو الواقع اذ لا يعقل ان العدم يحدث بمعنى يوجد بعد العدم لاستحالة انقلاب الشيء الى نقيضه فهو مسلم لكن لا يفيد المدعى من ان الباقى ارجح اذا قطع النظر عن سببه وشرطه اللذين ثبت بهما أصله الا تري الى هذا المستدل كيف هدم دليله بنفسه فقال وانما قيد السبب والشرط بالجديدين لان الباقى يحتاج فى استمرار وجوده الى دوام سببه وشرطه لان الباقى ما احتاج في بقائه الى بقائهما الا ليترجح بهما وجوده على عدمه كما هو الحق من ان الحادث كما هو محتاج في حال حدوثه الى السبب والشرط لحدوثه ليترجح وجوده على عدمه يحتاج فى بقائه الى بقائهما ليترجح بقاؤه على عدمه فكان ترجيح الباقى على العدم لمرجح هو بقاء سبب وجوده وشرطه لا للاستصحاب وهو خلاف المدعى فدليله ينتج نقيض مدعاه

(١) قال الاسنوى « الثانى ان عدم الباقى يقل بالنسبة الى عدم الحادث الخ » أقول اى ان العدم الطارىء على الوجود يقل بالنسبة الى العدم السابق على الوجود لان عدم الحادث غير متناه من جهة الماضي لا يقطعه الا وجود الحادث واما عدم الباقى فمتناه لانه انما يطرأ على وجود قبله وهو وجود الباقى فيكون مشروطا به والباقى الذى طرأ على وجود العدم منشأ لهذا العدم فيكون عدم الباقى لكونه مسبوقا بوجود الباقى اقل من عدم الحادث الذي لم يسبق بشيء أصلا فيكون وجوده أكثر من وجوده فيكون ارجح أى فيكون وجود الباقى ارجح من عدمه . هذا توضيح كلامهم وانت اذا تأملت تعلم اندفاعه مما قدمناه وايضاً ان الأعدام ليس بين واحد منها وبين الآخر نسبة بالقلة والكثرة لان القلة والكثرة من الامور العرضية فلا تقوم الا بموجود والفرض ان كلا منها عدم وانما عدم الحادث غير مسبوق بوجود فلا أول له وعدم الباقى مسبوق بوجود الباقى فله اول وهذا لا يجعل بين العدمين فرقا من حيث ان احدهما وهو عدم الحادث

متناه واذا كان عدم الباقى أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح ﴿ فرع ﴾ مذكور فى المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب[1] وهو أن

عدم قطعه الوجود وثانيهما وهو عدم الباقى عدم قطع الوجود والذي يحتاج للمرجح على كلا الحالين انما هو الوجود لا العدم فالوجود الذى قطع العدم السابق يحتاج الى سبب وجوده وشرطه ليترجح بهما على مقابله المساوى له او الراجح عليه بالسبق وهو العدم والوجود الذى قطعه العدم يحتاج في استمراره وبقائه الى بقاء كل من سبب وجوده وشرطه فكل ما جاء فى هذا الوجه لغو من الحديث وجدل لا ينبغى ان يصغى اليه عاقل وقد علمت حقيقة الخلاف بين الحنفية والشافعية وانه ينبغى ان يكون لفظيا على رأى مرجوح وهو الذي ينسب بقاء الحكم الى الاستصحاب أى ان قول الشافعية هو عين قول الحنفية على ماهو الراجح الذى عليه امام الحرمين وابن السمعاني ومال اليه صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر كما قدمناه ونبهنا عليه غير مرة . وانما قلنا على المرجوح انه شبيه بالخلاف اللفظى ولم نقل انه خلاف لفظى لاننا اذا نظرنا الى اتفاقهما على ان الحكم ثابت على كل حال والخلاف انما هو فيما يثبت به هل هو الدليل الموجود كما يقول الحنفية او هو الاستصحاب كما يقول الشافعية نجد انه لاخلاف بين الفريقين من هذه الجهة واذا نظرنا ان الحنفية يقولون ان الاستصحاب ليس حجة اصلا والشافعية يقولون هو حجة عند فقدان ما يصلح للتغيير كان الخلاف دائراً بين اثبات حجية الاستصحاب وعدم اثباتها وبذلك يتحقق الخلاف فلهذا قلنا انه يشبه الخلاف اللفظى نخذ الحكمة واصطبر عليها ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا

(١) قال الاسنوى « فرع مذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب الخ » اقول انما كان متعلقاً به لتعلقه بالنفى الذى يصح استصحابه وانما خص الكلام بالنفى لان نفي الحكم هو الذى يمكن فيه سماع دعواه بدون المطالبة بالدليل لانه لا يلزم ان ينصب الله تعالى على نفى المنفى دليلا حتى يطالب المجتهد به بخلاف المثبت فانه تعبدنا الله به والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بحكم بطلبه

نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به[1] واختاره ابن الحاجب

منهم الا ويجعل الى معرفته طريقاً من جهة الدليل والا لزم تكليف الغافل وهو محال لما تقدم ان الصواب امتناع تكليف الغافل

(١) قال الاسنوى «فقال بعضهم هو مطالب به الخ» أقول من قال لا يطالب النافى بالدليل قيد ذلك بما اذا ادعى علما ضروريا ولذلك قال في جمع الجوامع لا يطالب النافى بالدليل ان ادعى علما ضروريا والا فيطالب به على الاصح اه . وعلل ذلك الآمدى بقوله لانه لم يدع دليلا لكن على هذا عدم مطالبته بالدليل لاينافى توجه المنع عليه حتى يحقق كونه ضروريا لان فرض المسئلة انه ضرورى عنده دون غيره والقصد اثباته فى حقه وحق غيره اذ لو كان الفرض اثباته فى حق نفسه فقط لم يتصور طلب الدليل مطلقا ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع علل ذلك بقوله لانه لعدالته صادق فى دعواه الضرورة والضرورى لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه اه . والفرق ان الآمدى علل المسئلة بقطع النظر عن كون الكلام فى دعوى المجتهد والجلال علل المسئلة مع النظر لذلك لان الكلام في دعوى نفى حكم من احكام الله تعالى ولا يكون الا للمجتهد فلذا عدل الجلال عن تعليل الآمدي الى قوله لانه لعدالته الخ . وقول الجلال والضرورى لا يشتبه الخ جواب عما يقال ان عدالته لا تنافى الاشتباه عليه والاشتباه لا ينافى العدالة والظاهر على طريق الجلال في التعليل ان المنع لا يتوجه عليه ايضا بناء على عدم الاشتباه عليه بخلافه على طريق الآمدي في التعليل كما ذكرنا ومن هذا تعلم ان من قال هو مطالب بالدليل قطع النظر عن كون الكلام في المجتهد كالآمدى وابن الحاجب ومن قال انه لا يطالب به فرض الكلام فى دعوى المجتهد نفى حكم من أحكام الله تعالى وادعى علما ضروريا بانتفائه . واما النقض على هذا الاخير بما اذا كان المجتهد غير عدل فهو ممنوع لان غير العدل لا يقبل قوله في اصل الدعوى فضلا عن دعوى الضرورة فالكلام مفروض فى المجتهد العدل كما ان الكلام مفروض فيمن أدرك الضرورة بلا دليل وحكم بها جازما ولو اشتبه الامر عليه لكان معناه

وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل

أنه حكم على ما هو نظرى بانه ضرورى بسبب الاشتباه وأي نظرى يكون فى مرتبة الضروري حتى يشتبه به . والحاصل ان نفى الاشتباه هنا انما هو عمن ادرك الضرورى . واما ما في شرح المواقف من طلب اثباته انما هو لمن يدرك الضروري فلا مخالفة بين ما هنا وبين ما في شرح المواقف على ان السيد فى شرح المواقف صرح بأن الضرورى قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظريا لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لايكون في آن واحد فى مكانين والا لم يتميز عن جسمين كائنين فى آن واحد فى مكانين قال عبدالحكيم ولا يلزم من كونها من القضايا النظرية القياس لان تلك الحجج المركبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية قد تكون داخلة فى البديهيات اه . ونحن غاية مانقول ان النافي المجتهد اذا ادعى علما ضرورياً بانتفاء حكم من أحكام الله وحكم به لايطالب بالدليل وهذا صادق بادراك ذلك والحكم به بحجج مركبة لاظهار جلائها لا لاثباتها أما اذا أدركه بدون حجة أصلا لانه جلي عنده وهو عدل مصدق . وأما قول من قال ان كان فى العقليات فهو مطالب وان كان فى الشرعيات فلا فمراده أن الحكم فى العقليات ليس حكما شرعياً حتى يقال ان نفيه لايلزم ان ينصب الله عليه دليلا لانه تعالى لم يتعبد عباده بنفى الاحكام حتى ينصب لذلك دليلا لان العلم بنفى الحكم العقلى قد يكون حكما عقلياً كنفى شريك البارى وكل ما لايليق به سبحانه وسائر صفات السلوب وهذا لا يختص بالمجتهد العدل بل كما يكون منه يكون من غيره فالمجتهد العدل وغيره سواء فلا بد من المطالبة بالدليل ولو ادعى علماً ضرورياً لان الغرض حينئذ يكون اثبات نفى النفى في حقه وفي حق غيره ودعوي الضرورة في موضع النزاع لاتسمع الا اذا كان علم النفى في ذاته ضرورياً عند العقلاء فحينئذ لايثبته حتى يطلب دليله وليس الكلام فى ذلك بل الكلام في نفي المجتهد حكما من أحكام الله تعالى فهذا القول لايقصد قائله الا تحرير موضع الكلام وانه فى الشرعيات فلا يطالب فيها بالدليل لما ذكرناه لا في

الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى[1] يوجب ظن دوامه فى المستقبل فهذا حق وان أرادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفى أو الظن لا يحصل الا بمؤثر وللآمدى تفصيل يطول ذكره

العقليات حتى يطالب فيها بالدليل

(١) قال الاسنوي « وفصل الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى الخ » أقول حاصله أن العدم الاصلى لايطلب عليه الدليل كعدم وجود ولد لم يولد بل يكفى العلم بأنه عدم أصلى فان ذلك يوجب ظن دوامه حتى يثبت ارتفاعه بدليل وأما ان ارادوا العلم بعدم طارىء على وجودى فقولهم لانطالبه عليه بالدليل باطل لان العلم بالنفي الطارىء أو الظن به لايحصل الا بدليل يفيده ويؤثر فيه أى يستلزمه ويعتبره الشارع دليلا عليه وهذا الذى قاله الامام يرد عليه أن الكلام فى أن المجتهد ادعى نفى حكم من أحكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفائه فهو قسم من أقسام العدم الاصلى لكن لتعلقه بحكم شرعى يظن ان غيره يدعى ثبوته فرضوا المسألة في نفيه وذكروها عقب الاستصحاب لانه هو الذى يستصحب وغرضهم ان الذى يطالب بالدليل هو مثبت الحكم وهذا كله اذا ادعى علماً ضرورياً بانتفاء الحكم كما قلنا وأما اذا لم يدع علماً ضرورياً بان ادعى علماً نظريا أو ظنا بانتفائه فيطالب بدليل انتفائه على الاصح قال الجلال لان المعلوم بالنظر أوالمظنون قد يشتبه على المدعى فيطاب دليله لينظر فيه اه . وحينئذ نقول للامام مرادهم العلم بذلك العدم الاصلى لكن بقيد كونه عدماً ونفيا لحكم شرعي ادعى فيه المجتهد النافي للحكم علما ضرورياً بانتفائه بخلاف ما اذا ادعي علما نظرياً أو ظنا بانتفائه لما قلنا . وقول الامام لان العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن دوامه نقول له نعم هو كذلك لكن الاستناد الى موافقة العدم الاصلى وان كان استدلالا لكن ليس الكلام فيه بل الكلام في أن المجتهد نفى حكما من أحكام الله مدعياً علما ضرورياً بانتفائه أو علما نظرياً أو ظنا بانتفائه ففى الاولى لايطالب بالدليل وفى غيرها يطالب بالدليل وهذا شيء وما يقوله الامام شيء آخر فاعرف الرجال بالحق وتبصر

قال :

« الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء فى الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص : فالتام اثبات حكم كلي فى ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها . والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلى في ماهية لثبوته في بعض أفرادها وهذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لايفيد أيضاً الظن على الاظهر[1] وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيده وتبعه عليه المصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لايفيد الظن أيضا على الاظهر الخ » أقول علم من هذا أن هذا الاستقراء الناقص لايفيد القطع اتفاقا وانما الخلاف أنه يفيد الظن فيصلح حجة شرعا أو لايفيد الظن أيضا فلا يصلح حجة شرعا فاختار الامام في المحصول أنه لايفيد الظن على الاظهر كما لايفيد القطع وخالفه في الحاصل وتبعه عليه المصنف وفرع عليه الاسنوى قوله وعلى هذا فيخلف الظن الخ وقال بوجوب العمل به مستدلا بالحديث الذى ذكره أقول أشار الاسنوى بقوله فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات وقلتها الى آخر ما قالوه فى ذلك فقالوا الاستقراء بالجزئي على الكلي بان تتتبع جزئيات كلى ليثبت حكمها له ان كان تاما أي بكل الجزئيات الاصورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم فى صورة النزاع عند الاكثر من العلماء وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد . وأجيب بانه منزل منزلة العدم أو كان ناقصاً أي بأكثر الجزئيات الخالى من صورة النزاع فالدليل ظني فى صورة النزاع لاقطعى لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب كذا في جمع الجوامع وشرحه . وقال البدخشى فى شرحه على المصنف ان التام في كل

وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر لان الوتر يؤدي على الراحلة وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً . أما المقدمة الاولى فبالاجماع وأما الثانية

الجزئيات ماعدا صورة النزاع دليل يقيني اتفاقا ولكن قال في مسلم الثبوت ومنها الاستقراء واختاره البيضاوى من الشافعية والحق أنه لا يدل على حكم الله تعالى الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات اه . قال شارحه الفواتح لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئى تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلى وان قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات فحينئذ الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو لتحققه في الجزئيات فآل الى القياس اه . وأقول لبيان ذلك اعلم انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلى أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلى بعلة ثابتة للكلي من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحققه في جزئى مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر أو انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئياً لذلك الكلى ومدرجاً تحته فهو القياس المنطقى وهذا يختلف باختلاف حال المقدمتين الصغرى والكبرى فان كانتا قطعيتين كان القياس قطعياً برهانياً والا فلا مثلا اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فثبوت التغير للكلى وهو حقيقة المتغير بقطع النظر عن تحققه فى جزئى مخصوص وهذا التغير علة الحدوث فيكون حال حقيقة المتغير وهو الحدوث ثابتاً لتلك الحقيقة لعلة ثابتة لها بقطع النظر عن تحققها في جزئى مخصوص فاذا أردنا ان نثبت الحدوث للعالم الذى هو جزئى من جزئيات الكلي العام وهو المتغير كان ذلك قياساً منطقياً وهو قطعي متى كانت مقدماته قطعية كما في هذا القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلى باستيفاء جميع جزئياته أو اكثرها فعلمنا ثبوت ذلك الحال بها ثم انتقل منه الى ثبوته الى ذلك الامر الكلى فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال جزئى معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئى آخر مندرج معه

فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة فالجواب ما قاله القرافي وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فى السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا فى الحضر قال :

« الرابع أخذ الشافعى رضى الله عنه بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل.

تحت ثالث باذ علم علية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال فى الجزئى المستدل منه فوجد ذلك الامر فى الجزئى المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو القياس الاصولي الذى يستدل به الفقيه المجتهد وهو أحد الادلة الاربعة ويقال له عند المناطقة تمثيل . ثم ان عند المناطقة لا بد في الاستقراء من حصر الكلى فى جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلى فان كان ذلك الحصر قطعياً بأن يتحقق أنه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاماً وقياساً مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعياً أيضاً أفاد الجزم بالقضية العكسية وان كان ظنياً أفاد الظن بها وان كان الحصر ادعائياً بأن يكون هناك جزئى آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعي بحسب الظاهر أن جزئياته ماذكر فقط أفاد ظناً بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقيناً لجواز المخالفة كذا قاله الفاضل عبد الحكيم في حاشيته على المواقف والقطب مع زيادة للايضاح ناقلا بعضه عن السيد فى حواشى التجريد ومنه تعلم أن الاستقراء عند الاصوليين دائماً ناقص عند المناطقة لان التام مرجعه الى قياس مقسم كما يقال العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد وهذا القياس داخل فى القياس الاقتراني بخلاف الناقص لعدم الكلية فيه حقيقة لجواز مخالفة الباقي وتعلم أيضاً أن المقصود بالذات بالاستقراء عند المناطقة الحكم على الكلى بخلافه عند الاصوليين فان الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات ومنه تعلم انه لاحاجة بهم الى الاستقراء التام عند المناطقة لانه

دية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر ليتيقن الخلاص . قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن» أقول الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه الشافعي رضى الله عنه [1] في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد

مبني على علم ثبوت الحكم في جميع الجزئيات والاصوليون انما يحتاجون الى الدليل لعلم حكم جزئي والفرض أنه معلوم . ولما كان وجه الدلالة عند المناطقة لابد وان يكون لزوماً عقلياً فان الاستقراء سواء كان للجميع ماعدا واحدا أو للاكثر ماعداها لايفيد عندهم الا الظن لجواز المخالفة بخلاف الاصوليين فان وجه الدلالة عندهم أعم من العقلي أو العادى كما فى المتواتر حيث قالوا انه يفيد القطع فكان الاستقراء التام بمعناه عندهم مفيداً للقطع بخلاف الناقص على أن المأخوذ مما نقله عبد الحكيم أن الناقص عند المناطقة هو ما جهل فيه حال جزئي واحد فقط فتحصل أن التام والناقص عند المناطقة غير التام والناقص عند الاصوليين وأنه لابد من الحصر حقيقة أو ادعاء عند المناطقة والا لما ثبت الحكم الكلى حقيقة أو ادعاء بخلافه عند الاصوليين فانه يكفى قضاء العادة بالحاق ما بقى بما ثبت فيه الحكم قطعاً أو ظنا ومن هذا تعلم أنه لابد في كون الاستقراء حجة شرعاً من دلالته على وصف جامع للجزئيات فحينئذ يكون الحكم مستنداً لهذا الوصف الجامع بعد أن يثبت اعتباره أو اخالته على وجه ما سبق والاستقراء انما هو لتحقق ذلك الوصف في الجزئي الذى يراد الحاقه بالجزئي الآخر في حكمه فلا يكون الاستقراء دليلا زائداً على الادلة الاربعة

(١) قال الاسنوى « الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ باقل ماقيل وقد اعتمده الشافعى الخ » أقول لم يذكر المصنف فى هذا سوى القول بالاخذ بالاقل وهو الذى اعتمده الشافعى اذا لم يجد دليلا سواه والقول بالاخذ بالاكثر وساقه مساق الاعتراض وأجاب عنه بما أجاب وتبعه الاسنوى مع ان الذي اوجب ثلث الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال ان الثلث هو تمام الدية ولم يقل هو ان النصف أو الكل هو الدية ومن اوجب النصف لم يقل ان الثلث هو تمام بل قال

دليلا غيره كما في دية الكتابي فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : فقال بعضهم انها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديته وقالت الحنفية مثل ديته

ان تمامها هو النصف فهو ينفى ان الدية في الثلث بل الثلث عنده أو الكل ليس هو الدية كذلك من قال ان الدية كل دية المسلم ينفى ان الثلث أو النصف هو كل الدية بل كل منهما ليس هو الدية فمن اين يجيء الاجماع على ان الدية هى الثلث فالاقوال الثلاثة متباينة فالقول بان الدية هى الثلث نفى لما زاد عليه فيقال لمن أخذ به وهو يزعم انه لادليل له انه قول بلا دليل ومجرد كونه الاقل لا يصلح ان يكون دليلا ودعوى الاجماع غير مسلمة كما علمت كما ان دعوى البراءة الاصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة لانها انما يسلمها من يقول بان الدية هى الثلث فقط مع ان من قال بان الدية هى ثلث دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح مبنى على ماهو دليل عنده ومن قال انها النصف انما قاله أيضاً عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال ان ديته مثل دية المسلم انما قاله عن اجتهادصحيح بناء على دليل عنده أيضاً فان كان الذى أخذ بأن الدية هى الثلث اخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد انه الاقل فكيف يكون ذلك اجتهادا بل لابد ان يكون قد نظر فى أدلة المذاهب الثلاثة فرجح عنده الدليل الذى اخذ به من قال ان الدية هى الثلث ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه ومنها الاخذ باقل ما قيل اخذ به الشافعي رضى الله عنه كدية اليهودى قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا فاسد الى آخره وقد تقدم والحق انه ترجيح للعمل لكون الاقل متيقنا لا انه استدلال فهو كالاخذ بالاصل فى تعارض الاشباه فانه عند تعارضها يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك فى سؤر الحمار . وأما القول بان الامام الشافعى وحاشاه اخذ بذلك مستدلا بانه الاقل وحينئذ فلا اجماع والبراءة الاصلية كما يقوله المصنف والاسنوى غيرمتحققة ظناً كما يأتي بيانه فهو قول فاسد لا يليق ان ينسب الى مثل هذا الامام الجليل رضى الله عنه . ولذلك قال في جمع الجوامع ويجب الاخذ باقل المقول اه . وانما وجب لترجح دليله بانه موافق للاصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الاخذ بالاخف او الاثقل او لا يجب شيء

فاختار الشافعي المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية (١) أما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه (٢) فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل (٣) حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلا (٤) لم يكن ايجاب الثلث

فان من قال يجب الاخذ بالاخف يرجح هذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذى قال يجب الاثقل رجحه بانه اكثر ثوابا واحوط والذى قال لا يجب شيء منهما وقال يجوز كل منهما رجحه بان الاصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقربها الثالث اه . أى لانه فيه العمل بما يوافق الاقل وهذا كله فيما اذا تعارضت مذاهب العلماء ومثله ما اذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أما ما تعارضت فيه اخبار الرواة فالذى ذكروه فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع في مسئلة يرجح بعلو الاسناد انه يرجح النهى على الامر والامر على الاباحة وخبر الحظر على خبر الاباحة قاله زكريا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فاختار الشافعي المذهب الاول وهو انها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية الخ » أقول قد علمت انه لا اجماع ولا براءة أصلية متفق عليها

(٢) قال الاسنوى « اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه الخ » أقول هذا غير مسلم فان كل واحد من المخالفين ينفى قول الآخر صريحا كما تقدم فالقائل يوجب الثلث ينفى وجوب النصف ووجوب المثل والقائل بوجوب النصف ينفى الثلث والمثل والقائل بوجوب المثل ينفى وجوب الثلث والنصف فكيف يمكن ان يقال ان كل واحد من المخالفين يوجبه

(٣) قال الاسنوى « فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل الخ » أقول هذا لو كان الذى يوجب الاكثر يوجب الاقل في ضمن الاكثر اما اذا كان الذي يوجب الاكثر لا يوجب الاقل فى ضمن الاكثر بل ينفي ايجاب الاقل فلا يستلزم ايجاب الاكثر ايجاب الاقل

(٤) قال الاسنوى « حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلا

مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة . وأما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذهي دالة على عدم الوجوب مطلقاً[١] لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي ماعداه على الاصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره الامام والآمدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة[٢] . فقول المصنف « بناء على الاجماع والبراءة » تعليل لقوله أخذ الشافعي. وقوله « اذا لم يجد دليلا سواه »[٣] أي فان

الخ » أقول لا فرق بين ما اذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من ان الثلث لم يكن مجمعا عليه لان كل واحد من المخالفين ينفى قول الآخر سواء كانت مما نحن فيه ولم يوجد قائل بانه لا يجب شيء او وجد ذلك القائل وهذا هو المناط فى كون الاقل غير مجمع عليه

(١) قال الاسنوى « واما البراءة الاصلية فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة الخ » أقول قد اعترف بانها تقتضى عدم الزيادة لانها دالة على عدم الوجوب مطلقا أى فهى تقتضى عدم وجوب الثلث والنصف والمثل . وأما قوله لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع الخ فغير مسلم لما علمت انه لا اجماع وانه انما ترك العمل بها لوجود الجناية التي تقتضى عوضا وبدلا عن المجني عليه فقدره بعضهم بالثلث بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره آخر بالنصف بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره ثالث بانه مثل دية المسلم بناء على دليل لاح له على ذلك فالبراءة الاصلية متروكة اجماعا لوجود الجناية والخلاف بعد ذلك قائم في بدل الجناية فلا اجماع على الثلث

(٢) قال الاسنوى « بل الاجماع وحده انما هو دليل الخ » أقول لو دل الاجماع على ايجاب الثلث خاصة ما ساغ للقائل بايجاب النصف او المثل مخالفته وخرقه هذا الاجماع ولو كان قول واحد منهما خارقا للاجماع ما قبل قوله ولا وجد الخلاف ولا اقل ولا اكثر فتعين ما قلنا من ان الشافعى انما رجح دليل القائل بالاقل اجتهاداً منه رضى الله عنه لان فيه العمل بما هو وفق الاصل

(٣) قال الاسنوي « وقوله اذا لم يجد دليلا سواه أى فان وجده الشافعى

وجده الشافعي لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة وفي الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى أقل ماقيل[1]. هكذا قاله فى المحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط. وفى القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين[2] وليس

لم يتمسك بالاقل الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه من ان الشافعى انما يأخذ بدليل الاقل لا انه يستدل بكونه اقل ووجه ذلك ان الشافعى متى وجد دليلا يدل على الاكثر ويكون ارجح من دليل الاقل يأخذ بالدليل الذى يدل على اكثر كما في الامثلة التي ساقها الاسنوى فعلم من هذا ان الامام رضى الله عنه انما يبني قوله على الدليل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولو كان على الاقل اجماع اذا لم يوجد دليل لما امكن للشافعى ان يتركه اذا وجد دليل آخر يدل على الاكثر الا اذا كان مقدما على الاجماع وهذا يقتضى أن الاجماع على خطأ وهو مما لم يجوزه أحد

(١) قال الاسنوى « وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل الخ » أى ويكون هذا الدليل مرجحا للدليل الذى استدل به القائل بالاقل بناء على الترجيح بكثرة الادلة كما يقول الشافعى

(٢) قال الاسنوي « وفي القسم الثانى منه نظر لانه يقتضى الخ » اقول هذا النظر مبنى على ان الرجوع الى اقل ماقيل استدلال فيكون قول صاحب المحصول لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى أقل ماقيل مقتضيا لما قاله الاسنوى حيث جعل الايجاب لدليل واحد دون الآخر والقول كما علمت خلاف ذلك بل معنى كلام صاحب المحصول ان الرجوع الى اقل ما قيل عند عدم وجود دليل آخر يدل على الاقل ترجيح لدليل القائل به بان فيه العمل بما يوافق الاصول اما اذا وجد دليل آخر فهو ترجيح لدليل القائل بالاقل بدليل آخر ينضم اليه وهذا اقوى فى الترجيح فيكون الايجاب بهذا الدليل منضما الى الدليل الآخر فالحصر نسبي فلذلك صرح بالنفى فقال لا لاجل الرجوع الخ وهذا كله

كذلك . قوله « قيل يجب الاكثر » أي اعترض بعضهم على الشافعي في أخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه . وأجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به[1] والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل قال :

« الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر والا فلا. وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضى الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح » أقول سبق فى الباب الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لايعلم حاله وهذا

صريح فيما قلنا من ان الشافعى لا يزيد دليلا على الادلة الاربعة وحاشاه رضى الله عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه انما يجب حيث تيقنا شغل الذمة به الخ » اقول بالجناية تيقنا شغل ذمة القاتل بدية الكتابى المقتول والخلاف بعد ذلك في مقدار الدية التى بها شغلت الذمة فقال فريق هى ثلث دية المسلم وقال فريق نصفها وقال فريق مثلها ولاشك ان تيقن المكلف بخلاص ذمته عما وجب عليه انما هو بدفع الاكثر وهو مثل دية المسلم خصوصا وان خصومة الذمى يوم القيامة للمسلم اشد من خصومة المسلم للمسلم لان فى خصومة المسلم للمسلم طريقا لارضاء الخصم بما يعطاه من نعيم الجنة في مقابلة العفو عن اخيه المسلم ولا طريق في خصومة الذمي فكان لابد من القصاص والمؤاخذة بحقوق الذمى ولا تعقل منه المسامحة فى الآخرة ولم تحصل في الدنيا وقول الأسنوي والزائد على الاقل لم يتعين فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل غير مسلم بل قال عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الاقوال دليل المجتهد القائل به ولم يبق الا الترجيح لتعارض ادلة المجتهدين واقوالهم ففى العمل بالاقل اخذ بالمتيقن وبالاكثر اخذ بالاحوط فى خلاص الذمة ولكل وجهة

الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب[1]: أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدى انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . والثانى أنه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك

(١) قال الاسنوى « واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب الخ » اقول حاصل ذلك على ما قاله في جمع الجوامع وشرحه ان المناسب من حيث اعتباره أقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فهو المؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر به وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث يثبت الحكم معه سواء كان الاعتبار بالترتيب المذكور باعتبار عينه فى جنسه او جنسه في عينه او جنسه في جنسه فهو الملائم ومعني هذا ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم ولو باحد الاعتبارات الثلاثة هو ترتيب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه لكن لا نقول ان الشارع اعتبره بالترتيب المذكور ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص او اجماع فى الجملة وانما كان فى الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه او عينه فى جنسه او العكس فقد وجد له اصل معين يشهد له بالاعتبار فقولنا هنا في الجملة هو معني قولنا ولو باعتبار جنسه فان الثابت في ذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم مثلا عين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره فى ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية فاعتباره فى عين ولاية النكاح انما ثبت بثبوتها معه في المحل لترتب الولاية باعتبار جنسها معه فى مسألة ولاية المال فقولنا فيما سبق حيث ثبت الحكم معه تفسير للترتيب على وفقه فاقسام الملائم ثلاثة وهي التى اعتبر فيها عين الوصف في عين الحكم لكن ذلك الاعتبار لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه بان يثبت بنص او اجماع اعتبار جنسه فى جنسه او عينه فى جنسه او عكسه فكان المجموع اربعة اقسام وهي المقبولة وان لم يعتبر بترتيب الحكم على

واختاره امام الحرمين[1] قال ابن الحاجب وقد نقل أيضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة. والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا[2] فالضرورية هى التى تكون من احدى الضروريات

وفقه بان دل الدليل على الغائه فلا يعمل به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح وهذا هو موضع الخلاف فقبله مالك مطلقا رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بانه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب اهون من ضرب بريء

(١) قال الاسنوى « واختاره امام الحرمين الخ » أقول قال فى جمع الجوامع وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير اه . قال الجلال أى قرب من موافقته ولم يوافقه اه . وذلك لان امام الحرمين قال به بشرط ان يكون مصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الاصول تارة فى الشريعة وبعبارة أخرى قال به بشرط ان يكون له نظير علله به مع انه قال انه مخالف للاولين والحاصل ان امام الحرمين انكر على مالك قوله بهذا القول بالنظر للقاعدة الاصولية في قبول المرسل لان اكثر الاصوليين على عدم قبوله وقرب من موافقته من جهة ان كلا منهما اعتبر المصالح المرسلة الا ان امام الحرمين قيد ما اعتبره منها بكونها مشبهة لما علم اعتباره شرعاً ومالك لم يقيده ورده الا كثر مطلقا لعدم مايدل على اعتباره .وقد علمت ان هذه الاوصاف علل شرعية ناط بها الشارع احكاما شرعية وكونها كذلك حكم شرعى لا يثبت الا بدليل من الشارع يدل عليه وكان الراجح ما عليه الاكثر

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية الخ» أقول هذا القول صريح في أن ماقاله الغزالى قسم من المرسل الذى لم يدل دليل على الغائه ولا على اعتباره وليس كذلك بل هو مما قام الدليل على اعتباره ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وليس منه مصلحة

الخمس وهى حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب . وأما القطعية فهى التى

ضرورية كلية قطعية لانها مما دل الدليل على اعتبارها فهى حق قطعا واشترطها الغزالى للقطع بالقول به لا لاصل القول به . قال الجلال فجعلها منه مع القطع بقبولها اه. ووجه ذلك انها متى كانت ضرورية كلية كان مما دعت الضرورة اليها بان تكون واحدة من الخمسة التي هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فالمراد بكونها قطعية ان يكون الجزم بوجودها حاصلا وبكونها كلية ان لاتكون مختصة ببعض المسلمين دون بعض وحينئذ تكون من الوصف المناسب الذى دل الدليل على اعتباره فليس من المرسل في شيء قال الغزالى من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهى أصل فى القياس وحجة ومنه ماشهد ببطلانه كنفى الصوم في كفارة الملك ومالم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقوم بها فهى مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب فى باب القياس اردنا منه هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لايجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصله فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد ان يؤدي اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسئلة التترس فاننا نعلم قطعاً بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشارع يؤثر الحكم الكلي على الحكم الجزئى وأن حفظ أصل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد . وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعانى عرفت لابدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال ومفاريق الامارات سميناها

تابع الحاشية

مصلحة مرسلة لاقياسا اذ القياس اصل معين اه . فعلم من قوله ونحن لا نجوزه الخ انه لا يقول به عند فقد شروطه وأما غيره فيجوز ان يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد في أن يؤدى اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعانى الخ انه انما جعل هـذه من المصالح المرسلة لعدم تعين الدليل وان رجعت الى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما في غـيرها من المصالح المرسلة فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة فى عدم تعين الدليل وان كان في غـيرها لعدمه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لا يقول بالمصالح المرسلة التى يقول بها مالك ووقع فيها الخـلاف وردها الاكثر ولذلك أيضاً قال صاحب فواتح الرحموت رداً على صاحب المسلم حيث عد ما قاله الغزالي من المرسل وفى كونه من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصـل متأصل في الشرع وعليه مبنى التكاليف الشرعية اه . وقال الغزالي فى المنخول فان قيل لو وقعت حادثة لم يعهد مثلها فى عصر الاولين وسنحت مصلحة لا يردها أصل ولكنها حديثة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول لو فرضنا انقـلاب أموال العـالم بجملتها محرمة لـكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه الغصوب بغيرها وعسر الوصول الى الحلال المحض وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم التناول يفضى الي الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية ويتداعي ذلك الى فساد الدنيا وخراب العالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت الى صناعاتهم وأشغالهم والشرع لا يرضى بمثـله قطعاً فنبيح لـكل غنى من ماله مقـدار كفايته من غير سرف ولا اقتصار على سد الرمق ونبيح لكل مقتر فى مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد لهذا قاعدة وهو أن الشخص اذا اضطر الى طعام غيره أو الى بيته يباح له مقـدار الاستغلال محافظة على الروح والمحافظة على الأرواح أولى وأحق وكذلك نقول في المستظهر بشوكته المستولى على الناس المطـاع فيما بينهم وقد شغر الزمان عن مستجمع لشرائط الامامة ينفذ أمره لان ذلك يوجب فساداً عظيما لو لم نقل به اه

يجزم بحصول المصلحة فيها [1] والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا كفار تترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا باننا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد فى الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم أيضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية [2]

أقول قول الغزالى وقد وقع . هذا حصل في عصره وأما العصر الذى نحن فيه فالحال أقوى وأشد نسأل الله العافية والسلامة فهذه المسألة التى ذكرها لنا بها تمسك كذا قاله العطار وأقول وانما العصر الذى نحن فيه الآن فقد تضاعف الامر وتحقق مصداق ماجاء فى الخبر من أنه يأتي زمان لايدع الربا بيتا الا دخله فلا يكاد يوجد الآن تجارة الا وفيها الربا وصارت الحكومة نفسها تتعامل بالربا أخذاً واعطاء ولا معاملة من بيع أو اجارة أو غير ذلك الا وهي فاسدة شرعاً فالضرورة قاضية حينئذ بالعمل فى هذا العصر بما يقوله الغزالى وهو قول كل العلماء لهذه العلة قلت ليت أهل عصرنا يقتصرون على أن يأخذوا مقدار الكفاية من غير سرف بل يسرفون ويبذرون ويستحلون تلك المعاملة وقانا الله شر هذا الزمان وأهله ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان الانسان لم يترك سدى ودوام الحال من قضايا المحال فكلما اشتد الكرب هان وكل شيء يتحول الى ضده فانتظروا انا منتظرون

(١) قال الاسنوى « وأما القطعية فهى التى يجزم بحصول المصلحة فيها » أقول قال فى جمع الجوامع والظن القريب من القطع كالقطع فيها اه . قال الجلال مثالها رمي الكفار المتترسين بأسرى المسلمين فى الحرب المؤدي الى قتل الترس معهم ان قطع أوظن ظناً قريباً من القطع بانهم ان لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة اه

(٢) قال الاسنوى « ولم يقم أيضا دليله على عدم جواز قتله عند اشتماله

قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها اى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال لحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد . فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعية كما اذا لم نقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة[1] على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا واحدا منهم فى البحر

على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية الخ » أقول عبارة الغزالى كما قدمناه قريباً هكذا . وأما المصلحة الضرورية فلا بعد أن يؤدي اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسألة التترس الى أن قال ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع الخ وقلنا انه علم من قوله ونحن انما نجوزه الخ انه هو لا يقول بالمرسل عند فقد الشروط اما غيره فيجوز أن يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد من أن يؤدي اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون المعاني الى آخر ما قدمناه . ومن ذلك تعلم أن قول الاسنوى فلذلك يصح اعتبارها أى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد الخ لا يلائم ما قبله لان جواز ذلك انما هو فى غير القطعية أو المظنونة ظناً قريبا من القطع وان الغزالى انما قال هذه المقالة فى حالة فقد الشروط وهى كونها ضرورية قطعية كلية أما عند توفر الشروط فقد علمت أنها ليست من المرسل بل مما دل الدليل على اعتبارها وهى حق واشترطها الغزالى للقطع بالقول به وانها من قبيل دفع الضرر العام بالضرر الخاص الذى هو أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فلا يليق بعد ذلك أن يفسر صحة اعتبارها بأنه يجوز أن يؤدى الى اجتهاد مجتهد الخ اللهم الا أن يؤول الجواز في كلامه بما يلائم ما قبله بأن يراد الجواز الاعم

(١) قال الاسنوى « أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة الخ » أقول ان قلت ماهو الفارق بين الكلية وغير الكلية قلت ظاهر قول الاسنوى واستولوا

تابع الحاشية

على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة أن المراد بالكلية استئصال جميع المسلمين لكن كتب البناني في حواشيه على جمع الجوامع على قول الجلال في المثال لحفظ باقي الامة فقال المراد به ما عدا الترس من الحاضرين وبحث في ذلك العلامة بأن باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كلياً أي متعلقاً بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يجز الرمي اذ المجوز انما هو المصلحة الكلية . وأجيب بأنه قد اشتهر اعطاء الاكثر حكم الكل في مسائل كثيرة اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا اه . ولكن هذا الجواب يتوقف على أن ما عدا الترس اكثر الامة وهذا بعيد ولذلك قال العلامة نفسه فالمجوز ليس حفظ الباقي بل هو اندفاع الاستئصال للمسلمين لانه كلي لتعلقه بالاستئصال الذي هو قتل كل الامة ثم نقل عن العضد التعليل باندفاع الاستئصال . ويجاب بأنه اذا حفظ الباقي اندفع الاستئصال فآل قولنا لحفظ الباقي وقولنا لدفع الاستئصال واحد . ثم اعترض ابن قاسم فقال قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت وقضية كتب الفروع اعتبار بقية الجيش فقط ثم قال وقد توجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه المدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع فجعل في حكمه وهذا ظاهر اذا كان استئصال الجيش بحيث يخشى معه على الامة بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة . وعبارة شيخ الاسلام قوله استأصلوا المسلمين أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد قوله لحفظ باقي الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعي استئصال الكل اه فقوله أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل الخ يؤخذ منه جواب آخر عن البحث المذكور بان المراد بالباقي المذكور جميع أهل الاقليم الحاضرون منهم وغيرهم وانما عبر عنه بالباقي باعتبار قتل الترس فكأنه قال حينئذ لحفظ جميع الامة باعتبار ذلك الاقليم فيكون

فانه لايجوز الرمى [1] لان نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لايجوز

حينئذ الحفظ المذكور كلياً لتعلقه بكل الامة المذكورة كذا قاله ابن قاسم مع زيادة للايضاح . وقد تستشكل هذه المسألة بمسألة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش فى الحرب مما لايمكن دفع مفسدته لمسارعة الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسألة الغرق ثم قد يستشكل أيضاً بما اذا كان الاسرى اكثر من المحاربين الا أن يقال انهم على كل حال تحت القهر ولم يقوموا بالدفع عن المسلمين بخلاف المقاتلين فانهم قاموا بالدفع عن المسلمين فقتلهم يؤدي لمفسدة أعظم هكذا قالوا استشكالا وجواباً . والذى أراه أنه لا داعى لهذا كله ولا ورود له لان هذه المسألة كما علمت مما قدمناه ترجع الى أصل متأصل في الشرع وهو دفع الضرر العام بالضرر الخاص وهذا يكفى فيه أن يكون الضرر واقعاً على القوم الذين يحاربون في كل اقليم خصوصاً في هذا الزمان فانه لايعقل استئصال جميع المسلمين فى جميع الاقطار وان المشاهد من تفرق المسلمين وتباعد بلدانهم يقضي بوجوب اعتبار كل قوم لهم قومية على حدة وان المدار على الجيش الحاضر المقاتل والذي يفرق بين الضرر العام والضرر الخاص انما هم رؤساء الجيش القائمون بالقتال فالمدار على مايرونه في ذلك من قطع أو ظن يقرب من القطع بالمصلحة ومن كون الضرر عاماً أو غير عام فالواجب على العلماء في مثل هذا وضع القواعد الشرعية وتفويض الرأى فى تطبيقها على الواقع فمن ابتلى بذلك فهم أدرى ويرى الشاهد مالا يراه الغائب ولا عبرة فى الكثرة والقلة بعدد الاشخاص فكل الف قد لايعد بواحد خصوصاً فى هذا الزمان فان من تمرن على القتال وتعلم طرقه لايمكن أن يماثله في الحرب من لم يتمرن على شيء من ذلك ولم يمارس القتال أو تمرن ومارس تمريناً ناقصاً والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فانه لايجوز الرمى الخ » وان اقترع لان القرعة فى

لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئيـة . قوله « لا اذا اعتبار » أي احتج مالك بوجهين : أحدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح[1] في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه

مثل هذا لا أصل لها في الشرع كذا قال الجلال قيل هذه الغاية للرد على المالكية فانه يقرع عندهم لاجل نجاة الباقين لكن بعد رمي الاموال غير الرقيق ولا فرق عندهم بين الحر والرقيق كذا قاله العطار عليه

(١) قال الاسنوى « احتج مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس الخ » أقول قدمنا ان المراد بالجنس بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس القريب سواء اعتبر بالنص او الاجماع أو لم يعتبر بهما ولكن اعتبر بترتيب الحكم على وفقه الى آخر ما قدمنا وانه ان لم يعتبر بالترتيب أيضاً بالجنس القريب بل بالبعيد ففيه تفصيل ان دل الدليل الغائه لم يعلل به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه ولا على اعتباره فهو الذى فيه الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او جنسه البعيد أو القريب فى جنس الحكم البعيد فلا خلاف فى رده كما نبه عليه فى التلويح وغيره . وعلى ذلك يمتنع هذا الاستدلال بهذه الوجوه بان المعتبر هنا في المصالح المرسلة بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس البعيد وهذا لا يكفى في جواز التعليل بالوصف عند الجمهور فقوله ان الشارع اعتبر جنس المصالح في الاحكام الخ مسلم لكن هذا الجنس جنس بعيد بالنسبة للوصف وهو مطلق المصالح وبالنسبة للحكم أيضاً فهو استدلال على مختلف فيه بمختلف فيه وهو لا يفيد الا اذا ثبت المستدل به بدليل صحيح وهذا لم يثبت ولو سلمنا ان اعتبار الجنس في الجنس كاف نقول ان مثل هذا الذي اعتبر فيه الشارع الجنس البعيد فى الجنس البعيد منه ما قام الدليل على الغائه ومنه ما جهل حاله فحيث اتفقنا على رد ما علم الغاؤه ويجوز ان يكون ما جهل الغاؤه واعتباره مثل ما علم الغاؤه فقد حصل الشك في اعتباره فلا يقبل فالقول بان ذلك يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة الخ غير مسلم . هذا حاصل الوجه الاول استدلالا

المصلحة لكونها فردا من أفرادها. الثانى ان من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين. وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال. وعن الثانى[1] أنا لانسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الامام لمختاره[2] في هذه المسئلة قال:

« السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل » أقول الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم[3] بعدم مايدل عليه. وتقريره أن يقال فقدان

وجواباً عنه ومنه تعلم ان جواب المصنف جواب بتسليم ان اعتبار المصالح المرسلة كاف لكن منع من التعويل عليه مانع من ذلك

(١) قال الاسنوى « وعن الثانى الخ » أقول حاصله جواب بمنع حصول الاجماع ودعوى ان الصحابة انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب الخ ومن هذا تعلم ان مالكا رضي الله عنه يدعى ان من تتبع أحوال الصحابة قطع بانهم كانوا يفتون فى الوقائع بمجرد المصالح الخ ومخالفوه يدعون ان الصحابة انما اعتبروا من المال ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه القريب فكلاهما دعوى. والذى يفصل في صحة احدى الدعويين دون الأخرى هو الاستقراء فعليك به حتى يظهر جلية الحال فاننا لم نقف عليه

(٢) قال الاسنوي « ولم يصرح الامام لمختاره » أقول لكن سكت على ما قاله الجمهور المخالفون لمالك رحمه الله تعالى

(٣) قال الاسنوى « الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم الخ » أقول اختلف العلماء في هذه المسئلة فقال المصنف ان فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدمه وظن عدمه يوجب

الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الاولى فواضحة وأما الثانية فلأن عدم الدليل

ظن الحكم وتبعه في ذلك صاحب جمع الجوامع . وصورة المسئلة على ماقال ان يقال للخصم فى ابطال الحكم الذي ذكره في المسئلة الحكم يستدعى دليلا والا لزم تكليف الغافل حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له ولا دليل على حكمك بالسبر فانا سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل عليه أو بالاصل فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفى هو أيضاً . وقال الاكثر عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجوده لما تقرر من ان عدم الوجدان لايستلزم عدم الوجود . وأجاب غيرهم عن ذلك بانه ان أريد انه لا يلزم منه القطع بالانتفاء فلا تدعيه وان اريد انه لايلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لان بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم انه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فتم ما ندعيه ثم قالوا ان هذا لايخالف ماقرروه من انه لايلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لان ذاك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء هذا حاصل ما قاله ابن قاسم في حاشيته على جمع الجوامع مستندا فيه لقول صاحب جمع الجوامع فى شرح المنهاج . وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الى آخر مابه هذا ما قالوه هنا . ونقول ليظهر لك الحق اعلم ان الافعال التى لم تكن ضرورية لبقاء الشخص ولم يدرك منها العقل المصلحة والمفسدة ولاخلوها عنهما ولم يرد فيها بعد البعثة خطاب اصلا بالايجاب ولا بالتحريم ولا نحوهما من باقى الاحكام قد اختلف فيها الاشاعرة والمحققون من الحنفية مع الفريق القائل من المعتزلة بان الاصل فى تلك الافعال قبل ورود الشرع هو الاباحة فقال فريق الاشاعرة والمحققين من الحنفية ان سكوت الشارع وعدم ورود خطاب منه بالحرج فى فعلها وتركها اذن منه في فعلها وتركها على السواء ويكون سكوت الشارع وعدم ورود خطابه عند هذا الفريق دليلا شرعيا على حكم الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وصرحوا بان كل ما عدم فيه المدرك

يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن

الشرعى الدال على الحرج في فعلها وتركها كان عدم المدرك الدال على ما ذكر مدركا شرعيا دالا على حكم الشارع بالتخيير والاذن في الفعل والترك على السواء وهذا هو الذى أراده صاحب جمع الجوامع حيث قال وان الاباحة حكم شرعى اه. يقصد بذلك التعريض لهذا الفريق من المعتزلة فهذه الاباحة لاتعرف الا بعد ورود الشرع أى البعثة لاحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي. وقال الفريق الثانى وهو الفريق القائل بالاباحة في الافعال المذكورة قبل ورود الشرع ان هذه الافعال مباحة بالاباحة الاصلية التى كانت بها قبل البعثة بمقتضي الدليل العام العقلى فهى باقية على تلك الاباحة لان العقل لم يدرك فيها جهة خاصة من مصلحة ومفسدة وخلوها منهما ولم يرد عن الشارع ما يكشف عن الجهة الخاصة على وجه ما ذكر فكانت باقية على اباحتها التى كانت لها قبل البعثة بمقتضى الدليل العقلى العام وقد حققنا ذلك فى شرحنا البدر الساطع عند قول صاحب جمع الجوامع الحق ان الاباحة حكم شرعي فراجعه. اذا تقرر هذا فان كان مراد المصنف ومن تبعه كصاحب جمع الجوامع ان نفى المدرك الذى به يدرك الحكم وهو الدليل بان لم يجده بعد الفحص الشديد يوجب ظن انتفائه وظن انتفائه يوجب ظن انتفاء الحكم وأرادوا من الحكم المنفى ما يعم الحظر والوجوب والندب والكراهة والاباحة فيكون الحكم ان لا حكم أصلا فغير مسلم لمنافاته لما قرره الاشاعرة جميعاً ووافقهم المحققون من الحنفية مما ذكرناه ولما تقرر من انه بعد ورود الشرعي لايمكن ان تخلو حادثة عن حكم للشارع فان وجد دليل خاص على حكم خاص أو كان مندرجا فى المنافع أو في المضار كان الحكم على وفق ذلك الدليل الخاص أو على وفق ما قررنا سابقاً في المنافع والمضار فقد ورد الشرع ان في المنافع الاصل الاباحة وفى المضار التحريم وان لم يوجد شيء مما ذكر فلم يوجد دليل خاص على حكم خاص ولم يعلم ان الشيء من المضار ولا من المنافع وانعدم المدرك الشرعى أصلا كان ذلك دليلا على الاباحة والاذن الشرعى وان كان مرادهم

عدم الحكم والعمل بالظن واجب. والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه[1] لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا. وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها[2] فى المحصول عن بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال:

الباب الثانى — فى المردودة

« الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره الكرخى بأنه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالزكوى لقوله تعالى (خذ

تعلق الحكم الخاص ماعدا الاباحة فهو مسلم وحينئذ يرتفع الخلاف ويكون مراد من قال لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه أى انتفاء الدليل فلا يلزم انتفاء الحكم لان عدم الدليل الشرعى أصلا دليل على الحكم الشرعى ان الحكم الثابت هو الاباحة ومن قال انه يلزم من عدم وجود الدليل ظن انتفائه ويلزم من ظن انتفائه انتفاء الحكم أراد بالحكم ما عدا الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك لان انتفاء المدرك على هذا الوجه نفسه دليل على ما ذكر ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت وشرحه ومنها عدم الدليل بعد الفحص فيدل على العدم واختاره بعض الشافعية والحق عند الجمهور انه ليس بدليل لان انتفاء الدليل لايستلزم انتفاء المدلول الا بالشرعي فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مرت الاشارة اليه اه. فخذ هذا واعرف الحق لاهله

(١) قال الاسنوى « والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه الخ » أقول قد علمت ما في هذا مما قدمناه غير مرة

(٢) قال الاسنوى « وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فيها فتذكر لتعلم وجه ان الامام لم يوافق بعض الفقهاء المذكور فان عبارته بظاهرها غير صحيحة ما لم يؤول بما قدمناه

من أموالهم صدقة) وعلى هـذا فالاستحسان تخصيص . وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لافوي يكون كالطارىء فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة » أقول شرع المصنف فى بيان الادلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع أي وضع شرعا جديدا . قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده فى الكتاب كقوله تعالى (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وفى ألفاظ المجتهدين كقول الشافعي فى المتعة أستحسن أن تكون ثلاثين درهما فثبت ان الخلاف انما هو فى المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعانى وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهى فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك. وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة: أحدها [1] ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أى بيانه ليتميز صحيحه عن فاسده ولقائل ان يقول ان أراد المصنف بوجوب

---

(١) قال الاسنوى « وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة احدها الخ » أقول هذا الدليل أجاب عنه المصنف بما هو مذكور فيه وفي الاسنوى واعترض عليه الاسنوي بقوله ولقائل ان يقول الخ فهذا التعبير ساقط لا يلتفت اليه على ان المجتهد الذي يبلغ من العي ان ينقدح في نفسه دليل وتقصر عنه عبارته كيف يقبل اجتهاده وهو بهذه الحال التعسة من العجز عن التعبير عما في نفسه

اظهاره انه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد أن المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع[1] اللهم الا ان يشك المجتهد فى كونه دليلا فانه لا يجوز العمل به . التفسير الثانى قاله الكرخى أنه قطع المسئلة[2] عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصدق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوى وهو قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) فان المراد بالمال في الآية هو الزكوى فليكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة الى المال فى الصورتين . واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لانطباقه عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسانا كما عبرت به لكان أظهر . التفسير

---

(١) قال الاسنوى « وان أراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع الخ » أقول اذا لم يكن الاستحسان الذي انقدح في نفس ذلك المجتهد نصاً ولا اجماعاً ولا قياساً صحيحا فلا يجوز للمجتهد ان يثبت به حكما شرعيا ومتي كان واحدا مما ذكر فلا يعقل ان تقصر عنه عبارة المجتهد فالذى تقصر عنه عبارة المجتهد لا يكون واحدا منها فلا يصح اثبات الاحكام الشرعية به

(٢) قال الاسنوى « التفسير الثاني قاله الكرخى انه قطع المسئلة الخ » أقول وهو تفسير صحيح وغاية ما اعترض به عليه المصنف انه لا يلزم عليه ان يكون التخصيص استحسانا كما عبر المصنف أى فالتخصيص استحسانا كما يقول الاسنوى اذ لافرق بين العبارتين في المعنى وهذا الاعتراض يلتزمه الكرخى لكن يخص ذلك بكل قياس خفي أو نص أو اجماع قابل القياس الظاهر لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص في موضع خاص كما سيأتي ايضاحه

الثالث قاله أبو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد[1] غير شامل شمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التى اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الاقوى فان أقواهما ليس في حكم الطارىء قال فان كان طارئاً عليه فهو الاستحسان . ومثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر أم لا قياساً على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثانى اقوى فان احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به . واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية[2] كما سبق ايضاحه في القياس . وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر[3] بل حاصله كما

(١) قال الاسنوي « التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد الخ » اقول ماقاله ابو الحسين وما قاله الكرخى كلاهما بمعنى واحد وقول الاسنوي وهذا التفسير يقتضى ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك غير مسلم بل هو كذلك عند القائلين به وهم الحنفية كما ستسمع

(٢) قال الاسنوى « واعترض عليه بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية الخ » اقول هو كذلك بل هو قول الكل كما ستسمع

(٣) قال الاسنوي « وفى قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر الخ » اقول قد علمت ان الاستحسان هو اما قياس خفي او نص من الكتاب او السنة

قاله الآمدي الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه وهذا أعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هـذه المسئلة ان الحق ماقاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدي انه [1] لايتحقق استحسان مختلف فيه قال :

اواجماع جاء على خلاف القياس الجلي الظاهر وهـذا لا يكون الا تخصيصا لعلة هذاالقياس فما قاله الآمدى وما قاله المصنف بمعنى واحد ومراد الآمدى بالدليل فى قوله عن حكم دليل هو القياس الظاهر وبالدليل في قوله لطرآن دليل اقوى هو القياس الخفي او النص من كتاب او سنة او اجماع

(١) قال الاسنوي « وقد تلخص من هذا أن الحق ماقاله ابن الحاجب واشار اليه الآمدى أنه الخ » اقول ان الشافعية قسموا القياس باعتبار القوة الى قياس جلي وهو ماعلم فيه الغاء الفارق كقياس الامة على العبد فى حق التقويم على عتق البعض وان كان الحق ان هذا المثال من دلالة النص لا من القياس لـكن قد مر ان فريقا منهم يسمى مثله قياسا والى قياس خفي وهو مالم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصارى الامر هو الظن ولذلك اختلفوا في وجوب التعبد به واما الجلى فهو متفق على التعبد به بين الانام وقيل القياس الجلى هو قياس الاولى بالحـكم على غيره كقياس الضرب علي التأفيف وقياس الواضح المساوى بحيث لاينبغي أن يشك فيه كقياس احراق مال اليتيم على اكله والخفي هو قياس الادنى على الاعلى كقياس التفاح على البر فى حرمة الربا وقسموه ايضا باعتبار العلة الى قياس علة وهو ماصرح فيه بها كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربا كالبر والى قياس دلالة لم تذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بملازمها كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فيهما اذا كانا خطأين وهو دليل القصاص فعلم من وجوب الدية ووجوب القصاص لانهما موجبان متلازمان للجناية العلة بهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجوب الجناية لانها العلة وحدها ووجوب ما وجب به القصاص فالمذكور ملازم العلة لا العلة نفسها والى قياس فى معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفى الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى أمر آخر كالغاء كون المفطر جماعا في ايجاب الـكفارة فانها تستدعى الجناية والذنب لانها كاسمها شارة وخصوص الجماع لا دخل له فى الجناية

« الثاني قيل قول الصحابي حجة . وقيل ان خالف القياس . وقال في القديم

والذنب وانما هي افطار فى صوم أداء رمضان عمداً فتجب الكفارة بعمد الاكل أيضا وهذا يسوقونه على طريق المثال . وأما الحنفية فقسموا القياس باعتبار التبادر الى قياس جلى وهو ما يتبادر اليه الذهن فى أول الامر والى قياس خفى وهو مالا يتبادر اليه الذهن الا بعد التأمل والثانى الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيراً ما يراد به فى الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص من كتاب او سنة كالنص الوارد في السلم وهو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذ تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) وقوله صلى الله عليه وسلم « من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » فانه جاء على خلاف القياس الظاهر ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم أو اجماع كالاستصناع وهو ان يقول للخراز مثلا اخرز لى خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا فهذا ينعقد عند الحنفية بيعا لاعدة مع ان القياس يأبى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس يقتضى أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه نجسة لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع فى الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستندة أو الى القياس الخفى فمن انكر الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به والذى قال هذه المقالة هو الامام الشافعى رضى الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسن وبعض هذا الفريق قال فيه انه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسنه وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعى رضى الله عنه من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك اه . ومنهم من حمل قول الشافعى هذا على مدح من استحسن وقال بالاستحسان المتفق عليه كالشيخ

ان انتشر ولم يخالف . لنا قوله تعالى فاعتبروا يمنع التقليد . واجماع الصحابة على

الاكبر محمد بن عربى الحاتمي الشهير بمحيي الدين وخاتم الولاية المحمدية فانه قال فى الفتوحات ان مقصود الشافعى من قوله هـذا مدح المستحسن وأراد ان من استحسن فقد صار بمنزلة نبى ذى شريعة وأتباع الشافعى لم يفهموا كلامـه على وجهه هذا والله اعلم . وما قاله صاحب جمع الجوامع اوجه. قال فى التلويح هو فى اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ماهو أحد الادلة الاربعة والقائلـين بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحـكم حيث لم يأخذه من الشارع ثم ساق اختلافاً في تعريفه اه . ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الجلال الاستحسان قال به ابو حنيفة أى واصحابه واصحاب مالك قال زكريا وانكره الباقون قال الجـلال من العلماء منهم الحنابلة بخلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنـه عبارته ورد بانه أى الدليل المذكور ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً وان لم يتحقق عنده فمردود قطعاً وفسر أيضاً بعدول عن قياس الى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا أو بعدول عن الدليل الى العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره . ورد بأنه ان ثبت انها أى العادة حق لجريانها فى زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير انكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة والاجماع فيعمل بها قطعاً والا أي وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط فى الـكتابة لبعض من عوضها ونحوهما كاستحسانه فى المتعة ثلاثين درهما فليس منه أى ليس من الاستحسان المختلف فيـه ان تحقق وانما قال ذلك لما آخـذ

جواز مخالفة بعضهم بعضا . وقياس الفروع على الاصول . قيل اصحابي كالنجوم .

فقهية مبينة في محالها اه فقد حذف ما قدمناه عنهما مما قاله الشافعي رضى الله عنه ولذلك كله قال الاسنوى وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدى الى آخر ماقدمناه وقال في مسلم الثبوت والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال شارحه فانه ان أريد به ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته أحد وان أريد ما أردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمراً يصلح للنزاع اه . وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضاً للقياس وهو معارضه والاستحسان ان كان قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع وان لم يكن قياساً بل كان نصاً أو اجماعا فلا يتعدى الحكم منه الى المسكوت لان النص أو الاجماع حينئذ على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافه مع المشترى فى الثمن قبل قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن التي ادعاها البائع فكل منهما مدعى عليه مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة اختلف فيها المتعاقدان قبل استيفاء المستأجر المنافع فانه يدعى التسليم بما تقدم من الاجر وينكره المؤجر وهو يدعى زيادة الاجرة وينكرها المستأجر فكان كل منهما مدعى عليه فوجب التحالف وكذلك الحكم في ورثة البائع والمشترى لكون كل من الفريقين مدعياً على الآخر ومدعى عليه قبل القبض فيتحالفان ويجب يمين البائع في ضمن ايجاب التحالف بعد القبض بالنص فقط وهو قوله صلى الله عليه وسلم « اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا » لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله فى صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعى عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف لحديث التحالف فلا يتعدى الى الاجارة بعد استيفاء المنافع المعقود عليها ولا الى ورثة المتعاقدين . واورد عليه ان المشتري لو أقام البينة قبلت منه وهو فرع الدعوى فيكون المشتري مدعيا أيضاً فقولكم

قلنا المراد عوام الصحابة . قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا

لم يبق الا مدعى عليه الخ غير مسلم . وجوابه ان بينة المدعى عليه قد تقبل أيضاً اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم كما هنا الا ترى ان بينة ذي اليد على النتاج مقبولة ومقدمة على بينة الخارج المدعى فلا يلزم من كون المشترى مدعى عليه فقط وانه لا يحلف بعد القبض ان لا تقبل بينته وقد بحث فى هذا صاحب الفواتح على مسلم الثبوت بان البائع قبل القبض مدع لزيادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشتري المدعى للتسليم وكذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة تنويراً لدعواهما وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على من ادعى واليمين على من انكر» لا بالقياس وفى صورة القبض يحلف البائع متابعاً لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان فى قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصصه لكن قالوا هذا خبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً فينبغى ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه أصلا فافهم اه . واقول أما قوله وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ فهو مسلم ولكن لا ينافى ان ماقضى به النص موافق للقياس فهو نص معلل ولذلك جاز قبل القبض قياس الاجارة عليه قبل استيفاء المنافع لان العلة حينئذ قائمة اما بعد القبض فيتصور ان تكون السلعة قائمة في البيع ولا يتصور في الاجارة فلذلك يصح قياس الاجارة بعد استيفاء المنافع على البيع بعد القبض والمقصود التمثيل فقولهم ان ايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل القبض استحسان قياسى لا ينافى انه ثابت بالنص أيضاً لان النص معلل غاية مافيه ان يكون دليل العلة متناولا حكم الفرع بعمومه وتقدم ان المختار عدم اشتراطه لما تقدم . وأما قوله وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة الخ فنقول هو في قوته لان كلا آحاد غايته ان حديث البينة على من ادعى مشهور لكن حديث التحالف قطعى الدلالة وان كان ظنى الثبوت وحديث «البينة على من ادعى» ظنى الدلالة فان كان ثبوته أقوى من ثبوت حديث التحالف فحديث التحالف أقوى من حيث الدلالة لان حديث البينة قد خص

ولم يكن » أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على أن قول الصحابي ليس بحجة [1] على أحد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى

منه جميع المواضع التى يكون فيها البينة على المدعى عليه والتى يكون فيها القول قوله بيمينه والبينة بينته كما يظهر ذلك لمن تتبع فروع الفقه واما التكلم في صحته فيقال ليس كل تكلم فى حديث يسمع بل انما يسمع التكلم المقبول لا المردود. وبعد هذا نقول ان الحنفية لم يقبلوا كل استحسان قياسى بل قسموه الى ما قوى اثره بان لم يكن فيه فساد خفى والى ماظهرت صحته في بادىء الرأى وان كان هذا الظاهر خفياً بالنسبة للقياس وخفى فساده فيعرف بالتأمل وقسموا القياس الى ما ضعف أثره بان يعرف بالتأمل فساده والى ما ظهر فساده في بادىء الرأى وخفيت صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على أول الثانى وهو القياس الضعيف الاثر وثانى الثانى وهو القياس الخفى الصحة مقدم على ثانى الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر. قال صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض بين الاستحسان والقياس الصحيحين باطنا سواء كانا صحيحين أيضاً ظاهراً أو لم يكونا وبين القويين منهما أثراً للزوم التناقض فى الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضناهما صحيحين باطنا أو قويين باطناً فلا دخر فيهما لجهلنا وعلمنا اه بالمعنى فالمراد بمنع التعارض منعه فى الواقع ونفس الامر فلا ينافى انه يقع ظاهرا بجهل الحقيقة وذلك لان مرجع تعارض القياس والاستحسان الى تعارض النصين اللذين استندا اليهما والنصوص لا تتعارض في الواقع ونفس الامر كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على ان قول الصحابى ليس بحجة الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع حيث قال قول الصحابى على صحابى غير حجة وفاقا اه. واستدل على ذلك صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر بان الصحابى الآخر ان كان مجتهدا فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد اه وهو ضعيف لانه جار في غير الصحابى أيضاً فيقال قول الصحابي المجتهد غير حجة على غير الصحابي أيضاً اتفاقاً لان غير الصحابي ان كان مجتهداً

المصنف فيه أربعة أقوال: أحدها أنه حجة مطلقا وهو مذهب مالك[١] وأحد قولى الشافعي كما نقله الآمدى وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب[٢] أو سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعى حكاه الماوردى والثانى أنه ان خالف القياس كان حجة والا فلا[٣]

فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد فلا يكون هناك وجه للوفاق في الصحابي دون غيره . قال الاسنوى فى الاستدلال باجماع الصحابة رضى الله عنهم على مخالفة بعضهم بعضاً كما صنع الصفوى فى شرحه على المنهاج. أقول يلزم تحرير موضع الخلاف أولا فأقول قال في الفواتح ينبغى ان يكون النزاع فى الصحابة الذين افنوا اعمارهم فى الصحبة وتخلقوا باخلاقه الشريفة كالخلفاء والازواج المطهرات والعبادلة وانس وحذيفة ومن فى طبقتهم لامسلمة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة الاحكام الشرعية الا تقليداً اه كما ان النزاع فيما لم تعم فيه البلوى أما فيما تعم به البلوى وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المبتلين فلا يجوز الاخذ به اتفاقا لانه لا يقبل فيه السنة فلا يقيد ماهو دونها مما يقبل الشبهة بالاولى فيه ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجوز الاخذ فيه قبل التأمل بل يجب التأمل فما يوافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه اتفاقاً وفيما عدا ذلك وقع الخلاف

(١) قال الاسنوي « أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك الخ » أقول وهو أيضاً مذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الامام ابو بكر الرازي الشهير بالجصاص والامام ابو سعيد البردعي والامام فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسى وأتباعهم وهو قول الشافعى في القديم واحمد في رواية

(٢) قال الاسنوي « وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب الخ » أقول قال في جمع الجوامع وفي تخصيصه العموم قولان قال الجلال الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم اه

(٣) قال الاسنوى « والثانى انه ان خالف القياس فانه حجة والا فلا » اي لانه كما قال الجلال لايخالفه الا لدليل غيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول اه وفيه نظر لانه لا خصوصية للقياس بهذا بل

والثالث أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر [١] ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم [٢]. والرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقا [٣] واختاره الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف. وقد سبق في

جميع الادلة كذلك فعلى هذا القول يكون قول الصحابي حجة أيضاً اذا خالف غير القياس من الادلة الاخري ولذلك قيل ان هـذا القول مبنى على ان القياس غير حجة وكل هـذا مبنى على ان المراد بالقياس القياس المصطلح عليـه اما ان أريد مقتضى القواعد كما هو أحد اطلاقاته فلا يرد قاله العطار مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « والثالث انه يكون حجة بشرط ان ينتشر الخ » أقول فيه انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى فهو الحجـة لا القول والا فلا وهذا وجه ضعف هذا القول

(٢) قال الاسنوى « ونقله المصنف عن القديم » حيث قال وقال في القديم ان انتشر. أقول وفي البدخشي عليه وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا ولا يقلد عالما آخر وهو المختار اه. وفي حاشية شيخ الاسلام ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القول القديم ذكره في الجديد أيضاً قال وعليه فتضعيف المصنف له من حيث انه قول صحابي لا من حيث انه انتشر وسكت الباقون عليـه فانه حينئذ حجة وعليه يحمل كلام أئمتنا فيما يقع من الاحتجاج به من ذلك اه. وقد علمت سبب ضعفه انه ان اجتمع فيـه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة والا فلا كما علمت مما قدمناه ان محل الخلاف ان لا يكون قول الصحابي بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق

(٣) قال الاسنوى « الرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه انه لا يكون حجة مطلقا الخ » أقول عبارة جمع الجوامع وشرحه وكذا على غيره كالتابعي لان قول المجتهد ليس بحجة في نفسه. قال الشيخ الامام والد المصنف كالامام الرازي في باب الاخبار من المحصول الا في الحكم التعبدي فقوله فيـه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي

الاجماع قول ان اجماع[1] الخلفاء الاربعة حجة وقول آخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك

رضى الله عنه روى عن علي رضى الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفاً اه . وهو مقتضى ماقاله في مسلم الثبوت حسب فرض الخلاف فيما يمكن فيه الرأي ونسب القول بنفي القبول للشافعى في الجديد والشيخ ابى الحسن الكرخى وجماعة قال شارحه وعلى هذا استمر اصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء اه . ففرضه الخلاف فيما ذكر وحكاية قول الكرخى موافقاً لقوله لان على صحة ما قاله والد صاحب جمع الجوامع وقال صاحب التوضيح وعند الكرخى يجب فيما لايدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع اه . وعلى هذا فالاطلاق فى كلام الاسنوي مقيد بهذا

(١) قال الاسنوى « وقد سبق فى الاجماع قول ان الاجماع الخ » أقول فى جمع الجوامع وشرحه وقيل قول الشيخين فقط قال الجلال أي ابى بكر وعمر أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما لحديث اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر » حسنه الترمذي وقول الجلال أي قول كل منهما اشارة الى ان المراد ان قول كل منهما حجة منفردة . وقيل قول الخلفاء الاربعة قال الجلال أى ابى بكر وعمر وعثمان وعلي أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الخ » صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم فى الاجماع بيانه اه . فقول الجلال أي قول كل منهم اشارة الى ان المراد ان قول كل واحد منهم حجة منفردة وهذا شيء والقول الذى تقدم فى الاجماع ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة شيء آخر وكذا يقال فيما تقدم مثل ان اجماع الشيخين حجة فان ما هنا غير ماتقدم ولا يلزم من القول بان اجماع الخلفاء الاربعة حجة أو اجماع الشيخين حجة ان قول كل واحد منهم أو منهما حجة فذكر القولين المذكورين فى الاجماع لايغنى عن ذكر هذين القولين هنا

أن الكلام هنا في أمرين: أحدهما أن قول الصحابي [1] هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب: ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا. الامر الثاني اذا قلنا ان قول

(١) قال الاسنوى « واعلم ان حكاية الاقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك لان الكلام هنا في أمرين احدهما ان قول الصحابى الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع حكاها على الوجه الذي حكاه المصنف تقريباً مع زيادة نبهنا عليها فيما سبق فقال وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا فى التعبدى وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان فكدليلين وقيل دونه وقيل حجة ان انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس تقريب. وبناء على عدم حجية قوله حكى فى تقليده قولين المنع وهو قول المحققين كما قال امام الحرمين لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم اه ملخصاً منه ومن الجلال وقدمنا ان صاحب جمع الجوامع صحح الجواز وانه قال لا خلاف فى الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقاً والا فلا كذا نقله عنه الزركشى واجاب عنه ان الخلاف موجود بتحقق بوجه آخر ذكره ابن برهان وهو ان جواز تقليده مبني على جواز الانتقال فى المذهب اه زكريا ولا يخفى ضعف هذا الجواب في ان الكلام في تقليده مطلقاً ولو قيل تقليد غيره على ان القول بمنع الانتقال من مذهب الى مذهب مطلقا غير صحيح بل الصحيح انه لا خلاف ايضاً وان من انتقل لغرض صحيح كالتخفيف عن نفسه جاز اتفاقاً لان المقلد لا مذهب له والتزامه لمذهب امام معين التزام مالا يلزم شرعا وان كان الانتقال لغرض فاسد دنياوي لم يجز اتفاقاً وكم من امام كالسعد وغيره انتقل من مذهب الى مذهب. ومن هذا تعلم ان الاقوال الاربعة التي حكاها المصنف انما هي فى كون قول الصحابي حجة او لا واننا اذا قلنا انه ليس بحجة ففى تقليده القولان اللذان ذكرناهما وان قول الشافعى الجديد بعدم جواز تقليد الصحابى معناه ان قوله ليس بحجة مطلقا الا فيما تقدم استثناؤه كما انك تعلم مما نقلناه قريبا عن البدخشى وحاشية شيخ الاسلام ان

الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي :الجديد أنه لا يجوز مطلقا . والثالث هو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا هكذا

دعوى الاسنوى ان القول بانه ان انتشر ليس قولا فى التقليد وانما هو قول الشافعى فى القديم والجديد بانه حجة وعلمت انه اذا اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى فهو حجة اتفاقاً والا فلا فما قاله المصنف هو الحق. والذى اوقع الاسنوى في هذا قول الشافعي رضي الله عنه في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا كما لا يقلد عالما آخر فهماً منه ان المراد بالتقليد فى عبارة الشافعي تقليد الصحابى مذهبه وليس كذلك بل مراد الشافعى بقوله لا يقلد المجتهد صحابيا الخ بيان وجه أنه رحمه الله لا يجعل قول الصحابى حجة وارجع رحمه الله الاحتجاج بقول الصحابي الى التقليد بان التقليد هو قبول قول بلا حجة وأخذ المجتهد بقول الصحابى المجتهد وفعله حجة له فى أخذه به بدون أن يرجع الى دليله قبول لقول الصحابى بلا حجة وكلاهما مجتهد فلا يجوز . والحاصل ان هناك فرقاً بين جواز تقليد مذهب الصحابى وبين كون قوله حجة فان الاول انما هو بالنظر للعوام ولا فرق فى ذلك بين الصحابى وغيره من المجتهدين بل المدار على تحقق ثبوت المذهب وصحة نقله فمتى تحقق مذهب المجتهد وصح نقله عنه جاز تقليده صحابيا كان أو غيره وان لم يتحقق ثبوت مذهبه ولم يصح نقله لا يجوز تقليده صحابيا كان أو غيره الا ترى الى ما علل به صاحب جمع الجوامع عدم جواز تقليد الصحابة من ارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون وقول الجلال بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم ونفى صاحب جمع الجوامع الخلاف الحقيقى فى تقليد الصحابى دون الخلاف في كون قوله حجة فان هذا الخلاف مبنى على ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به هل هو قبول قوله بلا حجة فيدخل في التقليد فيمتنع لاتفاقهم على ان المجتهد اذا خرج من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره وبترك نظر نفسه كما صرح به الغزالي في المستصفى أو ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به ليس كذلك بل قول بالدليل فلا يدخل في التقليد . قال

صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدي فى الاحكام وغيرهما وأفردوا لكل حكم مسئلة . وذكر الامام فى المحصول نحو ذلك أيضا فتوهم صاحب الحاصل أن

في مسلم الثبوت وشرحه في دليل نافي الحجيـة لو كان مذهبه حجة يلزم تقليـد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا. والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحـكم يأخذه فلا تقليد اذ أخذ الحـكم من مأخذ الدليل ليس تقليداً. وعبارة المستصفى الاصل الثانى من الاصول الموهومة قول الصحابى وقد ذهب قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان خالف القياس وقوم الى انه حجة في قول أبي بكر وعمر وقوم الى ان الحجة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والـكل باطل عندنا . ثم قال الشبهة الخامسة اذا قال الصحابي قولا فلا محمل له الا سماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانمـا الحجة الخبر الى آخر ما قال فى هذا المبحث .ثم بعد ذلك مسئلة اذ قال قائل اذ لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا ان العامي يقلدهم وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وان حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعى رحمه الله في تقليد الصحابة فقال فى القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلده وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى انه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالما آخر ونقل المزنى عنه ذلك وان العمل على الادلة التى بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عنه اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم العالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره اه المقصود منه .ثم قال بعد ذلك فصل في تفريع الشافعي فى القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي انه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لانه رأى انه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجـال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه وموردة وقرائنه ونحواه وما يدل عليه ولم يتقيد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفا يمكن النظر فيه فـا كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به

المسئلة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالاحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد

وقد نص فى موضع آخر ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فاى فرق بين ان ينتشر أو لا ينتشر الى آخر ما ذكره من نصوص الشافعى في القديم. وقال في آخرها وهذا كله مرجوع عنه اهـ. وقد علمت مما قدمناه ان الغزالي مصرح بان نص الشافعى في القديم ان قول الصحابي اذا انتشر فهو حجة وان شيخ الاسلام زكريا الانصاري قال ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القديم ذكره في الجديد أيضاً وان ما ذكره الغزالي فى قول الصحابي على خلاف القياس خالفه فيه الشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع لنفس ما روى عن علي رضى الله عنه ومن هذا تعلم ان الغزالي حكى الخلاف أولا في ان قول الصحابى حجة يجب العمل به فابطل ذلك وقال ان قوله من الاصول الموهومة ثم انتقل بعد ذلك الى القول بالجواز بدليل قوله فان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم ونقل في هذا أن الشافعى قال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر الى آخر ماسبق ثم ذكر نصوص الشافعى فى فصل الذى يلى ذلك ان الشافعى نص ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة فدل هذا كله ان ماذكره الغزالي في باب الاجماع انما هو متعلق بغرض واحد وهو كون قول الصحابة حجة فذكر أولا الخلاف فى انه يجب على المجتهد الاخذ بقول الصحابى فيكون أصلا ودليلا من الادلة ورأى بطلان القول بالوجوب ثم انتقل الى ذكر الخلاف في جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر فحكى الجواز وابطله أيضاً بناء على القول بانه يحرم تقليد المجتهد مجتهدا آخر ثم ذكر بعد ذلك نفس نصوص الشافعى في القديم فيما يتعلق بذلك أيضاً وقال ان ذلك مرجوع عنه. واما مسائل التقليد فقد ذكرها الغزالي فى باب الاجتهاد وذكر وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه فى مسئلة خاصة وفرق بين ما اذا خرج المجتهد من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فقال انه لا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه وبين ما اذا لم ينظر ففصل بين ما

لا معنى له فأخذ حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه فى هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه[1] تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل فى جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه . والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسئلة واحدة مرتين متواليتين[2] بترجمتين مستقلتين . واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الأم فى

اذا كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامى فاجاز له التقليد وقال ان هذا ليس بمجتهد وان كان متمكناً من الاجتهاد في بعض الامر وعاجزا عن البعض الا بتحصيل علم على سبيل الابتداء وهذا قال فيه الاشبه انه كالعامي أيضاً ثم قال وانما كلامنا الآن فى المجتهد لو بحث عن مسئلة ونظر فى الادلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد فهل يجب عليه الاجتهاد أو يجوز له ان يقلد غيره فحكى فى الجواز وعدمه خلافاً ونقل عن القاضى انه اختار منع تقليده وقال وهو الاظهر عندنا ثم ذكر باقى مسائل التقليد فى الفن الثانى قبل هذا المطلب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لم يحك هذه الاقوال الا فى مسئلة واحدة وهى مسئلة كون قول الصحابى حجة أو ليس بحجة وكونه أفرد لكل مسئلة لا ينافى ان ما ذكر بالمسئلتين متعلق موضوع واحد ولذلك ذكر في جمع الجوامع الموضعين في مسئلة واحدة وفرع موضوع تقليد الصحابى في مذهبه على القول بان مذهب الصحابي ليس بحجة فخذ هذا التحرير

(١) قال الاسنوي « فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه الخ » أقول قد علمت من عبارة المستصفي ان كون القول المفصل مفصلا في الاحتجاج هو صريح نص الشافعى في القديم ومما نقله شيخ الاسلام زكريا عن ابن الصباغ ان الشافعى كما ذكر هذا في القديم ذكره فى الجديد وان هذا القول لاوجه لضعفه الا من حيث انه اطلق فى الانتشار ولم يفصل بين ما اذا اجتمع شروط الاجماع السكوتى فيكون حجة اتفاقا وبين ما اذا لم تجتمع فلا يكون حجة عند الشافعية كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف

مواضع متعددة[1] فهو اذن جديد لا قديم قوله «لنا» أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس . أما النص فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر تعالى أولى الابصار بالاعتبار يعنى الاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة يمنعون[2] كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافاً فى ان الاخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم[3] هل يسمى تقليداً أم لا . وأما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على

يترجم مصنف مثله واحدة مرتين متواليتين الخ » أقول ان الغزالي كما علم مما قدمنا ذكر أولا الخلاف فى وجوب العمل بقول الصحابى وعدم وجوبه وذكر بعد ذلك الخلاف في جواز تقليد الصحابي وعدم جوازه وقال اننا اذا حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعى الى آخر ما قدمناه ثم ذكر فى فصل بعد ذلك نصوص الشافعى التى علم منها ان الاقوال التي نسبت للشافعى اذا حرمنا تقليد العالم للعالم هي التي ذكرت فى نصوص الشافعي فى ان قول الصحابى حجة أو ليس بحجة. ومن هذا تعلم ان ذكر ذلك في مسئلتين لاختلاف الحكم الذى مر فيه الخلاف وان كان الموضوع واحدا وهذا لا مانع منه قطعا

(١) قال الاسنوى « واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه فى الام فى مواضع متعددة الخ » أقول اى اذا انتشر واجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فيكون حجة بلاخلاف

(٢) قال الاسنوى « وفيه لان القائلين بكونه حجة يمنعون الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان القائلين بالحجية يقولون اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد لان أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فكان أخذ الحكم بطريق الاجتهاد لا بطريق التقليد

(٣) قال الاسنوى « على ان صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافا فى ان الاخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم الخ » أقول ان الاخذ بنصوص الكتاب والسنة أخذ بالدليل وليس تقليدا بمعنى قبول قول الغير بلا دليل باتفاق وأما كونه

جواز مخالفة بعضهم بعضا فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم . وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف فى غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم [1] جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضا أعنى مخالفة كل واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة . وأما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضا حجة في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا أيضاً ضعيف لان المطلوب فى الاصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابى ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول . واحتج غير المصنف بأن الاصل فى الادلة [2]

يسمى تقليداً أو لا يسمى فهذا شىء آخر فمن سماه تقليدا أراد من التقليد الاتباع والاقتداء (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وأما من لم يسم ذلك تقليدا فهو ينفى التقليد بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين والفقهاء وهو ما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « وقد يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم الخ » أقول هناك شق ثالث وهو ان مذهب كل واحد منهم حجة على من عدا الصحابة وليس حجة على أحد من الصحابة حتى اذا اختلفوا فاللازم على المجتهد الذي ليس منهم الترجيح أو التخيير فى العمل او التوقف ويعمل بالقياس أو بالاصل على اختلاف القولين كما سيجىء

(٢) قال الاسنوى « واحتج غير المصنف بان الاصل فى الادلة ان لا تخص فيما دون قوم » أقول قال مثبتوا الحجية الا لدليل يدل على ذلك الاختصاص وهنا دليل وهو ان المجتهد من الصحابة مثل المجتهد الآخر منهم وغيرهم لا يماثلهم لامتيازهم بفضل الصحبة واشراق نور النبوة على بصائرهم وقد علمت ان الكلام فيمن طالت صحبته منهم لا فى مسلمة بعد الفتح

أن لا تخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة فى زمانهم[٢] فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب. قوله «قيل الخ» أي احتج من قال بأنه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأى واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا. وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا[٢] انما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين ان يكون المراد منه أن العامي منهم اذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح مسلم. وأجاب الآمدي بأن الخبر وان كان عاما فى أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء فى كل مايقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه. وهذه القاعدة التى أشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضى العموم المعنوى وهى ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة. وأما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بأنه[٣] اذا خالف القياس فلا محمل له الا أنه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد

---

(١) قال الاسنوى «وبان قولهم لم يكن حجة في زمانهم الخ» اقول قد علمت ان الخلاف فى العمل في الاستصحاب اذا لم يطرأ ما يصلح للتغيير وهنا قد طرأ وهو تفاوت درجة الصحابة وعلوها بالنظر الى درجة من بعدهم

(٢) قال الاسنوي «وأجاب المصنف بان الخطاب هنا الخ» أقول هو اعتراض فى محله ولكن قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاخذ بقول الصحابى ليس تقليداً بل هو أخذ بما أخذ به الصحابى لا بقول الصحابى

(٣) قال الاسنوى «واما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بانه الخ» أقول مذهب أكثر الحنفية ان قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لا لمثله وخالف فى ذلك أبو الحسن الكرخى من الحنفية فنفى العمل به كما نفاه الشافعى فى الجديد وجماعة آخرون كما تقدم واما فيما لا يدرك بالرأى فالعمل به واجب عند اصحابنا الحنفية اتفاقا كتقدير أقل مدة

ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته. وأجاب المصنف بأنه ربما [1] خالف القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر. وأجاب غيره بأنه يلزم منه أن يكون مذهب

الحيض بقول ابن مسعود وانس لانه لا بد من حجة فعلية لان الفتوى والعمل بغير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه لعدالتهم فالحجة في الحقيقة عقلية أو نقلية والاول منتف بالفرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فمذهبه حينئذ دليل الدليل فيكون كالاجماع واوردوا عليه بانه لو كان الامر كما قلتم لوجب على الصحابي العمل به أيضاً اذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابي وغيره ولوجب علينا ايضاً العمل بقول التابعي فيما لا يدرك بالرأى لانه لابد من حجة نقلية أيضاً. واجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم فان للصحابة ان يرتابوا بعضهم من بعض فيجوز ان لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لايدرك بالرأى اما نحن فلا نتكلم فيهم الا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء الحال وقد يجاب أيضاً بأن اتخاذ الصحابي مذهبا فيما لا مجال للرأى فيه يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قويا انه سمع فيه شيئاً فهو قطعي عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطىء في فهم المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل وأما التابعي فليس هو سامعاً فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة فجاز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ماليس دليلا دليلا ومع ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه ربما الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما تقدم من أن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه الى آخر ما قدمناه فيكون احتمال انه خالف القياس لما ذكره المصنف احتمالا عقلياً بعيداً لم يقم عليه دليل وكل احتمال هو كذلك لا يعول عليه لان المسئلة ظنية

الصحابي حجة [١] على المجتهدين من الصحابة أيضا بعين ماقالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا [٢] لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال :

---

(١) قال الاسنوى « وأجاب غيره بانه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابى حجة الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما قدمناه بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم الخ

(٢) قال الاسنوى « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا الخ » أقول قد علمت انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى كان حجة قطعاً والا فعلى الخلاف هذا وقال في مسلم الثبوت وشرحه تنبيه لا رواية فى المسئلة المذكورة عن أبى حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطوا اعلام قدر رأس المال المشاهد في السلم لان الاشارة كالتسمية فى المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة واشترطه بقول ابن عمر ونسب الى عمر بن الخطاب ايضاً فلم يقلد صاحباه وقلد هو وضمن صاحباه الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب بقول أمير المؤمنين علي بن أبى طالب كرم الله وجهه رواه ابن أبى شيبة وروى الشافعى عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه أبو حنيفة بناء على انه أمين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التعدي فلم يقلد هو وقلد صاحباه لكن قال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى فتح المنان في تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالرأس والعين وما جاء عن اصحابه فلا أتركه فهو نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة وأما عمله فى بعض المسائل على خلاف قول الصحابى فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل فى مسئلة التضمين ان أمير المؤمنين عليا رجع عنه بل نقل فيه حديثا مرفوعا فافهم اه وفيها أيضاً تذييل . التابعى ولو زاحم بفتواه رأى الصحابة فى عصرهم ليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولأفضلية الصحابة روى عن الامام اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفى رواية لأقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد. كذا في التقرير

« مسئلة . منعت المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله اليه مصلحة. قلنا

كذا في الحاشية وان صح هذا فبرشدك الى أن اجتماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم (فاستدلال البعض) على صحة تقليده (برد شريح) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فبقي قاضياً الى زمان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وبقي بعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين (شهادة الامام الحسن) رضى الله عنه (لعلي وهو) أي أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه (يقبل الابن) في الشهادة للاب حين جاء أمير المؤمنين علي ويهودي شريحاً فادعى عليه أن الدرع الذي في يده درعه وأنكر هو فطلب شريح منه البينة فجاء بالامام الحسن وقنبر فقال أقبل شهادة مولاك ولا أقبل شهادة ابنك فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع فأسلم اليهودي وكان معه الى أن استشهد بصفين (ومخالفة مسروق) وهو أيضاً من كبار التابعين (ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة) وقال ليس ولده خيراً من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله (لا يفيد) خبر قوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه أن مخالفة التابعي الصحابي قد وقع وأما أنها حجة فمن أين. نعم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا أيضاً غير تام عند من رأى الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا لكنه وافق أمير المؤمنين عمر ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذى خرجه في فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر الرازى عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها « لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استأجره » ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً داود في الحرث والولد كما روى في الصحيحين اه . وقول صاحب فواتح الرحموت فان فاته ما لزم منه الخ

الاصل ممنوع. وان سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة . وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن

وقوله وهذا أيضاً غير تام عند من رأي الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا الخ كلاهما يدل على أن للتابعى مخالفة الصحابى ويعتبر مجتهداً مثله فيقتضى أن اجماع الصحابة دون التابعى الذى اعترفوا له بالاجتهاد والفتوى لا يكون حجة وهذا هو الذى صرح به الغزالى في المستصفى قال فيه وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعى في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعى رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة فى اجماع الكل ثم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) وهذا مختلف فيه ويرد عليه اجماع الصحابة على تسويغ الاجتهاد للتابعى وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون فى عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابى التابعى الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضى الله عنهم . فان قيل روى عن عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة ابن عبد الرحمن مجاراة الصحابة وقالت « فروج يصقع مع الديكة » قلنا وما ذكرنا مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه لخلافه في مسألة لا تحتمل الاجتهاد فى اعتقادها كما أنكرت على زيد بن ارقم فى مسألة العينة وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعي اه . فما قاله صاحب الفواتح ليس على ما

الحرث «لو سمعت ماقتلت» وسؤال الاقرع فى الحج أكل عام فقال «لو قلت ذلك لوجب» ونحوه. قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعى » .

ينبغى بل هو استنتاج فاسد وقصة زيد بن أرقم مذكورة في فواتح الرحموت على مسلم الثبوت فى شرح مسألة . قال الرازى وغيره قول الصحابى فيما يمكن به الرأى ملحق بالسنة فراجعها لتقف منها على الحقيقة

وقول الاسنوي « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر الخ » أقول حاصل ما تقدم فى الاجماع أن قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه فهو كقول البعض وسكوت الباقين وانه اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون وسكتوا عليه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الامام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة وقال هو والآمدى انه مذهب الشافعى وقال الغزالى ان الشافعى نص عليه فى الجديد وقيل انه اجماع بعد انقراض عصرهم وقيل انه ليس باجماع ولكنه حجة وقيل لا يكون اجماعاً ان كان القائل حاكما والا فهو اجماع وعن الامام أحمد وأكثر الحنفية انه اجماع وحجة . واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتج به ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وفى الصغير حصر اختياره في مذهبين هما القول بانه اجماع والقول بانه حجة وان هذا كله اذا لم يكن السكوت متكرراً وأما السكوت المتكرر في عدة وقائع فهو دليل الوفاق لانه ينفى الاحتمالات التى تمسك بها من لم يقل انه اجماع وانه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد مايخالفه فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يلحق بما علموه وسكتوا عن انكاره لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم ان كان بلغهم أولا واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم به البلوى فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضى حصول العلم وان لم يكن كذلك فلا قال الامام وهذا التفصيل هو الحق اه ملخصاً . وهذا كله انما هو في الخلاف فى الاحتجاج بقول بعض المجتهدين صحابيا أو غير صحابي اذا انتشر وعلم به الباقون ولم ينكره أحد منهم أو لم

أقول اختلفوا فى انه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بأن يقول له احكم بما شئت فانك لاتحكم الا بالصواب[1] فقالت المعتزلة لايجوز وقال

ينتشر ذلك القول ولكن سكتوا عن انكاره من حيث انه اجماع أو ليس باجماع وعلى هذا الثانى هل هو حجة أو ليس بحجة الى آخر تلك الاقوال وأما ماهنا فهو خلاف خاص بقول الصحابي وأنه ليس حجة على مثله اتفاقاً سواء كان مما يمكن فيه الرأى أم لا واما على غيره ففيه الخلاف والتفصيل السابق هنا وهذا شيء وما تقدم في الاجماع شيء آخر . يرشدك الى هذا اتفاق الجميع هنا على ان قول الصحابى ليس حجة على مثله اتفاقاً مطلقا بخلاف ماهناك فانه على التفصيل الذى تقدم فى باب الاجماع والخلاف هنا والمخالف غير الخلاف والمخالف هناك فتنبه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا فى انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب الخ » أقول اعلم ان الخلاف في موضعين الاول هل يجوز عقلا ان يفوض الله تعالى الحكم لنبي أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلا وتوقف الشافعى وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره . وقال اكثر المعتزلة لايجوز التفويض اصلا وعليه الامام ابو بكر الرازى الجصاص . الموضع الثانى على القول بجوازه عقلا اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند اصحاب الائمة الثلاثة عدم وقوع التفويض . واستدل القائلون بالجواز العقلى بان التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان على ماكان . وهذا الدليل ممنوع لان دعوى انه ممكن ممنوعة لانه استدلال اما بعين المدعى وهو الجواز العقلى أو بمساويه فى الجهالة والظهور وكيف لايكون ممتنعاً عقلا والحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) وقد تقدم اقامة الحجة على ذلك . واستدلوا على عدم الوقوع بان التعبد اما ان يكون

موسى بن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضاً فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط أنه مذهب الشافعي فانه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه جائز غير واقع . وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليه كما قاله الآمدي انه يجوز للنبي دون غيره . وهذه المسئلة قد جعلها الامام وأتباعه عقب الادلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد . ووجه مناسبتها الاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي أو العالم فتكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها الاجتهاد ان الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي . اذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد[1] على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن

بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل للتفويض . واستدل ابو بكر الرازي والمعتزلة بانه لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها والا يكن الحكم كذلك بل حكم المفوض اليه بحسب المصلحة كان اجتهاداً لا تفويضاً وهذا الدليل مدفوع بانه لا يلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها في نفس الامر فلعل الآمر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخيير المفوض اليه بين ان يحكم بالشيء أو بضده ولا يمكن ان تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يقع من الحكيم لانه خلاف مقتضى الحكمة

(١) قال الاسنوي « فقد احتجت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد الخ » أقول هذا هو بمعنى ما قدمناه في استدلال ابي بكر الرازي والمعتزلة وقد علمت ان كون احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد متفق عليه لا يخالف فيه أحد الا من شذ وان هذا دليل على المنع فعلا

المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ماليس بمصلحة فى نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة بجعله الى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع[1] وهو وجوب رعاية المصالح. الثانى سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم امارة على وجود المصلحة فيه[2] وذلك بأن يلهمه الله تعالى الى اختيار مافيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بانه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم انلا يحكم الا بالمصلحة. قوله «لقوله عليه السلام» أي استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين: أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ماحكاه ابن هشام في السيرة أن النبى صلى الله عليه

---

(١) قال الاسنوى «واجاب المصنف بوجهين أحدهما انه مبنى على أصل ممنوع الخ» أقول لا معنى للمنع بعد كونه متفقاً عليه وعلى فرض الخلاف فالحق ان الحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن الى آخر ماقدمناه

(٢) قال الاسنوى «الثاني سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد لحكم الخ» أقول قد علمت مما تقدم ان الكلام فى أن التفويض ممكن عقلا اولا والمعتزلة والامام ابو بكر الرازى يقولون بعدم جوازه عقلا فكون اختيار العبد لحكم يجوز ان يكون أمارة على وجود المصلحة فيه انما هو فرع امكان وقوعه وهم يدعون انه غير ممكن وذلك لما قدمناه من ان حقيقة التفويض التخيير بين ان يحكم المفوض اليه بالشىء وضده وان المصلحة لا يمكن ان تكون في كل من الضدين بل لابد ان تكون في أحدهما دون الآخر فالتفويض حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختيار المفوض اليه لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى وقوعه من الحكيم لمنافاته للحكمة لانه تخيير بين ما هو مصلحة وبين ماهو مفسدة فهو لايقع حتى يقال فيه ما اجاب به الامام ثانيا كما قاله الاسنوى من ان الله يلهمه الصواب الخ فان كل ذلك فرع وقوع التخيير

وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

يا راكبا ان الاثيل مظنة ... من صبح خامسة وأنت موفق
ابلغ بها ميتا بأن تحية ... ما ان تزال بها النجائب تخفق
منى اليك وعبرة مسفوحة ... جادت بوابلها وأخرى تخنق
هل يسمعنى النضر ان ناديته ... أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أمحمد ياخير ضنء كريمة ... في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن ... بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من اسرت قرابة ... وأحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه ... لله أرحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنية متعبا ... رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال «لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه» هذا آخر كلام ابن هشام. وتخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج . ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشى المقيد قاله الجوهرى. ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الاثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة. ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام «لو بلغنى لمننت عليه» يدل على ان الحكم كان مفوضاً الى رأيه اذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أم لم يسمعه . والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذي أنشدته هي

بفت النضر وكذلك ذكره الامام والآمدى واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لابنته وصرحوا أيضاً بانها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام . الدليل الثاني ان النبى صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال «يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج » فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال «لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم» فهذا أيضا يدل على أن الامر فيه كان مفوضا الى اختياره. قوله «ونحوه»[1] أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام «لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة» وكقوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وكقوله «الا الاذخر» في حديث العباس المشهور وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم قال « ان الله حرم مكة يوم خلق الله السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس الا الاذخر يارسول الله فقال «الا الاذخر » وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كأن أوحى اليه بأن يقتل الاسارى الا أن يسأله سائل في أحدهم . والاحسن في الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الاسارى[2] والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام . وأما قوله للاقرع « لوقلت نعم لوجب[3] »

---

(١) قال الاسنوى « ونحوه » أي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام الخ وكقوله تعالى (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فباختيار التحريم قد حرم

(٢) قال الاسنوي « والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه الصلاة والسلام مخيراً الخ » أقول وجه ذلك انه لا يلزم من التخيير التفويض لان التخيير حكم معين وهو الاذن فى الفعل والترك بخلاف التفويض فانه تخيير في تعيين الحكم وليس فيه حكم معين

(٣) قال الاسنوي « واما قوله للاقرع بن حابس لو قلت نعم لوجب الخ»

فمدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها . واما قوله «لولا ان أشق على أمتي» فيحتمل ان الباري تعالى امره ان يأمرهم عند عدم المشقة[1] فلما وجد المشقة لم يأمرهم . وأما قوله « الا الاذخر » فيحتمل ان يكون بوحي سريع[2] او اطلق

أقول حاصل هذا الجواب ان الجملة شرطية تقديرية مخبرة عن لزوم الحال لآخر لكن لايخفى ان هذا بعيد لان العرف في مثل هذا انما هو للاختيار وان الشرط والجواب موكولان لاختيار القائل فالجواب الصحيح ان الله كان قد خير نبيه في ذلك فاختار الايسر على أمته ولو اختار وجوبه في كل عام لوجب

(١) قال الاسنوى « واما قوله لولا ان أشق على أمتي فيحتمل ان البارى أمره الخ » أقول حاصل هذا الجواب أيضا أن الجملة شرطيـة تقديرية الى آخر ما سبق فيما قبله وفيه مافيما قبله والجواب عنه هو الجواب عما قبله من التخيير

(٢) قال الاسنوى « واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحي سريع الخ » أي كلمح البصر وأقول سيما على رأى الحنفية والشافعية القائلين ان الهامه صلى الله عليه وسلم وحي . قال صاحب الفواتح هذا هو الحق في الجواب وقال في جمع الجوامع الالهام ايقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافاً لبعض الصوفية قال الجلال في قوله انه حجة في حقه اما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعلق بهم كالوحي اه . وقول الجلال حجة في حقه أى حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردى ومال اليه التفتازاني في بعض مصنفاته والحق ماقال صاحب متن العقائد النسفية بعد ان ذكر اسباب العلم والالهام ليس من اسباب المعرفة فالمرجوع اليه في الاحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم . قال شيخ الاسلام ويقرب من الالهام رؤيا المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يأمره بشيء أو ينهاه

العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان[1] . وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت

عن شيء لايجوز اعتماده مع ان من رآه فقد رآه حقا لعدم ضبط الرائي اه .

(١) قال الاسنوى « أو أطلق العام وأراد به الخصوص الخ » أقول وحينئذ يكون الاستثناء متصلا ولا بد من تقدير ضرورة لان كلام متكلمين لايرتبط أحدهما بالآخر ككلام متكلم واحد فى زمانين لايرتبط أحدهما بالآخر الا بتقدير واذا قدر كان الاستثناء متصلا. غير انه يرد على هذا الجواب ان العام اذا أريد به الخصوص يكون مجازاً فلا بد من قرينة وكون المتكلم على عزم البيان لايفيد شيئاً فى فهم السامع فالاولى في الجواب ان يحمل على عموم الخلا للاذخر وان الاستثناء متصل ويقدر فى الكلام ما يجعله كذلك ويكون قوله عليه الصلاة والسلام « الا الاذخر » نسخا بوحى كلمح البصر فكان هذا الجواب هو الحق كما قلناه وأما كون الاستثناء منقطعاً وثبوت التخصيص بغير الاستثناء أو كونه عاما أريد به الخصوص فكلاهما مجاز يحتاج الى قرينة تصرف الاستثناء عن الحقيقة. وأما تقدير ما يجعل كلا الاثنين أو الواحد في زمانين كلاما واحداً فهو شائع كثيرا . فان قيل ان الاستثناء يأبى النسخ فانه يمنع الحكم من الابتداء والنسخ يقتضي انه كان ثم رفع. قلنا نعم هو كذلك لان الاستثناء اما ان يكون من المقدر في كلام العباس أو من المقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم ثانياً لافيما ذكره عليه الصلاة والسلام وتكلم به اولا فان الكلام الاول يعم مطلقا ولا استثناء فيه ثم نسخ حكم بعض افراده بالكلام الثانى الذى جعلنا الاستثناء منه واما الجواب عن قوله تعالى كل الطعام كان حلا الخ فانا لانسلم ان التحريم كان بالتفويض بل كان بدليل ظنى لاح له باجتهاد فقرره الله عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان مضراً لبدنه فهو حرام عليه ويؤيده ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال « كان يسكن البدو فاشتكى عرق النسا فلم يجد سبباً لمرضه الا لحوم الابل وألبانها فلذلك حرمها » قالوا صدقت

القـدح فى أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف[1] فلاجل ذلك كان هو المختار[2] . قال :

(١) قال الاسنوى « ولما ثبت القدح في أدلة القاطعـين الخ » أقول قد علمت انه لاقدح فى دليل المعتزلة والامام ابي بكر الجصاص الرازى وانه الحق كما قلنا

(٢) قال الاسنوى « فلذلك كان هو المختار » أقول قد علمت ان المختـار عند الحنفية وعنـد أصحاب الائمـة الثلاثة الباقـين القطع بعدم وقوع التفويض لا التوقف لما قلناه من ان التعبد اما بالاجتهاد للقادر عليـه واما التقليد للعاجز عنه فلم يبق محل للتفويض. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحـه للجلال يجوز ان يقال من قبل الله تعالى لنبي أو عالم على لسان نبي : احكم بما تشاء فى الوقائع من غير دليل فهو صواب أو موافق لحكمى بان يلهمه الله اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول ويكون أى هذا القول مدركا شرعياً ويسمى بالتفويض لدلالته عليه وتردد الشافعى فيـه قيل في الجواز وقيل فى الوقوع ونسب للجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز ثم قال ثم المختار بعد جوازه كيف كان انه لم يقع اه . ومما يناسب هذه المسئلة تعليق الامر باختيار المأمور نحو افعل كذا ان شئت فعله وفيها تردد قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافر والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى أنه صلى الله عليه وسلم قال « صلوا قبل المغرب » قال في الثالثة « لمن شاء » أى ركعتين كما في رواية ابي داود كذا يؤخـذ من جمع الجوامع وشرحه أيضاً . وأقول قد علمت فى اول الـكتاب ان الحق ان الاباحة طلب على وجه التخيير لما قدمنا من ان كل الاحكام انشاء مطلوبة بصيغة الطلب وتنقسم باعتبار كون الطلب جازما أو راجحاً أو طلب الكف جازما أو راجحاً أو طلب الفعل على وجـه التخيير وعلى هذا لا وجـه للتردد بل المتعين القول بالجواز والوقوع في هذا

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح - وفيه أبواب

الباب الاول

في تعادل الامارتين في نفس الامر * منعه الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي باحداهما مرة لم يحكم بالاخرى أخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لاتقض في شيء واحد بحكمين مختلفين» أقول لما فرغ المصنف من تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح . ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب : الاول منها في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سيأتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى فيهما الترجيح[1] اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند تعارضهما الا بأن تكون احداهما مخصصة للاخرى او ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح. واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص ان الترجيح انما يكون لاحد الخبرين على الآخر او لاحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الابواب الثلاثة .اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه[2] وكذلك بين القطعي والظني

---

(١) قال الاسنوي « وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى فيهما الترجيح الخ » أقول هذا على طريقة الشافعية وسيأتي الكلام في ذلك

(٢) قال الأسنوي « اذا علمت ذلك نقول التعادل بين الدليلين القطعيين

لكون القطعى مقدما واما التعادل بين الامارتين اى الدليلين الظنيين فاتفقوا

ممتنع لما ستعرفه الخ » أقول هذه طريقة الشافعية وقال فيها صاحب فواتح الرحموت قد حرر فى كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المزية ممتنع فى القطعيين وكذا فى المختلفين واما الامارتان فلا يتعارضان أيضاً عند الكرخى وأحمد خلافاً للجمهور ثم حكمه التخيير عند القاضى أبى بكر والجبائي وابنه أبي هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل لازوم التناقض والعبث الذى تنزه الشارع عنه فقد بان لك أن لا تعارض الا عند الجهل اه . ومن ذلك تعلم أنه لافرق في التعارض بين القطعيين والظنيين والمختلفين ففي نفس الامر والواقع مستحيل في الجميع وفى ظاهر الامر وبحسب ظن المجتهد جائز في الجميع واليك البيان : قال في مسلم الثبوت وشرحه ومثله في غيرهما من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجتين ولا يتحقق الا بوحدات الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانية المعروفة ولا يكون في الحجج الشرعية في الواقع ونفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد من انتاجها في نفس الامر اذ كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة فى نفس الامر سواء كان قطعا كما اذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ظاهراً في بادىء الرأى للجهل بالتاريخ أو الخطأ فى فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن فى القطعى والظنى على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم الا أن يجوزوا مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين فحينئذ يجوز أن يكونا متمانعين في المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى أن هذا أيضاً مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر اه ملخصا . ولذلك قال في جمع الجوامع يمتنع تعادل القاطعين وكذا

على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه فى نفس الامر فمنعه

الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان توهم التعادل فالتخيير أو التساقط أو الوقف أو التخيير فى الواجبات اه . فتبين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية موافق لما عليه الحنفية وان القول بالفرق بين القطعى فلا يجوز وبين الظني فيجوز خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هـذا القول الضعيف فقال ولباحث أن يقول لا بعـد أن يجرى فيهما الخلاف الآتى في الامارتين لمجيء توجيهه الآتى فيهما اه . قال شيخنا فى تقريره عليه يعنى أن المخالف جوز التعارض في القطعيين كالظنيين معللا بأنه لا محذور فيه وهذا التعليل يجري فى القطعيين فيقال لو وجد قاطعان لا يوجد محال في نفس المدلول لانا نوقفهما عن الدلالة ونحكم بالتساقط أو التخيير. والحاصل أنه لا فرق بين تجويز التعارض فى نفس الامر في الظنيين والقطع بمنعه فى القطعيين لاستلزام كل حجة الوقوع هذا ماقاله ابن قاسم أولا وهو صحيح وحاصله أنه لا وجه للتفرقة مع بقاء الاشكال على القول الضعيف وهو أنه يستلزم أن الشيء الواحد يكون مطلوبا منهيا عنه في نفس الامر فى وقت واحد وهو تكليف بالمحال. وحاصل ما قاله آخراً أنه لا اشكال على الضعيف أيضا لجواز التكليف بالمحال ويكون فائدته الاختبار أو يحملان على التخيير . أما العقليات فيمتنع فيهما لوجوب التلازم بين الادلة ومدلولاتها اه . وقول شيخنا وهو تكليف بالمحال أى والاتفاق على عدم وقوعه والكلام هنا فى وقوع التعارض عند المجتهد وحكمه عند وقوعه ولا يخفى انه لا فرق بين العقليين والنقليين ولو ظنيين في وجوب التلازم بين الادلة وبين مدلولاتها لما قدمناه من ان الحجج الشرعية لابد من انتاجها فى نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة الى آخر ماقدمناه . ولذلك قال شيخنا آخراً ان التعارض باعتبار نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وارادته فى الظنيين اذ يصدق حينئذ انهما تعارضا فيه والا كان التعارض في ظن المجتهد دون نفس الامر فهما على حد سواء وبه يتم ماقاله ابن قاسم اه. فتلخص من هذا كله ان

الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب[1] لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون نصبهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وان عمل بأحدهما نظران عيناها له كان تحكما وقولا فى الدين بالتشهى وان خيرناه كان ترجيحاً لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضاً. وذهب الجمهور الى جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الآمدى وابن الحاجب واختاراه لانه لايمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه[2] واجابوا عن دليل المانعين بأنا لانسلم

ماجرى عليه الاسنوى واكثر كتب الشافعية من التفرقة بين القطعى والظنى باطل وان الحق ان لا تعارض فى الواقع ونفس الامر لافرق فى ذلك بين القطعى والظنى وانهما يتعارضان فى ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ ونحوه وهذا لافرق فيه بين القطعى والظني أيضاً فمن فرق بينهما لم يفرق بين الحق والباطل والفرق بينهما واضح بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه والله الموفق

(١) قال الاسنوي « واما التعادل بين الامارتين فاتفقوا على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا فى جوازه فى نفس الامر فمنعه الكرخى الخ » أقول قد علمت ان المنع ليس مذهب الكرخي وحده بل هو مذهب جميع من عداه أيضاً من الحنفية والصحيح من مذهب الشافعية خلافا لما عليه اكثرهم من الفرق بين القطعى والظنى

(٢) قال الاسنوى « لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه » أقول ليس الكلام فى ذلك بل الكلام فى انهما يتعارضان فى الواقع ونفس الامر وهذا يقتضى وقوع مدلول الخبرين فى نفس الامر فيجتمع المتناقضان فى نفس الامر والا كان أحد الخبرين صادقا فى الواقع ونفس الامر والآخر كاذبا فى الواقع ونفس الامر وهذا خلاف المفروض فى كلام الشارع فلا يتأتى التعارض بين كلاميه في الواقع ونفس الامر

الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقى قسم رابع وهو العمل بمجموعهما [١] وذلك بأن يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يتخير . سلمنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما [٢] . والقول بلزوم العبث مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح [٣] العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل

(١) قال الاسنوى « وأجابوا عن دليل المانعين بانا لانسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه بقى قسم رابع الخ » أقول حاصل هذا اننا نوقف الدليلين عن الدلالة او نحكم بالتساقط أو التخيير وقد علمت ان هذا التعليل جار في القطعيين مع ان الجمهور لم يقولوا بجواز التعارض بينهما فى نفس الامر كما قدمنا ومع ذلك فهو لا يجدى نفعاً لما قدمناه من ان التعارض باعتبار نفس الامر لايكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وارادته فى الظنيين الى آخر ماقدمناه فكيف يأتى هذا القسم الرابع فاننا اذا جعلناه كالدليل الواحد اى المجمل الذى لم يفهم منه المراد فذلك باعتبار ظن المجتهد لا باعتبار نفس الامر واما التعارض في نفس الامر فهو فرع ارادة مدلول كل منهما فى الواقع ونفس الامر فلا يمكن جعلهما كالدليل الواحد فتوقف المجتهد أو تخييره ناشيء عن جهله بالتاريخ لا عن التعارض في نفس الامر

(٢) قال الاسنوى « سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما » أقول معنى هذا اننا لو سلمنا الانحصار فلا نسلم امتناع تساقطهما وترك العمل بهما وحينئذ يقال ترك العمل راجع الى ظن المجتهد وكلامنا في التعارض في الواقع ونفس الامر وهذا لا يكون الا عند ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فالتناقض واقع البتة فالمحذور موجود ولا يدفعه ترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما

(٣) قال الاسنوى « والقول بالعبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح » أقول العبث ممتنع مطلقا لما يترتب عليه من السفه المحال على الحكيم على انك قد علمت أنه يلزم على هذا أيضاً تناقض كلام الشارع في الواقع ونفس الامر وترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما لا يدفع لزوم هذا التناقض في

طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير[1] والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله أن يخرج أربع حقاق أو خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كاباحة وحرمة فهو جائز عقلا وممتنع شرعا. هذا معنى ما قاله وكلامه فى الاستدلال يدل عليه فافهمه . قوله « وحينئذ » أى واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا فى حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبو بكر وأبو على الجبائي وابنه أبو هاشم الى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتى. وقال بعض الفقهاء يتساقطان

الواقع ونفس الامر وهل تركهما المجتهد ورجع الى غيرهما الا لكونه جاهلا بالواقع ونفس الامر لا للتعارض فى الواقع ونفس الامر . وانكار هذا مكابرة بينة

(١) قال الاسنوي « واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان الخ » أقول قد علمت ان التعارض بين الحجتين لايكون الا عند تحقق الوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا شك ان الامارتين اذا كانتا على حكم واحد في فعلين متنافيين فلا تعارض أصلا لاختلاف المحل فان هذا حكم في محل وهذا حكم فى محل آخر فالذى دخل الكعبة كان كل جزء منها قبلة له والمصلى له ان يستقبل أى جزء كان منها وكذلك من ملك مائتين من الابل قد خيره الشارع بين ان يخرج أى سن من تلك الاسنان باعتبار ان المائتين قد اشتملت على مايجبر ذلك من العدد واما ان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كاباحة وحرمة فهذا هو الذى يكون فيه التعارض فهو جائز عقلا على القول بجواز التكليف بالمحال وممتنع شرعاً أى لعدم وقوع التكليف بالمحال وما اختاره الامام في الامارتين يقتضى انهما لاتتعارضان في الواقع ونفس الامر كالقطعيين على السواء وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعية وهو مذهب الحنفية أيضاً وهو الحق

ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتى وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الاخرى[1] لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضى الله عنه «لا تقض فى شيء واحد بحكمين مختلفين» . قال :

« مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان فى موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين أو مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه والا حكى القولان. واقوال الشافعى كذلك وهو دليل على علو شأنه فى العلم والدين » . أقول هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابه. وحاصله أنه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان: أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد[2] بأن يقول

---

(١) قال الاسنوى « فلو حكم باحدى الامارتين لم يجزله ان يحكم بالامارة الاخرى الخ » أقول يعني اذا فصل في حادثة على مقتضى أمارة فلا يجوز له ان يحكم فيها نفسها بالامارة الاخرى بعد ان حكم فيها بين الخصمين بالامارة الاولى اما اذا تجددت خصومة أخرى في حادثة مثل التي فصل فيها بامارة فلا يمنعه قضاؤه بالاولى ان يقضى فى الخصومة الاخرى بما يلوح له من الحق وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقض فى شيء واحد الخ»

(٢) قال الاسنوي « أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد الخ » أقول حاصل هذا انه اذا نقل عن مجتهد واحد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله المستمر والمتقدم قول مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معاً فقوله المستمر منهما ما ذكر فيه مايشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه والا فهو

مثلا هذه المسئلة فيهـا قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له فى ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئـذ فينظر فيه فان ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما مثل ان يقول هذا اشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه في المسئلة لفقدان الرجحان عنده[1] وحينئذ فقوله ان فيهـا قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى فى المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لئلا يتوهم من أرادمن المجتهدين الذهاب الى احدهما أنه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف .واما جعل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر قسيما للاحتمالين الاخيرين فليس موافقاً لما قاله الامام وغيره [2] ولا

متردد بينهما . ومن هذا تعلم انه ليس المرادبالتعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما منه وان المراد بعدم التعاقب هو ان يقولهما معاً لا ان يكونا معاً بحسب النقل فقول الاسنوى احدهما ان يكون ذلك فى موضع واحد معناه ان يصدر القولان منه فى موضع واحد وفي وقت واحد وليس معنى كونهما في وقت واحد ان يتلفظ بالقولين في وقت واحد لان اللفظين يستحيل صدورهما معاً وكما يستحيل ان يتلفظ بهما في وقت واحـد يستحيل ان يتخذهما مذهباً فيؤدى اجتهاده الى كل منهما في وقت واحـد ولذلك قال الاسنوى بان يقول هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد انهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه الخ

(١) قال الاسنوى « وان لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه الخ » أى فهو متردد بين القولين لم يجزم بواحد منهما بقى مالو جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسى قال العطار نقلا عن شيخ الاسلام زكريا وحكمـه ان لا يحكم على المجتهـد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم برجوعه عنه في غير الاولى

(٢) قال الاسنوى « وأما جعل بعض الشارحـين التوقف احتمالا آخر قسيما الخ » أقول يؤيد ما قاله الاسنوى ان صاحب جمع الجوامع قال وان نقل

مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لان معنى توقفه بين الشيئين هو ان يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما احتمالين. نعم ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو امكان صدورهما عنه اى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب. ونقل فى المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضي التخيير ثم ضعفه[1]. الحال الثاني ان يكون نقل

عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله والا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه والا فهو متردد اه أى بينهما بقطع النظر عن كونهما احتمالين عنده أو مذهبين لمجتهدين فهذا يدل ان احتمال كونهما احتمالين أو مذهبين لمجتهدين انما يكون حال التوقف والتردد وهو واضح

(١) قال الاسنوي « ثم ضعفه » أقول حاصل القول ان المجتهد اذا قال هذه المسئلة فيها قولان يحمل على انه له فيها قولان بناء على القول بالتخيير عنه عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على القول بالوقف والتردد عند التعادل. ووجه ضعفه اننا اذا قلنا ان الحق واحد يلزم التخيير بين ما هو حكم الله وبين ماليس بحكمه وان قلنا ان كل مجتهد مصيب وان كل ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فهو حق عنده فلا يستقيم كذلك لانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه رأي مجتهد وظنه فاذا تعارض دليلان عن مجتهد واحد فمتى تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صوابا وان لم يتعلق ظنه بشيء فليس في التخيير الا تخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس بحكمه فتعين الحمل على ماسبق وهو التوقف بمعنى التردد لاننا متى قلنا ان قوله فيها قولان يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على وجه ماسبق وان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين فلا معنى لذلك الا ان هذا المجتهد متردد فتعين ضعف هذا القول وصحة ما قدمه الاسنوى الموافق لكلام الامام وغيره واختاره امام الحرمين والغزالى. وقال الحنفية لايصح لمجتهد في مسئلة أو مسئلتين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لايكون قولا له الا اذا تعلق ظنه به فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين وهذا محال لانه متى كان أحد النقيضين راجحاً كان الآخر مرجوحا

القولين عن المجتهد في مجلسين[1] بان ينص مثلا في كتاب على اباحة شيء وينص في الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكى عنه القولان من غير ان نحكم على أحدهما بالرجوع . قوله « وأقوال الشافعي كذلك » هو اشارة الى الحالين المتقدمين أي وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين . قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر في سبع عشرة مسئلة على مانقله الشيخ

الا بالرجوع عن أحدهما وحينئذ فلا تناقض وأما اختلاف الرواية عن مجتهد واحد فليس من هذا القبيل بل هو من جهة الناقل وخطأه اما لغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع عنه وعلم الآخر فيروى كل بحسب علمه أو يكون هناك جوابان أحدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة وكل واحد نقل واحداً وما قاله الحنفية يشمل ما اذا كان القولان متعاقبين أو غير متعاقبين وما اذا جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي فلا يصح له قولان متنافيان الا بالرجوع عن احدهما مطلقا وهذا هو مراد الشافعية أيضاً كما يعلم مما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين الخ » أقول فرض الكلام في النقل عن المجتهد للاشارة الى انه لا يصح ان يكون كل من القولين مذهبا له مع تنافيهما فيشمل ما اذا كانا متعاقبين علم تعاقبهما أو جهل أو علم وجهل المتأخر أو نسي فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه والآخر مرجوع عنه وان لم يعلم المتأخر سواء كان ذلك لجهل التعاقب أو لجهل المتأخر ونسيانه مع العلم بالتعاقب فيحكى عنه القولان مع اعتقاد انه لابد ان يكون قد رجع عن أحدهما غير معين فقول الاسنوي والا حكى عنه القولان يدخل فيه الصور الثلاثة المذكورة وقوله من غير ان يحكم على أحدهما بالرجوع أي على وجه التعيين فلا ينافي اننا نحكم بانه رجع عن واحد منهما لا بعينه لما علمت من استحالة ان يكون كل من القولين مع تنافيهما مذهبا له

أبو اسحق الشيرازى[1] عن الشيخ أبى حامد . قوله «وهو دليل» أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه فى العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالته على علو شأنه فى العلم ان كل من كان أغوص نظرا وأتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما فى الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به[2] وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر ايضاً وعده المسلمون من مناقبه . وأما النوع الثانى وهو تنصيصه على القولين فى موضعين فوجه دلالته على علو شأنه

---

(١) قال الاسنوى على ما نقله الشيخ ابو اسحاق الشيرازى الخ » اقول الذى فى الجلال على جمع الجوامع ستة عشر أو سبعة عشر على ما تردد فيه القاضى ابو حامد المروزى اه ومنه تعلم ان القاضى أبا حامد لم يجزم بأحد العددين اللهم الا ان يكون مراده أبا حامد الاسفرايينى لكن لو كان لنقله الجلال. وقد اختلف علماء الشافعية فى الترجيح فى هذه المواضع فقال الشيخ ابو حامد الاسفرايينى مخالف أبى حنيفة فيها ارجح من موافقه فان الشافعى انما خالفه لدليل قال الشيخ عميرة والظاهر ان غير أبى حنيفة من المجتهدين كابى حنيفة اه . وذلك لان العلة واحدة وهى ان الشافعى انما خالفه لدليل وانما خص أبا حنيفة لان اكثر ما يذكر فى الخلافيات دائر فى الخلاف بين الحنفية والشافعية. وقال القفال موافق ابى حنيفة أرجح وصححه النووى لقوته بتعدد قائله. واعترض بان القوة انما تنشأ عن الدليل فلذلك قال صاحب جمع الجوامع والاصح الترجيح بالنظر اه . فما اقتضى ترجيحه منهما فهو الراجح لا فرق بين الموافق لابى حنيفة أو غيره والمخالف له فان لم يظهر من النظر ترجيح احدهما فالوقف عن الحكم برجحان واحد منهما

(٢) قال الاسنوى « ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به » أى وان كان قد يعاب فى ذلك عادة بقصور نظره كما عابه بعضهم لكن الامام الشافعى لم يبال بذلك لقوة دينه وكمال يقينه وانه ما من امام مجتهد قبله الا توقف فى مسائل وقال فيها لا أدرى ولا يعلم بكل شىء الا خالق كل شىء

فى العلم انه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلا نه يدل على انه متى لاح له فى الدين شيء اظهره وانه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ﴿ فرع ﴾ قال فى المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين[1] وعرفنا قوله فى نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه[2] ذاهب لم نحكم بأن قوله فى المسئلة كقوله فى نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق ألبتة فالظاهر ان يكون قوله فى احدى المسئلتين[3] قولا له فى الاخرى وهذه المسئلة هى المعروفة بأن لازم المذهب[4] هل هو مذهب ام لا . قال :

---

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعى في القولين المطلقين الخ » أقول حاصل ما فى هذه المسئلة انه ان لم يعرف للمجتهد قول في مسئلة لكن يعرف له قول في نظيرها فقوله فى نظيرها الذي صرح الاصحاب فيها هو قوله فيها على الاصح وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لو رجع في ذلك قال شيخ الاسلام زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهذا القول مبني على ما هو الاصح من ان لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب اليه مطلقا بل مقيدا بانه مخرج اه موضحا . ولذلك قال فى جمع الجوامع والاصح على الاول لا ينسب القول فيها اليه مطلقا بل ينسب اليه مقيدا بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص . وقيل لا حاجة الى تقييده لانه جعل قوله اه . مع زيادة من الجلال عليه

(٢) قال الاسنوى « فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه الخ » أقول هذه لا خلاف فيها قطعا

(٣) قال الاسنوى « فالظاهر ان يكون قوله فى احدى المسئلتين الخ » أقول ولكن الاصح انه لا ينسب اليه الا مقيدا بانه قول مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص ومقابل الظاهر هو ما تقدم من انه ليس قولا له . فتلخص ان الاقوال ثلاثة : الاول انه ينسب اليه مطلقا بلا تقييد بانه مخرج . الثاني ينسب اليه مقيدا بانه مخرج . الثالث لا ينسب اليه مطلقا وأصحها أوسطها كما علم مما قدمناه

(٤) قال الاسنوى « وهذه المسئلة هى المعروفة بان لازم المذهب الخ » يريد ان

الباب الثاني

فى الاحكام الكلية للتراجيح

الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله «انما الماء من الماء» . مسئلة لا ترجيح فى القطعيات اذ لاتعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتمعا . اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام الكلية للتراجيح وهى الامور العامة لانواعها بحيث لا تخص فرداً من

الخلاف فى هذه المسئله مبنى على الخلاف فى تلك المسئلة فمن قال ان لازم المذهب ليس بمذهب قال لا يكون قول الشافعى فى احدى المسئلتين قولا فى الاخرى لانه وان لزم من عدم الفرق فيهما ذلك لكن لا يلزم انه يقوله به وكم من قول لزم منه ان يكون قائله كافرا ولكن لا نقول بكفره ومن قال ان لازم المذهب مذهب قال يكون قوله فى احدى المسئلتين قوله فى الاخرى مطلقا . الثالث انه ينسب اليه مقيدا بانه قول مخرج لا منصوص عليه حتى لا يلتبس بالمنصوص فهو قول متوسط لانه لم ينفه عنه مطلقا كما قال الاول ولم ينسبه اليه مطلقا كما قال الثانى والمسئلتان متعلقتان بالعمل يكفى فيهما غلبة الظن وحيث لم يظهر فارق بين المسئلتين فالغالب على الظن ان قوله فى احدهما قول فى الاخرى وان احتمل غير ذلك فهو احتمال بلا دليل وهذا القدر كاف فى المسائل الظنية فلذلك كان هذا القول هو الاصح. بقى ما اذا وجد نص آخر للنظير بان ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين فى مسئلتين متشابهتين فمن ذلك ينشأ اختلاف اصحاب المذهب فى نقل المذهب فى المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الاخرى فيحكى فى كل منهما قولين احدهما منصوص والآخر مخرج وعلى هذا فتارة يترجح فى كل منهما نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى احداهما نصها وفى الاخرى القول المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها ولا يمكن ترجيح القول المخرج فى كل منهما لانه يستلزم الغاء كل من النصين كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه وبعض حواشيه

افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى اربع مسائل. اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ماذكره المصنف[1] وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لايجرى بين القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه. وقوله « ليعمل بها » احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه . وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها . وذكر الآمدي نحوه ايضاً وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجح[2] لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران . ثم

---

(١) قال الاسنوي «الترجيح في اللغة التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف » أقول قال الغزالي في المنخول حقيقة الترجيح تقديم امارة على امارة في مظان الظنون ونهايته ابداء مزيد وضوح في مأخذ الدليل وهو في اللسان مشتق من رجحان الميزان اه . فقول المصنف تقوية احدى الامارتين على الاخرى الخ معناه بيان ان احدى الامارتين أقوى فتكون راجحة ويجب العمل بها

(٢) قال الاسنوي « وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او الترجح الخ » أقول قد علمت ان معنى تقوية احدى الامارتين على الاخرى هو بيان ان احدى الامارتين أقوى ولا شك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لان المجتهد لا يمكنه ان يبين ان احدى الامارتين أقوى الا اذا اقترنت بما تقوي به على معارضتها فآل التعريفين واحد وكلاهما تعريف باللازم غاية الامر أن المصنف نظر في تعريفه الى فعل المجتهد وهو الترجيح فعرفه بالتقوية وابن الحاجب والآمدي الى ترجح الامارة في نفسها فعرفا الترجيح باقتران الامارة الخ فلا وجه للنظر . وقال الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا أحسن لانه يدل على ان الترجيح ليس الا مجرد اظهار الزيادة والقوة لا تقوية ولا اقتران بل هو اظهار ذلك فقط

استدل المصنف باعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة [1] رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا « خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين وهو قولها » اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا » على خبر أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الماء من الماء » وذلك لان أزواج النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة أعلم بفعله فى هذه الامور من الرجال الاجانب . وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض [2] يلزم التخيير أو الوقف . قوله « مسئلة لا ترجيح في القطعيات » يعني ان الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لانه لا جائز ان يعمل بأحدهما دون الآخر لانه تحكم فتعين اما اثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقائل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لمرجح وهو المدعى . ولم يستدل الامام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى

---

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة الخ » أقول اختلف العلماء في العمل بالراجح فقال فريق يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنيا. وقال القاضى أبو بكر الباقلاني لا يجوز العمل بما رجح ظنا اذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح. وقال أبو عبد الله البصري ان رجح احدهما بالظن فالتخيير بينهما فى العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعا كذا فى جمع الجوامع وشرحه للجلال مع زيادة

(٢) قال الاسنوى « وذهب قوم كما قال فى المحصول الى انكار الترجيح فى الادلة قياساً على البينات وقالوا عند التعارض الخ » أقول المراد عند التعارض بظنى والقول بالتخيير قول أبي عبد الله البصرى والقول بالوقف قول القاضى ابى بكر الباقلاني وقد قدمناهما بما لهما وما عليهما

فى القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لاتتفاوت وهذه الدعوى أيضا سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليه لكان اظهر . واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر [1] لما ستعرفه في

(١) قال الاسنوي « واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر الخ » أقول وجه النظر الذى وعد بمعرفته هو قوله الآتى وصرح أيضاً بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات الى ان قال فدل على ان اطلاق المنع مردود اه . وقد علمت مما قدمناه ان القول بعدم التعارض في القطعيات والفرق بينها وبين الظنيات كما في المختصر وفي سائر كتب الشافعية تحكم لان التعارض وهو تدافع الحجتين وهو لا يتحقق الا بوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من باقى الوحدات المعلومة فتحقق التناقض لا يكون في الحجج الشرعية فى نفس الامر مطلقا قطعية كانت أو ظنية والا لزم التناقض لان الحجج الشرعية لابد فى انتاجها فى نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانت قطعا كما اذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل انما يتصور التعارض ظاهراً فى بادىء الرأي لجهل التاريخ أو الخطأ في فهم المراد لا في مقدمات القياس وهذا يمكن فى القطعى والظنى على السواء وقدمنا ان الجلال المحلى بحث فى الفرق بين الامارتين والقطعيين فقال ولباحث ان يقول لا يُعد الى آخر ما سبق وان شيخنا فى تقريره عليه بحث فى ذلك فقال ولك ان تقول ان التعارض بحسب نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وارادته فى الظنيين الى آخر ما سبق أيضاً . ثم قال بعد ذلك اذا علمت ذلك علمت ان قول المصنف فيما سيأتى ولا تعارض فى القطعيات مع قول الشارح اذ لو تعارضت لزم المتنافيان انما خص به القطعيات لان المراد بالقطعيات فى الواقع وعند المجتهد وهى ما انتفى عنها الاحتمالات السابقة ولا مفر حينئذ من اجتماع المتنافيين لتلازم ما فى الواقع وظن المجتهد حينئذ بخلاف الظنيات فانه يمكن تعارضها فى ظن المجتهد لتطرق الاحتمالات لها وان لم يكن فى الواقع تأمل فانه تحقيق غامض

تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع

اه . ومراده رحمه الله بالاحتمالات ما نقله قبل ذلك عن عبد الحكيم على المواقف فقال اعلم أن افادة الدليل النقلى القطع لابد فيها من قرائن مشاهدة بالنسبة لمن هو مشاهد ومتواترة بالنسبة الى لغيره تدل على أن المعنى مراد بالنسبة الى نفس اللفظ بان تدل على نفى الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وغير ذلك مما بسببه يخرج اللفظ عن ذلك المعنى واذا وجدت هذه القرائن تعين كونه مرادا للمتكلم لدلالتها على انتفاء الاحتمالات مع كونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لولم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا لا ارشادا . فالحاصل انه لابد من قرينة دالة على انتفاء الموانع عن اللفظ وأخرى دالة على ان المعنى مراد للمتكلم وهذا في دليل شرعى وارد فى حكم شرعى بخلاف ما اذا ورد فى حكم عقلى بان يكون للعقل طريق فى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن المتواترة أو المشاهدة الدالة على نفى تلك الاحتمالات وان دلت على انتفاء الاحتمالات بالنظر الى نفس الالفاظ بان دلت على انه ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور لا تفيد الجزم بكون معناه مراد المتكلم لاحتمال ان يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن اه . وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين الحنفية والشافعية الا بان الشافعية فرضوا الكلام فيما يكون قطعيا في نفس الامر وفى ظن المجتهد فنفوا التعارض في القطعيات التى تكون كذلك والحنفية فرضوا الكلام في القطعيات مطلقا فمنعوا تعارضها في نفس الامر وجوزوا تعارضها عند المجتهد بحسب ظنه لما تقدم لكن يبقى الكلام في الامارتين فانهما كذلك لا يتعارضان في نفس الامر لما قدمناه ويتعارضان بحسب ظن المجتهد ومقتضى كلام شيخنا أن الشافعية يوافقون الحنفية فيه وعلى كل حال فما قاله الحنفية هو الحق الذى لا مرية فيه والشافعية لا يستطيعون ان يخالفوه . وبناء على هذا اذا حملنا كلام مصنفنا هنا على ما حمل عليه شيخنا كلام مصنفه وهو صاحب جمع الجوامع زال نظر الاسنوى ووافق كلام المصنف ما يقوله الاسنوى وليس بعد الحق الا الرجوع اليه

لكون القطعي مقدما [1] دائما . قال :

« مسئلة اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى بأن يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام « ألا أخبركم بخير الشهود » فقيل نعم فقال « ان يشهد الرجل قبل « يستشهد » وقوله « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد » فيحمل الاول على حق الله تعالى والثانى على حقنا أقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أو لأنا اذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذى أعمل فيه . وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح أحدهما على الآخر [2] اذا

---

(١) قال الاسنوى « وهو ممتنع لكون القطعى مقدماً على الظنى » أى فلا تعادل بينهما والترجيح انما يكون عند التعادل في بادىء الرأى كما سلف

(٢) قال الاسنوى « وحاصل ذلك انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما على الآخر الخ » أقول وهذا هو الاصح ومقابله انه لا يجوز فيصار الى الترجيح وعلى هذا الاصح لا فرق ان يكون المتعارضان سنة قابلها كتاب او كتابا قابله سنة فان العمل بهما ولو من وجه أولى ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لمن زعم تقديم الكتاب على السنة مستنداً الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضا رسول الله بذلك واقراره عليه ولمن زعم تقدم السنة مستنداً فى ذلك الى قوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) والصحيح عند الحنفية كالشافعية اذا لم يكن العام متأخرا عن الخاص والا كان العام ناسخا عندهم لان العام قطعى الدلالة فيعارض الخاص في كل مادل عليه فينسخه فلا يتأتى العمل بهما عندهم خلافاً للشافعية وأما اذا تأخر الخاص عن العام فيعمل بهما جمعا بين الادلة لكن على ان الخاص المتأخر ناسخ للعام في مقدار مادل عليه ومخصص عند الشافعية واذا قارن الخاص العام أو جهل التاريخ عمل بهما على ان الخاص مخصص اتفاقا ويحمل عند جهل التاريخ عند الحنفية على المقارنة

لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين أولى من اهمال احدهما بالكلية لكون الاصل فى الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى فى التنقيح[1] بقسمة الملك وذلك كما اذا كان فى يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض وتحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ماذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض. النوع الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين[2] اى يحتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا

---

(١) قال الاسنوى « ومثله التبريزى في التنقيح الخ » أقول ما مثل به التبريزى وان كان التعارض فيه بين دليلين أو حجتين شرعيتين لكنهما ليسا نصين من نصوص الشارع فالحكم فيها بالقياس على تعارض النصين

(٢) قال الاسنوي « الثانى ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين الخ » أقول ان المراد بقولهم ولو من وجه أى ولو أمكن العمل به ولو من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد فحينئذ قول الاسنوى أى يحتمل احكاما الخ معناه ان يكون كل منهما مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كالمثال الذى ذكره فان قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد » ظاهره نفى صحة الصلاة في غير المسجد لجاره وتقريره صلى الله عليه وسلم صلاة من صلى فى غير المسجد يدل على صحتها في غير المسجد فهما متعارضان فحملنا الاول على نفى الكمال بمعنى اننا حملناه على بعض ما يحتمله من المجازات فهو تقييد للمطلق ببعض ما يحتمله من المعاني المجازية بقرينة الاقرار المذكور

في المسجد » فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم « الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضا فحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقرير على الصحة . الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما أي مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ[1] . والى ذلك كله اشار المصنف بقوله بأن يتبعض الخ وهو متعلق بقوله فالعمل . قال :

---

(١) قال الاسنوي « كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ » أقول هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وأبو داوود والترمذي عن زيد بن خالد رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل ان يسألها » قال مالك هو الذي يخبر بالشهادة التى لا يعلم بها الذي هى له فيأتى بها الامام فيقضى له بها اه من التيسير . وأما الحديث الثاني وهو قوله « ثم يفشو الكذب الخ » ففى التيسير أيضاً عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » قال عمران لا أدرى اذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة « ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن » زاد في رواية « ويحلفون ولا يستحلفون » أخرجه الخمسة وزاد في رواية الشيخين وللترمذى عن ابن مسعود « تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته » قال وقوله ويظهر فيهم السمن يحتمل انه أراد أنهم يحبون التوسع في المآكل والمشارب وهى أسباب السمن وقيل المعنى انهم يحبون الاستكثار من الاموال ويدعون ما ليس لهم من الشرف ويفخرون بما ليس لهم من الخير كانه استعار السمن في الاحوال عن السمن في الابدان اه . ورواه السيوطي فى الجامع الصغير عن عمران بن حصين مختصرا فاقتصر على قوله « يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون » ولم يذكر فيه الشك ورواه الشافعي في باب الاجماع من الرسالة اخبرنا سفيان عن عبدالله بن أبي لبيد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه ان عمر

« مسئلة اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما قطعيا أوأخص مطلقا عمل به وان تخصص بوجه طلب الترجيح . أقول هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الآخر. وحاصلها ان النصين المتعارضين على قسمين : أحدهما ان يكونا متساويين فى القوة والعموم

ابن الخطاب قام بالجابية خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقيامي فيكم فقال أكرموا اصحابى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا فمن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن» قال الشافعى لامعنى لامر النبى بلزوم جماعتهم الا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر الله بلزومها وانما تكون الغفلة فى الفرقة فاما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى ولا سنة ولا قياس ان شاء الله تعالى اه . قال البدر العينى فى العمدة وجاء اكثر طرق هذا الحديث بغيرشك . وروى مسلم من حديث عائشة قال رجل يارسول الله أى الناس خير قال «القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث» وقال البدر العينى قوله يشهدون ولا يستشهدون معناه يظهر فيهم الزور اه . ومتى علمت معنى قوله فى الحديث الاول هو الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها هو ما قاله مالك ولا يحتمل الحديث غيره لوجود القرينة الدالة عليه فى نفس الحديث ومعنى قوله فى الحديث الثانى يشهدون ولا يستشهدون هو ما قاله العينى أيضا لوجود القرينة الدالة عليه فلا تعارض بينهما البتة فلا معنى لحمل الاول على حقوق الله تعالى بل هو عام فيها وفي حقوق العباد بالمعنى الذى قاله مالك ولا لحمل الثاني على حقنا بل هو عام فيه وفى حق الله بالمعنى الذي قاله العينى والله الموفق

والثانى ان لا يكون كذلك والمراد بتساويهما فى القوة ان يكونا معا معلومين أو مظنونين وبتساويهما فى العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر. وأما قول كثير من الشارحين ان التساوي فى القوة لا يدخل فيه[1] ما كان

(١) قال الاسنوى « واما قول كثير من الشارحين ان التساوى في القوة لا يدخل فيه الخ » أقول ان الكلام فى مقامين: الاول فى التعارض وهذا كما يكون بين القطعيين يكون بين غيرهما وهذا يجيء فيه التفصيل بين كون أحدهما متأخراً لا مقارنا أو مجهول التاريخ . الثانى قبول الترجيح وهذا لا يكون في القطعيات بالمعنى الذى قدمناه لانه متى كان النصان قطعيين على وجه ما سبق فلا تعارض بينهما قطعاً ولذلك قال فى جمع الجوامع ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض قال الجلال بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اه .وقد علمت ان المراد بالقطعيات عند الشافعية ماهى كذلك في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فهذه لا يتأتى فيها التعارض ولا يدخلها الترجيح ولذلك كتب شيخنا فى تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضى انه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون الا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل الا مع تعذر الترجيح لاننا نقول الترجيح لاعمل فيه بهما بل بأحدهما الا ترى ان المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه اولى من الغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد اه . ومراد المصنف هنا بالتعارض ما يشمل التعارض فى الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً والتعارض عند المجتهد فقط والاول لا يقبل الترجيح لانه لا يمكن ان يقال فيه علم التاريخ أو جهل لان شرط التعارض حينئذ تحقق الوحدات الثمانية التى منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك الى هذا ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع فانه بعد ان نفى الترجيح فى القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر ناسخ قال الجلال من النصين المتعارضين اه . فوصفهما بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للمتقدم منهما ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شرط التعارض

معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض فى القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ماهو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسئلة أعنى بدخول المقطوع فيه في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح قد يقع فى القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره[1]

الحقيقى. وعلى هذا ان كان مراد اكثر الشارحين من قولهم ان التساوى فى القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند الى آخر ما ذكرنا فهو صحيح لا باطل كما يقول الاسنوى وقوله لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ ولهذا قسموه اليه صحيح أيضاً ولكن مراد اكثر الشارحين ماذكرناه على ان كون المراد من التعارض هنا ماهو أعم من النسخ ينافي ماقدمه من قوله هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر ولكن الواقع ان المصنف وضع هذه المسئلة لما هو أعم من الترجيح والنسخ

(١) قال الاسنوي « وصرح أيضا بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره » أقول هو القسم الثالث الذى لم يتعرض له المصنف وهو ما علم تقارنهما كما سيأتى فالمراد من قوله ان التعارض والترجيح قد يقع الخ » ان الذى يقع هو التعارض بين قطعيين علم تقارنهما وامكن التخيير كما سيأتى فهو ترجيح فى الجملة لان المجتهد يرجح أحدهما باختياره اياه ولما قال الحنفية ان التعارض انما هو عند المجتهد فقط وانه لا فرق فى ذلك بين الظنى والقطعى قالوا ان حكم التعارض مطلقا النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك العمل بالراجح خلاف المعقول بالاجماع والا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على اليقين ترجيح بلا مرجح والقول بالتخيير مما لا وجه له عندهم لان أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ماليس حكمه فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى مادونهما مرتبة ان وجد فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد وان كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو

فدل على ان اطلاق المنع مردود . فاما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة احوال : أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن

القياس وان لم يوجد الادنى فالعمل بالاصل فان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل فى هذا الباب . قال في جمع الجوامع وشرحه فى بيان صفات المجتهد العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتكليف به فى الحجية كما تقدم ان استصحاب الحال حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعى اه . وقد اوردوا على الحنفية ثلاثة ابحاث : الاول ان قولهم عند تعارض النصين يصار الى مادونهما مرتبا ان وجد غير صحيح وذلك لان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين مثلا اسقط خبر الآحاد الذى هو دونهما أيضاً والقول بأن خبر الآحاد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف فيصلح مرجحاً لاحدى الآيتين فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان الترجيح عند الحنفية لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجة والخبر فى نفسه حجة لو لم تكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص فى البديع انه لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده اه . وكذا القول بان الحجتين اللتين من نوع واحد اعنى الصادرتين من متكلم واحد لاتعتبران عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره اوله قياساً على ما اذا شهد شاهد بحادثة ثم شهد بأخرى مناقضة للاولى لايلتفت الى قوله ويسقط ولكن لايسقط قول شاهد آخر يوافق أحد قولي الشاهد المتناقض . والقول ان الآيتين من متكلم والخبر من متكلم آخر قول ساقط أيضاً لان السنة والكتاب كلاهما كلام متكلم واحد لان كلا منهما وحي من قبل الله تعالى على رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فالكلامان صادران من متكلم واحد صادق فيهما لايضل ولا ينسى قطعاً وذلك هو الله سبحانه . وقياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقائق قياس فاسد خصوصاً اذا كان الكلامان من مقطوع الصدق فاذا صدر منه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة فتوقع الريبة

الآخر ويعلم أيضا بعينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من

في الصدق فلا يقبل وههنا في الآيتين والخبر لا مساغ للريبة اصلا بل متكلم السنة صادق قطعاً وهو متكلم الكتاب بعينه أيضاً فالكلامان صادقان قطعاً فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض . والجواب الصحيح اننا نقول اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس الموافق لها أيضاً بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل بهما في الحادثة وذا لا يمكن ولا يمكن ان يقال العمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل بغير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل لان أحدهما منسوخ قطعاً وهو حرام العمل واما أن يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما ان يعتبرا دليلين متعارضين أولا ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان فكانهما لم ينزلا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الثاني فليتأمل فيه اه من فواتح الرحموت ملخصاً . وأقول بقي انا لانسلم منع العمل بالاصل وما قاله من قوله ان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض أو ليس بدليل فيلزم العمل بغير دليل ممنوع لاننا نقول انه دليل عند عدم وجود دليل وقد صرحتم بان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في الباب ولا شك اننا اذا اعتبرنا الآيتين والخبر كلام متكلم واحد فكل منهما ومنه دليل والدليل كما يعارض دليلا واحداً يعارض دليلين واكثر فحينئذ يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس كذلك بمعارضة الآية الاخرى اياه ويتعذر العمل في الحادثة بالجميع للتعارض فتسقط كلها ويعمل بالاصل لعدم الدليل . وقد أجاب مطلع الاسرار الالهية قدس سره فقال قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذا ثبت هذا

السنة الا ان من يقول ان الكتاب لايكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا

يسهل الامر جداً كذا فى الفواتح ايضا وهذا هو الجواب المتعين لان كلمة الاصوليين متفقة على انه عند تعذر العمل بالمتعارضين فالمتأخر ناسخ ان علم المتأخر وان لم يعلم يرجع الى غيرهما وانما الخلاف في انه اذا لم يوجد غيرهما هل يرجع الى الاصل أو يتخير فقال الشافعية يتخير المجتهد وقال الحنفية لا يتخير لما ذكروه وقدمناه ويجب ان يرجع الي الاصل عندهم . الاعتراض الثانى على الحنفية ان هذا الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة أو القياس. وأجابوا عن ذلك بان الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لايكون منسوخا بكتاب أوسنة ولايكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ عند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعى والكلام فيما لا ترجيح فيه ولايمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية فى ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى ولا تضمحل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط كل من الآيتين والسنة . وهذا الاعتراض انما يتوجه على الحنفية فيجاب عنه بما سبق وذلك لانهم يقولون بعدم الترجيح بكثرة الادلة بخلاف الشافعية فانهم يقولون بالترجيح بكثرة الادلة ولذلك اختلفت عبارة أهل المذهبين عند التعارض وتعذر العمل فقال الحنفية يرجع الى مادونها مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل لان مادون المتعارضين لا يقوم حجة معهما فلا تتحقق المعارضة بينه وبينهما ولا بين احدهما وبينه لان التعارض فرع التعادل ولا تعادل بين الادنى وبين ماهو أعلى منه وهما متعادلتان فيتعارضان ولا مرجح

للنسخ فان لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النقسواني فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة

فيتساقطان فاذا تساقطا بقي هذا الادون سالما من التعارض فيعمل به بخلاف ما اذا تساوى المتعارضان فان التعارض يقع بين الجميع فيتساقط الجميع واما الشافعية فقالوا يرجع الى غيرهما اعم من أن يكون مساويا او ادون لما ان أحد المتعارضين يترجح بما يوافقه من الادلة مطلقا فيترجح بذلك على معارضه الذي لم يوافقه دليل آخر والذى أميل اليه هو مذهب الشافعية وقياس كثرة الادلة على كثرة الشهود قياس مع الفارق فخذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعا فى غير هذه العجالة . الاعتراض الثالث ما أورد الشيخ الهداد ان أقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأى وينبغى ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرية متعينة فهو أيضاً خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين اذ المتكلم بهما وبه واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ الدية ارباعا كالمرفوع فيتعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وبنى على ذلك ان مراد المشايخ باقوال الصحابة أقوالهم فيما يدرك بالرأى لا كما قاله في المستوفى من التعميم قاله صاحب فواتح الرحموت . وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني فظاهر انها تدل على السماع لاغير ظنا لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه وأما اقوال الفريق الاول فان كان كون فتواهم عن دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لايدرك بالراى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لايصل اليه رأينا وأما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهي احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأى فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأى قائماً فلا يدل قطعاً على السماع ثم الظاهر

والعموم سواء كانا قطعيين أوظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر ذلك لوضوحه.
الثانى ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان [1]

السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضاً فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به اه . واقول ملخص الجواب عن ذلك هو بوجه أوضح مما قال ان اقوال الصحابة فيما لا يدرك بالراي وان كانت فى معنى الخبر المرفوع لكنها لاتقوى قوة الخبر المرفوع صريحا الا ترى انهم لم يختلفوا في حجية الخبر الصريح المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في حجية قول الصحابي بلا فرق بين ما يدرك بالراى ومالا يدرك بالراي كما تقدم وان كان الراجح انه حجة فيما لا يدرك بالراى لانه فى حكم المرفوع فما زال هو ادنى من الخبر المرفوع صريحا وكونه فيما لا يدرك بالراى لا يدل قطعاً على السماع وان كان الظاهر هو السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح فلا يصلح معارضاً للسنة عند قيامها فاذا تعارض الخبران وتعذر العمل وتساقطا يقوم حجة فيعمل به . واما ما قاله صاحب الهداية فهو فى خبر خاص ولعل فيه ضعفا صار به مثل الخبر المظنون من فتوى ابن مسعود الذى هو صحابي بدرى رضوى وكل من الاعتراض والجواب خاص بالحنفية أيضاً لما علمته وكما ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في التخيير بين النصين اذا تعذر العمل ولم يعلم التاريخ ولم يوجد غير المتعارضين عند الشافعية وعدمه عند الحنفية كذلك يقال فى القياسين اذا تعارضا ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فعند الحنفية يعمل بأحدهما بعد التحرى فيجب على المجتهد ان يتحرى فيعمل بما ادى اليه تحريه والشافعية يقولون لا يجب التحرى بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء

(١) قال الاسنوي « الثانى ان يجهل المتأخر منهما فينظر ان كانا معلومين الخ » أقول قد علمت ان هذا مذهب الشافعية على ما قاله الاسنوى سابقاً من انه لاترجيح بين المقطوعين بل المتأخر يكون ناسخاً وقد جهل المتأخر فاحتمل ان يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخاً فلا يعمل بواحد منهما

ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى[1] فان تساويا يخير المجتهد[2] هكذا صرح به في المحصول واليه أشار المصنف[3] بقوله وان جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح[4] ان كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول.

ويتساقطان وأما الحنفية فيقولون وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن والا فالجمع بقدر الامكان وان لم يمكن الجمع أيضاً تساقطا وقد علمت انه لاخلاف بين الفريقين لان الشافعية فرضوا الكلام في القطعيين في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فلا يمكن الترجيح ولا الجمع بل تعذر الامران وتعذر العمل بالدليلين فتساقطا والحنفية فرضوا الكلام فيما يكون قطعياً في ظن المجتهد فلا يصير الى تساقط الدليلين الا من بعد ان يعجز عن الترجيح والجمع فآل المذهبين واحد

(١) قال الاسنوى « وان كانا منظونين وجب الرجوع الخ » هو كذلك عند الحنفية أيضاً

(٢) قال الاسنوي « فان تساويا يخير المجتهد الخ » أقول قد علمت ان الحنفية يخالفون في ذلك ويقولون يرجع الى ماهو أدون منهما مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل كما سبق

(٣) قال الاسنوى « واليه أشار المصنف الخ » أى الى التفصيل الذى ذكره بين ما اذا كانا معلومين ومظنونين

(٤) قال الاسنوى « يعنى فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح الخ » أقول من هذا تعلم انه لاترجيح فى القطعيين فصح قول اكثر الشارحين ان التساوي في القوة لايدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة الخ وانه قول صحيح لا باطل لان أحد القطعيين منسوخ يقينا سواء علم المتأخر أو جهل غاية الامر انه ان علم المتأخر عملنا به وان جهل تساقط الدليلان لعدم امكان العمل بواحد منهما ونرجع الى غيرهما عند الشافعية فكان اعتراضه السابق أيضاً ساقطاً

الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف[1] وقد ذكره فى المحصول فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به[2] فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز أن يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد[3] لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم لكون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح[4] فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير. قوله «وان كان أحدهما قطعيا» شرع يتكلم فى القسم الثانى وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم فحينئذ اما ان لا يتساويا فى القوة بأن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا أو اخص منه من وجه فتلخص ان فى هذا القسم أيضا ثلاثة أحوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الآخر

---

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف الخ » أقول معنى التقارن أن يكون أحدهما عقب الآخر بلا تراخ كما أن المقصود بقوله علم المتأخر أى مع التراخي وليس المراد بالتقارن وجودهما في لفظ واحد كذا قاله العطار

(٢) قال الاسنوى « فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به الخ » أقول قد علمت أن هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فلا يقولون بالتخيير أصلا كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال ولا يجوز أن يرجح احدهما بعلو الاسناد الخ » أقول لان المفروض أنهما معلومان أى قطعيان في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد فلا يتصور الترجيح بحال لان القطع لا يتفاوت

(٤) قال الاسنوى « وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح الخ » أقول اي اذا لم يمكن الجمع وان أمكن وجب الجمع ولا يصار الى الترجيح وان امكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الاصح ولا فرق في ذلك بين ان يعلم تقارن المظنونين أو يجهل التاريخ كما يعلم ذلك صريحا من جمع الجوامع وشرحه للجلال

وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الاخص مطلقا وأما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحيوان والابيض . الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا [1] فحينئذ

(١) قال الاسنوى « الحال الاول أن يكون احدهما قطعياً والآخر ظنيا الخ » أقول هذا التفصيل كله مذهب الشافعية وكلام الاسنوي فيه واضح وأما الحنفية فقالوا ان الجمع في العامين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفى المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير لقيد الآخر وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط فلا يقطع بان المراد بالعام ماوراء الخاص كتخصيص الشافعية وعلى هذا لايرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة وقال الشيخ الهداد اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال المرجوح ورده الحنفية بان تقدم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فأولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحاً والسر في ذلك ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال دليل ولهذا قدم أبو حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم «استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه» كما رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين أبوال الابل كما رواه البخارى ومسلم لان الحديث الاول مقتض للتحريم وما ورد في قصة العرنيين من شربهم أبوال الابل مقتض للاباحة ومقتضى التحريم مرجح على مقتضى الاباحة مع امكان حمل العام وهو الحديث الاول على بول مالا يؤكل لحمه وحمل ما في قصة العرنيين على ما يؤكل كما حمل الامام محمد والامام مالك فقالا باباحة بول ما يؤكل ومع امكان حمل ذلك الحديث العام على مالايكون للتداوى كما حمل الامام أبو يوسف فاباح التداوي

يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظني كما سيأتي في القسم الذي بعده . الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين [1] سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه [2] ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به

بأبوال الابل بل بالمحرم مطلقاً كما في رواية عنه وقوله ارفق بالناس كما قالوه في الاصول والفروع

(١) قال الاسنوي « الحال الثاني ان يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فقد علمت أن الجمع بين الدليلين الخاص والعام والمقيد والمطلق لايصلح مرجحاً اذا كان الخاص أو المفيد مرجوحاً والعام أو المطلق راجحاً لما ذكروه من أن المرجوح في مقابلة الراجح ليس دليلا فليس اهماله اهمالا لدليل

(٢) قال الاسنوي « على خلاف فيه مذكور في موضعه الخ » أقول حاصل هذا الخلاف أن الشافعية قالوا ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أي تأخر عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة لما تعارضا فيه وان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر الخاص مطلقا سواء كان عن الخطاب أو العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام . وقالت الحنفية ان تأخر الخاص عن امكان العمل بالعام أو عن امكان اعتقاد وجوب الحكم مثلا كان نسخا للعام أو لوجوب اعتقاد الحكم مثلا وان لم يتأخر عن ذلك بأن كان موصولا بالعام وهو المعبر عنه بالمقارن كان تخصيصاً وكذا ان جهل التاريخ على الصحيح عندهم فيشترط في المخصص عندهم أن يكون مقارنا حقيقة أو حكما اما العام المتأخر عن الخاص فهو ناسخ عندهم للخاص وان لم يتراخ عن الخاص بأن كان موصولا بالخاص لعدم امكان التخصيص بالعام المتأخر وهو ظاهر ولا بالخاص لتقدم الخاص والمخصص لايتقدم عندهم وقد

ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هذا وان اقتضى ادخالها فكلامه فى القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف اهملها لذلك . نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في هذه المسئلة

رده الشافعية بأن الخاص متقدم لفظاً متأخر حكما أى تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً . وأجاب الحنفية بأن كونه كذلك هو محل النزاع فهو غير مسلم وان تقارن العام والخاص بأن كانا معاً وذلك بأن كان أحدهما قولا والآخر فعلا اذ لا تتأتى المقارنة الحقيقية في قولين تعارضا أو تقارنا بأن تعقب أحدهما وهو الخاص الآخر وهو العام فهو التخصيص عند الحنفية والشافعية . ومبنى الخلاف ان دلالة العام عند الحنفية على كل أفراده قطعية فهو يعارض الخاص وينسخه ان تأخر عنه ولو موصولا به وعند الشافعية دلالة العام ظنية بخلاف الخاص فان دلالته قطعية فيكون الخاص مخصصاً للعام مطلقاً الا اذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان الخاص حينئذ يكون ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارضا فيه كما سبق هذا فى باب التخصيص مستوفى بما له وما عليه . ولنذكر لك أمثلة للتعارض تمرينا للمتعلم منها مابين قراءتي النصب والجر في قوله تعالى (يأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) فان قراءة النصب تقتضى فرضية غسل الرجلين وقراءة الجر تقتضي فرضية مسحهما وكل من القراءتين بمنزلة آية لان الآية تنزل بكل قراءة مرة فقال في مسلم الثبوت لكن ترجيح الغسل على المسح بأن الرجل محل التلوث فبالغسل أجدر كاليد دون الرأس والظاهر وقوع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احرى وأليق بان يعتبر نجساً حكما ولا تزول هذه النجاسة الا بما تزول به الحقيقية فى الحكم ولا يخفى ان مثل هذا يحتاج الى معونة النقل التي تدل عليه الا ترى ان الشارع كثيراً ما اكتفى في النجاسة الحقيقية بالمسح كما

نسخ لاتخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لايجوز .الحال الثالث

في الاشياء الثقيلة كالمرآة وبالفرك كالمنى على الثوب وقال فيه ايضاً ترجيحاً للغسل على المسح الوضوء كالغسل في تطهير البدن كله فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء يطهره كالغسل فينبغي ان يجب غسل جميع البدن في الوضوء كما في الغسل لكن فيه حرج عظيم لتكرر الحدث الاصغر وتكرر الوضوء فاقيم غسل الاطراف مقام غسل الكل فتكون الرجل من المغسولات لكن ربما يقال كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضاً قلنا اكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج اذ في غسل الرأس مشقة . وقد يتخلص عن التعارض بأنا نسلم ان الارجل معطوفة على الرؤوس لكن بتقدير وامسحوا بأرجلكم ويكون المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجازاً عن الغسل لتواتره عنه صلى الله عليه وسلم في كل طبقة حتى وصل الينا فقد رواه اكثر من ثلاثين صحابياً وان شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح . فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فانها نزلت بالمدينة وفرضية الوضوء كانت بمكة في أول الاسلام والمنقول المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعده ولم ينقل انه صلى الله عليه أو غيره من اصحابه اكتفى بمسح الرجلين ولم يغسلهما فالآية مقررة للوضوء الذي كان مفروضاً من قبل نزولها وهو الذي بقي الى الآن متواتراً ومتوارثاً وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ترجيح العمل بقراءة النصب على قراءة الجر فيجب رد قراءة الجر الى قراءة النصب اما بتقدير لفظ امسحوا وارادة معنى اغسلوا مجازاً لما بينهما من المشابهة واما بكونه معطوفاً على ايديكم والجر للجوار . وما قيل ان حمل الجر على الجوار معارض بحمل النصب على العطف على المحل فلا أولوية لحمل الجر بالجوار لايصغى اليه فان من جعل الجر للجوار قال ان غسل الرجلين ثابت قطعاً بالتواتر المتوارث كما قلنا فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فجعل الجر على الجوار عند هذا القائل أو على المجاز عند غيره لهذا الذي قلنا وقد اقتصرنا على هذا المثال لما وقع فيه من الاشكال وبما قلناه يزول

ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح [1] بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها » فان بينه وبين نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموماً وخصوصاً من وجه لان الخبر الاول عام فى الاوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام فى الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصار الى الترجيح كما قلناه ولافرق فى ذلك بين أن يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد [2] وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلا على ماسيأتي وأما فى القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس فى ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا أنهما تقارنا فانه لايجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير [3] كما قاله فى المحصول وقد جزم المصنف أيضا بذلك في الاقسام

---

(١) قال الاسنوى « الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح الخ » أقول ان الخاص له ارجحية على العام من حيث دلالته على الخصوص كما هو مذهب الشافعية بناء على انهم جعلوا دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية وأما الحنفية فكل واحد منهما قطعى الدلالة فيما دل عليه فان تقارنا أو جهل التاريخ كان كل منهما مخصصاً للآخر فيما تعارضا فيه وان علم المتقدم كان المتأخر ناسخا للمتقدم فى كل ما تعارضا فيه

(٢) قال الاسنوى « لكن فى الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد الخ » أقول سيأتى الكلام على مذهب الحنفية فى ذلك فى المسئلة التالية

(٣) قال الاسنوى « وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الآخر فالحكم

تابع الحاشية

التخيير الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وقال الحنفية اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له أو القياس الموافق له بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل فى الحادثة وذلك لا يمكن ولا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فلو عملنا به يلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام وبين ما هو واجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا والعمل به حرام والآخر ناسخ قطعا ويجب العمل به اذ لا تعارض فى الواقع ونفس الامر فى كلام المعصوم واما ان يعمل باحد النصين دون الآخر وهو ترجيح بغير مرجح واما ان يعتبرا متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة فكانهما لم يكونا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقى الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الباقى فتأمل فيه .وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت فى بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القولين والعمل بالادنى قال صاحب الفواتح واذا ثبت هذا سهل الامر جدا اه . لكن كيف يثبت هذا وانت ترى ان الشافعية يقولون ان الحكم حينئذ هو التخيير كما فى المحصول وقد جزم أيضاً المصنف بذلك وعلى كل حال يندفع بهذا ما قيل ان المصير الى ما دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونهما أيضاً فلا يصح قول الحنفية وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن ويعمل بالراجح وان لم يمكن الترجيح يصار الى الجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين مع تساويهما ترجيح من غير مرجح والتخيير مما لا وجه له لان احدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل فالتخيير بينهما تخيير بما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس بحكمه فاذا تساقطا

تابع الحاشية

فالمصير فى الحادثة الى مادونهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو القياس . بقى اشكال آخر وهو ان الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى أقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم يصار عند تعارض الآيتين الى أخبار الآحاد ثم الى أقوال الصحابة أو القياس . قلنا اما الاجماع فهو مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن الناسخ فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعى كما انه اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق للقياس مرجح على مخالفه في المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة اذا انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب والظن بثبوته أقوى . فتبين ان موافقة كل من الاجماع والقياس مرجحة والكلام فيما لا ترجيح فيه . وأما السنة المتواترة فهى مثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى ولا تضمحل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن هنا اندفع أما في التلويح ن اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا فبقى الخبر سالما عن المعارضة فمثله ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحداهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة اه . ووجه الدفع اننا نختار الثاني ونقول ان الآية أو السنة المتواترة مثل الآية الاخرى فتقع المعارضة للتعادل بين الجميع والدليل الواحد كما يعارض دليلا واحدا يعارض اكثر من دليل واحد

تابع الحاشية

عند تعادل الجميع فعند تعذر الترجيح والجمع يسقط الجميع اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر وأما الخبر فبضعفه يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته فاذا تساقط القويان لما ذكرنا فكانهما لم يكونا فبقى الخبر سالما فيعمل به . بقى اشكال آخر وهو ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالراى وينبغى ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبر فيه متعينة فهو ايضاً خبر فينبغى ان يسقط ايضاً وايضاً هو من نوع المتعارضين والمتكلم به وبهما واحد . وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ الدية ارباعا كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال مراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال فيما لا يدرك بالراى لا كما فى المستوفى من التعميم . اقول كما في الفواتح وتحقيق الحق فى ذلك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة واقوال الفريق الثانى ظاهر انها انما تدل على السماع ظناً لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فان فتواهم وان كانت كدليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالراي غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه راينا واما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رايهم اعلى من راينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتمل ان يكون رايهم قد وصل فافتوا بالراى فههنا احتمال كون مذهبهم بالراى قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به واما قول صاحب الهداية فى خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابى بدرى رضوى ذي مناقب علية منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص

تابع الحاشية

محكم صح فيه مرفوعا «تمسكوا بعهد ابن ام عبد» فافهم وان لم يوجد الادنى فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصلا أصل متأصل فى الباب واما التعارض فى القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيها ابتداء قبل التحرى ويجب التحرى فيعمل بما وقع عليه تحريه خلافا للشافعي فانه يقول لايجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا اهدار لانه ليس دليلا منتجا حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا ولا يتعين احدهما للعمل لعدم الترجيح بقى انه لايعمل باحدهما على التعيين وهو التخيير لكن لابد من التحرى فان لشهادة القلب تأثيراً لانه ينظر بنور الله كما ورد فى الخبر الصحيح «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» وقد يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارضت الادلة مع القطع بفساد احدها ولم يعين الفساد فحينئذ لا اعتبار بالتحرى . وجوابه ان المقصود انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لايبطل الفراسة فانها معينة على التعيين بما وقع التحرى عليه فهو متفرس به من الفراسة بتأمل فيه كما فى القبلة وقولى الصحابيين عند من يقول بحجيته وان كان يعمل به قبل القياس لكنه كقياسين فلا مصير الى القياس بأن يسقطا ويعمل بالقياس بل يعمل المجتهد بما شاء لكن ينبغى ان يتحرى فيها أيضاً كالقياسين . وما قيل ان القياس على الكتاب والسنة يقتضى سقوط قول الصحابيين المتعارضين والمصير الى القياس لانه حجة اتفاقا دون قول الصحابى . قلنا ان قولى الصحابيين عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأى فرجعنا الى القياسين ولا تساقط فيها فتدبر. أي وقياس الصحابى أقوى من قياس غيره لقرب عهده بالوحى كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح . واعلم ان الحنفية استدلوا على عدم تساقط القياسين وتساقط النصين بأن الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع لافادة ماهو حكم عنده تعالى قطعاً فيجب العمل به وان تخلف فى بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام المخصوص فلقصور منا في النقل أو الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن المنسوخ لم

السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين[1] انما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً . قال :

« مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين أقوى . قيل يقدم الخبر على القيسة . قلنا ان اتحد أصلها فمتحدة والا فممنوع » أقول مذهب الشافعي كما قاله الامام

يتعين للعمل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل باحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود العلم بما هو حكم الله تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك أوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وان كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون أحدهما فاسداً في الواقع وذا لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلا ولما كانت صحتهما معاً معلومة الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل بالخطأ بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وأيضاً ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيداً لظن قوى وعند قيام كل فات الظن فيلزم ان يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به والفرض انه ليس في نفس القياسين ترجيح فلا بد من تحكيم القلب فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد به القلب الظن فيعمل به . كذا يؤخذ من الفواتح

(١) قال الاسنوى « واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده فى تعادل الامارتين الخ » أقول حكى في جمع الجوامع فى ذلك أقوالا التخيير بينهما في العمل أو التساقط لهما فيرجع الى غيرهما او الوقف على العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما فى الواجبات قال الجلال اقوال اقربها التساقط مطلقا كما في تعارض البينتين اه . ولهذا يكون الشافعية مع الحنفية في التساقط مطلقا لكن الخلاف بعد ذلك فيما يرجع اليه اذا تساقطا فقال الحنفية ماقدمناه قريبا وقال الشافعية يرجع الى البراءة الاصلية لان الفرض عدم دليل آخر والا كان مرجحا لما وافقه منهما فلا تعارض وهذا مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة على ما يأتى

وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الادلة [1] لان كل واحد من الدليلين يفيد

(١) قال الاسنوى « أقول مذهب الشافعى كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة الخ » أقول قد اختلف العلماء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة مالم تبلغ حد الشهرة وقال الاكثر وهم الائمة الثلاثة والامام محمد بن الحسن يكون الترجيح بكثرة الادلة والرواة وان لم يبلغ ذلك حد الشهرة . وقال في جمع الجوامع والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة قال الجلال فاذا كثر أحد المتعارضين بموافق له او كثرت رواته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة اه . وأقول ان بعض الشافعية عرف الترجيح بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها ، وعلى هذا مشى ابن الحاجب ، وهذا بناء على ان المراد بالترجيح الرجحان . وعرفه بعض آخر منهم بناء على انه فعل بانه تقوية احدى الامارتين ليعمل بها وبنوا على ذلك جواز الترجيح بكثرة الادلة والحنفية قالوا فى تعريف الترجيح بناء على انه فعل هو اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل بخرج النص مع القياس المعارض له صورة فلا يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص ترجيح لانتفاء المماثلة التي هى الاتحاد في النوع . وعرفه فخر الاسلام على ان المراد به الرجحان بانه فضل لاحد المتماثلين على الآخر فأفاد تعريف الحنفية على الوجهين نفى الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يقال لما تعارض فيه حديثان أو قياسان اذا وجد دليل آخر موافق لاحدهما على مقتضاه دون الآخر ان الموافق بموافقه راجح على معارضه فاذا كان الترجيح عند الحنفية هذا الذي سمعت فبطل عندهم الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة على الآخر لا ستقلال كل بثبوت المطلوب به فلا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما فى المحسوسات . وأما ترجيح ما يوافق القياس من النصين بالقياس على ما يخالفه منهما فليس من الترجيح بكثرة الادلة عند من يقبل الترجيح بكثرة الادلة ويراه مذهبا له لان القياس غير معتبر اتفاقا فى مقابلة النص فليس القياس

ظنا [1] والالم يكن دليلا والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد ولا شك ان الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه أقرب الى القطع. واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة [2] لكانت الاقيسة المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس

حينئذ دليلا والاستقلال فرع كونه دليلا فيكون بمنزلة وصف لذلك النص فترجيحه به انما هو بهذا الاعتبار فرجع الى كون النص الموافق للقياس صار راجحا بكونه معللا كما سبق وبهذا تعلم ان عدم الترجيح بكثرة الادلة والرواة هو الذي رجحه مشايخ الحنفية ومشوا عليه

(١) قال الاسنوي « لان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بان كل واحد من الادلة ملزوم لحصول النتيجة التي له ففي اعطاء النتيجة من الادلة المتفقة كل واحد منها كاف وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فلا يسلمون القول بان الظنين أقوى من الظن الواحد الا اذا سلم للمستدل ان الظن الحاصل من أحدهما غير الحاصل من الآخر وهذا غير مسلم ودعوى اجتماع مؤثرين على أثر واحد ممنوعة لان الكلام في الامارات وهي معرفات وأدلة لا مؤثرات ويجوز اجتماع أدلة على مدلول واحد ومعرفات على معرف واحد ومن هنا تسمع في آداب المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والالم تبق قطعيات . وبالجملة فان القطعي لا تفاوت فيه أصلا مهما تعددت الادلة فكذلك الحال في الامارات التي تفيد كل واحدة منها الظن يكون الظن المستفاد منها واحداً الا اذا كان لاحد الظنين وصف يفيده القوة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة الخ » أقول هذا دليل ضعيف ولم يستدل به المحققون من المخالفين وانما

كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقا . وأجاب المصنف بأن تلك الاقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها فى الحقيقة قياسا واحدا لا أقيسة متعددة لانها لاتتغاير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن أصلها متحدا متعددا فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه . قال :

«الباب الثالث

في ترجيح الاخبار وهو على وجوه

الاول بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرا ثم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه الصلاة والسلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتأخر اسلامه » . أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للتراجيح شرع فى ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا في ترجيح الاخبار وبابا في ترجيح الاقيسة فأما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه : الاول مايتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الحال الاول كثرة الرواة [1] فيرجح

ستدلوا بما قدمناه جوابا عن الدليل وهو تام لا غبار عليه

(١) قال الاسنوى « فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة اوجه : الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الاول كثرة الرواة الخ » أقول قد علمت أن ابا حنيفة وابا يوسف قالا لاترجيح بكثرة الرواة مالم يبلغ المروي بكثرتهم حد الشهرة فحينئذ يترجح الحديث الذي بلغ بكثرة رواته حد الشهرة على الحديث الذى لم يبلغ بكثرة رواته حد الشهرة وعليه اكثر مشايخ الحنفية وقال الأئمة الثلاثة والامام محمد يرجح بكثرة الرواة وان لم يبلغ بهم الحديث حد

بهـا عند الامام والآمدي وأتباعهما لان احتمال الغلط والـكذب على الا كثر أبعد [1] من احتمالهما على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخـبر الذي رووه أ كثر من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب . وقال الـكرخي لا أثر للـكثرة في الرواية [2] كما لا أثر لها في الشهادة. الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان

الشهرة وعليه أ كثر العلماء

(١) قال الاسنوى « لان احتمال الغلط والـكذب على الا كثر أبعد الخ » أقول أجاب فريق الحنفيـة عن ذلك بانه يجوز ان يكون الخـبر الذى رواته أقل بحضرة كثير دون الخبر المعارض له الذي رواته اكثر أو يكون بحضرة قوم متساوين فى العـدد غاية الامر انه اتفق نقل كثير فى الخـبر الذى رواته أقل دون الخبر الذى رواته أ كثر بل جاز أن يكون ما رواته أ كثر بحضرة الاقـل عدد بالنسبة لعدد الحاضرين لما رواته أقل فلا يلزم الرجحان بكثرة الرواة . قلنا كل ذلك لا ينفى قوة الثبوت لما رواته أ كثر فان التجويز الذى ذكرتموه معارض بضده وهو أن يكون الخبر الذي رواته أ كثر بحضرة من هو أ كثر ممن حضروا ما رواته أقل فسقط التجويزان ويبقى مجرد كثرة الرواة التى تفيد قوة الثبوت الموجبة لزيادة الظن وهو معنى الرجحان كذا يؤخـذ من التحرير وهـذا منه وهو من أهل الترجيح ترجيح لقول الائمة الثلاثة ومحمد بن الحسن وأ كثر العـلماء ومثل ذلك يقال فى الترجيح بكثرة الادلة فان النفس تطمئن بذلك أيضاً فـكان كل منهما مرجحاً فيما نراه أيضا

(٢) قال الاسنوي وقال الـكرخى « لا أثر للـكثرة فى الرواية الخ » أقول قد عـلمت ان هذا قول ابى حنيفة وابى يوسف وعليه ا كثر مشايخ الحنفية وقولهم كما لا اثر لها في الشهادة قياس مع الفارق وذلك ان الحـكم في الشهادة منوط بامر واحد هو هيئة اجتماعية فالا كثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحـكم فيها بكل واحد من الرواة فان كل راو بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو انفرد عدل واحد بالرواية وجب العمل بروايته وما قيل رواة حديث «انما الماء من الماء» كانوا ا كثر

أحد[1] الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لان احتمال الغلط

من رواة خبر وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون انزال الذي رووته أم المؤمنين وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر ام المؤمنين وحدها فلم يعتبروا التقوى بكثرة الرواة. قلنا حديث عائشة اقوى من وجه آخر فانها روت فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل منه وقد تقدم فتذكره

(١) قال الاسنوى «الثانى قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان احد الخ» أقول قد خالف في ذلك الحنفية أيضا. وجه قولهم انه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث والكثيرة قوية الحفظ قوية الظن فالظن من رواية الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا لقلة الوسائط ولا لكثرتها. حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعى فقال الاوزاعى مالكم لاترفعون عند الركوع والرفع منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الاوزاعى كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الاوزاعى أقول حدثنا الزهرى عن سالم عن أبيه ابن عمر وتقول حدثنى حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهرى وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر فى الفقه وان كان لابن عمر صحبة وللاسود فضل كثير وعبدالله هو عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاول بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة أقوى منه بعلو الاسناد واما أن علو الاسناد لا يقع به الترجيح أصلا ولو عند المساواة فى الفقاهة أو عدمها فلا يلزم منها شيء من هذا لان كلا من علو الاسناد وفقه الراوى مرجح فاذا تساوى الرواة

والكذب فيه أقل. الثالث فقه الراوي[1] فالخبر الذى يكون راويه فقيها مقدم على ماليس كذلك مطلقا خلافا لمن خص ذلك[2] بالخبرين المرويين بالمعنى. قال فى المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين مايجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس

فى الفقاهة أو عدمها فلا كلام فى الترجيح بعلو الاسناد واما اذا تعارضا فكان فى احد الخبرين علو اسناد وفى الآخر فقه الرواة فالمأخوذ من كلام الهندي ان الترجيح حينئذ تابع لغلبة ظن المجتهد وهكذا يقال فيما اذا وقع التعارض بين غيرهما من المرجحات كما يؤخذ من كلام الهندي أيضاً. وعلى هذا فما حكى عن ابى حنيفة لايدل الا على ان ابا حنيفة غلب على ظنه الترجيح بفقه المجتهد كما غلب على ظن الاوزاعى الترجيح بعلو الاسناد ولكل وجهة

(١) قال الاسنوى « الثالث فقه الرواة الخ » أقول قد علمت انه لا خلاف في كونه مرجحاً. قال فى التقرير على التحرير ولعل المراد به اجتهاده كما هو عرف الصدر الاول اه. وقال ابن قاسم لايبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق ذلك المروي به حتى اذا كان المروى متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالتى التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول اه. وأقره عليه شيخنا فى تقريره وكلام ابن قاسم انما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الحق على ما سيأتى

(٢) قال الاسنوي « خلافا لمن خص ذلك الخ » أقول قال فى التقرير على التحرير ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالخبرين المرويين بالمعنى وفى المحصول الحق الاطلاق لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع مالا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى. وقال ابن برهان ويكون أحدهما أفقه من الآخر وبقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه فيرجح على ما كان أقل فى ذلك حكاه امام الحرمين عن اجماع اهل الحديث اه. فهذا يفيد باطلاقه ان هذه مرجحات مطلقاً في كل خبر

وسمع مالا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على مايزول به الاشكال بخلاف العامى. الرابع علم الراوى بالعربية [1] فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه. الخامس الافضلية أي في العربية أو فى الفقه [2] كما قاله الامام فالخبر الذى يكون راويه أفقه أو أتحى مقدم على الآخر لان الوثوق بقول الاعلم أتم. السادس حسن اعتقاد الراوي فالخبر الذي يكون راويه سنيا مقدم على مارواه المعتزلى والرافضى وغيرهما من المبتدعة. السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة [3] خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانتين على خبر ابن عباس وهو « انما الماء من الماء » ومنه أيضاً كما قال فى المحصول ترجيح الشافعى [4]

---

(١) قال الاسنوى « الرابع علم الراوى بالعربية الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه ويترجح بمعرفة الرواة العربية فى الصحيح من المذاهب خلافاً للبعض لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطىء في الاعراب بخلاف الجاهل بها اه. قال فى التقرير على التحرير بعد ذكره مثل هذا التعليل قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفاً فيبالغ فى الحفظ ولا يعرى كل واحد منهما عن النظر اه. أي فلكل وجهة بخلاف ما قلناه في تقديم الافقه فانه راجح على مقابله قطعاً فقول الاسنوى لما ذكرناه في الفقه لا يتجه

(٢) قال الاسنوى « الخامس الافضلية في العربية أو فى الفقه الخ » أقول هذا في الحقيقة لايخرج عن كون الفقه مرجحاً فهو راجع لما تقدم فلا وجه لعده خامساً

(٣) قال الاسنوى « السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة الخ » أى مع كون رواة حديث « انما الماء من الماء » اكثر ومن ذلك يتضح صحة ما قلناه سابقاً في ترجيح حديث عائشة مع انها روته وحدها

(٤) قال الاسنوي « ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعى الخ »

خبر أبي رافع في تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس في تزويجها محرما

أقول هذا مما تعارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى في نكاح ميمونة رضى الله عنها انه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم وابا رافع روى انه نكحها وهما حلالان وابن عباس راجح على ابي رافع فقها وضبطاً وابورافع راجح على ابن عباس بكونه مباشراً حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان أيضاً . ولا يبعد ان يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لايكون الا عن معاينة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت «تزوجني ونحن حلالان» وصاحبة الواقعة اعرف بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضاً فيتخلص بالجمع وذلك بتجوز بالتزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب على المسبب قيل يجوز ان يتجوز أيضاً بالنكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فيتعارضان ثالثا في وجه الجمع قلنا اذ قول ابن عباس ونى بها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص والمفسر راجح على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التعارض بان التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة فيتسارع الذهن اليه دون مجاز التزوج عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . وأقول أخرج الترمذي عن ابى رافع «انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما» واخرج في الصحيحين عن ابن عباس «انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم» وفي رواية البخارى عنه «تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف» وروى ابو داود عن ميمونة «تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف» ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها «انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال» وروى ابو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم . فانت ترى ان كلا من حديثي ابن عباس وابي رافع جاء فيه وبنى بها حلالا فكلاهما مفسر نعم يمكن ان يقال يترجح

لكون أبي رافع هو السفير في ذلك . الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه

حديث ابن عباس بكونه فى الصحيحين ان قلنا انه أقوى من الصحيح في غيرهما وان كان على شرطهما لتلقى الامة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل مجتهد وجهة كما فى جمع الجوامع وشرحه للجلال هذا ما قاله الاصوليون . ولكى يتضح الحق فى هذه المسئلة التى وقع فيها معترك عظيم بين الحنفية والشافعية نذكر لك ما جاء في ذلك من الاحاديث فنقول أخرج البخارى في الحج عن عطاء ابن ابى رباح عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم » وأخرجه النسائى في الحج أيضاً عن صفوان بن عمرو الحمصى وأخرجه في الصوم عن سليمان بن ايوب مرسلا واخرج الترمذى عن عكرمة عن ابن عباس مثله وأخرجه البخارى عن عكرمة عن ابن عباس أيضاً وأبو داوود عن حماد بن زيد عن ايوب والترمذى أيضاً من حديث عمرو بن دينار وقال هذا حديث حسن صحيح ورواه البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه كلهم من رواية سفيان عن عمرو بن دينار نحوه وأخرجه ابن حبان فى صحيحه والبيهقى فى سننه من رواية ابى عوانة عن ابى الضحى عن مسروق عن عائشة ورواه الطحاوى من رواية كامل ابى العلاء عن ابي صالح عن ابى هريرة واحتج بهذا الحديث ابراهيم النخعى والثورى وعطاء بن ابى رباح والحكم بن عتيبة وحماد بن ابى سليمان وعكرمة ومسروق وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد قالوا لا بأس للمحرم ان ينكح ولكنه لايدخل حتى يحل وهو قول ابن عباس وابن مسعود وقال سعيد ابن المسيب وسالم والقاسم وسليمان بن يسار والليث والاوزاعى ومالك والشافعى واحمد واسحق لايجوز للمحرم ان ينكح ولا ينكح غيره فان فعل ذلك فالنكاح باطل وهو قول عمر وعلي رضى الله عنهما واحتجوا فى ذلك بما رواه مسلم حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن نبيه بن وهب ان عمر ابن عبد الله أراد ان يزوج طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير فارسل الى ابان ابن عثمان يحضر ذلك وهو أمير الحاج فقال ابان سمعت عثمان بن عفان رضى الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاينكح المحرم ولاينكح ولايخطب »

تابع الحاشية

وأخرجه ابو داود أيضاً عن القعنبي عن مالك الخ وقوله ولا ينكح من الانكاح ومعناه لا ينكح غيره . وقال هذا الفريق الثانى للفريق الاول من يتابعكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهذا ابو رافع وميمونة يذكران ان ذلك كان منه وهو حلال . واستدلوا على ذلك أيضاً بما رواه الترمذى حدثنا قتيبة قال حدثنا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن ابي رافع قال تزوج الى آخر الحديث المار وبحديث ميمونة رواه مسلم حدثنا ابو بكر ابن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا جرير بن حازم قال حدثنا ابو فزارة عن يزيد بن الاصم قال حدثتني ميمونة « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » قال وكانت خالتي وخالة ابن عباس واخرجه الترمذي وفى آخره وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف ودفنتها في الظلة التي بنى بها فيها فقال الفريق الاول ردا على الفريق الثانى ان فى حديث ابي رافع مطرا الوراق وهو عندهم ليس ممن يحتج بحديثه وقد رواه مالك وهو أضبط منه وأحفظ فقطعه وقال الترمذى وهذا حديث حسن ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة ورواه مالك بن أنس عن سليمان بن يسار ان النبى صلى الله عليه وسلم الحديث فرواه مرسلا ورواه أيضاً سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا وقال ابو عمر حديث مالك عن ربيعة في هذا الباب غير متصل وقد رواه مطر الوراق فوصله ورواه حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سليمان ابن يسار عن أبي رافع وهذا عندى غلط فى مطر لان سليمان بن يسار ولد سنة اربع وثلاثين وقيل سنة تسع وعشرين ومات ابو رافع بالمدينة بعد قتل عثمان بيسير وكان قتل عثمان سنة خمس وثلاثين فيكون سن سليمان بن يسار سنة أو سنتين حين وفاة أبي رافع على رواية انه ولد سنة اربع وثلاثين أو ست اوسبع سنين على رواية انه ولد سنه تسع وعشرين وعلى الاولى لايمكن ان يسمع سليمان

تابع الحاشية

من أبي رافع فلا معنى لرواية مطر عن سليمان عن أبي رافع وعلى الثانية يكون سليمان صغيرا فيضعف ضبطه لما يرويه في هذا السن الا اذا اشتهر بقوة التمييز وذلك مما لم يعرف فما رواه مالك اولى والعجب من البيهقي يعرف هذا المقدار في هذا الحديث ثم يسكت عنه ويقول مطر بن طهمان الوراق قد احتج به مسلم بن الحجاج. قلنا ولئن سلمنا ذلك فهو ليس كرواة حديث ابن عباس ولا قريبا منهم وقد قال النسائي مطر ليس بالقوي وعن احمد كان في حفظه سوء . وأجاب الفريق الاول أيضاً عن حديث ميمونة بان عمرو بن دينار قد ضعف يزيد بن الاصم في خطابه للزهري وترك للزهري الانكار عليه وأخرجه من اهل العلم وجعله اعرابيا بوالا على عقبيه وهم يضعفون الرجل باقل من هذا الكلام وبكلام من هو أقل من عمرو بن دينار والزهري . ومع هذا فالذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم نحو سعيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهم أعلا وأثبت من الذين رووا انه تزوجها وهو حلال وميمون بن مهران وحبيب بن الشهيد ونحوهما لا يلحقون هؤلاء الذين ذكرناهم وروى ابن ابي شيبة عن عيسى بن يونس عن ابن جريج عن عطاء قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم . وفي الطبقات لابن سعد انبأنا ابو نعيم حدثنا جعفر ابن برقان عن ميمون بن مهران قال كنت جالساً عند عطاء فسأله رجل هل يتزوج المحرم فقال عطاء ما حرم الله النكاح مذ أحله قال ميمون فذكرت له حديث يزيد بن الاصم تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال فقال قال عطاء ماكنا نأخذ هذا الا عن ميمونة وكذا نسمع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وأنبأنا ابن نمير والفضل بن دكين عن زكريا بن ابي زائدة عن الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة وهو محرم » وروى عن مجاهد وأبي زيد المدني مثله لكن قال ابن حزم يقول من أجاز نكاح المحرم لا يعدل يزيد بن الاصم وهو اعرابي بابن عباس وقالوا قد يخفى على ميمونة كون سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً فالمخبر بكونه محرما معه زيادة علم وقالوا خبر ابن عباس

تابع الحاشية

وارد بزيادة حكم فهو أولى وقالوا فى خبر عثمان معناه لا يوطىء غيره ولا يطأ وهذا ليس بشىء اما تأويلهم خبر عثمان فقد بينه قوله صلى الله عليه وسلم « ولا يخطب » فصح انه أراد النكاح الذى هو العقد واما ترجيحهم ابن عباس على يزيد فنعم والله لا يقرن يزيد بعبد الله ولا كرامة وهذا تمويه منهم لان يزيد انما رواه عن ميمونة وروى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس ونحن لا نقرن ابن عباس وهو صغير من الصحابة الى ميمونة ام المؤمنين لكن نعدل يزيد الى اصحاب ابن عباس ولا نقطع بفضلهم عليه واما قولهم قد يخفى على ميمونة احرامه اذا تزوجها فيعارضون بان يقال قد يخفى على ابن عباس احلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احرامه فالمخبرة بكونه حل من احرامه زائدة علما واما قولهم خبر ابن عباس وارد بحكم زائد فليس كذلك بل خبر عثمان هو الزائد الحكم فبقى ان نرجح خبر عثمان وخبر ميمونة على خبر ابن عباس فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لوجوه : اولها انها هى اعلم بنفسها منه . ثانيها انها كانت اذ ذاك امرأة كاملة وكان ابن عباس يومئذ ابن عشرة أعوام واشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى . ثالثها انه صلى الله عليه وسلم انما تزوجها فى عمرة القضاء هذا مما لا يختلف فيه اثنان ومكة يومئذ دار حرب وانما هادنهم النبى صلى الله عليه وسلم على ان يدخلها معتمرا ويبقى فيها ثلاثة أيام فقط ثم يخرج فانى من المدينة محرما بعمرة ولم يقدم شيأ اذ دخل على الطواف والسعى وتم احرامه فى الوقت ولم يشك احد فى انه انما تزوجها بمكة حاضرا بها لا بالمدينة فصح انها بلا شك انما تزوجها بعد تمام احرامه لا فى حال طوافه وسعيه فارتفع الاشكال جملة وبقى خبر عثمان وميمونة لا معارض لهما ثم لو صح خبر ابن عباس بيقين ولم يصح خبر ميمونة لكان خبر عثمان هذا الزائد الوارد بحكم لا يحل خلافه لان النكاح قد اباحه الله تعالى فى كل حال ثم لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا ينكح المحرم كان بلا شك ناسخا للحال المتقدمة من الاباحة لا يمكن غير هذا أصلا ويكون خبر ابن عباس منسوخا بلا شك لموافقته للحال المنسوخة بيقين اه كلام ابن حزم. ورده البدر العينى فى عمدة

تابع الحاشية

القارى فقال الجواب عن كل مافصل اما عن قوله يزيد انما رواه عن ميمونة وهى امرأة عاقلة وابن عباس صغير فلقائل ان يقول ان كان يزيد رواه عن خالته فابن عباس من الجائز غير المنكر ان يرويه عنه صلى الله عليه وسلم او يرويه عن أبيه الذى ولى عقد النكاح بمشهد منه ومرأى أو يرويه عن خالته المرأة العاقلة وايا ما كان فليس صغيرا فروايته مقدمة على رواية يزيد بن الاصم ولان لعبد الله متابعين وليس ليزيد عن خالته متابع منهم عطاء بقوله بسند صحيح « ما كنا نأخذ الا عن ميمونة رضى الله عنها » ومسروق بسند صحيح وليس لقائل ان يقول لعل عطاء ومسروقا اخذاه عن ابن عباس لتصريح عطاء بأخذه اياه عن ميمونة واما مسروق فلا نعلم له رواية عن عبد الله فدل انه أخذه عن غيره واما عن قوله يعدل يزيد الى اصحاب عبد الله ولا نقطع بفضلهم عليه فكيف يكون شخص واحد حديثه عند مسلم وحده يعدل بعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وابى الشعثاء وعكرمة وآخرين من أصحاب عبد الله الذين رووا عنه هذا الحديث خصوصاً اذا أضفنا الى ذلك ما قدمناه عن عمرو بن دينار والزهرى من الطعن على يزيد ابن الاصم بما سبق ولم يطعن احد في اصحاب ابن عباس واما عن قوله هى اعلم بنفسها من عبد الله فنقول بموجبه نعم هى أعلم بنفسها وقد حدثت هى عطاء وابن اختها بما هى اعلم به من غيرها واما عن قوله انما تزوجها بمكة حاضرا فيرده ما رواه مالك عن ربيعة عن سليمان بن يسار « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الانصار يزوجانه ميمونة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج » انتهى فثبت انها زوجاه اياها وهو متلبس بالاحرام في طريقه الى مكة ولما حل بنى بها حلالا بسرف وكانت هى أيضاً حلالا . وذكر موسى بن عقبة عن ابن شهاب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فى ذي القعدة فلما بلغ موضعا ذكره بعث جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه بين يديه الى ميمونة يخطبها عليه فجعلت امرها الى العباس فزوجها منه وقد اوضح ذلك ابو عبيدة في كتابه الزوجات توجه صلى الله عليه وسلم الى مكة معتمرا سنة

أعرف بطريق الرواية وشرائطها [1] وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما

سبع وقدم جعفرا يخطب عليه ميمونة فجعلت امرها الى العباس فانكحها النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم وبنى بها بسرف وهو حلال واما قوله وبقي خبر عثمان وميمونة لا معارض لهما فنقول المعارضة لا تكون الا مع التساوي والتساوي هنا غير ممكن لان حديث ابن عباس رواه عنه من ذكرناهم من الائمة الاعلام وحديث عثمان رواه نبيه بن وهب وهو من افراد مسلم وليس له من الحفظ والعلم مايساوي احداً منهم فاذا كان كذلك فكيف يصح دعوى النسخ فيه اه . وحينئذ بطل قول ابن حزم فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لما علمت من بطلان وجوهه كلها على ان دعوى ان خبر ابن عباس وهم يقتضي ان جميع الثقات من رواة حديث ابن عباس ممن قدمناهم وهموا في ذلك تبعالوهم ابن عباس ولم يتنبه واحد منهم لذلك هذا بعيد جداً على انك قد تبينت بعد هذا كله ان حديث انه تزوجها وهو محرم كما رواه ابن عباس رواه غيره وانه مروي في الصحيحين بخلاف غيره ممن نقل عنه وان ميمونة ما كانت موجودة وقت العقد بل الذي تولى صيغة العقد نيابة عنها هو العباس فلم تكن مباشرة ولا عالمة بحال النبي صلى الله عليه وسلم حينذاك وعلمها انما كان بحال نفسها وكونها كانت حلالا وهي لم يرو احد عنها انها كانت محرمة فالذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم في طريقه من المدينة الى مكة أعلم بحاله وهو انه كان محرماً والعباس كان معه وهو الذي ناب عنها في العقد والغالب انه كان محرماً كالنبي صلى الله عليه وسلم فكان هذا أولى بالقبول والله اعلم

(١) قال الاسنوي « الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه اعرف الخ » أقول قد يقال كونه أعرف بطرق الرواية الخ لادخل له في الصدق ولا في الضبط وكم ممن كان جليس المحدثين يتساهلون بل يكذبون وكم ممن لم يجالسوا المحدثين يهتمون بشأن الحديث وضبطه فالظاهر ان محل ذلك ما اذا استويا في الحفظ والضبط وفي سائر الصفات الاصلية وزاد أحدهم بكونه جليس المحدثين الخ »

أكثر فانه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسئلة الا فى ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل . التاسع كون الراوى مختبرا [1] لخبر العدل الذي عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروي الا عن العدل فانه قد سبق فى باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها . العاشر كون الراوي معدلا بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلا ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق. فتلخص ان أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية [2] فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل

---

(١) قال الاسنوى « التاسع كون الراوى مختبراً الخ » أقول المراد انه كونه مزكى بالاختبار من المجتهد فيترجح على المزكى عنده بالاخبار لان المعاينة أقوى واذا قدم كونه مزكى باختبار المجتهد نفسه على صريح التزكية قدم على غير مما ذكره الاسنوى بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان اراد به التلفظ بالتزكية الخ . » أقول قال فى جمع الجوامع وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته قال الجلال فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية اه . وأشار بقوله في الجملة الى انه حكم بشهادته او عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية او لا كما يؤخذ من المطار عليه فيؤخذ من هذا ان تقديم خبر المصرح بتزكيته على خبر المحكوم بشهادته او المعمول بروايته مقيد بعدم الوقوف على تفصيل الامر أما لو وقفنا على ما ذكر وتبين ان الحكم بالشهادة قد زكى الشاهد او عمل برواية الراوى بعد تزكيته فقد اجتمع في هذا صريح

بصريح القول راجح على التعديل بالعمل[1] بالرواية أو الحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما الى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وان أراد به الرواية عنه وهو الذى صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلا الا اذا شرط أن لا يروى الا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتي فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسئلتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى اذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف الا أن تجعل الباء فى كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل فحينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس في كلام الامام وأتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى[2] لان الاحتياط فيه أبلغ . الحادي عشر كثرة المزكين وهو واضح.

التزكية والحكم بالشهادة والعمل بالرواية فيكون ارجح من صريح التزكية كما يرجح احدهما بكون تزكية راويه بالحكم بالشهادة على رواية الذى زكى بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر ومع ذلك فما زكى باختبار المجتهد يقدم على كل هذا كما يؤخذ من التقرير على التحرير ومتى حمل كلام المصنف على هذا اتضح مراده من ذلك

(١) قال الاسنوى « وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل الخ » أقول قد علمت ان محل ذلك اذا لم نقف على تفصيل الامر اما اذا وقفنا وعلمنا ان الحاكم انما حكم بالشهادة بعد التزكية بصريح القول ومن عمل بالرواية انما عمل بعد التزكية بصريح القول كان كلاهما راجحا على التزكية بصريح القول التى لم يكن معها حكم ولا عمل وأشار الى ذلك الاسنوى بقوله بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادهما الى شيء آخر الخ

(٢) قال الاسنوى « وقال الآمدى ان الحكم اولى الخ » أقول قد علمت ان هذا موافق لما فى التقرير على التحرير

الثانى عشر بحث المزكين عن أحوال الناس واليه أشار بقوله وبحثهم تقديره وكثرة بحثهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب . الثالث عشر كثرة علم المزكين يعنى بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر لا باحوال الراوى كما قاله الشارحون فانه قد تقدم مايدل عليه . الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما في المحصول أحدهما [1] أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لانه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما اكثر حفظا أي أقل نسيانا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فان حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفا على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزكين تقديره وبكثرة حفظه . الخامس عشر زيادة ضبط الراوي [2] والضبط هو شدة

(١) قال الاسنوى « الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل امرين صرح باعتبارهما فى المحصول احدهما الخ » أقول حفظ الراوى الذى به الترجيح تارة يراد منه ان الراوى يروى من حفظه لامن كتاب فيقدم على من يروى من كتاب وتارة يراد منه ان الراوى يعول فى ضبط ما يرويه على حفظه دون الكتابة فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يروى على خبر المعول على الكتابة لاحتمال ان يزاد في كتابه او ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم والفرق بين الامرين ان الاول يروى من محفوظه لا من كتاب والثانى ان يقول فى ضبط الحديث على كتابته لا على حفظه والاول في كلام الاسنوى يحتمل كلا من الامرين لان قوله قد حفظ الحديث واعتمد الآخر الخ يحتمل ان يكون المراد منه ان الحافظ روى الحديث اعتمادا من حفظه لا من كتاب والآخر روى من كتاب وان يكون المراد ان الحافظ اعتمد فى ضبط الحديث وتذكره على حفظه للحديث والآخر اعتمد في ذلك على كتابته الحديث لا على حفظه وعلى كل فكل منهما مرجح على مقابله واما الثانى فهو الضبط بمعنى عدم النسيان

(٢) قال الاسنوى « والخامس عشر زيادة ضبط الراوي الخ » أقول

الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فاذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماما يرجح خبره ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه . قال فى المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطا لكنه أكثر نسيانا وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذى قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون . السادس عشر دوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائما على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط فى المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه . السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب ومانعة أيضاً من التدليس عليه . الثامن عشر شهرة نسبه . التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد . وهذا قد يدخل أيضاً فى كلام

زيادة ضبط الراوى فسره بعض شراح المنهاج بعدم النسيان ومتى كان ضابطا فطنا ورعا ترجح مرويه ولو رواه بالمعنى وغيره رواه بلفظه الصادر منه صلى الله عليه وسلم وفسره الاسنوي بزيادة الضبط لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخر ما قال وهذا انما يكون فيما اذا كان كل واحد من الراويين راويا للحديث باللفظ واحدهما أضبط فان كونه راويا للفظ يقدم على من كان راويا بالمعنى لسلامة المروى باللفظ عن احتمال تطرق الخلل في المروى بالمعنى اما اذا كان الراوي ورعا ضابطا فطنا فيقدم ولو روى بالمعنى كما قلنا كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاحسن في التفسير ما فسر به بعض شراح المنهاج كما تقدم لان كون الراوي راويا باللفظ مرجح مؤخر عن الترجيح بالضبط بمعنى عدم النسيان

المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه أنه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس . العشرون تأخر اسلام الراوى فالخبر الذي يكون راويه متأخر الاسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لان تأخر الاسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم في الاسلام[1] ومعرفته. وأما الامام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف

(١) قال الاسنوي « وصرح الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم في الاسلام الخ » أقول قال الجلال وابن الحاجب جزم بهذا فى الترجيح بحسب الراوي وبما قبله فى الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل اه . أقول قد أخذ ابن الحاجب هذا الترجيح مما ذكروه فى التعليل من كون متقدم الاسلام اشد تحرزاً لكونه متأصلا في الاسلام فيطلع من أمور الاسلام على ما لم يطلع عليه متأخر الاسلام فكان الراوى المتقدم اسلامه ارجح على المتأخر اسلامه فهذا الترجيح بحسب ذات الراوى فلذلك جعل ابن الحاجب متقدم الاسلام في الترجيح بحسب الراوى راجحاً على متأخر الاسلام وجزم به واما فى الترجيح بحسب الخارج فهو من حيث ان تأخر اسلام الراوى قرينة ظاهرة فى تأخر مرويه فى الخارج على مروى متقدم الاسلام المعارض له فيكون ناسخاً له فيقدم عليه . والحاصل ان متقدم الاسلام وان كان أعلى من متأخره شرفا ورتبة الا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويه على مروى متأخر الاسلام لما ذكر من القرينة الظاهرة الخارجية المشعرة بان مروى متقدم الاسلام مقدم على مروى متأخره ومن ذلك تعلم ان محل ترجيح متأخر الاسلام على متقدمه اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه كما هو ظاهر جداً وتعلم أن من قال بترجيح متأخر الاسلام وأطلق محمول على هذا وان قول الاسنوى ثم قال أى الامام والاولى أن تفصل الخ هو توفيق بين القولين وان من قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده اذا كان

لكن شرط فيه أن يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما اذا علمنا أن المتقدم مات قبل اسلام المتأخر أو علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتأخر فههنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب . قال :

« الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى في الصبا وفي البلوغ والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل فى الصبا وفيه أيضاً » أقول الوجه الثاني الترجيح وقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار اليهما بقوله فيرجح الراوى فى البلوغ الخ لكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما سيأتي والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين: التقرير الاول أن يكون المراد أن الراوي لحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين، مرة في بلوغه ، ومرة فى صباه لان الراوى فى هاتين الحالتين يكون متحملا في وقت الصبا بالضرورة ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر . قوله « والمتحمل » يعنى أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين، مرة فى صباه ومرة في بلوغه لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع فى حال الصبا دون الواقع فى حال البلوغ والى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أي في البلوغ منضما الى ماذكرناه وهو الصبا . التقرير الثانى أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لايروى الاحاديث الا فى وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا فى صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر

متقدم الاسلام سمع بعد اسلامه بان كان موجوداً في زمان المتأخر ولم نعلم ان اكثر مسموعاته قبل اسلام المتأخر لانه حينئذ راجح باصالته فى الاسلام فيكون أشد تحرزاً من متأخره ولاقرينة تدل على ظهور تأخر خبر المتأخر ومن قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه أو علمنا ان أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر

من مروياته فى حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول فى التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الاحاديث الا فى زمان بلوغه على من لم يتحمل الا فى زمان صباه أو تحمل بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة فى حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثانى وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثانى وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد فى المعنى لايكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ماذكره فى الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لان الراوى فى البلوغ الذي قدم على الراوى فى البلوغ وفى الصبا ان تحمل في البلوغ فتقديمه انما هو تقديم لمن تحمل فى البلوغ على من تحمل فى الصبا لان الرواية فى الصبا والبلوغ تستلزم التحمل فى الصبا قطعا وقد ذكره من بعد ، وان كان قد تحمل فى الصبا ولكنه روى فى البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه فى هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى فى البلوغ لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل[1] وقد وقع كذلك فى نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه فى الترجيح بوقت الرواية والنسخة التى وقعت لهذا الشارح غلط . قال :

---

(١) قال الاسنوى « لاجرم ان الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل الخ » أقول يتعين حمل كلام المصنف على التقرير الثانى لكونه الاقرب لكلام الامام الذى هو أصله ولكونه لا يرد عليه الاعتراض الذى ذكره ولذلك اقتصر فى جمع الجوامع على التحمل أيضاً فقال وكونه متحملا بعد التكليف قال شارحه لانه أضبط من المتحمل قبل التكليف اه . وعبر بالتكليف لانه أحسن من عبارة البلوغ لعدم التصريح فيها بالعقل وزاد فى مسلم الثبوت فقال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما قال شارحه فيكون ما تحمله بالغاً مسلما أرجح مما تحمله صبياً أو كافراً لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره اه

« الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوى الاصل » أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور : الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف في كونه مرفوعا اليه أو موقوفا على الصحابي. الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارض فى صاحب السبب فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم ان المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الاخبار. الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحكى باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى. الرابع اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار[1] لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحاً عليه وتعبير المصنف بقوله راوي الاصل هو عبارة الامام[2] أيضاً

(١) قال الاسنوى « الرابع اذا أنكر الراوى الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار الخ » أقول وجه ذلك انه اذا كذب الاصل الفرع فى روايته عنه جازما بذلك سقط هذا الحديث اتفاقا ولو لم يكذب الاصل الفرع صريحاً بل ردد فالاكثرون على أن الحديث المروى حجة فالاول متفق على سقوطه فليس دليلا أصلا فتعين ان يكون الكلام فى الثانى

(٢) قال الاسنوى « وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام الخ » أقول قد عبر بمثل هذه العبارة صاحب جمع الجوامع فقال الجلال كذا في المنهاج كالمحصول وهو من اضافة الاعم الى الاخص كمسجد الجامع وهى نادرة فلا يتبادر الذهن اليها ولو زاد ال فى راوى اوحذفه كان أصوب كما قاله فى شرح

ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل فى راوي أو حذفه بالكلية . قال :

« الرابع بوقت وروده فترجح المدنيات والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل فى الاسلام » أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها[1] فافهم ذلك : أحدها الآيات والاخبار المدنيات راجحة على المكيات . واعلم ان المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكى ماورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لانه لو كان كذلك لكان المدني ناسخا للمكى بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة فى تعارض النصين . وأيضا فلان تقديم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام فى الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أولم نعلم الحال[2]

المنهاج والمعنى ان الخبر الذى لم ينكره الراوى الاصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوي اه . فعلم أنه على فرض امكان تصحيح كلام المصنف هنا بما أشار اليه الجلال لكن الاصوب ما قاله الاسنوى

(١) قال الاسنوى « وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها الخ » اشار بقوله فافهم ذلك الى رد تضعيف الامام ولذلك عدها فى جمع الجوامع وغيره من المرجحات غير مبالين بتضعيف الامام

(٢) قال الاسنوى « بل المراد ان الخبر الوارد فى المدينة مقدم على الوارد فى مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أولم نعلم الحال الخ » أقول أشار بقوله او لم نعلم الحال الى أن محل هذا الترجيح انما يكون فيما لم يعلم ورود ما فى مكة بعد الهجرة اما اذا علم انه بعد الهجرة فلا يكون كونه في المدينة مرجحاً لان الكل مدنى حينئذ

والعلة فيه ماقاله الامام ان الغالب فى المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بأن هـذا الحديث الوارد فى مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً. الثانى الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام[1] راجح على مالا يكون كذلك لان ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل .وقال في المحصول الاولى ان يفصل فيقال ان دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الاول عليه .وقد يجاب عما قاله انه اذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مظنونه بخلاف مالم يدل على شيء وما يقطم برجحانه أو يظن راجحاً على مالا يكون كذلك وأيضاً فانه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكر عليه فتأمله . الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه أظهر تأخرا فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء أمره زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى مع

---

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول عللوا ذلك بأن علو شأنه صلى الله عليه وسلم كان يتجدد شيئاً فشيئاً فما أشعر بأن شأنه أعلا فهو المتأخر وبأن علو شأنه واظهار دينه على الاديان كلها كان في آخر امره صلى الله عليه وسلم اه . وهذا يقتضي ان الحديثين اذا اشتركا في الدلالة على العلو كان ما أشعر بان شأنه عليه الصلاة والسلام اعلا مقدم على ما اشعر باصل العلو ومنه يعلم ان ما أشعر باصل العلو مقدم على مالم يشعر بعلو اصلا سواء دل على الضعف أو لم يدل. وبهذا يتضح لك حقيقة المراد هنا وانه لا وجه لما قاله فى المحصول من ان الاولى ان يفصل فيقال الخ ولذلك كان ماذكره صاحب المحصول في السادس من هذا القسم معكراً على ماقاله من اولوية التفصيل

ما سيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم[1]. وقد جزم الا مدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تأخره أظهر لان الغالب منه عليه الصلاة والسلام أنه ما كان شدد الا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك. واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يغلظ فيها زجرا للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسئلة لقرينة العدول الى التخفيف في نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الامام والآمدي اختلاف وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا . الرابع الخبر المروى مطلقا أي من غير تاريخ يكون راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق أشبه بالمتأخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم بخلافه كما سيأتي . الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي وارد في آخر عمره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق لانه أظهر تأخرا ومثله الامام بأنه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضي اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم « واذا صلى جالسا » يعني الامام « فصلوا جلوسا أجمعين » وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه . السادس اذا أسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال اسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه أظهر تأخرا . قال :

« الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والاشبه بها فالشرعية ثم العرفية والمستغنى عن الاضمار والدال على المراد من

---

(١) قال الاسنوى « واطلاق هذه الدعوى مع ماسيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم الخ » أقول أي على الصحيح والا فقد قيل يقدم المبيح على الحاظر لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفى الحرج كما قيل بالتساوى لتساوى مرجحيهما

وجهين وبغير وسط والمومى الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد » . أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور : الاول أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح مقدم اجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك [1] فان منهم من رده لان النبى صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه وأما الافصح فلا يرجح [2] على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح . الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه . الثالث العام الباقى على عمومه راجح [3] على العام المخصص للاختلاف فى حجيته وهذا

---

(١) قال الاسنوى « للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك الخ » أقول فالعلة فى ترجيحه اجماعا انه دليل متفق على قبوله والركيك مختلف في قبوله ومن قبله حمله على ان الراوى روى معناه بلفظ نفسه وحينئذ يتطرق اليه احتمال الخلل باحتمال روايته بالمعنى ولكن هذا يشعر بجواز صدور غير الفصيح عنه صلى الله عليه وسلم لاننا لم نقطع بان الراوي رواه بالمعنى ولا مانع من ذلك لان غير الفصيح قد يصدر منه عليه الصلاة والسلام على وجه التنزل لمن لغته ذلك وهو عليه الصلاة والسلام مأمور بأن يخاطب الناس بما يفهمون بمقتضى وظيفة التبليغ

(٢) قال الاسنوي « وأما الافصح فلا يرجح الخ » أقول استدل القائل بانه يقدم الافصح بانه صلى الله عليه وسلم افصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه احتمال الخلل. ورد ذلك بانه لا بعد في نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بلغاتهم كذا يؤخذ من الجلال . وأشار بقوله لا بعد في نطقه بغير الافصح الى ان نطقه بغير الفصيح فيه بعد ولذلك اختلفوا في قبوله ورده

(٣) قال الاسنوى « الثالث العام الباقى على عمومه راجح الخ » أقول قال

القسم يستغنى عنه بما سيأتى من تقديم الحقيقه على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف . الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب ففيه خلاف سبق فى موضعه . الخامس اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في المجمل والمبين . السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقه العرفية أو اللغوية لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم ان المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها . السابع يرجح الخبر المستغنى عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا القسم أيضاً داخل فى تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز . الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول أقوى لتعدد جهة الدلالة . التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة[1] لان قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « الايم

في جمع الجوامع قالوا و مالم يخص وعندي عكسه اه . وعلل الجلال ماقالوه بضعف ماخص بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول وهو مالم يخص . ثم قال قال المصنف كالهندي وعندى عكسه لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره اه . وبهذا تعلم انه لا وجه لقول الاسنوى وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتي الخ لان هذا القسم مما غلب فيه المجاز وكثر وفيه الخلاف كما سمعت واما قسم تقديم الحقيقة على المجاز فهو خاص بما اذا لم يكن المجاز غالباً وسيذكر الاسنوى نفسه هذا قريبا فيقول ولا خلاف فى تقديم الحقيقة حينئذ على المجاز

(١) قال الاسنوى « التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة الخ » أقول قال في جمع الجوامع وما فيه تهديد او تأكيد قال الجلال على الخالى عن ذلك مثال الثانى حديث أبى داود وصححه ابن حبان

أحق بنفسها من وليها » مع قوله عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل » فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها [1] باذن وليها كما يقوله أبو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة [2] وذلك لانه يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك

والحاكم على شرط الشيخين « ايما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم « الايم احق بنفسها من وليها » فان هذا الحديث يدل على تزويجها نفسها واحتمال تأويله بأن المراد انه لا يزوجها الا باذنها الصريح بخلاف البكر فان سكوتها كاف تأويل بعيد فان الايم هي من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيبا فالحديث سوى بين البكر والثيب على ان ذلك لا يفيد الشافعية لان المرأة لا يجوز أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولو باذن وليها ولا لغيرها ولو بطريق التوكيل . نعم اذا قلنا ان مثل هذا التأكيد مرجح كما هو صريح عبارة جمع الجوامع يقدم عليه الحديث الاول في كلام الجلال وهو الثاني في كلام الاسنوي بما فيه من التكرار الدال على تقوية الحكم وتأكيده ولكنه معارض بأن الثاني في كلام الجلال وهو أول في كلام الاسنوي دال على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها باذن وليها وبغير اذنه وانما للاولياء حق الاعتراض اذا زوجت نفسها بغير كفء أو باقل من مهر المثل كما يقول أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى « بأن الاول يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها الخ » اقول قد علمت ان الحديث يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها مطلقاً باذن الولي وبغير اذنه واطلاق النص حجة اتفاقا

(٢) قال الاسنوي « والثاني يدل على بطلانه كما يقول الشافعي ولكن بواسطة الخ » أقول الحديث بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عند الشافعية يدل على صحة انكاح المرأة نفسها باذن وليها وهذا المفهوم يوافق اطلاق حديث مسلم من أن المرأة احق بنفسها من وليها فلها ان تزوج نفسها مطلقا واتفاق الامامين على عدم الفصل حيث قال ابو حنيفة بصحة تزويجها نفسها مطلقا باذن

بطل أيضاً مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل . العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم[1] على الخبر الذي لا يكون كذلك لان انقياد الطباع الى الحكم المعلل أسرع . الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضي النسخ مرتين لانه لابد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التى فيه والاباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول . الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه الصلاة والسلام «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» راجح على ما ليس كذلك[2] لان اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه وكذلك

وبغير اذن وقال الشافعى بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا باذن وبغير اذن لا تأثير له هنا لان نفس الحديث هو الذي دل على صحة تزويجها نفسها مطلقا على أن هناك فرقاً بين الحديثين فان حديث مسلم لا خلاف في صحته وحديث أبى داود الذي صححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين في صحته مقال يعلم لمن راجع فتح القدير للكمال بن الهمام من كتاب النكاح

(١) قال الاسنوي « العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم الخ » أقول مثاله حديث البخارى «من بدل دينه فاقتلوه» مع حديث الصحيحين « انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان » نيط الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثانى فحملنا النساء فيه على الحربيات كذا في الجلال أقول لكن هذا المرجح معارض بمرجح آخر وهو ان الحديث الثانى نهي والاول أمر والنهي راجح على الامر وعند التعارض يكون المعول فى الترجيح ما يراه المجتهد كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « راجح على ماليس كذلك الخ » أقول كاحاديث الترغيب في صوم النفل وان كان ذلك من تقديم خاص على عام أو مقيد على مطلق لان أحد المتعارضين قد يرجح من وجوه

لو كان التهديد في أحدهما أكثر كما قاله في المحصول وأهمله المصنف تبعا للحاصل قال :

« السادس بالحكم فيرجح المبقى لحكم الاصل لانه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال » والاحتياط ويعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم القيد ونافى الحد لانه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود بالشبهات » أقول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول يرجح الخبر المبقى لحكم الاصل أى المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره [1] فليتوضأ مع قوله ان هو الا بضعة منك لان المبقى متأخر عن الناقل اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة [2]

---

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره الخ » أقول هذا الحديث صححه الترمذي وغيره كما ان حديث « ان هو الا بضعة منك رواه » الترمذي وغيره انه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره أعليه وضوء قال « لا انما هو بضعة منك » اه . وبضعة بفتح الباء لاغير اى قطعة لحم منك جمعها بضع كتمرة وتمر ومن أراد تخريج الحديثين على ما يراه أئمة المذهبين فعليه بنصب الراية في تخريج احاديث الهداية للزيلعي الكبير الحنفي وتحبير التحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر الشافعي أو يرجع الى فتح القدير للكمال ابن الهمام فان فيه ملخص ما قاله الفريقان

(٢) قال الاسنوي « اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة الخ » أقول اي اذا قلنا ان الناقل متأخر والمقرر للاصل متقدم كان المقرر للاصل موافقاً لما تقتضيه البراءة الاصلية فيكون مؤكداً أما لو جعلناه متأخراً والناقل عن الاصل مقدما كان مفيداً حكما جديداً وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد . والمخالف يقول أن الناقل للاصل فيه زيادة على الاصل بخلاف المقرر للاصل فانه يوافقه ولا يزيد عليه . وحاصل ماقاله الاسنوى ان كون المقرر للاصل لا يزيد هو الذى اقتضى أن نجعله متأخراً حتى تكون له فائدة فالمخالف جعل المقتضى للتأخير مانعاً منه فلا يقبل ولذا رجح الاسنوى ما اختاره المصنف وقال الامام انه الحق من أن المقرر للاصل مقدم على الناقل عن الاصل

لانه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخراً عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الامام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولان الاخذ بالمبقى يستدعي تأخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير النسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما اذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان المبقى حينئذ يكون وارداً أولا لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثاني أن رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا . الثاني الخبر الدال على التحريم[1] راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدي ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل بترجيح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئاً والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين

(١) قال الإسنوى « الثانى الخبر الدال على التحريم الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه والتحريم يترجح على غيره من الاحكام وقيل بتقديم الاباحة لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب التخفيف على أمته وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة اه . فظاهر هذا أن الراجح ترجيح المحرم على ما عداه من الاحكام مطلقا لحكاية مقابله بقيل وسيأتى فى كلام الاسنوى

فى الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بامرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام على الحلال . الثانى أن الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراماً ففى ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر فى تركه « قوله . ويعادل الموجب » يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء والآخر يقتضى ايجابه فيتعادلان اي يتساويان حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اى واذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوي هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدي بترجيح المحرم[1] لان اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق[2] على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد

(١) قال الاسنوي « وجزم الآمدى بترجيح المحرم الخ » أقول قد علمت ان هذا هو الراجح وما رآه الامام واتباعه وجرى عليه المصنف من التعادل مرجوح وأشار الاسنوي بقوله لان اعتناء الشارع بدفع المفاسد الخ . الى دفع ماقاله القائلون بالتعادل من ان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا الى آخر ماقدمناه لاننا لانسلم انه ليس ههنا احتياط وان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة لان ارتكاب الحرام من قبيل فعل المفسدة وترك الواجب من قبيل ترك المصلحة ففى ترك الحرام دفع المفسدة وفى فعل الواجب جلب المصلحة واعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح

(٢) قال الاسنوى « الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق اوالعتاق الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمثبت على النافي لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالاصل وثالثها سواء لتساوى مرجحيهما ورابعها يرجح المثبت الا في الطلاق والعتاق فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أي ترجح المثبت لهما على النافي اه . فانت ترى

فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك

ان صاحب جمع الجوامع حكى في هذه المسئلة أربعة اقوال : الاول ان المثبت مقدم على النافي مطلقا وعلله الجلال باشتماله على زيادة علم فيكون تأسيسا وهو خير من التأكيد وبهذا يترجح هذا القول على باقي الاقوال . والثانى تقديم النافي مطلقا وعلله الجلال باعتضاده بالاصل أي لان الاصل فى كل شيء هو العدم . والثالث يستويان مطلقا وعلله الجلال بمساواة مرجحيهما أي ان المثبت يرجحه اشتماله على الزيادة والنافي يرجحه اعتضاده بالاصل وهما مستويان فى نظر القائل. الرابع التفصيل بترجيح المثبت فيما عدا الطلاق والعتاق وأما فيهما فيقدم النافي على المثبت لهما وعلل ذلك الجلال بان الاصل عدمهما أى فيكون النافي معضدا بموافقة الاصل وبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقية بالنظر للعتاق ومقابل هذا القول ما حكاه ابن الحاجب مع ذكره هذا القول وهو عكسه ولم يذكر له الجلال تعليلا ولكن هو قول الكرخى والكرخى يقول ان ماحكمه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية والنافي لهما على خلافه وهذا بعينه هو الذى علل به الاسنوي ما اختاره المصنف من تقدم المثبت فى الطلاق والعتق على النافي وهو الذى ترتب عليه ماذكره الاسنوى من قول الآمدى ويمكن ان يقال بل النافى اولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة الكلام الخ . وأنت خبير بأنه لاخصوصية للطلاق والعتق بكل واحد من النقلين وانظر على العكس ما يقوله فى المثبت لغيرهما كذا قاله شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع بعد ان ذكر نقلا عن السعد فى حاشية العضد ما نقله الاسنوى عن الآمدى ووجه ما قاله شيخنا ان الاصل في كل شيء عدمه وقد علمت ان الجلال علل القول بترجيح النافي على المثبت للطلاق والعتاق بان الاصل عدمهما وبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية اي والطلاق فرعها وعدم الرقية أي والعتاق فرعها وكون الاصل العدم لايخص الطلاق والعتاق وان الآمدي علل ذلك القول بان النافي على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما وهذا الذى قاله الآمدي لايجيء فى الطلاق والعتاق ويجيء فيما يقابلهما مما يمكن فيه

اليمين فيكون موافقاً للاصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذي جزم به المصنف

الترجيح بموافقة الدليل وكذلك الذي قدم المثبت في الطلاق والعتاق علل ذلك بان ما حكمه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وهذا بعينه هو الذي علل به الجلال لقول من رجح النافي للطلاق والعتاق على المثبت لهما وهذا ايضا لايختص بهما بل يكون ايضا في نظائرهما . فلهذا كله قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه عليه اما اذا كان احدهما مثبتاً والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لايعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين أي ان احتمل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى فالاثبات أولى وكتب السعد في التلويح على قوله وان كان لايعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولى مانصه اذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل لجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن أبان أن النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه أى النفي يعرف بالدليل فيتساويان فان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكره في باب الرواية بتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين اه . فتبين من هذا ان صدر الشريعة شرط في أولوية المثبت ان لايعرف النفى بدليل بل كان بناء على العدم الاصلى وان المراد عدمه هو واما ان تحقق ان النفي يعرف بالدليل أيضا فهو مثل الاثبات وان احتمل ينظر حتى يثبت تبين الامر على وجه ماتقدم ولا شك ان الاصل في الطلاق والعتق بالنظر اليهما في ذاتهما العدم وان كان عدما طارئا بعد ملك النكاح وملك اليمين فكان المثبت

جزم به الآمدى حكما وتعليلا ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان. الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم(١) والدليل عليه أمران: أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفى عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في نفى الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث. وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون. نعم كلامه فى هذا القسم

فيهما باعتبار ذاتهما مقدما على النافى ولذلك قال في مسلم الثبوت وموجب الطلاق والعتاق على نافيهما اه. قال شارحه لان موجبهما في قوة المحرم أى ان النافي وان وافق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين لكن نفيهما لا يعرف بذلك الدليل بل بعدمهما الاصلى والدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين يفيد الاباحة واثباتهما يعرف بدليله وهذا فى قوة دليل يفيد الحرمة الطارئة على الاباحة والحل فكان فيه زيادة علم وذلك لان المرأة كانت حراما لحلت بملك النكاح او اليمين وهذا ثابت لا كلام فيه فالنافي بعد ذلك لم يغير شيئا مما كان ثابتا فلا طريق لمعرفته الا التمسك بعدم الطلاق والعتق الاصلى واما المثبت فقد أفاد الحرمة الطارئة على الحل الذى ثبت بملك النكاح او اليمين. هذا تحقيق هذا المقام فخذه ولا تسأم ان كنت محبا للعلم فانك قد رأيت كيف اضطربت فيه عبارات الفحول والله الموفق

(١) قال الاسنوى « الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له الخ » أقول هذا مذهب الحنفية أيضا وعللوه بان الدرء كان اهم ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم كيف كان يحتال لدرء الحدود

وفى الذى قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل. قال: « السابع بعمل أكثر السلف » أقول الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الاقل ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل الترجيح بدلا عن عيسى بن أبان فقط ثم نقل عن آخرين انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضاً وهو يقتضي ان مادون ذلك لايحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب [1] وهذا

---

(١) قال الاسنوى « وهو يقتضى ان ما دون ذلك لايحصل به الترجيح الخ » أقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال وكذا الموافق مرسلا أو صحابيا او أهل المدينة أو الاكثر من العلماء على مالم يوافق واحدا مما ذكر في الاصح لقوة الظن في الموافق وقيل لايرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة. وثالثها فى موافق الصحابى ان كان أى الصحابي حيث ميزه النص أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه كزيد في الفرائض ميز فيها بحديث افرضكم زيد وقد تقدم . ورابعها ان كان أي الصحابي أحد الشيخين ابي بكر وعمر مطلقا وقيل الا ان يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام أو زيد فى الفرائض ونحوهما أي نحو معاذ وزيد كعلى في القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث « أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم على » اه . وهذه رواية بالمعنى ولفظ الحديث على ما أخرجه الترمذي عن أنس وذكره في التيسير « ارحم أمتي بامتي ابو بكر وأشدهم في أمر الله عمر وأشدهم حياء عثمان وأقضاهم علي وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد ابن ثابت وأقرؤهم أبي بن كعب ولكل أمة أمين وأمين هذه الامة ابو عبيدة ابن الجراح وما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من ابى ذر أشبه عيسى عليه السلام في ورعه » اه فكلام صاحب جمع الجوامع الذى أقره عليه شارحه الجلال صريح في انه لابد في الترجيح بغير موافقة الصحابى من موافقة

فى غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف[1] فى الرجحان كما جزم به الامام

« فصل فى أمور أخرى يحصل بها الترجيح » ذكرها الامام وأهملها المصنف الاول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما اذا أخبر أنه شاهد زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر. الثانى أن يذكر المزكى سبب العدالة . الثالث ان يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا

اكثر العلماء وأما الترجيح بموافقة الصحابى ففيها تلك الاقوال وقد اضطرب الكاتبون هناك في فهمها وتمييز كل قول عن الآخر ولست بصدد تصحيح كلام الناس ومن ذلك تعلم ان ماجزم به الآمدي واقتضاه كلام ابن الحاجب هو قول آخر لم يختره المصنف بل اختار اشتراط موافقة الاكثر وهو الذي جرى عليه فى جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا فى غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف الخ » أقول هذا اذا لم يوافق القول الآخر قول صحابي آخر والا ففيه الاقوال التى قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وللشافعي رضى الله عنه طريق آخر حكاه عنه فى جمع الجوامع فقال وقال الشافعى وموافق زيد فى الفرائض فمعاذ أي فيها فعلي أى فيها ومعاذ فى احكام غير الفرائض فعلى أي في تلك الاحكام قال الجلال يعنى أن الخبرين المتعارضين فى مسئلة في الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى والمتعارضين في مسئلة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق . فقول الصادق صلى الله عليه وسلم فيه « افرضكم زيد » على عمومه وقوله « وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ » يعني فى غير الفرائض وكذا قوله « وأقضاكم علي » يعني في غير الفرائض واللفظ في معاذ أصرح منه فى علي فقدم عليه في الفرائض وغيرها اه . يعنى ان لفظ الحلال والحرام عام مصرح به وعلم القضاء غير مصرح به بل يستفاد من اقضاكم وهذه المسئلة هى غير المسئلة التى قبلها في جمع الجوامع كما قاله زكريا الانصاري

فيما أظن. الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لان القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف . الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان. السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال . السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه . الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول فى المشبه والمشبه به جميعاً لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه الصلاة والسلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله عليه الصلاة والسلام في الخمر أرقها . التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل

« فصل فى مرجحات أخرى » ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فيرجح بتفسير الراوى قولا وفعلا وبقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الاربعة . ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدي فى منتهى السول بعكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدي فى الاحكام شيئاً ثم جزم فى منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل أولى والخطاب التكليفى على الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم أو فى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يأيها

الذين آمنوا فالخطاب الشفاهي أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى في حق الغائبين لانهم انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان أحد الخبرين أمن من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فان هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت أيمانهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو الى كتاب معروف والمعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور ومثل البخاري ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها . قال :

الباب الرابع

في ترجيح الاقيسة وهي بوجوه :

الاول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي » . أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهي على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة[1] كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس

(١) قال الاسنوي « وهي على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بأمور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الخ » أقول أي ان القياس المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة لان الاحكام في الاكثر نيطت بالمظنات دون الحكم والظن يتبع الغالب وقيل المعلل بالحكمة مقدم على المعلل بالمظنة لانه لا تعليل بالحكمة الا عند كونها ظاهرة منضبطة وحينئذ فهي الاولى بالاعتبار وقد تقدم الكلام في التعليل بالحكمة وأنها على ما هو الحق مقدمة على المظنة اذا كانت كذلك وعلى هذا يجب ان يحمل قول من قال ان المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة على ما اذا كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة

الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه . الثانى يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى [1] قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعى الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقى لكن عارضه كون الحقيقى أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية والاوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً [2] وفي بعض النسخ زيادة الاضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافى ثم العدمى وهذه النسخة مخالفة لا كثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولا . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف [3] وحكى فى المحصول

وقول من عكس على ما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة لانها متى كانت كذلك فلا يصار الى التعليل بالمظنة اذ المئنة هى التى لاجلها شرع الحكم

(١) قال الاسنوى « الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى الخ » أقول وهذا ليس خاصا بالحكمة بل كل وصف وجودى مقدم على العدمى لكثرة التعليل فالوجودي حتى اختلف فى العدمى هل يصلح علة اولا وقد تقدم الكلام في ذلك فارجع اليه

(٢) قال الاسنوى « وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية الخ » أقول وكذا علم تقديم التعليل بالوجودي على التعليل بالاوصاف الاضافية لانها عدمية في الواقع ونفس الامر ولا وجود لها الا باعتبار وجود منشئها

(٣) قال الاسنوى « الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى الخ » أقول قال فى جمع الجوامع والوصف الحقيقي فالعرفى فالشرعى الوجودى مما ذكر قال الجلال لان الحقيقي لايتوقف على شيء بخلاف العرفى والعرفي متفق عليه

فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى لانه أشبه بالوجود وان يقال بالعكس لان العدم أشبه بالامور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشيء به لايحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعى وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل العدمى كما رجحه المصنف ومقتضي اطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى اولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات ايضاً لكن المجزوم به فى المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول . قوله « والبسيط » يعنى ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب (١) . وحكى القاضى عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندي انهما سيان كذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين فى البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من

بخلاف الشرعى كما تقدم وان عبر هناك بالحكم الشرعى لانه وصف للفعل القائم هو به اه . وقال في مسلم الثبوت والحكم الشرعى مقدم على غيره لتوافق الاصول اه وهذا موافق لقول الاسنوي فيما يأتي لان التعليل بالحكم الشرعى تعليل بانه محقق فهو واقع على وفق الاصول . وبهذا تعلم ترجيح القول بتقديم التعليل بالحكم الشرعى على التعليل بالعدم عند الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب الى آخر ما قال » أقول خالف في ذلك الحنفية فقالوا انهما متساويان ويصار الى الترجيح وهو الاظهر فان المعتبر التأثير واعتبار الشارع والبسيط والمركب في ذلك سواء وكل ماكان أقوى تأثيراً واعتباراً كان مقدما فاننا لو فرضنا ان الوصف المركب هو المؤثر الذى اعتبره الشارع دون البسيط لا يمكن لاحد ان يقول يقدم البسيط على المركب المذكور وبذلك تعلم ان قول القاضي عبد الوهاب وعندى انهما سيان كما حكاه عنه العراقى هو مذهب الحنفية

الأقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسيم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضا القسم الذي يليه . قوله «والوجودى الخ» اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين[1] وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلي هذا القسم فى الاولوية تعليل العدمى بالعدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه . وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ . واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع لكونهما من النسب والاضافات . قال :

« الثانى بحسب دليل العلية يرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد » أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف لحكم الاصل كالنص[2] والمناسبة والدوران والسبر والشبه والايماء والطرد وغيرها

---

(١) قال الاسنوى « اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين الخ » أقول هذه المسئلة قد تقدمت باقسامها في مبحث العلة من القياس وقد استوفينا الكلام فيها خصوصاً فيما يتعلق بمذهب الحنفية فارجع اليه ان شئت

(٢) قال الاسنوى «أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على

وهو على أقسام : الاول يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليته بالنص الظاهر لان القاطع لايحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه فى أوائل القياس والاجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الاجماع أم لا فيه كلام يأتى في الترجيح بدليل الحكم . الثانى يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بألفاظ ظاهرة على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصاً عليه من الشارع وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد . ثم ان الالفاظ الظاهرة هى اللام وان والباء فأقواها اللام لانها أظهر قال الامام وأما الباء وان ففى المقدم منهما احتمال وكلام المصنف يقتضى أنهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس . الثالث يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لان المناسبة لاتنفك عن العلية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها فى القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم اياحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب فى الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هى السعادة الابدية التي لايعادلها شيء ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل

علية الوصف بحكم الاصل كالنص الخ» أقول كل ماهو مذكور هنا من التراجيح يؤخذ مما تقدم في مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفاً واتفاقاً واختلافاً فاعادة الكلام فيها هنا اشبه بتكرار فلذلك تركناه اعتماداً على ماقدمناه الا فيما اختص بالشافعية هنا دون الحنفية وان كان يعلم أيضاً مما تقدم لكن رأينا الكلام عليه هنا مخافة أن يصعب أخذه مما سبق فنقول رجح الشافعية الاخالة على الدوران والسبر عليهما لما فيه من التعرض لنفى المعارض دونهما ولا يتأتى ذلك القول من الحنفية لانكارهم الثلاثة الا ما يرجع من السبر الى النص أو الاجماع . وقيل بل

الى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهباً أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لان حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولا بل ذكره سؤالا . واعلم أن الوصف المناسب قديناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله أشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا فالاقرب . الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عاية وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليته بالسبر أو غيره من الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً . ثم ان الدوران قديكون فى محل واحد وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار فى ماء العنب وجوداً وعدما وقد يكون فى محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجودا في المضروب وعدما فى النبات فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران فى محلين لان احتمال الخطأ لما فيه أقل ألا ترى أنا نقطع في مثالنا بأن

الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما . قيل والحق انه ليس بشرط فى العلية فلا دخل له في القوة وفيه مافيه لانه وان كان الحق انه ليس بشرط لاحتمال تعدد العلل لكن الاصل فى العلة التوحيد فالاصل وجود الانعكاس فيصلح مرجحا وان لم يكن له دخل في العلية وسيأتي ذكر ماقاله الحنفية فى ترجيح القياس ملخصاً

ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ماثبت في محلين فانه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال . الخامس يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالسبر على الذى ثبتت عليته بالشبه وغيره مما بقى كالايماء والطرد لان منه ما هو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقى فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفى المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لها على نفى المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنوناً فان كان مقطوعا به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح . السادس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالشبهة على الذي ثبتت عليته بالايماء لان الشبه يقتضى وصفاً مناسباً والايماء ليس كذلك لان ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايماء مؤخراً عما قبله ذكره الامام بحثاً بعد أن نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب . السابع يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالايماء على الذى ثبتت عليته بالطرد لان الطرد غير مناسب أصلا كما عرف في موضعه وأما الايماء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الاحوال راجح على مالا يكون كذلك . الثامن يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالطرد على مابقى من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك . والذى بقي هو تنقيح المناط وفى تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذى ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الامام قال « الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه . الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق . الخامس موافقة الاصول في العلة والحكم

والاطراد فى الفروع » أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الاصل الآخر بأحد المرجحات المذكوره في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصاً أو غير ذلك وهذا انما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى[1] ثم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وان كانت متواترة

---

(١) قال الاسنوى «وهذا انما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت ان لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى » أقول هـذا مبني على ما قدمـه انه لا تعارض بين القطعيات وقد قدمنا ما في ذلك وانه لا فرق في التعارض وطلب الترجيح بين القطعيات والظنيات لان التعارض في الواقع ممتنع فيهما وفيما عند المجتهد ممكن فيهما فالفرق تحكم فتذكر الا ترى انهم جميعاً قالوا ان الاجماع يقدم على النص قطعيه على قطعيه وظنيه على ظنيه وان اجماع الصحابة يقدم على اجماع غيرهم . وقال صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على مابعده وظن تعارض اجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أوظنيين أما تعارضهما في نفس الامر فمستحيل سواء كانا قطعيين أم ظنيين وما قاله بعض الشروح من انه اذا نقل بخبر الواحد فقد لا يطلع عليه أهل العصر الثاني فيجمعون على خلافه ليس بصحيح فانهم وان لم يطلعوا عليـه فالله قد عصمهم عن ان يجمعوا على خلافه لانه بالاجماع عليه حق فلو أجمعوا على خلافه لاجمعوا على باطل سواء علموا بأنه تقدمهم اجماع أم لا وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتى على ضلالة »اه . وقوله فمستحيل اما فى القاطعين فظاهر لاستلزامهما وجود المدلول في الواقع وهو متناف واما في الظنيين فلان ظنيتهما بالنسبة الينا لا تنافي تحقق مدلوليهما في نفس الامر فيتعارضان عند انتفاء المدلولين أو أحدهما فى نفس الامر كذا قاله شيخنا وقدمناه عن الحنفية وكل هذا كما يجىء في تعارض الاجماعين القطعيين أوالظنيين يجىء في النصين القطعيين أو الظنيين فالفرق تحكم كما قلنا هنا وفيما سبق

لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله فى المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذى ثبت حكم اصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع[1] ويرجح الاجماع على غيره كالقياس اذ جوزنا حكم الاصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما ثبتت بالادلة اللفظية ولا شك أن الاصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له[2] نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف. الوجه الرابع الترجيح بحسب

(١) قال الاسنوي « ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع الى آخر ما قال » أقول قد ذكروا ان الاجماع اذا عارضه النص يقدم الاجماع على النص لانه يؤمن عليه النسخ بخلاف النص فكان الاجماع على خلاف النص اجماعا على ان النص منسوخ بسند الاجماع لا بالاجماع فكان القياس الذى ثبت فيه حكم الاصل أو علته بالاجماع أقوى مما ثبت حكم أصله أو علته بالنص ولذلك قال في مسلم الثبوت يقدم القياس قطعى العلة على منصوصها الظنية اجماعا وقال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين أى بالاجماع القطعى فالنص القطعى فالاجماع الظني فالنص الظنى الى ان قالا وقيل النص فالاجماع الى آخر ما تقدم ثم قال الجلال فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل للاجماع لان حجيته انما ثبتت به اه. ومن هذا تعلم ان الراجح عند الحنفية والشافعية ان ماثبت حكم أصله أو علته بالاجماع مقدم على ماثبت فيه ما ذكر بالنص فقطعى الاجماع يقدم على قطعى النص وظنى الاجماع يقدم على ظنى النص على الراجح في المذهبين

(٢) قال الاسنوى « ثم قال وهذا مشكل الخ » أقول قد علمت انه لا اشكال وكونه فرعا باعتبار وجوده لاينافي انه أقوى باعتبار حجيته لانه لا يقبل النسخ

كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتق على النافي لهما والمبقى بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه فانه أحاله على ماتقدم والذى تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم[1] كما تقدم أيضاً . الوجه الخامس الترجيح بأمور أخرى وهى ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغى ذكر كل واحد منها في وضعه الاول موافقة الاصول في العلة[2] وهو أن يشهد لعلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك فى الترجيح بكثرة الادلة . الثانى موافقة الاصول في الحكم لما تقدم فى العلة[3] قال الامام وشهادة الاصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الاصول وقد يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم . الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه مطردة[4] أي مثبتة للحكم في كل

ولا التخصيص والقطعى منه مقدم على القطعي من النص عند التعارض وعدم امكان التوفيق

(١) قال الاسنوى « ويستوي القياس الموجب والمحرم الخ » أقول ما قلناه فى الخبر الموجب والمحرم من الخلاف يقال هنا فى القياسين الموجب والمحرم

(٢) قال الاسنوي « الاول موافقة الاصول في العلة الخ » أقول ترجيح القياسين المتعارضين بترجيح أصله على الآخر هو ترجيح للقياس بالعرض ولاصله الذي هو النص بالذات وقد تقدم فى السنة

(٣) قال الاسنوي « الثاني موافقة الاصول فى الحكم لما تقدم في العلة الخ » أقول ترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر بهذا المرجح بوجهيه اللذين قالهما الامام ترجيح للقياس بالعرض وللنص الذي اثبت الحكم بالذات فالاول والثاني بوجهيه يرجعان للترجيح بكثرة الادلة وقد تقدم الكلام على الخلاف فيه

(٤) قال الاسنوي « الثالث الاطراد فى الفروع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمطردة المنعكسة على المطردة

الفروع على القياس الذى لاتكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم فى بعض الفروع دون بعض لان المطردة مجمع عليها بخلاف المنقوضة وعلله الامام بأن الدال على الحكم فى كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة [1] لان العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الاخرى [2] وهو الذى جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل

فقط لضعف الثانية بالخلاف فيها ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشدمن ضعف الاولى بعدم الانعكاس اه . والمطردة هي العلة التى يستلزم وجودها وجود الحكم والمنعكسة هى التي يستلزم عدمها عدم الحكم اه .وأقول ان كون المطردة المنعكسة راجحة على المطردة فقط مبني على ان الانعكاس له مدخل فى العلية وقد علمت ان هذا خلاف الراجح لانه مبنى على عدم جواز التعليل بعلتين وقد تقدم الكلام عليه وان الراجح جوازه لكن قد يقال وان لم يكن للانعكاس مدخل يصلح ان يكون مرجحا لما قلناه من ان الغالب عدم تعدد العلل كما ان تقديم المطردة فقط على المنعكسة فقط مبني على ان نقض العلة قادح فيها وقد تقدم الخلاف فيه وان الحق ان الخلاف لفظي فاعرف ذلك

(١) قال الاسنوى « وعلله الامام بان الدال على الحكم فى كل الفروع الخ» أقول محصله ان الامام جعله من قبيل الترجيح بكثرة الادلة وهذا غير ظاهر لان غاية ما فيه ان الحكم في المنقوضة تخلف عنها لمانع ولم يتخلف عن الاخرى وهذا تعدد في المحال لا فى الدليل ولا يمنع من ان كل واحد منهما علة بناء على القول الراجح من جواز تعدد العلل

(٢) قال الاسنوي « ويؤخذ من هذا ترجيح العلة التى فروعها اكثر من العلة الاخرى الخ » أقول هذا ترجيح للعلة التى هى اكثر تعديا من الاخرى ولذلك جزم به الآمدى وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل . قال في جمع الجوامع وشرحه وفى المتعدية والقاصرة أقوال : أحدها ترجيح المتعدية لانها افيد بالالحاق بها . والثانى القاصرة لان الخطأ فيها أقل . وثالثها هما سواء لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق في المتعدية وعدمه فى القاصرة . وفي الاكثر فروعا من المتعديتين قولان كقولى المتعدية والقاصرة ولا يتأتى التساوى هنا لانتفاء علته

وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابلة بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصهما لكان العمل باعم الخطابين أولى من اخصهما [١] . وأجاب الامام بجواب فيه نظر . ومن تراجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه فانها أولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فانه أولى من قياسه على سائر الاموال قال وكذلك العلة المتعدية [٢] فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين . وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى . واعلم أن ذكرهم لهذه المسئلة في تراجيح الاقيسة انما وقع استطرادا فان القاصرة لا قياس فيها

اه . وهى تساويهما فيما ينفردان الخ اذ فيما مر الحاق وعدمه بخلاف ما هنا فان الالحاق متحقق فيهما وفي احداهما كثير وفي الاخرى قليل

(١) قال الاسنوى « وعلل مقابله بأنه لو كان أعم العلتين أولى من اخصهما الخ » أقول وجه ذلك ان أعم العلتين تجعل نص الاصل عاما بقدر الفروع واخصهما تجعله عاما بقدر فروعها فكأنهما نصان احدهما خاص والآخر عام وهذا مبنى على ماقدمه من ان الدال على الحكم في الفروع يجرى مجرى الادلة الكثيرة الى آخر ما سبق وقد علمت ان ذلك غير ظاهر . والحاصل ان معنا نصا واحدا قد اشتمل على علتين كل منهما متعد لكن احداهما اكثر تعديا من الاخرى ومن هذا تعلم أنه لايلزم من كون أعم العلتين أولى من أخصهما ان يكون العمل بأعم الخطابين اولى من أخصهما على انك قد علمت ان من قال ان العلة الاكثر فروعا أولى علل ذلك بانها افيد بالالحاق بها ومن قال الاقل فروعا أولى علل بان الخطأ فيها أقل كما يؤخذ من قول الجلال كقولي المتعدية والقاصرة ولا يتأتى التساوي هنا لانتفاء علته كما ذكرناه قريبا

(٢) قال الاسنوي « وكذلك العلة المتعدية فانها الخ » أقول قد قدمنا الكلام عليه قريبا

« فصل في مرجحات »

نص عليها الآمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص [١] على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا [٢] وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لاشتراط الاطراد في العلل [٣] دون الانعكاس في العلة التى ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفى على العلة [٤] المقتضية للاثبات لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير

---

(١) قال الاسنوى « فصل في مرجحات نص عليها الآمدي وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص الخ » أقول هـذا يرجع الى الترجيح بقوة أصل القياس بناء على ان الخاص أقوى دلالة من العام وهو طريقة الشافعية حيث قالوا ان دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية واما على طريقة اكثر الحنفية من ان دلالة العام الذى لم يخصص قطعية فلا يظهر هذا الترجيح

(٢) قال الاسنوى « وبوقوع الاتفاق على كونه معللا » أي ويكون الآخر قد اختلف في كونه معللا او غير معلل والا فقد قدمنا لك فى مبحث العلل ان الاتفاق على ان الاصل في الاحكام انها معللة بمصالح العباد وانه لايخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على انه غير معلل

(٣) قال الاسنوى « وترجيح العلة المطردة فقط لاشتراط الاطراد في العلل الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاطراد هو أن يستلزم وجود العلة وجود الحكم والانعكاس هو ان يستلزم عدمها عدم الحكم والمراد بالمزاحم علة اخرى توجد معها تزاحمها في اقتضاء الحكم

(٤) قال الاسنوى « والعلة المقتضية للنفى على العلة الخ » أقول هذا مبنى على ان النافي مقدم على المثبت لان الترجيح بين القياسين كالترجيح بين الخبرين وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكره هنا والاصل العام الذى اتفق عليه الجميع فى باب الترجيح بجميع انواعه تقديم غلبة الظن فما أفاد الظن الغالب مقدم على

مساواتها مقتضى المثبتة لايتم الا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد . قال :

ما أفاد المغلوب وهذا الاصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف بين المذهبين في تطبيق هذا الاصل ولذلك قال في مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال في جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أي قوته وفسر العطار المثار فى كلام صاحب جمع الجوامع بالضابط أي ضابطها غلبة الظن وقوته هذا والحنفية انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح أربعة صحيحة وأربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر فانه بقوة الاثر يتقوى القياس ويفيد الظن الغالب كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له اتفاقا وقال الشافعي لايجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنيته عنه وقياس الحنفية أقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق فى اثر الحل تشريفا للحر على العبد ومن ثمة يباح للحر أربعة من النساء وللعبد اثنتان فالتضييق فى الحر والتوسيع في العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قاله صاحب التلويح من ان هذا التضييق من باب الكرامة الا ترى انه منع الشريف من تزوج الخسيسة فجاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم مدفوع بأنه لاخسية كالكفر وقد جاء نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كانت الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز نكاح المسلم الكتابية الا لضرورة واما الارقاق الذي جعله الشافعي علة لحرمة هذا النكاح فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر لان الرق انما هو من جهة الام لا من جهة الاب الا ترى ان العبد لو تزوج حرة كان أولاده احرارا والحر لو تزوج رقيقة كان اولاده أرقاء واذ قد جاز للعبد زواج الامة مع طول الحرة لزم أرقاق مائه وهذا كله ساقوه تمثيلا والا فالحنفية قالوا بجواز نكاح الحر للامة ولو مع طول الحرة بناء على ثبوت ذلك بالعمومات والشافعي أيضا انما أخذ فيما يقول بمفهوم المخالفة الذى هو حجة عنده . ومن الترجيحات الصحيحة أيضا كثرة الاصول على القول المختار عندهم فانه أيضا يفيد قوة في القياس ولا يلزم على هذا أنه ترجيح بكثرة الدلائل فيمتنع الترجيح به عند

الكتاب السابع

فى الاجتهاد والافتاء وفيه بابان

الاول فى الاجتهاد

وهو استفراغ الجهد فى درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان » أقول الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت فى حمل الصخرة ولا تقول

الحنفية لاتحاد الوصف المعلل به وما دام الوصف واحدا فالقياس واحد فلا تعدد فى الدلائل . ومنهاكثرة الاعتبار قال فخر الاسلام وصدر الشريعة وهذا الثالث قريب من الثانى لان كثرة اعتبار الشارع يوجبه كثرة الاصول والمراد بكثرة الاعتبار ما يعم كثرة تأثيره في عين الحكم أو فى جنسه . والرابع العكس وهو أضعف وجوه الترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك هو مرجح لما تقدم من ان الاصل فى العلة الاتحاد فالاكثر فيها ان تكون مطردة منعكسة فتذكر ماقدمناه . ومما فرعه الحنفية على عدم الترجيح بكثرة الادلة أنه لايرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كل مايصلح علة استقلالا لايصلح مرجحا وفرعوا على ذلك ان حق الشفعة على حسب رؤوس الشفعاء لا على حسب انصبائهم فى الملك المشفوع به خلافا للشافعي حيث قال يكون حق الشفعة على حسب الانصباء في ملك المشفوع به . واما التراجيح الفاسدة فمنها الترجيح بكثرة العلل ومنها الترجيح بمثلية الاشياء فلا يقدم ذو شبهين على ذي شبه واحد خلافا للشافعي فعنده يقدم ذو الشبهين على ذى الشبه الواحد والخلاف مبنى على الترجيح بكثرة الادلة وعدمه فالحنفية قالوا بفساد هذا الترجيح لان كل شبه علة ولاترجيح بكثرة العلل ومثال ذلك الاخ للابوين شبيه بالابوين فى المحرمية فله بهما شبه واحد وله شبه بابن العم فى حل حليلته له وفي

اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة . وفي الاصطلاح ماذكره المصنف وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن . وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية (١) الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ماتقدم في أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فانه لايدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصولية. وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الاحكام على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف

أخذ الزكاة منه والشهادة له وفي القصاص فيتزوج الاخ حليلة أخيه اذا فارقها وانقضت عدتها كابن العم وللاخ أن يعطي أخاه زكاة ماله كابن العم واذا قتل أحد الاخوين الآخر قتل به فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه علل بزعم الشافعية فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب للحكم وهو الاعتاق بالملك عند الحنفية هو القرابة المحرمية المقتضية للصلة . ومنها الترجيح بزيادة التعدية كالطعم فانه علة حرمة الربا عند الشافعية وفيه زيادة التعدي لانه يشمل القليل من المطعوم كالتفاحة بالتفاحتين بخلاف المقدار عند الحنفية فانه لايشمل ذلك قال الحنفية لا أثر لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التأثير وبزيادة التعدية لاتثبت القوة . ومنها الترجيح ببساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كترجيح الشافعية الطعم في عليته لحرمة الربا على القدر والجنس في باب الربا مع ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التأثير فلا ترجيح بالبساطة أصلا كذا في البديع وقد تقدم الخلاف في هذا

(١) قال الاسنوي « ودخل فيه الاصولية والفروعية الخ » أقول المعرف هو الاجتهاد المراد منه عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع فقط كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاولى حمله ذلك على

لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة . وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي [1] من عدم اشتراط

(١) قال الاسنوى « وقال ابن الحاجب هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي الخ » أقول قد اختار في جمع الجوامع تعريف ابن الحاجب مع حذف ماهو مستغنى عنه منه فقال الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم اه . وفسر الجلال استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الادلة وقال عقب قوله بحكم من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي نخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي . والظن المحصل هو الفقه المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ فلو عبر هنا بالظن بالاحكام لكان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهيء للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف والمجتهد الفقيه كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على مايصدق عليه الآخر اه . فما اعترض به الاسنوى مبنى على ان المراد بالفقيه في التعريف المجتهد مع ان الفقه بمعنى الاجتهاد بالفعل ليس شرطا في المجتهد فأشار الجلال بقوله والفقيه في التعريف بمعنى المتهيء للفقه الخ الى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازا شائعا الى دفع ما يقال اطلاق الفقيه على المتهيء مجاز فلا يصح أخذه في التعريف فانه متى كان المجاز شائعا جاز أخذه فيه فينحل التعريف حينئذ الى قولنا استفراغ المتهيء للظن بالاحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد . والحاصل ان استفراغ الوسع مفسر ببذل طاقته في الادلة وقد فسر ذلك البذل صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر تبعا للآمدي فقال بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد عليه ولا يتأتى ذلك الا بعد النظر في كل الادلة التي هي حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل وكذلك بذل تمام الطاقة المفسر بما ذكر اذ لو نظر في بعضها فقط لم يصدق ان نفسه أحست بالعجز عن المزيد لتمكنه ان كان حيا من النظر في الباقي فان مات قبل النظر فيه لا يقال

الفقه في المجتهد . وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في

ان نفسه أحست بالعجز اذ المراد العجز من جهة الاستنباط لا بالموت فمعنى قول ابن الحاجب لتحصيل ظن اللام فيه بمعنى في كما في كلام الآمدي وفي كلام المصنف حيث قال في الاحكام فمعناه انه حصل تحصيلا مبذولا فيه الوسع ويلزم من التحصيل الحصول اذ هو مطاوعة فينحل التعريف الى ماذكرناه لان الاحساس بالعجز انما يكون بعد حصول ظنون كثيرة بعد النظر في جميع الادلة فان المتقدمين دونوها بحيث لايشذ منها فرد كما في العضد اذ العجز انما يكون للتعارض مع عدم العلم بالمرجح هو قليل بالنسبة لما لا تعارض فيه أو فيه وفيه المرجح ثم ان هذه الظنون الحاصلة بالاجتهاد هي التي اصطلحوا على تسميتها فقها كما نص عليه العضد في أول شرحه للمختصر فعلم ان الفقه المجازي هو التهيؤ للكل والفقه الحقيقي الاصطلاحي هو الظنون الحاصلة لهم من الاجتهاد فالفقيه المجازي هو المتهيء والحقيقي هو المحصل للظنون المستفرغ فيها الوسع الى الاحساس بالعجز بعد النظر في جميع الادلة قال السعد فخرج اجتهاد المقصر اه . وحيث علم ان المجتهد هو المستفرغ الوسع في التحصيل بحيث أحس بالعجز عن المزيد فيلزم ان تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقي لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازي وهو التهيؤ لظن جميع الاحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقي وقلنا هو الظن بجميع الاحكام لزم ان لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا ان الفقه له معنى حقيقي وهو ظن جميع الاحكام الحاصل بالفعل وهذا لا يتحقق لاحد ممن وقع الاجماع على انهم مجتهدون كابي حنيفة ومالك والشافعي ومعنى آخر مجازي وهو ملكة التحصيل وهو الذي يقال له التهيؤ وقد تقدم تعريفه بالمعنى المجازي لعدم اشتراط حصول الظن هنا . وممن صرح بان اطلاق العلم على الملكة مجاز السيد في حاشية المطول والسعد أيضا وزاد انه يمكن ان يكون حقيقة اصطلاحية واليه يشير في حاشية العضد وقد قدمنا لك الكلام على هذا في أول الكتاب وان المتقدمين ما كانوا يعرفون الا العلوم بمعنى الملكات أي ملكات التحصيل وان هذا هو المتعين ارادته في تعريف المجتهد والفقيه فلا تغفل عما قدمناه

النظر فيما لايلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد [1] لاشتماله على التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الاوانى والثياب . واعلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه [2] فى درك الاحكام

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد فاسد الخ » أقول اما اشتماله على التكرار فلأن قوله مع استفراغ الوسع فيه مكرر مع قوله هو استفراغ الوسع فى النظر الخ . واما وجه دخول ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء فهو غير مانع فلأن قوله فيما لايلحقه فيه لوم شامل لكل ما ذكر الاسنوي لان كل ما ذكر لايلحقه فيه لوم اذا استفرغ الوسع فى النظر فيه كما هو واضح وانما كان فاسدا عن هذا الوجه لان الامام عرف الاجتهاد في عرف الفقهاء حيث قال الاجتهاد فى عرف الفقهاء هو الخ . وما دخل فى التعريف مما ذكره الاسنوى ليس منه في عرف الفقهاء

(٢) قال الاسنوى « فالمجتهد هو المستفرغ وسعه الخ » أقول اذا أريد كل الاحكام الشرعية والمستفرغ وسعه بالفعل لم يصدق التعريف على أحد ممن حصل الاجماع على أنهم مجتهدون ولا على من عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يجتهد بالفعل فيتعين ان يكون المجتهد هو ما عرفناه سابقا فى أول الكتاب والفقيه والمجتهد متصادقان كما تقدم وله شروط لايتحقق الا بها ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله وهو البالغ العاقل ذو الملكة وهى الهيئة الراسخة فى النفس يدرك بها المعلوم أى ما من شأنه أن يعلم فقيه النفس أى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام وان انكر القياس فلايخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج وثالثها الا الجلى فيخرج بانكاره لظهور جموده العارف بالدليل العقلي أى البراءة الاصلية والتكليف به فى الحجية ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة من معان وبيان ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون . ونقل عن والده بعد ذلك تعريفا آخر وكلاهما يفيد ان

الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى[1] ليس فيه دليل قطعى كذا قاله الآمدي هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد. قال:

« الفصل الاول

فى المجتهدين وفيه مسائل

الاول يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه آشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنعه أبو على وابنه

المجتهد هو ذو الملكة الخ. أى المتهيء وذلك لما قلناه من انه لو لم يرد ذلك لم يصدق التعريف على أحد ممن ذكرنا

(١) قال الاسنوي « والمجتهد فيه كل حكم شرعى الخ ». أقول فالمراد بالحكم الشرعى الحكم المظنون شرعا نخرج نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا وشرب الخمر والغصب وسائر الضروريات الدينية وهذا مبني على ان قيد نظرية الاحكام لابد منه وان النظرية تستلزم الظنية فقيدوا الاحكام بالظنية التى هي ملزوم النظرية لان النظرية اما لضعف دلالة المتن أو السند فان الامر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه يفيد القطع ضرورة قال فى مسلم الثبوت وفيه مافيه ووجهه كما فى شرحه ان مبنى النظرية على الخفاء والخفى ربما يكون قطعيا فتأمل فيه. أقول كون النظرية لا تستلزم الظنية يكاد يكون من الاوليات فان كثيرا من القطعيات نظرية ولكنهم قالوا ان القطعيات لا اجتهاد فيها وان كانت نظرية ووجهه ان كل الاحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة يجب اعتقادها على كل مكلف لوجوب اعتقاد حقيتها وان كانت نظرية فلا يختص الوقوف عليها والعلم بها بالمجتهد ففرضية الاركان الاربعة التى هى الصلوات الخمس فى اليوم والليلة والزكاة وصوم رمضان من كل سنة والحج مرة فى العمر على من استطاع معلومة من الدين بالضرورة فلا يتوقف العلم بها على الاجتهاد وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ماهو من ضروريات الدين لا تتوقف معرفته على الاجتهاد وان كان نظريا ثابتا بدليله الشرعى القطعي

بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) قلنا مأمور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل اليأس عن النص أو لانه لم يجد أصلا يقيس عليه فرع لا يخطىء اجتهاده والا وجب اتباعه » أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور (١) الى جوازه ونقله الامام عن الشافعي واختاره المصنف

(١) قال الاسنوى «أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الخ » أقول منع الاشاعرة الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم شرعا ومنعه اكثر المعتزلة عقلا وجوزه الاكثر فمراد الاسنوي بالجمهور هم اكثر العلماء من الاشاعرة واكثر المعتزلة والقائلون بالجواز اختلفوا هل كان متعبدا به قال الاكثر منهم كان متعبدا به مطلقا لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو متعبد به بعد انتظار الوحى الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى المظنون وهذا أمر معقول ضرورى وانكاره مكابرة فيجب ان يكون مراد كل من قاله انه كان متعبدا به فان اجتهد وأقر على ما أدى اليه اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعا فى الافادة لانه لا يقر على خطأ . ومعني كونه متعبدا أنه صلى الله عليه وسلم مأمور في حادثة لا وحى فيها بانتظار الوحى أولا ما كان راجيا له الى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانيا اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح اليه لان عدم الوحي اذن له فى الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهى تختلف باختلاف الحوادث هـذا هو الصحيح . وفى شرح البديع لسراج الدين الهندى وقيل بالجواز أى يجوز كونه متعبدا بالاجتهاد مطلقاً في الاحكام الشرعية والحروب والامور الدينية من غير تقييد بشىء منها أو من غير تقييد بانتظار الوحى وهو مذهب عامة الاصوليين ومالك والشافعى واحمد وعامة أهل الحديث ومنقول عن ابي يوسف اهـ. ولعل المراد بالاكثر هؤلاء الا ان الكمال في تحريره حمل الجواز على كونه مأموراً به كما قلنا موافقة فى المعنى لمثل مافى منتهى السول للآمدى. وذهب احمد والقاضي وابو يوسف الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه اهـ . وقد علمت ان معنى متعبد مأمور وحمل الكمال الجواز على ما ذكر أيضاً بناء على ان محل النزاع انما هو فى ايجابه عليه

وهو مقتضي اختيار الامام أيضاً لانه استدل له وأجاب عن مقابله . وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الى المنع . وحكى في المحصول قولا ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة . واذا قلنا بالجواز فقال الغزالي قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي[1] وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام

وانه لا قائل بالجواز دون الوجوب لكن قول الآمدي وجوز الشافعي ذلك في رسالته من غير قطع وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار ظاهر في مخالفة هذا وان المراد بهذا مجرد الجواز العقلي . وذكر ابن أبي هريرة والماوردي والاصح عندي التفصيل بين حقوق العباد فيجب عليه لانهم لا يصلون الى حقوقهم الا بالاجتهاد ولا يجب في حقوق الله اه . وهذا صريح أيضاً في أنه ثم من يقول بالجواز دون الوجوب فتلخص من هذا ان القائلين بالجواز أي بالامكان عقلا وشرعاً اختلفوا ففريق ذهب الى انه جائز في حقه صلى الله عليه وسلم أي ليس بواجب عليه مطلقاً . وفريق ذهب الى انه واجب عليه مطلقاً . وفريق فصل بين حقوق الآدميين فأوجبه عليه فيها وبين حقوق الله فقال بالجواز دون الوجوب . وفريق فصل تفصيلا آخر فأوجبه بعد انتظار الوحي اولا ما كان راجيه الى خوف فوات الحادثة بلا حكم ثم يجب الاجتهاد عليه مطلقاً بعد ذلك وهذا هو مختار الحنفية

(١) قال الاسنوي « والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي الخ » اقول قال في جمع الجوامع وشرحه والصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى (ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم) عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بان ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزماً . ورد بان انزال الوحي ليس في قدرته اه . ولا يخفى أن هذا انما يدفع قول من يمنع الاجتهاد أصلا ولا يدفع

وأتباعه فان الادلة التى ذكروها تدل عليه . ومحل الخلاف على ماقاله القرافي في

ماقاله الحنفية من انه لايكون متعبداً بالاجتهاد الا بعد انتظار الوحى الى خوف فوات الحادثة لان اليقين لايترك عند امكانه الى آخر ما تقدم فلا يجوز الاجتهاد مع امكان التلقى من الوحى قبل الحاجة الى معرفة الحكم لانه انما تعبد بالاجتهاد فيما لانص فيه كما فى العضد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب. على ان هذا الدليل الذى ذكره الجلال انما يتم على القائلين بان اجتهاده عليه الصلاة والسلام قد يخطىء وأما القائلون بانه لا يخطىء فلا يتم الدليل عليهم بانحصار سبب اليقين فى التلقى من الوحى بل كما يكون بسبب ماذكر يكون بسبب الاجتهاد لان سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقى من الوحي والتالى من الاجتهاد على ان القائل بانه قد يخطىء يقول انه لا يقر على الخطأ ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطىء قال الجلال تنزيهاً لمنصب النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد وقيل قد يخطىء ولكن ينبه عليه سريعاً لما تقدم في الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اه . والحاصل ان الذين منعوا الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم استدلوا بما استدل به المصنف لهم والجواب عنه بما اجاب به الاسنوى فان استدلالهم مبنى على ان قوله تعالى (ان هو الا وحي يوحى) ظاهر فى العموم وان كل ماينطق به فهو وحى وهو ينفى الاجتهاد لانه قول بالرأى والجواب بان الظاهر من هذا القول انه رد لما كانوا يقولونه فى القرآن من انه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ! واستدلوا أيضاً بأنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحى فى كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل يجتهد . والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل اليأس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ اذ العمل بالقياس مشروط بالتفتيش وعدم النص وانه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلا يقيس عليه ووجد أن المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لان استفراغ الوسع يستدعى زمانا . والقائلون بالجواز والوقوع اختلفوا هل يجوز على اجتهاده الخطأ ولكن ينبه عليه سريعاً أو لا يجوز الخطأ على اجتهاده ذهب فريق الى ان اجتهاده عليه الصلاة

شرح المحصول في الفتاوى[1] أما الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي

والسلام لا يخطىء واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو اخطأ وجب علينا اتباعه فيلزم الامر باتباع الخطأ وهو باطل . وفريق ذهب الى انه قد يخطيء ولكن ينبه على الخطأ سريعاً وهو مختار الحنفية كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وغيره في غيره . واستدلوا بانه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسارى بدر فرأي أبو بكر رضى الله عنه أخذ الفدية منهم وعمر رضى الله عنه رأى ضرب أعناقهم واستصوب عليه الصلاة والسلام رأي أبي بكر واختاره فنزل قوله تعالى (لولا كتاب من الله سبق) الآية أى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه الصلاة والسلام « لو نزل بنا عذاب لما نجا الا عمر » فهذا دليل واضح على خطأه في الاجتهاد كذا في البدخشي . وعبارة متن التوضيح لصدر الشريعة والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي أى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا الى ان قال ومدة الانتظار بما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأى اه . وقدعلمت ان الخطأ في الاجتهاد ليس بمعصية لا كبيرة ولا صغيرة بل المخطىء مأجور بأجر واحد والمصيب باجرين فكلاهما مأجور فليس من الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة على ان ماقدمناه في الجواب الذي هو بمعنى ما أجاب به المصنف عن دليل الخصم النافي من أن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص الخ صريح في موافقة الحنفية فيما يقولون من انه لايجتهد الا بعد الانتظار على ما ذكروه وذكره المصنف وأقره الاسنوى وأن كون اجتهاده لا يخطىء يجب أن يكون المراد به الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة لا الخطأ الذى يجوز على كل مجتهد تحرى الدليل ببذل الوسع حتى أحست نفسه بالعجز عن المزيد

(١) قال الاسنوى « ومحل الخلاف على ماقاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوي الخ » أقول انما كان الاجتهاد في الاقضية جائزاً بالاجماع لما ثبت انه عليه

واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل[1] فيجوز القياس على

الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولما خرجه البخاري في صحيحه بسنده عن أم سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « انكم تختصمون الي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » اه. والسر في ذلك ان قضاءه على هذا الوجه تشريع لامته وهذا اجتهاد في معرفة المحق من المبطل لا في معرفة الحكم الشرعي وبذلك اندفع قول ابن أمير حاج في شرحه التقرير على التحرير بعد أن نقل عبارة القرافي التي نقلها الاسنوي ولم أقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر اه لانك قد علمت وجهه وان هذا اجتهاد في الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومات لا بمعنى استنباط الحكم الفقهي من دليله وكذلك محل الخلاف في الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم انما هو في القياس فقط لا في معرفة النصوص والمراد منها لان كل ذلك واضح عنده صلى الله عليه وسلم فليس اجتهاده صلى الله عليه وسلم في شيء من ذلك فلا اشتراك عنده حتى يجتهد لمعرفة المراد وكذا سائر الاقسام التي في دلالتها على المراد خفاء من المجمل والمشكل والخفي والمتشابه على القول بان الراسخ في العلم يعلم تأويله كل ذلك واضح لديه فلا يحتاج الى الاجتهاد ولا تعارض عنده أيضاً حتى يجتهد لدفعه ولا بحث عن تخصيص أو نسخ بالنظر اليه لان كل ذلك معلوم له وواضح عنده صلى الله عليه وسلم فانحصر اجتهاده الذي وقع فيه الخلاف في الحاق مسكوت لمنطوق وليس ذلك الا القياس كما ان جميع علل الاحكام واضحة عنده فتكون كلها منصوصة عنده صلى الله عليه وسلم ولذلك كان التعبد بالاجتهاد لازماً له لما تقدم من ان التعبد في العلة المنصوصة لازم فهو عليه الصلاة والسلام انما يجتهد في تحقق العلة في الفروع فمن جوز الخطأ عليه كالحنفية انما جوزه في هذا لا في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطأ كما سبق

(١) قال الاسنوي « قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل الخ » أقول وجه ذلك انه متى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه

هذا الفرع لانه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز باربعة أوجه : الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به [1] وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجه فى عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به . الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح . الثالث ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس فى بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة « أجرك على قدر نصبك » فلولم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة [2] لم توجد فيه وهو ممتنع . الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه

اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الافادة لانه لا يقر على الخطأ ومتى صار كذلك صار أصلا فيقاس عليه وكذلك لو اجمعت الامة عليه يكون مستنداً للاجماع وأصلا مجمعاً عليه

(١) قال الاسنوى « الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به الخ » أقول وذلك بقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) وهو نص عام يشمله صلى الله عليه وسلم بل هو أولى لما ذكره الاسنوي بقوله وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس الخ والتخصيص لم يقم عليه دليل

(٢) قال الاسنوى « لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة الخ » أقول أجاب المخالف عن ذلك بان اختصاصه بدرجة أعلى اقتضى تخصيصه بخصائصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ويباح له مالا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح والتزام التهجد وغير ذلك فليجز أن يكون ممنوعا من الاجتهاد فالاولى الاقتصار على الاستدلال بعمومات دلائل القياس مثل

دليل واحد اذ العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعا من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه لكونه جامعاً لانواع الفضائل. ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين: أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) [1] فانه يدل على ان الاحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحى . والجواب انه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا بغير الوحى . وأجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد استدل بصدر الآية وهو باطل فانه لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التمسك به انما هو قوله تعالى (ان هو الا وحي يوحى) على ماقررناه . ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به . الدليل الثانى لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والمحاكمات الى نزول الوحى لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظهار واللعان [2] وأجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط

قوله تعالى (فاعتبروا) والتخصيص لا دليل عليه كما قلنا وقد تقدمت فارجع اليها

(١) قال الاسنوى « أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) الى آخر ما قال » أقول قد قدمنا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « لكنه اخر في الظهار واللعان » أقول في التمثيل بهما نظر فانه عليه الصلاة والسلام لم يؤخر الجواب فيهما بل أجاب في اللعان كما فى صحيح البخارى فقال لهلال «عليك البينة اوحد في ظهرك» وقال في الظهار لأوس ابن الصامت «ما أرى الا انها قد بانت منك» ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فالاولى أن يتمسكوا بما تضمنه الحديث الحسن الذي أخرجه احمد والطبرانى وغيرهما ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أى البلاد شر فقال

بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي[1] لكي يحصل له اليأس عن النص وذلك بأن يصبر مقداراً يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحياً أو انتظر لانه لم يجد أصلا[2] يقيس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الآمدى . قوله «فرع الخ» هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد[3] للرسول عليه الصلاة والسلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذى جزم به المصنف من كونه لا يخطىء اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الآمدى وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث . احتج المانعون بانا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لان الخصم

«لا أدرى حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدرى حتى أسأل ربي فانطلق فمكث ما شاء الله ثم جاء فقال سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق »

(١) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي الخ » أقول هذا انما يصح على اشتراط انتظار الوحى ما كان راجياً له وهو مختار الحنفية كما سبق فعلم ان المصنف ممن يشترط الانتظار كما يشترطه الحنفية

(٢) قال الاسنوى « أو انتظر لانه لم يجد اصلا الخ » أقول واجتهاده صلى الله عليه وسلم خاص بالقياس كما علمت فكان من الضرورى الانتظار حتى يجد الأصل ويجوز ان يكون التأخير لاستفراغ الوسع في الاجتهاد حتى يحس من نفسه العجز عن المزيد . وبالجملة فحصل الجواب ان التأخير كان لمانع

(٣) قال الاسنوي « هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد الخ » أقول أى ان الذين قالوا بالجواز مطلقاً لا بالوجوب مطلقاً أو بالتفصيل اختلفوا في أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه أو لا يجوز فمراده بالجواز الاذن في الفعل الصادق بالاباحة والوجوب وقد قدمنا الكلام على هذا البحث مفصلا فلا نعيده ومما قدمناه وما قاله الاسنوي تعلم أن الراجح جواز الخطأ عليه بالمعنى الذي قلناه وانه لا يقر على الخطأ بل ينبه عليه سريعاً وان ذلك لا ينافي منصب النبوة

يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضى زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه. سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامى للمفتى واحتج الآمدى بأشياء منها قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وقوله تعالى فى حق أسارى بدر (ما كان لنبي ان يكون له أسرى) فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبى صلى الله عليه وسلم . وبقوله عليه الصلاة والسلام « انما أحكم بالظاهر ». قال :

« الثانيـة يجوز للغـائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين أيضاً اذ لا يمتنع أمرهم به . قيل عرضة للخطأ. قلنا لانسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه » أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبى صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاها الآمدي : أحدها يجوز مطلقاً [1] . والثانى يمتنع مطلقاً [2] . والثالث يجوز للغائبين من القضاة [3] والولاة دون الحاضرين . والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا

---

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبى صلى الله عليه وسلم على مذاهب حكاها الآمدى أحدها يجوز مطلقاً » أقول هو مختار الاكثر غيبة وحضوراً كما فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

(٢) قال الاسنوي « والثاني يمتنع مطلقاً » استدل هذا القائل بأنه قادر على اليقين في الحكم بتلقيه منه . واعترض بانه لو كان عنده وحي فى ذلك لبلغه للناس وانما اقتصر المعترض على الوحى لكونه متفقاً عليه والا فاليقين لا ينحصر في الوحي على القول بان اجتهاده صلى الله عليـه وسلم لا يخطىء فاليقين كما يكون بالتلقي منه وحيا يكون بالتلقى منه اجتهاداً

(٣) قال الاسنوى « والثالث يجوز للغائبين من القضاة الخ » أقول أي لا لغيرهم. استدل هـذا القائل بقصة معاذ بن جبل حين ولاه رسول الله صلى الله عليـه وسلم قاضيا باليمن وقال له « بم تقضى » كما هو معروف وبان فى ذلك حفظاً لمنصبهم من استنقاص الرعيـة لو لم يجز لهم الاجتهاد وكلفوا أن يراجعوا النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم . وقد يقال أن في مراجعته صلى الله عليه وسلم غاية الـكمال لهم ولرعيتهم. والجواب أنه قد يكون من الرعية من هم

فلا [١] والخامس أنه لا يشترط الاذن [٢] بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب. قال والمختار جوازه [٣]

من أحلاف الاعراب خصوصاً من قرب عهده بالاسلام

(١) قال الاسنوى « والرابع ان ورد فيه اذن خاص الخ » أقول قد يفهم من مقابلة هذا القول الرابع للقول الثاني وهو المنع مطلقاً أن الثانى يمتنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحداً لا يسمه القول بالمنع من شيء مع اذن الشارع فيه فهذا القول الرابع في الحقيقة لا يقابل الثانى بل هو يوافقه وانما يقابل ما عداه

(٢) قال الاسنوى « والخامس انه لا يشترط الاذن الخ » اقول لا شك أن السكوت بعد العلم اذن دلالة واقرار منه صلى الله عليه وسلم فتعين أن يكون مراد هذا القائل انه لا يشترط الاذن صريحاً بل الاذن دلالة فقط و لذلك قال في جمع الجوامع وثالثها باذنه صريحا قيل أو غير صريح قال الجلال بأن سكت عمن سأل عنه أو وقع منه فان لم يأذن فلا

(٣) قال الاسنوي « والمختار جوازه مطلقا وان ذلك مما وقع الخ » اقول استدلوا على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال « نقتل مقاتلتهم ونسبي ذريتهم » فقال صلى الله عليه وسلم « لقد حكمت فيهم بحكم الله » رواه الشيخان قال الجلال وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاد اه. واستدل أيضا بقول أبي بكر رضى الله عنه في حديث أبي قتادة الانصارى « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين » فذكر قصته في قتله رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قتل قتيلا فله سلبه » وقوله فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك الثانية فقمت فقلت من يشهد لى ثم قال الثالثة مثله فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مالك أبا قتادة » فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يارسول الله وسلب ذلك

تابع الحاشية

القتيل عندى فارضه عني فقال ابو بكر جوابا لهذا القائل « لاها الله اذاً لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه » فقال عليه الصلاة والسلام «صدق» اه . قال ابن أمير حاج فى شرحه على التحرير فان الظاهر ان هذا من أبى بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرته صلى الله عليه وسلم وقد صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتصديقه له فى ذلك والحديث في الصحيحين غير ان الحديث الاول انما يدل على وقوع الاجتهاد باذنه صلى الله عليه وسلم فانه انما كان بعد تحكيمه صلى الله عليه وسلم له في بنى قريظة ومن ثمة لما حكم بحكمه المذكور قال له « لقد حكمت بحكم الله » كما تقدم عن الصحيحين وقال له كما فى رواية ابن سعد فى « الطبقات لقد حكمت بالحكم الذى حكم به من فوق سبع سموات » وفى رواية أخرى فى الصحيحين « بحكم الملك » وكلا الروايتين الاوليين يرجح كسر اللام فى رواية بحكم الملك . والحديث الثانى على فرض ان ما قاله ابو بكر كان عن اجتهاد منه فهو انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بحضرته صلى الله عليه وسلم والا فالحق ان قول ابى بكر لاها الله اذا لا يعمد الخ لم يكن عن اجتهاد لانه قاله بعد ان علم قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلا فله سلبه » ولذلك تعلق حق القاتل بسلب القتيل اتفاقا سواء كان هذا شرعا عاما كما قال الشافعي رضي الله عنه او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عند الحنفية وقد كان ابو بكر عالما موقنا انه صلى الله عليه وسلم لا يضع الحقوق الا فى مواضعها ومن ثمه أكد أبو بكر قوله ذلك بالقسم فلم يكن فيه احتمال للخفاء اصلا عنده حتى يقال كما في التحرير ان أبا بكر كان يعلم لو انه اخطأ رده ولذلك كان الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل فوات الحادثة كما سيأتى . واستدلوا على وقوعه للغائب بقصة معاذ بن جبل رضى الله عنه واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بنى قريظة لمن كان معه « لا يصلين احد العصر الا في بنى قريظة » فادرك بعضهم العصر فى الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم رواه

تابع الحاشية

البخاري في صحيحه عن ابن عمر . وفى رواية محمد بن اسحاق فأتى رجال من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يصلين أحد الا في بنى قريظة» فشغلهم أمرلم يكن منه بد وأبوان يصلوا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتوا بني قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الاخيرة فما عابهم الله بذلك فى كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حدث بهذا الحديث أبو اسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الانصاري . وهذا يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه للغائب اذا تعذر أو يعسر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولذلك قال فالوجه جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وسلم للغائب للضرورة وللحاضر بشرط أمن الخطأ وهو باحد أمرين حضرته كما تقدم لابى بكر أو اذنه فى ذلك كما تقدم فى تحكيم سعد بن معاذ فى أبني قريظة ولا شك ان هؤلاء الذين اجتهدوا فى صلاة العصر تعسر عليهم أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم . وقد قال فى التقرير على التحرير بياناً للضرورة والظاهر انها انما تتحقق عنه تعسر الرجوع أو تعذره عليه فيحسن تقييده بمن هو بهذا الحال فلا يجوز لمن ليس بها لسهولة المراجعة عليه . ثم قصة معاذ الشهيرة فى ارساله الى اليمن كذلك ويجوز على القضاة والولاة لحفظ مناصبهم عن استنقاص الرعية لهم اذا رجعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم مما يتعجب من تكلف كتابة بلا تعقب بالرد اه . وقد تعقبناه بالرد عليه بان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم غاية الكمال والجواب عنه بما تقدم ضعيف كما انك علمت أن العلة في جواز اجتهاد الغائب هى ضرورة التعسر أو التعذر وهي ليست خاصة بالقضاة والولاة بل قد تكون في غيرهم كما تقدم في صلاة العصر حين التوجه الى بنى قريظة . وأما الحاضر والمرادمنه الحاضر فى حضرته عليه الصلاة والسلام كما سيأتى ويفيده الكمال للأمن من الخطأ باحد الامرين المذكورين سابقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت والحق أن ترك اليقين الى محتمل الخطأ مختاراً مما يأباه العقل قال شارحه فلا يعتبر القياس

مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً [١] وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الامام جوازه مطلقا [٢] وأما الوقوع فنقل عن الاكثرين أنهم قالوا به فى حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه فى حق الحاضر [٣] ومال الى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه . اذا علمت ماقلناه علمت أن مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه [٤] للغائب ممنوع وعبارة الامام أنه جائز بلا

والاجتهاد عند امكان السؤال اه أى بدون تعذر ولا تعثر ومن ثمة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم الا لضرورة مانعة من السؤال كالغائب البعيد فانه لايقدر على السؤال قبل فوات الحادثة أو للاذن

(١) قال الاسنوى « ظناً لا قطعاً الخ » أقول قال السبكى ولم يقل احد انه وقع قطعاً اه . لكن قال العطار وأورد عليه أى على الاستدلال على الوقوع بحديث سعد بن معاذ من جهة المسائل ان المسئلة علمية وهذا خبر آحاد يفيد ظن الوقوع لا القطع به . وأجيب بان من تتبع ماورد فى السنة من ذلك ظفر بما يفيد بمجموعه التواتر المعنوى اه . وقد علمت ان الخلاف على الوجه الذى نقلوه يمنع وجود التواتر المعنوى أيضاً لان منهم من قال بعدم الجواز مطلقا ومنهم من قال بالجواز مع التوقف مطلقا ولو كان هناك من السنة ما هو متواتر ولو معنى لكان القول بعدم الجواز مطلقا أو بالجواز مع التوقف مطلقاً باطلا ولم يقل بذلك أحد فالحق ما قاله السبكى انه لم يقل احد انه وقع قطعاً وان المسئلة ظنية لاعلمية كيف والمسئلة اجتهادية كما هو واضح ولا علاقة لها بالاعتقاديات

(٢) قال الاسنوى « واختار الامام الجواز مطلقاً » أى بحضرته وغيبته

(٣) قال الاسنوى « وانهم توقفوا في حق الحاضر الخ » المراد منه الحاضر فى حضرته عليه الصلاة والسلام كما صرح به الجلال المحلى

(٤) قال الاسنوي « علمت ان مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه الخ » ولذلك لم يوافق المصنف أحد ممن قبله أو بعده في نقل الوفاق على ذلك . وقول الاسنوى وعبارة الامام انه جائز الخ بيان لمنشأ غلط المصنف في نقل الوفاق حيث فهم من قول الامام بلا شك انه جائز بلا خلاف وهو غلط لتصريح الامام

شك. ثم استدل المصنف على جوازه[1] في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أى لا يمتنع عقلا ولا شرعا أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحي الى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان . قوله « قيل عرضة الخ » أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك[2] والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلا . والجواب لا نسلم ان الاجتهاد تعرض للخطأ بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل به صار آمناً من الخطأ لانه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لان الاذن فى الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل انما يمنع من التأثيم . والاولى فى

بوجود الخلاف واختياره الجواز

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على جوازه الخ » أقول المراد بالجواز هنا الجواز العقلى وهو عدم الاستحالة عقلا كما هو مقتضى الاستدلال بهذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « أي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك الخ » أقول حاصله ان القادر على اليقين في الحكم بتلقيه عنه صلى الله عليه وسلم لا يجوز له ترك ذلك الى ما يحتمل الخطأ ونقول ان كان مراد هذا القائل القدرة عند الامكان قبل فوات الحادثة فنحن نقول به على ما هو الصواب المختار وان كان المراد القدرة بعد فوات الحادثة وان كان متعسراً او متعذراً قبل فواتها فغير مسلم ولا يصدق عليه مع تعسر الرجوع أو تعذره كذلك انه قادر على اليقين وهذا هو المتعين في الجواب على ما هو الصواب المختار دون ما اعترض به الجلال من انه لو كان عنده وحي فى ذلك لبلغه للناس لانه اذا لم يكن عنده وحى ورجعوا اليه قبل فوات الحادثة فمن الجائز أن ينزل الوحى وان لم ينزل انتظره حتى اذا خيف فوات الحادثة اجتهد هو صلى الله عليه وسلم واجتهاده صلى الله عليه وسلم صواب أو خطأ ينبه عليه سريعا

الجواب ان يقال[1] لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد. سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح . سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . قوله «ولم يثبت وقوعه» هو عائد الى المسئلة التى قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى اعادته الى الغائب ايضاً[2] فانه مع كونه مخالفاً للظاهر فانه مخالف لراى الاكثرين والذى مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه . اذا علمت هذا فنقول اما الوقوع للغائب

---

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال الخ » أقول اما الاول وهو منع انه قادر على تحصيل النص الخ فلا يفيد جواز اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم فى عصره كما هو موضوع المسئلة عند امكان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لانه متى امكنه الرجوع وسأل عن الواقعة فان لم يرد فيها وحى وخيف فوات الواقعة يجتهد هو عليه الصلاة والسلام وقد علمت ان اجتهاده نص أيضاً وان ورد وحى حصل النص أيضاً. واما الثانى وهو منع ان ترك العمل بمقتضى الاجتهاد قبيح فلا يفيد ايضاً لما علمت من ان ترك اليقين الى محتمل الخطأ مما يأباه العقل الى آخر ما سبق فهو قبيح عقلا وشرعاً ايضاً وبهذا تعلم ما فى الثالث وهو قوله لكنه فرع التحسين الخ لانه حينئذ ليس فرع التحسين والتقبيح العقليين الذين يقول بهما المعتزلة فقط بل هو فرع التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين أيضاً على ان الحنفية قائلون بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين على ما سبق وهم محتاجون للجواب عن هذا الدليل وهذا الجواب لا يفيدهم فتعين الجواب بما قلناه سابقاً بناء على ما هو الصواب المختار

(٢) قال الاسنوى « هو عائد الى المسئلة قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى اعادته الى الغائب الخ » أقول عوده للغائب مع كونه مخالفاً لرأى الاكثرين غير صحيح لما قدمناه من قصة معاذ الشهيرة في ارساله الى اليمن ولما وقع فى صلاة العصر حين توجهوا الى بنى قريظة فكيف يقال بعد ذلك ان اجتهاد الغائب عند تعذر الرجوع أو تعسره غير ثابت بل هو ثابت ظناً كما قلنا

فدليله قصة معاذ[1] لما بعثه الى اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر ادلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله الامام . فلنذكر ماذكره فنقول احتج المانعون بوجهين : احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل وجوابه ان عدم النقل قد يكون[2] لقلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره[3] كما سيأتي. الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له . وجوابه أن الرفع قد يكون[4] لسهولة النص أو لانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء.

---

(١) قال الاسنوى « فدليله قصة معاذ الخ » أقول قد علمت ان قصة معاذ انما تفيد جواز الاجتهاد ووقوعه من غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عند تعسر الرجوع اليه أو تعذره لا مطلقا

(٢) قال الاسنوى « وجوابه ان عدم النقل قد يكون الخ » أقول متى سلم انه لم ينقل ولا ثبوت الا بالنقل كان ذلك تسليما لانه لم يثبت بالدليل فكان القول به بالنسبة للحاضر المتمكن من الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم قولا بلا دليل فلا يعول عليه

(٣) قال الاسنوى « ثم انه معارض بقصة سعد وغيره الخ » أقول الذي سيأتي هو تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين وقد علمت ان ذلك كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم وأمره وهذا مما لا يصح ان يقع فيه خلاف لان الرغبة عما اذن فيه الشارع الى غيره حرام ولان الاصابة حينئذ مقطوعة

(٤) قال الاسنوي «وجوابه ان الرفع قد يكون الخ »وأقول اذا كان الرفع لسهولة النص علم انه لا يجوز الا عند تعسر الرجوع أو تعذره وذلك انما هو في غير الحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم واما انهم لم يظهر لهم الاجتهاد فلا يفيد لانهم متى لم يتعسر أو يتعذر عليهم الرجوع امكن تحصيل النص اما بالوحي أو باجتهاده صلى الله عليه وسلم الذى هو وحي أو بمنزلة الوحي فلا يجوز العدول عنه فلا يجوز الاجتهاد للحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين : أحدهما تحكيم سعد بن معاذ [١] في بنى قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين . وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد [٢] فلا يجوز التمسك به الا فى مسألة عملية وهذه المسألة لا تعلق لها بالعمل . الثاني قوله تعالى (وشاورهم فى الامر) وجوابه أن ذلك كان فى الحروب [٣] ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع . قال :

---

(١) قال الاسنوى « احدهما تحكيم سعد بن معاذ الخ » أقول قد علمت ان هذا انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بامره واذنه عليه الصلاة والسلام وان هذا لا يصح ان يكون موضع خلاف لما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان ذلك من اخبار الآحاد الخ » أقول قد علمت ان المسئلة ظنية لا علمية وانه لا قائل بانها علمية فهذا الجواب لا يفيد بل الجواب الصحيح ان هذا الدليل انما دل على جواز الاجتهاد ووقوعه بعد الاذن والامر به وهذا مما لا خلاف فيه فلا يدل على المدعى فى موضع الخلاف وهو الوقوع مطلقا فى الحاضر

(٣) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك كان فى الحروب الخ » أقول أى وكان مما لم ينزل فيه وحي والمراد بمصالح الدنيا ما يتعلق بما اعتادوه بالتجربة من نحو تأبير النخل ونحوه وهذا الجواب أيضاً لا يفيد الجواز والوقوع مطلقا وانما يفيد ذلك عند الاذن والامر بالاجتهاد والمشاورة انما كانت كذلك ويشهد لذلك قصة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة حين استشارهما فيما يتعلق باعطاء ثمار المدينة لغطفان فانهما قالا له ان كان عن وحي الخ فكان ذلك بعد استحضارهما وأخذ رأيهما وبعد أن علما منه صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان عن رأى رآه لمصلحة الانصار فاشارا عليه بعدم الاعطاء وصوب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيهما كما هو معروف في القصة . وعلى ذلك فالآية لا تدل على جواز الاجتهاد ووقوعه مطلقا كما هو المدعى فتلخص من هذا ان جواز الاجتهاد ووقوعه انما ثبت ظناً للغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم عند تعسر أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولا فرق فى ذلك بين القضاة والولاة وغيرهم وفى الحاضر فى حضرته عليه السلام

« الثالثة لابد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولاحاجة الي الكلام والفقه لانه نتيجته » أقول شرط الاجتهاد[1] كون المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى[2] ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره

انما ثبت جواز الاجتهاد ووقوعه اذا كان باذنه وأمره واما ماعدا ذلك فلم يقم عليه دليل أصلا يفيد القطع أو يفيد الظن فالقول به قول بلا دليل فلذلك كان الصواب المختار ما قلناه فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرط الاجتهاد الخ » أشار بذلك الى ان ماذكره المصنف هى الشروط التي بها يتحقق كون المجتهد مجتهدا

(٢) قال الاسنوى « احدها كتاب الله تعالى الخ » أقول أى بعد صحة ايمانه فانه شرط فى كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضاً عينا على المجتهد المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره وفي حق نفسه ان احتاج هو للعمل . وتارة يكون فرضا على الكفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره يتمكن السائل من السؤال منه فيأثمون بتركه جميعاً ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر ان فتوى من أفتى خطأ لان ظن هذا الآخر لا يكون حجة على من أفتى مع ان ظن هذا المجتهد الآخر يحتمل الخطأ مثل من أفتى فلا يمنع العمل ولا يجب على هذا الآخر التنبيه على خطأ من أفتى . وتارة يكون مندوباً كالاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومة. نعم تارة يكون حراما اذا كان فى مقابلة قاطع من نص او اجماع لكن هذا فى الحقيقة ليس اجتهادا ولا يصدق حد الاجتهاد عليه لان من شرط تحققه ان لا يخالف قاطعا . ثم المجتهد على قسمين : مجتهد مطلق وهو من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت . ومجتهد في البعض والكلام هنا في المجتهد المطلق وكيف لا يكون عبادة وهو استخراج حكم الله من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس

بل يشترط أن يعرف منه مايتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفى أن يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع اليه في وقت الحاجة . والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام[1]

فلا بد حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة فى تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام وغيرها من صفاته تعالى التى يجب اعتقادها تفصيلا أو اجمالا ولو بالادلة الاجمالية فلا يجب معرفة ذلك بالادلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام بان يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين . نعم اذا كان عارفا بذلك كان اكمل لكنه ليس بشرط والمراد معرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه أساس الاحكام

(١) قال الاسنوى « والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام الخ » اقول قال في جمع الجوامع ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون اه : والمراد بمتعلق الاحكام بفتح اللام ما تتعلق به لدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين . ونقل السعد فى التلويح عن الغزالى انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أى القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان وأما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى (أو جاء أحد منكم من الغائط) أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجس من الحي اه . ولا شك ان هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة أدلة الشرع الا أنه يكفى ممارسة المعظم فتأمل كذا قاله شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع . وقال في فواتح الرحموت ثم معرفة الكتاب ليست شرطا بل القدر الذى له تعلق بالاحكام والى تقديره أشار أى صاحب مسلم الثبوت بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية اه . وقال الغزالى في المستصفى فان قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التى لا بد منها في تحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة للاحكام كما فصلناها أربعة

من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات لاجرم أن القيروانى في المستوعب نقل عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام[1] من وجهين. الثانى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] ولا يشترط أيضاً

الكتاب والسنة والاجماع والعقل . وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية فلنفصلها وننبه فيها على دقائق أهملها الاصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الاصل ولا بد من معرفته ونخفف عنه بامرين . أحدهما لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الاحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية. الثانى لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواقعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج اليها فى وقت الحاجة اه . ومن هذا تعلم أن هؤلاء جميعاً متفقون على انه لا يشترط معرفة كل القرآن وآيات الاحكام متميزة عن غيرها لا تحتاج في معرفتها وتميزها عن غيرها من آي القصص الى اجتهاد واما الآيات المتعلقة بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها مما لا تتعلق بالاحكام فلا يلزمه معرفتها

(١) قال الاسنوى « وهو مخالف لكلام الامام الخ » أقول أى ما قاله القيرواني فى المستوعب يخالف كلام الامام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت انه لا يشترط الحفظ بل يكفى معرفة المواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت انه لا يشترط فليس ما قاله القيرواني مخالفاً لكلام الامام فقط بل هو مخالف لكلام اكثر الاصوليين ممن تقدمه وممن تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الاسنوى لافرق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوي « الثانى السنة الخ » أقول أى يعرف السنة متنا فيعلم معناه وطريق تأويله وسنداً بان يعلم تواترها او شهرتها والسند الذى رويت به آحادا مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمة الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه بملازمته أولى الشأن . قال في جمع الجوامع وشرحه ويكفى في الخبرة بحال الرواة فى زماننا الرجوع الى أئمة ذلك من المحدثين كالامام احمد والبخاري ومسلم وغيرهم

فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم . الثالث الاجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها [1] حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام أن لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها

فيعتمد عليهم فى التعديل والتجريح لتعذرهما فى زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم اه .وانما اشترط معرفة السند على وجه ما ذكر ليتميز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الصحيح وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذي تدور عليه اكثر الاحكام من السنة بألف ومائتي حديث . وقال الغزالى في المستصفى وأما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التى تتعلق بالاحكام وهى وان كانت زائدة على ألوف فهى محصورة وفيها التحقيقات المذكورات ولا يلزمه معرفة مايتعلق من الاحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها . الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الاحاديث المتعلقة بالاحكام كسنن ابى داوود ومعرفة السنن لاحمد البيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجمع الاحاديث المتعلقة بالاحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل

(١) قال الاسنوى «والثالث الاجماع فينبغى ان يعرف المسائل المجمع عليها الخ» أقول قال الامام السبكى والد صاحب جمع الجوامع ويعتبر لايقاع الاجتهاد لا لكون الاجتهاد صفة المجتهد كونه خبيراً بمواقع الاجماع كى لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيراً بمواقعه قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به وانما قال ذلك الامام هذا الذي قاله لان العالم قد يكون متهيئا للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الاجماع فجعله الخبرة بذلك شرطا في الاجتهاد بالفعل لا بالاتصاف بالاجتهاد وغيره جعله شرطاً في كون المجتهد مجتهداً ومراده انه شرط فى كونه مجتهداً اجتهاداً صحيحاً والخطب في ذلك سهل

خوض . الرابع القياس [1] فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الاحكام التي لاحصر لها . الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود [2] والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ فى نظره . السادس علم العربية [3] من اللغة والنحو

(١) قال الاسنوى « الرابع القياس الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله . وثالثها الا الجلى أي فيخرج بانكاره لظهور جموده اهـ. وهذا يقتضى انه لا يشترط في كونه مجتهداً معرفة القياس لان منكر القياس كداود الظاهرى مجتهد ومنكره لايعتنى به ولا يهتم بمباحثه وعلى ذلك فعد معرفة القياس شرطاً في تحقق الاجتهاد مبنى على ماهو الحق من القول بالقياس لانه قاعدة الاجتهاد كما قال الاسنوى كيف ولولا القياس ما اتسع نطاق الفقه ولتساوت أقدام الرجال فى الاقدام على استنباط الاحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب بمعانيه لغة وشريعة وان معرفته شريعة بان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام كما قدمناه عن السعد نقلا عن الغزالى وليست المعانى المؤثرة فى الاحكام الا العلل التى عليها يدور القياس

(٢) قال الاسنوى « الخامس كيفية النظر فيشترط ان يعرف شرائط الحدود الخ » أقول ما قدمه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تسمى المدارك الاربعة المميزة للاحكام وطريق الاستثمار ثم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط كما قدمناه عن الغزالى فهذا الخامس أحد العلمين الذي هو المقدمة الاولى وهو معرفة نصب الادلة وشروطها التى بها تصير البراهين والادلة منتجة بان يعلم أقسام الادلة وأشكالها وشروطها فيعلم ان الادلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشارع ووضعية وهى العبارات اللغوية

(٣) قال الاسنوي « السادس علم العربية الخ » أقول وهذا هو ثاني العلمين

والتصريف لان الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق . ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط[1] معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمة

الذى هو المقدمة الثانية

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط الخ» أقول يؤيد هذا الذى قاله الاسنوي ما قدمناه عن السعد فى التلويح نقلا عن الغزالى من انه لابد أن يعرف المجتهد الكتاب أي القرآن بان يعرفه بما فيه لغة وشريعة الى آخر ماقدمنا من أن معرفة معانيه لغة تفتقر الى اللغة والصرف والنحو الخ لكن قد علمت مما قدمناه ان المجتهد انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار ومعرفة المدارك المثمرة التي هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس هى الشرط المقصود ولتوقفها على معرفة كيفية الاستثمار وتوقف معرفة الكيفية على تلك العلوم صرحوا باشتراطها تفصيلا والا فاشتراط ان يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثمارها واستنارة بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير مايجب تأخيره تتضمن جميع الشروط فمنهم من اكتفى بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط فعبر بما ذكرنا ومنهم من نص على معرفة المدارك الاربعة واجمل ما عداها كصاحب مسلم الثبوت فقال وشرطه مطلقا بعد صحة ايمانه ولو بالادلة الاجمالية ـ معرفة الكتاب وقيل بقدر خمسمائة آية والسنة متنا قيل التى يدور عليها العلم الف ومائتان وسندا ولو بالنقل عن أئمة الشأن ومواقع الاجماع وان يكون ذا حظ وافر مما تصدى له هذا العلم أى علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثاً لكن المدون سابق . وفصل ذلك شارحه فقال لان طرق استخراج الاحكام انما تبين منه ثم لابد له من معرفة الصرف والنحو واللغة اه . ولاشك ان التفصيل على الوجه الذى سلكه المصنف أحسن لما فيه من زيادة البيان

المعرفة العربية بالضرورة . السابع معرفة الناسخ والمنسوخ[1] لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك . الثامن حال الرواة[2] فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة الناقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد . قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه . قوله « ولا حاجة » أي لا يحتاج المجتهد « الى علم الكلام » لامكان استفادة الاحكام الشرعية[3] من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل

---

(١) قال الاسنوى « السابع معرفة الناسخ والمنسوخ الخ » أقول هذا السابع هو أحد العلمين المتممين كما ذكره الغزالى فى المستصفى قال فيه لا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث ينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة اه

(٢) قال الاسنوي « الثامن حال الرواة الخ » أقول هذا الثامن هو ثانى العلمين المتممين وهو يختص بالسنة ويكفى فيه ان كل حديث يفتى به ان كان مما قبلته الامة فلا حاجة به الى النظر في اسناده وان خالفه بعض العلماء ينبغى أن يعرف رواته وعدالتهم وهذا الشرط يدخل فى معرفة السنة من حيث السند كما قدمناه ولكن من نظر الى ان المقصود بالاستدلال هو المتن جعل هذا شرطا متمما ولكل وجهة

(٣) قال الاسنوي « لامكان استفادة الاحكام الشرعية الخ » ومثله فى جمع الجوامع وأقول قد علمت مما قدمناه أن الايمان شرط في كل عبادة وأن الاجتهاد عبادة فلا بد في صحته من الايمان ولو بالادلة الاجمالية فلا يكون من جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد مؤمنا وكيف يمكن الجزم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض بواسطة التقليد والمقلد لا دليل عنده أصلا كما قدمناه ولذلك قال الغزالى في المستصفى قالوا لا بد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره الى محدث

التقليد ولا الى التفاريع الفقهية أي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً فيه والا لزم توقف الاصل

موصوف بما يجب له من الصفات منزه مما يستحيل عليه وانه متعبدعباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن عارفا بصدق الرسول والنظر في معجزاته والتحقيق فى هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم اذ به يصير مسلماً والاسلام شرط المفتى لامحالة فاما معرفته بطرق الكلام والادلة المحررة على عادتهم فليس بشرط أيضا لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لايبلغ مرتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفروع اه . فانت ترى أن الغزالى جعل الاعتقاد الجازم عن دليل من لوازم منصب الاجتهاد وانه لايمكن أن يكون المجتهد مقلدا ولكنه قال لو تصور مقلد محض الخ وهذا منه ومن غيره يحتمل أن يكون المراد فرض ذلك ولكنه لايتصور أصلا اذ المقلد المحض لايتصور منه اقامة الدليل والنظر حتى يتصور منه تصديق الرسول وأصول الايمان . والايمان علم واذعان مطابق عن دليل ويحتمل أن يكون مبنياً على أن الاعتقاد الجازم من المقلد كاف في الايمان وهذا خلاف الحق ومخالف لقوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله) ولما عليه المحققون من علماء الكلام كيف والاجتهاد كما قدمناه استخراج حكم الله تعالى من كتابه وسنة رسوله فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام والحكمة ونحوها وممن صرح بذلك صاحب الفواتح فى شرحه على المسلم وكيف يقول أحد ان المقلد مؤمن والمعرفة واجبة بالاجماع والنظر الموصل اليها واجب بالاجماع . ويرده نصوص الكتاب والسنة على ماهو مفصل في كتب الكلام كالمواقف والمقاصد وشرحيها فاعرف الحق ولا تقلد في دينك فان التقليد فى

على الفرع وهو دور . وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليل العقلي [١] كالاستصحاب وعارفا بأننا مكلفون به وأهمله المصنف قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن [٢] دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم . قال :

الايمان من أكبر المصائب عند العاقل

(١) قال الاسنوى « وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليل العقلي الخ » أقول ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في صفة المجتهد العارف بالدليل العقلي اي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم ان استصحاب العدم الاصلي حجة فيتمسك به الى أن يصرف عنه دليل سمعي اه . والغزالي في المستصفى بعد أن عد العقل من المدارك المثمرة التي يشترط معرفتها قال واما العقل فنعني به مستند النفي الاصلي للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الافوال والافعال وعلى نفي الاحكام عنها من صور لانهاية لها اما ماستثنته الادلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لايغير الا بنص او قياس على منصوص فيأخذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالاضافة الى مايدل عليه العقل على الشرط الذي فصلناه اه

(٢) قال الاسنوي « قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن الخ » أقول قد اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد من له معرفة في نصوص فرائض السهام والآثار الواردة فيها في الفرائض فقط دون غيرها من الاحكام فالاكثر قالوا نعم يتجزأ الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي والكمال بن الهمام ويلوح رضا صاحب البديع به أيضاً وهو الاشبه بالصواب . وقيل لا يتجزأ وتوقف ابن الحاجب . واستدل الاكثرون بأن ترك العلم الحاصل عن دليل الى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفي التقليد ريب عند المقلد هل اعتقاده مطابق للواقع أم لا والاعتقاد عن دليل خال عن

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد

« اختلف فى تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكما معيناً وعليه دليل قطعي أو ظنى والمختار ما صح عن الشافعى رضى الله عنه أن في الحادثة حكما معيناً عليه امارة من وجدها أصاب ومن فقدها أخطأ ولم يأثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه الصلاة والسلام « من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر » قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم الخ) قلنا لما أمر

هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » واستدلوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم « استفت نفسك وان أفتاك المفتون » ففى هذا دلالة على ترجيح اجتهاد الانسان على اجتهاد غيره حيث أمر بالاستفتاء من نفسه . واستدلوا ثانيا بأن المجتهد في البعض يعرف حكم ذلك البعض عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب عليه اتباعه ولا يسوغ ان يتركه لقول أحد فان كل مكلف انما هو مأمور باتباع قول الله وقول رسوله عند القدرة على ذلك وعند العجز عن ذلك مأمور باتباع غيره باعتبار انه حاك عن الله ورسوله واذا علم بنفسه حكم الله تعالى من قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم فقد ظن ان كل ما خالفه مخالف لحكم الله تعالى فيحرم عليه اتباعه ولاشك ان من له حسن أدب باحكام الله لا يتعدى عن هذا الاصل واستدلوا أيضاً بأن بعض الصحابة افترا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض أو نحوه من الموانع والافهو من دلائل تجزيء الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام وهناك ادلة أخرى مذكورة في المطولات وعلى كل حال فالحق جواز التجزيء كما قال الامام الرازي وغيره

بالحكم بما ظنه وان أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيداً . قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطيء ليس بمبطل » أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً [1] بل الحق فيها واحد

(١) قال الاسنوى « اقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً الخ » أقول الحق ان المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم في العقليات واحد لان الدليل العقلى القطعى المركب من المقدمات الضرورية او من المقدمات النظرية المنتهية الى المقدمات الضرورية يفيد قطعاً اعتقاداً جازماً بالنتيجة مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد في العقليات مصيباً وتمسك كل واحد بالدليل العقلى المذكور وكانت نتيجة كل من الدليلين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين في الواقع ونفس الامر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقا للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من القدم والحدوث واجب الوقوع في الواقع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل ببداهة العقل . والجاحظ لم يخالف في كون المصيب واحداً وانما قال المخطيء غير آثم . وخلاف العنبرى وقوله ان كل مجتهد مصيب ولو في العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مراده ما أراد الجاحظ ولذلك قال الاسنوى وقال العنبرى والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اى لا اثم عليه اي فهما لا يقولان انه مصيب على معنى أنه أصاب الحق بل على معنى انه فقد الحق واخطأ ولم يأثم ولذلك قال الكمال بن الهمام في تحريره العقليات مالا تتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديها واحد اتفاقا وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فاصابه الحق لعدم امكان وقوع النقيضين في نفس الامر والمخطيء منهم ان اخطأ فيها بنفى ملة الاسلام كلا أو بعضا فكافر آثم مطلقا اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ وقبله أيضا بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض الى الله تعالى ان لم يبلغه سمع ومطلقا أدرك مدة التأمل أم لا ان بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع اياه عند الاشعرية وبخاربي الحنفية وهو المختار لان حقيقة ملة الاسلام ابين من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد

فمن أصابه أصاب ومن فقده أخطأ وأثم . وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع كما نقله الآمدي . وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم

ولا بغيره والاجتهاد انما يكون فيما فيه خفاء وغموض والمعاندة مكابرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الاسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم ارادة الله تعالى للشر فمبتدع آثم لا كافر . ثم قال وقال الجاحظ لا اثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في نفى الاسلام وان كان نفيه اجتهادا ممن ليس مسلما ويجري على النافي في الدنيا أحكام الكفار وهو أي نفى الاثم هو مراد العنبري بقوله المجتهد في العقليات مصيب والا لو لم يكن مراده هذا بل أراد وقوع معتقده في نفس الامر اجتمع النقيضان فى شيء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين فى القضايا العقلية كالقدم والحدوث فى اعتقاد قدم العالم وحدوثه في نفس الامر فخرج عن المعقول لان النقيضين لا يكونان حقين في نفس الامر هذا ما مشى عليه الآمدي وغيره ونفى السبكي أن يكون اراد نفى الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بلا زيادة بل أراد انما يؤدي اليه اجتهاده فهو حكم الله فى حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ووافقه الكرماني على هذا وتعقبه التفتازاني بان الكلام في العقليات التى لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها ثم قال السبكى ثم قيل انه عمم في العقليات حتى يشمل أصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على صواب وهذا ماذكر القاضى في التقريب انه المشهور عنه وقيل أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال. وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فان في هذا الموضع ان الحق فيما يقوله أهل الاسلام حكاه صاحب القواطع ثم قال وينبغى أن يكون التأويل على هذا الوجه لاننا لا نظن أن أحداً من هذه الامة لا يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وأن قولهم باطل قطعاً ولان الدلائل

معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعنى الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيها على

القطعية قامت لاهل الاسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعى فلم يكن بد من القول بانهم ضالون مخطئون قطعاً اه مختصراً من التحرير وشرحه التقرير والذى عول عليه السبكى وشرحه موافق لما جرى عليه الاسنوى حيث قالا المصيب من المختلفين فى العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل ونافي الاسلام كله أو بعضه كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطىء آثم كافر لانه لم يصادف الحق . وقال الجاحظ والعنبرى لا يأثم المجتهد فى العقليات المخطىء فيها للاجتهاد وقيل مطلقاً وقيل ان كان مسلما فهو عندهما مخطىء غير آثم وقيل زاد العنبري على نفى الاثم كل من المجتهدين فيها مصيب وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما اه . وعلى كل حال فقد علمت ان الجاحظ لا يخالف فى أن المصيب في العقليات واحد انما يقول ان المخطيء غير آثم ولو فيما ينفى ملة الاسلام وان كانت أحكام الكفر تجرى عليه في الدنيا ومتى كان الجاحظ قائلا بان من يخطىء وينفى ملة الاسلام كلا أو بعضاً كافر فى أحكام الدنيا كان موافقا على ان هذا مخطيء وكافر في الاحكام العملية فى هذه الدار وأما كونه بعد ذلك آثماً كما يقول غيره أو غير آثم كما يقول هو فهو من احكام الآخرة والحكم فيها لله وحده يوم يقوم الناس لرب العالمين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وأنا على يقين بانك أيها الناظر بعد هذا الذي سمعته لا تشك في أن شرط المجتهد أن يكون مؤمناً ايمانا علميا بالبرهان ولو اجمالا وان المقلد لا علم له فلا ايمان له والله الموفق . ودعوى ان ذلك يستلزم تكفير أكثر عوام المسلمين باطلة مخالفة للواقع لان الدليل الاجمالى مركوز فى عقول جميع العوام وان عجز بعضهم عن التعبير عنه أو عن تنسيقه على الطريقة المنطقية هذا لايضر كما سبق

قولين : أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى[1] فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الاشعرى والقاضى وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . واختلف هؤلاء فقال بعضهم

(١) قال الاسنوي « اختلف العلماء في الواقعة التى لا نص فيها على قولين أحدهما انه ليس لله فيها حكم معين بل حكم الله تعالى فيها الخ » أقول وحاصل ما قاله انه جعل الخلاف أولا على قولين : أحدهما القول بان حكم الله تابع لظن المجتهد وأن أصحاب هذا القول يقولون أن كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعرى والقاضى وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وان هؤلاء بعد ان اتفقوا على أن كل مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لابد ان يوجد في الواقعة حكم لو فرض وحكم الله فيها بحكم لم يحكم الا بهذا الحكم أي وذلك الحكم تابع لظن المجتهد وقال بعضهم لايشترط أن يوجد فى الواقعة حكم لو حكم الله بحكم لم يحكم الا به بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط . والقول الثاني انه له تعالى فى كل واقعة حكما معينا وهؤلاء مع اتفاقهم على ان لله في كل واقعة حكما معينا اختلفوا على ثلاثة أقوال : أحدها انه تعالى لم ينصب على هذا الحكم المعين دليلا ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق . والقول الثانى انه تعالى نصب عليه أمارة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطىء فيه معذوراً مأجوراً ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعى وابى حنيفة . وقال البعض الآخر انه مأمور بطلبه اولا فان أخطأ وغلب على ظنه آخر تعين التكليف الى آخره . القول الثالث ان عليه دليلا قطعيا والقائلون به اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور ان المخطىء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه . وقال بشر المريسى بالتأثيم والاصم بالنقض . والذي ارتضاه الامام وذهب اليه مذهبا له ان لله تعالي فى كل واقعة حكما عليه دليل ظنى وان المخطيء معذور وان القاضى لا ينقض قضاؤه وان المصنف تابعه على اختياره وزاد عليه ما ادعى الى آخر ماقال . وقال في جمع الجوامع وشرحه اما المسئلة التي لا قاطع فيها من

لابد أن يوجد فى الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو القول بالاشبه . وقال بعضهم لايشترط ذلك . والقول الثانى أن له تعالى فى كل واقعة حكما معيناً وعلى هذا فثلاثة أقوال : أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين

مسائل الفقه فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد صاحبا ابى حنيفة وابن سريج كل مجتهد فيها مصيب. ثم قال الاولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله فى حقه وحق مقلده . وقال الثلاثة الباقون هناك ما أى فيها شيء لو حكم الله فيها لكان به أي لكان بذلك الشيء ومن ثم أى ومن هنا وهو قولهم المذكور أى من أجل ذلك قالوا أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشيء أصاب اجتهاداً لا حكما وابتداء لا انتهاء فهو مخطىء حكما وانتهاء والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب فيها واحد ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد قيل لادليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء الله والصحيح ان عليه أمارة وانه أي المجتهد مكلف باصابته أي الحكم لامكانها وقيل لا لغموضه وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه فى طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف بها أما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطىء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح ومتى قصر مجتهد في اجتهاده اثم وفاقا لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه اه . فانت ترى ان الاسنوى تبعا للامام جعل القائلين بانه ليس لله تعالى فى الواقعة التى لانص فيها حكم متفقين على ان حكم الله تابع لظن المجتهد وان كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي والمذكورين معهما وجعلهم فريقين فريقا اشترط ان يوجد فى الواقعة شيء لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به ومقتضى جعلهم متفقين على ان الحكم تابع لظن المجتهد ان ما ظنه المجتهد هو حكم الله تعالى سواء صادف الحكم الذي شرطوا وجوده ولو حكم الله في الواقعة بحكم لكان

حصل الحكم من غير دلالة ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر . والقول الثاني عليه امارة أي دليل ظني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه

به أو لم يصادفه وفريق لم يشترط ذلك ومقتضى قول صاحب جمع الجوامع ان الاشعرى وأبا يوسف ومحمداً وابن سريج بعد أن اتفقوا على أنه لاحكم لله في تلك الواقعة وقالوا ان كل مجتهد مصيب افترقوا فالاشعرى والقاضي قالا ان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وبين ذلك شيخنا في تقريره أن تعيين الحكم تابع لظن المجتهد فالمعنى أن لله فيها خطابا لكن انما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وهذا عند من يجعل الخطاب قديما ويجعل الحكم هو الخطاب المتعلق الخ أما من جعل الخطاب حادثاً وهو الخطاب اللفظي المتعلق الخ وجعل الحكم هو الحكم الفقهي فقبل الاجتهاد لاحكم أصلا اهـ . وأبو يوسف ومحمد وابن سريج قالوا في الواقعة شيء لو حكم الله فيها لكان به وان المجتهد الذي لم يصادف ظنه ذلك الشيء أصاب اجتهاداً أى من حيث الاجتهاد لانه بذل وسعه واللازم في الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور ولم يصب حكما لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي لو حكم الله بحكم كان به كما يفهم ذلك من قول الجلال فيمن لم يصادف ذلك الشيء فهو مصيب ابتداء حيث بذل وسعه على الوجه المعتبر كما هو الواجب عليه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ومخطىء انتهاء لان اجتهاده لم ينته الى مصادفة ذلك الشيء فهو كما قال الجلال مخطىء حكما وانتهاء ومن هذا تعلم ان الخطأ هنا غير الخطأ عند القائلين بان لله في الواقعة حكما معينا لان الخطأ الذى حكى هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذى لو حكم الله في الواقعة بحكم لكان به ومعنى ذلك لو عين الحكم لكان به لكنه لم يعينه بل جعله تابعاً لظن المجتهد فهو من هذه الجهة مصيب وظنه حكم الله تعالى ومخطىء لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يعينه الله حكما وأما الخطأ عند أولئك فمعناه عدم مصادفة ماحكم الله به بعينه في نفس الامر . فتلخص من هذا ان هؤلاء الفريق متفقون على أنه لاحكم لله قبل الاجتهاد وان كل

فلذلك كان المخطيء فيه معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي وأبي حنيفة . وقال بعضهم انه مأمور بطلبه أولا فان أخطأ وغلب على

مجتهد مصيب وان حكم الله تابع لظن المجتهد وان اختلفوا فيما بينهم على وجه ماذكر وجعل القول بانه لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد منسوبا لمن ذكرهم صاحب جمع الجوامع لاينافي جعله منسوبا لمن ذكرهم الاسنوى لان كلا منهما ذكر بعضاً وترك بعضاً آخر غير أن نسبة ذلك لابي يوسف ومحمد لم نقف عليها في كتب الحنفية المتداولة بايدينا بل قال الكمال في تحريره وشارحه في تقريره والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب طلبه فمن اصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وذكر السبكى ان هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخى عن اصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافى عن مالك غيره وذكر السبكى انه هو الذى حرره أصحاب الشافعى عنه وقال ابن السمعانى ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به اصحابنا وفى المحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى ابى حنيفة والشافعى ان المخطيء مأجور لما تقدم في بحث الخطأ من الصحيحين «اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد فاخطأ فله أجر واحد» اهـ. وأيضاً كل ماقلناه في العقليات يأتي هنا فى الظنيات عند اختلاف الائمة اثباتاً ونفياً لان التناقض انما يكون باعتبار تحقق المدلولين في الواقع ونفس الامر في زمن واحد وذلك مستحيل عقلا بالبداهة ولا فرق في ذلك بين مدلولى القاطعين ومدلولى الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلا فلا يمكن أن يكونا فى الواقع في آن واحد ومتى رجعت لما قلناه في باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق ان المصيب للواقع هو واحد وهو من صادف الحكم الواقعى ثم من حيث أن الاجماع منعقد على ان الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما ادى اليه اجتهاده وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه خطأ في الواقع كان او صوابا يكون كل مجتهد مصيباً لحكم الله في حقه بقطع النظر عما في الواقع واذا رجعت الى قول القائلين بان لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد واتفاقهم على ان حكم الله تابع لظن

ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه . والقول الثالث أن عليه دليلا قطعيا (١) والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن

المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه نجدان كلامهم انما هو في حكم الله في حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لانه هو الذى كلفه به وأوجب عليه ان يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر بل كلامهم في حكم الله الذي كلف الله به المجتهد ولا شك في انه منتف قبل الاجتهاد وانه تابع لظن المجتهد واذا رجعت الى قول القائلين ان لله في الواقعة حكما قبل الاجتهاد وان المصيب فيها واحد تجد ان كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر لا في الحكم الذى كلف به المجتهد وأوجب الله عليه اعتقاده والعمل به فان الحكم الذى أوجب عليه العمل به هو ما أداه اليه اجتهاده قطعاً باتفاق الجميع واما الحكم بحسب الواقع فهو وان كلف باصابته لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسعه بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ولذلك اتفقوا جميعاً على ايجاب الاجتهاد فيها بشرطه وان اثم الخطأ موضوع اتفاقا بين هذين القولين وانه مأجور على امتثاله امر الاجتهاد اتفاقا لان ثبوت ثواب ممتثل الامر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأتى نفيه وبهذا تعلم ان النفي والاثبات بين هذين القولين لم يتواردا على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً فيهما بلاشبهة وماعداهما من الاقوال لا يعول عليه ولا يلتفت اليه فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « والقول الثالث ان عليه دليلا قطعيا الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان صاحب جمع الجوامع وشارحه قالا اما الجزئية التى فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطىء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح اه . فهذا الذى جعله الاسنوى قولا ثالثا ليس قولا ثالثا وظاهره

اختلفوا فقال الجمهور ان المخطىء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأثيم والاصم بالنقض . والذى نذهب اليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطىء فيه معذور وأن القاضى لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذى صح عن الشافعي وعلمنا بهذا أنه أراد القول الاول (١) المفرع على القول الثاني

غير مراد اذ لم يقل أحد ان على الحكم دليلا قطعيا دائما بل الكلام هنا في مسئلتين: الاولى مالا قاطع فيها من مسائل الفقه وهذه لا خلاف في حكاية الخلاف فيها على الوجه الذى فصلناه . والثانية الجزئية التى فيها قاطع من نص أو اجماع ومع ذلك وقع فيها الخلاف ممن لم يقف على هذا القاطع والمصيب فيها واحد اتفاقا أو هى على الخلاف أيضا والصحيح انهم متفقون على أن المصيب واحد والجمهور ان المخطىء فيه لا يأثم وهو الاصح وهذه في حكاية الخلاف فيها خلاف والصحيح عدمه وانه لا خلاف وان المصيب واحد فكلام الاسنوى فيه تسامح لان ظاهره أن فريقا يقول ان على الحكم في الواقعة التى لا نص فيها أولا قاطع دليلا قاطعا وان هذا الفريق اتفق على ان المجتهد مأمور بطلبه الخ وكيف يمكن لاحد من المختلفين أن يقول ان على الحكم دليلا قاطعا وموضوع المسئلة الخلافية واقعة لا قاطع فيها أو لا نص فيها من مسائل الفقه كما تقدم . وقول المصنف اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعى أو ظنى . والمختار ماصح عن الشافعى الخ جار على خلاف الاصح وان الجزئية التي فيها قاطع واختلف فيها على الخلاف فيما لا قاطع فيه كما هو واضح من كلامه وليس معناه ان هناك قولا بان عليه دليلا قطعيا كما يقول الاسنوى

(١) قال الاسنوى « وعلمنا بهذا أنه أراد القول الاول الخ » أقول أي ان المصنف أراد بقوله والمختار ماصح عن الشافعي رضى الله عنه أن في الحادثة حكما معيناً الخ القول الاول المفرع على القول الثاني من أن عليه امارة أى دليلا ظنياً وذلك القول الاول هو قول البعض لم يكلف باصابته لخفائه الخ ولكن قد علمت

الذي هو مفرع على الثاني من القولين الاولين لكنه أهمل منه كون المخطىء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابته[1] وانما عبر عن هذا القول بانه الذى صح عن

أن صاحب جمع الجوامع قال والصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب واحد ولله حكم قبل الاجتهاد والصحيح أن عليه امارة وانه أي المجتهد مكلف باصابته وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر وان الكمال وشارحه قالا والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب الله طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطىء ونقل هذا عن الائمة الاربعة الي آخر ما قدمناه وهو موافق لما قاله صاحب جمع الجوامع وكلا القولين صريح فى أن المجتهد مكلف باصابة ذلك الحكم . وكلام المصنف حين قال والمختار ماصح عن الشافعى الخ محمول على هذا لانه اختار ماصح عن الشافعى والذى صح عن الشافعي وقال السبكى انه الذى حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه كما سبق هو هذا القول وهذا يخالف ما جاء في القول الاول المفرع على القول الثاني الخ لان هذا القول صرح فيه قائله بأن المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه وماقال فيه جمع الجوامع أنه الصحيح وانه الذي صح عن الشافعى وقال الكمال انه المختار وانه الذي صح عن الائمة الاربعة صريح في أن المجتهد مكلف باصابته وبهذا تعلم أن المصنف ما أراد الا ماصح عن الشافعى ولم يرد هذا القول كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوى « لكنه أهمل كون المخطىء فيه مأجورا وان المجتهد لم يكلف باصابته » أقول ان المصنف قد اختار ماصح عن الشافعي ومن المعلوم أن الذي صح عن الشافعى كما سمعت أن المخطىء فيه مأجور وان المجتهد كلف باصابته وان المصنف لم يهمل الاشارة الى كون المخطىء فيه مأجورا وانه أهمل أن المجتهد لم يكلف باصابته لانه خلاف ما صح عن الشافعى كما سمعت فيكون أيضاً في كلامه اشارة الى أن المجتهد مكلف باصابته وفاقاً لما صح عن الشافعى وسائر الائمة الاربعة رضي الله عنهم أجمعين

الشافعي لان له قولا آخر أن كل مجتهد مصيب[1] حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب . واعلم ان كلام الاشعرى المتقدم لا يستقيم[2] مع ماذهب اليه من كون الاحكام قديمة قوله : «لان الاجتهاد» أي الدليل على ان المصيب واحد دليلان عقلى ثم نقلي : الاول ان الاجتهاد مسبوق

(١) قال الاسنوي « لان له قولا آخر ان كل مجتهد مصيب الى آخره » أقول قد علمت أن الخلاف بين من يقول ان هناك حكما فى الواقعة قبل الاجتهاد في الواقع ونفس الامر وان المصيب واحد وبين من يقول لاحكم لله فيها قبل الاجتهاد وان الحكم متعدد وان كل مجتهد مصيب خلاف لفظي لان الاول أراد الحكم في الواقع ونفس الامر وأراد الثانى الحكم الذى كلف المجتهد العمل به هو ومن يقلده والحكم في الواقع ونفس الامر موجود قبل الاجتهاد قطعاً والحكم الذى كلف المجتهد ومن يقلده العمل به تابع لظنه ولا يعلم الا بعد الاجتهاد قطعا كما قدمناه فما صح عن الشافعى مما يوافق الاول لايخالف قوله الآخر الذى حكاه ابن الحاجب

(٢) قال الاسنوى « واعلم أن كلام الاشعرى المتقدم لا يستقيم الخ » أقول قد علمت أن معنى قول الاشعرى ان الحكم تابع لظن المجتهد أى تعينه تابع لظن المجتهد والا فالحكم عنده قديم اذ هو الخطاب فالمعنى أن لله فيها خطابا لكن انما يتعين وجوبا وحرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق الى آخرماقدمناه على انك قدعلمت أن الاصولى انما يبحث عن النظم اللفظى الذى ينزل عند البعثة وقدمنا أن معنى تعلق الكلام النفسى بفعل المكلف تعلقاً تنجيزياً هو عبارة عن انزاله كلاماً لفظيا ووجود المكلف بصفات التكليف وهذا ليس بقديم قطعاً فهو كغيره ممن جعلوا الحكم بهذا المعنى حادثاً فاستقام كلامه المتقدم ولذلك قال في مسلم الثبوت بعد أن نقل عن الاشعرى مثل ماهنا ولا ينافى هذا قدم الكلام كقدم العلم قال شارحه أى كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات اه

بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء في الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم والنسبة بين الامرين متأخرة عنهما واذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخرا عن الحكم بمرتبتين لانه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان أي كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتمع النقيضان لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسألة واحدة . الثانى قوله عليه الصلاة والسلام «من اجتهد فاصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر» دل الحديث على ان المجتهد قد يخطىء وقد يصيب وهو المدعى. وفي الدليلين نظر أما الاول[1] فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج[2] بل على تصوره ألا ترى أن المتيمم

(١) قال الاسنوى « وفي الدليلين نظر أما الاول فلا نسلم ان طلب الشيء الخ » أقول فضلا عما قاله الاسنوى فان الدليل الاول تطويل بلا طائل ويكفى أن الاثبات والنفى نقيضان ليس بينهما واسطة ومتى اختلف المجتهدون فأحدهم مثبت والآخر ناف قطعاً ولا ثالث والاثبات والنفى لايجتمعان في الواقع في آن واحد فاحدهما حق ثابت بيقين والآخر باطل غير متحقق بيقين فكان الحق بهذا المعنى واحداً لاتعدد فيه بيقين فمن أصابه فهو المصيب ومن لايصيبه فهو المخطىء وهذا مما لا يصح أن يقع فيه خلاف لاحد من العقلاء على أنك قد علمت أن الخلاف لفظى فكل هذا تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوي « فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج الخ » أقول قد علمت ان الاتفاق على ايجاب الاجتهاد في الواقعة بشرطه على كل من اجتمعت فيه صفات المجتهد وان معنى الاجتهاد هو بذل الوسع فى الطلب وهذا يقتضى أن هناك مطلوباً ذلك المجتهد يطلبه ولا يكون ذلك المطلوب الا ثابتاً فى خارج الاذهان بأن يكون اعتبارياً صادقاً سابقاً على الطلب فالمطلوب الوقوف عليه والوصول اليه وهذا الطلب يتوقف على ثبوت المطلوب فى خارج

اذا طلب الماء في برية فانه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده انما هو التحصيل على تقدير الوجود . سلمنا لكن لانسلم ان النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة [1] بينه وبين العالم مع ان هذه النسبة

الاذهان قبل الطلب بخلاف المتيمم اذا طلب الماء فى البرية فانه لايطلب العلم بما هو محقق الثبوت بل يطلب العلم بما اذا كان هناك ماء أو لم يكن هناك ماء فهو يطلب مجهول الوجود وهو الماء ليتحقق ان كان الماء مفقوداً أو موجودا وشتان مابين الطلبين . وبالجملة فكلامنا بعد تحقق وجود الشرائع ونزول خطابات الشارع والعلم بها وتحقق التكليف والخلاف بعد ذلك فى واقعة ليس فيها نص قاطع اختلف العلماء فى حكمها فما أطال به الاسنوى في توجيه نظره خارج عن الموضوع ولا اعتراض على المصنف في دليله الاول سوى ماقلناه من أنه تطويل بلا طائل وأنه يكفي في الاستدلال على فرض الحاجة اليه ماقدمناه

(١) قال الاسنوي « فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة الخ » أقول ان تقدم الباري على العالم أمر اعتبارى لاوجود له في الخارج وهو تقدم ذاتي لازماني وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار وجوب الوجود وكون وجودها عينها وهذا التقدم ليس نسبة بين الباري وبين العالم بل هو أزلي أبدي وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام كان الله « ولاشيء معه » وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار كونه مؤثراً وموجدا وخالقاً فيما لايزال وهذا التقدم نسبة بين الباري وبين العالم ويتوقف تحققه على وجود العالم فيما لا يزال لان انتزاعه من الذات الاقدس باعتبار الخلق والايجاد والتأثير فيما لايزال وصفه الايجاد والتأثير والخلق من صفات الافعال المتجددة ولا يقوم منها بذاته شيء بل هذه صفة ينتزعها العقل عند وجود الاثر فيوصف المؤثر بأنه مؤثر ويوصف الاثر بأنه أثر ومعنى الاتصاف هنا الحمل لاقيام الصفة بالموصوف فان كان مراد الاسنوي هو الاول فليس بنسبة وان كان مراده الثانى فهو نسبة ومتوقفة على وجود العالم اذ لاقائل بان الله تعالى خالق بالفعل في الازل والا لزم ان هناك في الازل مخلوقا وهذا باطل قطعاً

ليست متوقفة على العالم . سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه[١] فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطىء وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة[٢] ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لان مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه. وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية[٣] لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه . فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لان الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطىء آثم وان كان بدون العلم فهو مخطىء غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص أو اجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم . قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وان لم

---

(١) قال الاسنوي « لكنه لا يثبت المدعى بتمامه » أقول هذا لا يضر اذا ثبت تمام المدعى بدليل آخر

(٢) قال الاسنوي « وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة الخ » أقول مني سلمت أن الاجتهاد هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فقد سلمت أن الاجتهاد طلب الدلالة ليتوصل بها الى الحكم نفسه فالخطب سهل

(٣) قال الاسنوي « وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية الخ » أقول الحديث كما في الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد» والخلاف مفروض في أن واقعة لا قاطع فيها فحكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وحكم وأصاب بيقين والآخر اجتهد وحكم وأخطأ بيقين فالشرطية وان كانت لا تدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعه ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم ان يكون الحكم هو الجزاء الذي حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب

يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي . فان قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صوابا فقد حصل المدعى وان كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً . قلنا هذه المسئلة اصولية [1] وكلامنا في

(١) قال الاسنوى « قلنا هذه المسألة أصولية الخ » أقول هذا الجواب لا يقتنع به المعترض ولا ترتاح اليه النفس لان هذه المسألة وان كانت أصولية وفى المجتهدين فى الاصول لكنها تأتي تماماً فى المجتهدين في الفروع لانها قضية عقلية فلا تخص قوماً دون قوم دائر فيها الامر على النفى والاثبات ولا واسطة بينهما بل الجواب الصحيح أن هذه القاعدة كما تجري في الاصول تجرى في الفروع أيضاً لكن الاصول تكون أدلتها واضحة نصبها الله تعالى في الآفاق والانفس والارض والسماوات

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وجاءت بها آيات القرآن متكررة المرة بعد المرة حتى وضحت وضوح الشمس في رابعة النهار فلا يجوز فيها الاجتهاد ولا يغتفر فيها الخطأ فنحن نسلم أن هذه القضية صواب وأن بعض المجتهدين مخطيء ولكن فرقاً بين خطأ بين خطأه وخطأ ليس ببين خطأه ففى الاصول الخطأ البين واضح البطلان فلا يغتفر فى الاصول وفي الفروع فى القطعيات المعلومة من الدين بالضرورة كذلك ليست محلا للاجتهاد والخطأ فيها بين فهو باطل لا يغتفر وما لا قاطع فيه هو محل الاجتهاد فكل قول صواب عند قائله خطأ عند مخالفه فليس واحد من القولين خطأه بين حتى يكون باطلا بل كل واحد من القولين يحتمل أن يكون خطأ وأن يكون صواباً والوصول الى اليقين متعذر ولا يكلف الله نفساً الا وسعها فاكتفى الشارع رحمة بعباده بالاكتفاء فيها بالظن الذى يكون عن امارة ودليل بعد الاجتهاد بشرطه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه المصيب من المختلفين فى العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه فى الواقع كحدوث العالم وثبوت البارى

المجتهدين في الفروع . قوله « قيل لو تعين » أى احتج من قال انه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين : أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون) أو يكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون)واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله . والجواب أن المجتهد لما كان مأمورا بالحكم بما ظنه[1] وان أخطأ فيه كان حاكما بما أنزل الله

وبعثة الرسل اه. قال العطار وانما عبر بالمختلفين دون المجتهدين اشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الاصول في العقليات . ثم قال ونقل التفتازاني عن الامام الغزالي تفصيلا حسنا فقال النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية وأصولية وفقهية ونعنى بالكلامية مايدرك بالعقل من غير ورود السمع ونحو ذلك كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل والحق فيها واحد والمخطىء آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطىء مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر . وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطىء . وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر وكل ماعلم قطعياً من دين الله تعالى فالحق فيها واحد فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطىء لا كافر اه . ولكن ماقاله في حجية الاجماع انما هو في الاجماع الذى وقع الخلاف في حجيته وأما ما اجمع عليه الصحابة ونحوه مما تواتر نقله كوجوب الصلاة ونحو ذلك فقد تقدم أنه لاخلاف في كفر منكره

(١) قال الاسنوى « والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه الخ » أقول من هذا يتحقق أن الخلاف لفظى لان هذا القائل يعترف بان ظن المجتهد هو حكم الله الذي أمر المجتهد به وهو الحكم الذى أنزله الله في حقه

تعالى . الثانى لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكما مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه . والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبطل أي من يحكم بالباطل [1] والمخطىء في الاجتهاد ليس بمبطل لانه آت بالمأمور به . قال :

« فرعان : الاول . لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الزوجة صريحاً فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما . الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله »

أقول الفرع الاول في طريق فصل الحادثة التى لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لهما [2] سواء قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان

فكان هذا القائل مسلماً للاول ان الحكم الذى كلف المجتهد العمل به وأنزله الله فى حقه تابع لظن ذلك المجتهد فكان مسلماً بانه ليس لله في الواقعة حكم معين بهذا المعنى بل حكمها هذا تابع لظنه وهذا لاينافى أن الحكم في الواقع ونفس الامر اما موافق لظن هذا المجتهد أو لذلك المجتهد

(١) قال الاسنوى « والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبطل أى من يحكم بالباطل الخ » أقول وهذا الجواب ايضاً صريح في أن الخلاف لفظي وان كلام هذا المجيب انما هو في الحق الذى طابقه الواقع والباطل الذي لايطابقه الواقع وأن الحق والباطل فى شيء واحد لايجتمعان وانه يسلم أن المخطىء فى الاجتهاديات ليس مبطلا لانه آت بالمأمور به فيكون محقاً عاملا بأمر الله تعالى فظهر ظهور الشمس فى رابعة النهار ان الخلاف لفظى وانه كان الاجدر بهؤلاء المحققين أن لايشغلوا أنفسهم وغيرهم بمثل هذه المناقشات والاطالة فيها بلا طائل لكن ربما يكون لهم العذر وان غرضهم تشحيذ أذهان الطالبين ولكن ماذا يفيد ذلك فى طلبة العلم اليوم وقد كدت أذهانهم وفسدت عقولهم واستولت عليهم الوساوس وكثرت بينهم الدسائس

(٢) قال الاسنوي « اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين أو المقلدين لهما الخ »

مجتهدين فقال لها انت بائن مثلا من غير نية للطلاق ورأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقياً ورأت المرأة انه صريح فيكون الطلاق واقعاً فللزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا الى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً وهو واضح . الفرع الثاني في نقض الاجتهاد . فنقول : اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق فظهر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكانه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول [1] والا فالاتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض

أقول اشار بذلك في الى أنه لافرق فى أن الحكم أنهما يرجعان الى غيرهما بين المجتهدين المختلفين أو المقلدين لمجتهدين مختلفين

(١) قال الاسنوى « وكانه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول الخ »
أقول قال فى جمع الجوامع وشرحه ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم تغير اجتهاده الى بطلانه فالاصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان وقيل لايحرم اذا حكم حاكم بالصحة اه . وظاهره أن صاحب القول الاول يقول بتحريمها وترك العمل بالاجتهاد الاول ولو حكم حاكم بالصحة وقد نقل صاحب جمع الجوامع فى الاشباه والنظائر عن والده أنه قال أنا استحيي أن يرفع الى نكاح صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلانه ثم اقره على الصحة اى فعنده الحكم ينقض في هذه المسألة كما صرح به كذا في العطار على جمع الجوامع . واقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ولو تزوج مجتهد بغير ولي ثم تغير اجتهاده فاختار ابن الحاجب التحريم مطلقاً اتصل به حكم الحاكم ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراما . اقول فيه ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد

بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجرى في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف

صحته وقت الانعقاد فهو كنقض الحكم تدبر اه . قال شارحه وفيه انه وان كان يعتقد قبل انه صحيح لكن الآن أعتقد ان ما كنت زعمته جهل مركب والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل . وهذا بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانهم لما لم يكونوا مأمورين وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه عاصم وأما ههنا فقد اعتقد انه كان مكلفاً بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركباً فتأمل ففيه نظر اه . ولم يبين وجه النظر وأقول وجه النظر اولا ان هذا انما يصح على غير قول المصوبة وأما عند المصوبة فالاجتهاد الاول صحيح وما ظنه بعد الاجتهاد بشرطه أولا حكم الله في حقه وحق مقلديه كما سبق فاذا تغير الاجتهاد وكان الاجتهاد الثاني مستوفياً شروطه كان ظنه الثاني حكم الله في حقه الآن فيكون الظن الاول حكم الله وهو صواب والعمل به واجب في وقته فى حقه والثانى مثله وصار تغير الاجتهاد كالنسخ سواء بسواء فكما ان العمل بالمنسوخ قبل العلم بالناسخ لاينقض بالعلم بالناسخ وظهوره كذلك الظن الاول لاينقض بوجود الظن الثاني وثانيا ان هذا لا يصح أيضاً على قول غير المصوبة وهم المخطئة لظهور ان الظن الاول لم يتبين خطأه بيقين بالظن الثانى بل غاية الامر أن الظن الثانى عارض الظن الاول وكل منهما في زمن غير زمن الآخر فكانا أيضاً بمنزلة ناسخ ومنسوخ الا ترى ان الشافعية رجحوا بعض مسائل من مذهب الشافعى القديم مع علمهم برجوعه عنه وهذا فيما اذا لم يتصل حكم الحاكم بصحة النكاح اما اذا اتصل بذلك حكم الحاكم بان ترافع من تغير اجتهاده الى البطلان مع الزوجة التى تخالفه فى ذلك وترى اجتهاداً أو تقليدا صحة النكاح الى قاض يرى الصحة فحكم بالصحة فبالاولى لاينقض الاجتهاد الاول لانه لو فرض وان هذه الحادثة وقعت بدون سابقة اجتهاد وحكم فيها حاكم يرى الحرمة وفساد النكاح فحكمه لا ينقض ولو حكم بالحل وصحة النكاح فحكمه لاينقض فكذا هذا ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه وقيل التحريم ان لم يتصل حكم الحاكم

يحتمل كلا من المسئلتين وحكى الامام قولا أنه لايجب على المقلد المفارقة مطلقاً. قال :

والا فالاباحة . قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع الخلاف كما مر في ابطال التصويب قال شارحه وهذا غير واف فان القضاء يرفع الخلاف فان لاقى محلا مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض لا إنه يجعل ما كان في معتقده حراماً حلالا نعم قد ذهب الامام ابو حنيفة الى ان القضاء بوجود الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهراً وباطناً وان هذا من ذاك . قال في مسلم الثبوت ولا خلاف فيه لاحد الا ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضى بالرجعة ومعتقده البينونة يأخذ بها ولا يلتفت الى القضاء فتأمل اه . قال شارحه وجهه أيضاً ماذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ماهو محرم في معتقده الا ان يجعله القضاء حلالا في المجتهد فيه اه . أقول ان هذه المسئلة التي روى فيها عن أبي يوسف ما ذكر هي بعينها التي ذكرها البيضاوي في الفرع الاول وهي ان الزوج طلق زوجته بلفظ من الفاظ الكنايات ومذهبه ان الواقع بها طلاق بائن كما يقول الحنفية ومذهب الزوجة ان الواقع بها طلاق رجعي كما يقول الشافعية فترافعا لدى قاض يرى ان الواقع بها طلاق رجعي فقضى بالرجعة وقد صرح المصنف انهما يراجعان غيرهما وشرح ذلك الاسنوي بقوله فطريق قطع المنازعة بينهما ان يرجعا الى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً اه .فقوله وجب عليهما الانقياد اليه صريح في أن المجتهد لا يأخذ بالبينونة فيما يتعلق بحقوق الزوجة وان كان له الحق ان لا يراجع زوجته التي طلقها رجعيا في زعمها وليس في ذلك نقض للقضاء بل هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد وفاقا اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات اه. وأما قوله بعد ذلك ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم

« الباب الثاني

في الافتاء وفيه مسائل

الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لاقول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا » أقول

تغير اجتهاده الى بطلانه الى آخر ماقدمناه عنه وعن والده الامام فليس هذا في الحقيقة نقضا للقضاء وانما هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع الى حقه وهذا لاينافي انه اذا حكم الحاكم بصحة النكاح بغير ولى ارتفع الخلاف فيما يتعلق بكون النكاح صحيحاً في كافة حقوق الزوجية التي تجب عليه للزوجة وأما حل الوطء وحرمته فهذا قد يكون مع وجود الزوجية فان وطء الزوجة حال الطهر حلال وحال الحيض حرام واذا وطئت بشبهة كان وطؤها حراما في العدة حلالا بعد انقضائها فمعنى قول السبكى فالاصح تحريمها عليه وقول ابي يوسف فيما روى عنه يأخذ بالبينونة ان الواجب عليه ذلك ديانة عملا بما يعتقده فيما يتعلق بحقه وان قول الامام السبكى انا استحي ان يرفع الى نكاح صح الخ انما هو قبل القضاء أما بعد القضاء فلا يجوز له نظره بعد ذلك لان الحادثة متى فصل فيها بوجه شرعي صحيح لايجوز اعادة نظرها مرة أخرى باتفاق وليس معناه ان عنده ينقض القضاء في هذه المسئلة كما فهمه من فهمه بل ماصرح به هو وغيره هو ما سمعت وكل المسائل التي ذكروها مما يظهر في بادىء الرأى انها مستثنيات من قاعدة ان القضاء في المجتهدات لاينقض ليست في الواقع مستثناة لانها ليس فيها نقض للقضاء بل فيها ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه . وقول صاحب فواتح الرحموت ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم الخ غير مسلم على اطلاقه بل انما الحكم كذلك في اعتقاد المطلق فقط واعتقاده ليس صوابا بيقين بل فى زعمه فقط وفي زعم مخالفه خطأ فكل من الاعتقادين يجب العمل به على قائله ومن قلده ولذلك كان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت فيمن تغير اجتهاده ان محل الاخذ بالحرمة

مقصود هـذا الباب منحصر فى المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر

اذا لم يتصل بالصحة حكم القاضى بالاباحة على انك قد علمت ان الحق في الاجتهاد السابق انه لا يرتفع بالاجتهاد اللاحق اتفاقاً كما صرح به الاسنوي حيث قال وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد اه . وانما يعمل بالاجتهاد اللاحق في الحوادث الآتية وهذا هو الذي يقتضيه قول عمر مامعناه ولا يمنعنك قضاؤك فى حادثة تبين لك وجه الصواب على خلاف ما قضيت ان تقضى على ما رأيته أنه الصواب وقد قضى عمر في أم الولد ببيعها ثم قضى بعدم جواز بيعها ولم ينقض قضاءه الاول وبالجملة فعدم نقض الحكم في الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة والاجماع مجمع عليه وكتب الائمة طافحة بهذا .غير انهم اختلفوا في المحكوم له فيما يرجع لحقه اذا وقع القضاء على خلاف مايعتقد ففريق ذهب الى انه يجوز له ترك العمل بالقضاء لان ذلك ليس نقضا للقضاء بل هو ترك لحقه ان يعمل بما يكون حقاً في اعتقاده . وقال فريق ان الله جعل لعباده ان يجعلوا محل الخلاف محل وفاق وذلك بالقضاء كما جعل لهم أن يجعلوا أسباباً يقع بها الطلاق والعتاق ويجب بها عليهم الصلاة والصوم والحج تعليقاً ونذراً ومعتقد المحكوم له ليس صواباً بيقين بل في زعمه فقط كما قدمناه ولذلك كان له ان يترك معتقده بتقليد غيره فلأن يتركه للعمل بالقضاء أولى ولا تنص ماقدمناه فيما يتعلق بمن تغير اجتهاده اذا لم يكن هناك حكم فاحرص على هـذا وذاك وعض عليهما بالنواجذ فان الحق لا يعدوهما ان شاء الله تعالى . وكل ما قلناه في المجتهد اذا تغير اجتهاده يقال في المقلد اذا عمل بمذهب امام فى حادثة ثم قلد غيره يرى غير مذهب الاول بانه لايجوز له ان يرجع عن مذهب من قلده في تلك الحادثة بعينها ويعمل فيها بغيره وانما له ان يعمل بمذهب غيره في حادثة أخرى وهـذا هو الصحيح وأما ماقيل غير ذلك فمبنى على ان المقلد لا يجوز له ان ينتقل من مذهب الى مذهب وهو خلاف الحق لان المقلد لا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتيه والتزامه العمل بمذهب معين التزام لما لا يلزم على ما سيأتي في التقليد

المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الامور الثلاث : المسئلة الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد أن يفتي اذا اتصف[1] بالشروط المعتبرة فى الراوي وهل يجوز للمقلد أن

(١) قال الاسنوي « الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد ان يفتى اذا اتصف الخ » اعلم ان المجتهد اما مطلق وهو ما تحققت فيه الشروط السابقة واما مجتهد مذهب فهو المتمكن من تخريج الوجوه التى يبديها على نصوص امامه في المسائل وهو القادر على التفريع والترجيح وهذا أقل من المجتهد المطلق وأما مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر وهو أقل من مجتهد المذهب فاما المجتهد المطلق فيجوز له الافتاء بما أدى اليه اجتهاده اتفاقاً ولو كان مجتهداً كذلك فى بعض المسائل فله ان يفتى فيما بلغ فيه رتبة الاجتهاد المطلق منها بناء على ما هو الحق من جواز تجزيء الاجتهاد . وأما مجتهد المذهب فقال فى جمع الجوامع وشرحه يجوز للقادر على التفريع والترجيح وان لم يكن مجتهداً أي والحال انه غير متصف بصفات المجتهد ـ الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقاً لوقوع ذلك فى الاعصار متكرراً شائعاً من غير انكار بخلاف غيره فقد انكر عليه وقيل لا يجوز له وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره فى الاعصار المتقدمة. وثالثها يجوز له عند عدم المجتهد للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد. ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادراً على التفريع والترجيح لانه ناقل لما يفتى به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة اه . ونبه الجلال بقوله وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب على الرد على من زعم انه لاخلاف فى جواز افتاء المجتهد المقيد وهو مجتهد المذهب وهو صحيح على ما اختاره الآمدي من أن الخلاف في جواز افتاء مجتهد لمذهب. لكن الاقعد ما قاله الزركشى والبرماوى وغيرهما تبعاً لصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر انه لاخلاف في جوازه وانما الخلاف في جواز افتاء مجتهد الفتوى وعليه يحمل كلامه فى جمع الجوامع فيفيد تصحيح جواز افتائه ويعلل ما يقابله بما يناسبه اه زكريا

يفتى بما صح عنده[1] من مذهب امامه سواء كان سماعا منه أو رواية عنه او مسطورا

وقول الجلال بخلاف غيره يدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى وفيه مع هـذا تناقض لايخفى قاله الناصر. وأجاب ابن قاسم بمنع التناقض بان ماهنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولا تناقض بينهما بل يقيـد المطلق ويخصص العام تأمل . ولايخفى مافى هـذا الجواب فان وجه التناقض الذي أراده الناصر هو انهم سموه مجتهد الفتوى ومقتضى ذلك أن له حق الفتوى ولذلك أجاب البناني بانه يمكن أن يجاب بان تسميته بذلك بناء على القول الرابع وهو ماعليه العمل في الاعصار المتأخرة فلا تناقض اه . وفي مسلم الثبوت افتاء غير المجتهد فيما يفتى به بمذهب مجتهد لا بان يجده منصوصاً منه بل انما يفتي تخريجاً على أصوله ان كان مطلعاً على مباني مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة المذب عما يرد عليه وهو المسمى بمجتهد المذهب فى الاصطلاح جائز وعن أئمتنا لا يحل لاحد أن يفتى بقولنا مالم يعلم من أين قلنا أي من أي أصول قلنا وأفتينا فان كان عن الخبر فمن أي سند روي وان كان من القياس فبأي علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم في النص بعلم ماينعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد . وقال ابو الحسين لا يجوز أصلا اما النقل لقولهم المنصوص كنقل الاحاديث فاتفاق فى الجواز ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فليقبل مطلقا اه مع زيادة من شرحه الفواتح. وهو بمعنى ما قاله الشافعية مع بيان ان موضع الخلاف فيما يفتى به عن مجتهد المذهب اذا كان قول المجتهد تخريجاً لا نصاً منه والظاهر ان الشافعية لا يأبون هذا لوضوح انه لابد منه

(١) قال الاسنوي « وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنـده الخ » أقول التقليد على ما هو الحق هو الاخذ بمذهب الغير سواء كان ذلك من المذهب قولا أو فعلا أو تقريرا وسواء كان الاخذ بلا دليل أو كان قد عرف القول مع دليله من مـذهب ذلك المجتهد لا انه استخرج القول بالدليل الذي هو شأن المجتهـد

في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه حيا ففيه أربعة مذاهب [1] حكاها ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل فجاز كنقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقاً لانه انما يسئل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس على نقل الاحاديث فممنوع. قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في أن غير المجتهد هل له [1] الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل

فالمراد بالمقلد فى كلام الاسنوي من عدا المجتهد المطلق ولو فى بعض الابواب بناء على ما هو الحق من جواز تجزىء الاجتهاد وعلى هذا فقد يكون الشخص الواحد مجتهدا مطلقاً في بعض الابواب ومقلدا في البعض الآخر

(١) قال الاسنوى « سواء كان سماعا منه أو رواية عنه أو مسطورا فى كتاب معتمد عليه ينظر فان كان أمامه حيا ففيه أربعة مذاهب الخ » أقول قد علمت انه قال فى مسلم الثبوت أن افتاء مجتهد المذهب بمذهب مجتهد تخريجاً جائز خلافاً لمن شرط عدم مجتهد وأبو الحسين منع الجواز أصلا وأما النقل لقولهم كالاحاديث فاتفاق. ومما يدل على أن الخلاف فيما اذا كانت الفتوى بقول المجتهد تخريجاً استدلالهم على الجواز قال صاحب مسلم الثبوت وشارحه لنا وقوعه أي الافتاء المذكور تخريجاً من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار وينكر الافتاء تخريجاً من غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم اه . وهذا صريح في ان الكلام فى العلماء المتبحرين غير المجتهدين في الفتيا تخريجا لا نقلا وعلى هذا فمراد الاسنوي بالمقلد مايعم المتبحرين وغيرهم كما قلنا غير ان الخلاف في المتبحرين خاص بما اذا كانت الفتيا تخريجا وبغيرهم فيما اذا كانت الفتوى بطريق النقل اذ لا يمكنهم التخريج . ويدل لذلك ما قدمناه عن جمع الجوامع من قوله يجوز للقادر حيث قال ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل ولم يعلل بذلك في جواز فتوى القادر على التفريع والترجيح

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أى انما الخلاف فى ان غير المجتهد هل له الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه ان مراد الاسنوي بالمقلد غير المجتهد المطلق فيشمل مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى ومن هو دونهما وكذلك حكاية هذه الاقوال صريحة في ان المراد بالمقلد من ذكرنا

بمة تضاه. والثالث لايجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة. رابعها انه ان كان مطلعاً على المأخذ أهلا[1] للنظر جاز لوقوع ذلك على ممر الاعصار من

(١) قال الاسنوى « رابعها انه ان كان مطلعاً على المأخذ اهلا الخ » أقول هذا هو مجتهد المذهب وما اختاره ابن الحاجب من جواز افتائه تخريجا هو مختار غيره من الحنفية أيضاً ودليله انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعى والامام احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بغير نكير من أحد فكان هذا اجماعا ومتى جاز مع وجود هؤلاء المجتهدين بلا انكار منهم جاز مع عدم وجودهم بالاولى . وبهذا يندفع ما قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان أهله هم المجتهدون على ان الحق ان الاجتهاد يتجزأ والعلماء الاعلام في كل عصر افتوا بناء على اعتقادهم بجواز هذا الافتاء اجتهادا وقد وصلوا رتبة الاجتهاد فى هذا وان كانوا غير مجتهدين فى غيره وأيضاً قالوا ان اتفاق العلماء المحققين على ممر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يأبى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون واضحا لديهم وانه كان بالسماع من مجتهديهم .قال المانع لو جاز للعالم غير المجتهد جاز للعامي اذا عرف هو أيضاً حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز للعالم أيضاً . قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض والعامي غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم به اه ملخصاً من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح . وأقول اما الجواب الاول فهو تام واما الثانى والثالث ففى الثانى ان القول بانهم كانوا مجتهدين فى مسئلة جواز افتائهم دعوى بلا دليل فلا يمكن ان تسلم واما الثالث فلان الاجماع قد ثبتت حجيته بالادلة السمعية وهى خاصة باتفاق الأمة فدعوى ان هذا الاتفاق حجة احداث لدليل سادس بلا دليل فلايقبل . اما الجواب عما قاله المانع من انه لو جاز لعالم الخ هو مبنى على ان معرفة الدليل متوقفة على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها وذلك غير مفيد اما اولا فلان وجوب البحث عن المعارض قول مرجوح وتقدم ان

غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتى بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتاً ففى الافتاء بقوله خلاف ينبنى على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله الى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحى يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت . قوله «لانه» أي الدليل على أنه لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لاقول له بدليل انعقاد

الاصح عدم وجوب البحث عنه على ان استقراء الادلة كلها لا يقدر عليه المجتهد وغير المجتهد عالماً او عامياً على السواء في عدم ذلك . على ان استقراء الادلة كلها غير واجب على المجتهد خصوصا بناء على ما هو الحق من جواز تجزي الاجتهاد . والاحسن الجواب بالفرق بين العامي غير العالم وبين العالم الذى هو مجتهد المذهب أو الفتوى فان مجتهد المذهب قادر على التفريع أي تخريج الفروع على أصول مذهب امامه وعلى الترجيح ومجتهد الفتوى قادر على الترجيح فقط والعامى غير العالم غير قادر على الامرين واما المجتهد المطلق فى الكل أو في البعض فهو الذى يعرف الدليل من الوجه الذي باعتباره يفيد الحكم وأما مجتهد المذهب فهو يعرف كيف عرف امامه الدليل من ذلك الوجه وكيف استخرج منه الحكم وبناء على ذلك اذا استخرج امامه حكما فى حادثة فحدثت حادثة أخرى يستخرج حكمها من ذلك الدليل بالوجه الذي استخرجه امامه يمكنه ان يستخرجها كذلك وينسبها لامامه قولا تخريجيا . واما مجتهد الفتوى فوظيفته ترجيح قول على قول تخريجيا كان او منقولا صريحا فهو ينظر فى طريق نقل الاقوال تواترا وشهرة وآحادا فيرجح ما نقل تواترا ثم ما نقل شهرة ثم ما نقل آحادا وفى هذا الاخير ينظر فى الرجال الذين نقلوا ويقدم ما كان ناقله عدلا ثقة يقظا لا يرتكب شيئا مما يخل بالمروءة فضلا عن المعصية كالمتبع في رواية الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو كالمجتهد فى ترجيح الاخبار فقط وينظر كذلك فى مدارك الاقوال فيقدم ما قوي مدركه على غيره والعامى الذي لا يقدر على شيء من ذلك اذا عرف حادثة بدليلها فهو يعرف ذلك بدون ان يعلم الوجه الذي

الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتاء بما كان يفسب اليه . قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله. والاولى فى الاستدلال[1] أن يقال لولم يجز ذلك

استخرج به امامه حكم هذه المسئلة من دليلها فاتضح الفرق . ويدل على ماقلنا اتفاقهم على ان العامي غير العالم يجب ان يقلد مجتهدا واما العالم فقد اختلفوا فيه ففريق قال يلزم غير المجتهد عاميا كان او غيره ان يقلد مجتهدا مطلقا وقيل يلزمه بشرط تبين صحة اجتهاده بان يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطأ الجائز عليه . وقيل العالم غير المجتهد لا يقلد لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي وبخلاف ظان الحكم باجتهاده وهو المجتهد المطلق اذا اجتهد فى الحادثة واستخرج حكمها بالفعل فانه يحرم عليه التقليد وكذلك المجتهد بالقوة وهو الذى قامت به صفات الاجتهاد المطلق ولم يجتهد يحرم عليه التقليد فيما يقم له فهذا كله يدل على الفرق. وبعد هذا الذي سمعت يتضح لك جليا ان الخلاف انما هو فى العالم غير المجتهد واما العامي غير العالم فلا يجوز له ان يفتى مطلقا ولو علم الحكم بدليل تقليدا وهذا رأي المتقدمين وخالفهم المتأخرون فقالوا يجوز للمقلد وهو من اخذ بقول غيره من غير معرفة دليله او اخذ القول مع دليله من كلام المجتهد مقلدا له في ذلك بدون ان يعرف كيف أخذه المجتهد ان يفتى بطريق النقل عن المجتهد ويقبل قوله متى كان عدلا ثقة فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى الاستدلال الخ »

لأدى الى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم عن انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع[1] بعد موت المجمعين . قال :

أقول الاولى فى الاستدلال ماقدمناه من انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما من المجتهدين وانهم جميعا أقروا ذلك بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا وهذا دليل على ان قول المجتهد باق بعد موته ببقاء دليله كما قال الشافعي المذاهب لا تموت بموت اربابها واستدلال الاسنوي بانه لولم نجوز لأدى الى فساد احوال الناس فهذا يقتضى احداث دليل سادس بغير دليل شرعى . واستدلاله بقوله ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من اقواله كروايته الخ لايفيد أيضاً لان اعتبار تلك الاقوال انما كان بادلة سمعية خاصة دلت عليها بخلاف تقليد الميت والافتاء بقوله

(١) قال الاسنوى «وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع الخ» أقول يقال على هذا ان حجية الاجماع ثبتت من جهة الشارع حيث جعله حجة بقوله « لا تجتمع امتى الخ » لامن حيث انه قول المجمعين الا ترى انه بعد استقرار الاجماع لايجوز لاحد من المجمعين فى حياته ان يخالفه وأما المجتهد الواحد بانفراده فله ان يرجع عن قوله الاول وما ذاك الا لان لاتفاق جميع المجتهدين فى عصر من القوة والعصمة ماليس لكل فرد فالدليل هو ماقلناه من ان اجماع المجتهدين في عصر الشافعي رضى الله عنه على ذلك ولذلك قال ان المذاهب لاتموت بموت اربابها ولهذا لم يقع خلاف فى جواز افتاء العلماء المتبحرين وهم من ذكرنا بطريق النقل لقول المجتهدين المنصوص منهم وانما الذي وقع فيه الخلاف هو الافتاء بقولهم تخريجا وقد علمت انعقاد الاجماع عليه أيضاً في حياة المجتهدين وبعد وفاتهم فكان المخالف محجوجا بهذا الاجماع

« الثانية يجوز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم فى شيء من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لانه مأمور بالاعتبار . قيل معارض بعموم فاسألوا . أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الامر منكم . وقول عبد الرحمن لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين . قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد. والثانى فى الاقضية والمراد من السيرة لزوم العدل » أقول المسئلة الثانية فى المستفتى أى فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع [1] فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام : أصحها عنده وعند الامام واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب [2] والثانى لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه [3] واليه ذهب المعتزلة البغدادية. وثالثها قال به الجبائى يجوز

---

(١) قال الاسنوى « فى ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع الخ » أقول انما قيد بالفروع لان التقليد في اصول الدين وهى العقائد فيه خلاف آخر غير هذا سيأتى الكلام فى ذلك مفصلا قريبا ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوي « أصحها عنده وعند الامام واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب » وهو الذى جزم به في جمع الجوامع وحكي ما عداه بقيل فقال ويلزم غير المجتهد قال الجلال عاميا كان أو غيره أى يلزمه التقليد للمتجهد لقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا بل يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقه الخ » أقول هذا القول لا يتأتى الا في العالم غير المجتهد لانه هو الذي يقال فيه لايجوز له التقليد بل يجب عليه ان يقف الخ فهو الذي حكاه في جمع الجوامع بقوله وقيل لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا قال الجلال لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي اه . فصاحب جمع الجوامع صرح بما هو المراد وهو أولى

ذلك في المسائل الاجتهادية[1] كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الاشياء الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار فى غير المجتهد سواء كان عاميا محضا أو عالما . ثم استدل المصنف على الجواز بأمرين : أحدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك . الثانى أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدى الى تفويت معايشهم[2] واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا . قوله «دون المجتهد» أى فانه لايجوز له الاستفتاء أي لابعد الاجتهاد اتفاقا[3] كما

(١) قال الاسنوى « وثالثها قال الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية الخ » أقول المراد بالمسائل الاجتهادية ما عدا القواطع كالعقائد وسيأتي الكلام عليها وهذا القول حكاه فى جمع الجوامع عن الاستاذ أبى اسحق الاسفرائيني فقال ومنع الاستاذ التقليد فى القواطع وسيأتي الكلام فيها

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤدى الى تفويت معايشهم الخ » أقول بل يؤدى الى تفويت الاجتهاد نفسه بان يتعذر او يتعسر لان جميع المكلفين لو اشتغلوا بالاجتهاد والاجتهاد ملكة فاضلة بها يطلع صاحبها على اسرار الشريعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبها يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التي ذكرناها وهذا لايكون الا بالتفرغ لمزاولة ما يتوقف عليه وذلك يتوقف على وجود ما يقوم بحاجات ذلك المجتهد الضرورية حتى يمكنه التفرغ لما ذكر ولذلك قال تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لينفقهوا فى الدين) الآية فجعل فريقا للجهاد وفريقا للتفقه ومن ضروريات القيام بالجهاد والتفقه فى الدين وجود من يقوم بما يلزم للقائمين بالامرين حتى يتمكنوا من ذلك

(٣) قال الاسنوى « فانه لايجوز له الاستفتاء اي لابعد الاجتهاد اتفاقا الخ » أقول انما حرم عليه ذلك ووجب عليه العمل بظنه لان ظنه الحاصل له باجتهاده اقوى لعلمه بكيفية استنتاجه واما غيره فيحتمل ان فى كيفية استنتاجه خللا

قاله الآمدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام وأتباعه لانه مأمور بالاعتبار أى الاجتهاد[1] لقوله تعالى (فاعتبروا) فانه عام شامل للعامي

عنده لو اطلع عليه وكيف يجوز التقليد من بعد الاجتهاد وحصول الظن وكل مجتهد يعتقد ان ما استدل به واخذ به الحكم دليل وما اخذ به مخالفه شبهة دليل فكيف يجوز ان يترك مايقتضيه الدليل الى ما تقتضيه شبهة دليل وقال فى مسلم الثبوت المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا قال شارحه لان ماعلمه حكم الله فلا يتركه بقول احد (فان قلت) اليس الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ قضاء المجتهد بخلاف ما اجتهد فيه ذاكراً لرأيه وكذا اذا كان ناسيا لمذهبه ينفذ عنده رواية واحدة خلافا لصاحبيه فى الوجهين (قلت) النفاذ حالة الذكر رواية عنه وفى أخرى لاينفذ وعلى هذه الرواية لا منافاة للاجماع لان النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله . ومعنى قولنا لايجوز لايحل فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور فى الهداية وغيرها الفتوى على قولهما فى الصورتين في انه لا ينفذ قضاء المجتهد فيما اجتهد فيه مطلقا سواء قضى ذاكرا لمذهبه او ناسيا واما ابو حنيفة ففي صورة الذكرى روايتان : احداهما كقولهما والاخرى بالنفاذ وأما قبل الاجتهاد بان اتصف بصفات الاجتهاد وحدثت له واقعة لم يجتهد فيها بالفعل ففى جواز تقليده خلاف فالمختار عدم جوازه كما قال الاسنوى وهو قول الاكثر. قال في جمع الجوامع وكذ المجتهد عند الاكثر قال الجلال أى من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له لتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الوضوء والتيمم وقيل يجوز لعدم علمه به الآن اه . وأقول قال في التحرير وقيل لا اه . قال في شرحه اى لايمنع من التقليد مطلقا وعليه سفيان الثورى واسحاق وأبو حنيفة على ماذكر الكرخي والرازى . قال القرطبي وهو الذى ظهر من تمسكات مالك في الموطأ وعزاه ابو اسحاق الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة ولا يعرف

(١) قال الاسنوى « لانه مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد الخ » أقول هذه

وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامى لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لايجوز. وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب(١) تعرض الامام لا كثرها : أصحهاما قاله المصنف . والثاني يجوز مطلقاً وهومذهب احمد . والثالث قاله بعض اهل العراق(٢) يجوز فيما يخصه دون مايفتى به. والرابع يجوز فيما يفوت وقته (٣) اى مما يخصه ايضا كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت

الآية ساقها القائلون بالمنع استدلالا على ان الاجتهاد أصل والتقليد بدل ودفعا لقول المجيزين ان تحريم التقليد حكم شرعى يحتاج الى دليل بخلاف جوازه فانه ثابت بالاباحة الاصلية فدفعوا ذلك بان الاصل الاجتهاد والتقليد بدل فيتوقف التقليد على عدم الاجتهاد كالوضوء والتيمم واثبتوا ذلك بالآية المذكورة فقال الكمال فان تم اثبات البدلية بعموم فاعتبروا ثم أي الدفع المذكور والا لا يتوقف على ثبوت البدلية ولم يثبت والاصل عدم الثبوت اه . ووجهه ان المراد بالاعتبار الاتعاظ او القياس والقياس بدل عن النص ولا مدخل للاجتهاد والتقليد في الآية فلا مدخل في عمومها

(١) قال الاسنوى « وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب الخ » أقول قد تقدم من هذه السبعة قولان وهما الاول والثاني وقد تقدم الكلام عليهما

(٢) قال الاسنوي « والثالث قاله بعض أهل العراق الخ » أقول أي يجوز له التقليد للعمل في حقه لافيما يفتى به غيره وهذا القول يوافق ما عن أبي يوسف والشافعي من ان الاول صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم اخبر بوجود فأرة ميتة فى بئر الحمام الذي اغتسل منه فقال نأخذ بقول اصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كذا قاله الواهدي في القنية ومن ان الثاني حين ذهب بغداد كان يقنت في الوتر عملا بمذهب أبى حنيفة تأدباً معه والله اعلم ومن أبى حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي رواية لايجوز

(٣) قال الاسنوي « والرابع يجوز فيما يفوت وقته الخ » أى ان خشى

تابع الحاشية

الفوت وعليه ابن سريج كما في مسلم الثبوت قال في الفواتح على المسلم وظني انه تفسير للقول السابق اه . ومراده بالقول السابق القول الذى ذكر مثل هذا القول في مسلم الثبوت وهو ماعليه الاكثر وهو المنع من التقليد مطلقا فعلى هذا يحمل المنع مطلقا على ما اذا لم يخش الفوت لكن ينافيه قول الاسنوى اي فيما يخصه أيضاً الخ فان ظاهر هذا انه يشترك مع الثالث في جواز التقليد للعمل في حقه لكن الرابع يخص ذلك بما اذا خشي الفوت لكن مقتضى قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وخامسها عند ضيق الوقت لما يسئل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق وسابعها يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره اه ان الخامس في كلام جمع الجوامع الذي هو الرابع هنا لايقيد بالعمل فيما يخصه بل يعمه وما يسئل عنه من غيره كما هو واضح ويؤيد ما فى جمع الجوامع ما صرح به الكمال في تحريره وابن امير حاج في شرحه عليه قال الاول وما عن ابن سريج ممنوع عن التقليد الااذا تعذر عليه الاجتهاد في الواقعة فلا يكون ممنوعا بل يتعين ولا ينبغى ان يختلف فيه اه موضحا من شرحه . وقال الثانى اذ الظاهر ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان متمكنا من الاجتهاد فلا ينبغى ان يعد هذا قولا آخر كما عدوه . ثم الذى حكاه الآمدى عن ابن سريج يجوز تقليد الأعلم اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد. هذا ويظهر ان خوف فوت وقت العمل بالحادثة من اسباب تعذر الاجتهاد ثم رأيت عن صاحب المعتمد نقله بخصوصه عنه ويؤيده جزم السبكى بمنعه في هذا عن ابن سريج وبطريق أولى ان يكون خوف فوت العمل بالحادثة اصلا من اسباب تعذر الاجتهاد فلا ينبغى ان يعد كل منهما قولا آخر وستسمع خلاف الاول أيضاً لكن حكى الكمال بعد ذلك مثل القول الثالث من المنع فيما يفتي به لا فيما يخصه ومثل الرابع فقال وقيل فيه أى يمنع من التقليد فيما يخصه أيضاً الا ان يخشى الفوت كأن ضاق وقت صلاة . والاجتهاد فيها يفوتها قال شارحه فانه يجوز له ان يقلد مجتهدا آخر ويعمل بقوله لئلا تفوت بفوات وقتها لو اشتغل بالاجتهاد فيها وهو عن ابن سريج وهذا ما تقدم الوعد به اه . وما

والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز [١] تقليد الأعلم لا تقليد المساوي والادون والسادس يجوز تقليد الصحابي [٢] بشرط ان يكون أرجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي [٣] والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي [٤] دون غيرهما. وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الأعلم [٥] بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف انما هو في الجواز لا في

وعده هو ماقدمناه من قوله وستسمع خلاف الاول فكان عن ابن سريج قولان قول يوافق ما ظهر من كلام صاحب جمع الجوامع وصرح به الكمال اولا وقوله يوافق ما في الاسنوي كما ان مانقله عن أبي حنيفة من الجواز مطلقا رواية عنه وما نقله من المنع مطلقاً الا اذا منع مانع رواية أخرى

(١) قال الاسنوي « والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز الخ » أقول قال الكمال وعن محمد يقلد مجتهدا اعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضي والروياني وألكيا قال وربما قال انهما سواء ونقله ابو بكر الرازي عن الكرخي وقال انه ضرب من الاجتهاد اه

(٢) قال الاسنوي « والسادس يجوز تقليد الصحابي الخ » أقول قال في تحرير الاصول وشرحه والشافعي في القديم والجبائي وابنه أيضاً قالوا يجوز تقليد غيره ان كان الغير صحابيا راجحا في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة فان استوى الصحابة في الدرجة في نظره واختلفت فتواهم يخير فيقلد أيهم شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ذكره ابن الحاجب وغيره . قال الصفي الهندي وقضيته انه لا يجوز للصحابة ان يقلد بعضهم بعضا اه

(٣) قال الاسنوي « وقد تقدم نقله عن الشافعي » أقول هذا هو المذكور في رسالته القديمة . قال الابهري المشهور من مذهبه عدم جواز تقليده الغير مطلقا وقيل يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لا غيرهما مطلقا اه

(٤) قال الاسنوي « والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي الخ » أقول عزا هذا في جامع الاسرار للحنفية لكن بلفظ كبار التابعين

(٥) قال الاسنوي « وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب

الوجوب كما نبه عليه الامام في اثناء هـذه المسئلة . قوله « قيل معارض » يعني ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى (فاعتبروا) معارض بثلاثة ادلة : احدها قوله تعالى (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك . الثاني قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم) فانه يدل على قبول قول اولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلماء من أولى الامر لان أمرهم ينفذ على الامراء والولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد . الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى . واجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسألوا [1] بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العالمين لكان

انه يجوز تقليد الاعلم الخ » أقول قد علمت ان لابن سريج قولين فتذكر ما تقدم . وأقول قد حكى في جمع الجوامع كغيره انه يجوز التقليد للقاضي المجتهد دون غيره . قال الجلال لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره اه . وكل ما حكى من هذه الاقوال وغيرها مما لم يحك هنا انما هو عند تمكن المجتهد من الاجتهاد واما اذا لم يتمكن بان منعه مانع أو خاف فوت الحادثة فلا خلاف في جواز تقليده مجتهدا آخر كما قدمناه عن الكمال

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسئلوا الخ » أقول يجاب أيضاً بانه وان لم يكن قبل الاجتهاد عالما بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق تحكم ولاشك ان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وبهذا يتبين لك ان كون الاجتهاد اصلا وان التقليد بدل ثابت بعموم قوله تعالى

يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد [١] ايضاً لكونه ظانا بالحكم لاعالماً به لكنه لايجوز اتفاقا كما تقدم. قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال [٢] وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه [٣] وهو مطلق يصدق بصورة

(فاعتبروا الآية) فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد يكون بدلا منه رخصة للتخفيف عند العجز وكونه للاتعاظ او للقياس لايدل على الخصوص لما ان ذلك سبب والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب وبهذا يندفع ما قدمناه عن شرح التحرير من أن البدلية لم تثبت

(١) قال الاسنوى « لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد الخ » أقول هناك فرق فان المجتهد بعد الاجتهاد ظان للحكم بالفعل فلا يترك ظنه وهو أقوى لظن غيره وهو أضعف بخلافه قبل الاجتهاد فانه لاظن عنده ولا علم وقولكم هو بعد الاجتهاد ظان بالحكم لاعالم قلنا لو كان كذلك لكانت الآية دليلا عليكم لالكم لانه لو كان المراد في الآية بالعلم الاعتقاد الجازم عن دليل لوجب التقليد على المجتهد بعد الاجتهاد وقبله لان كلا منهما لاعلم عنده بهذا المعنى فيجب على كل مجتهد أن يسأل بعد الاجتهاد وقبله ولذلك قلنا في بيان عدم جواز التقليد للمجتهد ان الظن الحاصل باجتهاده أقوى من الظن الحاصل باجتهاد غيره فلا يترك الاقوى بالاضعف فيتبين أن المعول عليه في الجواب هو ماذكره المصنف من ان الآية خاصة بالعوام وان المراد بالعلم فيها مايشمل الظن في العمليات

(٢) قال الاسنوى « قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال الخ » أقول المراد بالسؤال الذي يترتب عليه وجوب التقليد وقد اتفقوا على عدم وجوبه على المجتهد كما يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره وانما الخلاف في الجواز كما صرح به الاسنوى قبل ذلك باسطر

(٣) قال الاسنوى « ولان الامر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه الخ » أقول لو كان كذلك لم يتم للاكثر الاستدلال بهذه الآية على ان غير المجتهد عالما أو غير عالم يلزمه التقليد لكنهم استدلوا بها على ذلك وقالوا كما قدمناه ان قوله

وقد قلنا به فى السؤال عن الادلة. وعن الثانى وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك انما ورد في الاقضية [1] دون المسائل الاجتهادية او نقول انه مطلق ولا

تعالى فاسئلوا الآية يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون وفيما لم يعلم من المسئول عنه لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا سبب السؤال عدم العلم فاينما يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال ولذلك قالوا ان الآية تشمل ايضاً السؤال عن الدليل لانه مما لم يعلم فلا بد من السؤال عنه ولو سأله المستفتي أبداه المفتي له وقد اطلقوا ذلك ولكن المصرح به في كتب الفقه ان المفتى لا يلزمه الا بيان الحكم فقط خصوصاً اذا كان المستفتى ليس اهلا لنقل الدليل وبهذا تعلم أن قوله تعالى فاسئلوا الآية ليس من المطلق الصادق بصورة لوجود القرينة فالمتعين فى الجواب هو ما قلناه

(١) قال الاسنوي « وعن الثانى وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك انما ورد فى الاقضية الخ » أقول هذه الآية قبلها غيرها قال تعالى (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) الآية ـ فالخطاب في قوله تعالى ان الله يأمركم اما للمكلفين جميعاً الذين يدخل فيهم ولاة الامور دخولا أولياً كما هو مقتضى كون لفظ الضمير فى مثل هذا كالمعرف باللام يراد منه العموم الا لقرينة ولا قرينة هنا واما ان يكون لولاة الامور وعلى كل حال فالامر عام لجميع المكلفين اما باعتبار شمول لفظ الضمير للجميع واما باعتبار عبارته ودلالته على انه خاص بولاة الامور والمراد بالامانات جميع الحقوق بلا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وبلا فرق بين كون حقوق العباد حقوقا عامة او حقوقا خاصة فتشمل الآية اسناد الوظائف لمن يكون اهلا لها وغيرها من الحقوق . واما الخطاب فى قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فهو خاص بولاة الامور بما منهم الامام العام وكل من ولى من امر المسلمين شيئاً جليلا كان او حقيراً كبيراً كان أو صغيراً وبعد ان امر كافة المكلفين بأداء ما امروا به وامر

عموم فيه فيكفى حمله على الاقضية . وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد . قال :

« الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر وليكن هذا آخر كلامنا » أقول المسئلة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء ومالا يجوز فنقول يجوز للعامي الاستفتاء فى الفروع على مافيه من الخلاف المذكور فى المسئلة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل النبوة فالاكثرون على مانقله الآمدي [1] واختاره هو والامام وابن

ولاة الامور كذلك بما امروا به من الحكم بالعدل ومدح ما يعظهم به وهددهم بانه سميع لما يقولون بصير بما يعملون فهو لا يخفى عليه شيء فيجازي كل عامل بعمله أمر المحكومين بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الامر منهم على العموم وقرن طاعة الرسول وأولي الامر منهم بطاعته سبحانه للاشارة الى أن طاعة هؤلاء انما هى طاعة له لان الرسول انما يبلغ أمره للناس ويحكم بينهم به وأولوا الامر انما يحكمون بما جاءهم به رسوله وبلغهم اياه عنه فكان الحكم لله وحده وهذا لا فرق فيه بين الاقضية وغير الاقضية كما انه عام لجميع المكلفين ولجميع المحكومين لما قلنا فيدخل فيه المسائل الاجتهادية دخولا أوليا خصوصاً وان الواجب ان يكون ولاة الامور من العلماء المجتهدين وانما جاز ان يكونوا علماء غير مجتهدين لضرورة عدم وجود المجتهدين ولحاجة الناس الى حكام يسوسون أمورهم فى دينهم ودنياهم ويضبطون شؤونهم وينصفون المظلوم من الظالم ويمنعون المفسدين عن الفساد والاشرار عن الشر فمعنى الجواب ان الآية لاعلاقة لها بالتقليد وانما هي متعلقة بطاعة الحكام وولاة الامور في غير معصية الا ترى ان المجتهد قد يتعدد ـ وقد يختلفون في كثير من المسائل ولو كانت الآية كما يقولون لدلت على وجوب تقليد كل واحد من المجتهدين وذلك غير ممكن مع الاختلاف فليس في الآية ادنى دلالة على جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر ولا على عدمه

(١) قال الاسنوى « كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل

الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامى لان تحصيل العلم فى الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله) واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى (واتبعوه) واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب. واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد[1] في المسائل الفروعية وأجاب الاولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف فى هذه

النبوة قالا كثيرون على ما نقله الآمدى الخ » أقول وحاصله أن الا كثر على عدم جواز التقليد للمجتهد ولا للعامى ولا لاحد من المكلفين بل يجب النظر لان المطلوب فيه اليقين بدليل ما ذكره من الآية الاولى الدالة على طلب العلم والثانية الدالة على طلب اتباع الرسول وان هذا الدليل معترض بانه خاص بالتوحيد والدعوى عامة فهو غير تام على المطلوب . وأجاب عن ذلك الجلال فى شرحه على جمع الجوامع فقال ويقاس غير الوحدانية عليها اه . فتكون جميع العقائد مأمورا فيها بالعلم أيضا على أن العلم بالوحدانية لايتم الا اذا ثبت وجوب وجود الصانع الذى من لوازمه أن يكون تام الارادة فلا مريد سواه تام القدرة فلا قادر سواه عالم بعلم محيط لا يعزب عنه شيء متصف بكل كمال منزه عن كل نقصان فتكون الآية دالة على وجوب العلم بالوحدانية وغيرها من العقائد

(١) قال الاسنوي « واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد الخ » أقول المجوز للتقليد فى الاصول هو العنبري وغيره فانه ومن وافقه قالوا لا يجب النظر والاستدلال اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي فى الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبيء عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وأما قياس جواز التقليد فى الاصول على جوازه فى الفروع كما استدل به الاسنوى للمجوز فهو استدلال بما لا يرضاه المدعى لنفسه للفرق البين بين الاصول المطلوب فيها اليقين والفروع التي يكتفى فيها بالظن ولذلك شرطوا العقد الجازم

المسئلة لتعارض الادلة[1] من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام[1] وهو ظاهر كلام

(١) قال الاسنوي « وتوقف المصنف في هذه المسئلة لتعارض الادلة الخ » أقول التعارض انما يكون عند تساوي الادلة ولا مساواة كما يتضح فيما بعد فانتظر

(٢) قال الاسنوي «ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام الى آخره » أقول استدل هذا القائل بأن النظر مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب أن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد اه . فتلخص أن المذاهب ثلاثة: الاول عدم جواز التقليد ووجوب الايمان بجميع العقائد بالبرهان وبطريق النظر والاستدلال. والثاني جواز التقليد والاكتفاء بالعقد الجازم . والثالث أن النظر حرام واذ الواجب أن يجزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد. وبهذا تبين أن الكل يقولون بوجوب العقد الجازم غير أن الفريق الاول يشترط أن يكون العقد الجازم عن نظر واستدلال يوجبه ليكون اعتقادا جازماً مطابقاً للواقع عن دليل بحيث لا يحتمل النقيض والفريق الثاني لا يشترط ذلك ويكتفي بالعقد الجازم ولو بطريق التقليد . والثالث يقول الواجب هو العقد الجازم بما جاء به الشرع تقليدا ويحرم عليه النظر فالفرق بين الثاني والثالث أن الثاني لا يقول بحرمة النظر ووجوب التقليد والثالث يقول بذلك وقد علمت استدلال كل فريق وبناء على ذلك نقول أن الفريق الاول دفع ما يقوله الفريق الثانى بأنا لا نسلم أن الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر هو النظر على طريق العامة لا على طريق علماء الكلام كما اجاب الاعرابي الاصمعى عن سؤاله: بم عرفت ربك ؟ فقال : البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتي بكلمتيه الا بعد ان ينظر فيهتدي لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية فى حق المتأهلين له يكفي قيام بعضهم به وأما

تابع الحاشية

غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهـذا محمل نهي ابي حنيفـة والشافعي وغـيرهما من السلف رضى الله عنهـم عن الاشتغال بعلم الـكلام وهو العلم بالعقائد الدينية وما يتوقف عليـه العقائد الدينيـة من الادلة اليقينية . ودفع الفريق الاول أيضاً ما استدل به الفريق الثالث بان هـذا الذى استدل به يوجب تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضاً لانه مظنة الشبه والضلال فتقليده فيما يحتملهما أجدر بان يحرم لان فيه مافي الاول مع احتمال كذب الامام واضلال مقلده بكسر اللام فان أبحتم للامام ان ينظر فقد خالفتم ماذكرتم من ان النظر حرام ممتنع لـكونه مظنة الشبه والضلال وان قلد الامام غيره ينقل الـكلام الى ذلك الغير ويتسلسل. فان قيل ينتهى الى الوحي أو الالهام أو النظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ . قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح القول ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً كذا في العضد والسعد . أقول المراد بالتقليد هنا كما يفهـم مما ذكرناه ما يقابل النظر في الدليل والنظر في الدليل هو المراد هنا بالاجتهاد ولو كان الناظر عامياً محضا بالمعنى المتقدم في الفروع الذي هو مقابل المجتهد الذى هو ذو الدرجة الوسطى الى آخر ماسبق فى شروطه كما نص عليه العضد وصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر ويدل عليه قولهم ان العوام غير مقلدين هنا لنظرهم فى الدليل الاجمالي و ان لم يكن على طريق المتكلمين . وفي شرح المختصر لصاحب جمع الجوامع التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة ويسمى اتباع العامى لامامه تقليدا على هـذا وهو العرف وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب والتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظنا وقد يكون وهما كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان يكون الحق فى خلافه ولا شك ان هـذا لايكفى في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين ولعله مقصود الاشعري بقوله لا يصح ايمان المقلد وأما التقليد بالمعنى الثاني فكان ابى رحمه الله يقول لم يقل أحد من علماء الاسلام انه لا يكفى في

تابع الحاشية

الايمان الا ابو هاشم من المعتزلة وأنا أقول انه لا يتصور فان الانسان اذا مضى عليه زمن لابد ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة أهل الجدل فان فرض مصمم جازم لادليل عنده فهو الذى يكفره ابو هاشم ولعله المنسوب الى الاشعرى . والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعرى لم يقل ذلك . نعم اختلف أهل السنة فى انه هل هو عاص ؟ والاصح عند ابي حنيفة رحمه الله انه مطيع وعند آخرين انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه وان قلنا انه عاص وان النظر واجب فالواجب نظر ما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين كما عرفناك وهذا لاخلاف فيه نعلمه ثابتاً عند أحد من سلف الامة اه . وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع بعد حكاية الاقوال الثلاثة وعلى كل من الاقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وان كان آثما بترك النظر اه . وهذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كلاهما مبنى على ان وجوب النظر عند الفريق الاول وجوب الفروع أى انه يوجب العمل دون الاعتقاد فالنظر واجب عملا يعصي المكلف اذا تركه وليس بواجب اعتقادا فلا يكون تارك النظر المقلد كافرا وان كان آثما فقط وأما اذا قلنا أن الوجوب وجوب الاصول وان مسئلة وجوب النظر مسئلة علمية أصولية فيكون النظر واجباً اعتقادا وعملا كان المقلد تارك النظر كافرا ولا يكفى التقليد فى الايمان ومتى علمت ان الجميع متفقون على اشتراط العقد الجازم علمت ان الظان أو الشاك أو المتوهم كافر بالاجماع هذا ملخص ما قاله الكاتبون على جمع الجوامع وقال في مسلم الثبوت والمفتى المجتهد من حيث يجيب السائل والمستفتى يقابله ولا يجتمعان على التجزي والمستفتى فيه الشرعية والعقلية بناء على الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة وكثير من المتكلمين خلافاً للاشعرى وان كان آثما في ترك النظر اه . قال في الفواتح اما قبول ايمان المقلد فثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير نكير والخلاف انما نشأ

تابع الحاشية

بعدهم واما التأثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهذا ليس بشيء فان النظر ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم فافهم اه. ثم قال في مسلم الثبوت لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر اه. قال في الفواتح وهذا لا ينافي ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على قول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم اه. وبعد ان ذكر صاحب مسلم الثبوت قول العنبري وبعض الشافعية بجواز التقليد في العقليات وقول من قال بوجوب التقليد وحرمة النظر استدل على قول الاكثر بالاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب الغير ولانه يلزم التقيضان في تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه فلا بد من النظر الصحيح اه. وفسر صاحب الفواتح العلم بالله وصفاته بعد ان زاد ارسال رسوله بانه التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلا وقال عقب قول المسلم فلا بد من النظر الصحيح وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزو التقليد لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلدا لمن له علم واقعي يكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع ولعل انكار هذا انكار للقطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء السريرة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه. وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل بنظر وهذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم وتثبت اه. هذا ماقاله هؤلاء

تابع الحاشية

أيضاً وأقول اما القول بان الواجب هو التقليد وان النظر حرام فى العقليات فقد علمت انه قول ساقط باطل. فينحصر الكلام حينئذ فى ان النظر واجب ولا يجوز التقليد اوان النظر غير واجب ويجوز التقليد بشرط ان يفيد الجزم والتصميم بحيث لو زال قول المقلد(بفتح اللام)لم يزل جزم المقلد(بكسرها) وان القائلين بوجوب النظر افترقوا ففريق ذهب الى أن وجوبه وجوب اصولي فلا يكفى التقليد ويكون المقلد كافرا وفريق ذهب الى ان وجوبه وجوب فروع فلا يحل التقليد والمقلد الجازم مؤمن ولكنه عاص بترك النظر. والحق ان الوجوب وجوب اصولي لان المسئلة علمية اعتقادية قطعا تعلق البحث فيها عن اعتقاد جازم عن دليل . قال الزركشى في بحره ما ملخصه العلم نوعان : نوع يشترك فى معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالمتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الامهات والبنات والزنا واللواط فان هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن اعماله ومنه اهلية المفتى . ونوع يختص بمعرفته الخاصة والناس فيه على ثلاثة اقسام وحصرها فى العامي المحض والعالم الذي حصل على بعض العلوم المعتبرة وساق فى ذلك الخلاف المتقدم ونظر في اطلاق القول بان هذا كالعامي اخص ونقل عن ابن المنير ان المختار ان هؤلاء مجتهدون لوجود اوصاف الاجتهاد فيهم ملتزمون ان لايحدثوا مذهبا بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين لان ذلك متعذر. والثالث العالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد وكل هذا جعله خاصاً بالفروع فاذا كان التقليد لايجوز فى معرفة ما كان معلوما من الدين بالضرورة من الفروع كما مثلنا ولم يختلفوا فى ذلك فكيف يمكن ان يقول أحد بجواز التقليد فى اساس الدين باكمله ووجوبه من ضروريات الضروريات فى الدين وهو الايمان بالله وصفاته ورسالة رسله وانزال كتبه واليوم الآخر . وآيات القرآن المتكررة المتعددة الآمرة بالايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر كثيرة جداً. ومما لايشك

تابع الحاشية

فيه احد ان المأمور به هو الايمان اللغوي وهو العلم باصطلاح المناطقة الذين قسموا التصديق الى اعتقاد جازم لايقبل النقض ولا التشكيك عن دليل موجب وهو العلم التصديقي واعتقاد جازم لا عن دليل وتارة يكون مطابقا وتارة لايكون مطابقا ولا تعلم مطابقته الا اذا كان عليه دليل يقتضي ذلك والى اعتقاد راجح وهو الظن والى اعتقاد مرجوح وهو الوهم المقابل للظن او اعتقاد مساو وهو الشك ولا خامس لها . وصرحوا بان العلم لا يكون الا نتيجة للمقدمات الضرورية او الراجعة اليها ولذلك اتفقوا جميعاً على ان المطلوب في باب الايمان هو اليقين ودعوى ان اليقين يكون بالتقليد دعوى لانصيب لها من الصحة غاية الامر ان الدليل الاجمالي المركوز في اذهان العوام كاف في ذلك ولذلك قالوا ان العوام غير مقلدين هنا اي في مقام العقائد لنظرهم في الدليل الاجمالي كما قدمناه ولما نقل صاحب جمع الجوامع عن والده انه قال لم يقل احد من علماء الاسلام ان التقليد بالمعنى الثاني الذي هو بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب لايكفي في الايمان الا أبو هاشم قال وانا أقول هذا لايتصور الخ اي لايتصور وجود تقليد بالمعنى الثاني لان الجزم المطابق المعلوم مطابقته لايكون لا لموجب ولذلك قال في مسلم الثبوت بناء على الاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر اه . اي ولا يمكن القطع بالصدق الا بموجب. وقول صاحب فواتح الرحموت ان قبول ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر الى آخر ما قدمناه مدفوع بان الذي تواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي بظاهر الاسلام لانه هو الذي يمكن الوقوف عليه وهو الذي به يكون عصمة النفس والمال بخلاف الايمان فانه امر مبطن لايمكن الوقوف عليه ولذلك قال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال عليه الصلاة والسلام « امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله فاذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم الا بحقها» فجعل غاية القتال ان يقولوا لااله الا الله . واما الايمان فقد قال الله فيه (لااكراه في الدين قد تبين الرشد

تابع الحاشية

من الغي) اي لااكراه يتحقق على الايمان لانه امر تابع لتبين الرشد من الغي وقد تبين ذلك كما هو احتمال في الآية . وكون الآية تحتمل غيره لا يضرنا لان هذا الاحتمال وهو عدم امكان الاكراه على الايمان حق في ذاته سواء حملت عليه الآية أولم تحمل ولذلك قبل عليه الصلاة والسلام اسلام المنافقين مع علمه بانهم كفار باطناً كما جاء في عدة آيات من كتاب الله تعالى . ومن هذا تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقبل ايمان كل أحد وان حصل من دون نظر الخ وانما قبل اسلام هؤلاء واجرى عليهم احكام الاسلام لانه عليه الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وشتان في هذا المقام مابين الايمان والاسلام فان الاسلام في هذا المقام قول باللسان وعمل بالاركان واما الايمان فهو علم وكيفية نفسانية قائمة بالنفس والجنان فهو فعل من أفعال القلوب شرعاً ولغة وان كان بحسب اصطلاح علماء المنطق من الكيفيات النفسانية . وكذلك جاء في عدة احاديث في الصحاح ومن ذلك ماعن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر بن الخطاب في حديث طويل في أول من قال بالقدر جاء فيه أن ابن عمر قال حدثني ابي عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لايرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت فعجبنا له يسأله ويصدقه فقال فاخبرني عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ـ الحديث » ومن المقرر في كتب التوحيد لكافة المحققين أن الايمان هو التصديق الجازم والاستسلام المطابق للواقع عن موجب وما لم يكن كذلك لايكون علما تصديقياً مطابقاً للواقع ولا اذعاناً باطنياً فكيف بعد هذا يمكن

تابع الحاشية

لاحد كصاحب الفواتح او غيره أن يقول ان ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية مع أنه لم يقم عليه شبهة دليل فضلا عن دليل قاطع أو غير قاطع بل هو مخالف كل المخالفة لما جاءت به القواطع من العقل والنقل كتاباً وسنة . وأما قوله وكذا تواتر عن الصحابة والتابعين الخ فنقول قد أجاب عنه الكمال بن الهمام وتبعه فى مسلم الثبوت بانه لو لم يكن منهم النظر لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو باطل اجماعاً قال صاحب الفواتح نفسه وضرورة من الدين فاذن هم نظروا اه . ثم قال أيضاً تبعاً للكمال أيضاً واما النقل ففرع الاكثار من النظر والبحث وهم كانوا مستغنين بصفاء الاذهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر أى عدم أمرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد بالنظر ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق بل المراد ما يفيد الطمأنينة للقلب بحيث يصير اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابى الى آخر ما قدمناه فى ذلك . فهل لعاقل ان يقول ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين مع مشاهدة الاولين للوحي أو أن يقول ان واحدا من التابعين في ذلك أقل حالا من ذلك الاعرابى ولا يستندون الى الدليل ولو الاجمالى فيجعلهم مقلدين جازمين بلا دليل سبحانك هذا لايليق أن ينسب لاصحاب رسول الله وتابعيهم باحسان الى يوم الدين. كيف لايكون الصحابة والتابعون ومن على شاكلتهم عالمين بالعقائد عن نظر واستدلال والقرآن قد اشتمل على كل مايلزم من الادلة العقلية البرهانية الدالة على وجود الصانع وأنه واجب الوجود وعلى أنه حي وعلى تمام ارادته وكمال قدرته واحاطة علمه وأنه واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وبالجملة اذا تأملت كتاب الله حق التأمل وتدبرته حق التدبر تجد أن كل ماقاله علماء الكلام ليس الا تفصيلا لما جاء في القرآن اجمالا تارة وتفصيلا تارة اخرى بالعبارة تارة وبالاشارة اخرى ويضرب الله الامثال وما يعقلها الا العالمون. واما قول صاحب الفواتح ان ذلك لاينافي ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة الايمان الخ فهو كلام خال عن المعنى وكيف

تابع الحاشية

لا ينافيه وما عليه الاكثر هو منع التقليد في العقليات بناء على ان المطلوب فيها العلم وان العلم لا يكون الا نتيجة النظر والاستدلال وقد علمت ان الايمان علم وان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وهو كما قال في التحرير وتبعه في مسلم الثبوت لا يحصل بالتقليد لجواز كذب المخبر بل لا بد من النظر. والسر في ذلك ان المقلد مهما جزم وصمم وطابق اعتقاده الواقع في الواقع ونفس الامر لكن لا يمكن لهذا المقلد مهما كان جزمه قويا ان يجزم بان اعتقاده مطابق للواقع في الواقع ونفس الامر الا اذا كان لموجب وبدون موجب ودليل قاطع لا يمكن ان يكون اعتقاده الجازم جازماً في الواقع ونفس الامر بل لا يزال محتملا لان يكون في الواقع غير جازم وان اعتقده هو جازماً. وبهذا تعلم بطلان قول صاحب الفواتح أيضاً بل مجوزو التقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم ان كان مقلداً لمن له علم واقعي الخ لا ننا وان سلمنا أن التقليد يفيد الجزم لكن لا نسلم أن هذا الجزم مطابق للواقع حتى يكون علماً غاية الامر انه ثبات على أمر قد يكون مخالفاً لما في الواقع فهو كثبات المعاندين على اعتقاداتهم الفاسدة وكونه مقلدا لمن له علم واقعي لا يفيد الا مطابقة علم من له ذلك العلم لا مطابقة جزم المقلد بل المقلد (بكسر اللام) مقلد للمقلد (بفتحها) في جزمه وفي مطابقة جزمه للواقع وأما هو فلا جزم عنده بمطابقة جزمه. وأما ماحكاه عن صاحب الفتوحات عن سيد الصديقين أبي بكر الصديق رضي الله عنه فمعناه أن اعتقاده قد وصل الى رتبة الصديقية وصار كالضروري والا فهو بحسب أصله نظري وصادر عن استدلال ألا ترى أن الايمان واجب فلا بد في الخروج عن عهدته من تحصيله بمباشرة أسبابه اختيارا ولا تكليف بالاضطراريات. نعم قد يصل الموفق الى مقام التحقيق فيكون له حق اليقين وقد يعاين من الآثار الآلهية ما يعاين فيصل الى عين اليقين. وكل هذا كمال في اليقين فوق المكلف به في الايمان والمكلف به فيه هو علم اليقين وبهذا تعلم ان ما نقل عن الائمة الاربعة من أن ايمان المقلد كان يجب تأويله وحمله على ان المراد بالمقلد من علم الاعتقاديات بالدليل الاجمالي

الشافعي . وهذه المسئلة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف *(فرعان) حكاهما الامام: الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها [1] وأفتى ثم وقعت له

فهو مقابل لمن علمها بالدليل التفصيلي. والحاصل ان السواد الاعظم من العلماء على ان التقليد في العقائد غير كاف فى الايمان الذي به ينجو من الخلود في النار وان كان اذا نطق بالشهادتين طائعاً مختاراً مسلماً تجري عليه احكام المسلمين . هذا هو الحق الحقيق بالقبول فعض عليه بالنواجذ ولا تلتفت لما سواه فان الامر خطير ويحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم هو مقام الخروج من الظلمات الى النور هو المقام الذي خلق الجن والانس لاجله قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وهو الذي بعث الله الرسل كافة لاجله وهو الذي نصب الله عليه الآيات الكونية في الآفاق وفي السموات وفي الارض آيات للمؤمنين وفي انفسكم افلا تبصرون ، وكم من آية امر الله فيها عباده بالنظر في آثاره ومصنوعاته وكم من آية مدح الله فيها الذين يتفكرون فى خلق السماوات والارض . وبالجملة فادلة الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واضحة يستوى فى معرفتها العقلاء بلا فرق بين الخواص والعوام ولا عذر لعاقل في جهلها فمن ترك النظر وأهمله بعد كونه عاقلا فهو كافر جاهل جهلا بسيطاً ومن نظر ولم يصل الى الحق الذى أمر الله بالوصول اليه من طريق النظر والاستدلال وهو الايمان بما تقدم بل وصل الى غيره كان كافراً وجاهلا جهلا مركباً فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « فرعان حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها الخ » أقول فى جمع الجوامع اقتصر على ما صححه الآمدى من التفصيل ولم يحك غيره فقال مع زيادة من الجلال عليه لا يضاحه اذا تكررت الواقعة للمجتهد وتجدد له ما يقتضى الرجوع عما ظنه فيها أولا ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل لا ان كان ذاكرا له اذ لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لائقة ببقاء الظن منه بخلاف ما اذا كان ذاكراً للدليل

ثانيا فان كان ذاكرا لما مضي من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وان نسيه لزمه استئناف الاجتهاد وحينئذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني

فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين اذ لا حاجة اليه اه . فحاصل ماقاله في جمع الجوامع واقره عليه شارحه أن الواقعة اذا تكررت للمجتهد فان وجد من الادلة ما يقتضي الرجوع ونظر في تلك الادلة ورجح عن الاجتهاد الاول فهذه هي مسئلة تغير الاجتهاد السابقة وانما الكلام هنا فيما اذا وجدت ادلة يحتمل انه لو نظر فيها يقتضي الرجوع فمعنى قوله في جمع الجوامع ما يقتضي الرجوع اي احتمالا كما يفيده قوله وجب عليه تجديد النظر فيها فقوله قطعاً اي عند الشافعية فقط لا عند الاصوليين لانهم حكوا أقوالا بالمنع بناء على قوة الظن السابق فيعمل به لان الاصل عدم رجحان غيره قاله زكريا. وان لم يتجدد من الادلة ما يحتمل انه يقتضي الرجوع لو نظر فيه ولم يكن ذاكرا للدليل وجب تجديد النظر لا ان كان ذاكرا لما قدمنا من الوجه في الحالين فقوله في الصورتين أي صورتي تجدد الادلة وعدم تجددها فقول جمع الجوامع لا ان كان ذاكرا الخ راجع الى الصورتين قبله لا للثانية فقط كما صرح به شرح الزركشي عليه. ثم اذا لم يتجدد مايقتضي الرجوع فظاهر واما اذا تجدد فالمراد عدم وجوب النظر لاستنتاج الحكم لئلا ينافي وجوب النظر بالنسبة الى هذا الدليل المعارض لما استدل به اولا بان يرجع الى المرجحات لان المجتهد وان لم يجب عليه البحث عن المعارض على القول الراجح لكن اذا وجد وجب عليه النظر وسلوك طريق الترجيح وبهذا يكون موضوع المسئلة فيما اذا تكررت الواقعة ولم يوجد من الادلة ما يقتضي الرجوع قطعاً بان يوجد ما يحتمل انه يقتضي ذلك أولم يوجد ذاكرا للدليل الاول أو غير ذاكر فقال فريق لا يجب تجديد النظر بل يكفي النظر السابق واختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعا أما اذا كان ذاكرا للدليل الاول فالامر ظاهر وكذا اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول والقول بانه لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان أخذا بشيء من غير دليل يدل عليه مغالطة محضة لان أخذه بالاول كان بدليل يدل عليه غير انه لم يذكره فلا يقال انه آخذ بشيء بلا

والاحسن تعريف المستفتى بالتغير لئلا يعمل به . قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولا كان طريقاً قويا لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لان العمل

دليل يدل عليه بل ان المجتهد جازم بان أخذه بالاول كان بدليل يدل عليه وعدم تذكره لا يمنع من استصحاب الحال وقد نصوا على انه اذا صدق بنتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم ذهل عنها يبقى التصديق بها كما كان استصحابا للحال وقيل يجب تجديد النظر وعليه القاضى ابو بكر لان الاجتهاد كثيراً ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد المظهر لحقيقة الحال ولا فرق فى هذا بين ما اذا كان ذاكرا للدليل أو غير ذاكر له . واعترض عليه بانه اذا كان التجديد لاحتمال تغير الاجتهاد وجب التكرار ابدا لدوام احتمال التغير ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض لان سبب تجديد النظر هو وقوع الحادثة لا احتمال التغير ووقوع الحادثة لا يدوم فلا يدوم التكرار . ولكن الجواب الحق عما عليه القاضى ان الظاهر هو الاستصحاب وبقاء الاجتهاد وبالاحتمال لا يجب شيء كما كان فى زمانه صلى الله عليه وسلم لا يجب استفسار من يجيء من السفر الى المدينة بعد ان علم حكما قبله عما اذا كان قد نسخ أم لا وقبل أن كان ذاكرا للدليل الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد لما قدمناه وان لم يكن ذاكرا وجب التجديد لما قدمناه أيضاً وعليه الآمدى والنووى وصاحب جمع الجوامع وأقره عليه الجلال . قال فى فواتح الرحموت ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التى لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق فى الحالين فتأمل انتهى . وتأملنا فوجدناه حقيقاً بالقبول لان الغرض ان الظن الاول كان بدليل اقتضاه بوجه صحيح ولا شك ان النظر الذى هو عبارة عن الحركة من المطالب الى المبادىء لا على وجه الاعتقاد والحركة من المبادىء الى المطالب على وجه اعتقاد المطلوب ينعدم عند وجود المطلوب فمتى تحقق ان المطلوب قد حصل كذلك على وجه صحيح فيستوى بعد ذلك ان يكون ذاكرا لذلك الدليل أو غير ذاكر ان الايمان لا يلزم في بقائه دوام الشعور

بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب[1] أن تجديد الاجتهاد لايجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره مع ان الآمدى حكى فيه أقوالا[2] ثلاثة وصحح التفصيل. الثانى اتفقوا على أن العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد[3] والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع

به أو بدليله اكتفاء بالاستصحاب كما عرف هذا . وبهذا تعلم ان الصحيح الذى يقتضيه الدليل هو ما اختاره ابن الحاجب نعم يجب النظر في الدليل المعارض للدليل الاول ان وجد لطلب الترجيح لا لاستنتاج الحكم الاول كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وقد صحح ابن الحاجب الخ » أقول قد علمت وجهه

(٢) قال الاسنوى « مع ان الآمدي حكى فيه أقوالا الخ » أقول قد علمت أن الوجه ماقاله ابن الحاجب من انه لا يجب مطلقاً

(٣) قال الاسنوى « اتفقوا على ان العامى لايجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه انه من أهل الاجتهاد الخ » سيأتي للاسنوى يعترض دعوى الاتفاق على ماذكر وبناء على ذلك أقول اختلفوا في جواز تقليد المفضول من المجتهدين على أقوال ثلاثة : أحدها يجوز تقليد المفضول من أهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره في مسلم الثبوت واستدلوا له بعموم قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان الآية عامة للمفضول والافضل فان كلا منهما من أهل الذكر وباننا نقطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابى مفضول فكان هذا اجماعا منهم على الجواز عرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار . ومن ثمة قال الامام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم اولى فان الاصابة في الافضل ارجح . وقول الكمال بن الهمام في تحريره ان هذا الاستدلال يتوقف على كون الافتاء من المفضول عند مخالفة الكل ذلك المفتى والا فانما يستفتيه لكون رأيه بعينه رأي الافضل لايصح على ظاهره لانه لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جداً فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقفون على علم

المسلمين على سؤاله . فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه

الموافقة أصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل وكذا استفتاؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فلا يتوقف على مخالفة الكل بل على مخالفة الافضل فقط حتى يتم وجود تقليد المفضول مع وجود الافضل كافتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين على مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين ابى بكر الصديق رضي الله عنهم وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة الاجماع . واستدلوا ايضا بتعذر الترجيح بين المجتهدين وتمييز الافضل من المفضول للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد فان لم يتعذر فلا أقل من الحرج العظيم وهو مرفوع بالنص. وأجيب عن هذا بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه . الثانى لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل لان أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الاخذ بالراجح من الادلة يجب على المقلد الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها غالباً قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره . وأجيب بان هذا استدلال بالقياس في مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لان الاجماع مقدم على القياس عند التعارض . وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لاحرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن له في بعضهم فربما لايتيسر له في البعض الآخر فيقع في الحرج على ان المجتهد انما اوجبنا عليه العمل بالراجح لانه يجب عليه ان يعمل بظنه والظن لايحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعى وفى ذلك فتوى الافضل والمفضول سواء والترجيح بين القائلين شيء وبين القولين شيء آخر والثانى يتوقف على الرجوع الى الادلة وذلك خارج عن طاقة العامي المحض وان جاز في العالم المتبحر غير المجتهد لكن لاقائل بالفصل . والقول الثالث وهو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع يجوز لمعتقده فاضلا غيره بلا بحث عن المرجح أو مساويا له

تابع الحاشية

بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع واختار هذا التفصيل جمعا بين دليل من أجاز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولا ودليل من منع تقليد المفضول معوجود الافضل مطلقا . ومن هذا الذي قلناه تعلم ان وجوب السؤال والترجيح على المقلد اذا اختلفت فتاوى المجتهدين انما هو مفرع على قول من منع تقليد المفضول مطلقا واما على القول الاول من جواز تقليده مطلقا فلا بحث ولو اعتقده مفضولا وعلى القول الثالث المفصل فلا يجب البحث عن الارجح من المجتهدين لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقا ولذلك قال فى جمع الجوامع بناء على ما اختاره من التفصيل ومن ثم لم يجب البحث أى من اجل هذا التفصيل الذي علم منه ان المدار على اعتقاده فاضلا أو مساويا فلا يجب البحث ولذلك فرع عليه قوله بعد ذلك فان اعتقد اى العامى رجحان واحد تعين لان يقلده . قال الجلال وان كان مرجوحا في الواقع عملا باعتقاده المبني عليه . ومتى تقرر عدم وجوب البحث على الثالث يتفرع على الاول بالطريق الاولى كما هو ظاهر وصرح به العطار فى حواشيه على جمع الجوامع وبذلك تكون جميع الاقوال التى حكاها الاسنوي مفرعة على القول بالمنع وقد علمت انه خلاف المختار وان المختار اما جواز تقليد المفضول مطلقا وان اعتقده كذلك او جواز تقليده ان اعتقده فاضلا وان كان مفضولا في الواقع ومقتضى الدليل ان الراجح هو الجواز مطلقا وأما الجمع بين الدليلين الذى قاله صاحب جمع الجوامع فغير تام لان دعواه ان عدم الانكار من الصحابة وغيرهم انما كان لاعتقادهم افضلية من وقع تقليدهم وحمل الاجماع على ذلك كما حمل ان أقوال المجتهدين في حق المقلد بمنزلة الادلة الخ على معنى انه يقدم من اعتقده فاضلا على غيره فان تساويا فالتخيير لا انه لم يجب عليه الترجيح لعسره غير تامة في الامرين لان الواقع يخالف حمل الاجماع على ماذكر ولكون اقوال المجتهدين في حق المقلد الخ ليس على ما قال وذلك لانك قد علمت الفرق بين الادلة وبين أقوال المجتهدين وعلمت افتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ولا يستطيع أحد أن يقول

الاجتهاد [1] في أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك. ثم اذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح أحدهما فى الدين واستويا فى العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح فى العلم واستويا فى الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر فى العلم فقيل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل فى استواء الامارتين وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك يخير . ورجح

ان عدم انكارهم الفتوى على ابن مسعود لاعتقادهم أفضليته على علي كرم الله وجهه وان تقديم قوله لان من استفتاه اعتقد افضليته على علي كرم الله وجهه وكذا يقال في افتاء زيد بن ثابت وعلى رضي الله عنهما في مقابلة ابي بكر رضي الله عنه وهو افضل الصحابة وأعلمهم وأورعهم وأكملهم ايمانا حيث رجح ايمانه بايمان الامة كلها كما هو معروف مشهور ولذلك قال فى المنخول لا يجب تقديم الافضل فى الفتوى لعلمنا بان العبادلة الاربعة كانوا يراجعون في زمن الخلفاء الراشدين اه

(١) قال الاسنوى « فقال قوم يجب عليه الاجتهاد الخ » أقول قد علمت أن وجوب الاجتهاد مبنى على وجوب البحث وكذا قوله فان اجتهد وترجح أحدهما في الدين الخ وقوله وان ترجح في العلم واستويا في الدين الى آخر ماقال من هذه الاقوال مبنية على القول بوجوب البحث وعدم جواز تقليد المفضول ولذلك قال الجلال فى شرحه لقول مصنفه والراجح علما فوق الراجح ورعا في الاصح وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الارجح المبنى على امتناع تقليد المفضول اه . ووجه ذلك انه لامعنى للخلاف في ايهما يقدم والتخيير بينهما عند التساوى مع قولنا بجواز تقليد المفضول مطلقاً او قولنا بجواز تقليد من اعتقده فاضلا وان كان في الواقع مفضولا أما في الاول فظاهر وأما في الثاني فالمدار على اعتقاده فاضلا فتلك الاقوال مبنية على مرجوح وهى واضحة في ذاتها فلا نشتغل بالتدليل لكل واحد منها لانه تطويل بلا طائل

ابن الحاجب جواز تقليد المفضول[1] مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضول سبقه اليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام فى دعواه[2] الاتفاق على المنع كما تقدم * (فرعان) حكاهما ابن الحاجب :أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة[3] لنا قوله عليه الصلاة والسلام «ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً

---

(١) قال الاسنوى « ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول الخ » أقول أى مطلقاً ولو اعتقده مفضولا كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وهو وارد على الامام فى دعواه الخ » أقول أي حيث قال اتفقوا على أن العامي لا يجوز له أن يستفتى الا من غلب الخ مع ان هناك قولا بجواز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولا بل هو الراجح المختار لعموم آية (فاسئلوا أهل الذكر) ولاجماع الصحابة على قبول فتوى المفضول مع وجود الفاضل فى الواقع وفى اعتقادهم كما تقدم بيانه

(٣) قال الاسنوى « فرعان حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة الخ » أقول لابد قبل الخوض في الموضوع من تحرير محل النزاع فنقول النزاع كما صرح به فى مسلم الثبوت وغيره من كتب الحنفية انما هو فيما قبل اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فان الخلو بعد ظهور اشراط الساعة مجمع عليه وأما عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فهو وان كان يدخل فى الدين المحمدى ويحكم بشرعه لكن التحقيق انه يفتى ويحكم بالهام الهى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة فى الشرع المحمدى كذا فيحكم بذلك لا عن اجتهاد والنزاع أيضا فى المجتهد مطلقاً سواء كان مجتهدا فى المذهب أو مجتهداً في الفتوى أو مجتهداً مطلقاً وهو المراد اذا اطلق ـ خلو الزمان من المجتهد المطلق قطعاً وصرح به الغزالي والقفال والرافعى وبناء على ذلك قال فريق يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا وقال الحنابلة والاستاذ لا يجوز شرعا وان جاز عقلا .استدل الفريق الاول بقوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين « ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ـ الحديث » المذكور فى الاسنوى وهو لفظ البخاري وفى

ينتزعه ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا

مسلم حديث « ان بين يدى الساعة أياما يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل » ونحوه من حديث البخاري «ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل» قال الجلال والمراد برفع العلم قبض أهله اه أي كما يدل على ذلك الحديث الاول . واستدل الفريق الثاني بحديث الصحيحين أيضا بطرق « لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله » والمراد بالطائفة أهل العلم كما صرح بها في بعض الطرق . قال البخارى وهم أهل العلم أى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله «من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين» اه . فصاحب جمع الجوامع لما رأى معارضة هذه الاحاديث الاولى بهذا الحديث قال لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد هذا الحديث الى الاحاديث الاولى بان يراد بالساعة ما قرب منها فيثبت الوقوع لسلامة الاحاديث الدالة على الوقوع عن المعارض لكن هذا الرد ليس أولى من رد أحاديث الوقوع الى حديث عدم الوقوع فان تلك الاحاديث غاية ما يلزم منها خلو الزمان من العالم وحديث مسلم جعل وقت الرفع في أيام بين يدى الساعة وحديث البخارى جعل ذلك من اشراط الساعة فالظاهر حينئذ ان المراد من هذه الاحاديث خلو الزمان في ايام بين يدي الساعة أي عند وجود اشراطها والنزاع كما علمت انما وقع في خلوه قبل وقوع اشراط الساعة فما لزم من تلك الاحاديث غير مدعى القائل بالخلو واما مدعاه فغير لازم منها وما أوردوه على حديث « لا تزال طائفة من أمتي الخ » من انه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفى لكن ذلك لايدل على نفى الجواز لان أحد الجائزين ربما لا يقع فردود أولا بما علمت من ان الخلاف في الجواز الشرعى لا فى الجواز العقلى والحديث يقتضي امتناع الخلو شرعا والا لزم كذبه وكذا ما قيل في الجواب من قبل المجوزين ان اللازم من ذلك الحديث دوام الحق والحق لادوام وقوع الاجتهاد والمطلوب هذا دون ذاك مدفوع أيضاً بأنه خلاف الظاهر من لفظ الحديث لان لفظ الحق فيه شامل للحق العملي والاعتقادى وتخصيصه بالثاني بلا مخصص . على أن قوله ظاهرين على الحق ينافى ذلك ايضاً لظهوره في العموم وأيضاً ان الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر وهذا

تابع الحاشية

حكم لا يمكن ان يرفع الا برافع من قبل الشارع ولا نسخ بعده أو بانقراض الامة الاسلامية وذلك عند وقوع اشراط الساعة الا في زمن وجود عيسى وقد علمت انه لا يحكم بالاجتهاد واما بعده فلا يكون موجودا الا لكع بن لكع تقوم عليه الساعة ولو وجدت الامة الاسلامية وخلا الزمان عن العالم لزم ان تجتمع الامة على باطل وقد تقدم ان ذلك باطل . والجواب عن ذلك بان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم عنه الاجماع على باطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب او مجتهد مطلق في البعض مخالف لما قدمناه من ان الخلاف في المجتهد مطلقا سواء كان المجتهد المطلق في الكل أو في البعض أو مجتهداً في المذهب أو في الفتوى فجوابه ان اعتراضه يناقض دعواه والقول بان وجود مبادىء الاجتهاد شرط في وجود الاجتهاد ومن جملتها وجود العلماء واجتماع العلماء لا يكون على باطل ومن عدا العلماء يجوز اجتماعهم على باطل قول باطل لانه يلزم عليه ان الله يترك الناس سدى وقد علمت مما قدمناه ان الله لم يترك الناس سدى فلا يمكن ان يترك الامة الاسلامية بدون مرشد يرشدها لامر دينها وان كثر الملحدون المعاندون من غير الامة الاسلامية والا لزم ان يعمل كل الامة الاسلامية بالباطل فلم يبق منهم من هو على الحق وهو خلاف ما صرح به الحديث السابق . والقول بانه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما يلزم لو ابتلى كل واحد بالحادثة الجديدة التى لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع لان ذلك يقتضي رفع التكليف قبل انتهاء دار التكليف . على انه لا يلزم ان يبتلى كل احد بالحادثة الجديدة بل يكفى ان توجد الحادثة الجديدة فلا يوجد من يستنبط حكمها وحيث كانت الحوادث متجددة على الدوام لزم ان يوجد في الامة الاسلامية من يقدر على استنباط حكمها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحسب قواعد المجتهدين السابقين فالحق انه لا يجوز شرعا خلو عصر من الاعصار من وجود مجتهد ولو في بعض الحوادث او مجتهد في المذهب او مجتهد الفتوى أو من يحكم بالالهام لاحكام الشريعة المحمدية كعيسى عليه السلام الى ان لا يبقى الا لكع بن لكع أي كافر ابن كافر ولذلك قال صاحب جمع

تابع الحاشية

الجوامع في كتابه ترشيح التوضيح بيانا لان والده كان من المجتهدين فان قلت ما ادعيتم من بلوغ الشيخ الامام درجة الاجتهاد المطلق مردود بقول الغزالي في الوسيط وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل وهـذا لم ينفرد به بل سبقه اليـه القفال شيخ الخراسانيين وذكره الرافعي والنووي عن الوسيط ساكتين عليه . قلت قد نظرت في هـذا الـكلام وفكرت فيه فظهر لي انه ومن سبقه اليه انما ارادوا خلا عن مجتهد قائم باعباء القضاء فانه لم يكن في القضاء في زمنهم مرموق ولا منظور اليه بكثير علم بل كانت جهابذة العلماء منهم يربأون بأنفسهم عن القضاء وكيف يمكن القضاء على الاعصار بخلوها عن مجتهد هذا منكر من القول والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسئلة الصبرة تسألني عن مذهب الشافعي ام ماعندي. وقال هو والشيخ ابو علي والقاضي الحسين وغيرهم لسنا مقلدين للشافعي بل موافقين وافق رأينا رأيه فما هذا كلام من يدعي زوال رتبة الاجتهاد . وقد قالت طوائف لا يخلو كل عصر عن مجتهد وهي مسئلة خلافيـة بين الاصوليين يعجبني فيها قول المجتهد المطلق تقي الدين بن دقيق العيد انه لا يخلو العصر عن مجتهد الا اذا تداعى الزمان وقربت الساعة وهذا القرن الذي نحن فيـه قد كان فيه هذان الرجلان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة وكان من اقران ابن دقيق العيد مجتهدا لاشك فيـه وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام في انه بلغ رتبـة الاجتهاد وهكذا لا يعهد عصر الا وقد اقام الله فيه الحجة بعالم بين اظهر المسلمين ولن تبرح حجة الله قائمة وان تفاوتت مراتب القائمين وشريعة الاسلام ظاهرة وان اختلف ظهورها ولله الحمد والشكر اه . وقال في فواتح الرحموت ثم انه قد استدل بما صرح به حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال بانه وقع في زماننا هـذا الخلو وفيه مافيـه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالائمة الاربعة

فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » الثانى اذا قلد مجتهدا في مسئلة [١] فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم آخر [٢] على المختار فلو التزم مذهبا

حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الاربعة وهذا كله من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث انهم أفتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله اه. وقد علمت أن ما قاله الغزالي والرافعي والقفال محمول على خلو القضاء من المجتهدين لا خلو العصر وانهم كانوا يدعون الاجتهاد كما تقدم. وقد استوفينا هذا البحث بجميع ماله وعليه في كتابنا ارشاد أهل الملة الى أحكام الاهلة وذكرنا طرفا عظيما في القول الجامع في الطلاق البدعى والمتتابع فارجع اليهما تجد فيهما مالا تجده في غيرهما

(١) قال الاسنوى « الثاني اذا قلد مجتهدا فى مسئلة الخ » أقول هكذا حكى الاتفاق هنا وفي المختصر وتحرير الكمال بن الهمام وكلامه في فتح القدير يشعر بالخلاف وقال في مسلم الثبوت وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه اه. قال الزركشى الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففى كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل اه. قال فى مسلم الثبوت ويدل عليه التثليث في الالزام بان وجوده ليس بأولى من عدمه ضرورة اه. أى يدل على وجود الخلاف في ذلك وجود الخلاف على ثلاثة مذاهب فيما اذا التزم مقلد رأي مجتهد فان وجود الالتزام ليس أولى بالخلاف من العمل بقوله فى حادثة فلا معنى حينئذ للاتفاق على عدم الالتزام والاختلاف عند الالتزام. ثم قال فيه والاشبه أي بالصواب ان عمل بتحرى قلبه فلا يرجع عنه مادام كذلك قال شارحه فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول اه. وقد حكى في جمع الجوامع فى الرجوع بعد العمل ستة أقوال فراجعه ان شئت

(٢) قال الاسنوى « ويجوز ذلك في حكم آخر الخ » أقول قد صححه أيضاً في جمع الجوامع واختاره في مسلم الثبوت فهو المختار عند الحنفية والشافعية لما علم من استفتاء المقلدين مرة اماما ومرة أخرى اماما غيره بلا نكير من احد من

معيناً[1] كالطائفة الشافعية والحنفية ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال:

المجتهدين فكان اجماعاً وتواتر هذا بحيث لامجال للمماراة فيه كذا في شرحه الفواتح

(١) قال الاسنوى « فلو التزم مذهباً معيناً الخ » أقول حكى الاسنوى هذه المذاهب ولم يرجح منها واحدا وقال في جمع الجوامع والاصح انه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويا . قال الجلال وان كان في نفس الامر مرجوحاً على المختار المتقدم اه . اى ان هذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع مبنى على ما اختاره من أنه يقلد من يعتقده فاضلا وان كان مفضولا في نفس الامر وقد علمت ان الراجح جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل مطلقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ولو التزم مذهباً معينا أى عهد من نفسه أنه على هذا المذهب كمذهب أبي حنيفة اوغيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الاخرى المعلومة مفصلا بل انما يكون العهد على نفسه بظن الفضل فيه اجمالا أو بسبب آخر فهل يلزمه الاستمرار عليه ؟ قيل نعم يجب الاستمرار عليه ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين من الحنفية وقالوا ان الحنفى اذا صار شافعياً يعزر وهذا تشريع من عند أنفسهم . استدل القائل بالوجوب بان الالتزام لايخلو من غلبة ظنه الحقية فيه فلا يترك . قلنا لانسلم ذلك لان الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفعه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعى بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت . وقيل لايجب الاستمرار ويصح الانتقال من مذهب الى مذهب وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن به ويعتقد لكن ينبغي أن لايكون الانتقال للتلهي فان التلهى حرام قطعاً فى التمذهب كان او فى غيره . واستدل هذا القائل بانه لاواجب الا ما أوجبه الله تعالى والحكم له وحده ولم يوجب الله على أحد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع جديد . ولك ان تستدل عليه بان اختلاف الامة رحمة بالنص وترفيه في

تابع الحاشية

حق الخلق فلو ألزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة . وقيل من التزم كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده فيه وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية . وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً أي لانه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي وهذا انما يدل على جزء الدعوى وهو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ مالم يوجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام وأما أنه لايرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعاً فلا ينطبق الدليل على الدعوي. ويتخرج على القول بأنه لايجب الاستمرار على مذهب واحد جواز اتباعه رخص المذاهب . قال في فتح القدير لمن المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولايمنع منه مانع شرعي اذ للانسان أن يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل وكان عليه الصلاة والسلام يحب ما خف على امته اه . لكن لابد أن لايكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً الى اللهو وكشافعي يشرب المثلث للتلهي به ومثل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم اه . وحاصل هذا المقام ان ما لايشك فيه عالم مجتهداً كان أو غيره ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا من عباده أن يكون حنفياً او مالكيا او شافعياً او حنبليا او زيدياً او اشعرياً او ماتريديا او معتزلياً او غير ذلك من مذاهب العلماء اصولية كانت أو فروعية وانما كلف العباد ان يؤمنوا بوجوب وجوده سبحانه وباتصافه بصفات الكمال تفصيلا في موضع التفصيل واجمالا في موضع الاجمال وبملائكته من عينهم في كتابه بأعيانهم ومن لم يعينهم اجمالا وبكتبه كذلك ورسله كذلك وبكل ماجاء من رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة وألزم بالعمل بشريعته التي جاءهم بها ذلك الرسول الامين صلى الله عليه وآله وصحبه اجمعين . غير ن العمل بالشريعة متوقف على العلم المتعلق بها ووصولها اليه وذلك بطرق تختلف باختلاف الناس والاحكام فما كان منها من العقائد التي يكفر الجاهل بها جهلا بسيطاً او مركبا بطريقة البرهان العقلي والنظر فيما نصبه الله تعالى

تابع الحاشية

من الآيات والدلائل في الآفاق وفي الانفس وفى الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقد فصل كل ذلك في القرآن على اكمل وجه واتم بيان كما هو مفصل في آياته الحاضة على النظر في ملكوت السماوات والارض وسائر الاكوان والمخلوقات سماوية كانت او ارضية او مابين ذلك وماكان منها يقصد به العمل والاعتقاد معاً فطريقه النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) قال الشافعى رضي الله عنه ومثله غيره من الائمة يعنى والله اعلم الى ما قال الله والرسول . وقال تعالى (وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) قال مجاهد البدع والشبهات . وقال الربيع قال الشافعي العلم من جهتين : يعنى علم الشريعة اتباع واستنباط . فالاتباع اتباع كتاب الله فان لم يكن فيه فسنة رسول الله فان لم يكن فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفا فان لم يكن فقياس على كتاب الله فان لم يكن فقياس على سنة رسول الله فان لم يكن فقياس على قول عامة من سلفنا لايخالف . ولايجوز القول بالقياس الا فى هذه الحالة . وقال سند بن عنان فى شرحه على مدونة سحنون والفقه مأخذه الكتاب والسنة والاجماع والعبرة يعني القياس اه . وقد اتفق أهل الاسلام قاطبة على أن الدين الاسلامي تكون معرفته على ثلاثة أقسام : معرفة خاصة الايمان والاسلام وذلك معرفة التوحيد والاخلاص ولا يتوصل الى علم ذلك الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو المؤدي عن الله والمبين لمراده تعالى بما فى القرآن من الامر بالاعتبار في خلق الله والنظر فى دلالة آيات صنعته في بريته على توحيده وأزليته وكماله وتنزهه عن كل نقص والاقرار والتصديق بكل مافى القرآن وملائكته وكتبه ورسله . وثانيها معرفة مخرج الدين وشرائعه وذلك معرفة النبى صلى الله عليه وسلم الذي بين الله شرعه على لسانه ويده باقواله وأفعاله ومعرفة الصحابة الذين نقلوا ذلك عنه وأدوه الينا ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك وطبقاتهم الى زمانك ومعرفة الحديث الذي يقطع العذر لتواتره وظهوره . وقد وضع العلماء فى كتب الاصول

تابع الحاشية

ما يكفي الناظر فيه ويشفيه . وثالثها معرفة طرق الشريعة وواجباتها وآدابها وسائر أحكامها ويدخل في ذلك خبر الخاصة العدول ومخارج الحقوق والتداعي ومعرفة الاجماع ويتميز المعروف من الاقوال من الشذوذ قالوا ولا يتوصل الى الفقه الا بمعرفة ذلك كله وعلى هـذا فما كان منقولا بطريق التواتر معلوما من الدين بالضرورة لا يحتاج الى نظر واستنباط فان استفاض العمل به بين المسلمين سلفاً وخلفاً كالعلم بفرضية الصلوات الخمس وفرضية الزكاة والصوم والحج والوضوء والعلم بمشروعيـة الطلاق وجوازه على وجـه الاجمال فى ذلك كله وكالعلم بحرمة الخمر والزنا والربا واللواطة وقتـل النفس بغير حق والسرقة وقطع الطريق والغدر والخيانة ونحو ذلك من كل ما انعقد عليه اجماع الامة وعلم من الدين بالضرورة فذلك كله مما يشترك فيه العامة وأهل النظر والاجتهاد ولا يتوقف وجوب العلم والعمـل به على اجتهاد أو تقليد مجتهد ومذهب معين بل يجب على كل مكلف اعتقاد ذلك والعمل به لان الغرض من الاجتهاد أو تقليد المجتهد هو معرفة الحكم بنفسه ان كان مجتهداً أو بواسطة المجتهد ان كان مقلداً وهذه الاحكام لا تحتاج في معرفتها الى شيء مما ذكر لوضوح الدليل الدال عليها لـكل مكلف بدون حاجة الى نظر واجتهاد . أما من كان من أهل العصر الاول فلا يخفى وضوح ذلك فى حقه وأما من كان من أهل الاعصار التى بعـده الى عصرنا هذا وما بعده فلوصولها اليه بطريق التواتر والاجماع عليها في كل عصر وسماع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المستفيضة المصرحة بذلك تصريحاً لا يحتمل التأويل وهـذا القسم هو الذي يجب اعتقاده على كل مكلف ويكفر جاحد شيء منه ويجب الانكار على كل من لم يعتقد شيئا منه او لم يعمل بشيء منـه . اما ما لم يكن منقولا بطريق التواتر بل كان لا يتوصل الى العلم به الا بطريق من النظر والاستدلال فهذا هو موضع اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين فمن كان قادراً على معرفته بطريق النظر والاستدلال بان توفرت لديه آلات الاجتهاد بتمامها وجب عليه أن يجتهد وأن يعمل بما يؤديه اليه اجتهاده فيها خطأ

تابع الحاشية

كان في الواقع ونفس الامر أم صواباً لانه الحق في ظنه وقد بذل ما في وسعه للوصول اليه من الدليل حتى أحس من نفسه العجز عن المزيد ولا يكلف الله نفساً الاوسعها . وانما يجب على المجتهد أن يأخذ الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس وأن يقف على أسباب النزول وتواريخه وعلى أحوال رواة الاحاديث والمتقدم والمتأخر وحقائق الالفاظ اللغوية وحقائقها الشرعية وان يعرف كل العلوم التى يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة الى آخر ما تقدم في شرائط الاجتهاد والمجتهد . واما من كان غير قادر على النظر والاستدلال بأن لم تتوفر لديه آلات الاجتهاد بتمامها وعجز عن القيام بوظيفة الاجتهاد المطلق فى كل المسائل او بعضها وجب عليه فيما عجز عنه من الاجتهاد ان يتابع مرشداً مجتهداً يعتمد عليه في اخذ الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويرجع الى قوله فى العلم والعمل بتلك الاحكام ويسقط عنه لعجزه فرض البحث والنظر فى الادلة الاربعة المذكورة لان ذلك ليس فى وسعه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وقال تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وقد جاء على ذلك عمل الصحابة بلا نكير كان من لم يبلغ منهم مرتبة الاجتهاد المطلق في الكل او في البعض يرجع فيما لا يعلم من الاحكام الى من بلغها فيها وهكذا كان عمل التابعين وتابع التابعين وتواتر ذلك العمل بلا نكير فى القرن الاول وما يليه من القرون . واذا علمت ان من لم يبلغ الاجتهاد ليس فى وسعه الاجتهاد بل الاخذ بقول المجتهد فكما ان المجتهد يتحرى الدليل ولا يعمل به الا ان يسلم مما يمنع العمل به ويفرغ ما فى وسعه فى ذلك الى ان يحس من نفسه العجز عن المزيد حتى بذلك يخرج عن عهدة ما كلف به كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يجب عليه ان يبذل وسعه حتى يكون مرشده الذي جعله امامه واتبعه من اهل النظر والاجتهاد المطلق وأهل العدالة واليقظة التامة لان هذا المرشد باجتهاده يقول لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد حكم الله في هذه الحادثة على مقتضى الدليل الذى يجب العمل به كذا فيشترط فى قبوله قوله ووجوب العمل به أن يكون أهلا لاخذ

تابع الحاشية

الحكم من الدليل عدلا ثقة فى دينه مأمونا عليه غير متعصب لبدعة يقظاً . وهذا القسم لا ينكر أحد على أحد فى عمل بحكم اجتهادى ما دام العامل قد بلغ مرتبة الاجتهاد أو وافق عمله قول مجتهد مطلقاً فاضلا كان المجتهد أو مفضولا بعد كونه موصوفاً بما تقدم على ما هو الراجح من اقوال قدمناها . وكما ان المجتهد لا يمكن ان يأخذ الاحكام من الادلة الا بعد الوقوف عليها ونقلها اليه الا بواسطة اخذها بالسند عن العدول الثقات كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يستطيع ان يأخذ بقول مجتهد الا بعد الوقوف على قوله ونقله اليه واخذه عن العدول الثقات . وطريق ذلك ان كان عالماً ان يتلقى مذهبه من المشايخ الذين تلقوه بالسند المتصل لذلك المجتهد بواسطة قراءة الكتب المدونة فى ذلك المذهب المتداولة بين الناس عن شيخ ثقة فطعن عدل من مشايخ ذلك المذهب وسماعها من ذلك الشيخ ويعرف الطريق الذي به اخذ ذلك المجتهد مذهبه من الكتاب او السنة أو الاجماع أو القياس ان كان قادراً على ذلك حتى يكون قد علم ما هو منقول بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد عن ذلك المجتهد بالسند الواصل اليه فان فعل ذلك خرج عن عهدة ما كلف به . وان لم يكن عالماً فباخبار ذلك العالم الذى تلقى المذهب بالطريق المذكور وهذا العالم هو الذي يقول حكم الله على مذهب فلان المجتهد كذا فيشترط في قبول قوله ووجوب العمل به أن يكون أيضاً عدلا ثقة يقظاً لا يرتكب شيئاً مما يخل بالمروءة فضلا عن معصيته بل يكون قدوة للناس فى كل عمل صالح مع اليقظة التامة فى دينه ومعاملاته حتى لا يخدع فان تعدد العلماء الموصوفون بهذه الاوصاف في جهة فان اتفقوا على حكم لم يجز لغيرهم من المكلفين ان يخالفهم وان اختلفوا أخذ المستفتى بقول أحدهم في تلك الاوصاف فان تساووا أخذ بما تطمئن اليه نفسه من أقوالهم فان لم تطمئن نفسه الى قول واحد منهم بعينه كان مخيراً يأخذ بقول أي واحد شاء منهم فان لم يكن ذلك العالم عدلا أو كان عدلا لكن كان غير مأمون على النقل بأن كان يخطيء كثيرا ولا يدرى أنه أخطأ لم يعمل بقوله

تابع الحاشية

وفتواه . وبالجملة فرواة الاحكام عن المجتهدين وهم العلماء بالنسبة الى المستفتين كرواة الاحاديث والاخبار بالنسبة الى المجتهدين فكما ان المجتهد لا يعمل بالحديث الا اذا رواه العدول الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدما في ذلك المتواتر ثم المشهور ثم الآحاد ثم الاقوى فالاقوى على التفصيل السابق ولا يجوز له ان يعمل في الاحكام الا بالرواية الصحيحة دون الرواية الشاذة الضعيفة كذلك المستفتى والمقلد لا يعمل بالفتوى بطريق النقل عن المجتهد الا اذا كان قوله منقولا اليه بطريق صحيح كنقل الاحاديث للمجتهد فيقدم المقلد ما نقل تواترا ثم ما اشتهر نقله عنه ثم ما نقل آحاداً فاذا تعارض في مذهب واحد قولان فان كان عالما قادراً على تخريج الفروع من الاصول وترجيح قول على قول أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان كان غير قادر على ماذكر أخذ بما عليه الاكثر من علماء المذهب وصححوه من القولين أو الاقوال وان تعارض مذهبان نقل كل منهما عن مجتهد فان كان عالما بمآخذ الأئمة المجتهدين قادراً على الترجيح والنظر في الادلة أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان لم يكن كذلك أخذ بأي مذهب شاء من المذاهب المدونة المنقولة عن المجتهدين القائلين بها المعلوم اجتهادهم ولا يجوز ان يعمل بمذهب لم يدون ولا بمذهب شاذ متروك ولو مدونا لان طريق النقل فيه منقطع ونسبته الى ذلك المجتهد غير معلومة بطريق صحيح يجوز للمقلد الاخذ به وعلى ذلك يكون في وسع عوام الامة فى عصرنا هذا أن يأخذوا بقول عالم من علماء أى مذهب من مذاهب الأئمة الاربعة المشهورة حيث دونت كتبها ونقلت تواتراً فى كل طبقة وعصر واذلا يأخذوا الا بقول عدل ثقة مأمون في النقل وكذلك اذا وجد مذهب لمجتهد معروف الاجتهاد غير الأئمة الاربعة وكان مذهبه مدونا منقولا عنه بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد بطريق صحيح يجوز العمل به متى أخبر به الثقة العدل غير أن في ديارنا المصرية لم يعرف ولم يشتهر غير مذاهب الائمة الاربعة فهي التي دونت كتبها فى بلادنا وغيرها من سائر الامصار فلا يجوز الافتاء فى هذه البلاد التي اشتهر فيها

تابع الحاشية

مذاهب الائمة الاربعة الا بواحد منها ولو وجد من تلقى مذهباً من مذاهب المجتهدين غير الاربعة ممن لم تشتهر مذاهبهم في البلاد التي اشتهر فيها مذاهب الأئمة الاربعة من شيخ ثقة عدل مأمون وهو قد أخذ ذلك عن شيخ كذلك وهكذا نقله ثقة عدل من ثقة عدل الي ان وصل النقل بالسند الى ذلك المجتهد المعروف بالاجتهاد والعدالة والوثوق والامانة لم يخالف كتاباً ولا سنة ولا اجماعاً قبله جاز لمن نقل اليه هذا المذهب على هذا الوجه ان يعمل بذلك المذهب في خاصة نفسه ولا يجوز له ان يفتى به غيره في البلاد التى لم يشتهر فيها ذلك المذهب لانه انما وصل اليه فقط بطريق الآحاد ولم يتواتر ولم يشتهر في تلك البلاد. وقد علمت ان اقوال المجتهدين بالنسبة للمقلدين كالادلة بالنسبة للمجتهدين ولهذا قال بعض العلماء في مذاهب الائمة الاربعة

وواجب تقليد حبر منهم كذا حكى القوم بلفظ يفهم
وجائز تقليد غير الاربعه في غير افتاء وفى هذا سمه

فأوجب تقليد واحد من الائمة الاربعة لما ذكرناه من تدوين مذاهبهم وشهرتها في ديارنا دون غيرها وعليه لا يمنع ان غيرها لو اشتهر في جهة اشتهارها عندنا يجوز العمل والافتاء به في تلك الجهة التى اشتهر فيها غير تلك المذاهب الاربعة كما في بعض جهات اليمن فان فيها قد اشتهر مذهب زيد بن على زين العابدين بن الحسين السبط وقد اطلعنا على بعض كتب مذهبه وهو المسند الفقهي فرأينا ما فيه من الاحكام موافقاً لمذهب ابي حنيفة الا ما قل فيوافق فيه مذهب الشافعي غير أن الذى روى هذا المسند هو عمرو بن خالد الواسطى وقد طعن فيه أهل السنة والجماعة على الوجه المبين في تهذيب التهذيب وفى الميزان للذهبي وانكروا عليه بما يسقطه لكن أهل البيت عدلوه ودفعوا تلك الطعون . وعلى كل فقد علمت ان مذهبه يوافق فى غالبه مذهب ابى حنيفة وفيما عداه مذهب الشافعي وقد تلقى علماء الزيدية هذا المسند بالقبول . ومن هذا تعلم انه لا يجوز العمل بما يوجد

ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره (فائدتان) احداهما : ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه [1] ان

مذكوراً في بعض الكتب من المذاهب المتروكة الغير المدونة اعتمادا على ذكرها في تلك الكتب خصوصاً اذا كانت تلك الكتب غير متداولة ولم يشتهر استعمالها ولا يؤمن تحريفها ولا الزيادة فيها والنقص منها . على ان مجرد النقل من الكتب حتى المدونة بدون تلقيها عن الاشياخ على الوجه الذي قلناه ليس طريقاً من طرق النقل التي يعتمد عليها فلا يجوز العمل بما ينقله بعض الناس في هذا العصر من المذاهب التي لم تدون عن بعض الكتب من غير ان يتلقى واحد من هؤلاء شيئاً منها عن شيخ ثقه ولا وصلت اليه بسند صحيح لا بطريق التواتر ولا بطريق الشهرة ولا بطريق الآحاد ولا بأدنى سند يصل به نقلها الى صاحب ذلك المذهب ومن غير ان يقفوا على درجة صاحب هذا المذهب من الثقة والعدالة والامانة ومن غير ان يقفوا على ما قاله العلماء سلفاً وخلفاً في ذلك المذهب وربما يكون العلماء أقاموا الحجج على بطلانه وعدم جواز العمل به فضلا عن أن ذلك الكتاب الذى وجد فيه ذلك المذهب ربما لا يكون مقروءا ولا متداولا حتى يقفوا على نسخه الصحيحة بدون تحريف ولا زيادة ولا نقص وبدون الوقوف على ما ذكر لا يجوز العمل بما يوجد في الكتب من تلك المذاهب المتروكة ولم تدون . هذا قليل من كثير وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا القول الجامع فى الطلاق البدعي والمتتابع

(١) قال الاسنوي « فائدتان احداهما ذكر القرافي فى شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه الخ » أقول هذه المسألة هى المعروفة بمسألة التلفيق وقال في التحرير وشرحه وقيده اى جواز تقليده غيره متأخر وهو العلامة القرافي بان لا يترتب على تقليد غيره ما يمنعانه أي يجتمع على بطلانه كلاهما فمن قلد الشافعي فى عدم فرضية الدلك للاعضاء المغسولة في الوضوء والغسل ومالكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة فتوضأ ولمس بلا شهوة وصلى

لا يكون موقعا في أمر يجتمع على ابطاله الامام الذي كان على مذهبه والامام

ان كان الوضوء بذلك صحت صلاته عند مالك وان كان بلا دلك بطلت عندهما .
وقال الرويانى يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها بثلاثة شروط : أن لايجمع فيهما على صورة تخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها أحد . وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه ولا يقلد أمياً فى عمامة . وان لا يتتبع رخص المذاهب . وتعقب القرافى هذا بانه ان أراد بالرخص ماينقض فيه قضاء القاضي وهو أربعة ماخالف الاجماع أوالقواعد أو النص أو القياس الجلى فهو حسن متعين فان ما لانقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لانقره قبل ذلك وان اراد بالرخص مافيه سهولة على المكلف كيفما كان يلزمه أن يكون من قلد مالكا فى المياه والارواث وترك الالفاظ في العقود مخالفاً لتقوي الله وليس كذلك . وتعقب الاول بأن الجم المذكور ليس بضائر فان مالكا مثلا لم يقل ان من قلد الشافعى فى عدم الصداق ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة ولم يقل الشافعى أن من قلد مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون انكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة . قلت لكن فى هذا التوجيه نظر غير خاف .
ووافق ابن دقيق العيد الرويانى على اشتراط أن لايجتمع في صورة يقع الاجماع على بطلانها وأبدل الشرط الثالث بان لايكون ماقلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع . واختصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا قال وان كان المأخذان متقاربين جاز . والشرط الثانى انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعباً بالدين متساهلا فيه . ودليل هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم « والاثم ماحاك في الصدر » . فهذا تصريح بأن ماحاك فى النفس ففعله اثم اه . قلت أما عدم اعتقاد كونه متلاعباً بالدين متساهلا فيه فلا بد منه . وأما انشراح صدره للتقليد فليس على اطلاقه كما أن الحديث كذلك ايضا وهو بلفظ « والاثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس » فى صحيح مسلم وبلفظ « والاثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك »

الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة

في مسند احمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب في الكلام على هذا الحديث مشيراً للاول انه اشارة الى ان الاثم ما أثر في الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرون عند اطلاعهم عليه وهذا أعلى مراتب معرفة الاثم عند الاشتباه وهو ما استكره الناس فاعله وغير فاعله . ومن هذا المعنى قول ابن مسعود « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح » ومشيراً اليه باللفظ الثاني يعني ما حاك في صدر الانسان فهو اثم وان افتاه غيره بأنه ليس باثم فهذه مرتبة ثانية وهو أن يكون الشيء مستنكراً عند فاعله دون غيره وقد جعله أيضا اثما وهذا انما يكون اذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالايمان وكان المفتي له يفتي بمجرد ظن أو ميل الى هوى من غير دليل شرعي فاما ما كان مع المفتى به دليل شرعي فالواجب على المستفتي الرجوع اليه وان لم ينشرح له صدره وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدر كثير من الجهال فهذا لا عبرة به . وقد كان صلى الله عليه وسلم احيانا يأمر اصحابه بما لا ينشرح به صدر بعضهم فيمتنعون فغضب من ذلك كما امرهم بفسخ الحج الى العمرة فكره من كرهه منهم . وكما امرهم بنحر هديهم والتحلل من عمرة الحديبية فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على ان يرجع من عامه وعلى ان من أتاه منهم يرده اليهم . وبالجملة فما ورد به النص فليس للمؤمن الا طاعة الله ورسوله كما قال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم) وينبغي أن يتلقى ذلك بانشراح الصدر والرضا فان ما شرعه الله ورسوله يجب الرضا والايمان به والتسليم له كما قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) وأما ما ليس فيه نص عن الله ورسوله ولا عمن يقتدى بقوله من الصحابة وسلف الامة فاذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالايمان المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شيء وحاك في صدره لشبهة موجودة ولم يجد

فصلى فلا بد ان يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه والا فتكون صلاته باطلة عند

من يفتى فيه بالرخصة الامن يخبر عن رأيه وهو ممن لا يوثق بعلمه ولا بدينه بل هو معروف باتباع الهوى فهنا يرجع المؤمن الى ماحاك فى صدره وان أفتاه هؤلاء المفتون . وقد نص الامام أحمد على مثل هذا اه . والحق فى مسألة التلفيق أنها كمسئلة احداث قول ثالث فيما اذا اختلفوا على قولين فقط فكما أن الحق كما سلف أن المجتهد لا يجوز أن يحدث قولا ثالثاً اذا خرق اجماع المجتهدين في عصر كمسئلة الجد مع الاخوة حيث اختلفوا في أنه يشارك الاخوة أو يختص هو بالميراث ويحجب الاخوة فهذا اجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا ان المقلد اذا قلد لا يجوز أن يلفق بين مذهبين فى صورة لا يقول بها أحد من المجتهدين كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكما أى بحيث لو لفق العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون العمل فيها على خلاف اجماعهم ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب ما نصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجيب بمنع هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام أحمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هى فيما اذا قصد التلهى فقط . وقال في التقرير على التحرير وحمل القاضى أبو يعلي الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد . وذكر بعض الحنابلة ان قوى الدليل أو كان عامياً لا يفسق . وفى روضة النووى وأصلها عن حكاية الخناطى وغيره عن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد اه . فان الاجماع بعد هذا وما أورد أنه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به ما لم يقل به أحد فيكون باطلا اجماعاً كمن تزوج بلا صداق عملا بقول الامامين أبي حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى ولا شهود اتباعاً لقول الامام مالك ولا ولى على قول امامنا أبى حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا أما عندنا فلانتفاء الشهود وأما عند غيرنا فلانتفاء الولي فهو مندفع

الامامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضى الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال[1] في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الاوسط لان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها فيؤديه ذلك الى الانتقال . وقال امام

لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الاجماع على نفى القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكما فتدبر . ولانه لو تم لزم استفتاء مفت معين والا احتمل الوقوع فيما ذكر اه . فانت ترى أنه يؤخذ من هذا أن مسئلة التلفيق مبنية على مسئلة احداث قول ثالث فهو انما يمتنع اذا تحقق أن المجموع الذى عمل به مخالف لاجماع جميع المجتهدين بحيث لو وجد مجتهد لم يجز له أن يقول بهذا المجموع وهيهات أن يتحقق ذلك وان تحقق في مسئله احداث قول ثالث في مسئلة الجد مع الاخوة كما ذكرنا . وبهذا تعلم أن ما نقله الاسنوي عن القرافى فى شرح المحصول وسكت عليه قول باطل لا يعتد به كيف وقد ناقض نفسه فيما تعقب به الرويانى كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الفائدة الثانية تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال الخ » أقول تقليد الصحابة ليس بناء على جواز الانتقال في المذاهب بل مبناه التدوين وعدمه كما يصرح بذلك تعليله الذى حكاه عن ابن برهان كما أنه بعد أن نقل في مسلم الثبوت ما قاله امام الحرمين قال وفيه ما فيه وبين فى الحاشية مافيه فقال قال القرافي انعقد الاجماع على أن من أسلم فله آن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر. وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبابكر وعمر أميرى المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى . قال صاحب الفواتح فقد بطل بهذين الاجماعين قول الامام : وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الاجماع الذى هو حجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذي يكون مختاراً عند أحد وتكون الجماعة متفقين عليه يقال أجمع المحققون على كذا . ثم فى كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل فان

الحرمين في البرهان اجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضى الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الائمة الذين سبروا

المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم . وقد بنى ابن الصلاح على ما قاله امام الحرمين قوله بوجوب تقليد واحد من الائمة الاربعة دون غيرهم وبما يبطل به قول امام الحرمين يبطل قول ابن الصلاح أيضاً . ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل ما بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء أدب بل الحق انه انما منع من تقليد غيرهم لانه لم تبق رواية مذاهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة عن مجتهد آخر يجوز العمل بها ألا ترى أن المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم اه مع زيادة للايضاح . وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هؤلاء الائمة الاربعة من الصحابة وغيرهم لتعذر نقل حقيقة مذاهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لانه لا يجوز تقليدهم حتى لو نقل مذهب واحد من المجتهدين غير اولئك الاربعة بطريق صحيح جاز العمل به بلا فرق بين الصحابة وبين غيرهم من سائر المجتهدين رضى الله عنهم أجمعين . ومن ثمة قال عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا . وقال أيضا اذا صح عن بعض الصحابة مذهب فى حكم من الاحكام لم يجز مخالفته الا بدليل أوضح من دليله هذا . واقول قال فى التقرير على التحرير . وقد تعقب بعضهم أصل الوجه لهذا بانه لا يلزم من سبر هؤلاء كما ذكر وجوب تقليدهم لان من بعدهم جمع وسبر كذلك ان لم يكن أكثر ولا يلزم وجوب اتباعهم بل الظاهر فى تعليله فى العوام أنهم لو كلفوا تقليد الصحابي لكان فيه من المشقة عليهم من تعطيل معايشهم وغير ذلك ما لا يخفى . وأيضاً كما قال ابن المنير يتطرق الى مذاهب الصحابة احتمالات لا يمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شروط الصحة وقد يكون الاجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر ويمكن أن يكون واقعة العامي ليست الواقعة التى أفتى فيها الصحابي وهو ظان انها هي لان تنزيل الوقائع على

فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا أوضاع المسائل لانهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتعين تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضي الله عنهم وأرضاهم وحشرنا في زمرتهم انه رحيم ودود

الوقائع من أدق وجوه الفقه واكثرها غلطاً . وبالجملة القول بأن العامى لا يتأهل لتقليد الصحابى قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع اما لان قوله حجة فهو ملحق بقول الشارع واما لانه في علو المرتبة كاد يكون حجة فامتناع تقليده لعلو قدره لا لنزوله فلا جرم ان قال المصنف يعنى الكمال بن الهمام وهو اى المذكور صحيح بهذا الاعتبار والا فمعلوم انه لا يشترط ان يكون للمجتهد مذهب مدون وانه لا يلزم احداً ان يتمذهب بمذهب أحد الائمة بحيث يأخذ بأقواله كلها ويدع أقوال غيره كما قدمناه بابلغ من هذا . ومن هنا قال القرافى انعقد الاجماع على أن من أسلم الى آخر ما قدمناه عن القرافى . وأقول كل ما اطال به لا يخرج عما قاله عز الدين بن عبد السلام وانه متى تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وأما ما ساقه من الاحتمالات فهى احتمالات عقلية لم يقم عليها دليل وكلها قائمة في تقليد مذاهب الائمة الاربعة أيضاً والعامى المحض لا يمكن أن يهتدى الى شىء أصلا الا بواسطة رجوعه الى من يفتيه من علماء المذاهب فالحق ماقاله عز الدين بن عبد السلام فلا تنس ماقدمناه . وبالجملة فالعامى لا مذهب له بل مذهبه مذهب من يفتيه وفى هذا القدر كفاية . ثم قال وقد تكلم اتباع المذاهب فى تفضيل أئمتهم قال ابن المنير واحق ما يقال فى ذلك ما قالت ام الكملة عن بنيها « تكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها » فما من واحد منهم اذا تجرد النظر الى خصائصه الا ويفنى الزمان لناشرها دون استيفائها وهذا سبب هجوم المفضلين على التعيين فانه لغلبة ذلك على المفضل لم يبق فيه فضلة لتفضيل غيره عليه والى ضيق الاذهان عن استيعاب خصائص المفضلين جاءت الاشارة بقوله تعالى (وما نريهم من آية الا هي اكبر

تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهرا وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل

قال مؤلفه العبد الفقير الى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي الاسنوى الشافعى عامله الله بلطفه : فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة احدى واربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه. وابتدأت فيه فى شهر صفر سنة اربعين وسبعمائة . وكان تأليفه فى المدرسة المباركة الشريفية رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الاسلام اللهم فكما أرشدت الى ابتدائه وأعنت على انتهائه فاجعله خالصاً لوجهك موجباً للفوز لديك وانفع به مؤلفه وكاتبه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين

من اختها) يريد والله اعلم ان يكون كل منها اكبر من الاخرى بكل اعتبار والا لتناقض الافضلية والمفضولية. والحاصل أن هؤلاء الائمة الاربعة قد انخرقت فيهم العادة على معنى الكرامة عناية من الله تعالى بهم اذا قيست احوالهم بأحوال اقرانهم ثم اشتهار مذاهبهم فى سائر الاقطار واجماع القلوب على الاخذ بها دون ما سواها الا قليلا على ممر الاعصار مما يشهد بصلاح طويتهم وجميل سريرتهم ومضاعفة مثوبتهم ورفعة درجتهم. تغمدهم الله تعالي برحمته واعلا مقامهم في بحبوحة جنته وحشرنا معهم في زمرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعترته وصحابته وادخلنا صحبتهم في دار كرامته

وكان الفراغ من كتابة هذا المؤلف في يوم الخميس ٤ رمضان سنة ١٣٤٤ هجرية . واني قول اللهم كما وفقتنا لبدايته ونهايته فاجعله نافعاً للناظرين فيه من المعلمين والمتعلمين وخالصاً لوجهك الكريم ومقبولا لديك بفضلك العميم ، انك على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وسلم صلاة وسلاماً دائمين بدوام ملك الله تعالى والحمد لله أولا وآخراً وباطناً وظاهراً

فهرس

الجزء الرابع من كتاب

نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

الكتاب الرابع في القياس

صحيفة

٢ تعريف القياس لغة وشرعا

٥ ﴿ الباب الاول ﴾ في بيان أن القياس حجة . وفيه مسائل :

٧ الاولى قول العلماء في حجيته في الامور الدنيوية والشرعية

٢٢ المسئلة الثانية ذهب النظام وبعض الفقهاء ان التنصيص بالعلة أمر بالقياس

٢٦ « الثالثة القياس اما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى

٣٥ « الرابعة القياس يجري في الشرعيات كلها حتى في الحدود والكفارات الخ

٤٢ القياس في العقليات والخلاف فيه

٤٤ « في اللغات « «

٤٩ لا يجري القياس في اسباب الاحكام

صحيفة
٥٣ ﴿ الباب الثاني ﴾ في اركان القياس
الفصل الاول فى العلة وتعريفها
٥٩ للنظر المتعلق بالعلة ثلاثة أطراف : الاول (الطرق الدالة على العلية)
٥٩ الاول من الطرق الدالة على العلية : النص القاطع
٦٣ الثانى الايماء وهو خمسة انواع
٧٥ الثالث الاجماع
٧٦ الرابع المناسبة
١٠٥ الخامس الشبه
١١٧ السادس الدوران
١٢٨ السابع السبر والتقسيم
١٣٧ الثامن الطرد
١٣٨ التاسع تنقيح المناط
١٤٣ فساد طريقين ظن بعض الاصوليين انهما مفيدان للعلية
١٤٥ الطرف الثاني (ما يبطل العلية) وهو ستة : الاول النقض
١٨٣ الثاني عدم التأثير وعدم العكس
٢٠٤ الثالث الكسر
٢١٠ الرابع القلب
٢٢٤ الخامس الفرق
٢٤١ الطرف الثالث (اقسام العلة)
٢٤٤ اقسام علة الحكم الثابت في محل
٢٥٣ اقسام علة الحكم الخارج عنه
٢٥٦ الخلاف فى أقسام العلة
٢٦٠ » في التعليل بالحكم الغير المنضبطة
٢٦٥ تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية

صحيفة
٢٧١ تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
٢٧٦ الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة
٢٨٨ تعليل الحكم بالوصف المركب .
٢٩٣ يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة لا بعليتها
٢٩٥ تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى ؟
٢٩٧ لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه
٢٩٨ الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط
٢٩٩ العلة الواحدة قد يعلل بها معلولان
٣٠٣ الفصل الثاني ـ في الاصل والفرع ـ شروط الاصل
٣٢٠ واشترط بعضهم في الاصل شروطاً اخرى
٣٢٨ شروط الفرع
٣٣٥ استعمال القياس على وجه التلازم
٣٣٧ قول الحنفية في السبب والشرط
٣٤٨ حكمة مشروعية العبادات والعقوبات وسبب مشروعية المعاملات
٣٤٩ اقسام الشرط
٣٥١ الموانع خمسة
﴿ الكتاب الخامس ـ في دلائل اختلف فيها ﴾
٣٥٢ ﴿ الباب الاول ﴾ في الادلة المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المنافع الاباحة
٣٥٨ الثاني من الادلة المقبولة الاستصحاب
٣٧٧ الثالث الاستقراء وأقسامه
٣٨٠ الرابع الاخذ بأقل ماقيل
٣٨٥ الخامس المناسب المرسل
٣٩٥ السادس فقد الدليل يغلب ظن عدمه

صحيفة

٣٩٨ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الادلة المردودة : الاول الاستحسان
٤٠٣ الثاني قول الصحابي والمذاهب فيه
٤٢١ تفويض الله الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم أو العالم

﴿ الكتاب السادس - في التعادل والتراجيح ﴾

٤٣٢ ﴿ الباب الاول ﴾ في تعادل الامارتين في نفس الامر
٤٣٨ تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد
٤٤٤ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الاحكام الكلية للتراجيح
٤٤٩ اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه اولى
٤٥٢ اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ
٤٧١ قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين أقوى
٤٧٤ ﴿الباب الثالث﴾ فى ترجيح الاخبار وهو على وجوه : الاول بحال الراوى
٤٩١ الثانى الترجيح بوقت الرواية
٤٩٣ الثالث بكيفية الرواية
٤٩٤ الرابع بوقت ورود الخبر
٤٩٧ الخامس باللفظ
٥٠١ السادس بالحكم
٥٠٧ السابع بالامر الخارجى كعمل أكثر السلف
٥١٠ ﴿ الباب الرابع ﴾ في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه :
الاول بحسب العلة
٥١٣ الثانى بحسب دليل العلية
٥١٦ الثالث بحسب دليل الحكم
٥١٨ الرابع بحسب كيفية الحكم
٥٢٢ ﴿فصل﴾ في مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب

﴿ الكتاب السابع – في الاجتهاد والافتاء ﴾

صحيفة

٥٢٤ ﴿ الباب الاول ﴾ في الاجتهاد
٥٢٩ الفصل الاول فى المجتهدين وفيه مسائل :
الاولى يجوز له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد
٥٣٨ الثانية الاجتهاد لامة النبى صلى الله عليه وسلم
٥٤٧ الثالثة شروط الاجتهاد
٥٥٦ الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد : هل كل مجتهد مصيب ؟
٥٦٥ هل لله تعالى فى كل واقعة حكم معين ؟
٥٧٣ فرعان: الاول طريق الفصل فى الحادثة تقع بالمجتهدين لا يمكن الصلح فيها
٥٧٤ الثانى فى نقض الاجتهاد
٥٧٧ ﴿الباب الثانى ﴾ فى الافتاءوفيه مسائل: الاولى يجوز الافتاء للمجتهد الخ
٥٨٦ الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم الخ
٥٩٥ الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء
٦٠٦ فتوى المجتهد فى حادثة واحدة مرتين
٦٠٩ العامى لايجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه انه من أهل الاجتهاد
٦١٣ هل يجوز خلو الزمان من مجتهد ؟
٦١٧ هل لمن التزم مذهباً معيناً أن يقلد غيره ؟
٦٣٠ تقليد الصحابة رضي الله عنهم

من مطبوعات

جمعية نشر الكتب العربية

بمصر



المغني عن الحفظ والكتاب

فيما لم يصح فيه شيء من الاحاديث

للامام حفص عمر بن بدر الموصلي الحنفي

امام المسجد الاقصى المتوفى سنة ٦٢٣ هـ

مطبوع على ورق صقيل فى ٥٢ صفحة كبيرة

ثمنه ٤ قروش مصرية

يطلب في مصر من

المطبعة السلفية - ومكتبتها

لصاحبيهما : محب الدين الخطيب وعبد الفتاح ذهلان

الموشح

في مآخذ العلماء على الشعراء

تأليف

أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني

المتوفى سنة ٣٨٤ هـ

أوفى كتاب ظهر بالعربية في نقد الشعر العربي

من عصر الجاهلية الى القرن الرابع الهجري . وبآخره فهارس مستوفاة



مطبوع على ورق جيد في ٤٨٠ صفحة

ثمنه ٢٥ قرشا



يطلب في مصر من

المطبعة السلفية - ومكتبتها

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0061919934

893.799 Is6
v. 3-4

MAY 5 1949