كتاب

ارشاد الفحول

الى تحقيق الحق من علم الاصول

﴿ تأليف ﴾

الامام الحافظ المجتهد القاضى محمد بن على بن محمد الشوكانى صاحب
كتاب نيل الاوطار المتوفى سنة ١٢٥٥ هجرية

﴿ الطبعة الأولى ﴾

سنة ١٣٢٧ هجرية

(على نفقة مصطفى افندى المكاوى)
يباع فى محل محمد أمين الخانجى الكتبى وشركاه بمصر والاستانه

﴿ تنبيه ﴾ لا يجوز لاحد طبع كتاب ارشاد الفحول من هذه النسخة ومن طبعا يكون مسؤلا عن التعويض قانونا ويبرز نسخة خطية يثبت أنه طبع منها

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

إياك نعبد وإياك نستعين نامن هو المعود المشكور على الحقيقه ادلا مسم سواه وكل سمع يجرى على لسان عبد فهو الذى أجراه وكل خير يصل الى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذى قدره وهيأ له فأحمده حمدا يرضاه واشكره شكرا يقابل نعماه وان كانت غير محصاه امتثالا لأمره لا قياما بحق شكره فان لسانى وجنانى وأركانى لا تقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولا تؤدى بعض البعض مما يجب على من سعة آلائه الجسيمة والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد المبعوث الى الاحمر من العباد والاسود سلام وسلاما يتجددان بتجدد الاوقات ويتكرران بتكرر الآنات وعلى آله الابرار وصحابته الاخيار

﴿وبعد﴾ فان علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذى يأوى اليه الاعلام والملجأ الذى يلجأ اليه المتحرر المسائل وتحرير الدلائل فى عالب الاحكام وكان مسائله المحرره وقواعده المحررة وجمله المذكوره من الناظرين كما تراه فى مباحث المباحثين وتصانيف المصنفين فان أحدهم اذا استشهد لما له كلمة من كلام أهل الاصول أذعن له المنازعون وان كانوا من الفحول لاعتقادهم ان مسائل هذا العلم قواعده مؤسسة على الحقيق بالقبول مربوطة بأدله علميه من المعقول والمنقول تقصر عن مدح فى شئ منها أيدى الفحول وان تطاولت فى الطول وبهذه الوسيله صار كثير من أهل العلم واقعا فى الرأى رافعا له أعظم رايه وهو من أعظم من يعتنى علم الروايه جلى ذلك بعد سؤال جماعة لى من أهل العلم على هذا التصنيف فى هذا العلم الشريف قاصدا به ايضاح راجحه من مرجوحه وبيان سقيمه من صحيحه موضحا ما يصلح للرد اليه وما لا يصلح للمعول عليه ليكون العالم على بصيرة فى علمه تصح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول احتجاب فاعلم

ما لمثاب الحق ان هذا كتاب تنشرح له صدور المنصفين و يعظم قدره بما اشتمل عليه من الفوائد العرائد في صدور قوم مؤمنين ولا تعرف ما اشتمل عليه من المعارف الجمة الا من كان من المجتهدين ولم أذكر فيه من المبادئ الا ما يذكرها المبتدؤون في هذا الفن الا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق بها تعلقا ما و ينتفع بها فيه انتفاعا ما هذا (وأما المقاصد) فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفا يعبر به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف حجاب وان هذا العلم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ما هو الحق هو غاية الطلاب ونهاية الارب لاسيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد من حيث لا يشعرون ورفع عالم المتمسكين بالأدلة نسبته في الرأي الى من لا يعلمون ونسبته ﴿ ارشاد العقول الى تحقيق الحق من علم الأصول ﴾ ورتبته على مقدمة وستة مقاصد وخاتمة ﴿ أما المقدمة فهي مشتملة على فصول أربعة

﴿ الفصل الأول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده ﴾

اعلم أن لهذا اللقب اعتبارين أحدهما باعتبار الاضافة والآخر باعتبار العلمية أما الاعتبار الأول فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه و يحتاج أيضا الى تعريف الاضافة لانها عارضة للجزء الصوري ﴿ أما المضاف فالاصول جمع أصل وهو في اللغة ما ينبني عليه غيره وفي الاصطلاح يطلق على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل والاوفق بالمقام الرابع وقد علل ان النقل عن المعنى اللغوي هنا لاجل الاصل ولا ضرورة هنا تلجئ اليه لان الابناء العقلي كابناء الحكم على دليله مندرج تحت مطلق الابناء لانه يشمل الابناء الحسي كابناء الجدار على أساسه والابناء العقلي كابناء الحكم على دليله ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى عقلي دل على أن المراد الابناء العقلي ﴿ وأما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال وقيل التصدي بأعمال المكلفين الى نحو صلاة الاعتقاد وقيل معرفة النفس ما لها وما عليها عملا وقيل اعتقاد الاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو جملة من العلوم يعلم باضطرار انها من الدين ﴿ وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات والاول أولاها ان حمل العلم فيه على ما يشمل الظن لان علم الفقه مظنون وأما الاضافة فمعناها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما هو المضاف اليه فأصول الفقه ما تخصص بالفقه من حيث كونه مبنيا عليه ومستندا اليه وأما الاعتبار الثاني فهو ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الخ وقيل هو طرق الفقه وفيه أن ذكر الادلة التفصيلية يصرح بالمدلوم المفهوم ضمنا لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا وهو لا يكون الا عن أدلتها التفصيلية ويراد عليه على وجه التحقيق لاخراج علم الخلاف والجدل فانهما وان اشملا على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل العرض ومراعاة الخصم ﴿ ولما كان العلم أحد الى أصول الفقه عند البعض حسن هنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلف الانظار في ذلك اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه واستدلوا على ليس فيه شيء من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضروري ومكتسب وقال قوم منهم الجويني انه نظري ولكنه يتعسر تحديده ولا طريق الى معرفته الا التقسيم والمثال فيقال مثلا الاعتقاد إما

تعريف الاصول

تعريف الفقه

تعريف العلم

جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال ان أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا للتعريف لها فلا يضر وان لم يفيدا تمييزا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم وقال الجمهور انه نظري فلا يضر تحديده ثم ذكر والله حدودا فمنهم من قال هو اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة أو دليل وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشئ اتفاقا ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل فلا يسمى معرفة ومنهم من قال هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لاحد العالم في تعريف العلم ومنهم من قال هو ما يصح ممن قام به اتقان الفعل وفيه ان في المعلوم ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل ومنهم من قال هو اعتقاد جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علوم ومنهم من قال هو حصول صورة الشئ في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه انه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد عدل بعضهم هذا حد للعلم بالمعنى الاعم الشامل للامور المذكورة وفيه ان اطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا ومنهم من قال هو حكم لا يحتمل طرفا أي المحكوم عليه وبه عينه وفيه انه يخرج عنه التصور وهو علم ومنهم من قال هو صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض لوجه وفيه ان العلوم المستندة الى العادة تحتمل النقيض لامكان خرق العادة بالقدرة الالهية ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المدرك للمدرك وفيه ان الادراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشئ بنفسه مع كون المجاز وجوز في التعريف بها ودعوى اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس الاخص غير مسلمة ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به وقال المحقق الشريف وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لان المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والاصلي والانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا التباس به فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب لانتفاء انكشاف التام في الحقيقة بعد على الصواب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينصل به العقدة انتهى وفيه انه يخرج عنه ادراك الحواس فانه لا يسمى ذكرا به فيه ان أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معنيي المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما يجوز في التعريف بعد ما فصل له ما فصل في تعريف العلم وقد عرفت ما ورد على كل واحد منها * والاولى عندي أن يقال في تعريفه هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وبهذا لا يرد عليه شئ مما تقدم وتدبر * واذا عرفت ما فصل في تعريفه فاعلم أن مطلق التعريف للشئ قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا فالحقيقي تعريف للماهيات الحقيقية والاسمي تعريف الماهيات الاعتبارية * بيانه ان ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما أن يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية بالنظر الى الاول تام من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركبات منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبادر ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر فتعريف المعدوم لا يكون الا اسميا ذلا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجود قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا ادلها مفهومات وحقائق والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود وهو

طلاق التعريف

النظر

بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعا والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شئ من افراده فهو بمعنى جمع الافراد فيكون جامعا * ثم العلم بالضرورة ينقسم الى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى نظر والنظري ما يحتاج اليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصورية أو التصديقية باستحضار صورها صورة * وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم الى قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق * والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقيل هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مجهول *

الدليل

والامارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والظن نجوز راجح والوهم نحو بزمر حوح والشك رد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيها احتمال المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لان النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين * والاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بصورة مجردة أو بوجوب أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشئ من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما أو غير جازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لانه حكم غير مطابق والتقليد لانه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرد قول الغير وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لانه عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقدا

الأمارة

الاعتقاد

(وأما موضوع علم أصول الفقه) فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشئ الخارج عنه وانما قال له العرض الذاتي لانه يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا * والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حمله على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يدل على بقية افراده دلالة ظنية وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت * وقيل موضوع علم اصول الفقه هو الدليل السمعي الكلي فقط من حيث انه يوصل العلم بأحواله الى معرفة اثبات الاحكام لافعال المكلفين أحدا من خصيصاته والمراد بأحواله ما يرجع الى الاثبات وعوداتي للدليل والاول أولى * وأما فائدة هذا العلم فهي العلم بأحكام الله تعالى التي جاء بها رسوله صلى الله عليه وسلم والعلم بها ولما كانت هذه العلوم بهذه المرتبة من الشرف كان علم طالبه بها وفوقه عليها مقتضيا لمزيد عنايته به وتوفر رغبته فيه لما سبب الفوز بسعادة الدارين * وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء (الاول) علم الكلام لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهما مبينان فيه مقررة أدلتهما في مباحثه (الثاني) اللغة العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عربيان (الثالث) الاحكام الشرعية من حيث تصورها لان المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الامر للوجوب والنهي للتحريم والصلاة واجبة والزنا حرام ووجه كونه مستمدا لما ذكر أن العلم بهذه الامور يوجب زيادة بصيرة لطالب هذا العلم كما لا يخفى على ذي فهم

موضوع أصول الفقه

فائدته

استمداده

﴿ الفصل الثانى فى الاحكام وانما قدمنا الكلام فى الاحكام على الكلام فى اللغات ﴾

(لانه يتعلق بالاحكام مسائل من مهمات علم الكلام سنذكرها ان شاء الله تعالى)

(وفيه أربعة أبحاث)

البحث الأول فى الحكم الثانى فى الحاكم الثالث فى المحكوم به الرابع فى المحكوم عليه

البحث الاول فى الحكم

﴿ أما البحث الاول ﴾ فاعلم ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيدخل اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل فى هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالاحكام التكليفية خمسة لان الخطاب اما أن يكون جازما أو لا يكون جازما فان كان جازما فاما أن يكون طلب الفعل وهو الايجاب أو طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما أن يكونا على السوية وهو الاباحة أو يترجح جانب الوجود وهو الندب أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب اذ لا تكليف فى الاباحة بل ولا فى الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور وسميت الثلاثة وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا وانتفاء

الواجب

﴿ فالواجب فى الاصطلاح ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير وبالواجب على الكفاية فانه لا يذم فى الاول اذا تركه مع الآخر ولا يذم فى الثانى الا اذا لم يقم به غيره ﴾ وينقسم الى معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والاول أولى

المحظور

﴿ والمحظور ما يذم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والممنوع عنه والقبيح ﴾

المندوب

﴿ والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وقيل هو الذى يكون فعله راجحا فى نظر الشرع ويقال له مرغب فيه ومستحب ونفل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع كالوتر وراتب الفرائض ﴾

المكروه

﴿ والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذى أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى وعلى المحظور المتقدم ﴾

المباح

﴿ والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى أنه اعلم فاعله أنه لا ضرر عليه فى فعله وتركه وقد يطلق على ما لا ضرر على فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح أى لا ضرر على من أراقه ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق ﴾

السبب

﴿ والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم أى يستلزم وجوده وجوده وبيانه ان الله سبحانه فى الزانى مثلا حكمين أحدهما تكليفى وهو وجوب الحد عليه والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل بجعل الشرع وبنقسم السبب بالاستقراء الى الوفية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة ﴾

الشرط

﴿ والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه أو يستلزم عدم السبب لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب وبيانه أن الحول شرط فى وجوب زكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط فى سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها ﴾

المانع

﴿ والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمه يستلزم عدم الحكم أو عدم السبب كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب لان كون الأب سببا

لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببا لعدمه * وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الاصول نظر لان السبب المقتضي للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل * والاولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي أو ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطا فههنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط وأما المانع الذي يقتضي وجوده حكمة تخل بحكمة السبب فكالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به هذا على قول من قال ان الدين مانع

البحث الثاني الحاكم

﴿ البحث الثاني في الحاكم ﴾

اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفة أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك * قالوا والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده وذهب الاشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الاول ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده الثاني صفة الكمال والنقص فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده * ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين وان كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلا وعاجلا فعند الاشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ومن وافقهم ان ذلك ليس الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم (قالوا) وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل أما الاول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وأما الثاني فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذي بعده فان العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيهما * وأجيب بأن دخول هذه القبائح في الوجود اما أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل * بيان الاول ان فاعل القبيح اما أن يكون متمكنا من الترك أولا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح أو لا يتوقف ان لم يتوقف فاتفاقي لا اختياري لعدم الارادة وان توقف فذلك المرجح اما أن يكون من العبد أو من غيره أو لا منه ولا من غيره فالاول محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال والثاني يقال فيه ان عند حصول ذلك المرجح اما أن يجب قبول الاثر أو لا فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى فترجيح جانب الوجود على جانب العدم اما أن يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لا يتوقف ان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وقد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف وان لم يتوقف فلا ترجيح البتة والا لعاد القسم الاول وان كان حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فحينئذ يكون واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا * ورد هذا الجواب بأن القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح وأجيب عن هذا الرد بأن

ترجيح القادران كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان تسليما لكون رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن الا عند انضمام آخر الى القادرية فيعود الكلام الاول وان لم يكن له مفهوم زائد لم يتوقف (١) لقولكم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر الا مجردان صفة القادرية مستمرة فى الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر فى بعض تلك الازمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قد رجح وقصد إيقاعه ولا معنى للاتهاق الا ذلك ولا يخفى ما فى هذا الجواب من التعسف لاستلزامه نفى المرجح مطلقا والعلم الضرورى حاصل لكل عاقل بأن الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل وان العدل والصدق والعلم حسنة عنده ا كن حاصل ما يدركه العقل من قبح هذا القبح وحسن هذا الحسن هو ان فاعل الاول يستحق الذم وفاعل الثانى يستحق المدح وأما كون الاول متعلقا للعقاب الاخروى والثانى متعلقا للثواب الاخروى فلا يدركه واحتج المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين بأن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند ورود الشرع لانهما اما ان يكونا معلومين قبله عند ورود بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب أن يكونا معلومين قبله وأجيب بأن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور ما هو سبب للعقاب والثواب والمدح والذم على الفعل ونتصور عدم هذا الترتب فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع . المتوقف عليه هو التصديق فأين أحدهما من الآخر واحتج المثبتون أيضا بأنه لو لم يكن لحكم بالحسن العقلى لا بالشرع لحسن من الله كل شئ ولو حسن منه كل شئ لحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبى والمتنبئ وذلك يفضى الى بطلان الشرع وأجيب بأن الاستدلال بالامر على الصدق مبنى على أن الله انما خلق ذلك المعجز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق وبأن العقل يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق وهو كان الامر كذا لكان ذلك ايهاما للتصديق الكاذب وانه قبيح والله لا يفعل القبيح . واحتج المثبتون أيضا بأنه لو حسن من الله كل شئ لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده وأجيب بأن هذا ورد عام لان الكذب يحسن فى مثل الدفع به عن قتل انسان ظلما وفى منفعة من يوعد غيره أن يفعل به ما لا يجوز من أنواع الظلم ترك ذلك فانه هنا يحسن الكذب ويقبح الصدق ورد بأن الحكم قد يختلف عن المقتضى للمانع ولا اعتبار بالنادر على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل ما لا يحل بايراد المعارض هناك وبهذا سقط ما يقال من أن الكذب واجب فى هذه الصورة لان أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق الا أن الالف اللازم لمن اعتاد شيئا والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا حرم يرجح الصدق عنده على الكذب ورد هذا بأن كل فرد من افراد الانسان اذا فرض نفسه خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الامر هذه القضية وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب . وما حمله فالكلام فى هذا البحث طويل والمقصود مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومعاندة وأما ادراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم بغايته ما تدركه العقول ان هذا الفعل حسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب ومما يستدل به على هذا

(١) كذا بالأصل وهو محرف وصوابه لم يكن أو ما هو بمعناه كتبه مصححه

المسئلة فى الجملة قوله سبحانه (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ونحو هذا

البحث الثالث فى المحكوم به

﴿ البحث الثالث فى المحكوم به ﴾

هو فعل المكلف فتعلق الايجاب يسمى واجبا ومتعلق الندب يسمى مندوبا ومتعلق الاباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكروها ومتعلق التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل

(المسئلة الاولى) ان شرط الفعل الذى وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر الى ذاته أو بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الاشاعرة بالجواز مطلقا وقال جماعة منهم انه ممتنع فى الممتنع لذاته جائز فى الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به * احتج الاولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا حصوله واللازم باطل لان تصور ذات المستحيل مع عدم تصور ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضى أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق * وبيانه أن المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض وإما على سبيل النفى بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات * والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال والجواز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع * ومما يدل على هذه المسئلة فى الجملة قوله سبحانه (لا يكلف الله نفسا الا وسعها . لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها . ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وقد ثبت فى الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة فى القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها انما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز على أن الخلاف فى مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلا * قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لان العاصى مأمور بالايمان وممتنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يؤمن ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال والا لزم الجهل واللازم باطل فالملزوم مثله وقالوا أيضا بأنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كلف أبا جهل بالايمان وهو تصديق رسوله فى جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه وهو محال وأجيب عن الدليل الاول بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف فى الجملة وان امتنع لغيره من علم أو غيره فهو فى غير محل النزاع وعن الثانى بأنه لم يكلف الا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا أنه ممن علم الله انهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين * هذا الكلام فى التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه

(المسئلة الثانية) ان حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية وقال جماعة منهم الرازى وأبو حامد وأبو زيد والسرخسى هو شرط وهذه المسئلة ليست على عمومها اذ لا خلاف فى أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة بل هى مفروضة فى جزئى منها وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع أى بفروع العبادات عملا عند الاولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكلفون

بالنواهي لانها أليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ماذهب اليه الأولون وبه قال الجمهور ولا خلاف في انهم مخاطبون بأمر الايمان لانه مبعوث الى الكافة و بالمعاملات أيضا والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات أنهم مؤاخذون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الايمان واستدل الاولون بالاوامر العامة كقوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضا بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) لايقال قولهم ليس بحجة لجواز كذبهم لانا نقول ولو كذبوا لكذبوا واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله (ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدا واستدل الآخرون بأنهم لو كلفوا بها لصحت لان الصحة موافقة الامر أولا ممكن الامتثال لان الامكان شرط ولا يصح منهم لان الكفر مانع ولا يمكن الامتثال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب وأجيب بأنه غير محل النزاع لان حالة الكفر ليست قيد الفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوقا للايمان والكافر يمكن من أن يسلم ويفعل ما وجب عليه كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بما نع عنها يجب عليهما ازالته لتصح منهما والامتناع الوصفي لاينافي الامكان الذاتي واستدلوا أيضا بأنه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء وأجيب بمنع الملازمة لانه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته مربط عقلي لاسيما على قول من يقول ان القضاء لا يجب الا بأمر جديد وأيضا قوله سبحانه (ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) دليل على وجوب القضاء واحتج القائلون بالتفصيل بأن النهي هو ترك المنهي عن فعله وهو ممكن مع الكفر وأجيب بأن الكفر مانع من الترك كالفعل لأنها عبادة يثاب المبدء عليها ولا تصح الا بعد الايمان وأيضا المكلف به في النهي هو الكف وهو فعل

(المسئلة الثالثة) ان التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذي هو الاكوان لا التأثير الذي هو أحد الاعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا وينقطع بعده اتفاقا ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بين السقوط وما قالوه من انه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بأن كلامه سبحانه واحد والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمرا أو نهيا وانتفاؤهما لا يوجب انتفاءه واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أم لا فقال جمهور الاشعرية هو باق وقالت المعتزلة والجويني ليس بباق وليس مراد من قال بالبقاء ان تعلق التكليف بالفعل لنفسه ادلا انقطاع له أصلا ولا أن تصير التكليف باقيا لأن التكليف بايجاد الموجود محال لانه طلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وهو تكليف بالمحال ولا أن القدرة مع الفعل لاستلزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف المعقول وخلاف الاجماع فان القاعد مكلف بالقيام الى الصلاة بل مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير عين الأثر عندهم * واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه لانه أثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى وأجيب بأنه يلزم التكليف بايجاد الموجود وهو محال ويرد بأن ذلك لا يلزم لأن المحال إنما هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل

* البحث الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف *

البحث الرابع في المحكوم عليه

إعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدر

الذي يتوقف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به والا لزم الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول التصديق واستدلوا على اشتراط الفهم بالمعنى الاول بأنه لو لم يشترط لزم المحال لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال وهو محال عادة وشرعا ممن لا شعور له بالامر وأيضا يلزم تكليف البهائم اذ لا مانع من تكليفها الا عدم الفهم وقد فرض أنه غير مانع فى صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قولهم فتقرر بهذا أن المجنون غير مكلف وكذلك الصبى الذى لم يميز لأنهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر وأما لزوم أرش جنايتهما ونحو ذلك فمن أحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما الصبى المميز فهو وان كان يمكنه تمييز بعض الاشياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة الى تمييز المكلفين وأيضا ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك حديث رفع القلم عن ثلاثة وهو وان كان فى طرقه مقال لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن وباعتبار تلقى الامة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلا قطعيا ويؤيده حديث من اخضر مئزره فاقتلوه وأحاديث النهى عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى وصاياه لامرائه عند غزو هم للكفار وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يأذن فى القتال الا لمن بلغ سن التكليف والادلة فى هذا الباب كثيرة ولم يأت من خالف فى ذلك بشئ يصلح لايراده كقولهم انه قد صح طلاق السكران ولزمه أرش جنايته وقيمة ما أتلفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع فى أحكام التكليف لا فى أحكام الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) حيث قالوا انه أمر لمن لا يعلم ما يقول ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف ورد بأنه نهى عن السكر عند ارادة الصلاة فالنهى متوجه الى الصدور ورد أيضا بغير هذا مما لا حاجة الى التطويل بذكره ووقع الخلاف بين الاشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف أم لا فذهب الاولون الى الأول والآخرون الى الآخر وليس مرادالأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فان بطلان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه اذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالاولى بل مرادهم التعلق العقلى أى توجه الحكم فى الازل الى من علم الله وجوده مستجمعا شرائط التكليف واحتجوا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا لأن توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه حادثا واللازم باطل فالملزوم مثله لانه أزلى لحصوله بالامر والنهى وهما كلام الله وهو أزلى وهذا البحث يتوقف على مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وهى مقررة فى علم الكلام * واحتج الآخرون بأنه لو كان المعدوم يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الامر والنهى والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال ورد بعدم تسليم كونه محالا بل هو محل النزاع وتطويل الكلام فى هذا البحث قليل الجدوى بل مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وان طالت ذيولها وتفرق الناس فيها فرقا وامتحن بها من امتحن من أهل العلم وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين ليس لها كبير فائدة بل هى من فضول العلم ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها

* الفصل الثالث فى المبادئ اللغوية *

الفصل الثالث فى المبادئ اللغوية

إعلم ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالته ثم لما كانت دلالته وضعية فالبحث عن هذه الكيفية اما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو الموضوع له أو عن الطريق التى يعرف بها الوضع فهذه أبحاث خمسة

ماهية الكلام

﴿البحث الاول عن ماهية الكلام﴾ وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة المسموعة ولا حاجة الى البحث فى هذا الفن عن المعنى الاول بل المحتاج الى البحث عنه فيه هو المعنى الثانى فالاصوات كيفية للنفس وهى الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المغيزة المتواضع عليها والانتظام هو التأليف الأصوات المتواليـة على السمع وخرج بقوله الحروف الحرف الواحد لان أقل الكلام حرفان وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمغيزة أصوات ماعدا الانسان وبالمتواضع عليها المهملات وقد خصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالاسناد وذهب كثير من أهل الاصول الى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاما

الواضع

﴿البحث الثانى عن الواضع﴾ اختلف فى ذلك على أقوال الاول ان الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الاشعرى وأتباعه وإن فورك القول الثانى ان الواضع هو البشر واليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة القول الثالث ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقى بالاصطلاح والقول الرابع أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقى توقيف وبه قال الاستاذ أبو اسحق وقيل انه قال بالذى قبله والقول الخامس ان نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه قال عباد بن سليمان الصيمرى ﴿القول السادس انه يجوز كل واحد من هذه الاقوال من غير حرم بأحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول

احتج أهل القول الاول بالمنقول والمعقول أما المنقول فمن ثلاثة أوجه (الاول) قوله سبحانه (وعلم آدم الاسماء كلها) دل هذا على أن الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك فى الاسماء ثبت أيضا فى الافعال والحروف اذ لا قائل بالفرق وأيضا الاسم انما سمى اسما لكونه علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض أنواع الكلام اصطلاح للنحاة (الوجه الثانى) ان الله سبحانه ذم قوما على تسميتهم بعض الاشياء من دون توقيف بقوله (ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم (الوجه الثالث) قوله سبحانه (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد اختلاف اللغات لا اختلافات بالتغات الألسن (١) وأما المعقول فمن وجهين (الاول) ان الاصطلاح انما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما فى ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك الطريق اما الاصطلاح ويلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب (والوجه الثانى) أنها لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها وأنها على غير ما كانت عليه لان اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها وأجيب عن الاستدلال بقوله (وعلم آدم الاسماء) بأن المراد بالتعليم الالهام كما فى قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم) أو تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر أو المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله (ثم عرضهم) ويجاب عن الاستدلال بقوله (إن هى الا أسماء سميتموها) بان المراد ما اخترعوه من الاسماء للاصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ووجه الذم مخالفة ذلك لما شرعه الله وأجيب عن الاستدلال بقوله (واختلاف ألسنتكم) بان المراد التوقيف عليها بعد الوضع واقرار الخلق على وضعها ﴿ويجاب عن الوجه الاول من المعقول بمنع لزوم التسلسل لان المراد وضع الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ثم تعريف غيره بأنه وضعه كذلك ويجاب عن الوجه الثانى بأن تجويز الاختلاف خلاف الظاهر ومما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بارسال رسول لتعليم الناس لغتهم لانه الطريق المعتاد فى التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال ان آدم عليه السلام

---

(١) قوله لا اختلافات بالتغات الالسن كذا بالاصل والمعنى انه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو لكن فى العبارة تحريف والله أعلم اه مصححه

علمها وعلمها غيره وأيضا يمكن أن يقال ان التعليم لا ينحصر في الارسال لجواز حصوله بالالهام وفيه ان مجرد الالهام لا يوجب كون اللغة توقيفية بل هي من وضع الناس بالهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع

احتج أهل القول الثاني بالمنقول والمعقول أما المنقول فقوله سبحانه (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) أي بلغتهم فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسل فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك الا بالارسال فيلزم الدور لان الآية تدل على سبق اللغات للارسال والتوقيف يدل على سبق الارسال لها وأجيب بأن كون التوقيف لا يكون الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا سبق الارسال على اللغات حتى يلزم الدور لان الارسال لتعليمها انما يكون بعد وجودها معاونة للرسول عادة لتترتب فائدة الارسال عليه وأجيب أيضا بان آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية واذا كان هو الذي علمها لآدم رسول اندفع الدور وأما المعقول فهو انها لو كانت توقيفية لكان اما أن يقال انه تعالى يخلق العلم الضروري بأن وضعها لتلك المعاني أولا يكون كذلك والاول لا يخلو اما ان يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل و باطل أن يخلقه في عاقل لان العلم بانه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به سبحانه ضروريا ولو كان العلم بذاته سبحانه ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفا و باطل أن يخلقه في غير العاقل لان من البعيد أن يصير الانسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات اللطيفة

احتج أهل القول الثالث بان الاصطلاح لا يصح الا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فان عرفه بأمر آخر اصطلاحي لزم التسلسل فثبت أنه لا بد في أول الامر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة فان الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك وأجيب بمنع توقفه على الاصطلاح بل يعرف ذلك بالتردد والقرائن كالاطفال

وأما أهل القول الرابع فلعلهم يحتجون على ذلك بأن فهم ما جاء توقيفا لا يكون الا بعد تقدم الاصطلاح والمواضعة ويجاب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو بالهام يغني عن ذلك

واحتج أهل القول الخامس بأنه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا بدون مرجح وان كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب وأجيب بأنه ان كان الواضع هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت معين دون ما قبله أو ما بعده وأيضا لو سلمنا انه لا بد من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتا في وضعه سبحانه وان خفي علينا وان كان الواضع البشر فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما يخطر ببال الواحد منا أن يسمي ولده باسم خاص

واحتج أهل القول السادس على ما ذهبوا اليه من الوقف بأن هذه الادلة التي استدل بها القائلون لا يفيد شيء منها القطع بل لم ينهض شيء منها لمطلق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لان ما عداه هو من التقول على الله بما لم يقل وانه باطل وهذا هو الحق

الموضوع

﴿البحث الثالث عن الموضوع﴾ اعلم انه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانساني لا يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه لم يكن بد في ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فيما يحتاج اليه وحينئذ يحتاج كل واحد منهم الى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا يكون الا بطريق من أصوات مقطعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك فجعلوا الاصوات المقطعة هي الطريق الى التعريف لان الاصوات أسهل من غيرها وأقل مؤنة ولكون اخراج النفس أمرا ضروريا فصرفوا هذا الامر الضروري الى هذا التعريف ولم يتكلفوا

له طريقا أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج الى مزاولة وأيضا فان الحركات والاشارات قاصرة عن افادة جميع ما يراد فان ما يراد تعريفه قد لا تمكن الاشارة الحسية اليه كالمعدومات * اذا عرفت هذا فاعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعة وما ليس بموضوع من الحرفات والمهملات ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهي الاسنادي والوصفي والاضافي والعددي والمزجي والصوتي * ومعنى الوضع يتناول أمرين أعم وأخص فالاعم تعيين اللفظ بازاء معنى والاخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى

الموضوع له

﴿ البحث الرابع عن الموضوع له ﴾ قال الجويني والرازي وغيرهما ان اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط وقيل هو موضوع للوجود الخارجي وبه قال أبو اسحق وقيل هو موضوع للاعم من الذهني والخارجي ورجحه الاصفهاني وقيل ان اللفظ في الاشخاص أي الاعلام الشخصية موضوع للوجود الخارجي ولا ينافي كونه للوجود الخارجي وجوب استحضار الصورة الذهنية فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي لا أنها هي الموضوع لها وأما فيما عدا الاعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي افراده خارجية أو ذهنية فان كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الافراد الخارجية وان كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية وان كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد الحق علم الجنس بالاعلام الشخصية من يعرف بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين * وفي اسم الجنس مذهبان (أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب ورجحه السعد وابن الهمام والثاني انه موضوع للماهية من حيث هي ورجحه الشريف فالموضوع له على المذهب الاول هو الماهية بشرط شئ وعلى المذهب الثاني هو الماهية لا بشرط شئ

الطريق التي يعرف بها الوضع

﴿ البحث الخامس عن الطريق التي يعرف بها الوضع ﴾

اعلم انه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها كان العلم بها من أهم الواجبات ولا بد في ذلك من معرفة الطريقة التي نقلت هذه اللغة العربية بها الينا فلا مجال للعقل في ذلك لانها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها فلا تكون الطريق اليها الا النقلية والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التي فيها غرابة فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فان الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره وهم عدد لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في كل عصر من العصور هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب وقد أورد الرازي في المحصول تشكيكا على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى في تفسير الكتاب العزيز فقال أما التواتر فالاشكال عليه من وجوه (الأول) أنا نجد الناس مختلفين في معاني الالفاظ التي هي أكثر الالفاظ دورانا على ألسنة المسلمين اختلافا لا يمكن القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فان بعضهم زعم أنها ليست بعربية بل سريانية والذين جعلوها عربية اختلفوا في انها من الاسماء المشتقة أو الموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون بكونها موضوعة اختلفوا أيضا اختلافا كثيرا ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة وان شيأ منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلاة والزكاة حتى

ان كثيرا من المحققين فى علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلاة من الصلوين وهما عظما الورك ومن المعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا فى الاوامر والنواهى وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال فى هذه الالفاظ التى هى أشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فاظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر فى اللغة والنحو متعذر انتهى * ولا يخفى ان محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية الينا بطريق التواتر عن العرب الموثوق بعربيتهم فالاختلاف فى الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه وقد تنبه الرازى لهذا فقال (فان قلت) هب أنه لا يمكن دعوى التواتر فى معانى هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها فى الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله تعالى على الاله سبحانه وان كنا لا نعلم مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول فى سائر الالفاظ * (قلت) * حاصل ما ذكره انا لا نعلم اطلاق لفظة الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تحير العقول فى ادراكه الى غير ذلك من المعانى المذكورة لهذا اللفظ وذلك يفيد نفى القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك فى هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها أظهر انتهى * وهذا الجواب باطل لان هذه اللفظة قد نقلت الينا على طريقة التواتر ونقل الينا الناقلون لها انها موضوعة للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفى فى الاستدلال به على محل النزاع وأما الاختلاف فى مفهوم الاله سبحانه وتعالى فبحث آخر لا يقدح به على محل النزاع أصلا ثم قال مرددا لذلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر فى حفاظ اللغة والنحو والتصريف فى زماننا فكيف نعلم حصولها فى سائر الازمنة انتهى ويجاب عنه بان علمنا حصولها فيهم فى سائر الازمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات المشتغلين باحوال النقلة اجمالا وتفصيلا ثم أطال الكلام على هذا ثم عاد الى التشكيك فى نقلها آحادا وجميع ما جاء به مدفوع مردود فلا نشتغل بالتطويل بنقله والكلام عليه فنعود اذكرنا من الرد عليه ما يرشد الى الرد لبقية ما شكك به *

وقد اختلف فى جواز اثبات اللغة بطريق القياس فجوزه القاضى أبو بكر الباقلانى وابن شريح وأبو اسحق الشيرازى والرازى وجماعة من الفقهاء ومنعه الجوينى والغزالى والآمدى وهو قول عامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيما ثبت تسميته بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع فيما اذا سمى مسمى باسم فى هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى فى التسمية لاجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما بوجد ذلك المعنى فى غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لا نزاع فى جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف فى الاطلاق حقيقة وذلك كالخمر الذى هو اسم للنىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا أطلق على النبيذ الحاقا له بالنىء المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى فى الاسم يظن اعتباره فى تسمية النىء المذكور به لدوران التسمية معه فهما لم توجد فى ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجدت فيه سمى به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك فى النبيذ أو يخص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقا للأخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم * احتج المجوزون بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يدل على انه المعتبر لانه يفيد الظن واجيب بان افادة الدوران لذلك ممنوعة لما سيأتى فى مسالك العلة وبعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا صحيحة فنقول ان أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا

سواء وجد فى أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم فى كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لان مايوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق الحاق فرع باصل وان أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه فى الاصل المقيس عليه فقط لوجود الاسم فى كل مادة يوجد فيها المسمى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه منعنا كونه طريقا مثبتا تسمية الشئ باسم لمشاركة المسمى فى معنى دار الاسم معه وجودا وعدما وان سلمنا كونه طريقا صحيحة لاثبات الحكم فى الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقا صحيحة فى اثبات الاسم وتعديته من محل الى محل آخر لان القياس فى الشرعيات سعى ثبت اعتباره بالسماع من الشارع وتعبدنا به لا أنه عقلى وأجيب ثانيا بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار ايضا مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحى و وطأ فى القبل فدل على انه معتبر والمعنى جزء العلة ومن قال بقطع النباش وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة والحد اولقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا فى الحكم لا لانه يسمى النباش سارقا والنبيذ خمرا بالقياس فى اللغة كما زعمتم وأيضا القياس فى اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لانه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح بمنعه وأيضا لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضا هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هى توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق اليها الا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لانه راجع الى القولين واذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس

تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب

﴿ الفصل الرابع فى تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب ﴾

اعلم ان اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد والمفرد اما واحد أو متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام * الأول الواحد للواحد إن لم يشترك فى مفهومه كثيرون لا تحققا ولا تقديرا فمعرفة لتعينه إما مطلقا أى وضعا واستعمالا فعلم شخصى وجزئى حقيقى ان كان فردا أو مضافا بوضعه الاصلى سواء كان العهد أى اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لحصة منها معينة مذكورة أو فى حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص أو لكل من الحصص و إما بالاشارة الحسية فاسمها و إما بالعقلية فلابد من دليلها سابقا كضمير الغائب أو معا كضميرى المخاطب والمتكلم أو لاحقا كالموصولات وان اشترك فى مفهومه كثيرون تحقيقا أو تقديرا فكلى فان تناول الكثير على انه واحد فجنس والا فاسم الجنس وايا ما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت بأولية أو أولوية أو اشدية فهو المشكك وان كان تناوله لها على السوية فهو المتواطئ وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا الا فردا معينا فخاص خصوص البعض وان تناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها بجمعة أو على سبيل البدل والأول يقال له العموم الشمولى والثانى البدلى وان لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من اشترط واسطة والراجح أنه خاص لأن دلالته على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وان لم يتناول مجموعا بل واحدا أو اثنين أو يتناول محصورا فخاص خصوص الجنس أو النوع * الثانى اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تفاصلت افراده كالانسان والفرس أو تواصلت كالسيف والصارم * الثالث اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى ناقله والا فحقيقة ومجاز * الرابع اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الأربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة وغير صفة * ثم دلالة اللفظ على تمام ماوضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام وجميع ماذكرنا

هنا قدبين فى علوم معروفة فلانطيل البحث فيه ولكنانذ كرهنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقا تاما

مسألة الاشتقاق

﴿ المسئلة الأولى فى الاشتقاق ﴾ الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وار كانه أربعة أحدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شئ آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين فى الحروف الأصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم فى حرف فقط أو حركة فقط أوفيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أوالنقصان أو بهما معا فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف وقيل تنتهى أقسامه الى خمسة عشر وذلك لانه يكون اما بحركة أوحرف بزيادة أونقصان أو بهما والتركيب مثنى وثلاث ورباع * وينقسم الى الصغير والكبير والاكبر لان المناسبة أعم من الموافقة فى الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى وناك وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج فى ثلم وثلب أوالصفة كالشدة فى الرجم والرقم فالمعتبر فى الاولين الموافقة وفى الاخير المناسبة والاشتقاق الكبير والاكبر ليس من غرض الاصولى لان المبحوث عنه فى الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير * واللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهى ما دل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين شخصى ولا جنسى متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين * ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون للمباشر حقيقة اتفاقا وفى الاستقبال مجازا اتفاقا وفى الماضى الذى قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة واليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة * احتج القائلون بالاشتراط بأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب واذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب يناقضه فى العرف قولنا ليس بضارب وأجيب بمنع أن نفيه فى الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت فى الحال أخص من الثبوت مطلقا ونفى الأخص لا يستلزم نفى الاعم الا أن يراد النفى المقيد بالحال لا النفى المقيد بالحال وأجيب أيضا بأن اللازم النفى فى الجملة ولا ينافى الثبوت فى الجملة الا أن يقال ان الاعتبار بالمباشرة فى اللغة لا فى العقل واحتجوا ثانيا بأنه لو صح اطلاق المشتق اطلاقا حقيقيا باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فانه قد يشترط المشترك بين الماضى والحال وهو كونه ثبت له الضرب * واحتج النافون باجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأنه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا ويجاب عنه بأن مجازيته لعدم تلبسه بالفعل لا فى الحال ولا فى الماضى فلا يستلزم مجازيته ضارب أمس * والحق ان اطلاق المشتق على الماضى الذى قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك فى الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فمجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان أدلة صحة الاطلاق الحقيقى على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية

مسألة الترادف

﴿ المسئلة الثانية فى الترادف ﴾ هو توالى الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق * والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فان الاسم الذى وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو رفع توهم التجوز أو

السهو أوعدم الشمول وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف فى اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المعنى عند أهل هذا الشأن بالاقتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فانه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك هذا دون هذا و بهذا يندفع ماقاله المانعون لوقوع الترادف فى اللغة من انه لو وقع لعرى عن الفائدة لكفاية أحدهما فيكون الثانى من باب العبث و يندفع أيضا ماقالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأتوا بحجة مقبولة فى مقابلة ماهو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف فى لغة العرب مثل الاسد والليث والخنطة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدا وانكاره مباهتة وقولهم ان مايظن أنه من الترادف هو من اختلاف الذات والصفة كالانسان والبشر أو الصفات كالخمر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر وتعسف بحت وهو وان أمكن تكلف مثله فى بعض المواد المترادفة فانه لا يمكن فى أكثرها يعلم هذا كل عالم بلغة العرب فالعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما فى هذا العلم

مسألة المشترك

﴿ المسئلة الثالثة فى المشترك ﴾ وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا ولا من حيث هما كذلك فخرج بالوضع مايدل على الشئ بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وخرج بقيد الحيثية المتواطئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هى كذلك بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد * وقد اختلف أهل العلم فى المشترك فقال قوم انه واجب الوقوع فى لغة العرب وقال آخرون انه ممتنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع احتج القائلون بالوجوب بأن الالفاظ متناهية والمعانى غير متناهية والمتناهى اذا وزع على غير المتناهى لزم الاشتراك ولا ريب فى عدم تناهى المعانى لان الأعداد منها وهى غير متناهية بلا خلاف واحتجوا ثانيا بأن الالفاظ العامة كالموجود والشئ ثابتة فى لغة العرب وقد ثبت أن وجود كل شئ نفس ماهيته فيكون وجود الشئ مخالفا لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك وأجيب عن الدليل الاول بمنع عدم تناهى المعانى ان أريد بها المختلفة أو المتضادة وتسليمه مع منع عدم وفاء الالفاظ بها ان أريد المتماثلة المتحدة فى الحقيقة أو المطلقة فان الوضع للحقيقة المشتركة كاف فى التفهيم وأيضا لو سلم عدم تناهى كل منها لكان عدم تناهى مايحتاج الى التعبير والتفهيم ممنوعا وأيضا لا نسلم تناهى الالفاظ لكونها مركبة من المتناهى فان أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الالفاظ المتناهية وأجيب عن الدليل الثانى بأنا لا نسلم أن الالفاظ العامة ضرورية فى اللغة وان سلمنا ذلك لا نسلم أن الموجود مشترك لفظى لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا وان سلمنا ذلك لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها فى حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بأن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأ للمفاسد وأجيب بأنه لا نزاع فى أنه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا نفيا ولا اثباتا والاسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يستلزم ذلك نفيها وكونها غير ثابتة فى اللغة *

واحتج من قال بجواز الوقوع وامكانه بأن المواضعة تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون للانسان غرض فى تعريف غيره شيأ على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشئ على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهدينى السبيل ولانه ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشئ على التعيين الا أنه يكون واثقا بصحة

وجود أحدهما لاعالة حينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فان أى معنى لا يصح فله أن يقول انه كان مرادى الثانى * وبعد هذا كله فلا يخفاك أن المشترك موجود فى هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الا مكابر كالقرء فانه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع كون القرء حقيقة فيهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة و رد بأن المجاز ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب والا فلا تساوى ومثل القرء العين فانها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الابيض والاسود وكذا عسعس مشترك بين أقبل وأدبر وكما هو واقع فى لغة العرب بالاستقراء فهو أيضا واقع فى الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع فى الكتاب فقط أو غير واقع فيهما لا فى اللغة

مسألة استعمال اللفظ المشترك فى معنييه أو معانيه

* (المسئلة الرابعة) * اختلف فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنييه أو معانيه فذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وأبو على الجبائى والقاضى عبد الجبار بن احمد والقاضى جعفر والشيخ حسن وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت الى جوازه وذهب أبو هاشم وأبو الحسن البصرى والكرخى الى امتناعه ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى الوضع والكلام يبتنى على بحث هو هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين أو معانى على البدل أن يكون موضوعا لهما أو لها على الجمع أم لا فقال المانعون ان المعلوم بالضرورة المغايرة بين المجموع و بين كل واحد من الافراد لان الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا الموضوع له و يوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له فى غير ما وضع له وانه غير جائز وان قلنا ان ذلك اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو اما أن يستعمل لافادة المجموع وحده أو لافادته مع افادة افراده فان كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لان الواضع وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل واحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا له فى كل مفهوماته وان قلنا انه مستعمل فى افادة المجموع والافراد على البدل فهو محال كما قدمنا * واحتج المجوزون بأمور أحدها ان الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله سبحانه أراد بقوله (ان الله وملائكته يصلون على النبى) كلا المعنيين وهذا هو الجمع بين معنيي المشترك وأجيب بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك فى أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلاة من الله الرحمة قد اراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازى فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضا بقوله سبحانه (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض) الآية فانه نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فانسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال (وكثير من الناس) لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكروا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لم ينقادوا و يمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع فلا يحكم باستحالته من

الجمادات الامن يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات و باستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة * اذا عرفت هذا الاح لك عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك أو معانيه ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل إنه يجوز الجمع مجاز الا حقيقة و به قال جماعة من المتأخرين وقيل يجوز ارادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا الى الغزالى والرازى وقيل يجوز الجمع فى النفى لا فى الاثبات فيقال مثلا ما رأيت عينا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندى عين وتراد هذه المعانى بهذا اللفظ وقيل بارادة الجميع فى الجمع فيقال مثلا عندى عيون و يراد تلك المعانى وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع فيقال مثلا عندى جونان و يراد أبيض واسود ولا يصح ارادة المعنيين أو المعانى بلفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو فى المعانى التى يصح الجمع بينها وفى المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا فى المعانى المتناقضة

مسألة الحقيقة والمجاز

﴿ المسئلة الخامسة فى الحقيقة والمجاز وفى هذه المسئلة عشرة أبحاث ﴾

تفسير لفظى الحقيقة والمجاز

(البحث الاول فى تفسير لفظى الحقيقة والمجاز) اما الحقيقة فهى فعيلة من حق الشئ بمعنى ثبت والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة وفعيل فى الاصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى التقدير الاول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثانى يكون معناها المثبتة * واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذى هو التعدى كما يقال جزت هذا الموضع أى جاوزته وتعديته أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع وهو راجع الى الاول لان الذى لا يكون واجبا ولا ممتنعا يكون مترددا بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل من هذا الى هذا

بحث حدهما

(البحث الثانى فى حدهما) فقيل فى حد الحقيقة انها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى و زاد جماعة فى هذا الحد قيدا وهو قولهم فى اصطلاح التخاطب لانه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له فى اصطلاح آخر لمناسبة بينه و بين ما وضع له فى اصطلاح التخاطب كان مجازا مع انه لفظ مستعمل فيما وضع له و زاد آخرون فى هذا الحد قيدا فقالوا هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا لاخراج مثل ما ذكر وقيل فى حد الحقيقة انها ما أفيد بها ما وضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به وقيل فى حدها انها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له فى وضع واضع وضعا لا يستند فيه الى غيره وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة وقيل هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولا على وجه يصح و زيادة قيد على وجه يصح لاخراج مثل استعمال لفظ الارض فى السماء وقيل فى حده أيضا انه ما كان بضد معنى الحقيقة

ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية

(البحث الثالث) قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وهى اللفظ الذى استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما * وينبغى أن يعلم قبل ذلك الخلاف والادلة من الجانبين أن الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا المستعملة فى غير ما وضع له فى اللغة فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وأثبت المعتزلة أيضا مع الشرعية حقائق دينية فقالوا ان ما استعمله الشارع فى معان غير لغوية ينقسم الى قسمين

الاول الاسماء التى أجريت على الافعال وهى الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك والقسم الثانى الاسماء التى أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الاول حقيقة شرعية والقسم الثانى حقيقة دينية وان كان الكل على السواء فى أنه عرف شرعى وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وبعض المتأخرين ورجحه الرازى انها مجازات لغوية غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع * وثمرة الخلاف انها اذا وردت فى كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالاول والباقلانى ومن معه قالوا بالثانى قالوا أما فى كلام المتشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لانها قد صارت حقائق عرفية بينهم وانما النزاع فى كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا قرينة فتكون حقائق شرعية أو بغلبتها فى لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية * احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة فى لسان الشارع وأهل الشرع لذات الاذكار والاركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وان هذه المدلولات هى المتبادرة عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة فى اللغة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وأجيب عن هذا بأنها باقية فى معانيها اللغوية والزيادات شروط والشرط خارج عن المشروط وردبأنه يستلزم أن لا يكون مصليا من لم يكن داعيا كالأخرس وأجيب أيضا بأنه لا يلزم من سبق المعانى الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع ورد بأنه ان أريد بكون اللفظ مجازا ان الشارع استعمله فى معناه لمناسبة للمعنى اللغوى ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان أريد أن أهل اللغة استعملوه فى هذه المعانى وتبعهم الشارع فى ذلك فخلاف الظاهر للقطع بأنها معان حادثة ما كان أهل اللغة يعرفونها * واحتج القاضى ومن معه بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعانى لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم أما الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة فى القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه المعانى عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا وأما فساد اللازم فلقوله سبحانه (قرآنا عربيا) وقوله (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وأجيب بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعانى وان لم تكن عربية لكنها فى الجملة ألفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها فى الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعانى واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية فالملازمة ممنوعة وأجيب أيضا بأنا لا نسلم انها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق شرعية لان المجازات عربية وان لم تصرح العرب باحادها فقد جوزوا نوعها وذلك يكفى فى نسبة المجازات بأسرها الى لغة العرب والالزم كونها كلها ليست بعربية واللازم باطل فالملزوم مثله ولو سلمنا أن المجازات العربية التى صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربى بدخولها فيه لانها قليلة جدا والاعتبار بالاغلب فان الثور الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه بوجود شعرات بيض فى جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على أنه كله عربى كما يفيده قوله فى سورة يوسف (انا أنزلناه قرآنا عربيا) والمراد منه تلك السورة وأيضا الحروف المذكورة فى أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم * واذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن نافيها لم يأت بشئ يصلح للاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما سمته المعتزلة حقيقة دينية فانه من جملة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة الى تطويل البحث فيه

(البحث الرابع) المجاز واقع فى لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف فى ذلك أبو اسحق الاسفرائينى وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادى بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه فى الاطلاع على ماينبغى الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التى لاتخفى على من له أدنى معرفة بها وقد استدل بما هو أوهن من بيت العنكبوت فقال لو كان المجاز واقعا فى لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وهذا التعليل عليل فان تجويز خفاء القرينة أخفى من السها واستدل صاحب المحصول لهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فاما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والاول باطل لانه مع القرينة المخصوصة لايحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لامجازا والثانى باطل لان اللفظ لو أفاد معناه المجازى بدون قرينة لكان حقيقة فيه اذ لامعنى للحقيقة الا كونها مستقلة بالافادة بدون قرينة وأجاب عنه بأن هذا نزاع فى العبارة ولنا أن نقول اللفظ الذى لايفيد الامع القرينة هو المجاز ولايقال للفظة مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى * وعلى كل حال فهذا لاينبغى الاشتغال بدفعه ولا التطويل فى رده فان وقوع المجاز وكثرته فى اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار قال ابن جنى أكثر اللغة مجاز وقد قيل ان أبا على الفارسى قائل بمثل هذه المقالة التى قالها الاسفرائينى وما أظن مثل أبى على يقول ذلك فانه امام اللغة العربية الذى لايخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلى وكما أن المجاز واقع فى لغة العرب فهو أيضا واقع فى الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا بحيث لايخفى الا على من لايفرق بين الحقيقة والمجاز وقد روى عن الظاهرية نفيه فى الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التى جمدوا فيها جمودا يأباه الانصاف وينكره الفهم ويجحده العقل وأما ما استدل به لهم من أن المجاز كذب لانه ينفى فيصدق نفيه وهو باطل لان الصادق انما هو نفى الحقيقة فلا ينافى صدق اثبات المجاز وليس فى المقام من الخلاف مايقتضى ذكر بعض المجازات الواقعة فى القرآن والامر أوضح من ذلك وكما أن المجاز واقع فى الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع فى السنة وقوعا كثيرا والانكار لهذا الوقوع مباهتة لايستحق المجاوبة

بحث العلاقة

(البحث الخامس) انه لابد من العلاقة فى كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هى اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما فى المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما فى الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهى الاشتراك فى معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالاسد للرجل الشجاع لا الابخر والمراد الاشتراك فى الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشاكلة الكلامية كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة ويندرج تحتها ايضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لتهكم نحو (فبشرهم بعذاب أليم) فهذا الاتصال المعنوى * وأما الاتصال الصورى فهو اما فى اللفظ وذلك فى المجاز بالزيادة والنقصان وفى المشاكلة البديعية وهى الصحبة الحقيقية أو التقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الأول اليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع للصلاة واليد فيما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد فى القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدية * ومن العلاقات إطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم فى العالم أو المعلوم ومنها تسمية امكان الشئ باسم وجوده كما يقال للخمر التى فى الدن انها مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم فى اطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع القابل والصورة والفاعل والغاية أى تسمية الشئ باسم قابله نحو سال الوادى وتسمية

الشئ باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشئ باسم فاعله حقيقة أوظنا كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشئ باسم غايته كتسمية العنب بالخمر وفى اطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الحلول فى محل واحد كالحياة فى الايمان والعلم وكالموت فى ضدهما والحلول فى محلين متقاربين كرضى الله فى رضى رسوله والحلول فى حيز بن متقاربين كالبيت فى الحرم كما فى قوله (فيه مقام ابراهيم) وهذه الانواع راجعة الى علاقة الحالية والمحلية كما أن الانواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فاذا ذكرناه ههنا مجموعه أكثر من ثلاثين علاقة وعد بعضهم من العلاقات مالا تعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو (واسأل القرية) يعنى أهلها وحذف المضاف اليه نحو أنا ابن جلا أى أنا ابن رجل جلا والنكرة فى الاثبات اذا جعلت للعموم نحو (علمت نفس ما أحضرت) أى كل نفس والمعرف باللام اذا أريد به الواحد المنكر نحو (ادخلوا عليهم الباب) أى بابا من أبوابها والحذف نحو (يبين الله لكم أن تضلوا) أى كراهة أن تضلوا والزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شئ) ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة لا كما قال بعضهم انها لا تزيد على احدى عشرة وقال آخر لا تزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر * واعلم أنه لا يشترط النقل فى آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية فى التجوز على النقل ولوقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضا لو كان نقليا لاستغنى عن النظر فى العلاقة لكفاية النقل والى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها وتستدعى التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة فى فنى النظم والنثر ويتمادحون باختراع الشئ الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا

قرائن المجاز

* البحث السادس فى قرائن المجاز * اعلم أن القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى فى المتكلم وصفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى فى المتكلم أو تكون من جنس الكلام وهذه القرينة التى تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بأن يكون فى كلام آخر لفظ يدل على عدم ارادة المعنى الحقيقى أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عينه أو شئ منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما أن يكون بعض الافراد أولى من بعض فى دلالة ذلك اللفظ عليه كما لو قال كل مملوك لى حر فانه لا يقع على المكاتب مع انه عبد ما بقى عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الأفراد * أما القرينة التى تكون لمعنى فى المتكلم فكقوله سبحانه (واستفزز ومن استطعت منهم) الآية فانه سبحانه لا يأمر بالمعصية * وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله (فمن شاء فليؤمن) فان سياق الكلام وهو قوله (انا أعتدنا) يخرجه عن أن يكون للتخيير ونحو قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا فان هذا لا يكون توكيلا لان قوله ان كنت رجلا يخرجه عن ذلك فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام * ثم القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الانواع دون نوع

الأمور التى يعرف بها المجاز

* البحث السابع فى الامور التى يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة * اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز اما أن يقع بالنص أو الاستدلال أما بالنص فمن وجهين الاول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز

الثانى أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذاك مستعمل فى غير ما وضع له ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة (الاول) أن يسبق المعنى الى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك انه حقيقة فيه فان كان لا يفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز واعترض على هذا بالمشترك المستعمل فى معنييه أو معانيه فانه لا يتبادر أحدهما أو أحدها ولا القرينة المعينة للمراد مع انه حقيقة وأجيب بأنها يتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه و يتبادر أحدها لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه و رد بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل فى المعين اذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع انه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه انما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما اذا علم أن المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل فى أحدهما ولا يعلمه فذلك كاف فى كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا (الثانى) صحة النفى للمعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقى فى نفس الامر واعترض بأن العلم بعدم صحة النفى موقوف على العلم بكونه حقيقة فاثبات كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة النفى موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعانى الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فاثبات كونه مجازا به دور وأجيب بأن سلب بعض المعانى الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وأيضا اذا علم معنى اللفظ الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى أن المراد هو المعنى المجازى و بعدم صحته أن المراد هو المعنى الحقيقى (الثالث) عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله فى محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله فى محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع واعترض بأن عدم الاطراد قد يوجد فى الحقيقة كالسخى والفاضل فانهما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه الكمال فيه سبحانه وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاجة مما يوجد معنى الاستقرار فيه كالدن وأجيب عنه بأن الامارة عدم الاطراد لا المانع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكر تم من الامثلة فان الشرع منع من اطلاق السخى والفاضل على الله سبحانه واللغة منعت من اطلاق القارورة على غير الزجاجة وقد ذكر واغير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز انها اذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم انها فى أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى ثم يتركوا استعماله الا فى بعض معانيه المجازية ثم استعملوه بعد ذلك فى غير ذلك الشئ فانا نعلم كونه من المجاز العرفى مثل استعمال لفظ الدابة فى الحمار ومنها امتناع الاشتقاق فانه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها ان المعنى الحقيقى اذا كان متعلقا بالغير فانه اذا استعمل فيما لا يتعلق به شئ كان مجازا وذلك كالقدرة اذا أريد بها الصفة كانت متعلقة بالمقدور واذا أطلقت على النبات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون اطلاقه على أحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو (ومكر وا ومكر الله) ولا يقال مكر الله ابتداء ومنها أن لا يستعمل الا مقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كنار الحرب وجناح الذل

اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة أو مجازا

﴿ البحث الثامن ﴾ فى أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لخروجه عن حد كل واحد منهما اذ الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وقد اتفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل فى ما وضع له ولا يستعمل فى غيره وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له

ولا يستعمل فى ماوضع له أصلا فقال جماعة ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة وكان عبثا وهو محال أما الملازمة فلأن مالم يستعمل لا يفيد فائدة وفائدة الوضع انما هى إفادة المعانى المركبة واذا لم يستعمل لم يقع فى التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر وأجيب بمنع انحصار فائدته فى افادة المعانى المركبة فان صحة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه لو استلزم المجاز الحقيقة لكانت لصوشابت لة الليل اى ابيض الغسق وقامت الحرب على ساق أى اشتدت حقيقة واللازم منتف وأجيب عن هذا بجوابين جدلى وتحقيقى أما الجدلى فبأن الالزام مشترك لان نفس الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وأما التحقيق فباختيار أنه لامجاز فى المركب بل فى المفردات ولها وضع واستعمال ولا مجاز فى التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى ومن اتبع عبد القاهر فى أن المجاز مفرد ومركب و يسمى عقليا وحقيقة عقلية لكونهما فى الاسناد سواء كان طرفاه حقيقتين نحو سرتنى رؤيتك أو مجازين نحو أحيانى اكتعالى بطلعتك أو مختلفين فان اتبعه فى عدم الاستلزام أيضا فذاك والافله أن يجيب بأن مجازات الأطراف لامدخل لها فيه ولها حقائق ومجاز الاسناد ليس لفظا حتى يطلب لعينه حقيقة ووضع بل معنى له حقيقة بغير هذا اللفظ واجتماع لمجازين لايستلزم اجتماع حقائقها ومن قال باثبات المجاز المركب فى الاستعارة التمثيلية نحو طارت به العنقاء وارالك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فلابد أن يقول بعدم الاستلزام ومن نفى المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلى بأنه من الاستعارة التبعية وذلك لان عرف العرب أن يعتبروا القابل فاعلا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الاسناد الى الفاعل الحقيقى كما فى أنبت الله وخلق الله فكذا سرتنى رؤيتك لأنها قابلة لاحداث الفرح ونحوها من الصور الاسنادية * وأشف ما استدلوا به قولهم ان الرحمن مجاز فى البارى سبحانه لان معناه ذو الرحمة ومعناه الحقيقى وهو رقة القلب لاوجود له ولم يستعمل فى غيره تعالى وأجيب بأن العرب قد استعملته فى المعنى الحقيقى فقالوا لمسيلمة رحمان اليمامة و ردبأنهم لم يريدوا بهذا الاطلاق أن مسيلمة رقيق القلب حتى يرد النقض به * ومما يستدل به للنافى أن أفعال المدح والذم هى أفعال ماضية ولادلالة لها على الزمان الماضى فكانت مجازات لاحقائق لها

بحث تعارض المجاز والاشتراك

(البحث التاسع) فى اللفظ اذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجح المجاز على المشترك أو المشترك على المجاز فرجح قوم الأول و رجح آخرون الثانى استدل الأولون بأن المجاز أكثر من الاشتراك فى لغة العرب فرجح الأكثر على الأقل وقال ابن جنى أكثر اللغة مجاز و بأن المجاز معمول به مطلقا فبلاقرينة حقيقة ومعها مجاز والمشترك بلاقرينة مهمل والاعمال أولى من الاهمال و بأن المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر فى علم المعانى والبيان و بأنه أوجز كما فى الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكر واغيرها من الفوائد التى لامدخل لها فى المقام وذكر والمشترك مفاسد منها اخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لايجوز حمله على معنييه أو معانيه بخلاف المجاز فانه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة ومنها تأديته الى مستبعد من نقيض أو ضد كالقرء اذا أطلق مرادا به الحيض فيفهم منه الطهر أو بالعكس ومنها احتياجه الى قرينتين إحداهما تعينه للمعنى المراد والاخرى تعينه للمعنى الآخر بخلاف المجاز فانه تكفى فيه قرينة واحدة * واحتج الآخرون بأن للاشتراك فوائد لاتوجد فى المجاز وفى المجاز مفاسد لاتوجد فى المشترك فمن الفوائد أن المشترك مطرد فلايضطرب بخلاف المجاز فقد لايطرد كما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام نحو أقرأت المرأة بمعنى حاضت وطهرت والمجاز لا يشتق منه وان صلح له حال كونه حقيقة ومنها صحة التجوز باعتبار معنيي المشترك فتكثر بذلك الفوائد وأما مفاسد المجاز التى لاتوجد فى المشترك فمنها احتياجه الى الوضعين الشخصى والنوعى والشخصى باعتبار معناه الاصلى

والفرعى للعلاقة والمشترك يكفى فيه الوضع الشخصى ولا يحتاج الى النوعى لعدم احتياجه الى العلاقة ومنها أن المجاز مخالف للظاهر فان الظاهر المعنى الحقيقى لا المجازى بخلاف المشترك فانه ليس ظاهرا فى بعض معانيه دون بعض حتى يلزم بارادة أحدها مخالفة الظاهر ومنها أن المجاز قد يؤدى الى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على المعنى الحقيقى بخلاف المشترك فان معانيه كلها حقيقية * وقد أجيب عن هذه الفوائد والمفاسد التى ذكرها الاولون والآخرون والحق ان الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين * واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الالفاظ لا يختص بالتعارض بين المشترك والمجاز فان الخلل فى فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف أو الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص و وجه كون هذه الوجوه توثر خللا فى فهم مراد المتكلم أنه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ماوضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلا يبقى عند ذلك خلل فى الفهم * والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لانه يقع بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقيل لان النقل أولى لانه يكون اللفظ عند النقل لحقيقة واحدة مفردة فى جميع الاوقات والمشترك مشترك فى الاوقات كلها وقيل الاشتراك أولى لانه لا يقتضى نسخ وضع سابق والنقل يقتضيه وأيضا لم ينكر وقوع المشترك فى لغة العرب أحد من أهل العلم وأنكر النقل كثير منهم وأيضا قد لا يعرف النقل فيحمل السامع ماسمعه من اللفظ على المعنى الاصلى فيقع الغلط وأيضا المشترك أكثر وجودا من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهى أقوى مما استدل به من رجح النقل * وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه فى صدر هذا البحث * وأما التعارض بين الاشتراك والاضمار فقيل ان الاضمار أولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فى كل الصور فكان اخلاله بالفهم أكثر من اخلال الاضمار به وقيل ان الاشتراك أولى لان الاضمار محتاج الى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينتين كما سبق فكان الاضمار أكثر اخلالا بالفهم وأجيب بأن الاضمار وان افتقر الى تلك القرائن الثلاث فذلك فى صورة واحدة بخلاف المشترك فانه يفتقر الى القرينتين فى صور متعددة فكان أكثر اخلالا بالفهم على ان الاضمار من باب الايجاز وهو من محسنات الكلام * وأما التعارض بين الاشتراك والتخصيص فقيل التخصيص أولى لأن التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك * وأما التعارض بين النقل والمجاز فقيل المجاز أولى لان النقل يحتاج الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك متعذر أو متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر * وأيضا المجاز أكثر من النقل والحمل على الاكثر مقدم وأيضا فى المجاز ماقدمنا من الفوائد وليس شئ من ذلك فى المنقول * وأما التعارض بين النقل والتخصيص فقيل التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على النقل * وأما التعارض بين المجاز والاضمار فقيل هما سواء وقيل المجاز أولى لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن كما تقدم * وأما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لان السامع اذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل اللفظ على عمومه فيحصل مراد المتكلم وأما فى المجاز فالسامع اذا لم يجد قرينة لحمله على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم * وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على

مطلب وجوه التعارض

المجاز والمجاز هو والاضمار سواء وهو أولى من الاضمار

بحث الجمع بين الحقيقة والمجاز

﴿ البحث العاشر فى الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴾ ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية الى أنه لا يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وأبى على الجبائى مطلقا الا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمر او تهديدا فان الامر طلب الفعل والتهديد يقتضى الترك فلا يجتمعان معا وقال الغزالى وأبو الحسين انه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة الا فى غير المفرد كالمثنى والمجموع فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم القلم احد اللسانين ورجح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوى لانه قد وجد المقتضى وفقد المانع فلا يمتنع عقلا ارادة غير المعنى الحقيقى مع المعنى الحقيقى بالمتعدد * واحتج المانعون مطلقا بأن المعنى المجازى يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقى وهو قرينة عدم ارادته فيستحيل اجتماعهما وأجيب بأن ذلك الاستلزام انما هو عند عدم قصد التعميم أما معه فلا واحتجوا ثانيا بأنه كما يستحيل فى الثوب الواحد أن يكون ملكا وعارية فى وقت واحد كذلك يستحيل فى اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازا وأجيب بأن الثوب ظرف حقيقى للملك والعارية واللفظ ليس بظرف حقيقى للمعنى * والحق امتناع الجمع بينهما التبادر المعنى الحقيقى من اللفظ من غير أن يشاركه غيره فى التبادر عند الاطلاق وهذا بمجرده يمنع من ارادة غير الحقيقى بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقى ولا يقال ان اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازا لهما لان المفروض ان كل واحد منهما متعلق الحكم لا مجموعهما ولا خلاف فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يندرج تحته المعنى الحقيقى وهو الذى يسمونه عموم المجاز * واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ فى معنييه أو معانيه المجازية فذهب المحققون الى منعه وهو الحق لان قرينة كل مجاز تنافى ارادة غيره من المجازات والى هنا انتهى الكلام فى المبادئ *

معنى الواو

وقد ذكر جماعة من أهل الاصول فى المبادئ مباحث فى بعض الحروف التى ربما يحتاج اليها الاصولى وأنت خبير بأنها مدونة فى فن مستقل مبينة بيانا تاما وذلك كالخلاف فى الواو هل هى لمطلق الجمع أو للترتيب فذهب الى الاول جمهور النحاة والاصوليين والفقهاء قال أبو على الفارسى أجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق وقال الفراء وثعلب وأبو عبيد انها للترتيب وروى هذا عن الشافعى والمؤيد بالله وأبى طالب * احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو أو تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والاصل الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة فى غير الترتيب وأيضا لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمرا بعده أو رأيت زيدا وعمرا قبله لان قولك بعده يكون تكرارا لما تفيده الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضا لمعنى الترتيب ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع ولا يستلزم ذلك امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) فى سورة البقرة وقال فى سورة الاعراف (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا) وقوله (واسجدى واركعى مع الراكعين) مع أن الركوع مقدم على السجود وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) وقوله (أو تقطع أيديهم وأرجلهم) وقوله (والسارق والسارقة) و (الزانية والزانى) وليست فى شئ من هذه المواضع للترتيب وهكذا فى غيرها مما يكثر تعداده وعلى كل حال فأهل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال اشتر الطعام والادام أو اشتر الادام والطعام الترتيب أصلا وأيضا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضى الله عنهم من قوله سبحانه (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ولكنهم

سألوه فقال ابدؤا بما بدأ الله به * واحتج القائلون بالترتيب بما صح أن خطيبا قال فى خطبته من يطع الله و رسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله و رسوله ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول و بين ما قاله وأجيب عن هذا بأنه انما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لانه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله و رسوله فأمره بعدم الجمع بينهما فى ضمير واحد تعظيما لله سبحانه * والحاصل انه لم يأت القائلون بافادة الواو للترتيب بشئ يصلح للاستدلال به و يستدعى الجواب عنه * وكما ان الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية فالفاء للتعقيب باجماع أهل اللغة واذا و ردت لغير تعقيب فذلك لدليل آخر مقترن معناه بمعناها * وكذلك فى الظرفية اما محققة أو مقدرة * وكذلك من ترد لمعان * وكذلك الباء لها معان مبينة فى علم الاعراب فلا حاجة لنا الى التطويل بهذه الحروف التى لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة فان معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم * ولنشرع لآن بعون الله وامداده وهدايته وتيسيره فى المقاصد فنقول

﴿ المقصد الأول فى الكتاب العزيز ﴾

(وفيه أربعة فصول)

تعريف الكتاب والقرآن

(الفصل الأول فيما يتعلق بتعريفه) اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب فى عرف أهل الشرع على القرآن * والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ولذا جعل تفسيرا له فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التعريف اللفظى الذى يكون بمرادف أشهر * وأما حد الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا فخرج بقوله المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف سائر الكتب والاحاديث القدسية والاحاديث النبوية وغيرها وخرج بقوله المنقول الينا نقلا متواترا القراآت الشاذة وقد أورد على هذا الحد أن فيه دورا لانه عرف الكتاب بالمكتوب فى المصاحف وذلك لانه اذا قيل ما المصحف فلا بد أن يقال هو الذى كتب فيه القرآن وأجيب بأن المصحف معلوم فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن وقيل فى حده هو اللفظ العربى المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها والعربى يخرج غير العربى من الكتب السماوية وغيرها والمنزل يخرج ما ليس بمنزل من العربى وقوله للتدبر والتذكر لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف والتدبر التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة والمعانى المستنبطة والتذكر الاتعاظ بقصصه وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراآت الشاذة والاحاديث القدسية وقيل فى حده هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى نزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالاعجاز ارتقاؤه فى البلاغة الى حد خارج عن طوق البشر ولهذا عجز واعن معارضته عند تحديهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أولها وآخرها توقيفا واعترض على هذا الحد بأن الاعجاز ليس لازما لنا والا لم يقع فيه ريب و بأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن وأجيب بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم باعجازه و بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل وقال جماعة فى حده هو ما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا وقال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة فالقرآن تعريف لفظى للكتاب والباقى رسمى

و يعترض عليه بمثل ماسبق ويجاب عن الاعتراض بما مر وقيل هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ للانزال واعترض عليه بأن الاحاديث القدسية والقراآت الشاذة بل وجميع الاشياء ثابتة في اللوح المحفوظ لقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وأجيب بمنع كونها أثبتت في اللوح للانزال * والاولى أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود فتدبر

﴿ الفصل الثاني ﴾

بحث المنقول آحادا

اختلف في المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا فقيل ليس بقرآن لان القرآن ما تتوفر الدواعي على نقله لكونه كلام الرب سبحانه وكونه مستقلا على الاحكام الشرعية وكونه معجزا وما كان كذلك فلابد أن يتواتر فما لم يتواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الاصول التواتر وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراآت السبع وهي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر دون غيرها وادعى أيضا تواتر القراآت العشر وهي هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف وليس على ذلك أثارة من علم فان هذه القراآت كل واحدة منها منقولة نقلا آحاديا كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراآتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على أن في هذه القراآت ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وانما هو قول قاله بعض أهل الاصول وأهل الفن أخبر بفنهم * والحاصل أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهور ون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي قرآن كلها وان احتمل بعضها دون بعض فان صح اسناد ما لم يحتمله وكانت موافقة للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشاذة ولها حكم أخبار الآحاد في الدلالة على مدلولها وسواء كانت من القراآت السبع أو من غيرها * وأما ما لم يصح اسناده مما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن ولا منزل منزلة أخبار الآحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد فلعدم صحة اسناده وان وافق المعنى العربي والوجه الاعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صح أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأني على سبعة أحرف والمراد بالاحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت الى سبع لغات اختلفت في قليل من الالفاظ واتفقت في غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي والاعرابي وهذه المسئلة محتاجة الى بسط تتضح به حقيقة ما ذكرنا وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع اليه * وقد ذكر جماعة من أهل الاصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسملة وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هي من القرآن وأطالوا البحث في ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها في مسائل أصول الدين والحق انها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصاحف وذلك هو الركن الاعظم في اثبات القرآنية للقرآن ثم الاجماع على ثبوتها خطا في المصحف في أوائل السور ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم وبهذا الاجماع حصل الركن الثاني وهو النقل مع كونه نقلا اجماعيا بين جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر * اذا تقرر لك هذا علمت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم

تحقيق أن البسملة آية من كل سورة

به الحجة وأما ماوقع من الخلاف فى كونها تقرأ فى الصلاة أولا تقرأ وعلى القول بكونها تقرأ هل يسر بها مطلقا أو تكون على صفة مايقرأ بعدها من الاسرار فى السرية والجهر فى الجهرية فلا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع وقد اختلفت الاحاديث فى ذلك اختلافا كثيرا وقد بسطنا القول فى ذلك فى رسالة مستقلة وذكرنا فى شرح المنتقى ما اذا رجعت اليه لم تحتج الى غيره

﴿ الفصل الثالث فى المحكم والمتشابه من القرآن ﴾

بحث المحكم والمتشابه

اعلم أنه لا اختلاف فى وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) واختلف فى تعريفهما فقيل المحكم ماله دلالة واضحة والمتشابه ماله دلالة غير واضحة فيدخل فى المتشابه المجمل والمشترك وقيل فى المحكم هو متضح المعنى وفى المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالاول ويندرج فى المتشابه ماتقدم * والفرق بينهما انه جعل فى التعريف الاول الاتضاح وعدمه للدلالة وفى الثانى لنفس المعنى وقيل فى المحكم هو ما استقام نظمه للافادة والمتشابه ما اختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتماله على مالا يفيد شيأ ولا يفهم منه معنى هكذا قال الآمدى ومن تابعه واعترض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم فينبغى أن يقال فى حده هو ما استقام نظمه لا للافادة بل للابتلاء وقيل المحكم ماعرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه وقيل المحكم مالا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقيل المحكم هو معقول المعنى والمتشابه هو غير معقول المعنى وقيل غير ذلك * وحكم المحكم وجوب العمل به وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) والوقف على قوله الا الله متعين ويكون قوله سبحانه والراسخون فى العلم مبتدأ وخبره يقولون آمنا به ولا يصح القول بأن الوقف على قوله والراسخون فى العلم لان ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة وهى حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام على هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه فان فيه ما يثلج خاطر المطلع عليه ان شاء الله وليس ماذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة كونه لا معنى له فان ذلك غير جائز بل لعلة قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه كما فى الحروف التى فى فواتح السور فانه لاشك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا الى معرفته فهى مما استأثر الله بعلمه كما أوضحناه فى التفسير المذكور ولم يسبق من تحمل لتفسيرها فان ذلك من التقول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض الرأى وقد ورد الوعيد الشديد عليه

﴿ الفصل الرابع فى المعرب هل هو موجود فى القرآن أم لا ﴾

بحث وجود المعرب فى القرآن

والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب فى ذلك المعنى كاسمعيل و ابراهيم واسحق و يعقوب ونحوها ومثل هذا لا ينبغى أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه وقد حكى ابن الحاجب وشراح كتابه النفى لوجوده عن الاكثرين ولم يتمسكوا بشئ سوى تجويز أن يكون ما وجد فى القرآن من المعرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجويز ولو كان يقوم بمثله الحجة فى مواطن الخلاف لقال من شاء ماشاء بمجرد التجويز وتطرق المبطلون الى دفع الادلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع

فالملزوم مثله وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف فى كثير من الاسماء الموجودة فى القرآن فلو كان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الاجماع وقد استدل النافون بأنه لو وجد فيه ماليس هو بعربى لزم أن لا يكون كله عربيا وقد قدمنا الجواب عن هذا * و بالجملة فلم يأت الاكثرون بشئ يصلح للاستدلال به فى محل النزاع وفى القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية مالا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن فى القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث كتب التفسير فى مثل المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والأباريق والتنور

﴿ المقصد الثانى فى السنة وفيه ابحاث * البحث الاول فى معنى السنة لغة وشرعا ﴾

معنى السنة

أما لغة فهى الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشئ بالمسن اذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنا أى طريقا وقال الكسائى معناها الدوام فقولنا سنة معناه الامر بالادامة من قولهم سننت الماء اذا واليت فى صبه قال الخطابى أصلها الطريقة المحمودة فاذا أطلقت انصرفت اليها وقد يستعمل فى غيرها مقيدة كقوله من سن سنة سيئة وقيل هى الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما فى الحديث الصحيح من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة * وأما معناها شرعا أى فى اصطلاح أهل الشرع فهى قول النبى صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره فى عرف أهل اللغة والحديث وأما فى عرف أهل الفقه فانما يطلقونها على ماليس بواجب وتطلق على مايقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن فارس فى فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبى بكر وعمر وانما يقال سنة الله وسنة رسوله ويجاب عن هذا بأن النبى صلى الله عليه وسلم قد قال فى الحديث الصحيح عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين الهادين عضوا عليها بالنواجذ ويمكن أن يقال انه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هنا الطريقة وقيل فى حدها اصطلاحا هى مايرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من النقيض وقيل هى ماواظب على فعله النبى صلى الله عليه وسلم مع ترك مابلا عذر وقيل هى فى العبادات النافلة وفى الادلة ماصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه فى هذا العلم

استقلال السنة النبوية بالتشريع

﴿ البحث الثانى ﴾ اعلم انه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام وأنها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ألا وانى أوتيت القرآن ومثله معه أى أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التى لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الاهلية وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر * وأما ما روى من طريق ثوبان فى الامر بعرض الاحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين انه موضوع وضعته الزنادقة وقال الشافعى ماروا أحد عمن يثبت حديثه فى شئ صغير ولا كبير وقال ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهدى الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ماأتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فاقبلته وان خالف فلم أقله * وقد عارض حديث العرض قوم فقال وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لانا وجدنا فى كتاب الله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ووجدنا فيه (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) ووجدنا فيه (من يطع الرسول فقد أطاع الله) قال الاوزاعى الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب قال ابن عبد البر انها تقضى عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن أبى كثير السنة قاضية على

الكتاب والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولا يخالف فى ذلك الا من لاحظ له فى دين الاسلام

بحث عصمة الانبياء ومعناها

﴿ البحث الثالث ﴾ ذهب الاكثر من أهل العلم الى عصمة الانبياء بعد النبوة من الكبائر وقد حكى القاضى أبو بكر اجماع المسلمين على ذلك وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متأخرى الاصوليين وكذا حكوا الاجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزرى بمناصبهم كرذائل الاخلاق والدنا آت وسائر ما ينفر عنهم وهى التى يقال لها صغائر الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وانما اختلفوا فى الدليل الدال على عصمتهم مما ذكر هل هو الشرع أو العقل فقالت المعتزلة وبعض الاشعرية ان الدليل على ذلك الشرع والعقل لانها منفرة عن الاتباع فيستحيل وقوعها منهم عقلا وشرعا ونقله امام الحرمين فى البرهان عن طبقات الخلق قال واليه مصير جماهيرأ ئمتنا وقال ابن فورك ان ذلك ممتنع من مقتضى المعجزة قال القاضى عياض واليه ذهب الاستاذ أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضى أبو بكر وجماعة من محققى الشافعية والحنفية ان الدليل على امتناعها السمع فقط وروى عن القاضى أبى بكر رضى الله عنه أنه قال انها ممتنعة سمعا والاجماع دل عليه قال ولو رددنا ذلك الى العقل فليس فيه ما يحيلها واختار هذا امام الحرمين والغزالى والكيا وابن برهان قال الهندى هذا الخلاف فيما اذا لم يسنده الى المعجزة فى التحدى فان أسنده اليها كان امتناعه عقليا وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب فى الاحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فمنعه الجمهور وجوزه القاضى أبو بكر واستدل الجمهور بأن المعجزة تدل على امتناعه واستدل القاضى بأن المعجزة انما تدل على امتناعه عمدا لا خطأ وقول الجمهور أولى * واما الصغائر التى لا تزرى بالمنصب ولا كانت من الدنا آت فاختلفوا هل تجوز عليهم واذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل امام الحرمين والكيا عن الاكثرين الجواز عقلا وكذا نقل ذلك عن الاكثرين ابن الحاجب ونقل امام الحرمين وابن القشيرى عن الاكثرين أيضا عدم الوقوع قال امام الحرمين الذى ذهب اليه المحصلون أنه ليس فى الشرع قاطع فى ذلك نفيا أو اثباتا والظواهر مشعرة بالوقوع ونقل القاضى عياض تجويز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو جعفر الطبرى وجماعة من الفقهاء والمحدثين قالوا ولا بد من تنبيههم عليه إما فى الحال على رأى جمهور المتكلمين أو قبل وفاتهم على رأى بعضهم ونقل ابن حزم فى الملل والنحل عن أبى اسحق الاسفرائنى وابن فورك انهم معصومون عن الصغائر والكبائر جميعا وقال انه الذى ندين الله به واختاره ابن برهان وحكاه النووى فى زوائد الروضة عن المحققين قال القاضى حسين وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يعنى الشافعية وما ورد من ذلك فيحمل على ترك الاولى قال القاضى عياض يحمل على ما قبل النبوة أو على انهم فعلوه بتأويل واختار الرازى العصمة عمدا وجوزها سهوا * واختلفوا فى معنى العصمة فقيل هو أن لا يمكن المعصوم من الاتيان بالمعصية وقيل هو أن يخص فى نفسه أو بدنه بخاصية تقتضى امتناع اقدامه عليها وقيل انها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وقيل ان الله منعهم منها بالطافه بهم فصرف دواعيهم عنها وقيل انها تهيئة العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق القدرة على كل طاعة ﴿ فان قلت ﴾ فما تقول فيما ورد فى القرآن الكريم منسوبا الى جماعة من الانبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام فان الله يقول (وعصى آدم ربه فغوى) ﴿ قلت ﴾ قد قدمنا وقوع الاجماع على امتناع الكبائر منهم بعد النبوة فلا بد من تأويل ذلك بما يخرجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهكذا يحمل ما وقع من ابراهيم عليه السلام من قوله إنى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله فى سارة انها أختى على ما يخرجه عن محض الكذب لوقوع الاجماع على امتناعه منهم بعد النبوة وهكذا فى قوله سبحانه وتعالى فى يونس عليه السلام (اذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) لا بد من تأويله

بما يخرجه عن ظاهره وهكذا ما فعله أولاد يعقوب بأخيهم يوسف وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله فى كل يوم وأنه كان يتوب اليه فى كل يوم على ان المراد رجوعه من حالة الى أرفع منها واما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الانبياء قبل اجماعا وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال انما أنا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى قال قوم ولا يقرون عليه بل ينبهون قال الآمدى ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وكثير من الائمة الى امتناع النسيان قال الزركشى فى البحر وأما الامام الرازى فى بعض كتبه فادعى الاجماع على الامتناع وحكى القاضى عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان فى الاقوال البلاغية وخص الخلاف بالافعال وان الاكثرين ذهبوا الى الجواز وتأول المانعون الاحاديث الواردة فى سهوه صلى الله عليه وسلم على انه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبيه بالواقعة وقال امام الحرمين يجوز التأخير واما قبل الرسالة فذهب الجمهور الى انه لا يمتنع من الانبياء ذنب كبير ولا صغير وقالت الروافض يمتنع قبل الرسالة منهم كل ذنب وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر دون الصغائر واستدل المانعون مطلقا أو مقيدا بالكبائر بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحكمة من بعثهم وذلك قبيح عقلا ويجاب عنه بانا لا نسلم ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط فى كتب الكلام

﴿ البحث الرابع فى أفعاله صلى الله عليه وسلم ﴾

بحث أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم ان أفعاله صلى الله عليه وسلم تنقسم الى سبعة أقسام * الاول ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الاعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه اسوة ولكنه يفيد ان مثل ذلك مباح *

﴿ القسم الثانى ﴾ ما لا يتعلق بالعبادات ووضع فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به اقتداء ولكنه يدل على الاباحة عند الجمهور ونقل القاضى أبو بكر الباقلانى عن قوم انه مندوب وكذا حكاه الغزالى فى المنخول وقد كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه يتتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف عنه منقول فى كتب السنة المطهرة *

﴿ القسم الثالث ﴾ ما احتمل أن يخرج عن الجبلة الى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالأكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض انه لم يثبت فيه الا مجرد الفعل واما اذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الارشاد الى بعض الهيآت كما ورد عنه الارشاد الى هيئة من هيآت الاكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتى وفى هذا القسم قولان للشافعى ومن معه هل يرجع فيه الى الاصل وهو عدم التشريع أو الى الظاهر وهو التشريع والراجح الثانى وقد حكاه الاستاذ أبو اسحق عن أكثر المحدثين فيكون مندوبا *

﴿ القسم الرابع ﴾ ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره وتوقف امام الحرمين فى انه هل يمنع التأسى به أم لا وقال عندنا ليس بنقل لفظى أو معنوى فى أن الصحابة كانوا يقتدون به صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا محل التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسى فى كتابه فى الافعال بين المباح والواجب فقال ليس لاحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الاربع ويستحب الاقتداء به فى الواجب عليه كالضحى والوتر وكذا فيما هو محرم عليه كأكل ذى الرائحة الكريهة وطلاق من تكره صحبته *والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنا

ما كان الا بشرع يخصنا فاذا قال مثلا هذا واجب على مندوب لكم كان فعلنا ذلك الفعل لكونه أرشدنا الى كونه مندوبا لنا لا لكونه واجبا عليه وان قال هذا مباح لى أو حلال لى ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تنكيلا لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير وأما لو قال هذا حرام على وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشئ أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشئ فليس فى ترك الحلال ورع *

﴿ القسم الخامس ﴾ ما أبهمه صلى الله عليه وآله وسلم لانتظار الوحى كعدم تعيين نوع الحج مثلا فقيل يقتدى به فى ذلك وقيل لا قال امام الحرمين فى النهاية وهذا عندى هفوة ظاهرة فان ابهام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على انتظار الوحى قطعا فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة *

﴿ القسم السادس ﴾ ما يفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب وهذا هو الحق فان وضح لنا السبب الذى فعله لاجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يجز وأما اذا فعله بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به *

﴿ القسم السابع ﴾ الفعل المجرد عما سبق فان ورد بيانا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وكالقطع من الكوع بيانا لآية السرقة فلا خلاف انه دليل فى حقنا وواجب علينا وان ورد بيانا لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كافعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف * وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفته فى حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلفوا فى ذلك على أقوال (الاول) ان أمته مثله فى ذلك الفعل الا أن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو الحق (والثانى) ان أمته مثله فى العبادات دون غيرها (والثالث) الوقف (والرابع) لا يكون شرعا لنا الا بدليل * وان لم تعلم صفته فى حقه وظهر فيه قصد القربة فاختلفوا فيه على أقوال

(الاول) انه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران وابن أبى هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فبقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (ان كنتم تحبون الله فاتبعونى) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) * وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله وكانوا يرجعون الى رواية من يروى لهم شيأ منها فى مسائل كثيرة منها انهم اختلفوا فى الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا الى ذلك وأجمعوا عليه * وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضى حمل الشئ على أعظم مراتبه * وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله (وما آتاكم الرسول) للافعال بوجهين الاول ان قوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم الثانى ان الاتيان انما يأتى فى القول * والجواب عن الآية الثانية أن المراد بالمتابعة فعل مثل ما فعله فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله من لم يعلم ان فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه * والجواب عن الآية الثالثة ان لفظ الامر حقيقة فى القول بالاجماع ولا نسلم أنه يطلق على الفعل على أن الضمير فى أمره يجوز أن يكون راجعا الى الله سبحانه لانه أقرب المذكورين * والجواب عن الآية الرابعة ان التأسى هو الاتيان

بمثل فعل الغير فى الصورة والصفة حتى لو فعل صلى الله عليه وآله وسلم شيأ على طريق التطوع وفعلناه على طريق الوجوب لم نكن متأسين به فلا يلزم وجوب ما فعله الا اذا دل دليل آخر على وجوبه فاوفعلنا الفعل الذى فعله مجردا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحا فى التأسى * والجواب عن الآية الخامسة ان الطاعة هى الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم * وأما الجواب عن دعوى اجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يبلغهم بل أجمعوا على الاقتداء بالافعال على صفتها التى هى ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما والوجوب فى تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة الدالة على وجوب الغسل من الجنابة * وأما الجواب عن المعقول فالاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الغرر قطعا وههنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراما على الأمة واذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا (القول الثانى) انه للندب وقد حكاه الجوينى فى البرهان عن الشافعى فقال وفى كلام الشافعى ما يدل عليه وقال الرازى فى المحصول ان هذا القول نسب الى الشافعى وذكر الزركشى فى البحر انه حكاه عن القفال وأبى حامد المروزى واستدلوا بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) ولو كان التأسى واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أتت الاسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا * وأما الاجماع فهو انا رأينا أهل الاعصار متطابقين على الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انعقاد الاجماع على أنه يفيد الندب لانه أقل ما يفيده جانب الرجحان * وأما المعقول فهو ان فعله إما أن يكون راجحا على العدم أو مساويا له أو دونه والاول متعين لان الثانى والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل واذا تعين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا والمتيقن هو الندب * وأجيب عن الآية بان التأسى هو ايقاع الفعل على الوجه الذى أوقعه عليه فلو فعله واجبا أو مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسى * وأجيب عن الاجماع بأنا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال انهم وجدوا مع الفعل قرائن أخر * وأجيب عن المعقول بأنا لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالى عن الغرض فاذا حصل فى المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج عن العبث ثم حصول الغرض فى التأسى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يعد من أقسام العبث (القول الثالث) انه للاباحة قال الرازى فى المحصول وهو قول مالك ولم يحك الجوينى قول الاباحة ههنا لان قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازى وكذلك حكاه ابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب جزما على أقل الاحوال * واحتج من قال بالاباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضى الاثم لعصمته فثبت أنه لا بد أن يكون اما مباحا أو مندوبا أو واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة فى رفع الحرج عن الفعل فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا حرج فى فعله كما أنه لا رجحان فى فعله فكان مباحا وهو المتيقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته الى ما ليس بمتيقن ويجاب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة وظهور هذا لا ينافى مجرد الاباحة والا لزم أن لا يكون لظهوره هذا معنى يعتد به (القول الرابع) الوقف قال الرازى فى المحصول وهو قول الصيرفى وأكثر المعتزلة وهو المختار انتهى وحكاه الشيخ أبو اسحق عن أكثر أصحاب الشافعى وحكاه ايضا عن الدقاق واختاره القاضى أبو الطيب الطبرى وحكاه فى اللمع عن الصيرفى وأكثر المتكلمين * وعندى انه لا معنى للوقف فى الفعل الذى قد ظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة يخرجه عن الاباحة الى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب * وأما اذا لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجردا مطلقا

فقد اختلفوا فيه بالنسبة الينا على أقوال *

﴿ الاول ﴾ انه واجب علينا وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجوينى وابن خيران وابن أبى هريرة والطبرى وأكثر متأخرى الشافعية وقال سليم الرازى انه ظاهر مذهب الشافعى واستدلوا بنحو ما استدل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة ويجاب عنهم بما أجيب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بتلك الاجوبة أظهر لعدم ظهور قصد القربة فى هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازى فى المعالم قال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية فى كتبهم الاصولية والفروعية ونقله القاضى أبو بكر عن أكثر أهل العراق *

﴿ القول الثانى ﴾ انه مندوب قال الزركشى فى البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة ونقله القاضى وابن الصباغ عن الصيرفى والقفال الكبير قال الرويانى هو قول الاكثرين وقال ابن القشيرى فى كلام الشافعى ما يدل عليه (قلت) هو الحق لان فعله صلى الله عليه وسلم وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو لابد أن يكون لقربة وأقل ما يتقرب به هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الاباحة فان إباحة الشئ بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب افراط والحق بين المقصر والغالى *

﴿ القول الثالث ﴾ انه مباح نقله الدبوسى فى التقويم عن أبى بكر الرازى وقال انه الصحيح واختاره الجوينى فى البرهان وهو الراجح عند الحنابلة ويجاب عنه بما ذكرناه قريبا *

﴿ القول الرابع ﴾ الوقف حتى يقوم دليل نقله ابن السمعانى عن أكثر الاشعرية قال واختاره الدقاق وأبو القاسم بن كج قال الزركشى وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورك انه الصحيح وكذا صححه القاضى أبو الطيب فى شرح الكفاية واستدلوا بأنه لما كان محتملا للوجوب والندب والاباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينا ويجاب عنهم بمنع احتماله للاباحة لما قدمنا ومنع احتمال الخصوصية لان أفعاله كلها محمولة على التشريع مالم يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والعجب من اختيار مثل الغزالى والرازى له *

﴿ البحث الخامس فى تعارض الأفعال ﴾

بحث تعارض الأفعال

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الافعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له لجواز أن يكون الفعل فى ذلك الوقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت بخلافه لان الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الاوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الاصول على اختلاف طبقاتهم وحكى ابن العربى فى كتاب المحصول له ثلاثة أقوال *

*(الاول) التغيير (الثانى) * تقديم المتأخر كالاقوال اذا تأخر بعضها *(الثالث)* حصول التعارض وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق فى صلاة الخوف صليت على أربع وعشرين صفة قال مالك والشافعى انه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب الى هيئة الصلاة وقدم بعضهم الاخير منها اذا علم انتهى وحكى عن ابن رشد أن الحكم فى الافعال كالحكم فى الاقوال وقال القرطبى يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال أن الفعل يدل على الوجوب فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان جهل فالترجيح والا فهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب أو الاباحة فلا تعارض وقال الغزالى فى المنخول اذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه فقال القاضى لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال انه انتهى مدة الفعل الاول قال وذهب ابن مجاهد الى

أنه نسخ وتردد في القول الطارئ على الفعل وجزم الكيا بعدم تصوّر تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما اذا علم بدليل انه أريد به إدامته في المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في سجود السهو قبل السلام وبعده * والحق انه لا يتصور تعارض الافعال فانه لا صيغ لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجرد أكوان متغايرة واقعة في أوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للأقوال أما اذا وقعت بيانات للأقوال فقد تتعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع الى المبينات من الاقوال لا الى بيانها من الافعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فان آخر الفعلين ينسخ الاول كآخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول قال الجويني وذهب كثير من الأئمة فيما اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلان مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بآخرهما واعتقاد كونه ناسخا للأول قال وقد ظهر ميل الشافعي الى هذا ثم ذكر ترجيحه للتأخر من صفات صلاة الخوف وينبغي حمل هذا على الافعال التي وقعت بيانا كما ذكرنا فان صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة بيانا وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور من ان المتأخر من الافعال ناسخ على ما ذكرنا *

﴿ البحث السادس ﴾

بحث التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله

اذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور * وبيان ذلك انه ينقسم أولا الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن يعلم تقدم القول على الفعل (ثانيها) أن يعلم تقدم الفعل على القول (ثالثها) أن يجهل التاريخ وعلى الاولين إما أن يتعقب الثاني الاول بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما عن الآخر وهذان قسمان الى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام وعلى الثلاثة الاول إما أن يكون القول عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولامته أو خاصا به أو خاصا بأمته فتكون الاقسام ثمانية * ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب تأسي الأمة به أو لا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسي أو يقوم دليل على التأسي دون التكرار فاذا ضربت الاقسام الاربعة وهي التي يعلم فيها تعقب الفعل للقول وتراخيه عنه وتعقب القول للفعل وتراخيه عنه في الثلاثة التي ينقسم اليها القول من كونه يعم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمته أو يخصه أو يخص أمته حصل منها اثنا عشر قسما نضربها في أقسام الفعل الاربعة بالنسبة الى التكرار والتأسي أو عدمهما أو وجود أحدهما دون الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسما وقد قيل ان الاقسام تنتهي الى ستين قسما وما ذكرناه أولى وأكثر هذه الاقسام غير موجود في السنة فلنتكلم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهي أربعة عشر قسما *

(الاول) أن يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسي وذلك نحو أن يفعل صلى الله عليه وآله وسلم فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار له *

﴿ القسم الثاني ﴾ أن يتقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه فيكون الفعل ناسخا لحكم القول *

(القسم الثالث) أن يكون القول خاصا به ويجهل التاريخ فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقف *

(القسم الرابع) أن يكون القول مختصا بالامة وحينئذ فلا تعارض لان القول والفعل لم يتواردا على محل واحد*

(القسم الخامس) أن يكون القول عاما له وللأمة فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصا له من عموم القول وذلك كنهيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر ومداومته عليهما والى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الاستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دل على نسخه القول عند القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه هذا اذا كان القول شاملا له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الظهور كأن يقول لا يحل لأحد أو لا يجوز لمسلم أو لمؤمن وأما اذا كان متناولا له على سبيل التنصيص كأن يقول لا يحل لي ولا لكم فيكون الفعل ناسخا للقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لا في حقنا فلا تعارض *

(القسم السادس) أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي فيه ويكون القول خاصا به وحينئذ فلا معارضة في حق الامة وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ فان جهل التاريخ فقيل يؤخذ بالقول في حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف*

(القسم السابع) أن يكون القول خاصا بالامة مع قيام دليل التأسي والتكرار في الفعل فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ وان جهل التاريخ فقيل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الراجح لان دلالته أقوى من دلالة الفعل وأيضا هذا القول الخاص بأمته أخص من الدليل العام الدال على التأسي والخاص مقدم على العام ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به *

(القسم الثامن) أن يكون القول عاما له وللأمة مع قيام الدليل على التكرار والتأسي فالمتأخر ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول لما تقدم*

(القسم التاسع) أن يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسي به ويكون القول خاصا بالامة وحينئذ فلا تعارض أصلا لعدم التوارد على محل واحد*

(القسم العاشر) أن يكون خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسي به فلا تعارض أيضا *

(القسم الحادي عشر) أن يكون القول عاما له وللأمة مع عدم قيام الدليل على التأسي به في الفعل فيكون الفعل مخصصا له من العموم ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التأسي به وأما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم في ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف *

(القسم الثاني عشر) اذا دل الدليل على التأسي دون التكرار أو يكون القول مخصصا به فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلاثة في حقه كما تقدم*

(القسم الثالث عشر) أن يكون القول خاصا بالامة ولا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسي *

(القسم الرابع عشر) أن يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التأسي دون التكرار في حق الامة المتأخر ناسخ وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ *ومع جهل التاريخ فالراجح القول في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وآله وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله

أولقيام الدليل ههنا على عدم التكرار * واعلم انه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسي بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بأمره والانتهاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسي به في كل فعل من أفعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغي أن يحمل على قصد التأسي به اذا لم يكن من الافعال التي لا يتأسى به فيها كافعال الجبلة كما قررناه في البحث الذي قبل هذا البحث *

﴿ البحث السابع التقرير ﴾

بحث تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم

وصورته أن يسكت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز وذلك كأكل العنب بين يديه قال ابن القشيري وهذا مما لا خلاف فيه وانما اختلفوا في شيئين (أحدهما) اذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرر أو يعم سائر المكلفين فذهب القاضي الى الاول لان التقرير ليس له صيغة تعم ولا يتعدى الى غيره وقيل يعم للاجماع على أن التحريم اذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل والى هذا ذهب الجويني وهو الحق لانه في حكم خطاب الواحد وسيأتي انه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازري عن الجمهور هذا اذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق أما اذا كان مخصصا لعموم سابق فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما اذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الاصول وهو الحق * ومما يندرج تحت التقرير اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان مما لا يخفى مثله عليه وان كان مما يخفى مثله عليه فلا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة من الاصوليين وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لاخبار الله سبحانه بعصمته في قوله (والله يعصمك من الناس) ولا بد أن يكون المقرر منقادا للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالا على الجواز قال الجويني ويلحق بالكافر المنافق وخالفه المازري وقال انا نجري على المنافق أحكام الاسلام ظاهرا لانه من أهل الاسلام في الظاهر وأجيب عنه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم واذا وقع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاستبشار بفعل أو قول فهو أقوى في الدلالة على الجواز

﴿ البحث الثامن ﴾

بحث همه صلى الله عليه وآله وسلم

ماهم به صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله كما روي عنه بانه هم بمصالحة الاحزاب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعي ومن تابعه انه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم * والحق انه ليس من أقسام السنة لانه مجرد خطور شيء على البال من دون تجويزله وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا مما أمر الله سبحانه بالتأسي به فيه وقد يكون اخباره صلى الله عليه وآله وسلم بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال لقد هممت أن آخالف الى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم *

(البحث التاسع)

بحث اشارته صلى الله عليه وآله وسلم وكتابته

الاشارة والكتابة كاشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر الى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض فى الثالثة واحدة من أصابعه وككتابته صلى الله عليه وآله وسلم الى عماله فى الصدقات ونحوها ولا خلاف فى أن ذلك من جملة السنة ومما تقوم به الحجة *

بحث تركه صلى الله عليه وآله وسلم

﴿ البحث العاشر ﴾ تركه صلى الله عليه وآله وسلم للشئ كفعله له فى التأسى به فيه قال ابن السمعانى اذا ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيأ وجب علينا متابعته فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم اليه الضب فأمسك عنه وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه الى أن قال لهم إنه ليس بأرض قومى فأجدنى أعافه وأذن لهم فى أكله وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة * ويتفرع على هذا البحث اذا حدثت حادثة بحضرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها بشئ هل يجوز لنا أن نحكم فى نظائرها الصحيح أنه يجوز خلافا لبعض المتكلمين فى قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للحكم فى حادثة يدل على وجوب ترك الحكم فى نظائرها *

بحث الاخبار ومعنى الخبر لغة واصطلاحا

﴿ البحث الحادى عشر * فى الاخبار وفيه أنواع ﴾

(النوع الاول) فى معنى الخبر لغة واصطلاحا اما معناه لغة فهو مشتق من الخبار وهى الارض الرخوة لان الخبر يثير الفائدة كما أن الارض الخبار تثير الغبار اذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللسانى وقد يستعمل فى غير القول كقول الشاعر * تخبرك العينان ما القلب كاتم * وقول المعرى

نبى من الغربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب الى صدع

ولكنه استعمال مجازى لا حقيقى لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول * واما معناه اصطلاحا فقال الرازى فى المحصول ذكر وا فى حده أمورا ثلاثة (الاول) أنه الذى يدخله الصدق أو الكذب (والثانى) أنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب (والثالث) ما ذكره أبو الحسين البصرى أنه كلام مفيد بنفسه أضافة أمر من الأمور الى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم إنها تفيد كون الفعل واجبا بعا لذلك وكذلك القول فى دلالة النهى على قبح الفعل قال الرازى واعلم ان هذه التعريفات دورية أما الاول فلان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور وأجيب عن هذا بمنع كونهما لا يعرفان الا بالخبر بل هما ضروريان ثم قال واعترضوا عليه أيضا من ثلاثة أوجه الاول ان كلمة أو للترديد وهو ينافى التعريف ولا يمكن اسقاطها هها لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا والثانى ان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيلمة صادقان فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب و يمكن أن يجاب عن الاول بأن المعرف لماهية الخبر أمر واحد وهو امكان تطرق هذين الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثانى أن المعتبر امكان تطرف احد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث بأن قوله محمد ومسيلمة صادقان خبران وان كانا فى اللفظ خبرا واحدا لأنه يفيد اضافة الصدق الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم واضافته الى مسيلمة وأحد الخبرين صادق والثانى

كاذب سلمنا أنه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضى اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كاذبا لامحالة * وأما التعريف الثانى فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا أو كذبا فقولنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذى يحتمل الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشئ بنفسه والثانى تعريف الشئ بما لا يعرف الا به * وأما التعريف الثالث فالاعتراض عليه من ثلاثة وجوه الاول أن وجود الشئ عند أبى الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع أنه لا يفيد اضافة الشئ الى شئ آخر والثانى انا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشى فقولنا الحيوان الناطق يقتضى نسبة الناطق الى الحيوان مع أنه ليس بخبر لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة والثالث ان قولنا نفيا واثباتا يقتضى الدور لان النفى هو الاخبار عن عدم الشئ والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بهما دور * قال الرازى واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غنى عن الحد والرسم بدليلين (الاول) ان كل أحد يعلم بالضرورة إما أنه موجود وإما أنه ليس بمعدوم وان الشئ الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا (الثانى) أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذى يحسن فيه الامر ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك (فان قلت) الخبر نوع من أنواع الالفاظ وأنواع الالفاظ ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا (قلت) حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما لا الآخر وليس له الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل واحد يدرك من نفسه ويجد تفرقة بينه وبين سائر أحواله النفسانية من ألمه ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهنى فلا شك أن تصوره فى الجملة بديهى مركوز فى فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فالاشكال غير وارد أيضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى بديهى التصور الثانى ويجاب عنه بأن المراد اللفظ الدال والاشكال وارد ولا نسلم ان مطلق اللفظ الدال بديهى التصور وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذى لا يقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما وأجيب أيضا بأن المعلوم ضرورة انما هو نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية * وقيل ان الخبر لا يحد لتعسره وقد تقدم بيانه فى تعريف العلم وقيل الاولى فى حد الخبر أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد عليه (قم) لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا فى الخارج وكذا يخرج جميع المركبات التقييدية والاضافية واعترض على هذا الحد بأنه ان كان المراد أن النسبة أمر موجود فى الخارج لم يصح فى مثل اجتماع الضدين وشريك البارى معدوم محال وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن كالعلم أو بالخارج عن الذهن كالقيام أو لم تقم بشئ منهما نحو شريك البارى ممتنع * والاولى أن يقال فى حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شئ مما سبق * وقد اختلف هل الخبر حقيقة فى اللفظى والنفسى أم حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى أم العكس كما وقع الخلاف فى

الكلام على هذه الثلاثة الاقوال لأن الخبر قسم من أقسامه واذا عرفت الاختلاف فى تعريف الخبر عرفت بأن مالا يكون كذلك ليس بخبر و بسمونه انشاء وتنبيها و يندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والنداء والتمنى والعرض والترجى والقسم *

انقسام الخبر الى صدق وكذب وحدودهما

﴿النوع الثانى﴾ أن الخبر ينقسم الى صدق وكذب وخالف فى ذلك القرافى وادعى أن العرب لم تضع الخبر الا للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع ونظيره قولهم الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وقد أجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الاول ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له فى الزمن الماضى ولم يقل أحد ان معناه صدور القيام أو عدمه وانما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة وأجيب عنه بأنه مصادم للاجماع على أن الخبر موضوع لاعم من ذلك وما ادعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له فى الزمن الماضى باتفاق أهل اللغة والعموم ممنوع فان مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب ويجاب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال ان كان من جهة المتكلم فلا يقدح على القرافى بل هو معترف به كما تقدم عنه وان كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى ويقوى ما قاله القرافى اجماع أهل اللغة قبل ورود الشرع وبعده على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان الخبر موضوعا لهما لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس * ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور الى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب لان الحكم اما مطابق للخارج أولا والاول الصدق والثانى الكذب وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما فقال الخبر اما مطابق للخارج أولا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق أولا وغير المطابق اما مع اعتقاد انه غير مطابق أولا والثانى منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله تعالى ﴿افترى على الله كذبا أم به جنة﴾ ووجه الاستدلال بالآية انه حصر ذلك فى كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذاك الا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد وأجيب بأن المراد من الآية افترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا أو المراد أفصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل أن الافتراء اخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا فيكون هذا حصرا للكذب فى نوعين الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد قال الرازى فى المحصول والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر اما أن يكون مطابقا للمخبر عنه أولا يكون مطابقا فان أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب وان أريد بالصدق ما يكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذى لا يكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بأنه غير مطابق كان هذا قسما ثالثا بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا فثبت أن المسئلة لفظية انتهى * وقال النظام ومن تابعه من أهل الأصول والفقهاء أن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته للاعتقاد واستدل بالنقل والعقل * أما النقل فبقوله تعالى ﴿اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون﴾ فان الله سبحانه حكم فى هذه الآية حكما مؤكدا بأنهم كاذبون فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان للمطابقة للواقع أو لعدمها مدخل فى الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لان خبرهم هذا مطابق للواقع ولا واسطة بين الصدق والكذب وأجيب بأن التكذيب راجع الى خبر تضمنه معنى نشهد انك لرسول الله وهو أن شهادتهم هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد لان ذلك معنى الشهادة سيما بعد تأكيده بان واللام والجملة الاسمية

وأجيب أيضا بأن التكذيب راجع الى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع وأجيب أيضا بان التكذيب راجع الى حلفهم المدلول عليه بقوله (لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل) ولايخفى مافى الاجوبة من مزيد التكلف ولكنه ألجأ الى المصير اليها الجمع بين الادلة * وأما العقل فمن وجهين (الاول) ان من غلب على ظنه ان زيدا فى الدار ثم ظهر انه ما كان كذلك لم يقل أحد انه كذب فى هذا الخبر بل يقال أخطأ أو وهم (الثانى) ان أكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذى لا يطابق المخبر عنه كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشارع * واحتج الجمهور على ماقالوه من أن صدق الخبر مطابقته وكذبه عدمها بقوله سبحانه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من إله الا إله واحد) فكذبهم الله سبحانه مع كونهم يعتقدون ذلك وبقوله (وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين) والآيات فى هذا المعنى كثيرة * ويدل لذلك من السنة ماثبت فى الصحيحين من حديث سلمة بن الاكوع وقد قال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك بل له أجر مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع انهم انما أخبروا بما كان فى اعتقادهم * وفى البخارى وغيره ان أبا سفيان قال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح أن سعد بن عبادة قال اليوم تستحل الكعبة فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة * واحتجوا بالاجماع على تكذيب اليهود والنصارى فى كفريا تهم مع انا نعلم انهم يعتقدون صحة تلك الكفريات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده * والذى يظهر لى أن الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال فى تعريفهما هكذا الصدق ماطابق الواقع والاعتقاد والكذب ماخالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لان المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام الساهى والمجنون والنائم وجميع أدلة الاقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا يرد عليه شئ مما ورد عليها * (فان قلت) من جملة ماستدل به الجمهور الاجماع على تصديق الكافر اذا قال الاسلام حق وهو انما طابق الواقع لا الاعتقاد * (قلت) ليس النزاع الا فى مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعا وهذا الاجماع انما هو من أهل الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذى هو اجماعهم شرعى لا لغوى ولكن الكذب المذموم شرعا هو المخالف للاعتقاد سواء طابق الواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ماخالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب

تقسيم الخبر من حيث احتماله الصدق والكذب الى ثلاثة أقسام

* (النوع الثالث) * فى تقسيم الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع بكذبه لأمور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان مايوجب القطع فهذه ثلاثة أقسام

* (القسم الاول) * المقطوع بصدقه وهو اما أن يعلم بالضرورة أو النظر فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر أو بموافقة العلم الضرورى وهى الاوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان الاول أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبر به صادقا كقولنا العالم حادث والضرب الثانى أن يدل الدليل على صدق المخبر فيكون كل مايخبر به متحققا وهو ضروب الاول خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له وهو الله عز وجل الثانى من دلت المعجزة على صدقه وهم الانبياء صلوات الله عليهم الثالث من صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الامة على القول بأن الاجماع حجة قطعية

* (القسم الثانى) * المقطوع بكذبه وهو ضروب الاول المعلوم خلافه اما بالضرورة كالاخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما الثانى المعلوم خلافه اما بالاستدلال كالاخبار بقدم العالم أو بخلاف ماهو من قطعيات الشريعة الثالث الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواترا اما لكونه من أصول

الشريعة واما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة الرابع خبر مدعى الرسالة من غير معجزة الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر الآحادى اذا خالف القطعى كالمتواتر

(القسم الثالث) مالا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فانه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق

انقسام الخبر الى متواتر وآحاد

(النوع الرابع) أن الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر وآحاد القسم الاول المتواتر وهو فى اللغة عبارة عن مجئ الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من الوتر وفى الاصطلاح خبر أقوام بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وقيل فى تعريفه هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم فقوله من حيث كثرتهم لاخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بخبرهم ضرورة أو نظرا وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه فى الحد الذى قبله *وقد اختلف فى العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضرورى أو نظرى فذهب الجمهور الى أنه ضرورى وقال الكعبى وأبو الحسين البصرى انه نظرى وقال الغزالى انه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها وقال المرتضى والآمدى بالوقف *والحق قول الجمهور القطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الاشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر لحصول العلم الضرورى بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضرورى بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة وأيضا لو لم يكن ضروريا لافتقر الى توسيط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب *واستدل القائل بانه لا يفيد العلم بقولهم لانا نجد حصول الظن القوى بوجود ما ذكرتم لكن لا نسلم حصول اليقين وذلك لانا اذا عرضنا على عقولنا وجود المدينة العلانية أو الشخص الفلانى مما جاء التواتر بوجودهما وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثانى أقوى من الجزم بالاول وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض الى المرجوح وأيضا جزمنا بهذه الامور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذى رأيته اليوم هو الذى رأيته أمس مع ان هذا الجزم ليس بيقين ولا ضرورى لانه يجوز أن يوجد شخص مساو له فى الصورة من كل وجه ويجاب عن هذا بأنه تشكيك فى أمر ضرورى فلا يستحق صاحبه الجواب كما أن من أنكر المشاهدات لا يستحق الجواب هاهنا وجوزنا أن هذا الشخص المرئى اليوم غير الشخص المرئى أمس لكان ذلك مستلزما للتشكيك فى المشاهدات والقائلون بأنه نظرى بقولهم لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضرورى وأجيب بالمعارضة بأنه لو كان نظريا لعلم بالضرورة كونه نظريا كغيره من النظريات وبالحل وذلك ان الضرورية والنظرية صفتان للعلم ولا يلزم من ضرورية العلم ضرورية صفته *واحتج الجمهور أيضا بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريا لما حصل لمن لا يكترث من أمر النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة فلما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس بنظرى وكما يندفع بأدلة الجمهور ذيل من قال انه نظرى يندفع أيضا قول من قال انه قسم ثالث وقول من قال بالوقف لان سبب وقفه ليس الا تعارض الادلة عليه وقد اتضح بما ذكرنا انه لا تعارض فلا وقف *واعلم انه لم يخالف أحد من أهل الاسلام ولا من العقلاء فى أن خبر التواتر يفيد العلم وما روى من الخلاف فى ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه *

شروط افادة المتواتر للعلم

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدا للعلم الضرورى الا بشروط منها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى السامعين فالتى ترجع الى المخبرين أمور أربعة

(الاول) أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وقيل انه غير محتاج اليه لانه ان أريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلدا فيه أو ظانا له أو مجازفا وان أريد وجوب علم البعض فسلم ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين الى الحس

(الشرط الثاني) أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لان ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه قال الاستاذ أبو منصور فأما اذا تواترت أخبارهم عن شيء فدعلموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة فان ذلك لا يوجب علما ضروريا لان المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك لان لعلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى *ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام وأيضا لابد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت اليه

(الشرط الثالث) أن يبلغ عددهم الى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضروري به فاذا حصل ذلك علمنا انه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وقال قوم منهم القاضي أبو الطيب الطبري يجب أن يكونوا أكثر من الاربعة لانه لو كان خبر الاربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم الى السؤال عن عدالتهم اذا شهدوا عنده وقال ابن السمعاني ذهب أصحاب الشافعي الى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فازاد وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الجبائي واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولي العزم من الرسل على الاشهر نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه وقيل يشترط أن يكونوا سبعة بعدد أهل الكهف وهو باطل وقيل يشترط عشرة وبه قال الاصطخري واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام لانهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه (إن يكن منكم عشرون صابرون) وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع وان قال المستدل به بأنهم انما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم فان المقام ليس مقام خبر ولا استخبار وقد روى هذا القول عن ابي الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الاصل فضلا عن الفرع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين لقوله *(واختار موسى قومه سبعين رجلا)* وهذا أيضا استدلال باطل وقيل يشترط أن يكونوا ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع وقيل يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان وهذا أيضا باطل وقيل سبع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل أربع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل يشترط أن يكونوا جميع الامة كالاجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل وقال جماعة من الفقهاء لابد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد *ويا لله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الاقوال التي لا ترجع الى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وانما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الاحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الادلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده فانه لم يشرع لهم الا ما في كتابه وسنة رسوله

(الشرط الرابع) وجود العدد المعتبر فى كل الطبقات فيروى ذلك العدد عن مثله الى أن يتصل بالمخبر عنه وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وعلى هذا لابد أن لا يكونوا كفارا ولا فساقا ولا وجه لهذا الاشتراط فان حصول العلم الضرورى بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك بل يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والاحرار والعبيد وذلك هو المعتبر وقد اشترط أيضا اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط أيضا اختلاف أديانهم واشترط أيضا اختلاف أوطانهم واشترط أيضا كون المعصوم منهم كما يقول الامامية ولا وجه لشئ من هذه الشروط وأما الشروط التى ترجع الى السامعين فلابد أن يكونوا عقلاء اذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد او نحوه

الخلاف فى افادة الآحاد للعلم ووجوب العمل به وطريق وجوبه

(القسم الثانى) الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال أحمد بن حنبل ان خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم فى كتاب الاحكام عن داود الظاهرى والحسين بن على الكرابيسى والحارث المحاسبى قال وبه نقول وحكاه ابن خواز منداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال فى تقريره ونقل الشيخ فى التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه وحكى صاحب المصادر عن أبى بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وقيل فى تعريفه هو ما لم ينته بنفسه الى التواتر سواء كثر رواته أو ملوا وهذا كالاول فى نفى الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل فى تعريفه هو ما يفيد الظن واعترض عليه بما لم يفد الظن من الاخبار ورد بأن الخبر الذى لا يفيد الظن لا يراد دخوله فى التعريف إذ لا يثبت به حكم والمراد تعريف ما يثبت به الحكم وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذى لم ينته تضعيفه الى حد يكون به باطلا موضوعا يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظن ويرد هذا الجواب بأن الضعيف الذى يبلغ ضعفه الى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به فى اثبات شرع عام وانما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظن بصدق ذلك ونبوته عن الشارع *وقد ذهب الجمهور الى وجوب العمل بخبر الواحد وانه رفع التعبد به وقال القاسانى والرافضة وابن داود لا يجب العمل به وحكاه الماوردى عن الاصم وابن علية وقال انهما قالا لا يقبل خبر الواحد فى السنن والديانات ويقبل فى غيره من أدلة الشرع وحكى الجوينى فى شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر الواحد الا بعد قرينة تنضم اليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله فى قلبه ضرورة الصدق وقال واليه ذهب أبو الحسين بن اللبان الفرضى قال بعد حكاية هذا عنه فان تاب فالله يرحمه والا فهو يسأله التكفير لانه اجماع فمن أنكره يكفر *قال ابن السمعانى واختلفوا يعنى القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد فى المانع من القبول فقيل منع منه العقل وينسب الى ابن علية والاصم وقال القاسانى من أهل الظاهر والشيعة منع منه الشرع فقالوا إنه لا يفيد الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيأ ويجاب عن هذا بأنه عام مخصص لما ثبت فى الشريعة من العمل بأخبار الآحاد *ثم اختلف الجمهور فى طريق اثباته فالاكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال احمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصرى من المعتزلة وأبو جعفر الطوسى من الامامية والصيرفى من الشافعية إن الدليل العقلى دل على وجوب العمل لاحتياج الناس الى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد *وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ) وبمثل قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) ومن السنة بمثل قصة أهل قبا لما أتاهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت وتحولوا وبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليهم وبمثل بعثه صلى الله عليه وسلم لعماله واحدا بعد واحد وكذلك بعثه

بالفرد من الرسل يدعو الناس الى الاسلام ومن الاجماع باجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولو أنكره منكر لنقل الينا وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الامة ماعدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعا انتهى * وعلى الجملة فلم يأت من خالف فى العمل بخبر الواحد بشئ يصلح للتمسك به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك فى غاية الكثرة بحيث لا يتسع له الا مصنف بسيط واذا وقع من بعضهم التردد فى العمل به فى بعض الاحوال فلذلك لاسباب خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة فى الصحة أو تهمة للراوى أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك * واعلم أن الآحاد تنقسم الى أقسام فمنها خبر الواحد وهو هذا الذى تقدم ذكره (والقسم الثانى) المستفيض وهو ما رواه ثلاثة فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقال أبو اسحق الشيرازى أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان قال السبكى والمختار عندنا أن المستفيض ما يعده الناس شائعا (والقسم الثالث) المشهور وهو ما اشتهر ولو فى القرن الثانى أو الثالث الى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين هكذا قال الحنفية فاعتبروا التواتر فى بعض طبقاته وهى الطبقة التى روته فى القرن الثانى أو الثالث فقط فبينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه لصدقهما على ما رواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر فى القرن الاول ثم تواتر فى أحد القرنين المذكورين وانفراد المستفيض اذا لم يبلغ فى أحدهما الى التواتر وانفراد المشهور فيما رواه اثنان فى القرن الاول ثم تواتر فى الثانى والثالث وجعل الجصاص المشهور قسما من المتواتر ووافقه جماعة من أصحاب الحنفية وأما جمهورهم فجعلوه قسيما للمتواتر لاقسما منه كما تقدم * واعلم أن الخلاف الذى ذكرناه فى أول هذا البحث من افادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما اذا كان خبر واحد لم ينضم اليه ما يقويه واما اذا انضم اليه ما يقويه أو كان مشهورا أو مستفيضا فلا يجرى فيه الخلاف المذكور ولا نزاع فى أن خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيحى البخارى ومسلم فان الامة تلقت ما فيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلته فى غير هذا الموضع (قيل) ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبر به فى حضور جماعة هى نصاب التواتر ولم يقدحوا فى روايته مع كونهم ممن يعرف علم الرواية ولا مانع يمنعهم من القدح فى ذلك وفى هذا نظر واختلفوا فى خبر الواحد المحفوف بالقرائن فقيل يفيد العلم وقيل لا يفيد وهذا خلاف لفظى لان القرائن ان كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا اذا أخبر مخبر بحضرته صلى الله عليه وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وسمعه صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه لا اذا كان الخبر يتعلق بغير الامور الدينية ﴿فرع﴾ العمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو فى المخبر هو الراوى ومنها ما هو فى المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو فى الخبر نفسه وهو اللفظ الدال أما الشروط الراجعة الى الراوى فخمسة ﴿الاول﴾ التكليف فلا تقبل رواية الصبى والمجنون ونقل القاضى الاجماع على رد رواية الصبى واعترض عليه العنبرى وقال بل هما قولان للشافعى فى إخباره عن القبلة كما حكاه القاضى حسين فى تعليقه قال ولاصحابنا خلاف مشهور فى قبول روايته فى هلال رمضان وغيره قال الفورانى الاصح قبول روايته والوجه فى رد روايته أنه قد يعلم أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه فيكذب وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع الى الصبيان مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة وقد رجعوا الى النساء وسألوهن من وراء حجاب قال الغزالى فى المنخول محل الخلاف فى المراهق المتثبت فى كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا

انقسام الآحاد الى ثلاثة

شروط العمل بخبر الواحد

وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الاداء للرواية أما لو تحملها صبيا وأداها مكلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما في . واية ابن عباس والحسنين ومن كان مماثلا لهم كمحمود بن الربيع فانه روى حديث أنه صلى الله عليه وسلم مج في فيه مجة وهو ابن خمس سنين واعتد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا لو تحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولا أعرف خلافا في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لانه وقت الجنون غير ضابط وقد روى جماعة اجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء لسيس الحاجة الى ذلك لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجناية حتى يؤدوا الشهادة والاولى عدم القبول وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحجة على ما سيأتي على انا نمنع ثبوت هذا الاجماع الفعلي عنهم

﴿ الشرط الثاني ﴾ الاسلام فلا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني أو غيرهما اجماعا قال الرازي في المحصول أجمعت الامة على انه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم قال والمخالف من أهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته والا قبلناها وهو قول أبي الحسين البصري وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم *لنا أن المقتضي للعمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها *بيان أن المقتضي قائم ان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها و بيان انه لا معارض انهم أجمعوا على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف ههنا قال واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فأمر بالتثبت عند نبأ الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره وأما القياس فقد أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال و بينهما منافاة أقصى ما في الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا *والجواب عن الاول أن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين أن الكفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع هكذا قال الرازي *والحاصل انه ان علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا وان علم من مذهبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة أو ترهيب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والغزالي والآمدي لا يقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأي الجويني وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا في الاول وعدم قبوله في ذلك الامر الخاص في الثاني ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر ببدعته و بين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته وأما اذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال الاول ردر وايته مطلقا لانه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية وبه قال القاضي والاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازي والقول الثاني انه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف والقول لثالث انه اذا كان داعية الى بدعته لم يقبل والا قبل وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مالك و به جزم سليم قال القاضي عياض وهذا يحتمل أنه اذا لم يدع يقبل و يحتمل أنه لا يقبل مطلقا انتهى والحق أنه لا يقبل فيما يدعو الى بدعته و يقويها لا في غير ذلك قال الخطيب وهو مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح الى

الاكثر بن قال وهو أعدل المذاهب وأرلاها ورفى الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما ونقل أبو حاتم بن حبان فى كتاب الثقات الاجماع على ذلك قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال وقال ابن القطان فى كتاب الوهم والايهام الخلاف انما هو فى غير الداعية أما الداعية فهو ساقط عند الجميع قال أبو الوليد الباجى الخلاف فى الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته (١) بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف فى ترك حديثه

بحث اشتراط العدالة فى الراوى وحدها

﴿ الشرط الثالث ﴾ العدالة قال الرازى فى المحصول هى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف بالحبة وسرق باقة من البقل وعن المباحات القادحة فى المروءة كالاكل فى الطريق والبول فى الشارع وصحبة الأرذال والافراط فى المزاح والضابط فيه ان كل ما لا يؤمن من جرائه على الكذب يرد الرواية وما لا فلا انتهى * وأصل العدالة فى اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أى مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال الزركشى فى البحر واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف فى معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم الفسق وعندنا ملكة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول فى الطريق والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحده قال ابن القشيرى والذى صح عن الشافعى أنه قال فى الناس من يمحض الطاعة فلا يمزحها بمعصية وفى المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولا الى قبول الكل فان كان الاغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايته وان كان الاغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها قال ابن السمعانى لابد فى العدل من أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح فى دين أو عرض وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم وأن لا يعتقد من المذاهب ما يرده أصول الشرع قال الجوينى الثقة هى المعتمد عليها فى الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل وقال ابن الحاجب فى حد العدالة هى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ما هو الحق فى أهل البدع فى الشرط الذى مر قبل هذا * والأولى أن يقال فى تعريف العدالة انها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك بها فعلا وتركا فهو العدل المرضى ومن أخل بشئ منها فان كان الاخلال بذلك الشئ يقدح فى دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة والاحوال فلا مدخل لذلك فى هذا الامر الدينى الذى تنبنى عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة تعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفا لا شرعا فهو تارك للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية

انقسام المعاصى الى صغائر وكبائر

وقد اختلف الناس هل المعاصى منقسمة الى صغائر وكبائر أم هى قسم واحد فذهب الجمهور الى أنها منقسمة الى صغائر وكبائر ويدل على ذلك قوله سبحانه (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم) وقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) ويدل عليه ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم متواترا من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بأكبر الكبائر وذهب جماعة الى أن المعاصى قسم واحد ومنهم الاستاد أبو اسحق والجوينى وابن فورك ومن تابعهم قالوا ان المعاصى كلها كبائر وانما يقال لبعضها

---

(١) كذا بالأصل ولعل فى العبارة سقطا والأصل وأما الداعية بمعنى أنه يحمل الخ اهـ مصححه اسمعيل الخطيب

صغيرة بالنسبة الى ماهو أكبر كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكلها كبائر (قالوا) ومعنى قوله (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) ان تجتنبوا الكفر كفرت عنكم سيآتكم التى هى دون الكفر والقول الاول راجح * وههنا مذهب ثالث ذهب اليه الحليمى فقال إن المعاصى تنقسم حد الكبائر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وفاحشة فقتل النفس بغير حق كبيرة فان قتل ذا رحم له ففاحشة فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا *

ثم اختلفوا فى الكبائر هل تعرف بالحد أو لا تعرف الا بالعدد فقال الجمهور إنها تعرف بالحد ثم اختلفوا فى ذلك فقيل إنها المعاصى الموجبة للحد وقال بعضهم هى ما يلحق صاحبها وعيد شديد وقال آخرون ما يشعر بقلة الكثرات مرتكبها بالدين وقيل ما كان فيه مفسدة وقال الجوينى ما نص الكتاب على تحريمه أو وجب فى حقه حد وقيل ما ورد الوعيد عليه مع الحد أو لفظ يفيد الكبر وقال جماعة إنها لا تعرف الا بالعدد ثم اختلفوا هل تنحصر فى عدد معين أم لا فقيل هى سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون والى السبعين أنهاها الحافظ الذهبى فى جزء صنفه فى ذلك وقد جمع ابن حجر الهيثمى فيها مصنفا حافلا سماه الزواجر فى الكبائر وذكر فيه نحو أربعمائة معصية * وبالجملة فلا دليل يدل على انحصارها فى عدد معين ومن المنصوص عليه منها القتل والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار من الزحف وأخذ مال اليتيم وخيانة الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقديم الصلاة وتأخيرها وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والديانة ومنع الزكاة واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والربا والغلول والسحر وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع الزوجة من زوجها بلا سبب * وقيل إن الاصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة وليس على هذا دليل يصلح للتمسك به وانما هى مقالة لبعض الصوفية فانه قال لا صغيرة مع اصرار وقد روى بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثا ولا يصح ذلك بل الحق ان الاصرار حكمه حكم ما أصر عليه فالاصرار على الصغيرة صغيرة والاصرار على الكبيرة كبيرة *

واذ تقرر لك هذا فاعلم أنه لا عدالة لفاسق * وقد حكى مسلم فى صحيحه الاجماع على رد خبر الفاسق فنال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم قال الجوينى والحنفية وان باحوا بقبول شهادة الفاسق فلم يوجبوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع قال الرازى فى المحصول اذا أقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فاما أن يكون مظنونا أو مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال وان كان مقطوعا به قبلت أيضا * لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به * احتج الخصم بأن منصب الرواية لا يليق بالفاسق أقصى ما فى الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بفسقه فسق آخر فاذا منع أحد الفسقين عن قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع * والجواب أنه اذا علم كونه فسقا دل اقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك ويجاب عن هذا الجواب بأن اخلاله بأمور دينه الى حد يجهل معه ما يوجب الفسق يدل أبلغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته *

حد الكبائر

واختلف أهل العلم فى رواية المجهول أى مجهول الحال مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة وقال أبو حنيفة تقبل روايته اكتفاء بسلامته من

رواية المجهول

التفسيق ظاهرا وقال جماعة ان كان الراوي بان أو الرواة عنه لا يروون عن غير عدل قبل والا فلا وهذا الخلاف فيمن لا يعرف حاله ظاهرا ولا باطنا وأما من كان عدلا فى الظاهر ومجهول العدالة فى الباطن فقال أبو حنيفة يقبل مالم يعلم الجرح وقال الشافعى لا يقبل مالم تعلم العدالة وحكاه الكيا عن الاكثرين وذكر الاصفهانى أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الاسلام بغلبة العدالة على الناس اذ ذاك قالوا وأما المستور فى زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد وقال الجوينى بالوقف اذا روى التحريم الى ظهور حاله * ولنا مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه الا راو واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل ولم يخالف فى ذلك الا من لم يشترط فى الراوى الا مجرد الاسلام وقال ابن عبد البر ان كان المنفرد بالرواية عنه لا يروى الا عن عدل كابن مهدى وابن معين ويحيى القطان فانه تنتفى وترتفع عنه الجهالة العينية والا فلا وقال أبو الحسين بن القطان ان زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل والا فلا وهذا هو ظاهر تصرف ابن حبان فى بعض فانه يحكم برفع الجهالة برواية واحدة وحكى ذلك عن النسائى أيضا قال أبو الوليد الباجى ذهب جمهور أصحاب الحديث الى أن الراوى اذا روى عنه اثنان فصاعدا انتفت عنه الجهالة وهذا ليس بصحيح عند المحققين من أصحاب الاصول لانه قد يروى الجماعة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا يخبرون شيأ من أمره ويحدثون بما رووا عنه على الجهالة اذ لم يعرفوا عدالته انتهى * وفيه نظر لانهم انما يقولون بارتفاع جهالة العين برواية الاثنين فصاعدا عنه لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق * والحق انها لا تقبل رواية مجهول العين ولا مجهول الحال لان حصول الظن بالمروى لا يكون الا اذا كان الراوى عدلا وقد دلت الادلة من الكتاب والسنة على المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه (ان الظن لا يغنى من الحق شيأ) وقوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقام الاجماع على قبول رواية العدل فكان كالمخصص لذلك العموم فبقى من ليس بعدل داخلا تحت العمومات وأيضا قد تقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال يحتمل أن يكون فاسقا وأن يكون غير فاسق فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لان عدم الفسق شرط فى جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرط وأيضا وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع * وأما استدلال من قال بالقبول بما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر فقال الذهبى والمزى وغيرهما من الحفاظ لا أصل له وانما هو من كلام بعض السلف ولو سلمنا أن له أصلا لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لان صدق المجهول غير ظاهر بل صدقه وكذبه مستويان واذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذى لم يصح بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضى بنحو ما أسمع وهو فى الصحيح وبما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهرك علينا وبما فى صحيح البخارى عن عمر رضى الله عنه انما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم

* الشرط الرابع * الضبط فلا بد أن يكون الراوى ضابطا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه فى حفظه وقلة غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط والسهو ردت روايته الا فيما علم انه لم يغلط فيه ولا سها عنه وان كان قليل الغلط قبل خبره الا فيما يعلم انه غلط فيه كذا قال ابن السمعانى وغيره قال أبو بكر الصيرفى من أخطأ فى حديث فليس بدليل على الخطأ فى غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لان المدار على حفظ الحكاية قال الترمذى فى العلل كل من كان متهما فى الحديث بالكذب أو كان مغفلا يخطئ الكثير فالذى اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه انتهى * والحاصل أن الاحوال ثلاثة ان غلب خطؤه وسهوه على حفظه فردود الا فيما علم انه لم يخطئ فيه وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول الا فيما علم انه

بحث اشتراط الضبط فى الراوى

أخطأفيه وان استو يافالخلاف قال القاضي عبد الجبار يقبل لان جهة التصديق راجح في خبره لعقله ودينه وقال الشيخ ابواسحق انه يرد وقيل انه يقبل خبره اذا كان مفسرا وهوأن يذكر من روى عنه وتعين وقت السماع منه وما أشبه ذلك والافلايقبل وبه قال القاضي حسين وحكاه الجويني عن الشافعي في الشهادة في الرواية أولى وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي ان كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح وان خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن وان كثر غلطه فحديثه من قسم الضعيف ولابد من تقييد هذا بما اذا لم يعلم بأنه لم يخطئ فيما رواه قال الكيا الطبري ولايشترط انتفاء الغفلة ولايوجب لحوق الغفلة له رد حديثه الاأن يعلم أنه ولحته الغفلة فيه بعينه وماذكره صحيح اذا كان ممن تعتريه لغفلة في غير مايرويه كما رفع ذلك الجماعة من الحفاظ فانهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من امور الدنيا فاذا رووا كانوا من أحذق الناس بالرواية وأتقنهم فجاية تعلق بما ليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي

بحث اشتراط عدم التدليس

(الشرط الخامس) أن لا يكون الراوي مما رسوله كان انه ليس في المتن أوفي الاسناد *أما التدليس في المتن فهو أن يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره وظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم *وأما التدليس في الاسناد فهو على أنواع *(أحدها)* أن يكون في ابدال الاسماء فيعبر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب *(وثانيها)* أن يسميه بتسمية غير مشهورة فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي وذلك مثل من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوي بكنيته أوالعكس ايهاما للمروي له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل فان كان مقصد الراوي بذلك التغرير على السامع بأن المروي عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو إما أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفا وكان العدول الى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع انه رجل آخر غير ذلك لضعيف فهذا التدليس قادح في عدالة الراوي وإما أن يكون مقصد الراوي مجرد الاغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلا على كل حال فليس هذا النوع من التدليس بمجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح (وثالثها) أن يكون التدليس باطراح اسم الراوي الاقرب واضافة الرواية الى من هو أبعد منه مثل أن يترك شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه فان كان المتروك ضعيفا فذلك من الخيانة في الرواية ولايفعله الا من ليس بكامل العدالة وان كان المتروك ثقة وترك ذكره لمرض من الاغراض التي لاتنافي الامانة والصدق ولاتتضمن التغرير على السامع فلا يكون ذلك قادحا في عدالة الروي لكن اذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو أن يقول قال فلان أو روى عن فلان أونحو ذلك أما لو قال حدثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل الذي حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدح في عدالته * والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلايقبل الا اذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لاذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لاتقوم الحجة بمثله *

الشروط الراجعة الى مدلول الخبر

وأما الشروط التي ترجع الى مدلول الخبر (فالاول) منها أن لا يستحيل وجوده في العقل فان إحالة العقل رد (والشرط الثاني) أن لا يكون مخالفا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال (والشرط الثالث) أن لا يكون مخالفا لاجماع الامة عند من يقول بأنه حجة قطعية وأما اذا خالف القياس القطعي فقال الجمهور انه مقدم على القياس وقيل ان كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس وان كانت ظنية قدم الخبر واليه ذهب أبو بكر الابهري وقال القاضي أبو بكر الباقلاني هما تساويا وقال عيسى بن أبان ان كان الراوي ضابطا عالما قدم خبره والا كان محل اجتهاد وقال أبو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم

وان كان حكم الأصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به والا فالخبر مقدم وقال أبو الحسين البصري لاخلاف فى العلة المنصوص عليها وانما الخلاف فى المستنبطة قال الكيا قدم الجمهور خبر الضابط على القياس لان القياس عرضة الزال انتهى * والحق تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث العرايا فانهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا فيه، وما روى عن بعضهم من تقديم القياس فى بعض المواطن فبعضه غير صحيح و بعضه محمول على انه لم يثبت الخبر عنده من قدم القياس بوجه من الوجوه * ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتهاده * ومما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج الى النظر فى أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يحتاج الى النظر فى ستة أمور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن دليل الاصل خبرا فان كان خبرا كان النظر فى ثمانية أمور الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين فى الخبر ولاشك أن ما كان يحتاج الى النظر فى أمور كثيرة كان احتمال الخطا فيه أكثر مما يحتاج الى النظر فى أقل منها * واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الامة بخلافه لان قول الاكثر ليس بحجة * ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافا لمالك وأتباعه لانهم بعض الامة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر * ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهور الحنفية و بعض المالكية لانا متعبدون بما بلغ الينا من الخبر ولم نتعبد بما فهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها وسيأتى لهذا البحث مزيد بسط فى الشروط التى ترجع الى لفظ الخبر * ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافا للحنفية وابى عبد الله البصرى لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد فى ذلك * ولا يضره كونه فى الحدود والكفارات خلافا للكرخى من الحنفية وأبى عبد الله البصرى فى أحد قوليه ولا وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل فى حكم شرعى ولم يثبت فى الحدود والكفارات دليل يخصها من عموم الاحكام الشرعية واستدلالهم بحديث ادرؤا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها * ولا يضره أيضا كونه زيادة على النص القرآنى أو السنة القطعية خلافا للحنفية فقالوا ان خبر الواحد اذا ورد بالزيادة فى حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخا لا يقبل * والحق القبول لانها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودعوى أنها ناسخة ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصصا للعام من كتاب أو سنة فانه مقبول و يبنى العام على الخاص خلافا لبعض الحنفية وهكذا اذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب أو السنة القطعية * وقسم الهندى خبر الواحد اذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قيد مطلقهما الى ثلاثة أقسام (أحدها) ان ما لا يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه فقال القاضى عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت كثيرا من أحكام القرآن بأخبار الآحاد ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا قال وهو أولى لان حمله على كونه مخصصا مقبولا أولى من حمله على كونه ناسخا مردودا (الثانى) أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون (الثالث) أن يعلم تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله لانه لو قبله لقبل ناسخا وهو غير جائز ومن جوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به وأما اذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى * وسيأتى تحقيق البحث فى التخصيص للعام والتقييد للمطلق * ولا يضره كون راويه انفرد بزيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة و به قال الجمهور واذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد أما اذا كانت منافية فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل لا تقبل رواية الواحد اذا خالفت رواية الجماعة

الأمور التى لا تضر الخبر

بحث زيادة الثقات

وان كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد اذا كان مجلس السماع واحدا وكانت الجماعة بحيث لايجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة وأما اذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق * ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذى أرساوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذى قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على مارووه رتصحيح لما علوه * ولايضره أيضا كونه خارجا مخرج ضرب الامثال وروى عن امام الحرمين أنه لايقبل لانه موضع تجوز فأجيب عنه بأنه وان كان موضع تجوز فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايقول الا حقا لامكان العصمة *

الشروط الراجعة الى لفظ الخبر

﴿ وأما الشروط التى ترجع الى لفظ الخبر ﴾ فان علم أن الراوى فى نقل مايسمعه أحوالا (الاول) أن يرويه بلفظه فقد أدى الامانة كما سمعها ولكنه اذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جوابا عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنيا عن ذكر السؤال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوى مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما فى سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا فلابد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فاذا نقل الراوى السؤال لم يحتمل الا أمرا واحدا فلابد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وماورد على سبب أولى من الاهمال

المذاهب فى الرواية بالمعنى

﴿ الحال الثانى أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب ﴾

(الاول) منها أن ذلك جائز من عارف بمعانى الالفاظ لااذا لم يكن عارفا فانه لايجوز له الرواية بالمعنى قال القاضى فى التقريب بالاجماع ومنهم من شرط أن يأتى بلفظ مرادف كالجلوس مكان القعود أو العكس ومنهم من شرط أن يكون ماجاء به مساويا للأصل فى الجلاء والخفاء فلا يأتى مكان الجلى بما هو دونه فى الجلاء ولا مكان العام بالخاص ولا مكان المطلق بالمقيد ولا مكان الامر بالخبر ولا عكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه كألفاظ الافتتاح والتشهد وهذا الشرط لابد منه وقد قيل انه مجمع عليه وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب المتشابه كأحاديث الصفات وحكى الكيا الطبرى الاجماع على هذا لان اللفظ الذى تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايدرى هل يساوى به اللفظ الذى تكلم به الراوى ويحتمل مايحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكلم فان كان من جوامع الكلم كقوله انما الاعمال بالنيات من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه الحرب خدعة الخراج بالضمان البينة على المدعى لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الاحاديث الطوال وأما الاحاديث القصار فلايجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا قال ابن الانبارى فى شرح البرهان للمسئلة ثلاث صور (أحدها) أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود وهذا جائز بلا خلاف (وثانيها) ان يظن دلالته على مثل مادل عليه الاول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف فى امتناع التبديل (وثالثها) أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذى فهمه من غير أن تكون الالفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف والاكثرون على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستندا الى اللفظ اما بمجرده أو اليه مع القرائن التحق بالمترادف

(المذهب الثانى) المنع من الرواية بالمعنى مطلقا بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره هكذا نقله القاضى عن كثير من السلف وأهل النصرى فى الحديث وقال انه مذهب مالك ونقله الجوينى والقشيرى عن معظم المحدثين وبعض الاصوليين وحكى عن أبى بكر الرازى من الحنفية وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضى عبد الوهاب ونقله ابن السمعانى عن عبد الله بن عمرو جماعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال

الاستاذ أبو إسحق الاسفرائنى * ولايخفى مافى هـذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليـه السلف والخلف من الرواة كما تراه فى كثـير من الاحاديث التى يرويها جماعـة فان غالبها بألفاظ مختلفـة مع الاتحاد فى المعنى المقصود بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتى فى بعض الحالات بلفظ فى رواية وفى أخرى بغير ذالك اللفظ مما يؤدى معناه وهذا أمر لاشك فيه

(المذهب الثالث) الفرق بين الالفاظ التى لامجال للتأويل فيها وبين الالفاظ التى للتأويل فيها مجال فيجوز النقـل بالمعنى فى الاول دون الثانى حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعى واختاره الـكيا الطبرى * (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يحفظ الراوى اللفـظ أم لا فان حفظه لم يجز له أن يرويه بغيره لان فى كلام رسول الله صـلى الله عليـه وآله وسلم من الفصاحة مالا يوجد فى غيره وان لم يحفظ اللفظ جاز له الرواية بالمعـنى وبهذا جزم الماوردى والرويانى *

(المذهب الخامس) التفصيل بين الأوامر والنواهى وبين الأخبار فيجوز الرواية بالمعنى فى الاول دون الثانى قال الماوردى والرويانى أما الأوامر والنواهى فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لاتبيعوا الذهب بالذهب وروى أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الاسودين فى الصلاة وروى أنه أمر بقتل الاسودين فى الصلاة قالا هذا جائز بلا خـلاف لأن افعـل أمر ولاتفعل نهى فيتخير الراوى بينهما وان كان اللفظ خفى المعنى محملا الاطلاق فى إغلاق وجب نقله بلفظه ولايعبر عنه بغيره *

(المذهب السادس) التفصـيل بين المحـكم وغيره فيجوز الرواية بالمعـنى فى الاول دون الثانى كالمجـمل والمشـترك والمجاز الذى لم يشتهر *

(المذهب السابع) أن يكون المعـنى مودعا فى جملة لايفهمه العامى الا بأداء تلك الجملة فلايجوز روايتـه الا بأداء تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفى

(المذهب الثامن) التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا أو يورده لغير قصد الرواية فيجوز الرواية بالمعنى فى الاول دون الثانى فهذه ثمانيـة مذاهب * ويخرج من الشروط التى اشترطها أهل المذاهب الأول مذاهب غير هذه المذاهب

(الحال الثالث)

بحث حـذف بعض الخبر

أن يحذف الراوى بعض لفظ الخبر فينبغى أن ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه تعلقا لفظيا أو معنويا لم يجز بالاتفاق حكاه الصفى الهندى وابن الانبارى فالتعلق اللفظى كالتقييـد بالاستثناء والشرط والغاية والصـفة والتعلق المعنوى كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق والمبين بالنسبة الى المجمل والناسخ بالنسبة الى المنسوخ، يشكل على هذا المحكى من الاتفاق مانقـله الشيخ أبو اسحق الشـيرازى فى اللمع والقاضى فى التقريب من الجواز مطلقا سواء تعلق بعضـه ببعض أم لا وفى هـذا ضعف فان ترك الراوى لما هو متعلق بما رواه لاسيما ما كان متعلقا به تعلقا لفظيا خيانة فى الرواية * وان لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال (أحدها) أن كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض وان لم ينقل ذلك لاهو ولاغيره لم يجز كذا قال القاضى فى التقريب والشيخ الشيرازى فى اللمع (وثانيها) أنه يجوز اذا لم يتطرق الى الراوى التهمة ذكره الغزالى (وثالثها) أن الخبر اذا كان لايعلم الامن طريق الراوى وتعلق به حكم شرعى لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض وان لم يتعلق به حكم فان كان الراوى فقيها جاز له ذلك وان كان غـير فقيه لم يجز قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان (ورابعها) ان كان الخبر مشهورا بتمامه جاز الاقتصار من الراوى على البعض والا فلا قاله بعض

شراح اللمع لأبي اسحق (وخامسها) المنع مطلقا (وسادسها) التفصيل بين أن يكون المحذوف حكما متميزا عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه التميز فيجوز الحذف والا لم يجز حكاه الكيا الطبرى وهذا التفصيل هو المختار قال الماوردى والرويانى لايجوز الا بشرط أن يكون الباقى مستقلا بمفهوم الحكم كقوله فى ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوى أن يقتصر على رواية احدى هاتين الجملتين وان كان الباقى لايفهم معناه فلايجوز وان كان مفهوما ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الاضحية لمن قال له ليس عندى الا جذعة من المعز فقال تجزئك ولاتجزئ أحدا بعدك فلايجوز الحذف لانه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزئ عن جميع الناس * هذا حاصل ماقيل فى هذه المسألة وأنت خبير بأن كثيرا من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة الى رواية بعضه لاسيما فى الاحاديث الطويلة كحديث جابر فى صفة حج النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الاحاديث وهم قدوة لمن بعدهم فى الرواية لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة *

(الحال الرابع)

بحث الزيادة فى الخبر

أن يزيد الراوى فى روايته للخبر على ماسمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مازاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين مازاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوى قال الماوردى والرويانى يجوز من الصحابى زيادة بيان السبب لكونه مشاهدا للحال ولايجوز من التابعى وأما تفسير المعنى فيجوز منهما ولا وجه للاقتصار على الصحابى والتابعى فى تفسير معنى الحديث فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروى وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع *

(الحال الخامس)

بحث الاقتصار على أحد محتملى الخبر

اذا كان الخبر محتملا لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوى على تفسيره بأحدهما فان كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابى كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وان كان المقتصر غير صحابى ولم يقع الاجماع على أن المعنى الذى اقتصر عليه هو المراد فلا يصار الى تفسيره بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم المشترك أو المجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه والظاهر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لاينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع وبحليه عن قرينة حالية أو مقالية بحيث لايفهم الراوى لذلك عنه من الصحابة ما أراد بذلك اللفظ بل لابد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله عليه وآله وسلم اذا أشكل عليهم شئ من أقواله أو أفعاله فكيف لايسألونه عن مثل هذا وقد نقل القاضى أبو بكر والجوينى عن الشافعى أن الصحابى اذا ذكر خبرا وأوله وذكر المراد منه فذلك مقبول قال ابن القشيرى انما أراد والله أعلم اذا أول الصحابى أو خصص من غير ذكر دليل والا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل انسان لأنه اتباع للدليل لا اتباع لذلك التأويل

﴿ الحال السادس ﴾

بحث حمل الصحابى الخبر على غير ظاهره

أن يكون الخبر ظاهرا فى شئ فيحمله الراوى من الصحابة على غير ظاهره إما بصرف اللفظ عن حقيقته أو بأن يصرفه عن الوجوب الى الندب أو عن التحريم الى الكراهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الاصول الى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه لمجرد قول الصحابى أو فعله وهذا هو الحق لانا متعبدون برواية لا برأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية الى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابى لأنه أخبر بمراد النبى صلى الله

عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا بأنه قد يحمله على ذلك على خلاف ظاهره اجتهادا منه والحجة انما هي في روايته لا في رأيه وقد يحمله وهما منه وقال بعض المالكية ان كان ذلك مما لا يمكن أن يدرى الا بشواهد الاحوال والقرائن المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساغ كان العمل بما حمله عليه متعينا وان كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد كان الرجوع الى الظاهر متعينا لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا لما في نفس الأمر فلا يترك الظاهر بالمحتمل * ويجاب عنه بأن ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهما فلا يجوز اتباعه على الغلط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فانه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان العمل عليه أرجح وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ان علم انه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك التأويل وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز فقط وجب المصير الى ظاهر الخبر وهذا مسلم اذا حصل العلم بذلك * وأما اذا ترك الصحابي العمل بما رواه بالكلية فقد قدمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع الى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من انه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه لانا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال وأيضا فر بما ظن انه منسوخ ولم يكن كذلك

﴿ فصل في ألفاظ الرواية ﴾

ألفاظ الرواية من الصحابي

اعلم أن الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخبرني أو حدثني فذلك لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان مرويا بهذه الألفاظ كشافهني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو رأيته يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما اذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا فذهب الجمهور الى أن ذلك حجة سواء كان الراوي من صغار الصحابة أو من كبارهم لان الظاهر أنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وخالف في ذلك داود الظاهري فقال انه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فان الصحابي عدل عارف بلسان العرب وقد أنكر هذه الرواية عن داود بعض أصحابه فان قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا بصيغة المبني للمفعول فذهب الجمهور الى أنه حجة لأن الظاهر أن الآمر والناهي هو صاحب الشريعة وقال أبو بكر الصيرفي والاسمعيلي والجويني والكرخي وكثير من المالكية انه لا يكون حجة لانه يحتمل أن يكون الآمر أو الناهي بعض الخلفاء والامراء ويجاب عنه بان هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور * وحكى ابن السمعاني قولا ثالثا وهو الوقف ولا وجه له لان رجحان ما ذهب اليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف اذ لا يكون الامع تعادل الادلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لاحدهما * وحكى ابن الاثير في جامع الاصول قولا رابعا وهو التفصيل بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون مارواه بهذه الصيغة حجة لأنه لم يتأمر عليه أحد وبين أن يكون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفناك من ضعف احتمال كون الآمر والناهي غير صاحب الشريعة * وذكر ابن دقيق العيد في شرح الالمام قولا خامسا وهو الفرق بين كون قائله من أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة وعلماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هريرة وابن عمر وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضا لما تقدم وأيضا فان الصحابي انما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي ينبت بها التكليف لجميع الأمة ويبعد كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا حجة في قول غيره ولا فرق بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او بعد موته فان لها حكم الرفع وبها تقوم

الحجة * ومثل هذا اذا قال من السنة كذا فانه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبه قال الجمهور وحكى ابن فورك عن الشافعي أنه قال في قوله القديم انه يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظاهر وان جاز خلافه وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الأئمة ويجاب عنه بأن هذا احتمال بعيد والمقام مقام تبليغ للشريعة الى الامة ليعملوا بها فكيف يرتكب مثل ذلك من هو من خير القرون قال الكرخي والرازي والصيرفي انه ليس بحجة لان المتلقى من القياس قد يقال انه سنة لاستناده الى الشرع وحكى هذا الجويني عن المحققين ويجاب عنه بأن اطلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهل الشرع فلا يحمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووي عن أبي بكر الاسمعيلي الوقف ولا وجه له * وأما التابعي اذا قال من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مذاهب الصحابة وما كان عليه العمل في عصرهم خلاف الظاهر فان اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه الى الناس يدل على انه أراد سنة صاحب الشريعة * قال ابن عبد البر اذا أطلق الصحابي السنة فالمراد به سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك اذا أطلقها غيره مالم تضف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك * فان قال الصحابي كنا نفعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانوا يفعلون كذا فأطلق الآمدي وابن الحاجب والصفي الهندي ان الاكثرين على انه حجة ووجهه انه نقل لفعل جماعتهم مع تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولا بد أن يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الحجة في التقرير وأما كونه في حكم نقل الاجماع فلا فقد يضاف فعل البعض الى الكل * وحكى القرطبي في قول الصحابي كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الفرج من أصحابنا ورده أكثر أصحابنا وهو الاظهر من مذهبهم قال القاضي أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعا مستقلا كقول أبي سعيد كنا نخرج صدقة عيد الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير الحديث فمثل هذا يستحيل خفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى روى لنا بعض عمومتي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك * ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو اسحق الشيرازي وقيل ان ذكره الصحابي في معرض الحجة حمل على الرفع والا فلا وأما لو قال الصحابي كانوا يفعلون أو كنا نفعل ولا يقول على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا تقوم بمثل هذا الحجة لأنه ليس بمسند الى تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للاجماع

مراتب ألفاظ الرواية من غير الصحابي ومرتبة السماع منها

﴿ وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابي فلها مراتب بعضها أقوى من بعض ﴾

﴿ المرتبة الأولى ﴾ أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه هو الذي كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهي أبعد من الخطار السهو وقال أبو حنيفة ان قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لانه اذا قرأ التلميذ على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين واذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا ممنوع فالمحافظة في الطريقتين كائنة من الجهتين قال الماوردي والروياني ويصح تحمل التلميذ عن الشيخ سواء كانت القراءة عن قصد أو اتفاقا أو مذاكرة ويجوز أن يكون الشيخ أعمى على ما حفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التلميذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه اذا كان واثقا به ذاكرا لوقت سماعه له وروي عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز الرواية من الكتاب ولا وجه لذلك فانه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من

الرواية من الحفظ لان الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه * والتلميذ فى هذه المرتبة التى هى أقوى المراتب أن يقول حدثنى وأخبرنى وأسمعنى وحدثنا وأخبرنا وأسمعنا اذا كان الشيخ قاصدا لاسماعه وحده أو مع جماعة فان لم يقصد ذلك فيقول سمعته يحدث

مرتبة القراءة

* المرتبة الثانية * أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضا ودلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة وروايته معمول بها ولم يخالف فى ذلك الا من لا يعتد بخلافه قال الجوينى وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالما بما يقرؤه التلميذ عليه ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه والا لم يصح الرواية عنه قال وأى فرق بين شيخ يسمع أصواتا وأجراسا ولا يأمن تدليسا وإلباسا وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه قال أبو نصر القشيرى وهذا الذى ذكره الامام لم أره فى كلام القاضى فانه صرح بان الصبى المميز يصح منه التحمل وان لم يعرف معناه * وتصح رواية الحديث عمن لم يعلم معناه وهذا فيما أظن اجماع من أئمة الحديث وكيف لا وفى الحديث رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه ولو شرطنا علم الراوى بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك الحديث قال وقد صرح الامام بجواز الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المجيز غير محيط بجملة ما فى الكتاب المجاز وقد وافق الجوينى على ذلك الشرط الذى ذكره الكيا الطبرى والمازرى * ويقول التلميذ فى هذه الطريقة قرأت على فلان أو أخبرنى أو حدثنى قراءة عليه وأما اطلاق أخبرنى أو حدثنى بدون تقييده بقوله قراءة عليه فمنع من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائى لان ظاهر ذلك يقتضى أن الشيخ هو الذى قرأ بنفسه وقال الزهرى ومالك وسفيان الثورى وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخارى إنه يجوز لان القراءة على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفى والماوردى والرويانى عن الشافعى وروى عن الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح انه يجوز فى هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا قال الربيع قال الشافعى اذا قرأ على العالم فقل أخبرنا واذا قرأ عليك فقل حدثنا قال ابن دقيق العيد وهو اصطلاح لمحدثين فى الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوى وانما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين قال ابن فورك بين حدثنى وأخبرنى فرق لان أخبرنى يجوز أن يكون بالكتابة اليه وحدثنى لا يحتمل الا السماع

مرتبة الكتابة

* المرتبة الثالثة * الكتابة المقترنة بالاجازة نحو أن يكتب الشيخ الى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد أجزت لك أن تروى عنى وكان خط الشيخ معروفا فان تجرد الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعانى انها أقوى من مجرد الاجازة وقال الكيا الطبرى انها بمنزلة السماع قال لان الكتابة أحد اللسانين وقد كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة الى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب الى عماله تارة ويرسل أخرى قال البيهقى فى المدخل الآثار فى هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على ان جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبى صلى الله عليه وآله وسلم شاهدة لقولهم قال الا ان ما سمعه من الشيخ فوعاه وقرأ عليه وأقر به أولى بالقبول مما كتب به اليه لما يخاف على الكتاب من التغيير * وكيفية الرواية ان يقول كتب الى أو أخبرنى كتابة فان كان قد ذكر الاخبار فى كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز الرازى ان يقول التلميذ اخبرنى مجردا عن قوله كتابة قال ابن دقيق العيد واما تقييده بقوله كتابة فينبغى أن يكون هذا أدبا لان القول اذا كان مطابقا جاز اطلاقه ولكن العمل مستقر على ذلك عند الاكثرين وجوز الليث بن سعد اطلاق حدثنا وأخبرنا فى الرواية بالكتابة قال القاضى عياض ان الذى عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لاحاديث الكتابة ووجوب العمل بها وانها داخلة

فى المسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب اليه ووثوقه بأنها عن كاتبها، ومنع قوم من الرواية بها منهم المازرى والرويانى وممن نقل انكار قبولها الحافظ الدارقطنى والآمدى

مرتبة المناولة

﴿ المرتبة الرابعة ﴾ المناولة وهو ان يناول الشيخ تلميذه صحيفة وهى على وجهين ﴿الاول﴾ ان تقترن بالاجازة وذلك بأن يدفع أصله أو فرعا مقابلا عليه ويقول هذا سماعى فاروه عنى أو يأتى التلميذ الى الشيخ بجزء فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يعيده اليه ويقول هو من مرويانى فاروه عنى قال القاضى عياض فى الالماع انها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالاجماع قال المازرى لاشك فى وجوب العمل بذلك ولا معنى للخلاف فى ذلك قال الصيرفى ولا نقول حدثنا ولا أخبرنا فى كل حديث وروى عن أحمد واسحق ومالك ان هذه المناولة المقترنة بالاجازة كالسماع وحكاه الخطيب عن ابن خزيمة ﴿ الوجه الثانى ﴾ ان لا تقترن بالاجازة بل يناوله الكتاب ويقتصر على قوله هذا سماعى من فلان ولا يقول اروه عنى فقال ابن الصلاح والنووى لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الاصوليين والفقهاء وحكى الخطيب عن قوم انهم جوزوا الرواية بها وبه قال ابن الصباغ والرازى قال البخارى واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأمير السرية كتابا وقال لا تقرأه حتى تبلغ كذا وكذا فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأشار البيهقى الى انه لا حجة فى ذلك قال العبدرى لا معنى لافراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروى عنى وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة

مرتبة الاجازة

﴿ المرتبة الخامسة ﴾ الاجازة وهى ان يقول أجزت لك ان تروى عنى هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أو هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبة لو صحت الاجازة لبطلت الرحلة وقال أبو زرعة الرازى لو صحت الاجازة لذهب العلم ومن المانعين ابراهيم الحربى وأبو الشيخ الاصفهانى والقاضى حسين والماوردى والرويانى من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية وقال من قال اغيره أجزت لك أن تروى عنى فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على * ويجاب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لا تستلزم بطلان الرحلة وأيضا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية ما فى الباب من روى بالاجازة تركه ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهى طريقة السماع والكل طرق للرواية والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الاقوى * وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب على فهذا خلف من القول وباطل من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهى هنا حاصلة واذا تحقق سماع الشيخ وتحقق ادنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الاسناد ولا فرق بين الطريق المقتضية للرواية تفصيلا فى اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها أقوى من بعض * واذا عرفت هذا علمت انه لا وجه لما قاله ابن حزم فى كتاب الاحكام انه بدعة غير جائزة * واختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول فى الاجازة حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا من غير تقييد بكون ذلك اجازة فمنهم من أجازه ومنهم من منعه الا بالقيد المذكور وهو أن يقول حدثنى اجازة أو أخبرنى اجازة قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات فى الاجازة ان يقول اجازلنا وقيل ويجوز أن يقول انبأنى بالاتفاق وهذه الطريقة على أنواع

انواع الاجازة

(النوع الاول) ان يجيز فى معين لمعين نحو أن يقول أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلانى عنى وهذه الطريقة أعلى طرق الاجازة

(النوع الثانى) ان يجيز فى غير معين لمعين نحو ان يقول أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى فجوز هذا الجمهور ومنعه جماعة منهم الجوينى

(النوع الثالث) ان يجيز غير معين بغير معين نحو ان يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي وقد جوز هذا جماعة منهم الخطيب وأبو الطيب الطبري ومنعه آخرون وهذا فيما اذا كان المجاز له أهلا للرواية واما اذا لم يكن أهلا لها كالصبي فجوز ذلك قوم ومنعه آخرون واحتج الخطيب للجواز بأن الاجازة إباحة فيجيز للمجاز له ان يروي عنه والاباحة تصح للمكلف وغيره ولا بد من تقييد قول من قال بالجواز بأن لا يروي من ليس بمتأهل للرواية الا بعد أن يصير متأهلا لها

الحديث الصحيح بحث المرسل

﴿ فصل ﴾ الصحيح من الحديث هو ما اتصل اسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة قادحة فان لم يكن متصلا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجة * ومن ذلك المرسل وهو ان يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث وأما جمهور أهل الأصول فقالوا المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم واطلاق المرسل على هذا وان كان اصطلاحا لا مشاحة فيه لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث فذهب الجمهور الى ضعفه وعدم قيام الحجة به لاحتمال أن يكون التابعي سمعه من بعض التابعين فلم يتعين ان الواسطة صحابي لا غير حتى يقال قد تقرر ان الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي وأيضا يحتمل انه سمعه من مدع يدعي أن له صحبة ولم تصح صحبته وذهب جماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي الى قبوله وقيام الحجة به حتى قال بعض القائلين بقبول المرسل انه أقوى من المسند لثقة التابعي بصحته ولهذا أرسله وهذا غلو خارج عن الانصاف والحق عدم القبول لما ذكرت من الاحتمال قال الآمدي وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون من عداهم ولعله يستدل على هذا بحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وقيد هذا من قال به بأن يكون الراوي من أئمة النقل واختاره ابن الحاجب فانه قال فان كان من أئمة النقل قبل والا فلا قال ابن عبد البر لا خلاف انه لا يجوز العمل بالمرسل اذا كان مرسله غير محترز يرسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع على جميع حديث التابعي الكبير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الخيار وأبو بكر بن سهل بن حنيف أو عبد الله بن عامر بن ربيعة ومن كان مثلهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي سلمة ابن عبد الرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثلهم وكذلك علقمة ومسروق بن الاجدع والحسن وابن سيرين والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم ونحوه مرسل دونهم كحديث الزهري وقتادة وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسمى مرسلا كمرسل كبار التابعين وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسمى منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد والاثنين وأكثر رواياتهم عن التابعين انتهى * وفي هذا التمثيل نظر فأبو أمامة ابن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر معدودان في الصحابة وأيضا قوله في آخر كلامه إن الزهري ومن ذكر معه لم يلقوا الا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح فقد لقي الزهري أحد عشر رجلا من الصحابة قال ابن عبد البر أيضا وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه أن مرسل الثقة يجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء قال طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات مقبولة بطريق أولى واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته قال والمشهور أنهما سواء في الحجة لان السلف فعلوا الامرين قال وممن ذهب اليه أبو الفرج عمر بن محمد المالكي

وأبو بكر الابهرى وهو قول أبى جعفر الطبرى وزعم الطبرى أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم الى رأس المائتين انتهى * ويجاب عن قوله من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملا بالظاهر ويعلم غيره من حاله مايقدح فيه والجرح مقدم على التعديل * ويجاب عن قول الطبرى انه لم ينكره أحد الى رأس المائتين بما رواه مسلم فى مقدمة صحيحه عن ابن عباس انه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعى ثقة محتجا به فى الصحيحين وبما نقله مسلم أيضا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قيل سموا لنا رجالكم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ عنهم والى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن امام التابعين سعيد بن المسيب وعن مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث ونقله غيره عن الزهرى والاوزاعى وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم ان ارسال الحديث الذى ليس بتدليس هو رواية الراوى عمن لم يعاصره أو لم يلقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد ابن المنكدر والحسن البصرى وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه قبل هو مقبول اذا كان المرسل ثقة عدلا وهو قول مالك وأهل المدينة وأبى حنيفة وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعى لا يجب العمل به وعليه أكثر الائمة * واختلف مسقطو العمل بالمرسل فى قبول رواية الصحابة خبرا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لمعاذ من لقى الله لا يشرك به شيأ دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لا نشك فى عدالتهم ولكنه قد يروى الراوى عن تابعى أو عن اعرابى لا نعرف صحبته ولو قال لا أروى لكم الا من سماعى أو من صحابى لوجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا وان الظاهر فيما أرساوه أنهم سمعوه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو من صحابى سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأما ما رووه عن التابعين فقد يدنوه وهو أيضا قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو الاشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال والذى نختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة راويه ولا يجوز قبول الخبر الا عمن عرفت عدالته ولو قال المرسل حدثنى العدل الثقة عندى بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه

الحديث المنقطع

﴿مسئلة﴾ ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع وهو الذى سقط من رواته واحد ممن دون الصحابة ولا بالمعضل وهو الذى سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوى لما هذا حاله ثقة متثبتا لانه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه * ولا تقوم الحجة أيضا بحديث يقول فيه بعض رجال اسناده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك لما ذكرنا من العلة وهذا مما لا ينبغى أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لان من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره

طرق معرفة العدالة

﴿فصل﴾ واذا قد تقرر لك ان العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التى تثبت بها وأقوى الطرق المفيدة لثبوتها الاختبار فى الأحوال بطول الصحبة والمعاشرة والمعاملة فاذا لم يعثر عليه(١) فعل كبيرة ولا على ما يقتضى التهاون بالدين والتساهل فى الرواية فهو ثقة والا فلا تم التزكية وهى اما ان تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف ان ذلك تعديل أو بدون ذكره والجمهور على قبوله ويكفى أن يقول هو عدل قال

(١) بياض بالاصل الذى بيدنا ولعل الاصل على أنه والله أعلم اه مصححه

القرطبي لابد أن يقول هذا عدل رضى ولا يكفي الاقتصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الاقتصار على أحدهما أو على مايفيد مفاد أحدهما يكفي عند من يقبل الاجمال وأما التعديل من واحد فقط فقيل لايقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكاه القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الأنباري وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضي والذي يوجبه القياس وجوب قبول كل عدل مرضي ذكرا أو أنثى حرا أو عبدا شاهدا أو مخبرا وقيل يشترط في الشهادة اثنان ويكفي في الرواية واحد كما يكفي في الاصل لان الفرع لا يزيد على الاصل وهو قول الاكثرين كما حكاه الآمدي والصفي الهندي قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره لان العدد لا يشترط في قبول الخبر فلا يشترط في جرح رواته ولا في تعديلهم بخلاف الشهادة وأطلق في المحصول قبول تزكية المرأة وحكى القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا يقبل النساء في التعديل لا في الشهادة ولا في الرواية ثم اختار قبول قومه لها فيهما كما يقبل روايتها وشهادتها انتهى * ولا بد من تقييد هذا بكونها ممن تمكن من اختبار أحوال من زكته كان تكون ممن تجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله أو يكون الذي وقعت تزكية المرأة له مثلها ويدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية في قصة الافك عن حال أم المؤمنين عائشة *

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجويني والقاضي أبو بكر وغيرهما قال القاضي وهو أقوى من تزكيته باللفظ وحكى الصفي الهندي الاتفاق على هذا قال لأنه لا يحكم بشهادته الا وهو عدل عنده وقيده الآمدي بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب قال ابن دقيق العيد وهذا اذا منعنا حكم الحاكم بعلمه أما اذا أجزناه فعمله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا *

ومن طرق التزكية الاستعاضة فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والامانة فان ذلك يكفي قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في أصول الفقه وممن ذكره من المحدثين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسفيانين واحمد وابن معين وابن المديني وغيرهم قال القاضي أبو بكر الشاهد والمخبر إنما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرهما مشكلا ملتبسا وصرح بأن الاستعاضة أقوى من تقوية الواحد والاثنين قال ابن عبد البر كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في أمره على العدالة حتى يتبين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة وهذا الحديث رواه العقيلي في ضعفائه من جهة ابن رفاعة السلامي عن ابراهيم بن عبد الرحمن العذري وقال لا يعرف الا به وهو مرسل أو معضل ضعيف وابراهيم قال فيه ابن القطان لا نعرفه البتة في شيء من العلم غير هذا وقال الخلال في كتاب العلل سئل احمد عن هذا الحديث فقيل له ترى أنه موضوع فقال لا هو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله اتساع غير مرضي *

ومن طرق التزكية العمل بخبر الراوي حكاه أبو الطيب الطبري عن الشافعية ونقل فيه الآمدي الاتفاق واعترض عليه بأنه قد حكي الخلاف فيه القاضي والغزالي في المنخول وقال الجويني فيه أقوال (أحدها) أنه تعديل له (والثاني) أنه ليس بتعديل (والثالث) قال وهو الصحيح أنه ان أمكن انه عمل بدليل آخر ووافق عليه الخبر الذي رواه فعمله ليس بتعديل وان كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز انه عمل بدليل آخر فهو تعديل واختاره هذا القاضي في التقريب قال وفرق بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب الخبر فان الاول يقتضي انه مستنده والثاني لا يقتضي ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال الغزالي ان أمكن حمله

على الاحتياط فليس بتعديل والافهو تعديل وكذا قال الكيا الطبرى ويشترط فى هذه الطريقة أن لا يوجد مايقوى ذلك الخبر فان وجد مايقويه من عموم أوقياس وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن لاعتضاده بذلك فليس بتعديل *

ومن طرق التزكية ان يروى عنه من عرف من حاله انه لا يروى الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجوينى وابن القشيرى والغزالى والآمدى والصفى الهندى وغيرهم قال الماوردى هو قول الحذاق ولا بد فى هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوى عنه لا يروى الا عن عدل ظهورا بينا اما بتصريحه بذلك أو بتتبع عادته بحيث لا تختلف فى بعض الاحوال فان لم يظهر ذلك ظهورا بينا فليس بتعديل فان كثيرا من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار ولبيان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجاله رجال الصحيح وقولهم روى عنه البخارى ومسلم أو أحدهما

﴿ فرع ﴾

تعديل المبهم

اختلف أهل العلم فى تعديل المبهم كقولهم حدثنى الثقة أو حدثنى العدل فذهب جماعة الى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشاشى والخطيب البغدادى والصيرفى والقاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والماوردى والرويانى وقال أبو حنيفة يقبل والاول أرجح لأنه وان كان عدلا عنده فربما وسماه كان مجروحا عند غيره قال الخطيب لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عمن لم يسمه لم نعمل بروايته لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضى مقبول الحديث كان هذا القول تعديلا لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى * ومن هذا قول الشافعى فى مواضع كثيرة حدثنى الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقرينة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه * قال أبو حاتم اذا قال الشافعى أخبرنى الثقة عن ابن أبى ذئب فهو ابن أبى ذئب واذا قال أخبرنى الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان واذا قال أخبرنى الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبى سلمة واذا قال أخبرنى الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجى واذا قال أخبرنى الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو ابراهيم بن أبى يحيى

بحث قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب

﴿ فرع آخر ﴾

هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة الى أنه لا بد من ذكر السبب فيهما وذهب آخرون الى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما اذا كان بصيرا بالجرح والتعديل واختار هذا القاضى أبو بكر وذهب جماعة الى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فانه يحصل بأمر واحد وأيضا سبب الجرح مختلف فيه بخلاف سبب التعديل والى هذا ذهب الشافعى قال القرطبى وهو الاكثر من قول مالك قال الخطيب وذهب اليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخارى ومسلم وذهب جماعة الى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا بذكر السبب قالوا لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لسارع الناس الى الظاهر والحق انه لا بد من ذكر السبب فى الجرح والتعديل لان الجارح والمعدل قد يظنان مالا يجارح جارحا وقد نظنان مالا يستقل باثبات العدالة تعديلا ولا سيما مع اختلاف المذاهب فى الأصول والفروع فعسى أن يكون سبب الجارح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف مايعتقده وان كان

(١) كذا بالاصل والعبارة هنا مبدلة عما فى عبارة السخاوى فى شرح الالفية وابن أمير الحاج فى شرح التحرير والاصل فهو أبو أسامة زاد اذا قال أخبرنى الثقة عن الاوزاعى فهو عمرو الخ اه مصححه

حقا وقد يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده وان كان فى الواقع مخالفا للحق كما وقع ذلك كثيرا * وعندى أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل فى الرواية أو بالاقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل المعمول به هو أن يصفه بالتحرى فى الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشدد على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب أمواج الخلاف * (فان قلت) اذا ورد الجرح المطلق كقول الجارح ليس بثقة أو ليس بشئ أو هو ضعيف فهل يجوز العمل بالمروى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلع على ذلك على حقيقة الحال فى مطولات المصنفات فى هذا الشأن كتهذيب الكمال للمزى وفروعه وكذا تاريخ الاسلام وتاريخ النبلاء والميزان للذهبى

﴿ فرع ثالث ﴾ فى تعارض الجرح والتعديل وعدم امكان الجمع بينهما وفيه أقوال

بحث تعارض الجرح والتعديل

(الاول) ان الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور كما نقله عنهم الخطيب والباجى ونقل القاضى فيه الاجماع قال الرازى والآمدى وابن الصلاح انه الصحيح لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا انما يصح على قول من قال ان الجرح لا يقبل الا مفسرا وقد استثنى أصحاب الشافعى من هذا ما اذا جرحه بمعصية وشهد الآخر انه قد تاب منها فانه يقدم فى هذه الصورة التعديل لأن معه زيادة علم

﴿ القول الثانى ﴾ انه يقدم التعديل على الجرح لأن الجارح قد يجرح بما ليس فى نفس الامر جارحا والمعدل اذا كان عدلا لا يعدل الا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحا حكى هذا الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ولا بد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل اذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ما علل به من أن الجارح قد يجرح بما ليس فى نفس الامر جارحا الخ

﴿ القول الثالث ﴾ انه يقدم الاكثر من الجارحين والمعدلين قال فى المحصول وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد

﴿ القول الرابع ﴾ أنهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر الا بمرجح حكى هذا القول ابن الحاجب وقد جعل القاضى فى التقريب محل الخلاف فيما اذا كان عدد المعدلين أكثر فان استووا قدم الجرح بالاجماع وكذا قال الخطيب فى الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليد الباجى وخالفهم أبو نصر القشيرى فقال محل الخلاف فيما اذا استوى عدد المعدلين والجارحين قال فان كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقيل العدالة فى هذه الصورة أولى انتهى * والحق الحقيق بالقبول أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد وقد قدمنا أن الراجح انه لا بد من التفسير فى الجرح والتعديل فاذا فسر الجارح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل لان الجارح لا يمكن أن يستند فى جرحه الى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند الى ظاهر الحال وأيضا حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل

بحث عدالة الصحابة

﴿ فصل ﴾ اعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوى انما هو فى غير الصحابة فأما فيهم فلا لان الاصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم حكاه ابن الحاجب عن الاكثرين قال القاضى هو قول السلف وجمهور الخلف وقال الجوينى بالاجماع ووجه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى

عدولا وقوله (لقد رضى الله عن المؤمنين) وقوله (والسابقون) وقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرني وقوله في حقهم لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وهما في الصحيح وقوله أصحابي كالنجوم على مقال فيه معروف قال الجويني ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم نقلة الشريعة ولو ثبت التوقف في رواياتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الاعصار قال الكيا الطبري وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور بل مأجور وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا *

﴿القول الثاني﴾ ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان فوحشي قتل حمزة وله صحبة والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابي لان الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى * وهذا كلام ساقط جدا فوحشي قتل حمزة وهو كافر ثم أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالاسلام يجب ما قبله بلا خلاف وأما قوله والوليد ليس بصحابي الخ فلم يقل قائل من أهل العلم ان ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته قال الرازي في المحصول وقد بالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله الحافظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا اما مجملا فانه روى من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتي تفصيلها وقال رأيا بعض الصحابة يقدح في بعض وذلك يقتضي توجه القدح اما في القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه ان كان القادح صادقا * والجواب مجملا أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم الى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم الى آخر كلامه

﴿القول الثالث﴾ انهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أي من الطرفين لان الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة وهذا القول في غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب الصحابة فان المعتزلين لتلك الحروب كانوا طائفة يسيرة بالنسبة الى الداخلين فيها وفيه أيضا أن الباغي غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح والدليل الذي تمسكت به طائفة يخرجها من اطلاق اسم البغي عليها على (١) دعواهم ان الباغي من الفريقين غير معين

﴿القول الرابع﴾ انهم كلهم عدول الا من دخل فيما وقع فيه قاتل جماعة من العترة والشيعة ويجاب عنه بأن تمسكهم بما تمسكوا به من الشبهة يدل على بطلان ما ذهبوا اليه واعلى ذلك جراءة على الله ونهاونا بدينه وجناب الصحبة أمر عظيم فمن انه لمن أمراض بعضهم فضيع شهوده ولا ينجو منها سالما وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم شبه لولا عروها لم يدخلوا في تلك الحروب لاجتنبوها وهم وقد عدلوا نعدلهم بما ثبت بالكتاب والسنة فوجب لنا الجماعة على (٢) والتأويل الذي تحملوه

﴿القول الخامس﴾ ان من كان مشهورا منهم بالصحبة واللازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون من قلت صحبته ولم يلازم وان كانت له رواية كذا قال الماوردي وهو ضعيف لاستلزامه اخراج جماعة من خيار الصحابة الذين أقاموا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلا ثم انصرفوا كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص وأمثالهم قال المزني انها لم توجد رواية عمن يلمز بالنفاق وقال ابن الانباري وليس المراد بعدالتهم

---

(١) بياض بالاصل

(٢) كذا بالأصل وظاهر سقوط مدخول على من العبارة ولعل الأصل على عموم التعديل اه مصححه اب

ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم وانما المراد قبول روايتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية الا أن يثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك ولله الحمد فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يثبت خلافه ولا التفات الى ما يذكره أهل السير فانه لا يصح وما يصح فله تأويل صحيح انتهى * واذا تقرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة علمت أنه اذا قال الراوى عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم

بحث من يستحق اسم الصحبة

﴿ فرع ﴾ اذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة وقد اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى أنه من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنا به ولو ساعة سواء روى عنه أم لا وقيل هو من طالت صحبته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحبة الا من يجمع بينهما وقيل هو من ثبت له أحدهما اما طول الصحبة أو الرواية والحق ما ذهب اليه الجمهور وان كانت اللغة تقتضي أن الصاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد ما يدل على اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه الا مجرد اللقاء القليل والرؤية ولو مرة وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الاقامة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة فصاعدا أو الغزو معه وروى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل ستة أشهر ولا وجه لهذين القولين لاستلزامهما تخروج جماعة من الصحابة الذين رووا عنه ولم يبقوا لديه الا دون ذلك وأيضا لا يدل عليهما دليل من لغة ولا شرع وحكى القاضي عياض عن الواقدي أنه يشترط أن يكون بالغا وهو ضعيف لاستلزامه لخروج كثير من الصحابة الذين أدركوا عصر النبوة ورووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبلغوا الا بعد موته ولا تشترط الرؤية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان من كان أعمى مثل ابن أم مكتوم قد وقع الاتفاق على انه من الصحابة وقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من أهل الاصول أن الخلاف في مثل هذه المسئلة لفظي ولا وجه لذلك فان من قال بالعدالة على العموم لا يطلب تعديل أحد منهم ومن اشترط في شروط الصحبة شرطا لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط ويطلبه مع عدمه فالخلاف معنوي لا لفظي

طريق معرفة الصحبة

﴿ فرع آخر ﴾ ويعرف كون الصحابي صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الانصار وبخبر صحابي آخر معلوم الصحبة واختلفوا هل يقبل قوله انه صحابي أم لا فقال القاضي أبو بكر يقبل لان وازع العدالة يمنعه من الكذب اذا لم يرو عن غيره ما يعارض قوله وبه قال ابن الصلاح والنووي وتوقف ابن القطان في قبول قوله بأنه صحابي وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول فقال ومن يدعي الصحبة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته واذا علمناها فالرواية فهو على السماع حتى نعلم غيره انتهى * واعلم انه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره انه صحابي بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة

﴿ المقصد الثالث الاجماع وفيه أبحاث ﴾

مباحث الاجماع

بحث معنى الاجماع لغة واصطلاحا

﴿ البحث الأول ﴾ في مسماه لغة واصطلاحا قال في المحصول الاجماع يطلق بالاشتراك على معنيين ﴿ أحدهما ﴾ العزم قال الله تعالى فأجمعوا أمركم وقال صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ﴿ وثانيهما ﴾ الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن وأتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر انتهى * واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى والاجماع بمعنى العزيمة لا يتعدى بعلى وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في المقاييس فانه قال يقال اجمعت على الامر اجماعا وأجمعته وقد جزم بكونه مشتركا بين المعنيين أيضا الغزالي وقال القاضي العزم يرجع الى الاتفاق لان من اتفق على شيء فقد عزم عليه وقال ابن برهان وابن السمعاني الاول أي العزم أشبه

باللغة والثانى أى الأتفاق أشبه بالشرع ويجاب عنه بأن الثانى وان كان أشبه بالشرع فذلك لاينافى كونه معنى لغويا وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم قال أبو على العارمى يقال أجمع القوم اذا صاروا ذوى عزم كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر * واما فى الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته فى عصر من الاعصار على أمر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك إما فى الاعتقاد أو فى القول أو فى الفعل ويخرج بقوله مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتفاق العوام فانه لاعبرة بوفاقهم ولا بخلافهم ويخرج منه أيضا اتفاق بعض المجتهدين وبالاضافة الى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خرج اتفاق الأمم السابقة ويخرج بقوله بعد وفاته الاجماع فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم فانه لااعتبار به ويخرج بقوله فى عصر من الاعصار مايتوهم من ان المراد بالمجتهدين جميع مجتهدى الامة فى جميع الاعصار الى يوم القيامة فان هذا توهم باطل لانه يؤدى الى عدم ثبوت الاجماع اذ لا اجماع قبل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لاحاجة للاجماع والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد فى الوقت الذى حدثت فيه المسئلة فلا يعتد بمن صار مجتهدا بعد حدوثها وان كان المجتهدون فيها احياء وقوله على أمر من الامور يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات ومن اشترط فى حجية الاجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الامر زاد فى الحد قيد الانقراض ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر زاد فى الحد قيد عدم كونه مسبوقا بخلاف * ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد فى الحد ما يفيد ذلك

بحث امكان الاجماع

* (البحث الثانى) * فى امكان الاجماع فى نفسه فمنال قوم منهم النظام وبعض الشيعة باحالة امكان الاجماع قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلوما بالضرورة محال كما ان اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال * وأجيب بأن الاتفاق انما يمتنع فيما يستوى فيه الاحتمال كالمأكول المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الأمارة الظاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم * قالوا ثانيا ان اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم * وأجيب بمنع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الأدلة وانما يمتنع ذلك على من قعد فى قعر بيته لا يبحث ولا يطلب * قالوا ثالثا الاتفاق اما عن قاطع أو ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع وأما الظنى فلانه يمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الافهام وتباين الأنظار * وأجيب بمنع ما ذكر فى القاطع اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو أقوى منه وأما الظنى فقد يكون جليا لا تختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الانظار فهذا أعنى منع امكان الاجماع فى نفسه هو المقام الأول

بحث امكان العلم بالاجماع

* (المقام الثانى) * على تقدير تسليم امكانه فى نفسه منع امكان العلم به فقالوا لا طريق لنا إلى العلم بحصوله لان العلم بالأشياء اما أن يكون وجدانيا أو لا يكون وجدانيا أما الوجدانى فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه ولا شك ان العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب وأما الذى لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق الى معرفته لا مجال للعقل فيها اذ كون الشخص الملانى قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولا مجال أيضا للحس فيه لان الاحساس بكلام الغير لا يكون الا بعد معرفته فاذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل الا بعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعا ومن ذلك الذى يعرف جميع المجتهدين من الأمة فى الشرق والغرب وسائر البلاد الاسلامية فان العمر يفنى دون مجرد البلوغ الى كل مكان من الاماكنة التى يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من

أهله ومعرفة كونه قال بذلك أولم يقل به والبحث عمن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لايخفى على الناقل فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث فى المدينة الواحدة فضلا عن الاقليم الواحد فضلا عن جميع الاقاليم التى فيها أهل الاسلام ومن انصف من نفسه علم انه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله فى تلك المسئلة بعينها وأيضا قد يحمل بعض من يعتبر فى الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه كما ان ذلك معلوم فى كل طائفة من طوائف أهل الاسلام فانهم قد يعتقدون شيأ اذا خالفهم فيه مخالف خشى على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا حتما إجتماع العالم بأسرهم فى موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلانى فان هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت تقية وخوفا على نفسه * واما ما قيل من انا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لا سبيل اليه البتة والعلم بامتناعه ضرورى وان أراد ظاهرا فقط استنادا الى الشهرة والاستفاضة فليس هذا هو المعتبر فى الاجماع بل المعتبر فيه العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين فى تلك المسئلة بعد معرفة انه لا حامل له على الموافقة وانه يدين الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد أسرف فى الدعوى وجازف فى القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا ورحم الله الامام أحمد بن حنبل فانه قال من ادعى وجوب الاجماع فهو كاذب * والعجب من اشتداد نكير القاضى أبى بكر على من أنكر تصور وقوع الاجماع عادة فان انكاره على المنكر هو المنكر * وفصل الجوينى بين كليات الدين فلا يمتنع الاجماع عليها وبين المسائل المظنونة فلا يتصور الاجماع عليها عادة ولا وجه لهذا التفصيل فان النزاع انما هو فى المسائل التى دليلها الاجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة * وجعل الاصفهانى الخلاف فى غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لا اجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم فى قلة وأما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به قال وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الامور النقلية قال والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده مكتوبا فى الكتب ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر الينا ولا سبيل الى ذلك الا فى عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى *

بحث نقل الاجماع الى من يحتج به

(المقام الثالث) النظر فى نقل الاجماع الى من يحتج به قالوا لو سلمنا امكان ثبوت الاجماع عند الناقلين له لكان نقله الى من يحتج به من بعدهم مستحيلا لان طريق نقله إما التواتر أو الآحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه الى عدد متواتر ممن بعدهم ثم كذلك فى كل طبقة الى أن يتصل به وأما الآحاد فغير معمول به فى نقل الاجماع كما سيأتى * وأجيب بأنه تشكيك فى ضرورى للقطع باجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون ولا يخفاك ما فى هذا الجواب من المصادرة على المطلوب وأيضا كون ذلك معلوما ليس من جهة نقل الاجماع عليه بل من جهة كون كل متشرع لا يقدم الدليل الظنى على القطعى ولا يجوز منه ذلك لانه ايثار للحجة الضعيفة على الحجة القوية وكل عاقل لا يصدر منه ذلك

ث حجية الاجماع

(المقام الرابع) اختلف على تقدير تسليم امكانه فى نفسه وامكان العلم به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج الى أنه ليس بحجة وانما الحجة فى مستنده ان ظهر لنا وان لم يظهر لم نقدر للاجماع دليلا تقوم به الحجة * واختلف القائلون بالحجية هل الدليل على حجيته العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم الى أن الدليل على ذلك انما هو السمع فقط ومنعوا ثبوته من جهة العقل * قالوا لان العدد الكثير وان بعد فى العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة وقال جماعة منهم أيضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم أجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لان ذلك إثبات للشئ بنفسه وهو باطل فان قالوا ان الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف ففيه اثبات الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو دور وأجيب بأن ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولا يخفاك ما فى هذا الجواب من التعسف الظاهر ولا يصح أيضا الاستدلال عليه بالقياس لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعى فلم يبق الا دليل النقل من الكتاب والسنة * فمن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) ووجه الاستدلال بهذه الآية انه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة * وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بسبيل المؤمنين فى الآية هو اجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم فى متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو فى مناصرته أو فى الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال * قال فى المحصول ان المشاقة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة * ويجاب بأن العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال ثم قال لا نسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع أصلا * سلمنا انه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة ولكن لا نسلم انه يمتنع قوله المشاقة لا تحصل الا عند الكفر وايجاب العمل عند حصول الكفر محال قلنا لا نسلم أن المشاقة لا تحصل الا مع الكفر بيانه أن المشاقة مشتقة من كون أحد الشخصين فى شق والآخر فى الشق الآخر وذلك يكفى فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه * سلمنا أن المشاقة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلتم ان حصول الكفر ينافى العمل بالاجماع فان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمور أخر كعند الزنار ولبس الغيار والقاء المصحف فى القاذورات والاستخفاف بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشئ من هذه الانواع كفر لا ينافى العلم بوجوب (١) الاجماع * ثم قال سلمنا ان الآية تقتضى المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى لانه ذكر مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا فى التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند (٢) تبين جميع أنواع الهدى ومن

له حجية الاجماع

(١) كذا بالاصل والصواب لا ينافى العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه اه مصححه اب
(٢) كذا بالاصل وفى العبارة سقط ولعله هكذا والالف واللام فى الهدى للاستغراق فيكون دالا على تحريم

جملة أنواع الهدى ذلك الدليل الذى لأجله ذهب أهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة أيضا فالانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشئ غير قوله فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم بشئ ورآء الاجماع واذا كنا لا نتمسك بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحة ما أجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة *سلمنا أنها تقتضى المنع عن متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل المؤمنين أو عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع وبتقدير التسليم فالاستدلال ساقط أما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم وأما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير معنى الآية أن من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثانى مسلم ونقول بموجبه فان عندنا يحرم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذى صار وابه مؤمنين والذى يغايره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا التأويل متعين لوجهين لانا اذا قلنا لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صار وابه صالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين فى كل شئ حتى الاكل والشرب والثانى ان الآية نزلت فى رجل ارتد وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر والثانى أن الآية غير (١) سبيلهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة فى الطريق الذى يحصل فيه المشى وهو غير مرادهنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض أولى من البعض فتبقى الآية مجملة وأيضا فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق المسلوك وبين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شئ من الأحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة *سلمنا انه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز أيضا جعله مجازا عن الدليل الذى لاجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا أجمعوا على الشئ فاما أن يكون الاجماع عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى أولى من حملها على الاستدلال بل هذا أولى فان بين الدليل الذى يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذى يحصل فيه المشى مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية فى الطريق المسلوكة توصل البدن الى المطلوب هكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الآية تقتضى ايجاب اتباعهم فى سلوك الطريق الذى لاجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله الى إيجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة وأما ان كان اجماعهم لا عن استدلال فالقول لا عن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطأ وذلك يقدح فى صحة الاجماع *ثم قال سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة لكنها إما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو كلهم الاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق لان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان أقوال الفرق متناقضة والثانى مسلم ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيامة فلا يكون الموجودون فى العصر كل المؤمنين فلا يكون إجماعهم اجماع كل المؤمنين *(فان قلت) * المؤمنون هم المصدقون والموجودون وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين *(قلت) * اذا وجد أهل العصر الثانى لا يصح القول بأن أهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون

العمل بالاجماع الاعند الخ اه مصححه اب

(١) قوله والثانى أن الآية الخ كذا بالاصل الذى بأيدينا وفى العبارة تحريف وسقط والصواب سلمنا الآية ان تقتضى المنع من اتباع غير سبيلهم مطلقا اه مصححه اسمعيل الخطيب

اجماع أهل العصر الاول عند حضور أهل العصر الثانى قولا لكل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الاول حجة على أهل العصر الثانى * سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية انما نزلت فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت وهذا يقتضى أن يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهما لم يثبت ان الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانها اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم فى شئ من الاجماعات الموجودة فى المسائل بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات زمان حياة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فسقط الاستدلال بهذه الآية * ثم قال سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الاول ممنوع والثانى مسلم لكن المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالأدلة الظنية * قال فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت ان أحدا من الأئمة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظنى بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا أصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو أثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطئة لكل الامة وذلك يقدح فى الاجماع * والعجب من الفقهاء انهم أثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * سلمنا دلالة هذه الآية على أن الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل * أما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الأمة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والنهى عن الشئ لا يجوز الا اذا كان المنهى عنه متصورا * وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتى ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم تعلموا الفرائض وعلموها فانها أول ما ينسى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من اشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات * وأما المعقول فمن وجهين * (الأول) * ان كل واحد من الامة جاز الخطأ عليه فوجب جوازه على الكل كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود كان الكل اسود * (الثانى) * ان ذلك الاجماع اما أن يكون لدلالة أو لأمارة فان كان لدلالة فالواقعة التى اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعى على نقل الدليل القاطع الذى لأجله أجمعوا وكان ينبغى اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى فى التمسك بالاجماع فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان فى الأمة من لا يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح فى الاجماع هذا كلام صاحب المحصول وقد اسقطنا منه ما فيه ضعف وما اشتمل على تعسف وفى الذى ذكرناه ما يحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذى ذكرناه عنه بجوابات متعسفة يستدعى ذكرها ذكر الجواب عليها منا فيطول البحث جدا ولكنك اذا عرفت ما قدمناه كما ينبغى علمت ان الآية لا تدل على مطلوب المستدلين بها * ومن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه

﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ﴾ فاخبر سبحانه عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شئ خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الامة فلو أقدموا على شئ من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذ اثبت انهم لا يقدمون على شئ من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة * لا يقال الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لانا نقول يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية * وأجيب بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه باداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله وذلك يقتضى أن يكون غير عدالتهم التى ليست من فعل الله وأجيب أيضا بأن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة فى العدل يقتضى الاشتراك وهو خلاف الاصل * سلمنا ان الوسط من كل شئ خياره فلم قلتم بأن خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضى اجتنابهم لكل المحظورات ولم لا يقال انه يكفى فيه اجتنابهم للكبائر وأما للصغائر فلا واذا كان كذلك فيحتمل ان الذى أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم * ومما يؤيد هذا انه سبحانه حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة * سلمنا ان المراد اجتنابهم الصغائر والكبائر لكنه سبحانه قد بين ان اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تكون فى الآخرة فيجب وجوب تحقق عدالتهم هنالك لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل * سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية واذا كان كذلك فهذا يقتضى عدالة أولئك دون غيرهم * وقد أجيب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة أحد الا والمخبر عنه مطابق للمخبر فلما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولا فى كل شئ بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر * وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة فى الآخرة وذلك يوجب عدالتهم فى الآخرة لا فى الدنيا يقال لو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة لقال سنجعلكم أمة وسطا ولان جميع الامم عدول فى الآخرة فلا يبقى فى الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الفضيلة وكون الخطاب لمن كان موجودا عند نزول الآية ممنوع والا لزم اختصاص التكاليف الشرعية بمن كان موجودا عند النزول وهو باطل ولا يخفاك ما فى هذه الاجوبة من الضعف وعلى كل حال فليس فى الآية دلالة على محل النزاع أصلا فان ثبوت كون أهل الاجماع بمجموعهم عدولا لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تعم بها البلوى فان ذلك أمر الى الشارع لا إلى غيره وغاية ما فى الآية ان يكون قولهم مقبولا اذا أخبرونا عن شئ من الأشياء وأما كون اتفاقهم على أمر دينى يصير دينا ثابتا عليهم وعلى من بعدهم الى يوم القيامة فليس فى الآية ما يدل على هذا ولا هى مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام * ومن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وهذه الخيرية توجب الحقية لما أجمعوا عليه والا كان ضلالا فادا بعد الحق الا الضلال وأيضا لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده فى مقابلة أمم سائر الأنبياء * وأجيب بأن الآية مهجورة الظاهر لانها تقتضى اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه ولو سلمنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف هكذا قيل فى الجواب ولا يخفاك ان الآية لا دلالة لها على

محل النزاع البتة فان اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تصير دينا ثابتا على كل الأمة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف فى هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشئ معروفا أو منكرا هو الكتاب أو السنة لا اجماعهم غاية ما فى الباب ان اجماعهم يصير قرينة على ان فى الكتاب والسنة ما يدل على ما أجمعوا عليه وأما انه دليل بنفسه فليس فى هذه الآية ما يدل على ذلك * ثم الظاهر ان المراد من الأمة هذه الأمة بأسرها لا أهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم بسائر أمم الانبياء فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو اجماع المجتهدين فى عصر من العصور * ومن جملة ما استدلوا به من السنة ما أخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لن تجتمع أمتى على الضلالة وتقرير الاستدلال بهذا الحديث أن عمومه ينفى وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا * وأخرج أبو داود عن أبى مالك الأشعرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة * وأخرج الترمذى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تجتمع أمتى على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ الى النار * وأخرج ابن أبى عاصم عن أنس مرفوعا نحوه بدون قوله ويد الله مع الجماعة الخ ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة * وأخرج البخارى ومسلم من حديث المغيرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون وأخرج نحوه مسلم والترمذى وابن ماجه من حديث ثوبان وأخرج نحوه مسلم أيضا من حديث عقبة بن عامر * ويجاب عن ذلك بأن غاية ما فيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على غيرهم فأين هذا من محل النزاع * ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذى يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعا لا تزال عصابة من أمتى يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك وأخرجه بنحو هذا اللفظ احمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا لن يزال هذا الدين قائما تقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة * ومن جملة ما استدلوا به حديث من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه أخرجه احمد وأبو داود والحاكم فى مستدركه من حديث ابى در وليس فيه الا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) فلا يرجع فى تبيين الاحكام الا اليه وقوله سبحانه (فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول) والرد الى الله الرد الى كتابه والرد الى الرسول الرد الى سنته * والحاصل انك اذا تدبرت ما ذكرناه فى هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة * ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الاجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشئ حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه فى ذلك الاجتهاد بخصوصه * واذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب وسنذكر ما ذكره أهل العلم فى مباحث الاجماع من غير تعرض لدفع ذلك اكتفاء بهذا الذى حررناه هنا

بحث كون الاجماع حجة قطعية أو ظنية

* (البحث الثالث) * اختلف القائلون بحجية الاجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم الى أنه حجة قطعية وبه قال الصيرفى وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسى وشمس الأئمة وقال الاصفهانى ان هذا القول هو المشهور وانه يقدم الاجماع على الادلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه الى الاكثرين قال بحيث يكفر

خالفه أو يضلل و يبدع وقال جماعة منهم الرازى والآمدى إنه لايفيد الاالظن وقال جماعة بالتفصيل بين ماأتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية و بين ما اختلفوا فيه كالسكوتى وماندر مخالفه فيكون حجة ظنية وقال البزدوى و جماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاديث والاجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم فى الكل أنه مايوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب أربعة ويتفرع عليها الخلاف فى كونه يثبت باخبار الآحاد والظواهر أم لا فذهب الجمهور الى أنه لايثبت بهما قال القاضى فى التقريب وهو الصحيح وذهب جماعة الى ثبوته بهما فى العمل خاصة ولاينسخ به قاطع (١) كالحال فى أخبار الآحاد وقال دل الدليل على قبولها فى العمليات وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دل الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك فى الاجماع فان ألحقناه بها كان الحاقا بطريق القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالى قال الرازى فى المحصول الاجماع المروى بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا قد بينا أن أصل الاجماع فائدة ظنية فكيف القول فى تفاصيله انتهى قال الآمدى والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا فى نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الجوينى يشعر بأن الخلاف ليس مبنيا على هذا الاصل بل هو جار مع القول بأن أصل الاجماع ظنى * واذا قلنا بالاكتفاء بالآحاد فى نقله كالسنة فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول قال ابن الانبارى فيه خلاف

بحث ماينعقد به الاجماع

﴿ البحث الرابع ﴾ اختلفوا فيما ينعقد به الاجماع فقال جماعة لابد له من مستند لأن أهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى اثبات نوع بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند وهو ضعيف لأن القول فى دين الله لايجوز بغير دليل وذكر الآمدى أن الخلاف فى الجواز لا فى الوقوع ورد عليه بأن ظاهر الخلاف فى الوقوع قال الصيرفى ويستحيل أن يقع الاجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لايرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول فى الخلاف الى المباهلة فثبت أن الاجماع لايقع منهم الا عن دليل * وجعل الماوردى والرويانى أصل الخلاف هل الالهام دليل أم لا وقد اتفق القائلون بأنه لابد له من مستند اذا كان عن دلالة واختلفوا فيما اذا كان عن أمارة فقيل بالجواز مطلقا سواء كانت الامارة جلية أو خفية قال الزركشى فى البحر ونص عليه الشافعى فجوز الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الرويانى و به قال عامة أصحابنا وهو المذهب قال ابن القطان لاخلاف بين أصحابنا فى جواز وقوع الاجماع عنه فى قياس المعنى على المعنى وأما قياس الشبه فاختلفوا فيه على وجهين واذا وقع عن الامارة وهى المفيدة للظن وجب أن يكون الظن صوابا للدليل الدال على العصمة ﴿ والثانى ﴾ المنع مطلقا وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبرى فالظاهرية منعوه لاجل انكارهم القياس وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولكن الاجماع اذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد وهم مختلفون فيه فكذلك القياس و يجاب عنه بأن خبر الواحد قد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس ﴿ والمذهب الثالث ﴾ التفصيل بين كون الامارة جلية فيجوز انعقاد الاجماع عنها أو خفية فلايجوز حكاه ابن الصباغ عن بعض الشافعية ﴿ والمذهب

الرابع﴾ أنه لايجوز الاجماع الاعن أمارة ولايجوز عن دلالة لاستغناء بها عنه حكاه السمرقندى فى الميزان عن مشايخهم وهو قادح فيما نقله البعض من الاجماع على جواز انعقاد الاجماع عن دلالة * ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الاجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور الى أنه حجة وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسليم الرازى عن قوم منهم أنه لا يكون حجة * ثم اختلفوا هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الاجماع أم لا فقال الاستاذ أبو إسحق لايجب على المجتهد طلب الدليل الذى رفع الاجماع به فان ظهر له ذلك أو نقل اليه كان أحد أدلة المسئلة * قال أبو الحسن السهيلى اذا أجمعوا على حكم لم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فانه يجب المصير اليه لأنهم لايجمعون الاعن دلالة ولايجب معرفتها

﴿البحث الخامس﴾ هل يعتبر فى الاجماع المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته تقتضى تكفيره فقيل لايعتبر فى الاجماع قال الزركشى بلا خلاف لعدم دخوله فى مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة وان لم يكفر هو كفر نفسه قال الصفى الهندى لو ثبت لكان لايمكن الاستدلال باجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لأنه انما ينعقد اجماعنا وحده على كفره واثبات كفره باجماعنا وحده دور وأما اداد وافضاه وعلى أن ماذهب اليه كفر فحينئذ يثبت كفره لان قوله معتبر فى الاجماع لكونه من أهل الحل والعقد قال الهندى وهو الصحيح

﴿الثانى﴾ لايعتبر قال الاستاذ أبو منصور قال أهل السنة لايعتبر فى الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعى ورواه أبو سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصيرفى ولايخرج عن الاجماع من كان من أهل العلم وان اختلفت بهم الاهواء كمن قال بالقدر ومن رأى الارجاء وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة اذا كان من أهل الفقه فاذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا لم يلتفت الى هؤلاء فى الفقه لانهم ليسوا من أهله قال ابن القطان الاجماع عندنا اجماع أهل العلم فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه قال قال أصحابنا فى الخوارج لامدخل لهم فى الاجماع والاختلاف لانهم ليس لهم اصل يقفون عنه لانهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين * وممن اختار أنه لايعتد به من الحنفية أبو بكر الرازى ومن الحنابلة القاضى أبو يعلى واستقر آمن قول احمد لقوله لايشهد عندى رجل ليس هو عندى بعدل وكيف أجوز حكمه قال القاضى يعنى الجهمى

﴿القول الثالث﴾ انه لاينعقد عليه الاجماع وينعقد على غيره يعنى انه يجوز له مخالفة من عداه الى ما أدى اليه اجتهاده ولايجوز لاحد أن يقلده كذا حكاه الآمدى وتابعه المتأخرون

﴿القول الرابع﴾ التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلايعتبر فى الاجماع وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم فى كتاب الاحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لانرى العمل به قال القاضى أبو بكر والاستاذ أبو اسحق انه لايعتد بخلاف من أنكر القياس ونسبه الاستاذ الى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والغزالى قالوا الان من أنكره لايدرك طرق الاجتهاد وانما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لامعرفة له ولايخفى أن هذا التعليل يقتضى خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فانهم أنكروه عن علم به لاعن جهل له قال النووى فى باب السواك من شرح مسلم ان مخالفة داود لاتقدح فى انعقاد الاجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون وقال صاحب المفهم جل الفقهاء والاصوليين أنه لايعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وان من اعتد بهم فانما ذلك لان مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام فى انعقاد الاجماع والحق خلافه وقال القاضى عبد الوهاب فى الملخص يعتبر كما يعتبر

ث اعتبار المجتهد لمبتدع البدعة لمكفرة فى جماع

خلاف من ينفي المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الامر على الوجوب لان مدار الفقه على هذه الطرق وقال الجويني المحققون لا يقيمون خلاف الظاهرية وزنا لان معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي النصوص بعشر معشارها ويجاب عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم بأن نصوص الشريعة جمع جم ولا عيب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التي لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول (وتلك شكاة ظاهر عنك عارها) نعم قد جمدوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك الجمود عليها ولكنها بالنسبة الى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جدا

بحث اعتبار التابعي المجتهد المدرك عصر الصحابة في اجماعهم

﴿ البحث السادس ﴾ اذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينعقد اجماعهم الا به كما حكاه جماعة منهم القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ وابن السمعاني وأبو الحسن السهيلي قال القاضي عبد الوهاب انه الصحيح ونقله السرخسي من الحنفية عن أكثر أصحابهم قال ولهذا قال أبو حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لأن ابراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله والوجه في هذا القول ان الصحابة عند إدراك بعض مجتهدي التابعين فيهم هم بعض الامة لا كلها وقد سئل ابن عمر عن فريضة فقال اسألوا ابن حبيرها فانه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن دجاج لولد فأشار الى مسروق فلما بلغه جوابه تابعه عليه وقال جماعة انه لا يعتبر المجتهد التابعي الذي أدرك عصر الصحابة في اجماعهم وهو مروي عن اسمعيل ابن علية ونفاة القياس وحكاه الباجي عن ابن خواز منداد واختاره ابن برهان في الوجيز * وقيل ان بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها وخالفهم لم ينعقد اجماعهم وان أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فان اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه وقال القفال اذا عاصرهم وهو غير مجتهد ثم اجتهد ففيه وجهان يعتبر ولا يعتبر قال بعضهم انه اذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعي فهو محجوج باجماعهم قطعا * قال الآمدي العاشرون بأنه لا ينعقد اجماعهم دونهم اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل اجماع الصحابة لم ينعقد اجماعهم والا لم يعتد بخلافه قال وهذا مذهب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب ابي حنيفة وهي رواية عن أحمد ومن اشترط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة به مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد حال انعقاد اجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم قال وذهب قوم الى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الاخرى

بحث حجية اجماع الصحابة واختصاصها باجماعهم

﴿ البحث السابع ﴾ اجماع الصحابة حجة بلا خلاف ونقل القاضي عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة ان اجماعهم ليس بحجة وقد ذهب الى اختصاص حجية الاجماع باجماع الصحابة داود الظاهري وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فانه قال في رواية أبي داود عنه الاجماع أن تتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه وهو في التابعين مخير وقال أبو حنيفة اذا أجمعت الصحابة على شيء سلمنا اذا أجمع التابعون زاحمناهم قال أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل النقل عن داود بما اذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة فأما اذا أجمعوا على حكم من جهة القياس فاختلفوا فيه وقال ابن وهب ذهب داود وأصحابنا الى أن الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع انما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف * فان قيل فما تقولون في اجماع من بعدهم قلنا هذا لا يجوز لامرين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انبأ عن ذلك صال لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين والثاني ان سعة أقطار الأرض وكثرة العدد لا يمكن من ضبط أقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه

بحث عدم حجية اجماع أهل المدينة

﴿ البحث الثامن ﴾ اجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لانهم بعض الامة وقال مالك اذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه حجة وما سمعت أحدا ذكر قوله الا عابه وإن ذلك عندي معيب وقال الجرجاني انما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم والمشهور عنه الاول ويشكل على ما روى عن مالك من حجية اجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ولا يبرئ من العيب أصلا علمه أو جهله ثم خالفهم فلو كان يرى أن اجماعهم حجة لم تسع مخالفته وقال الباجي انما أراد ذلك بحجية اجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب الزكاة في الخضراوات مما تقتضي العادة بأن يكون في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فاما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء وحكاه القاضي في التقريب عن شيخه الابهري وقيل برجحان نقلهم عن نقل غيرهم وقد أشار الشافعي الى هذا في القديم و رجح رواية أهل المدينة وحكى يونس بن عبد الاعلى قال قال الشافعي اذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شئ فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق وكلما جاءك شئ غير ذلك فلا تلتفت اليه ولا تعبأ به * وقال القاضي عبد الوهاب اجماع أهل المدنية على ضربين نقلي واستدلالي فالأول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدإ من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إما قول أو فعل أو اقرار فالاول كنقلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والاوقات والاجناس ونحوه والثاني نقلهم المتصل كعهدة الرقيق وغير ذلك كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع انها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده لا يأخذون منها قال وهذا النوع من اجماعهم حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس به لا اختلاف بين أصحابنا فيه قال والثاني وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها انه ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول أبي بكر وأبي يعقوب الرازي والقاضي أبي بكر وابن فورك والطبالسي وأبي الفرج والابهري وأنكر كونه مذهبا لمالك * ثانيها انه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعي * ثالثها انه حجة ولم يحرم خلافه واليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر قال أبو العباس القرطبي أما الضرب الاول فينبغي أن لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والعمل والاقرار كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي فانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والاقيسة والظواهر * ثم قال والنوع الاستدلالي ان عارضه خبر فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا وقد صار جماعة الى أنه أولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الأمة لا بعضها * واجماع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم بعض الامة وقد زعم بعض أهل الأصول أن اجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولا وجه لذلك وقد قدمنا قول من قال بحجية اجماع أهل المدينة فمن قال بذلك فهو قائل بحجية اجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالأولى قال القاضي وانما خصوا هذه المواضع يعني القائلين بحجية اجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها الا الشذوذ قال الزركشي وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي قيل ان المخالف أراد من الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده فسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع وغير مسلم انهم اجتمعوا فيها وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وروي عن احمد أنه حجة * وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وذهب بعض أهل العلم الى أنه حجة لما ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي

طلب عدم حجية اجماع الخلفاء اربعة

بكر وعمر وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك * وأجيب بأن فى الحديثين دليلا على انهم أهل للاقتداء بهم لا على ان قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد مستعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقا ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضيت لامتى ما رضى لها ابن أم عبد يفيد حجية قول ابن مسعود وحديث إن أبا عبيدة بن الجراح أمين هذه الامة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد حجية قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لان فى رجاله عبد الرحيم العمى عن أبيه وهما ضعيفان جدا بل قال ابن معين إن عبد الرحيم كذاب وقال البخارى متروك وكذا قال أبو حاتم وله طريق أخرى فيها حزة النصيبي وهو ضعيف جدا قال البخارى منكر الحديث وقال ابن معين لا يساوى فلسا وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة وروى أيضا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول * وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع العترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه * وأجيب بأن سياق الآية يفيد انه فى نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح انها نزلت فى على وفاطمة والحسنين وقد أوضحنا الكلام فى هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه ولكن لا يخفاك أن كون أن الخطأ رجس لا يدل عليه لغة ولا شرع فان معناه فى اللغة القذر ويطلق فى الشرع فى العذاب كما فى قوله سبحانه (انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وقوله (من رجز أليم) والرجز الرجس * واستدلوا بمثل قوله (قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة فى القربى) وبأحاديث كثيرة جدا تشتمل على مزيد شرفهم وعظيم فضلهم ولا دلالة فيها على حجية قولهم وقد أبعد من استدل بها على ذلك وقد عرفناك فى حجية اجماع أهل الأمة ما هو الحق وورده على القول بحجية بعضها أولى

بحث عدم اعتبار من سيوجد فى الاجماع

﴿ البحث التاسع ﴾ اتفق القائلون بحجية الاجماع أنه لا يعتبر من سيوجد ولو اعتبر ذلك لم يكن ثم اجماع الا عند قيام الساعة وعند ذلك لا تكليف فلا يكون فى الاجماع فائدة وقد روى الخلاف فى ذلك عن أبى عيسى الوراق وأبى عبد الرحمن الشافعى كما حكاه الاستاذ أبو منصور

بحث اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع

﴿ البحث العاشر ﴾ اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الاجماع فى حجية اجماعهم أم لا فذهب الجمهور الى أنه لا يشترط وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين منهم الاستاذ أبو بكر بن فورك الى أنه يشترط وقيل ان كان الاجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط وان كان الاجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبى على الجبائى وقال الجوينى ان كان عن قياس كان شرطا والا فلا

بحث الاجماع السكوتى والمذاهب التى فيه

﴿ البحث الحادى عشر ﴾ فى الاجماع السكوتى وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك فى المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب ﴿الاول﴾ أنه ليس باجماع ولا حجة قاله داود الظاهرى وابنه والمرتضى وعزاه القاضى الى الشافعى واختاره وقال انه آخر أقوال الشافعى وقال الغزالى والرازى والآمدى إنه نص الشافعى فى الجديد وقال الجوينى إنه ظاهر مذهبه ﴿ والقول الثانى ﴾ انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الاصول وروى نحوه عن الشافعى قال الاستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فى تسميته اجماعا مع اتفاقهم على وجوب العمل به وقال أبو حامد الاسفرائنى هو حجة مقطوع بها وفى تسميته اجماعا من الشافعية قولان أحدهما المنع وانما هو حجة كالخبر والثانى يسمى اجماعا وهو قولنا انتهى * واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر فى الموافقة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة فكان ذلك محصلا للظن بالاتفاق وأجيب باحتمال أن يكون سكوت من سكت عن الانكار لتعارض

الادلة عنده أولعدم حصول مايفيده الاجتهاد فى تلك الحادثة ثباتا أونفيا أوللخوف على نفسه أونحو ذلك من الاحتمالات

﴿ القول الثالث ﴾ انه حجة وليس باجماع قاله أبوهاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعى كما سلف وبه قال الصيرفى واختاره الآمدى قال الصفى الهندى ولم يصر أحد الى عكس هذا القول يعنى انه اجماع لا حجة ويمكن القول به كالاجماع المروى بالأحاديث عند من لم يقل بحجيته

﴿ القول الرابع ﴾ انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا وبه قال أبوعلى الجبائى وأحمد فى رواية عنه ونقله ابن فورك فى كتاب (١) عن أكثر أصحاب الشافعى ونقله الاستاذ أبوطاهر البغدادى عن الحداق منهم واختاره ابن القطان والرويانى قال الرافعى انه أصح الاوجه عند أصحاب الشافعى وقال الشيخ ابواسحق الشيرازى فى اللمع انه المذهب قال فأما قبل الانقراض ففيه طريقان إحداهما انه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين

﴿ القول الخامس ﴾ انه اجماع ان كان فتيا لا حكما وبه قال ابن أبى هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبواسحق والماوردى والرافعى وابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب ووجه هذا القول انه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه ان الحاكم لا يعترض عليه فى حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا ونقل ابن السمعانى عن ابن أبى هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله انا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا تنكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك

﴿ القول السادس ﴾ انه اجماع ان كان صادرا عن فتيا قاله أبواسحق المروزى وعلل ذلك بأن الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكاه ابن القطان عن الصيرفى

﴿ القول السابع ﴾ انه ان وقع فى شئ يفوت استدراكه من اراقة دم أو استباحة فرج كان اجماعا والا فهو حجة وفى كونه اجماعا وجهان حكاه الزركشى ولم ينسبه الى قائل

﴿ القول الثامن ﴾ ان كان الساكتون أقل كان اجماعا والا فلا قاله أبوبكر الرازى وحكاه شمس الائمة السرخسى عن الشافعى قال الزركشى وهو غريب لا يعرف لأصحابه

﴿ القول التاسع ﴾ ان كان فى عصر الصحابة كان اجماعا والا فلا قال الماوردى فى الحاوى والرويانى فى البحر ان كان فى عصر الصحابة فاذا قال الواحد منهم قولا أو حكم به فأمسك لباقون فهذا ضربان أحدهما مما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج فيكون اجماعا لأنهم لو اعتقدوا خلافه لانكروه اذ لا يسوغ منهم أن يتفقوا على ترك انكار منكر وان كان مما لا يفوت استدراكه كان حجة لان الحق لا يخرج عن غيرهم وفى كونه اجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لاصحابنا أحدهما يكون اجماعا لا يسوغ معه الاجتهاد والثانى لا يكون اجماعا سواء كان القول فتيا أو حكما على الصحيح

﴿ القول العاشر ﴾ أن ذلك ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فانه يكون السكوت اجماعا وبه قال امام الحرمين الجوينى قال الغزالى فى المذهول المختار أنه لا يكون حجة الا فى صورتين أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا فى مظنة القطع والدواعى تتوفر على الرد عليه الثانى ما يسكتون عليه على استمرار العصر وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافا فأما اذا حضر واحد مجلسا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسئلة مظنونة والادب يقتضى أن لا يعترض على القضاة والمفتين

---

(١) قوله فى كتاب كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة اسم الكتاب اه مصححه

﴿ القول الحادى عشر ﴾ أنه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الاحوال مايدل على رضاالساكتين بذلك القول واختار هذا الغزالى فى المستصفى وقال بعض المتأخرين إنه أحق الاقوال لأن افادة القرائن العلم بالرضا كافادة النطق له فيصير كالاجماع القطعى

﴿ القول الثانى عشر ﴾ أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لابعدها فانه لاأثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم انكار بعضهم على بعض اذا أفتى أوحكم بمذهب مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة هذا فى الاجماع السكوتى اذا كان سكوتا عن قول * وأما لو اتفق أهل الحل والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلفوا فى ذلك فقيل انه كفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لان العصمة ثابتة لاجماعهم كتبوتها للشارع فكانت أفعالهم كافعاله وبه قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازى وغيره وقال الغزالى فى المنخول إنه المختار وقيل بالمنع ونقله الجوينى عن القاضى اذ لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عددا على فعل واحد من غير ارباب (١) فالتواطؤ عليه غير ممكن وقيل انه ممكن ولكنه محمول على الاباحة حتى يقوم دليل على الندب أو الوجوب وبه قال الجوينى قال القرافى وهذا تفصيل حسن وقيل ان كل فعل خرج مخرج البيان أو مخرج الحكم لا ينعقد به الاجماع وبه قال ابن السمعانى

مطلب الاتفاق على عمل من دون صدور قول

﴿ البحث الثانى عشر ﴾ هل يجوز الاجماع على شئ قد وقع الاجماع على خلافه فقيل ان كان الاجماع الثانى من المجمعين على الحكم الاول كما لو اجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم مايوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذى ظهر لهم فى جواز الرجوع خلاف مبنى على الخلاف المتقدم فى اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع فمن اعتبره جوز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزه اما اذا كان الاجماع من غيرهم فمنعه الجمهور لانه يلزم تصادم الاجماعين وجوزه أبو عبدالله البصرى قال الرازى وهو الاولى * واحتج الجمهور بأن كون الاجماع حجة يقتضى امتناع حصول اجماع آخر مخالف له وقال أبو عبدالله البصرى إنه لا يقتضى ذلك لامكان تصور كونه حجة الى غاية هى حصول اجماع آخر قال الصفى الهندى ومأخذ أبى عبدالله قوى وحكى أبو الحسن السهيلى فى آداب الجدل له فى هذه المسئلة انها اذا أجمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فعن الشافعى جوابان (أحدهما) وهو الاصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة (والثانى) لو صح وقوعه فانه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل ان كل واحد منهما حق وصواب على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب وليس بشئ انتهى

بحث الاجماع على شئ بعد الاجماع على خلافه

﴿ البحث الثالث عشر ﴾ فى حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف قال الرازى فى المحصول اذا اتفق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا للكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية وقيل هذه المسئلة على وجهين (أحدهما) أن لا يستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد فى مهلة النظر ولم يستقر لهم قول كخلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى قتال مانعى الزكاة واجماعهم عليه بعد ذلك فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع صارت المسئلة اجماعية بلا خلاف وحكى الجوينى والهندى ان الصيرفى خالف فى ذلك (الوجه الثانى) أن يستقر الخلاف ويمضى عليه مدة فقال القاضى أبو بكر بالمنع واليه مال الغزالى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وجزم به الشيخ أبو اسحق فى اللمع ونقل الجوينى عن أكثر أهل الاصول الجواز واختاره الرازى والآمدى وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه القاطع عقليا كان أو نقليا ونقل الأستاذ أبو منصور اجماع أصحاب الشافعى على أنه حجة وبذلك جزم

بحث الاجماع بعد سبق الخلاف

(١) كذا بالاصل ولعله من غير ايجاب اه مصححه

الماوردى والرويانى فأما لو وقع الخلاف بين عصر ثم ماتت احدى الطائفتين من المختلفين وبقيت الطائفة الأخرى فقال الأستاذ أبو اسحق إنه يكون قول الباقين اجماعا واختاره الرازى والهندى قال الرازى فى المحصول لان بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع ورجح القاضى فى التقريب انه لا يكون اجماعا قال لان الميت فى حكم الباقى الموجود والباقون هم بعض الامة لا كلها وجزم به الاستاذ أبو منصور البغدادى فى كتاب الجدل وكذا الخوارزمى فى الكافى وحكى أبو بكر الرازى فى هذه المسئلة قولا ثالثا فقال ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لان قول الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منه زمان وقد شهدت ببطلان قول المقرضة فوجب أن يكون قولها حجة وان سوغوا فيه الاجتهاد لم يصر اجماعا لاجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف

بحث احداث قول ثالث بعد اختلاف أهل العصر السابق على قولين

﴿ البحث الرابع عشر ﴾ اذا اختلف أهل العصر فى مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث احتلفوا فى ذلك على أقوال

(الاول) المنع مطلقا لانه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين قال الاستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال الكيا إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشى والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى والصيرفى ولم يحكيا خلافه الا عن بعض المتكلمين وحكى ابن القطان الخلاف فى ذلك عن داود

(القول الثانى) الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السمعانى عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضى عياض الى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه الى داود

﴿ القول الثالث ﴾ ان ذلك القول الحادث بعد القولين ان لزم منه رفعهما لم يجز احداثه والا جاز وروى هذا التفصيل عن الشافعى واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الاصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الاجماع عليه والقول الحادث الذى لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه

ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فانه يأتى فى القول الزائد على الاقوال التى اختلفوا فيها ما يأتى فى القول الثالث من الخلاف * ثم لا بد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما اذا لم يستقر فلا وجه للمنع من احداث قول آخر

بحث احداث دليل أو تأويل غير الدليل أو التاويل الاول

﴿ البحث الخامس عشر ﴾ اذا استدل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل آخر من غير الغاء للاول أو احداث تأويل غير التأويل الأول فذهب الجمهور الى جواز ذلك لان الاجماع والاختلاف انما هو فى الحكم على الشئ بكونه كذا وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب قال ابن القطان وذهب بعض أصحابنا الى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون اجماعا على الدليل لا على الحكم * وأجيب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها نعم ان أجمعوا على انكار الدليل الثانى لم يجز احداثه لمخالفة الاجماع وذهب بعض أهل العلم الى الوقف وذهب ابن حزم الى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز احداثه وبين الخفى فيجوز لجواز اشتباهه على الاولين قال أبو الحسين البصرى الا أن يكون فى صحة ما استدلوا به ابطال ما أجمعوا عليه وقال سليم الرازى الا أن يقولوا ليس فيها دليل الا الذى ذكرناه فيمتنع * وأما اذا علقوا الحكم بعلة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلة أخرى فقال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازى هى كالدليل فى جواز احداثها الا اذا قالوا لا علة الا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الاولى فى بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة

بحث إمكان وجود دليل لامعارض له لم يعلمه أهل الاجماع

﴿ البحث السادس عشر ﴾ هل يمكن وجود دليل لامعارض له اشترك أهل الاجماع فى عدم العلم به قيل بالجواز ان كان عمل الامة موافقا له وعدمه ان كان مخالفا له واختار هذا الآمدى وابن الحاجب والصفى الهندى وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا قال الرازى فى المحصول يجوز اشتراك الامة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشئ اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور * وللمخالف أن يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشئ لكان عدم العلم به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به قال الزركشى فى البحر هما مسئلتان (احداهما) هل يجوز اشتراك الامة فى الجهل بما لم يكلفوا به فيه قولان (الثانية) هل يمكن وجود خبر أو دليل لامعارض له وتشترك الامة فى عدم العلم به * وأما ذكر واحد من المجمعين خبرا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذى انعقد عليه الاجماع فقال ابن برهان فى الوجيز انه يجب عليه ترك العمل بالحديث وقال قوم ان ذلك يستحيل وهو الاصح من المذاهب فان الله سبحانه عصم الامة عن نسيان حديث فى الحادثة ولولا ذلك خرج الاجماع عن أن يكون قطعيا وبناه فى الاوسط على الخلاف فى انقراض العصر فمن قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الاول لانه يتطرق الى الحديث احتمالان من النسخ والتخصيص مالا يتطرق الى الاجماع

بحث عدم الاعتبار بقول العوام فى الاجماع

﴿ البحث السابع عشر ﴾ لا اعتبار بقول العوام فى الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لانهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان وقيل يعتبر قولهم لانهم من جملة الامة وانما كان قول الامة حجة لعصمتها من الخطا ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الآمدى ونقله الجوينى وابن السمعانى والصفى الهندى عن القاضى أبى بكر * قال فى مختصر التقريب فان قال قائل فاذا أجمع الأمة على حكم من الاحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما فما هذا سبيله يطلق القول بأن الامة أجمعت عليه وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك فقال بعضهم العوام يدخلون فى حكم الاجماع وذلك انهم وان لم يعرفوا تفاصيل الاحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الامة فى تفاصيل الاحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم فى الاجماع وان لم يعلموا على التفصيل ومن أصحابنا من زعم لا يكونون مساهمين فى الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فاذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الاجماع * قال أبو الحسين فى المعتمد اختلفوا فى اعتبار قول العامة فى المسائل الاجتهادية فقال قوم العامة وان وجب عليها اتباع العلماء فان اجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى لا تسوغ مخالفتهم الا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم فان لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثانى من العلماء اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقا وحكى القاضى عبد الوهاب وابن السمعانى أن العامة معتبرة فى الاجماع فى العام دون الخاص * قال الرويانى فى البحر ان اختص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وان اشترك فى معرفته الخاصة والعامة كاعداد الركعات وتحريم بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه وجهان أصحهما لا يعتبر لأن الاجماع انما يصح عن نظر واجتهاد والثانى يعم لاشتراكهم فى العلم به قال سليم الرازى اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه الى اجماع العامة فيه وجهان والصحيح انه لا يحتاج فيه اليهم قال الجوينى حكم المقلد حكم العامى فى ذلك ادلا واسطة بين المقلد والمجتهد

مطلب حجية اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد

﴿ فرع ﴾

اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا فالقائلون باعتبارهم

فى الاجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير

بحث الاجماع المعتبر فى فنون العلم

﴿البحث الثامن عشر﴾ الاجماع المعتبر فى فنون العلم هو اجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر فى الاجماع فى المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفى المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفى المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو فى حكم العوام فمن اعتبرهم فى الاجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا فلا وخالف فى ذلك ابن حنى فقال فى كتاب الخصائص انه لا حجة فى اجماع النحاة قال الزركشى فى البحر ولا خلاف فى اعتبار قول المتكلم فى الكلام والأصولى فى الأصول وكل واحد يعتبر قوله اذا كان من أهل الاجتهاد فى ذلك الفن وأما الأصولى الماهر المتصرف فى الفقه ففى اعتبار خلافه فى الفقه وجهان حكاهما الماوردى وذهب القاضى الى أن خلافه معتبر قال الجوينى وهو الحق وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان الى أن خلافه لا يعتبر لأنه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة لزم أن يستفتى المفتى فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لأن من أحكم الأصولين فهو مجتهد فيهما قال الصيرفى فى كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء المتكلم وغيره وهم الذين تلقنوا العلم من الصحابة وان اختلفت آراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل فى جملة العلماء فلا يعد خلافا على من ليس مثله وان كانوا حذاقا بدقائق الكلام

بحث الاجماع الذى يخالف أهل احد من المجتهدين

﴿البحث التاسع عشر﴾ اذا خالف أهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى أنه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الصيرفى ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ من كان فى الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجا بهم ولا يقع اسم الاجماع الا به قال الآمدى يجمعوا على شئ من جهة الحكاية فيلزم قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لأن الحق قد يكون معه وقال الغزالى والمذهب انعقاد اجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ونقله الآمدى عن محمد بن جرير الطبرى وأبى الحسين الخياط من معتزلة بغداد قال الشيخ أبو محمد الجوينى والد امام الحرمين والشرط أن يجمع جمهور تلك الطبقة و وجوههم ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون فى أقطار الارض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعلمون و يتسترون بالعلم (١) فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا ان الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم ان من الصحابة من غاب قبل وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى بعض البلدان ومن حاضرى المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثرين قال الصفى الهندى والقائلون بانه اجماع مرادهم انه ظنى لا قطعى واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الاقل بارتكابه الشذوذ المنهى عنه وأجيب بأن الشذوذ المنهى عنه هو ما يشق عصا المسلمين لا فى أحكام الاجتهاد وقال الاستاذ أبو اسحق ان ابن جرير قد شذ عن الجماعة فى هذه المسئلة فينبغى أن لا يعتبر خلافه وقيل انه حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فانه قال لو قدر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعيا والظاهر انه حجة لبعد أن يكون الراجح مقسك المخالف وقيل ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد اجماع غيرهم وان كانوا دون عدد التواتر انعقد الاجماع دونهم كذا حكاه الآمدى قال القاضى أبو بكر انه الذى يصح عن ابن جرير وقيل اتباع الاكثر أولى ويجوز خلافه حكاه الهندى وقيل انه لا ينعقد اجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لا ينعقد مع مخالفة الثلاث دون الاثنين والواحد حكاهما الزركشى فى البحر وقيل ان استوعب الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم كان خلاف المجتهد

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه بالعمل أو الخول اه مصححه

معتدا به كخلاف ابن عباس فى العول وان أنكروه لم يعتد بخلافه وبه قال أبو بكر الرازى وأبو عبد الله الجرجانى من الحنفية قال شمس الأئمة السرخسى انه الصحيح

بحث حجية الاجماع المنقول بطريق الاحاد

﴿ البحث الموفى عشرين ﴾ الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردى وامام الحرمين والآمدى ونقل عن الجمهور واشتراط عدد التواتر وحكى الرازى فى المحصول عن الاكثر انه ليس بحجة فقال الاجماع المروى بطريق الآحاد حجة لاكثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا بينا ان أصل الاجماع فائدة ظنية فكذا القول فى تفاصيله انتهى * وأما عدد أهل الاجماع فقيل لا يشترط بلوغهم عدد التواتر خلافا للقاضى ونقل ابن برهان عن معظم العلماء انه يجوز انحطاط عددهم عقلا عن عدد التواتر وعن طوائف من المتكلمين انه لا يجوز عقلا وعلى القول بالجواز فهل يكون اجماعهم حجة أم لا فذهب جماعة من أهل العلم الى انه حجة وهو قول الاستاذ أبى اسحق وقال امام الحرمين الجوينى يجوز ولكن لا يكون اجماعهم حجة المجمعين (١) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيا ومنهم من زعم ان ذلك وان كان يتصور لكن يقطع بأن ماذهب اليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لان إخبارهم عن ايمانهم لا يفيد القطع فلا تحرم مخالفته ومنهم من زعم انه وان أمكن أن يعلم ايمانهم بالقرائن لا يشترط ذلك فيه بل يكفى فيه الظهور لكن الاجماع انما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو يوجب كونه متواترا والا لم يكن قاطعا فما يقوم مقام نقله متواترا وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادرا عن عدد التواتر والا لم يقطع بوجوده * قال الاستاذ واذا لم يبق فى العصر الا مجتهد واحد فقوله حجة كالاجماع ويجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة) ونقله الصفى الهندى عن الأكثرين قال الزركشى فى البحر وبه جزم ابن سريج فى كتاب الودائع فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولو من واحد فهو اجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة * والحجة على ان الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس فى أبى بكر رضى الله عنه لما امتنعت بنو حنيفة من الزكاة فكانت مطالبة أبى بكر لها حقا عند الكل وما انفرد لمطالبتها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاهر لان الاجماع لا يكون الا من اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن ابن أبى هريرة انه حجة * قال الكيا المسئلة مبنية على تصور انشمال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصوره واذا قلنا به فنى انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف وبه قال الاستاذ أبو اسحق قال والذى حمله على ذلك انه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسوى بين العدد والفرد وأما المحققون سواه فانهم يعتبرون العدد ثم يقولون المعتبر عدد التواتر فاذا استند الاجماع مستندا الى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الاول وهو يستدعى وفور عدد من الأولين وهذا لا يتحقق فيما اذا لم يكن فى العصر الا مجتهد واحد فانه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد

بحث قول القائل لا أعلم خلافا فى كذا

﴿ خاتمة ﴾ قول القائل لا أعلم خلافا بين أهل العلم فى كذا قال الصيرفى لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا قال ابن حزم فى الاحكام وقال فى كتاب الاعراب ان الشافعى نص عليه فى الرسالة وكذلك احمد بن حنبل وقال ابن القطان قول القائل لا أعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة وقال الماوردى اذا قال لا أعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد وممن أحاط بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فأثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد وزعم قوم ان العالم اذا قال لا أعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن

(١) كذا بالأصل ويظهر أن فى العبارة سقطا فلتحرر اه مصححه

نصر المروزى فانا لا نعلم أحدا أجمع منه لأقاويل أهل العلم ولكن فوق كل ذى علم عليم وقد قال الشافعى فى زكاة البقر لا أعلم خلافا فى انه ليس فى أقل من ثلاثين منها تبيع والخلاف فى ذلك مشهور فان قوما يرون الزكاة على خمس كزكاة الابل وقال مالك فى موطئه وقد ذكر الحكم يرد اليمين وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس ولا ببلد من البلدان والخلاف فيه شهير وكان عثمان رضى الله عنه لا يرى رد اليمين ويقضى بالنكول وكذلك ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبى ليلى وأبو حنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة فى ذلك الوقت فاذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فاظنك بغيره

﴿ المقصد الرابع فى الاوامر والنواهى والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ ﴾

وسنجعل لكل هذه بابا مستقلا ان شاء الله * ففى الاوامر والنواهى بابان

الباب الاول فى مباحث الامر * والباب الثانى فى مباحث النهى * أما الباب الاول ففيه فصول وهى أحد عشر فصلا

حقيقة لفظ الأمر

﴿ الفصل الاول ﴾ قال فى المحصول اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص واختلفوا فى كونه حقيقة فى غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة فى الفعل أيضا والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشئ وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة فى القول المخصوص فقط * لنا أجمعنا على أنه حقيقة فى القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك انتهى * ويجاب عنه بأن مجرد الاجماع على كون أحد المعانى حقيقة لا ينفى حقيقية ما عداه والاولى أن يقال ان الذى سبق الى الفهم من لفظ ألف ميم راء عند الاطلاق هو القول المخصوص والسبق الى الفهم دليل الحقيقة والاصل عدم الاشتراك ولو كان مشتركا لتبادر الى الفهم جميع ما هو مشترك فيه ولو كان متواطئا لم يفهم منه القول المخصوص على انفراده واستدلاله على أنه حقيقة فى القول المخصوص بأنه لو كان حقيقة فى الفعل لاطرد ويسمى الأكل أمرا والشرب أمرا ولكان يشتق للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام أو قعد لا يسمى آمرا وأيضا الامر له لوازم ولم يوجد منها شئ فى الفعل فوجب أن لا يكون الامر حقيقة فى الفعل وأيضا يصح نفى الامر عن الفعل فيقال ما أمر به ولكن فعله وأجيب بمنع كون من شأن الحقيقة الاطراد وبمنع لزوم الاشتقاق فى كل الحقائق وبمنع عدم وجود شئ من اللوازم فى الفعل وبمنع تجويزهم لغيبه مطلقا * واستدل القائلون بأنه حقيقة فى الفعل بوجهين ﴿ الاول ﴾ أن أهل اللغة يستعملون لفظ الامر فى الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة ومن ذلك قوله سبحانه (حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور) والمراد منه هنا العجائب التى أظهرها الله عز وجل وقوله (أتعجبين من أمر الله) أى من فعله وقوله (وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر) وقوله (تجرى فى البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) ومن ذلك قول الشاعر (لامر ما يسود من يسود) وقول العرب فى أمثالها المضروبة « لامر ما جدع قصير أنفه » والاصل فى الاطلاق الحقيقة ﴿ الوجه الثانى ﴾ أنه قد خولف بين جمع الامر بمعنى القول فقيل فى الاول أوامر وفى الثانى أمور والاشتقاق علامة الحقيقة وأجيب عن الاول بأنا لا نسلم استعمال اللفظ فى الفعل من حيث انه فعل أما قوله (حتى اذا جاء أمرنا) فلا مانع من أن يراد منه القول أو الشأن وانما يطلق اسم الامر على الفعل لعموم كونه شأنا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الآية الثانية * وأما قوله سبحانه (وما أمر فرعون برشيد) فلم لا يجوز أن يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله (واتبعوا أمر فرعون) أى أطاعوه فيما أمرهم به * سلمنا أنه ليس المراد القول فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله (وما أمرنا الا واحدة)

فلم لايجوز اجراؤه على الظاهر ويكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه اذا أراد شيأ وقع كلمح بالبصر * وأما قوله (تجرى فى البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) فلايجوز حمل الامر فيهما على الفعل لان الجرى والتسخير انما حصل بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور * وأما قولهم ان الاصل الحقيقة فعارض بأن الاصل عدم الاشتراك وأجيب عن الوجه الثانى بأنه يجوز أن يكون الامور جمع الامر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل سلمنا لكن لانسلم أن الجمع من علامات الحقيقة * واستدل أبو الحسين بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أى هذه الامور أراد فاذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لامر وجاء زيد لامر عقل السامع من الاول القول ومن الثانى الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشئ ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل وأجيب بأن هذا التردد ممنوع بل لايفهم ماعدا القول الابقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه كما اذا استعمل فى موضع لايليق بالقول

ماقيل فى حد الأمر بمعنى القول

(الفصل الثانى) اختلف فى حد الامر بمعنى القول فقال القاضى أبو بكر وارتضاه جماعة من أهل الاصول إنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به قال فى المحصول وهذا خطأ لوجهين أما اولا فلان لفظى المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فيمتنع تعريفهما الا بالامر فلو عرفنا الامر بهما لزم الدور واما ثانيا فلان الطاعة عند أصحابنا موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول أصحابنا لايمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها لزم الدور * وقال أكثر المعتزلة فى حده إنه قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه قال فى المحصول وهذا خطأ من وجوه (الاول) انا لو قدرنا أن الواضع ماوضع لفظة افعل لشئ أصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات فى تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لايقال فيه إنه أمر ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهى أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا أو على سبيل الحكاية يقال فيه انه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ فعل وبازاء معنى لفظه فعل لكان المتكلم بلفظ فعل آمرا وبلفظ افعل مخبرا فعلمنا أن تحديد ماهية الامر بالصيغة المخصوصة باطل (الوجه الثانى) ان تحديد ماهية الامر من حيث هو أمر وهى حقيقة لاتختلف باختلاف اللغات فان التركى قد يأمر وينهى وماذكروه لايتناول الالفاظ العربية (فان قلت) قولنا أو مايقوم مقامه احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتهما (قلت) قوله أو مايقوم مقامه يعنى به كونه قائما مقامه فى الدلالة على كونه طلبا للفعل أو يعنى به شيأ آخر فان كان المراد هو الثانى فلا بد من بيانه وان كان المراد هو الاول صار معنى حد الامر هو قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه فى الدلالة على طلب الفعل كافيا وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة افعل ضائعا (الوجه الثالث) سنبين ان الرتبة غير معتبرة واذا ثبت فساد هذين الحدين فقول الصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد لاخيرا نتهى * ولايخفاك ان ماأجاب من هذه الوجوه الثلاثة لايرد على ذلك الحد أما الوجه الاول فتقدير الاهمال أو الصدور لا عن قصد ليس مما يقتضى النقض به بل لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد فان مراد من حد الامر بذلك الحد ليس الا باعتبار مايقتضيه لغة العرب لا غيرها وأما عدم اعتبار الرتبة فصادرة على المطلوب ويرد على الحد الذى ارتضاه آخرا وقال انه الصحيح النهى فانه طلب الفعل بالقول لان الكف فعل ويرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون (ماذا تأمرون) والاصل الحقيقة وقد ورد على الحد الذى ذكرته المعتزلة انه يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل اذا صدر عن مبلغ لأمر الغير وحالته ويرد على عكسه افعل اذا صدر من الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو اعلى منه

وأجيب عن الايراد الاول بأن المراد قول افعل مرادا به مايتبادر منه عند الاطلاق وعن الثانى بأنه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرا عندهم لغة وانما سمى به عرفا * وقال قوم فى حده هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشئ بنفسه وان أسقط هذا القيد بقى صيغة افعل مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عما يؤكد كونه أمرا وأجيب عنه بأن المراد القرائن الصارفة مما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها * وقيل فى حده هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واعترض على عكسه باكفف وانته واترك وذر فانها أوامر لا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها واعترض على طرده بلا تترك ولا تنته ونحوهما فانها نواه ويصدق عليها الحد وأجيب بأن المحدود هو النفسى فيلتزم ان معنى لا تترك معنى الامر النفسى ومعنى اكفف وذر النهى فاطردوانعكس * وقيل فى حده هو صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالتها على الامر والامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتضير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأنه ان أريد بالامر المحدود المعنى النفسى أفسد الحد جنسه فان المعنى ليس بصيغة وأجيب بأن المراد بالمحدود اللفظ وبما فى الحد المعنى الذى هو الطلب واستعمل المشترك الذى هو لفظ الامر فى معنييه اللذين هما الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية وقيل فى حده انه ارادة العقل واعترض عليه بأنه غير جامع لثبوت الامر ولا ارادة كما فى أمر السيد لعبده بحضرة من توعد السيد على ضربه لعبده بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف أمر سيده والسيد يدعى مخالفة العبد فى أمره ليدفع عن نفسه الاهلاك فانه يأمر عبده بحضرة المتوعد له ليعصيه ويشاهد المتوعد عصيانه ويخلص من الهلاك فهنا قد أمر والالم يظهر عذره وهو مخالف الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضى الى هلاكه والا كان مريدا هلاك نفسه وانه محال * وأجيب عنه بأن مثله يجئ فى الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طلبا لهلاكه ودفع بالمنع لجواز أن يطلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه وردهذا الدفع بأن ذلك انما يصح فى اللفظى اما النفسى فالطلب النفسى كالارادة النفسية فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لا يريده وقال الآمدى لو كان الامر ارادة لوقعت المأمورات بمجرد الامر لان الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجودها فرع وجود مقدور مخصص والثانى باطل لان ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لا شك انه مأمور به فيلزم أن يكون مرادا ويستلزم وجوده مع انه محال وأجيب عن هذا بأن ذلك لا يلزم من حد الامر بارادة الفعل لانه من المعتزلة والارادة عندهم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر بالنسبة اليه سبحانه وتعالى العلم بما فى الفعل من المصلحة * اذا تقرر لك ما ذكرنا وعرفت ما فيه فاعلم ان الاولى بالاصول تعريف الامر الصيغى لان بحث هذا العلم عن الادلة السمعية وهى الالفاظ الموصلة من حيث المعلوم بأحوالها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام والامر الصيغى فى اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أولا وعند أهل اللغة هى صيغته المعلومة المستعملة فى الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار لفظ الامر الذى هو ألف ميم را بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الاصول ولم يعتبر الاشعرى قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو المعتزلة جميعا الا أبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعانى من الشافعية

﴿ الفصل الثالث ﴾

اختلف أهل العلم فى صيغة افعل وما فى معناه هل هى حقيقة فى الوجوب أو فيه مع غيره أو فى غيره فذهب الجمهور

، الاختلاف
وضعت له
نة افعل على
بقة

الى أنها حقيقة فى الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوى قال الرازى وهو الحق وذكر الجوينى انه مذهب الشافعى قيل وهو الذى أملاه الاشعرى على أصحابه(١) وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو رواية عن الشافعى إنها حقيقة فى الندب وقال الاشعرى والقاضى بالوقف فقيل انهما توقفا فى انه موضوع للوجوب والندب وقيل توقفا بأن قالا لا ندرى بما هو حقيقة فيه أصلا وحكى السعد فى التلويح عن الغزالى وجماعة من المحققين انهم ذهبوا الى الوقف فى تعيين المعنى الموضوع له حقيقة وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف فى تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له عنده لانه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب والاباحة والتهديد وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول الشافعى فى رواية عنه وقيل انها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب أى ترجيح الفعل على الترك ونسبه شارح التحرير الى أبى منصور الماتريدى ومشايخ سمرقند وقيل انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل وبه قال المرتضى من الشيعة وقال جمهور الشيعة انها مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد * استدل القائلون بأنها حقيقة فى الوجوب لغة وشرعا كما ذهب اليه الجمهور أو شرعا فقط كما ذهب اليه البلخى وأبو عبد الله البصرى والجوينى وأبو طالب بدليل العقل والنقل * أما العقل فانا نعلم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وانهم يصفونه بالعصيان ولا يذمون ويوصف بالعصيان الا من كان تاركا لواجب عليه * وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب وشاع ذلك وذاع بلا نكير فأوجب العلم العادى باتفاقهم عليه * واعترض بأن استدلالهم بها على الوجوب كان فى صيغ من الامر محتفة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب * وأجيب بأن استدلالهم بما استدلوا منها على الندب انما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقى وهو الوجوب معينة للمعنى المجازى وهو الندب علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم فى الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب فى الكتاب والسنة وعلمنا بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن بخلاف فهم الندب فانه يحتاج اليها * واعترض على هذا الدليل أيضا بأنه استدلال بالدليل الظنى فى الاصول لانه اجماع سكوتى مختلف فى حجيته كما تقدم ولا يستدل بالادلة الظنية فى الاصول * وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكنى فى الاصول والا تعذر العمل بأكثر الظواهر لانها لا تفيد الا الظن والقطع لا سبيل اليه كما لا يخفى على من تتبع مسائل الاصول وأيضا نحن نقطع بتبادر الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة وذلك يوجب القطع به لغة وشرعا * واستدلوا أيضا بقوله تعالى لابليس (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وانه لا عذر له فى الاخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له فى ضمن قوله سبحانه للملائكة (اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس) فدل ذلك على أن معنى الامر المجرد عن القرائن الوجوب ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه على الترك ولكان لابليس أن يقول انك ما ألزمتنى السجود * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) فذمهم على ترك فعل ما قيل لهم افعلوه ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس له أن يذمهم على تركه واعترض على هذا بأنه سبحانه انما ذمهم لانهم لم يعتقدوا حقيه الأمر لا لأنهم تركوا المأمور به والدليل عليه قوله (ويل يومئذ للمكذبين) وأيضا صيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض

أدلة القائلين بأنها للوجوب

(١) قوله على أصحابه كذا بالأصل وفى شرح المنهاج للاسنوى وشرح التحرير على أصحاب أبى اسحق الاسفرائنى ببغداد اه مصححه

القرائن بها فلعله سبحانه انما دمهم لانه قد كان قد وجد قرينة دالة على الوجوب * وأجيب عن الاعتراض الاول بأن المكذبين فى قوله (ويل يومئذ للمكذبين) اما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم فان كان الاول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب وان يكن الثانى لم يكن اثبات الويل للانسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لانسان آخر بسبب تركه للمأمور به * وأجيب عن الاعتراض الثانى بأن الله سبحانه وتعالى انما دمهم لمجرد انهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا القرينة * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أى يعرضون عنه بترك مقتضاه (أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لانه رتب على ترك مقتضى أمره اصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب الاليم فى الآخرة فافادت الآية بما تقتضيه اضافة الجنس من العموم ان لفظ الامر يفيد الوجوب شرعا مع تجرده عن القرائن اذ لولا ذلك لقبح التحذير * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (أفعصيت أمرى) أى تركت مقتضاه فدل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية ولقوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) والأمر الذى أمره به هو قوله (اخلفنى فى قومى) وهو أمر مجرد عن القرائن واعترض على هذا بأن السياق لا يفيد ذلك وأجيب بمنع كونه لا يفيد ذلك * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة) والقضاء بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يصح أن يكون المراد بالقضاء ما هو المراد فى قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول عليه يمنع ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (إنما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد منه الامر حقيقة وليس بمجاز عن سرعة الايجاد كما قيل وعلى هذا يكون الوجود مرادا بهذا الامر أى أراد الله أنه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا فى كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم * واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلمة لو لانتفاء الشئ لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فهذا الحديث يدل على أنه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلاة والاجماع قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الامر قائما عند كل صلاة فلم يوجد الامر علمنا أن المندوب غير مأمور به * واعترض على هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يقال إن مراده لامرتهم على وجه يقتضى الوجوب بقرائن تدل عليه لا بمجرد الامر * ورد بأن كلمة لو لا دخلت على الامر فوجب أن لا يكون الامر حاصلا والندب حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرا والا لزم التناقض والمراد بمجرد الامر * واستدلوا أيضا بما وقع فى قصة بريرة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الرجوع الى زوجها هالت أتأمرنى بذلك فقال لا إنما أنا شافع فنفى صلى الله عليه وآله وسلم الامر منه مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب ودل ذلك على أن المندوب غير مأمور به واذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الامر الندب * واستدلوا أيضا بأن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب ولم يظهر مخالف منهم بل من غيرهم فى ذلك فكان إجماعا واستدلوا أيضا بأن لفظ افعل إما أن يكون حقيقة فى الوجوب فقط أو فى الندب فقط أو فيهما معا أو فى غيرهما والاقسام الثلاثة الآخرة باطلة فتعين الأول لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به فيمتنع أن يكون الامر للندب فقط ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعله مع جواز تركه وبين الراجح فعله مع المنع من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة فى غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا ترجح فيه وهو باطل ومعلوم أن الأمر يفيد رجحان الوجود على العدم اذا كان

كذلك وجب أن يكون مانعا من الترك * واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فانما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك الى مشيئتنا وهو معنى الندب * وأجيب عن هذا بأنه دليل للقائلين بالوجوب لا للقائلين بالندب لان ما لا نستطيعه لا يجب علينا وانما يجب علينا ما نستطيعه والمندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة * واحتجوا أيضا بأنه لا فرق بين قول القائل لعبده اسقني وبين قوله أريد أن تسقيني فليس الا مجرد الاخبار بكونه مريد الفعل وليس فيه طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعا بما سمعت وقد احتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيأ * واحتج القائلون بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما وبين الاباحة اشتراكا لفظيا بأنه قد ثبت اطلاقها عليهما أو عليها والأصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن المجاز أولى من الاشتراك وأيضا كان يلزم أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الامر التي سيأتي بيانها لانه قد أطلق عليها ولو نادرا ولا قائل بذلك * واحتج القائلون بأن لصيغة موضوعة لمطلق الطلب بأنه قد ثبت الرجحان في المندوب كما ثبت في الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في أدلة القائلين بالوجوب وأيضا ما ذكروه هو ثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب وجعلوا صيغة الامر لهما بهذا الاعتبار واللغة لا تثبت بذلك * واحتج القائلون بالوقف بأنه لو ثبت تعيين الصيغة لمعنى من المعاني لثبت بدليل ولا دليل * وأجيب بأن الدليل قد دل على تعيينها لاعتبار المعنى الحقيقي للوجوب كما عرفت مما * وإذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب اليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب فلا تكون لغيره من المعاني الا بقرينة لما ذكرناه من الأدلة ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لأمر سيده للذم وأنه يطلق عليه مجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر ومباهت فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل * وأما باعتبار ما ورد في الشرع ما ورد من جعل أهله للصيغ المطلقة من الأوامر على الوجوب فهو ما ذكرناه سابقا ما يغني عن التطويل ولم يأت من خالف هذا بشيء يعتد به صلاح واعلم أن هذا النزاع انما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت وأما مجردا استعمالها فقد تستعمل في معان كثيرة قال الرازي في المحصول قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها للايجاب كقوله (أقيموا الصلاة) وللندب كقوله (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) ويقرب منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب وللارشاد كقوله (فاستشهدوا) (فاكتبوا) والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله (فكلوا واشربوا وللتهديد كاعملوا ما شئتم) (واستفزز من استطعت) ويقرب منه الانذار كقوله (قل تمتعوا) وان كان قد جعلوه قسما آخر وللامتنان (فكلوا مما رزقكم الله) وللاكرام (ادخلوها بسلام آمنين) وللتسخير (كونوا قردة) وللتعجيز (فأتوا بسورة من مثله) وللاهانة (ذق انك أنت العزيز الكريم) وللتسوية (اصبروا أو لا تصبروا) وللدعاء (رب اغفر لي) وللتمني كقوله (ألا أيها الليل الطويل الا انجل) وللاحتقار (ألقوا ما أنتم ملقون) وللتكوين (كن فيكون) انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والانذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعاني الادنى نحو (كلوا من الطيبات) والخبر نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا) والتعويض نحو (اقض ما أنت قاض) والمشورة كقوله (فانظر ماذا ترى) والاعتبار نحو (انظروا الى ثمره اذا أثمر) والتكذيب نحو (قل هاتوا برهانكم)

أدلة القائلين بأنها للندب

حجة القائلين باشتراكها

حجة القائلين بأنها لمطلق الطلب

حجة القائلين بالوقف

معاني صيغة الامر

والالتماس كقولك لنظيرك افعل والتلهيف نحو (موتوا بغيظكم) والتصير نحو (فذرهم يخوضوا ويلعبوا) فتكون جملة المعانى ستة وعشرين معنى

﴿ الفصل الرابع ﴾

بحث ان صيغة الامر لمطلق الطلب لا للمرة ولا تكرار

ذهب جماعة من المحققين الى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والآمدى وابن الحاجب والجوينى والبيضاوى قال السبكى وأراه رأى أكثر أصحابنا يعنى الشافعية واختاره أيضا المعتزلة وأبو الحسين البصرى وأبو الحسن الكرخى قالوا جميعا الا أنه لا يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضرورات الاتيان بالمأمور به لا أن الامر يدل عليها بذاته وقال جماعة ان صيغة الامر تقتضى المرة الواحدة لفظا وعزاه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى الى أكثر الشافعية وقال انه مقتضى كلام الشافعى وإنه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وبه قال أبو على الجبائى وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وجماعة من فقهاء الحنفية وقال جماعة انها تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال أبو اسحق الشيرازى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وانما قيدوه بالامكان لتخرج أوقات ضرورات الانسان وقال الغزالى فى المستصفى ان مرادهم من التكرار العموم قال أبو زرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند العائل لكن بشرط الامكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضرورات الانسان ويحتمل أنهم أرادوا ما ذهب اليه بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هى المعلقة على شرط أو صفة * وقيل انها للمرة ويحتمل التكرار وهذا مروى عن الشافعى * وقيل بالوقف واختلف فى تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لا ندرى أوضع للمرة أو للتكرار أو للمطلق وقيل المراد منه لا يدرى مراد المتكلم للاشتراك بينها وبه قال القاضى أبو بكر وجماعة وروى عن الجوينى * احتج الاولون باطباق أهل العربية على أن هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الامر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقق ما هو المطلوب بادخاله فى الوجود بها ولهذا يندفع ما احتج به من قال انها للمرة حيث قال ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها وذلك لان حصوله بها لا يستدعى اعتبارها جزأ من مدلول الامر لان ذلك حاصل على تقدير الاطلاق كما عرفت * واحتج الاولون أيضا بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فوجب أن يحصل الامتثال به فى أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما * واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فان منهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالتكرار * واحتجوا أيضا بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولا دلالة للموصوف على الصفة المعينة منهما واعترض على هذا بأنه انما يقتضى انتفاء دلالة المادة على المرة والتكرار والكلام فى الصيغة هل هى تدل على شئ منهما أم لا واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما والمدعى انما هو الدلالة ظاهرا لا نصا * احتج القائلون بالتكرار انه تكرر المطلوب فى النهى فعم الازمان فوجب التكرار فى الامر لانهما طلب وأجيب بأن هذا قياس فى اللغة وقد تقرر بطلانه وأجيب أيضا بالفرق بينهما لان النهى لطلب الترك ولا يتحقق الا بالترك فى كل الاوقات والامر لطلب الاتيان بالفعل وهو يتحقق بوجوده مرة واعترض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لان كون اثباته يحصل بمرة هو عين النزاع إذ المخالف يقول هو للتكرار لا للمرة * وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به لانه يستغرق

جميع الاوقات ومن ضروريات البشر انه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه بخلاف النهى فان دوام الترك لا يشغله عن شئ من الافعال * واعترض على هذا بأن النزاع انما هو فى مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا و إرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولا للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم لا تتعلق به ارادته * واستدل القائلون بالتكرار أيضا بأن الامر نهى عن اضداده وهى كل ما لا يجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أى النهى يمنع من المنهى عنه دائما فيتكرر الامر فى المأمور به اذ لو لم يتكرر وا كتفى بفعله مرة فى وقت واحد لم يمنع من اضداده فى سائر الاوقات * وأجيب بأن تكرر النهى الذى تضمنه الامر فرع تكرر الامر فاثبات تكرر الامر بتكرر النهى دور لتوقف كل من التكرارين على الآخر * واحتج من قال بأنه يتكرر اذا كان معلقا على شرط أو صفة بأنه قد تكرر فى نحو قوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) وأجيب بأن الشرط هنا علة فيتكرر المأمور به بتكرر ها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته والنزاع انما هو فى دلالة الصيغة مجردة * قال الرازى فى المحصول ان صيغة افعل لطلب ادخال ماهية المصدر فى الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الاولى ان المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما فى قوله تعالى أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما فى الحج وفى حق العباد أيضا قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك التكرار لامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له انى أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفى ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتى فحفظها ثم أطلقها يذم * اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك الا طلب ادخال ماهية المصدر فى الوجود واذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز احدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام والامر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هى هى الا انه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم اطال الكلام استدلالا للمذهب الاول ودفعا لحجج المذاهب الآخرة مما قد تقدم حاصل معناه * واذا عرفت جميع ما حررناه تبين ان القول الاول هو الحق الذى لا محيص عنه وأنه لم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشئ يعتد به *

مطلب الامر المعلق

هذا اذا كان الامر مجردا عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط اما اذا كان معلقا بشئ من هذه فان كان معلقا على علة فقد وقع الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار مستفادا هنا من الامر وان كان معلقا على شرط أو صفة فقد ذهب كثير ممن قال ان الامر لا يفيد التكرار الى انه مع هذا التعليق يقتضى التكرار لا من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة ان كان فى الشرط أو الصفة ما يقتضى ذلك والا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق وكذا لو قال أعط الرجل العالم درهما أو أعط الرجل الفقير درهما * والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار الا بقرينة تفيد وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الامر فيها يفيد التكرار لان ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع الا فى مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل فى مثل هذا المقام بذكر الصور التى ذكرها أهل الاصول لا يأتى بفائدة

﴿ الفصل الخامس ﴾

بحث اقتضاء الامر الفور

اختلف فى الامر هل يقتضى الفور أم لا فالة ثلون بأنه يقتضى التكرار يقولون بأنه يقتضى الفور لانه يلزم الفول بذلك مما لزمهم من استغراق الاوقات بالفعل المأمور به على ما مر وأما من عداهم فيقولون المأمور به لا يخلو اما أن يكون مفيدا بوقت يفوت الاداء بفواته أولا وعلى الثانى يكون لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى الى الشافعى وأصحابه واختاره الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى قال ابن برهان لم ينقل عن أبى حنيفة والشافعى نص وانما فرعهما تدل على ذلك * قال فى المحصول والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخى من غير أن يكون فى اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا أو تراخيا انتهى * وقيل انه يقتضى الفور ويجب الاتيان به فى أول أوقات الامكان للفعل المأمور به وعزى الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفيه والشافعيه وقال الماضى الامر يوجب إما الفور أو العزم على الاتيان به فى ثانى الحال وتوقف الجوينى فى انه ما عتبار اللغة للفور أو التراخى قال فيمتثل المأمور بكل من الفور والتراخى لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف فى اتمه بالتراخى لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخى وقيل بالوقف فى الامتثال أى لا ندرى هل يأثم ان بادر أو ان أخر لاحتمال وجوب التراخى * استدل القائلون بالتكرار المستلزم لاقتضاء الفور بما تقدم فى الفعل الذى قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بأنه فى غير المفيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم أيضا من ان دلالته لا تزيد على مجرد الطلب بفور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونها دالة على الفور أو التراخى خارج عن مدلوله وانما يعلم ذلك بالقرائن فلا بد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لافادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه اشعار بخصوصيه أحدهما على التعيين لان تلك الخصوصية غاير المسمى اللفظ وغير لازمة فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوص كونه فورا ولا بخصوص كونه تراخيا * واحتجوا أيضا بأنه يحسن من السيد أن يقول لعبده افعل الفعل الفلانى فى الحال أو غدا ولو كان كونه فورا داخلا فى لفظ افعل لكان الاول تكرارا والثانى نقضا وانه غير جائز * واحتجوا أيضا بأن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا تفعل و بين قولنا افعل الا أن الاول خبر والثانى انشاء لكن قولنا تفعل لا اشعار له بشئ من الاوقات فانه يكفى فى صدقه الاتيان به فى أى وقت كان فكذلك الامر والا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبرا والثانى انشاء * واحتج القائلون بالفور بأن كل مخبر بكلام خبرى كزيد قائم ومنتشئ كبعت وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجدا للبيع الطلاق بما ذكر فكذا الامر والجامع بينه و بين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام و بينه و بين سائر الانشاآت التى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء * وأجيب بأن ذلك قياس فى اللغة لانهم قاسوا الامر فى افادته الفور على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فانه فى الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للنظر وفيه و يمتنع ذلك فى الامر لان الحاصل لا يطلب * واحتجوا ثانيا بأن النهى يفيد الفور فكذا الامر والجامع بينهما كونهما طلبا وأجيب بأنه قياس فى اللغة وقد تقدم بطلانه وأيضا الفور فى النهى ضرورى لان المطلوب الترك مستمرا على ما مر بخلاف الامر وأيضا المطلوب بالنهى هو الامتثال لانه يفيد الفور فالمراد أن الفور ضرورى فى الامتثال للنهى * واحتجوا ثالثا بأن الامر نهى عن الاضداد والنهى للفور فيلزم أن يكون الامر للفور وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا فى الفصل الذى قبل

هذا* واحتجوا رابعا بأن الله ذم ابليس على عدم الفور بقوله (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) حيث قال (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) فدل على انه للفور والالما استحق الذم لانه لم يتضيق عليه وقته وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فلعله كان مقرونا بما يدل على الفور ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الضعف فانه لو كان مجرد التجويز مسوغا لدفع لأدلة لم يبق دليل الا وقيل فيه مثل ذلك وأجيب أيضا بأن هذا الامر لابليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح فى آدم بدليل قوله (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) فذم ابليس على ترك الامتثال للأمر فى ذلك الوقت المعين* واحتجوا خامسا بقوله سبحانه (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وقوله (فاستبقوا الخيرات) وأجيب بأن هاتين الآيتين لو دلتا على وجوب الفور لما فيهما من الأمر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفس الامر على الفور* واحتجوا سادسا بأنه لو جاز التأخير لجاز إما الى بدل أو غير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل* اما فساد القسم الاول فهو أن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف و بالاتفاق ليس كذلك * وأما فساد القسم الثانى فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا أنه يجوز تركه الى غير بدل * وأجيب باختيار الشق الاول و يقوم البدل مقام المبدل فى ذلك الوقت لا فى كل الاوقات فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل و ردبانه اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة فى أى وقت كان فهذا البدل قائم مقامه فى هذا المعنى فقد حصل ما هو المقصود من الامر بقاءه فوجب سقوط الأمر بالكلية وانما يتم ما ذكروه من الجواب بتقدير اقتضاء الامر للتكرار وهو باطل كما تقدم* واحتجوا سابعا بأنه لو جاز التأخير لوجب أن يكون الى وقت معين أو الى آخر أزمنة الامكان والاول منتف لان الكلام فى غير الموقت والثانى تكليف مالا يطاق لكونه غير معين عند المكلف والتكليف بايقاع الفعل فى وقت مجهول تكليف بما لا يطاق * وأجيب بالنقض الاجمالى والنقض التفصيلى أما الاجمالى فلجواز التصريح بالاطلاق بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فانه جائز اجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه وأما التفصيلى فبأنه انما يلزم تكليف مالا يطاق بايجاب التأخير الى آخر أزمنة الامكان أما جواز التأخير الى وقت بعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف مالا يطاق لتمكنه من الامتثال فى أى وقت أراد ايقاع الفعل فيه * واحتج القاضى لما ذهب اليه انه ثبت فى خصال الكفارة بأنه لو أتى باحداها أجزأ ولو أخل بها عصى وان العزم يقوم مقام الفعل فلا يكون عاصيا الا بتركهما* وأجيب بأن الطاعة انما هى بالفعل بخصوصه فهو مقتضى الامر فوجوب العزم ليس مقتضاه* واستدل الجوينى على ما ذهب اليه من الوقف بان الطلب متحقق والشك فى حوار التاخير فوجب الفور ليخرج عن العهدة بيقين* واعترض عليه بان هذا الاستدلال لا يلائم ما تقدم له من التوقف فى كون الامر للفور وأيضا وجوب المبادرة ينافى قوله المتقدم حيث قال أقطع بان المكلف مهما أتى بالمأمور به فهو موقع بحكم الصيغة للمطلوب* واعترض عليه أيضا بأن التأخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما تقدم من الأدلة فالحق قول من قال انه اطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخ ولا ينافى هذا اقتضاء بعض الاوامر للفور كقول القائل اسقنى أطعمنى فانما ذلك من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على ارادته به وليس النزاع فى مثل هذا انما النزع فى الأوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور أو التراخى كما عرفت

بحث ان الامر بالشئ المعين نهى عن ضده

﴿ الفصل السادس ﴾

ذهب الجمهور من أهل الأصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى أن الشئ المعين اذا أمر به كان ذلك الأمر

به نهيا عن الشئ المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجوينى والغزالى وابن الحاجب * وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عمم فقال انه نهى عن الضد فى الامر الايجابى والامر الندبى ففى الاول نهى تحريم وفى الثانى نهى كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابى دون الندبى ومنهم أيضا من جعل النهى عن الشئ أمرا بضده كما جعل الامر بالشئ نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشئ نهيا عن ضده وسكت عن النهى وهذا معزو الى الاشعرى ومتابعيه * واتفق المعتزلة على أن الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده والنهى عن الشئ ليس أمرا بضده وذلك لغيهم الكلام النفسى ومع اتفاقهم على هذا النفى أى نفى كون كل واحد منهما عينا لاثبات ضده أو نفيه اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين حكما فى الضد أم لا فأبو هاشم ومتابعوه قالوا لا يوجب شئ منهما حكما فى الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالا الامر يوجب حرمة الضد وفى عبارة أخرى عنهم يدل عليها وفى عبارة ثالثة عنهم يقتضيها وقال الرازى والقاضى أبو زيد وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان إيجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهى تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما إن لنزاع انما هو فى أمر الغور لا التراخى وفى الضد الوجودى المستلزم للترك لا فى الترك قالوا وليس النزاع فى لفظ الامر والنهى بأن يقال للفظ الامر نهى وللفظ النهى أمر للقطع بأن الامر موضوع بصيغة أفعل والنهى موضوع بصيغة لا تفعل وليس النزاع أيضا فى مفهومهما للقطع بأنهما متغايران بل النزاع فى أن طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وطلب الترك الذى هو النهى عين طلب فعل ضده الذى هو الامر وهكذا حرروا محل النزاع * وفائدة الخلاف فى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط اذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما وهكذا فى النهى * استدل القائلون بأن الامر بالشئ نهى عن ضده بأنه لو لم يكن الامر بالشئ نهيا عن ضده لكان إما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باطل بأقسامه أما الملازمة فلان كل متغايرين اما أن يتساويا فى صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين أو بياضين والا فاما أن يتنافيا بأنفسهما أى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما أولا فان تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة * واما انتفاء اللازم بأقسامه فلانهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشئ والنهى عن ضده معا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع المرارة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده وذلك محال لانه يكون الامر حينئذ طلب ذلك الشئ فى وقت طلب فيه عدمه وأجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك أى جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لجواز تلازمهما الضد للآخر (١) وحينئذ

(١) كذا بالأصل وفى العبارة تكرار مع مابعد وسقط كما يعلم من شرح التحرير والسعد على العضد والصواب لجواز تلازمهما المبنى على انه لا يشترط جواز الانفكاك اه مصححه اسمعيل

فالنهى جواز الانفكاك فى المتغايرين كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول فلا يجامع أحد الخلافين على تقدير تلازمهما الضد الآخر وحينئذ فالنهى اذا ادعى كون الامر إياه اذا كان طلب ترك ضد المأمور به اخترنا كونهما خلافين ولا يجب اجتماع النهى اللازم من الامر مع ضد طلب المأمور به كما زعموا كالامر بالصلاة والنهى عن الاكل فانهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة المأمور بها مع اباحة الاكل الذى هو ضد النهى عن الاكل * واستدلوا أيضا بأن فعل السكون عين ترك الحركة وطلب فعل السكون طلب لترك الحركة وطلب تركها هو النهى * وأجيب بأن النزاع على هذا يرجع لفظيا فى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفى تسمية طلبه نهيا فان كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيها ما يفيد ذلك * و رد بمنع كون النزاع لفظيا بل هو فى وحدة الطلب القائم بالنفس بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده * وأجيب ثانيا بحصول القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وانما يتم ما ذكروه من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما ترك الآخر لا فى الاضداد الوجودية فطلب ترك أحدهما لا يكون طلبا للمأمور به لانه يتحقق تركه فى ضمن ضد آخر * واستدل القائلون بأن الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا نقيضه بأنه لو كان الامر بالشئ عين النهى عن الضد ومستلزما له لزم تعقل الضد والقطع حاصل بتحقق الامر بالشئ مع عدم خطور الضد على البال * واعترض بأن الذى لا يخطر بالبال من الاضداد انما هو الاضداد الجزئية وليست مرادة للقائل بأن الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الشئ أمر بضده بل المراد الضد العام وهو ما لا يجامع المأمور به وتعقله لازم للامر والنهى اذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه لانتفاء طلب الحاصل المعلوم حصوله والعلم بالعدم ملزوم للعلم بالضد الخاص والضد الخاص لازم للضد العام فلا بد من تعقل الضد العام فى الامر بالشئ وكذلك لا بد منه فى النهى عن الشئ * ولا يخفى ما فى هذا الاعتراض من عدم التوارد فان شرط التوارد الذى هو مدار الاعتراض كون مورد الايجاب والسلب للتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر والمستدل انما نفى خطور الضد الخاص على الاطلاق فقول المعترض ان الذى لا يخطر هو الاضداد الجزئية موافقة معه فيها فلا تحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث انه اشتبه عليه مراد القائل بأن الامر بالشئ نهى عن الضد فزعم أن مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد العام ولا يصح نفى خطوره بالبال لما تقدم فحينئذ تنعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد وأيضا هذا الاعتراض متناقض فى نفسه فان قول المعترض إن ما لا يخطر بالبال هو الاضداد الجزئية ينافض قوله ان العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالضد الخاص لان الايجاب الجزئى نقيض السلب الكلى عند اتحاد النسبة * وأجيب بمنع توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل فى حال الامر به لان المطلوب مستقبل فلا حاجة للطالب الى الالتفات الى ما فى الحال من وجود الفعل أو عدمه ولو سلم توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فقد تحقق ما توقف عليه الامر بالفعل من العلم بعدم التلبس به ولا يستلزم شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به(١) ولو سلم لزوم تعقل الضد فى الجملة فمجرد تعقله ليس ملزوما لتعلق الطلب بتركه الذى هو معنى النهى عن الضد لجواز الاكتفاء فى الامر بالشئ بمنع ترك الفعل المأمور به فترك المأمور به ضده وقد تعقل حيث منع عنه لكنه

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما يعلم بمراجعة عبارة التحرير وشرحه ونصها (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أى الكف (بالسكون) فلا يلزم تعقل الضد اه كتبه مصححه

فرق بين المنع عن الترك وبين طلب الكف عن الترك * وتوضيحه أن الآمر بفعل غير مجوز تركه فقد يخطر بباله تركه من حيث انه لا يجوز ه ملحوظا بالتبع لا قصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال طلب الكف عن تركه لانه يحتاج الى توجه قصدى * واستدل القائلون بأن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده بان أمر الايجاب طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهى عن تركه وعما يحصل الترك به وهو الضد المأمور به فاستلزم الأمر المذكور النهى عن ضده * واعترض على هذا الدليل بأنه لو تم لزم تصور الكف عن الكف عن المأمور به لكل أمر إيجاب وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء الأمر الايجابى أو لازم مفهومه لزوما عقليا واستلزام الامر الايجابى النهى عن تركه فرع كون الذم بالترك جزأ أو لازما * وما قيل من أنه لو سلم أن الامر بالشئ متضمن للنهى عن ضده لزم أن لا مباح اذ ترك المامور به وضده يعم المباحات والمعروض أن الامر يستلزم النهى عنها والمنهى عنه لا يكون مباحا فغير لازم اذ المراد من الضد المنهى عنه الضد المفوت للامر وليس كل ضد مفوتا ولا كل مقدر من المباحات ضدا مفوتا كخطوه فى الصلاة وابتلاع ريقه وقمع عينه ونحو ذلك فانها أمور مغايرة بالذات للصلاة وبهذا الاعتبار يطلق الضد للصلاة لكنها لا تفوت الصلاة * وزاد القائلون بأن النهى عن الشئ يتضمن الامر بضده كما أن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده دليلا آخر فقالوا ان النهى طلب ترك فعل وتركه بفعل احد أضداده فوجب احد أضداده وهو الامر لان ما لا يحصل الواجب الا به واجب * ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصى المضادة واجبا كالزنا فانه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضدا له يكون واجبا ويكون اللواط من حيث كونه تركا للزنا واجبا * ودفع أيضا بأنه يستلزم أن لا يوجد مباح لان كل مباح ترك المحرم وضده * فان قيل غاية ما يلزم وجوب أحد المباحات المضادة لا كلها فيقال ان وجوب أحد الاشياء لا على التعيين بحيث يحصل ما هو الواجب بأداء كل واحد منها ينافى الاباحة كما فى خصال الكفارة ودفع أيضا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب أو المحرم الا به * ورد بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب أو المحرم الا به لجاز تركه وذلك يستلزم جواز ترك المشروط فى الواجب وجواز فعل المشروط فى المحرم بدون شرطه الذى لا يتم الا به * واستدل المحققون لأمر الايجاب بأن استلزام الذم للترك المستلزم للنفى انما هو فى أمر الوجوب * واستدل القائل بأن الأمر يقتضى كراهة النهى ولو ايجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة بمثل ما استدل به القائلون بأن لا مر بالشئ نهى عن ضده ان كان واحدا والا فعن الكل وان النهى أمر بالضد المتعدد وفى المتعدد بواحد غير معين * ويجاب عنه بأن ذكر الكراهة فى جانب الأمر وذكر السنية فى جانب النهى يوجب الاختلاف بينهم * واذا عرفت ما حررنا من الادلة والرد بها فاعلم أن الأرجح فى هذه المسئلة أن الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده بالمعنى الأعم فان اللازم بالمعنى الأعم هو أن يكون تصور الملزوم واللازم معا كافيا فى الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك يستلزم العلم باللازم وهكذا النهى عن الشئ فانه يستلزم الامر بضده بالمعنى الأعم

﴿ الفصل الرابع ﴾

بحث إجزاء الاتيان بالمأمور به على وجهه

اعلم أن الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الاصول هل يوجب الاجزاء أم لا وقد فسر الاجزاء بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فعلى التفسير الاول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى تحقق الاجزاء المعبر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال

وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من أهل الاصول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم * استدل القائلون بالاستلزام بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والغرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا كان تحصيلا للحاصل * قال في المحصول فعل المأمور به يقتضي الاجزاء خلافا لابي هاشم وأتباعه * لنا وجوه (الاول) أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة وإنما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسئلة مفروضة فيما اذا كان الامر كذلك وإنما قلنا يلزم أن يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك لبقي إما متناولا للمأتي به أو لغيره والاول باطل لان الحاصل لا يمكن تحصيله والثاني باطل لانه يلزم أن يكون الامر قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع مأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتي به تماما متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف (والثاني) أنه لا يخلو اما أن يجب عليه فعله ثانيا وثالثا أو يتقصى عن عهدته بما ينطلق عليه الاسم والأول باطل لما بينا على أن الأمر لا يفيد التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر (والثالث) أنه لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزئ عنك ولو قال ذلك أحد لعد مناقضا * احتج المخالف بوجوه (الاول) أن النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر يجب أن لا يدل على الاجزاء بمجرده (والثاني) أن كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضي فيها ولا تجزئه عن المأمور به كالحجة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه (والثالث) أن الامر بالشئ لا يفيد الا كونه مأمورا به فأما أن الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه بمجرد الامر * والجواب عن الاول انا إن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان نقول النهي يدل على منعه من فعله وذلك لا ينافي أن يقول انك لو أتيت به لجعلته سببا لحكم آخر أما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضى فوجب أن لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا شيئا * وعن الثاني أن تلك الافعال مجزئة بالنسبة الى الأمر الوارد بإتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الاول لان الأمر الاول اقتضى إيقاع المأمور به لا على حد الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يوجد * وعن الثالث أن الاتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء

﴿ الفصل الثامن ﴾

بحث كون القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول هذه المسئلة لها صورتان ﴿ الصورة الأولى ﴾ الامر المقيد كما اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت فقيل لا يقتضي لوجهين (الاول) أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الامر (١) واذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفي ولا اثبات (الثاني) ان أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة وتارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء الا بأمر جديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة الى أن وجوب القضاء يستلزمه الامر بالاداء في الزمان المعين لان الزمان

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة قوله فعله في غيره اه مصححه

غير داخل فى الامر بالفعل ورد بأنه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته والا لزم أن يجوز التقديم على ذلك الوقت المعين واللازم باطل فالملزوم مثله ﴿الصورة الثانية﴾ الامر المطلق وهو أن يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج الى دليل فمن لم يقل بالفور يقول إن ذلك الامر المطلق يقتضى الفعل مطلقا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بفعله ومن قال بالفور قال انه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الامكان وبه قال أبو بكر الرازى ومن القائلين بالفور من يقول انه لا يقتضيه بل لا بد فى ذلك من دليل زائد * قال فى المحصول ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل فى الزمان الثانى فان عصيت ففى الثالث فان عصيت ففى الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه فى الثانى من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الأمر الأول الفعل فى سائر الأزمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه والحق ان الأمر المطلق يقتضى الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهدته الا بفعله وهو أداء وان طال التراخى لان تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آثما بالتأخير عنه الى وقت آخر * وقد استدل القائلين بأن الامر المقيد بوقت معين لا يقتضى إيقاع ذلك الفعل فى وقت آخر بأنه لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء والتالى باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فبينة اذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا يتناوله أصلا * واستدل لهم أيضا بأنه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء فيكونان سواء فلا يأثم بالتأخير * وأجيب عن(١) بأن الأمر المقيد بوقت أمر بايقاع الفعل فى ذلك الوقت المعين فاذا فات قبل إيقاع الفعل فيه بقى الوجوب مع نقص فيه فكان إيقاعه فيما بعده قضاء * ويرد هذا بمنع بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت المعين * واستدل القائلون بأن القضاء بالامر الاول بقولهم الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بترك تأديته فى أجله المعين بل يجب القضاء فيما بعده فكذلك المأمور به اذا لم يفعل فى وقته المعين * ويجاب عن هذا بالفرق بينهما بالاجماع على عدم سقوط الدين اذا انقضى أجله ولم يقضه من هو عليه وبأن الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (٢) محل النزاع فانه لا يجوز تقديمه عليه بالاجماع * واستدلوا أيضا بأنه لو وجب بأمر جديد لكان اداء لانه أمر بفعله بعد ذلك الوقت المعين فكان كالامر بفعله ابتداء * ويجاب عنه بأنه لا بد فى الامر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت من قرينة تدل على انه يفعل استدراكا كالمافات أما مع عدم القرينة الدالة على ذلك فما قالوه يلزم ولا يضرنا ولا ينفعهم

﴿الفصل التاسع﴾

بحث كون الامر بالامر بالشئ مرا به أولا

اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ أم لا فذهب الجمهور الى الثانى وذهب جماعة الى الاول واحتج الاولون بأنه لو كان الامر بالأمر بالشئ أمرا بذلك الشئ لكان قول القائل لسيد العبد مر عبدك ببيع ثوبى تعديا على صاحب العبد بالتصرف فى عبده بغير اذنه ولكان قول صاحب الثوب بعد ذلك للعبد لا تبعه مناقضا لقوله للسيد مر عبدك ببيع ثوبى لورود الامر والنهى على فعل واحد وقال السبكى ان لزوم التعدى ممنوع لان التعدى هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فان أمره للعبد متوقف على أمر سيده

(١) كذا بالاصل بسقوط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعنى الدليلين . وانظر حاشية السعد على شرح العضد فى هذا المقام وتأمل اه مصححه (٢) كذا بالاصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع اه مصححه

وليس بشئ لان النزاع فى ان قوله مر عبدك الخ هل هو أمر للعبد ببيع الثوب أم لا لا فى أن السيد اذا أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك بجعل السيد سفيرا أو وكيلا * وأما استدلالهم بما ذكروه من المناقضة فقد أجيب عنه بأن المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو نسخ لطلبه منه * واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم بأن يأمرنا فانا مأمورون بتلك الاوامر وكذلك أمر الملك لوزيره بأن يأمر فلانا بكذا فان الملك هو الآمر لذلك المأمور لا الوزير وأجيب بأنه فهم ذلك فى الصورتين من قرينة ان المأمور أولا هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير هو مبلغ عن الملك لا من لفظ الأمر المتعلق بالمأمور الأول (١) ومحل النزاع هو هذا * أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالأول آمر والثانى مبلغ بلا نزاع كذا نقل عن السبكى وابن الحاجب واختار السعد التسوية بينهما والأول أولى قال فى المحصول فلو قال زيد لعمر وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ فى هذه الصورة ولكنه بالحقيقة انما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أما لو لم يقل ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان ذلك لا يقتضى الوجوب على الصبى انتهى وهذا الحديث ثابت فى السنن * ومما يصلح مثالا لمحل النزاع ما ثبت فى الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته وهى حائض مره فليراجعها وقيل انه ليس مما يصلح مثالا لهذه المسئلة لانه قد صرح فيه بالأمر من الشارع بالمراجعة حيث قال فليراجعها بلام الأمر وانما يكون مثالا لو قال مره بأن يراجعها والظاهر انه من باب قل لفلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه

﴿ الفصل العاشر ﴾

بحث كون الأمر بالماهية الكلية يقتضى ماذا

اختلفوا هل الأمر بالماهية الكلية يقتضى الأمر بها أو بشئ من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكلى على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثانى وقال بعض الشافعية بالأول * احتج الأولون بأن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الاعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك انها لو وجدت فى الاعيان لزم تعددها كلية فى ضمن الجزئية فمن حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال فمن قال لآخر بع هذا الثوب فان هذا لا يكون أمرا ببيعه بالغبن ولا بالثمن الزائد ولا بالثمن المساوى لان هذه الأنواع مشتركة فى مسمى البيع وتمييزه كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد او المساوى وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذى هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة أمرا بشئ من أنواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه * قال فى المحصول وهذه قاعدة شريفة برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية ان شاء الله * ومما يوضح المقام ويحصل به المرام من هذا الكلام ما ذكره أهل علم المعقول من ان الماهيات ثلاث (الاولى) الماهية لا بشرط شئ من القيود ولا بشرط عدمها وهى التى يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة ويسمونها الكلى الطبيعى والخلاف فى وجودها فى الخارج معروف والحق أن وجود الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه (والثانية) الماهية بشرط لا شئ أى بشرط خلوها عن القيود ويسمونها الماهية المجردة ولا خلاف بينهم فى انها لا توجد فى الخارج (والثالثة) الماهية

(١) قوله بالمأمور الاول كذا بالأصل وصوابه بالمأمور الثانى تدبر اه مصححه

بشرط شئ من القيود ولا خلاف فى وجودها فى الخارج * وتحقيقه ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد و بالعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارتياب فى وجودها فى الاعيان وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا خفاء فى أنها لا توجد فى الاعيان بل فى الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها فتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها فى الاعيان لكن لا من حيث كونها جزأ من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثرين بل من حيث انه يوجد شئ تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم و بمجموع ماذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال إن الأمر بالماهية الكلية يقتضى الامر بها ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة

﴿ الفصل الحادى عشر ﴾

بحث تعاقب أمرين متماثلين أو متغايرين

اختلفوا اذا تعاقب أمران بمتماثلين هل يكون الثانى للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال الجبائى و بعض الشافعية انه للتأكيد وذهب الأكثر الى انه للتأسيس وقال أبو بكر الصيرفى بالوقف فى كونه تأسيسا أو تأكيدا وبه قال أبو الحسين البصرى * احتج القائلون بالتأكيد بأن التكرير قد كثر فى التأكيد فكان الحمل على ما هو أكثر والحاق الأقل به أولى و بأن الأصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال * و يجاب بمنع كون التأكيد أكثر فى محل النزاع فان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر و بمنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها فان تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلا وظاهرا لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة وأيضا التأسيس أكثر والتأكيد أقل وهذا معلوم عند كل من يفهم لغة العرب * واذا تقرر لك رجحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من انه قد تعارض الترجيح فى التأسيس والتأكيد * أما لو لم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف ان العمل بهما متوجه نحو صل ركعتين صم يوما وهكذا اذا كانا من نوع واحد ولكن قامت القرينة الدالة على ان المراد التأكيد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو صل ركعتين صل الركعتين فان التقييد باليوم وتعريف الثانى يفيدان أن المراد بالثانى هو الاول وهكذا اذا اقتضت العادة ان المراد التأكيد نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وهكذا اذا كان التأكيد بحرف العطف نحو صل ركعتين وصل ركعتين لان التكرير المفيد للتأكيد لم يعهد ايراده بحرف العطف وأقل الاحوال ان يكون قليلا والحمل على الاكثر أولى * أما لو كان الثانى مع العطف معرفا فالظاهر التأكيد نحو صل ركعتين وصل الركعتين لان دلالة اللام على ارادة التأكيد أقوى من دلالة حرف العطف على ارادة التأسيس

﴿ الباب الثانى فى النواهى وفيه مباحث ثلاثة ﴾

ث معنى النهى واصطلاحا

﴿ البحث الأول ﴾ اعلم ان النهى فى اللغة معناه المنع يقال نهاه عن كذا أى منعه عنه ومنه سمى العقل نهية لانه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب و يمنعه عنه وهو فى الاصطلاح القول الانشائى الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لانه لا استعلاء

فيهما وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا وأجيب بأنه يلتزم كونه من جملة افراد النهى فلا يرد النقض به ولهذا قيل ان اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات فقولنا كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهى وأوضح صيغ النهى لاتفعل كذا ونظائرها ويلحق بها اسم لاتفعل من أسماء الافعال كه فان معناه لاتفعل وصه فان معناه لاتتكلم وقد تقدم فى حد الامر ما إذا رجعت اليه عرفت ما يرد فى هذا المقام من الكلام اعتراضا ودفعا

بحث معنى النهى الحقيقى

﴿ البحث الثانى ﴾ اختلفوا فى معنى النهى الحقيقى فذهب الجمهور الى ان معناه الحقيقى هو التحريم وهو الحق ويرد فيما عداه مجازا كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتصلوا فى مبارك الابل فانه للكراهة وكما فى قوله تعالى (ربنا لا تزغ قلوبنا) فانه للدعاء وكما فى قوله تعالى (لاتسألوا عن أشياء) فانه للارشاد وكما فى قول السيد لعبده الذى لم يمتثل أمره لاتمتثل أمرى فانه للتهديد وكما فى قوله تعالى (ولاتمدن عينيك) فانه للتصغير وكما فى قوله تعالى (ولاتحسبن الله غافلا) فانه لبيان العاقبة وكما فى قوله تعالى (لاتعتذروا اليوم) فانه للتأييس وكما فى قولك لمن يساويك لاتفعل فانه للالتماس * والحاصل انه يرد مجازا لما ورد له الامر كما تقدم ولايخالف الامر الا فى كونه يقتضى التكرار فى جميع الازمنة وفى كونه للفور فيجب ترك الفعل فى الحال * قيل ويخالف الامر أيضا فى كون تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة ونقل الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى الاجماع على انه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للاباحة وتوقف الجوينى فى نقل الاجماع ومجرد هذا التوقف لايثبت له(١) فى نقل الاستاذ * واحتج القائلون بأنه حقيقة فى التحريم بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضا باستدلال السلف بصيغة النهى المجردة عن التحريم وقيل انه حقيقة فى الكراهة واستدلوا على ذلك بان النهى انما يدل على مرجوحية المنهى عنه وهو لايقتضى التحريم وأجيب بمنع ذلك بل السابق الى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يتعين أحدهما لابدليل والا كان جعله لاحدهما ترجيحا من غير مرجح وقالت الحنفية انه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعيا ويكون للكراهة اذا كان الدليل ظنيا ورد بأن النزاع انما هو فى طلب الترك وهذا الطلب قد يستفاد بقطعى فيكون قطعيا وقد يستفاد بظنى فيكون ظنيا

بحث اقتضاء النهى للفساد

﴿ البحث الثالث ﴾ فى اقتضاء النهى للفساد فذهب الجمهور الى انه اذا تعلق النهى بالفعل بأن طلب الكف عنه فان كان لعينه أى لذات الفعل أو لجزئه وذلك بأن يكون منشأ النهى قبحا ذاتيا كان النهى مقتضيا للفساد المرادف للبطلان سواء كان ذلك الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر أو شرعيا كالصلاة والصوم والمراد عندهم انه يقتضيه شرعا لا لغة وقيل انه يقتضى الفساد لغة كما يقتضيه شرعا وقيل ان النهى لايقتضى الفساد الا فى العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصرى والغزالى والرازى وابن الملاحمى والرصاص * استدل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعا بأن العلماء فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد فى أبواب الربويات والانكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان فعله كلا فعل وامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة

(١) بياض بالأصل ولعل المتروك قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بعد قول ابن الهمام وتوقف الامام لايتجه الا بالطعن فى نقله ونقل الخلاف ما نصه وظاهر كلام الامام أنه لم يقله الا نحن فلا يقدح اه كتبه مصححه

وان كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوه عن المصلحة أيضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى * واستدلوا على عدم اقتضائه للفساد لغة بأن فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قلنا * واستدل القائلون بأنه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا بأن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد * وأجيب بأنهم إنما استدلوا به على الفساد لدلالة الشرع عليه لا لدلالة اللغة * واستدلوا ثانيا بأن الامر يقتضى الصحة لما تقدم والنهى نقيضه والنقيضان لا يجتمعان فيكون النهى مقتضيا للفساد * وأجيب بأن الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة فاقتضاء الامر للصحة لغة ممنوع كما أن اقتضاء النهى للفساد لغة ممنوع * واستدل القائلون بأنه لا يقتضى الفساد الا فى العبادات دون المعاملات بأن العبادات المنهى عنها لو صحت لكانت مأمورا بها لعدم بالعموم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع النقيضان لان الامر لطلب الفعل والنهى لطلب الترك وهو محال وأما عدم اقتضائه للفساد فى غير العبادات فلانه لو اقتضاه فى غيرها لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوبة وطلاق البدعة والبيع فى وقت النداء والوطء فى زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق والملك وأحكام الوطء واللازم باطل فالملزوم مثله * وأجيب بمنع كون النهى فى الامور المذكورة لذات الشئ أو لجزئه بل لامر خارج ولو سلم لكان عدم اقتضائها للفساد لدليل خارجى ولا يرد النقض بها * وذهب جماعة من الشافعية والحنفية والمعتزلة الى أنه لا يقتضى الفساد لا لغة ولا شرعا لا فى العبادات ولا فى المعاملات قالوا لانه لو دل على الفساد لغة أو شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعا واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهى عنه موجبا للملك لصح من غير تناقض لا لغة ولا شرعا * وأجيب بمنع الملازمة لان التصريح بخلاف النهى قرينة صارفة له عن الظاهر ولم ندع الا أن ظاهره الفساد فقط * وذهبت الحنفية الى ان ما لا تتوقف معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهى عنه لعينه ويقتضى الفساد الا أن يقوم الدليل على انه منهى عنه لوصفه أو المجاور له فيكون النهى حينئذ عنه لغيره فلا يقتضى الفساد كالنهى عن قربان الحائض وأما الفعل الشرعى وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فالنهى عنه لغيره فلا يقتضى الفساد ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول * والحق ان كل نهى من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضى تحريم المنهى عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيا ولا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقى الى معناه المجازى * ومما يستدل به على هذا ما ورد فى الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد والمنهى عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان رداً أى مردودا كان باطلا وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهى على أن المنهى عنه ليس من الشرع وانه باطل لا يصح وهذا هو المراد بكون النهى مقتضيا للفساد وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وان نهيتكم عن شئ فاجتنبوه فأفاد وجوب اجتناب المنهى عنه وذلك هو المطلوب ودع عنك ما رووه عوابه من الرأى هذا اذا كان النهى عن الشئ لذاته أو لجزئه أما لو كان النهى عنه لوصفه وذلك نحو النهى عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة فذهب الجمهور الى أنه لا يدل على فساد المنهى عنه بل على فساد نفس الوصف واحتجوا لذلك بأن النهى عن الشئ لوصفه لو دل على فساد الاصل لناقض التصريح بالصحة كما مر وأيضا كان يلزم أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وذهب جماعة الى أنه يقتضى فساد الاصل محتجين بأن النهى ظاهر فى الفساد من غير فرق بين كونه لذاته أو لصفاته وما قيل من جواز التصريح بالصحة فالتزم ان وقع و يكون دليلا على خلاف ما يقتضيه الظاهر * وقد استدل أهل العلم على

فساد صوم يوم العيد بالنهى الوارد عن صومه وليس ذلك لذاته ولا لجزئه لانه صوم وهو مشروع بل لكونه صوما فى يوم العيد وهو وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين من أهل الاصول إن النهى عن الشئ لوصفه هو أن ينهى عن الشئ مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لاما يكون الوصف علة للنهى * وأما النهى عن الشئ لغيره نحو النهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة فقيل لا يقتضى الفساد لعدم مضادته لوجوب أصله لتغاير المتعلقين والظاهر أنه يضاد وجود أصله لان التحريم هو ايقاع الصلاة فى ذلك المكان كما صرح به الشافعى وأتباعه وجماعة من أهل العلم فهو كالنهى عن الصوم فى يوم العيد لا فرق بينهما * وأما الحنفية فيفرقون بين النهى عن الشئ لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون فى بعض بالصحة وفى بعض بالفساد فى الاصل أو فى الوصف ولهم فى ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة * ثم النهى عن الشئ لذاته أو لجزئه الذى لا يتم الا به يقتضى فساده فى جميع الاحوال والأزمنة والنهى عنه للوصف الملازم يقتضى فساده مادام ذلك الوصف والنهى عنه لوصف مفارق أو لامر خارج يقتضى النهى عنه عند إيقاعه متصفا بذلك الوصف وعند إيقاعه فى ذلك الامر الخارج عنه لان النهى عن ايقاعه مقيدا بهما يستلزم فساده مادام مقيدا له

﴿ الباب الثانى فى العموم وفيه ثلاثون مسئلة ﴾

ما قيل فى حد العام

﴿ المسئلة الاولى ﴾ فى حده وهو فى اللغة شمول أمر لمتعدد سواء كان الامر لفظا أو غيره ومنه قولهم عمهم الخير اذا شملهم وأحاط بهم وأما حده فى الاصطلاح فقال فى المحصول هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه * وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذى له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضى ان يتناول مفهوميه معا انتهى * وقد سبقه الى بعض ما ذكره فى هذا الحد أبو الحسين البصرى فقال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له ورد عليه المشترك اذا استغرق جميع أفراد معنى واحد واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوهما لانه يستغرق ما يصلح له من المتعدد الذى يفيده وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ما ذكره فى المحصول وقال أبو على الطبرى هو مسار اة بعض ما تناوله لبعض واعترض عليه بلفظ التثنية فان أحدهما مساو للآخر وليس بعام وقال القفال الشاشى أقل العموم شيآن كما ان الخصوص واحد وكأنه نظر الى المعنى اللغوى وهو الشمول والشمول حاصل فى التثنية والاخن المعلوم ان التثنية لا تسمى عموما لا سيما اذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فاذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى وقال المازرى العموم عند أئمة الاصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذى لا يتصور فى الواحد ولا يخفى ما يرد عليه * وقال الغزالى هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض عليه أنه ليس بجامع ولا مانع أما كونه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وأيضا الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد وأما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعام وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام * وقد أجيب عن الاول بأن المعدوم والمستحيل شئ لغة وان لم يكن شيأ فى الاصطلاح وعن الثانى بأن الموصولات هى التى ثبت لها العموم

والصلات مبينان لها وقال ابن فورك اشتهر من كلام العلماء ان العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك لان الاستغراق عموم ومادونه عموم وأقل العموم اثنان وقال ابن الحاجب ان العام هو مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مادل جنس وقوله على مسميان يخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان آحاد العشرة اجزاء العشرة لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميان باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله ضربة أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل مما يدل على مفرد انه بدلا لا شمولا * ورد عليه خروج نحو علماء البلد مما يضاف من العمومات الى ما يخصصه مع انه عام قصد به الاستغراق ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره فى التعريف بقيد الاطلاق مع ان العام المضاف قد قيد بما أضيف هو اليه * وأجيب بأن الذى اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتقيد بقيد وانما قيد العلماء * ورد عليه أيضا انه قد اعتبر الافراد فى العام وعلماء البلد مركب وأجيب بأن العام انما هو المضاف من حيث أنه مضاف والمضاف اليه خارج * وأورد عليه الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميان وهى آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من يشترط الاستغراق * وقد أورد على المعتبرين للاستغراق فى حد العام مطلقا مفردا كان أو جمعا ان دلالته على الفرد تضمنية اذ ليس الفرد مدلولا مطابقيا لان المدلول المطابقى هو مجموع الافراد المشتركة فى المفهوم المعتبر فيه على ما صرحوا به ولا خارجا ولا لازما ولا يمكن جعله أى الفرد مما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة فى اصطلاح العلماء وليس مما يصدق على أفراده بدلا لا شمولا ولا يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بكل جزئى * وأجيب بأنه يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بالجزء لزوما لغويا وأن ذلك مما يكفى فى الرسوم وفيه نظر * واذا عرفت ما قيل فى حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ما وقفنا عن صاحب المحصول لكن مع زيادة قيد دفعة فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة

بحث كون العموم من عوارض الالفاظ أو المعانى أو هما

﴿المسئلة الثانية﴾ ذهب الجمهور الى أن العموم من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وقال القاضى أبو بكر إن العموم والخصوص يرجعان الى الكلام ثم الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى * واختلف الاولون فى اتصاف المعانى بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة فى الالفاظ فقال بعضهم إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الالفاظ وقال بعضهم إنها تتصف به مجازا وقال بعضهم إنها لا تتصف به لا حقيقة ولا مجازا * احتج القائلون بأنه حقيقة فيها بأن العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد فكما صح فى الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب الوضع صح فى المعانى باعتبار (١) شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصور شمول أمر معنوى لامور متعددة كعموم المطر والخصب ونحوهما وكذلك ما يتصوره الانسان من المعانى الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه والخاص بخلافه * وأجيب بأن العام شمول أمر لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود فى مكان غير الموجود فى المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخصب وأيضا ما ذكروه عن المنطقيين غير صحيح فانهم يطلقون ذلك على الكلى لا على العام * ورد بمنع كونه يعتبر فى معنى العموم

---

(١) قوله باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصور الخ كذا بالاصل وفى العبارة سقط وتحريف والصواب باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور الخ كما هى عبارة العضد كتبه مصححه اب

لغة هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أولم يكن * ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف في معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر لمتعدد الا الموجود الذهني شخصيته منع من اطلاقه حقيقة على المعاني فلا يقال هذا المعنى عام لأن الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول لمتعدد الا الموجود الذهني و وحدته ليست بشخصية فيكون عنده إطلاق العموم على المعاني مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازي * ومن فهم من اللغة أن الامر الواحد الذي أضيف اليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصي ومن النوعي أجاز إطلاق العام على المعاني حقيقة * وقيل ان محل النزاع انما هو في صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص اللفظ العام لا في اتصاف المعاني بالعموم وفيه بعد فان نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في اتصاف المعاني بالعموم

بحث تصور العموم في الأحكام

﴿المسئلة الثالثة﴾ هل يتصور العموم في الأحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام أنكره القاضي وأثبته الجويني وابن القشيري وقال المازري الحق بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع الى قول أو الى وصف يرجع الى الذات فان قلنا بالثاني لم يتصور العموم لما تقدم في الافعال وان قلنا يرجع الى قول فقوله سبحانه السارق يشمل كل سارق فنفس القطع فعل والافعال لا عموم لها قال القاضي أبو عبد الله الصيمري الحنفي في كتابه مسائل الخلاف في أصول الفقه دعوى العموم في الافعال لا تصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة والفعل لا يقع الا على درجة واحدة وقال الشيخ أبو اسحق لا يصح العموم الا في الالفاظ وأما في الافعال فلا يصح لانها تقع على صفة واحدة فان عرفت اختص الحكم بها والا صار مجملا فما عرفت صفته مثل قول الراوي جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثاني قوله في السفر فلا يدري انه كان طويلا أو قصيرا فيجب التوقف فيه ولا يدعى فيه العموم وقال ابن القشيري أطلق الاصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور الا في الاقوال ولا يدخل في الافعال أعني في ذواتها فأما في اسمائها فقد يتحقق ولهذا لا تتحقق ادعاء العموم في أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال شمس الائمة السرخسي ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في المعاني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ وهو غلط فان المذهب عندنا انه لا يدخل المعاني حقيقة وان كان يوصف به مجازا قال القاضي عبد الوهاب في الافادة الجمهور على انه لا يوصف بالعموم الا القول فقط وذهب قوم من أهل العراق الى أنه يصح ادعاؤه في المعاني والأحكام ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب وان لم يكن هناك صيغة كقوله (حرمت عليكم الميتة) فانه لما لم يصح تناول التحريم لها عمها بتحريم جميع التصرفات من الأكل والبيع واللمس وسائر أنواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر في التحريم بعموم ولا خصوص وكذلك قوله انما الأعمال بالنيات عام في الاجزاء والكمال والذي يقوله أكثر الاصوليين والفقهاء اختصاصه بالقبول وان وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في اتصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به

بحث كون عموم العام شموليا وعموم المطلق بدليا والفرق بين العمومين

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أن العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصح الفرق بينهما فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن مورده غير منحصرة فصح اطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية * والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل ان عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث انه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة * قال في المحصول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير أن يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو ايجابا فهو المطلق وأما

اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لاتتناول مايدل عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لابعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى * فجعل فى كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد فلا يصدق الا على الحقيقة من حيث هى هى وهو غير ماعليه الاصطلاح عند أهل هذا الفن وغيرهم كما عرفت مما قدمناه وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام فقال العام هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما يصلح له فالعموم مصدر والعام فاعل مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لان المصدر والفعل غير الفاعل قال الزركشى فى البحر ومن هذا يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما فى قولهم العموم اللفظ المستغرق فان قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا استعماله فيه مجاز ولاضرورة لارتكابه مع امكان الحقيقة وفرق القرافى بين الاعم والعام بأن الاعم انما يستعمل فى المعنى والعام فى اللفظ فاذا قيل هذا أعم تبادر الذهن للمعنى واذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ

بحث كون العموم له صيغة حقيقة

﴿المسئلة الخامسة﴾ ذهب الجمهور الى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها وسنذكر ان شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغ ونحوه ذكرا مفصلا * قالوا الان الحاجة ماسة الى الالفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة لان الغرض من وضع اللغة الاعلام والافهام * واحتجوا أيضا بأن السيد اذا قال لعبده لاتضرب أحدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة والنكرة فى النفى للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بمثل (والسارق والسارقة فاقطعوا) و (الزانية والزانى فاجلدوا) وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة عند الصيغ المذكورة على العموم ومنه ماثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن الحمر الاهلية فقال لم ينزل على فى شأنها الا هذه الآية الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)(١) وماثبت أيضا من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول (ولاتقتلوا أنفسكم) فقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعد العادم من مثل هذه المواد * وما أجيب به عن ذلك بأنه انما فهم بالقرائن جواب ساقط لايلتفت اليه ولايعول عليه وقال محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخى من الحنفية إنه ليس للعموم صيغة تخصه وان ماذكر ومن الصيغ موضوع فى الخصوص وهو أقل الجمع إما اثنان أو ثلاثة على الخلاف فى أقل الجمع ولايقتضى العموم الا بقرينة قال القاضى فى التقريب والامام فى البرهان يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص فى الجمع محتملات فيما عداه اذا لم تثبت قرينة تقتضى تعديها عن أقل المراتب انتهى ولايخفاك أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعا وعرفا وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لايخفى عليه هذا وقال جماعة من المرجئة إن شيأ من الصيغ لايقتضى العموم بذاته ولامع القرائن بل انما يكون العموم عند ارادة المتكلم ونسب هذا الى أبى الحسن الاشعرى * قال فى البرهان نقل مصنفو المقالات عن أبى الحسن الاشعرى والواقفية انهم لايثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا النقل على الاطلاق زلل فان أحدا لاينكر امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ تشعر به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يغتنى منهم احد وانما كرر هذه الالفاظ لقطع توهم من يحسبه خصوصا الى غير ذلك وانما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى * ولايخفاك أن هذا المذهب مدفوع بمثل مادفع به الذى

(١) هكذا فى الاصل والمحفوظ انه تلا (فمن لايجد فيما أوحى الى محرما) الآية اه

قبله وبزيادة على ذلك وهو أن اهمال القرائن المقتضية لكونه عاما شائعا ملا عناد ومكابرة وقال قوم بالوقف ونقله القاضي في التقريب عن أبي الحسن الأشعري ومعظم المحققين وذهب اليه * واحتجوا بأنهم سبروا اللغة ووضعها فلم يجدوا في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد قال في البرهان وبمازل فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وان تقيدت بالقرائن فانها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد هذا وان صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها انتهى * وقد اختلف الواقفية في محل الوقف على تسعة أقوال (الاول) وهو المشهور من مذهب أئمتهم القول به على الاطلاق من غير تفصيل (الثاني) ان الوقف انما هو في الوعد والوعيد دون الامر والنهي حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي قال وربما ظن ذلك مذهب أبي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة (الثالث) القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد والتوقف فيما عدا ذلك وهو قول جمهور المرجئة (الرابع) الوقف في الوعيد بالنسبة الى عصاة هذه الامة دون غيرها (الخامس) الوقف في الوعيد دون الوعد قال القاضي وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق (السادس) الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيأ من أدلة السمع وكانت وعدا ووعيدا فيعلم أن المراد بها العموم وان كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انقسامها الى العموم والخصوص فلا يعلم حينئذ العموم في الاخبار التي اتصلت به حكاه القاضي في مختصر التقريب (السابع) الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه صلى الله عليه وآله وسلم وأما من سمع منه وعرف تصرفاته فلا وقف فيه كذا حكاه المازري (الثامن) التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم دون ما اذا لم يتقيد (التاسع) أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها حكاه المازري عن بعض المتأخرين وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الاطلاق بعدم توازن الادلة التي تمسك بها المختلفون في العموم بل ليس بيد غير أهل المذهب الاول شيء مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له * والحاصل أن كون المذهب الاول هو الحق الذي لا ستر به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهما صحيحا ويعقل الحجة ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها

الاستدلال على كون من وما وأين ومتى الاستفهاميات للعموم

﴿ المسئلة السادسة في الاستدلال على ان كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع ﴾

﴿ الفرع الأول ﴾ في من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ اما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص أو لهما على سبيل الاشتراك أو لا لواحد منهما والكل باطل الا الأول * أما انه لا يجوز أن يقال انها موضوعة للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك * وأما انه لا يجوز أن يقال بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الابعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة * مثلا اذا قال من عندك فلا بد أن تقول سألتني عن الرجال أو النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد أن تقول سألتني عن العرب أو العجم فاذا قال عن العرب فلا بد أن تقول عن ربيعة أو مضر وهكذا الى أن تأتي على جميع الاقسام الممكنة وذلك لان اللفظ اما أن يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص والأول باطل لان أحدا لم يقل به والثاني يقتضي أن لا يحسن من المجيب ذكر الجواب الابعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام لان الجواب لا بد أن يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لأمور كثيرة فلو أجاب قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه لو صح الاشتراك

لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما أولا فلانه لا عام الا وتحته عام آخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال وأما ثانيا فانا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات * وأما انه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الأول

الاستدلال على كون من وما الشرطيتين للعموم

﴿ الفرع الثاني ﴾ في صيغة ما ومن في المجازاة فانهما للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل داري فأكرمه لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لما حسن من المخاطب أن يجري على موجب الأمر الا عند الاستفهام عن جميع الأقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك كما سبق في الفرع الذي قبل هذا وأيضا لو قال من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك أنه لا نزاع ان المستثنى من الجنس يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر والأول باطل والا لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءني الفقهاء الا زيدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب

الاستدلال على افادة كل وجميع للاستغراق

﴿ الفرع الثالث ﴾ في ان صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدل على ذلك انك اذا قلت جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فانه يناقضه قولك ما جاءني كل عالم في البلد وما جاءني جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر والمناقض لا يتحقق الا اذا أفاد الكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وأيضا صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض ولولا أن صيغتها غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة وأيضا اذا قال القائل ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق الى الفهم الاستغراق ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم الى أحدهما أقوى منها الى الآخر واذا قال السيد لعبده اضرب كل من دخل داري أو جميع من دخل داري فضرب كل واحد ممن دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم وله أن يعترض عليه اذا ترك البعض منهم ومثله لو قال رجل لرجل أعتق كل عبيدي أو جميع عبيدي ثم مات لم يحصل الامتثال الا بعتق كل عبد له ولا يحصل امتثاله بعتق البعض وأيضا لا يشك عارف بلغة العرب أن بين قول القائل جاءني رجال وجاءني كل الرجال وجميع الرجال فرقا ظاهرا وهو دلالة الثاني على الاستغراق دون الأول والا لم يكن بينهما فرق وهو معلوم ان أهل اللغة اذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاؤا بلفظ كل وجميع وما يفيد افادتهما ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهم لهما عند ارادتهم للاستغراق عبثا * قال القاضي عبد الوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة تقول كل امرأة تزوجها فهي طالق وجاءني القوم كلهم فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة * قال سيبويه معنى قولهم كل رجل كل رجال فأقاموا رجلا مقام رجال لان رجلا شائع في الجنس والرجال الجنس ولا يؤكد بها المثنى استغناء عنه بكل ولا يؤكد بها الاذو أجزاء ولا يقال جاءني زيد كله انتهى * وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل وبين أن تتقدم هي عليه فاذا تقدمت على حرف النفي نحو كل القوم لم يقم أفادت التنصيص

على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفي عليها مثل لم يقم كل القوم لم تدل الا على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة ان الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد انما أفاد نفي الحكم عن بعضهم * قال الفراء وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت انتهى * واذا عرفت هذا فى معنى كل فقد تقرر ان لفظ جميع هو بمعنى كل الأفرادي وهو معنى قولهم انها للعموم الاحاطي وقيل يفترقان من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وفرقت الحنفية بينهما بأن كل تعم الأشياء على سبيل الانفراد وجميع تعمها على سبيل الاجتماع وقد روى ان الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد

الاستدلال على كون أي الشرطية والاستفهامية للعموم

﴿ الفرع الرابع ﴾ لفظ أي فانها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية أو استفهامية كقوله تعالى (أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقوله (أيكم يأتيني بعرشها) وقد ذكرها في صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وامام الحرمين الجويني وابن الصباغ وسليم الرازي والقاضيان أبو بكر وعبد الوهاب والرازي والآمدي والصفي الهندي وغيرهم قالوا وتصلح للعاقل وغيره * قال القاضي عبد الوهاب في التلخيص الا انها تتناول على جهة الانفراد دون الاستغراق ولهذا اذا قلت أي الرجلين عندك لم يجب الا بذكر واحد قال ابن السمعاني في القواطع واما كلمة أي فقيل كالنكرة لانها تصحبها لفظا ومعنى تقول أي رجل فعل هذا رأي دار دخل قال الله تعالى (أيكم يأتيني بعرشها) وهي في المعنى نكرة لان المراد بها واحد منهم انتهى * قال الزركشي في البحر وحاصل كلامهم انها للاستغراق البدلي والشمولي لكن ظاهر كلام الشيخ أبي اسحق انها للعموم الشمولي وتوسع القرافي فعدى عمومها الى الموصولة والموصوفة في النداء ومنهم من لم يعده كالغزالي وابن القشيري لأجل قول النحاة انها بمعنى بعض اذا أضيفت الى معرفة وقول الفقهاء أي وقت دخلت الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول كما في كلما * والحق ان عدم التكرار لا ينافي العموم وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها وبين بقية لصيغ في الاستفهام * وقال صاحب اللباب من الحنفية وأبو زيد في التقويم كلمة أي نكرة لا تقتضي العموم بنفسها الا بقرينة الا ترى الى قوله (أيكم يأتيني بعرشها) ولم يقل يأتوني ولو قال لغيره أي عبيدي ضربته فهو حر فهو ضربهم لم يعتق الا واحد فان وصفها بصفة عامة كانت للعموم كقوله أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا لعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبري بأنها ليست من صيغ العموم فقال وأما أي فهي اسم مفرد يتناول جزأ من الجملة المضافة قال الله سبحانه وتعالى (أيكم يأتيني بعرشها) فجاء به واحد وقال (أيكم أحسن عملا) وصرح القاضي حسين والشاشي انه لا فرق بين الصورتين المذكورتين وان العبيد يعتقون جميعا فيهما وجزم ابن الهمام في التحرير بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة فيها فان الفرق بين قول القائل أي رجل تضرب اضرب به بين أي الرجل تضرب اضرب ظاهر لا يخفى

الاستدلال على عموم النكرة في النفي

﴿ الفرع الخامس ﴾ النكرة في النفي انها تعم ودلك لوجهين (الأول) ان الانسان اذا قال ما أكلت اليوم شيأ فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه نافيا له فلو كان قوله ما أكلت اليوم شيأ لا يقتضي العموم لما تناقضا لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي

﴿ الوجه الثاني ﴾ انها لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله

سبحانه وتعالى فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بما أولن أولم أوليس أولا مفيدة للعموم وسواء دخل حرف النفى على فعل نحو ما رأيت رجلا أو على الاسم نحو لا رجل فى الدار ونحو ما أحد قائما وما قام أحد وقال القاضى عبد الوهاب فى الافادة قد فرق أهل اللغة بين النفى فى قوله ماجاءنى أحد وماجاءنى من أحد وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس فيما جاءنى رجل وماجاءنى من رجل فرأوا تساوى اللفظين فى الأول وأن من زائدة فيه وافتراق المعنى فى الثانى لان قوله ماجاءنى رجل يصلح أن يراد به الكل وان يراد به رجل واحد فاذا دخلت من أخلصت النفى للاستغراق وقال امام الحرمين الجوينى هى للعموم ظاهرا عند تقدير من فان دخلت من كانت نصا والمشهور فى علم النحو الخلاف بين سيبويه والمبرد فسيبويه قال ان العموم مستفاد من النفى قبل دخول من والمبرد قال انه مستفاد من لفظ من والحق ماقاله سيبويه وكون من تفيد النصوصية بدخولها لاينافى الظهور الكائن قبل دخولها قال أبو حيان مذهب سيبويه أن ماجاءنى من أحد وماجاءنى من رجل من فى الموضعين لتأكيد استغراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى * ولولم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى (لايعزب عنه مثقال ذرة) و (لاتجزى نفس عن نفس شيأ) مقتضيا للعموم وقد فرق بعضهم بين حروف النفى الداخلة على النكرة بفرق لاطائل تحته فلانطول بذكره * واعلم أن حكم النكرة الواقعة فى سياق النهى حكم النكرة الواقعة فى سياق النفى وماخرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوى

الاستدلال على كون معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم

* (الفرع السادس) * لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم فى مثل قوله (يامعشر الجن والانس) ونحن معاشر الانبياء لانورث وجاءنى القوم عامة و(قاتلوا المشركين كافة) وارتدت العرب قاطبة وجاءنى سائر الناس ان كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها كما قاله الجوهرى وان كانت من أسأر بمعنى أبقى فلا تعم وقد حكى الازهرى الاتفاق على انها مأخوذة من المعنى الثانى وغلطوا الجوهرى * وأجيب عن الازهرى بأنه قد وافق الجوهرى على ذلك السيرافى فى شرح كتاب سيبويه وأبو منصور الجواليقى فى شرح أدب الكاتب وابن برى وغيرهم والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقى لان المراد بها شمول ما دخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقى كما نقول اللهم اغفر لى ولسائر المسلمين وخالف فى ذلك القرافى والقاضى عبد الوهاب

الاستدلال على كون أل الحرفية الداخلة على الجمع أو اسمه أو اسم الجنس تفيد العموم

* (الفرع السابع) * الالف واللام الحرفية لا الاسمية تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان سالما أو مكسرا وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط وكذا اذا دخلت على اسم الجنس * وقد اختلف فى اقتضائها للعموم اذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة (الاول) انه اذا كان هناك معهود حملت على العهد فان لم يكن حملت على الاستغراق واليه ذهب جمهور أهل العلم (الثانى) انها تحمل على الاستغراق الا أن يقوم دليل على العهد (الثالث) انها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استغراق وحكاه صاحب الميزان عن أبى على الفارسى وأبى هاشم والراجح المذهب الاول وقال ابن الصباغ هو اجماع الصحابة * قال فى المحصول مستدلا على هذا المذهب لنا وجوه (الاول) ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش لو كان معناه بعض الائمة من قريش لوجب أن لاينافى وجود إمام من قوم آخرين * قال (الوجه الثانى) أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد فى أصله الاستغراق أما انه يؤكد فكقوله

(فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع وأما انه بعد التأكيد(١) أن الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى الكل لانه معلوم للمخاطب فأما الصرف الى ما دونه فانه لا يفيد المعرفة لان بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولا * قال (الوجه الرابع) انه يصح استثناء أي واحد كان منه ودلك يفيد العموم على ما تقدم وممن حكى اجماع الصحابة على افادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في التحرير وحكى أيضا اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء * قال الزركشي في البحر وظاهر كلام الاصوليين أنها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم وصاحب الميزان عن أبي بكر السراج النحوي فقال اذا تعارض جهة العهد والجنس يصرف الى الجنس وهذا هو الذي أورده الماوردي والروياني في أول كتاب البيع قالا لان الجنس يدخل تحته العهد والعهد لا يدخل تحت الجنس وروى عن امام الحرمين الجويني أنه مجمل لان عمومه ليس من صيغته بل من قرينة نفي المعهود فتعين الجنس لانه لا يخرج عنها وهو قول ابن القشيري قال الكيا الهراس انه الصحيح لان الالف واللام للتعريف وليست احدى جهتي التعريف باولى من الثانية فيكتسب اللفظ جهة الاجمال لاستوائه بالنسبة اليهما انتهى * والكلام في هذا البحث يطول جدا فقد تكلم فيه أهل الاصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا الابيان ما هو الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن أمعن النظر وجود التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق الا أن يوجد هناك ما يقتضي العهد وهو ظاهر في تعريف الجنس * وأما تعريف الجمع مطلقا واسم الجمع فكذلك أيضا لان التعريف يهدم الجمعية ويصيرها للجنس وهذا يدفع ما قيل من أن استغراق المفرد أشمل

بحث تعريف الاضافة

(الفرع الثامن) تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالالف واللام من غير فرق بين كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم جمع نحو جاءني ركب المدينة أو اسم جنس نحو (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ومنعت العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها وقد صرح الرازي أن المفرد المضاف يعم مع اختياره بأن المعرف بالالف واللام لا يعم قال الصفي الهندي في النهاية وكون المفرد المضاف للعموم وان لم يكن منصوصا لكن نفيه التسوية بين الاضافة ولام التعريف يقتضي العموم والحق أن عموم الاضافة قوي ولهذا لو حلف لا يشرب الماء حنث بشرب القليل منه لعدم تناهي أفراده ولو حلف لا يشرب ماء البحر لا يحنث الا بكله انتهى * وفي هذا العرق نظر ولا ينافي إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ما وقع من الخلاف فيمن قال لزوجتي طالق وله أربع زوجات فان من قال انها لا تطلق الا واحدة استدل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوي على انه قد حكى الروياني في البحر عن ابن عباس وأحمد بن حنبل انها تطلق الاربع جميعا بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثالها فانه يحمل على العموم كما لو قال مالي صدقة ومن هذا قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته

بحث الاسماء الموصولة

(الفرع لتاسع) الاسماء الموصولة كالذي والتي والذين واللاتي وذو الطائية وجمعها وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم وقال ابن السمعاني جميع الاسماء المبهمة تقتضي العموم وقال أصحاب الاشعري انها تجري في بابها مجرى اسم منكور كقوله سبحانه (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وما خرج من ذلك

(١) واما انه بعد التأكيد ان الخ كذا بالاصل ولعل في العبارة تكرارا مع ما قبلها وسقط والصواب قال الوجه الثالث ان الخ اه مصححه ا ب

فلقريبتخصصه عن موضوعه اللغوى

مث نفى المساواة بين الشيئين

(الفرع العاشر) نفى المساواة بين الشيئين كقوله (لايستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الاصوليين والفقهاء الى أنه يقتضى العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالى والرازى الى أنه ليس بعام * استدل الاولون بأنه نكرة فى سياق النفى لان الجملة نكرة باتفاق النحاة وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف *واستدل الرازى فى المحصول للآخرين بوجهين (الاول) ان نفى الاستواء مطلقا أى فى الجملة أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين الامرين لا اشعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه نفيهما (الثانى) انه اما أن يكفى فى اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أولا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والالوجب اطلاق لفظ المساواة على جميع الاشياء لان كل شيئين لا بد أن يستويا فى بعض الامور من كونهما معلومين وموجودين ومذكورين وفى سلب ماعداها عنهما ومتى صدق عليه المساوى وجب ان يكذب عليه غير المساوى لانهما فى العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوى ذاك فمن أراد تكذيبه قال لايساويه والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة لانهما متساويان وغير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه يعتبر فى المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفى فى نفى المساواة نفى الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلى هو الجزئى فاذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفى الاستواء من جميع الوجوه *وأجيب عن الدليل الاول بأن عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طريق الاثبات لا فى طريق النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولولا ذلك لجاز مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا اذ يقال فى لا رجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل *وأجيب عن الدليل الثانى بأنه اذا قيل لا مساواة فانما يراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو (الله خالق كل شئ) أى خالق كل شئ يخلق *والحاصل ان مرجع الخلاف الى أن المساواة فى الاثبات هل مدلولها لغة المشاركة فى كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملا أو مدلولها المساواة فى بعض الوجوه حتى يصدق بأى وجه فان قلنا بالاول لم يكن النفى للعموم لأن نقيض الكلى الموجب جزئى سالب وان قلنا بالثانى كان للعموم لان نقيض الجزئى الموجب كلى سالب * وخلاصة هذا أن صيغة الاستواء إما للعموم سلب التسوية أو لسلب عموم التسوية فعلى الأول يمتنع ثبوت شئ من أفرادها وعلى الثانى لا يمتنع ثبوت البعض وهذا يقتضى ترجيح المذهب الثانى لأن حرف النفى سابق وهو يفيد سلب العموم لا عموم السلب وأما الآية التى وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفى باعتبار بعض الأمور وذلك قوله (أصحاب الجنة هم الفائزون) فان ذلك يفيد انهما لا يستويان فى الفوز بالجنة وقد رجح الصفى الهندى أن نفى الاستواء من باب المجمل من المتواطئ لا من باب العام وتقدمه الى ترجيح الاجمال الكيا الطبرى

بحث وقوع الفعل فى سياق النفى او الشرط

(الفرع الحادى عشر) اذا وقع الفعل فى سياق النفى أو الشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفى له نفيا لمصدره وهو نكرة فيقتضى العموم أم لا حكى القرافى عن الشافعية والمالكية انه يعم وقال ان القاضى عبد الوهاب فى الافادة نص على ذلك وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لا أكلت وان أكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم الى أنه يعم وقال أبو حنيفة لا يعم واختاره القرطبى من المالكية والرازى من الشافعية وجعله القرطبى من باب الافعال اللازمة نحو يعطى ويمنع فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم * قال الاصبهانى لا فرق بين المتعدى واللازم والخلاف فيهما على السواء *وظاهر كلام إمام الحرمين الجوينى والغزالى والآمدى والصفى الهندى أن الخلاف انما هو فى

الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النفى أو الشرط هل يعم مفاعيله أم لا لا فى العمل اللازم فانه لا يعم * والذى ينبغى التعويل عليه أنه لا فرق بينهما فى نفس مصدريهما فيكون النفى لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة فى سياق النفى وأما فيما عدا المصدر فالفعل المتعدى لا بد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر فى علم المعانى وذكر القرطبى أن القائلين بتعميمه قالوا لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال. وهؤلاء أخذوا الماهية مقيدة ولا ينبغى لابى حنيفة أن ينازع فى ذلك

بحث الامر للجمع بصيغة الجمع

﴿ الفرع الثانى عشر ﴾ الامر للجمع بصيغة الجمع كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة عمومه وخصوصه يكون باعتبار ما يرجع اليه ويدل عليه أن السيد اذا أشار الى جماعة من عبيده وقال قوموا فمن تخلف عن القيام منهم استحق الذم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلا يجوز أن يضاف ذلك الى القرينة قال فى المحصول لان تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام انتهى * وممن صرح أن عموم صيغة الجمع فى الامر وخصوصها يكون باعتبار مرجعها الامام الرازى فى المحصول والصفى الهندى فى النهاية وذكر القاضى عبد الجبار عن الشيخ أبى عبد الله البصرى أن قول القائل افعلوا يحمل على الاستغراق وقال أبو الحسين البصرى الاولى أن يصرف الى المخاطبين سواء كانوا ثلاثة أو أكثر وأطلق سليم الرازى فى التقريب أن المطلقات لا عموم فيها ﴿ فائدة ﴾ قال امام الحرمين الجوينى وابن الصباغ ان أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنكرة فى النفى وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازى فى المحصول ان أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية لدلالتها بالقرينة لا بالوضع وعكس الصفى الهندى فقدم النكرة المنفية على الكل وقال ابن السمعانى أبين وجوه العموم ألفاظ الجمع ثم اسم الجنس المعرف باللام وظاهره أن الاضافة دون ذلك فى المرتبة وعكس الامام الرازى فى تفسيره فقال الاضافة أدل على العموم من الالف واللام والنكرة المنفية أدل على العموم منها اذا كانت فى سياق النفى والتى بمن أدل من المجردة عنها قال أبو على الفارسى ان مجىء أسماء الاجناس معرفة بالالف واللام أكثر من مجيئها مضافة * وقال الكيا الطبرى فى التلويح ألفاظ العموم أربعة (أحدها) عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء (والثانى) عام بمعناه لا بصيغته كالرهط ونحوه من أسماء الاجناس قال وهذا لا خلاف فيه (والثالث) ألفاظ مبهمة نحو ما ومن وهذا يعم كل أحد (والرابع) النكرة فى سياق النفى نحو لم أر رجلا وذلك يعم لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام الا أنه لا يتناول الجميع بصيغته والعموم فيه من القرينة فلهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا فى الفرع الثالث ما يفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم

بحث عموم الجمع المنكر للقلة أو للكثرة

﴿ المسئلة السابعة ﴾ قال جمهور أهل الاصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره فى العشرة فادونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحققين الى انه ليس بعام وخالف فى ذلك الجبائى وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البردوى وابن الساعاتى وهو أحد وجهى الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائينى والشيخ أبو اسحق الشيرازى * احتج الجمهور بأن الجمع المنكر لا يتبادر منه عند اطلاقه عن قرينة العموم نحو رأيت رجالا استغراق الرجال كما أن رجلا عند الاطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لافراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما أن رجلا كذلك * قال فى المحصول لنا أن لفظ رجال يمكن نعته بأى جمع شئنا فيقال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة بمفهوم قولك رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الاقسام فلا يكون دالا على شئ منها وأما الثلاثة فهى مما لا بد فيه فيثبت انه يفيد الثلاث فقط * احتج القائلون انه يفيد العموم بانه قد ثبت اطلاقه

على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب بمنع اطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو للقدر المشترك بينها كما تقدم ولا دلالة له على الخصوص أصلا * واحتجوا ثانيا بأنه لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا خصوص * وأجيب بالنقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا بالبعض بل شائع يصلح للجمع ولا يخفاك ضعف ما استدل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فان دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة ومعاندة لما يعرفه كل عارف بها

بحث أقل الجمع والمذاهب التي فيه

﴿المسئلة الثامنة﴾ اختلفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك امام الحرمين الجويني والكيا الهراس وسليم الرازي فان ج م ع موضوعها يقتضي ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة ومازاد على ذلك بلا خلاف قال سليم الرازي بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت الثوب بعضه الى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائني لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع يجمع جمعا والجمع الذي هو لقب وهو اسم العدد قال وبعض من لم يهتد الى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل فقال اذا كان الجمع بمعنى الضم فالواحد اذا أضيف الى الواحد فقد جمع بينهما فوجب أن يكون جمعا وثبت أن الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر امام الحرمين الجويني أن الخلاف ليس في مدلول مثل قوله (قد صغت قلوبكما) وقول القائل ضربت رؤس الرجلين . وقطعت بطونهما بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع سواء كان للسلامة أو للتكسير وذكر مثل هذا لاستاذ أبو منصور والغزالي * اذا عرفت هذا ففي أقل الجمع مذاهب

(الاول) ان أقله اثنان وهو المروي عن عمر وزيد بن ثابت وحكاه عبد الوهاب عن الاشعري وابن الماجشون قال الباجي وهو قول القاضي ابي بكر بن العربي وحكاه ابن خواز منداد عن مالك واختاره الباجي ونقله صاحب المصادر عن القاضي أبي يوسف وحكاه لاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وحكاه سليم عن الاشعري وبعض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوي عن محمد بن داود وأبي يوسف والخليل ونفطويه قال وسأل سيبويه الخليل فقال لاثنان جمع وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة واختاره الغزالي * واستدلوا بقوله سبحانه (قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة) لانهم طلبوا الها مع الله ثم قالوا كما لهم آلهة فدل على أنه اذا صار لهم الهان صار وا بمنزلة الآلهة * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (فان كان له اخوة) فأطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا * وأجيب بأنه قد ورد ذلك للاثنين مجازا كما يدل على ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا أنقض أمرا كان قبلي وتوارثه الناس أخرجه ابن خزيمة والحاكم وصححه وابن عبد البر والبيهقي فلم ينكر ذلك عثمان بل عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بلا اجماع * وبمثل هذا يجاب عما استدلوا به من قوله تعالى (انا معكم مستمعون) والمراد موسى وهرون وايضا قد قيل بمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هما مع فرعون * وأما استدلالهم بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فهو استدلال خارج عن محل النزاع لانه لم يقل لاثنان فما فوقهما جمع بل قال جماعة يعني انهما تنعقد بهما صلاة الجماعة

(المذهب الثاني) ان أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوي عن جمهور النحاة وقال ابن خروف في شرح كتاب سيبويه إنه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع

وهو السابق الى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم ينفك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال به
(المذهب الثالث) ان أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الاصول واخذه من كلام امام الحرمين وقد ذكر ابن فارس فى فقه العربية صحة اطلاق الجمع و إرادة الواحد ومثله قوله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشى فى كتابه فى الاصول بعد ذكر الادلة وقد يستوى حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله (قال رب ارجعون) (وانا له لحافظون) وقد تقول العرب للواحد افعلا فعلوا وهو ظاهر فى أن ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالى أنه مجاز بالاتفاق وذكر المازرى أن العاضى أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز ولم يأت من ذهب الى أنه حقيقة بشيء يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيز وفى كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الاثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة

(المذهب الرابع) الوقف حكاه الاصفهانى فى شرح المحصول عن الآمدى قال الزركشى وفى ثبوته نظر وانما أشعر به كلام الآمدى فانه قال فى آخر المسئلة واذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ومجرده لا يكفى فى حكايته مذهبا انتهى * لا يخفاك أن هذا الموطن ليس من مواطن الوقف فان موطنه اذا توازنت الادلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت من خالف الجمهور بشيء يصدق عليه اسم الدليل فضلا عن أن يكون صالحا للموازنة ما يخالفه

بحث عموم الفعل المثبت اذا كان له جهات

﴿المسئلة التاسعة﴾ الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس بعام فى أقسامه لانه يقع على صفة واحدة فان عرف تعين والا كان مجملا يتوقف فيه مثل قول الراوى صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يحمل على الأحمر والأبيض وكذلك صلى فى الكعبة فلا يعم العرض والنفل هكذا قال القاضى . والقفال الشاشى . والأستاذ أبو منصور . والشيخ أبو حامد الاسفرائنى . والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى . وابن السمعانى . وامام الحرمين الجوينى . وابن القشيرى . والامام فخر الدين الرازى واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم ان الفاعل لم يفعل كل ما اشتمل عليه تسمية ذلك لفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم فى ذلك قال الغزالى وكما لا عموم له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم الا أن يدل دليل من خارج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى وهذا غير مسلم فان دليل التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى) ونحو ذلك يدل على ان ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فسائر أمته مثله الا أن يدل دليل على انه خاص به وأطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام فى أقسامه ثم اختار فى نحو قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الغرر والجار مطلقا وقد تقدمه الى ذلك شيخه ابن الانبارى والآمدى وهو الحق لان مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذى فعله بل حكاية لصدور النهى منه عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لان عبارة الصحابى يجب أن تكون مطابقة للمنقول لمعرفته باللغة وعدالته ووجوب مطابقة الرواية للمسموع * وبهذا تعرف ضعف ما قاله فى المحصول من ان قول الصحابى نهى عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة لا يفيد العموم لان الحجة فى المحكى لا فى الحكاية والذى رآه الصحابى حتى روى النهى يحتمل أن يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم * قال وأيضا قول الصحابى قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف

ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوي انه قضى بالشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح في الصورتين كليهما * وأما في قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين فرجحان عمومه وضعف دعوى احتمال كونه خاصا في غاية الوضوح لما قدمنا وقد نقل الآمدي عن الأكثرين مثل ماذكره صاحب المحصول وهو خلاف الصواب وان قال به الأكثرون لان الحجة في الحكاية لثقة الحاكي ومعرفته * وحكى عن بعض أهل الأصول التفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف أن فيكون للعموم كقوله قضى ان الخراج بالضمان وبين أن لا يقترن فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضي في التقريب والاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق والقاضي عبد الوهاب وصححه وحكاه عن أبي بكر القفال وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظيا من جهة ان المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة نحو أمر وقضى والمثبت للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجي انتهى * وامانحو قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجري فيه الخلاف المتقدم لان لفظ كان هو الذي دل على التكرار لا لفظ الفعل الذي بعدها نحو كان يجمع وانما الخلاف في قول الراوي ونحوه وهذا اذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه بيان فتتبعه

بحث عموم نحو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة

* المسئلة العاشرة * ذهب الجمهور الى أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال الا أن يخص بدليل قال الشافعي مخرج هذه الآية عام في الأموال وكان يحتمل أن يكون بعض الاموال دون بعض فدلت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض وقال في موضع آخر ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها الا في بعضها دون بعض * واستدل الجمهور على ماذهبوا اليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم لانها جمع مضاف وقد تقدم ان ذلك من صيغ العموم فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة ادعى العموم ذلك وهو المطلوب * وأجيب عن هذا بمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخي من الحنفية وبعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب الى انه لا يعم بل اذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والا لزم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله * وأجيب بأن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم والمال قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع بالأموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الانواع لا الافراد وأما مايتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الآحاد حتى يتوا عليه أو استغراق المفرد فهل من استغراق الجمع فمدفوع بأن اللام والاضافة يهدمان الجمع ويصيران انه الجنس وقد ـ الآمدي الى الرجوع في قال ربالجملة فالمسئلة محتملة ومأخذ الكرخي دقيق انتهى وقد اختلف النقل عن الكرخي فنقل عنه ابن برهان ماتقدم ونقل عنه أبو بكر الرازي أنه ذهب الى أنه يقتضي عموم وجوب الاخذ في سائر أصناف الاموال * ومن جملة ما احتج به القائلون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة على الاموال تمنع من العموم وأجاب عن ذلك الفرافي بأن لا بد من دخولها بمحذوف وهو صفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لا ينافي العموم لأن معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال الا ويؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والمجرور الذي هو من أموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ فالمتجه ماقال الكرخي لأن النعلق مطلق والصدقة نكرة في سياق الاثبات فيحصل الامتثال بصدقة

واحدة من نوع واحد وان كان متعلقا بقوله صدقة فالقول قول الجمهور لأن الصدقة إنما تكون من أموالهم اذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشي وفيه نظر لأنه اذا كان المعتبر دلالة العموم الكائنة في أموالهم فانها كلية فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الاموال عملا بمقتضى العموم ولا نظر الى تنكير صدقة وأنه نكرة في سياق الاثبات فلا عموم له على الوجهين أيضا انتهى * ولا يخفاك أن دخول من ههنا على الاموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم لأنها لو حذفت لكانت الآية دالة على أخذ جميع أنواع الاموال فاذا دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر وربع العشر في بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشريعة كزكاة المواشي ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الانواع دون بعض فوجب بناء العام على الخاص

بحث أقسام الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة للدلالة على المذكر والمؤنث

﴿ المسئلة الحادية عشرة ﴾ الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام (الاول) ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع الا بدليل خارج من قياس أو غيره (الثاني) ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع (الثالث) ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلا ببيان وذلك نحو ما ومن فقيل إنه لا يدخل فيه النساء الا بدليل ولا وجه لذلك بل الظاهر أنه مثل الناس والبشر ونحوهما كما في قوله سبحانه وتعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى) فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك وممن حكى الخلاف في هذه الصورة من الأصوليين أبو الحسين في المعتمد والكيا الهراس في التلويح وحكاه غيرهما عن بعض الحنفية وأنهم لاجل ذلك قالوا إن المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع وصرح به البزدوي وشراح كتابه وابن الساعاتي وغيرهم ادنقل الرازي في المحصول الاجماع على أنه لو قال من دخل داري من أرقائي فهو حر دخل فيه الاماء وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلا أو إقرارا أو إذنا، أما لم يختص بالذكور وأما إمام الحرمين الجويني فخص الخلاف بما اذا كانت شرطية قال الصفي الهندي والظاهر أنه لا فرق بناء بين من الموصولة والاستفهامية وأن الخلاف جار في الجميع انتهى * ولا يخفاك أن دعوى اختصاص من بالذكور لا ينبغي أن تنسب الى من له أدنى فهم بل لا ينبغي أن تنسب الى من يعرف لغة العرب (الرابع) ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث ويحذفها في المذكر وذلك الجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات للاناث نحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء الا بدليل * قال الفعال وأصل هذا أن الاسماء وضعت للدلالة على المسمى بحصل كل نوع بما يميزه فالالف والتاء جعلتا علما لجمع الاناث والواو والياء والنون لجمع الذكور والمؤمنات غير المؤمنين وقالوا خلاف هذا لن يقوم قرائن تقتضي استواءهما فيعلم بذلك دخول الاناث في الذكور وقد لا تقوم قرائن يلحق بالذكور بالاعتبار والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليله ومما يدل على هذا إجماع أهل اللغة على أنه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر فلولا أن التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حظها فيها كحظ المؤنث(١) ولكن معناه أنهما اذا اجتمعا استقل إفراد كل منهما بوصف فغلب المذكر وجعل الحكم له فدل على أن المقصود هو الرجال والنساء توابع انتهى * قال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازي وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي أبو الطيب وابن السمعاني والكيا الهراس ونصره ابن برهان والشيخ أبو إسحق الشيرازي ونقله عن معظم

(١) كذا بالأصل — ولعل في العبارة سقطا فلتراجع عبارة اللغة كتابها

الفقهاء ونقله ابن القشيرى عن معظم أهل اللغة وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازى وابن السمعانى وابن الساعاتى الى أنه يتناول الذكور والاناث وحكاه القاضى أبو الطيب عن أبى حنيفة وحكاه الباجى عن ابن خواز منداد وروى نحوه عن الحنابلة والظاهرية والحق ماذهب اليه الجمهور من عدم التناول الا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة لغة ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال فى نحو (ان المسلمين والمسلمات) وقد ثبت فى سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت يارسول الله ان النساء قلن ما نرى الله سبحانه ذكر الا الرجال فنزلت قال ابن الانبارى لا خلاف بين الاصوليين والنحاة ان جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال وانما ذهب بعض الاصوليين الى تناوله الجنسين لانه لما كثر اشتراك الذكور والاناث فى الاحكام لم تقصر الاحكام على الذكور * قال الزركشى فى البحر وحاصله الاجماع على عدم الدخول حقيقة وانما النزاع فى ظهوره لاشتهاره عرفا * قال الصفى الهندى وكلام امام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لغرينة عليه وهى المشاركات فى الاحكام الشرعية قال واتفق الكل أن المذكر لا يدخل تحته ان ورد مقترنا بعلامة التأنيث * ومن أقوى ما احتج به القائلون بالتعميم اجماع أهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى (فلما اهبطوا منها جميعا) فى خطاب آدم وحواء وابليس * ويجاب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولا يلزم من صحة ارادة الشئ من الشئ ارادته منه اذا ورد مطلقا بغير قرينة ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة الذكور عند اطلاقها موضوعة لتناول الجمع وهذا ظاهر واضح لا ينبغى الخلاف فى مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ماقالوه لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل

بحث عموم الخطاب بمثل يا أيها الناس

﴿ المسئلة الثانية عشرة ﴾ ذهب الجمهور الى أن الخطاب بمثل يا أيها الناس ونحوها من الصبيان يشمل العبيد والاماء وذهب جماعة الى أنه لا يعمهم شرعا وقال أبو بكر الرازى من الحنفية ان كان الخطاب فى حقوق الله فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم * والحق ماذهب اليه الأولون ولا ينافى ذلك خروجهم فى بعض الأمور الشرعية فان ذلك انما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها قال الاستاذ أبو منصور والقاضى أبو الطيب والكيا الطبرى إن الذى عليه أتباع الائمة الاربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعى أنهم يدخلون اتباعا لموجب الصيغة ولا يخرجون الا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ماذهب اليه الجمهور بدليل يدل على ماذهبوا اليه فان ما زعموه من اجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الامور الشرعية عليهم لا يصلح للاستدلال على محل النزاع لان عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجى اقتضى ذلك فكان كالمخصص لعموم الصيغة الشاملة لهم

بحث دخول الكافر فى نحو يا أيها الناس

﴿ المسئلة الثالثة عشرة ﴾ ذهب الجمهور الى دخول الكافر فى الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو يا أيها الناس اذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالمسلمين وقيل يدخلون فى حقوق الله تعالى لا فى حقوق الآدميين قال الصفى الهندى والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار ان زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة وان زعموا التناول لكن الكفر والرق فى الشرع خصصهم فهو باطل للاجماع على أنهما كلفان فى الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكى ابن السمعانى عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الامور وان المؤمنين والمسلمين خصصوا من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) وقد ثبت تحريم الربا فى حق أهل الذمة قال الزركشى وفيه نظر لان الكلام فى التناول بالصيغة لا بأمر خارج وقال بعضهم

لايتناولهم لفظا وان قلنا انهم مخاطبون الا بدليل منفصل

مسئلة الخطاب الشفاهى

﴿ المسئلة الرابعة عشرة ﴾ الخطاب الوارد شفاها فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم نحو (يا أيها الناس) (يا أيها الذين آمنوا) ويسمى خطاب المواجهة قال الزركشى لاخلاف فى شموله من بعدهم من المعدومين حال صدوره لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة الى أنه يشملهم باللفظ وذهب الاكثرون الى أنه لايشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة كما فى قوله سبحانه (لانذركم ومن بلغ) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله تعالى (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم) الى قوله (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان الخلاف فى أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغى أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لانه اما أن ينظر الى مدلول اللفظ لغة ولاشك أنه لايتناول غير المخاطبين واما أن يقال ان الحكم يقصر على المخاطبين الا أن يدل دليل على العموم فى تلك المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الاحكام عامة الا حيث يرد التخصيص انتهى * وبالجملة فلا فائدة لنقل ما احتج به المختلفون فى هذه المسئلة لانا نقطع بأن الخطاب الشفاهى انما يتوجه الى الموجودين وان لم يتناولهم الخطاب فلهم حكم الموجودين فى التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد ما يدل على تخصيصهم بالموجودين

مسئلة الخطاب الخاص بالامة والخطاب الشامل للرسول

﴿ المسئلة الخامسة عشرة ﴾ الخطاب الخاص بالامة نحو يا أيها الامة لايشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال الصفى الهندى بلا خلاف وكذا قال القاضى عبد الوهاب فى كتاب الافادة وأما اذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو يا أيها الناس . يا أيها الذين آمنوا . يا عبادى فذهب الاكثرون الى أنه يشمله وقال جماعة لايشمله وان لم يكن كذلك كان شاملا له واستنكر هذا التفصيل امام الحرمين الجوينى لان القول فيهما جميعا مسند الى الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه الينا فلا معنى للتفرقة * وفصل بعض أهل الاصول بتفصيل آخر فقال ان كان الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فاما أن يكون مجتهدا أولا فان قلنا إنه مجتهد فيرجع الى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وان لم يكن مجتهدا فهو مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب * والحق أن الخطاب بالصيغة التى تشمله يتناوله بمقتضى اللغة العربية لاشك فى ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهته الله سبحانه وان كان الخطاب من جهته صلى الله عليه وآله وسلم فعلى الخلاف الآتى فى دخول المخاطب فى خطابه * وما قيل من أنه لا فائدة فى الخلاف فى هذه المسئلة مدفوع بظهور الفائدة فى الخطابات العامة وادا فعل صلى الله عليه وآله وسلم ما يخالفها فان قلنا إنه داخل فى العموم كان فعله تخصيصا وان قلنا ليس بداخل لم يكن فعله مخصصا لذلك العموم بل يبقى على عمومه * وأما الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم نحو يا أيها الرسول . ويا أيها النبى فذهب الجمهور الى أنه لايدخل تحته الامة الا بدليل من خارج وقيل إنه يشمل الامة روى ذلك عن أبى حنيفة وأحمد واختاره امام الحرمين وابن السمعانى قال فى المحصول وهؤلاء إن زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وما يجرى مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لان الحكم عندنا انما أوجب على الامة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالدليل الآخر انتهى * قال الزركشى وما قالوه بعيد الا أن يحمل على التعبير بالاكثر عن أتباعه فيكون مجازا لا حقيقة * وحكى إمام الحرمين أنه قال اما أن ترد الصيغة فى محل التخصيص أو لا فان وردت فهو خاص وإلا فهو عام لانا لم نجد دليلا

مطلب الخطاب المختص بالرسول

قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى * ولا يخفاك ضعف هذا التفصيل وركاكة مأخذه لان النزاع انما هو فى نفس الصيغة وهى خاصة بلاشك فورودها فى محل التخصيص لا يزيدها تخصيصا باعتبار اللفظ وورودها فى محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ ان تكون عامة فان كان ذلك فى حكم الدليل على(١) فهو غير محل النزاع

مسئلة الخطاب الخاص بواحد من الامة

* (المسئلة السادسة عشرة) * الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به كما فى ورد له صلى الله عليه وآله وسلم تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك فلا شك فى اختصاصه بذلك المخاطب وان لم يصرح بالاختصاص بذلك المخاطب فذهب الجمهور الى أنه مختص بذلك المخاطب ولا يتناول غيره الا بدليل من خارج وقال به بعض الحنابلة وبعض الشافعية إنه يعم بدليل ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انما قولى لامرأة واحدة كقولى لمائة امرأة ونحو ذلك ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فانه لا خلاف أنه اذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل وانما النزاع فى نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا فمن قال انها تعمها بلفظها فقد جاء بما لا تفيده لغة العرب ولا تقتضيه بوجه من الوجوه قال الغزالى وأبو بكر هو عام بالشرع لا بالوضع للقطع باختصاصه به لغة * قال إمام الحرمين الجوينى لا ينبغى أن يكون فى هذه المسئلة خلاف اذ لا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعى وقيل محل الخلاف معنوى لا لفظى لانا نقول الاصل ما هو هل هو مورد الشرعى(٢) أو مقتضى اللغة قال السنى الهندى لا نسلم أن الخطاب عام فى العرف الشرعى * قال الزركشى والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعا والخلاف فى أن العادة هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف اليها أولا فأصحابنا يعنى الشافعية يقولون لاقضاء للعادة فى ذلك كما لا قضاء للغة والخصم يقول انها تقضى بذلك انتهى * والحاصل فى هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ويوجبه الانصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجى وقد نبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأفضيته صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة فكان هذا من الادلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الامة فى الاحكام الشرعية مفيدا لالحاق غير ذلك المخاطب به فى ذلك الحكم عند الاطلاق الى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك * ومرت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل إن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كما ذكرناه

مسئلة دخول المخاطب تحت عموم خطابه

* (المسئلة السابعة عشرة) * اختلفوا فى المخاطب بكسر الطاء هل يدخل فى عموم خطابه وذهب الجمهور الى أنه يدخل ولا يخرج عنه الا بدليل قال الاستاذ أبو منصور وهو الصحيح من مذهب الشافعى قال الاستاذ أبو منصور وفائدة الخلاف فيما اذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام فى إيجاب حكمه أو حظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان فى الوسيط وبه قال عظم العلماء الى أن الآمر لا يدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله انتهى * وبهذا النقل عن عظم العلماء يخالف نقل الاستاذ أبى منصور والرازى فى المحصول وابن الحاجب فى مختصريهم عامتهم حصلوا دخول المخاطب فى خطابه مذهب الأكثرين وقال امام الحرمين الجوينى ان خطابه بموجب وضعه خارج عنه عادة فذهب الى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل الكيا الهراس قال الصفى الهندى هذه المسئلة انما تعرض

---

(١) كذا فى الاصل بسقوط مدخول على ولعل الاصل على العموم فتأمل

(٢) قوله هل هو مورد الشرعى كذا بالاصل ولعل الصواب هل هو مراد الشرع اه مصححه

في الامر مرة وفي النهي مرة وفي الخبر مرة والجمهور على دخوله انتهى * والذي ينبغي اعتماده أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله في خطابه ان ماوضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا وليس كذلك وان كان المراد أنه يشمله حكما فسلم اذا دل عليه دليل وكان الوضع شاملا له كالعاظ العموم

مسئلة عموم المقتضى بالكسر

﴿ المسئلة الثامنة عشرة ﴾ اختلفوا في المقتضى هل هو عام أم لا ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه فنقول المقتضى بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى أن اللفظ لا يستقيم الا باضمار شئ وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها أو يكتفي بواحد منها ذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد * وقد ذكروا لذلك أمثلة مثل قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وأمثال ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم الى أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمله لانه أعم فائدة وذهب بعضهم الى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لان ماسواه معلوم بالاجماع قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وهذا كله خطأ لان الحمل على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يحمل على موضع الخلاف لانه ترجيح بلا مرجح انتهى * وذهب الجمهور الى أنه لا عموم له بل يقدر منها ما دل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملا بينها وبتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد يحصل المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه * وأيضا تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي وابن السمعاني وفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب * قال الرازي في المحصول مستدلا للقائلين بعموم المقتضى بأن اضمار أحد الحكمين ليس بأولى من اضمار الآخر فاما أن لا يضمر حكم أصلا وهو غير جائز لانه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضمر الكل وهو المطلوب هكذا استدل لهم ولم يجب عن ذلك * وأجاب الآمدي عنه بأن قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يلزم أن لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل اضمار حكم ما والتعيين الى الشارع ثم أورد عليه بأنه يلزم الاجمال * وأجاب بأن اضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل وكل ما في الاجمال اضمار الكل خلاف الاصل * قال ابن برهان واذا قلنا ليس بمجمل فقيل يصرف الطلاق في كل عين الى المقصود والاولى به قيل يضمر ما وضع الخطاب فيه لان المجمع عليه مستغن عن الدليل حكى ذلك الشيخ أبو اسحق الشيرازي * قال الاصفهاني في شرح المحصول ان قلنا المقتضى له عموم أضمر الكل وان قلنا لا عموم له فهل يضمر ما يعم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضمر حكم من غير تعيين وتعيينه الى المجتهد والاول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي والثالث التوقف انتهى * وهذا الخلاف في هذه المسئلة انما هو فيما اذا لم يدل دليل على تعيين أحد الامور الصالحة للتقدير أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقوله سبحانه (حرمت عليكم الميتة) و (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء

مسئلة عموم المفهوم

﴿ المسئلة التاسعة عشرة ﴾ اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور الى أن له عموما وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية الى أنه لا عموم له * قال الغزالي من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموما ويتمسك به ويرده بأن العموم من عوارض الالفاظ والمفهوم ليست دلالته لفظية فاذا قال في سائمة الغنم الزكاة ففي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص * ورد ذلك صاحب المحصول فقال ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به أنه لا يعرف منه

انتفاء الحكم عن جميع ماعداه فهو باطل لان البحث على أن المفهوم هل له عموم أم لا ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم القطع بانتفائه عما عداه لانه لو ثبت الحكم فى غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة انتهى * قال القرافى والظاهر من حال الغزالى انه انما خالف فى التسمية لان لفظ العموم انما وضع للفظ لا للمعنى قال ابن الحاجب انما أراد الغزالى أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطة، وهذا مما لا خلاف فيه وقال الخلاف لا يتحقق فى هذه المسئلة * قال ابن الانبارى فى شرح البرهان ان القائل بأن للمفهوم عموما مستنده انه اذا قيل له فى سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن ذلك قولا آخر وهو لا زكاة فى المعلوفة وهو لو صرح بذلك لكان عاما فى المقصود أما اذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتمسك به فى غير تلك الصورة أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر * قال الاسنوى بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعى فلا يصح أن يكون له عموم ان فلا استناده الى عرف لغوى فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوى وليس الخلاف لفظيا كما زعموا انتهى * قال العضد فى شرحه لمختصر المنتهى واذا حرر محل النزاع لم تتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ما سوى النطق فمن الصور أولا فالحق النفى وهو مراد الغزالى وهم لا يخالفونه فيه ولا نالت ههنا يمكن فرضه محل النزاع * الحاصل انه نزاع لفظى يعود الى تفسير العام بأنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة انتهى * قال الزركشى ما ذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما اذا كان المنطوق جزئيا بيانه أن الاجماع على أن الثابت بالمفهوم انما هو نقيض المنطوق والاجماع على أن نقيض الكلى المثبت جزئى سالب ونقيض الجزئى المثبت كلى سالب ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كليا سالبا كان مفهومه جزئيا سالبا فيجب تأويل قولهم ان المفهوم عام على ما اذا كان المنطوق به خاصا ليجتمع أطراف الكلام انتهى * وقد تقدم فى مسئلة الخلاف فى كون العموم من عوارض الالفاظ فقط أم من عوارض الالفاظ والمعانى وكذلك سيأتى ان شاء الله تعالى فى بحث المفهوم ما اذا تأملته زادك بصيرة

مسئلة ترك الاستفصال فى حكاية الحال

﴿ المسئلة الموفية للعشرين ﴾ قال الامام الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال * قال فى المحصول مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمسك أربعا منهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن فى الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معا أو على الترتيب * وهذا فيه نظر لاحتمال انه صلى الله عليه وآله وسلم عرف خصوصا فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل انتهى * ويجاب عنه أن هذا الاحتمال انما يصار اليه اذا كان راجحا وليس بمساو فضلا عن أن يكون راجحا

مسئلة عموم حذف المتعلق

﴿ المسئلة الحادية والعشرون ﴾ ذكر علماء البيان ان حذف المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطى ويمنع ونحو قوله تعالى (والله يدعو الى دار السلام) ينبغى أن يكون ذلك من أقسام العموم وان لم يذكره أهل الاصول * قال الزركشى وفيه بحث فان ذلك مما أخذ من القرائن وحينئذ فان دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاما فالتعميم من عموم المقدر سواء ذكر أو حذف والا فلا دلالة على التعميم فالظاهر أن العموم فيما ذكرا نما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام وانه فى انما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم

مسئلة عموم الكلام والعام فى معرض المدح للذم

﴿ المسئلة الثانية والعشرون ﴾ الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو (إن الأبرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم) ونحو (والذين هم لفروجهم حافظون) ذهب الجمهور الى انه عام ولا يخرجه عن كونه عاما حسبما

تقتضيه الصيغة كونه مدحاً وذماوذهب الشافعي و بعض أصحابه الى أنه لايقتضي العموم وحكى أبوالحسين بن القطان والأستاذ أبومنصور وسليم الرازى وابن السمعانى وجهين فى ذلك لأصحاب الشافعى و روى القول بعدم عمومه عن القفال الشاشى والكرخى نقله عن الاول أبوبكر الرازى وعن الثانى ابن برهان وقال الكيا الهراس انه الصحيح و به جزم العمال الشاشى وقال لايحتج بقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة) على وجوب الزكاة فى قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية لوعيد لتارك الزكاة وكذا لايحتج بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم) على مايحل منها ومالايحل وكان فيها بيان أن الفرج لايجب حفظه عنهما ثم اذا احتيج الى تفصيل مايحل بالنكاح أو بملك اليمين صير فيه الى ماقصد تفصيله مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) انتهى * الراجح ماذهب اليه الجمهور من عدم التنافى بين قصد العموم والمدح أوالذم ومع عدم التنافى يجب التمسك بما يفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة

{ مسألة ورود العام على سبب خاص

* المسئلة الثالثة والعشرون * ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لابخصوص السبب وحكوا ذلك اجماعا كما رأيته فى البحر * قال ولابد فى ذلك من تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أولا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فان لم يستقل بحيث لايحصل الابتداء به فلا خلاف فى أنه تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه حتى كان السؤال معاد فيه فان كان السؤال عاما فعام وان كان خاصا فخاص * مثال خصوص السؤال قوله تعالى (هل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم) وقوله فى الحديث ينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وكقول السائل وطئت فى نهار رمضان عامدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولايعم غيره الا بدليل من خارج يدل على انه عام فى المكلفين أوفى كل من كان بصفته * ومثال عمومه سؤال الرجل عمن جامع امرأته فى نهار رمضان فقال يعتق رقبة فهذا عام فى كل واطئ فى نهار رمضان وقوله يعتق وان كان خاصا بالواحد لكنه لما كان جوابا عمن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معادا فى الجواب * قال الغزالى وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله فى كل وصف مؤثر للحكم وجعل الماضى فى التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه قال لان الضمير لابد له من أن يتعلق بما قبله ولايحسن أن يبتدأ به * قال الزركشى وفى هذا نظر لان هذا ضمير شان ومن شأنه صدر الكلام وان لم يتعلق بما قبله * قال ولو رجع الماضى فى موضع آخر فجعله من القسم الثانى وهو الصواب وبه صرح ابن برهان وغيره * وان استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاما تاما مفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام لانه اما أن يكون أخص أومساويا أوأعم (الاول) أن يكون الجواب مساويا له لابزيد عليه ولاينقص كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لاينجسه شئ فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف كذلك قال ابن فورك والاستاذ أبواسحق الاسفرائينى وابن القشيرى وغيرهم (الثانى) أن يكون الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه ويقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولايعم بلا خلاف كما حكاه الاستاذ أبومنصور وابن القشيرى وغيرهما (الثالث) أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما قسمان (أحدهما) أن يكون أعم منه فى حكم آخر غير ماسئل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه عام لايختص بالسائل ولا بمحل السؤال من ضرورتهم الى الماء وعطشهم بل يعم حال الضرورة والاختيار كذا قال ابن فورك وصاحب المحصول وغيرهما وظاهر كلام القاضى أبى الطيب وابن برهان انه يجرى فى هذا الخلاف الآتى فى القسم الثانى وليس به واب كما لايخفى (القسم الثانى) أن يكون الجواب أعم من السؤال فى ذلك الحكم الذى وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه

وآله وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة (الماء طهور لا ينجسه شئ) وكقوله لما سئل عمن اشترى عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا (الخراج بالضمان) وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب (الاول) انه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وحكاه الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وسليم الرازي وابن برهان وابن السمعاني عن المزني وأبي ثور والقفال والدقاق وحكاه أيضا الشيخ أبو منصور عن أبي الحسن الاشعري وحكاه أيضا بعض المتأخرين عن الشافعي وحكاه القاضي عبد الوهاب والباجي عن أبي الفرج من أصحابهم وحكاه الجويني في البرهان عن أبي حنيفة وقال انه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي وكذا قال الغزالي في المنخول ومعه فخر الدين الرازي في المحصول قال الزركشي والذي في كتب الحنفية وصح عن الشافعي خلافه ونقل هذا المذهب القاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان وابن السمعاني عن مالك (المذهب الثاني) انه يجب حمله على العموم الا ان عدول المجيب عن الخاص المسؤل عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولأن الحجة قائمة بما يفيده اللفظ وهو يقتضي العموم وورده على السبب لا يصلح مخصصا وإلى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان وهو مذهب الشافعي واختاره أبو بكر الصيرفي وابن القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والكيا الطبري والغزالي انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشي قال والاصل ان العموم له حكمه الا أن يخصه دليل والدليل قد اختلف فان كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب ان جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام في جميع ما يقع عليه عمومه وحكى هذا المذهب ابن كج عن أبي حنيفة والشافعي وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن اكثر الشافعية والمالكية وحكاه الباجي عن أكثر المالكية والعراقيين وقال القاضي في التقريب وهو الصحيح لان الحكم معلق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال ولو قال ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك اذا صدر جوابا انتهى * وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام وورده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك فليأت بدليل نقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشئ يصلح لذلك واذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقصر عليه ولا جامع بين الذي ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل في ذلك الموطن شاملا لها (المذهب الثالث) الوقف حكاه القاضي في التقريب ولا وجه له لان الادلة اذا لم تتوازن حتى يقتضي ذلك التوقف (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يكون السبب هو السؤال فيختص به وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك العموم الوارد عند حدوثها فلا يختص وإلى هذا ذهب عبد العزيز بن عبد الرحمن القرشي (المذهب الخامس) انه ان عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج منه السبب فانه يقصر على سببه وان لم يعارضه فالعبرة بعمومه قال الاستاذ أبو منصور وهذا هو الذي نرتضيه والاصلح أن يكون هذا مذهبا مستقلا فان هذا العام الخارج ابتداء من عموم اذا صلح للدلالة على ما دخل تحته وجب القصر ولا خلاف في ذلك على المذاهب كلها

مسألة كم بعض افراد العام بحكم العام

* المسألة الرابعة والعشرون * ذكر بعض أفراد العام المواقق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور والحاصل انه اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بعض مدلوله ينافي الحكم عن غيره فلا أحد يعمل ذلك المفهوم خصص به عموم العام الموافق له سواء كان الخاص مساويا للعام المخصص أو أخص منه مطلقا وان لم يكن له مفهوم فلا يخصص به ومثال ذلك ما رواه صلى الله عليه وآله وسلم في الغنم السائمة زكاة فخصص بها صلى الله عليه وآله وسلم في حديث آخر في شاة مجبونة

دباغها طهورها التنصيص على الشاة فى الحديث الآخر لا يقتضى تخصيص عموم ايما اهاب دبغ فقد طهر لانه تنصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له الا مجرد مفهوم اللقب فمن أخذ به خصص به ومن لم يأخذ به لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالاخذ به كما سيأتى * ومن أمثلة المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وفى لفظ آخر وتربتها طهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله فى حديث آخر البر بالبر الخ وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام وذكر الحكم على بعض الافراد التى شملها العام ليس بمناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف فى هذه المسئلة وقال لما كان أبو نور ممن يقول بمفهوم اللقب ظن انه يقول بالتخصيص وليس كذلك * قال الزركشى ﴿ فان قلت ﴾ فعلى قول الجمهور ما فائدة هذا الخاص مع دخوله فى العام ﴿ قلت ﴾ يجوز أن تكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التفخيم له أو اثبات المزيد له على غيره من الافراد قال ابن دقيق العيد ان كان أبو نور نص على هذه القاعدة فذاك وان كان أخذها له بطريق الاستنباط من مذهبه فى مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك

مسئلة تعليق الشارع الحكم على علة

﴿ المسئلة الخامسة والعشرون ﴾ اذا علق الشارع حكما على علة هل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها فى كل صورة فقال الجمهور بالعموم فى جميع صور وجود العلة وقال القاضى أبو بكر لا يعم * ثم اختلف القائلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن فى الصيغة ما يقتضى ذلك بل اقتضى ذلك القياس وتدنيت التعبد به كما سيأتى * واحتج من قال بعدم العموم بأنه يحتمل أن يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل * وأجيب عنه بأن مجرد الاحتمال لا ينتهض للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر ولكنه ينبغى تقييد هذه المسئلة بأن يكون القياس الذى اقتضته العلة من الأقيسة التى ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأى والخيال المختل وسيأتى بعونه الله ايضاح ذلك مستوفى

مسألة الخلاف فى العام المخصوص هل هو حقيقة فى الباقى أو مجاز فيه

﴿ المسئلة السادسة والعشرون ﴾ اختلفوا فى العام اذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم مجازا فذهب الأكثرون الى أنه مجاز فى الباقى مطلقا سواء كان ذلك التخصيص بمتصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندى قال ابن برهان فى الاوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبرى الى المحققين ووجهه انه موضوع للمجموع فاذا أريد به البعض فقد أريد بغير ما وضع له وذلك هو المجاز * وأيضا لو كان حقيقة فى البعض كما كان حقيقة فى الكل لزم أن يكون مشتركا فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين والمفروض انه حقيقة فى معنى واحد * وأيضا فقد تقرر أن المجاز خير من الاشتراك كما تقدم فيكون مقدما عليه * وذهب جماعة من أهل العلم الى انه حقيقة فيما بقى مطلقا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وهذا مذهب الشافعى وأصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبى حنيفة ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية وقال إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة * قالوا ووجه ذلك ان اللفظ اذا كان متناولا لا حقيقة بانضمام التناول باق على ما كان عليه ولا يضره طرو عدم تناوله لغيره * وأجيب أنه كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران وقالوا أيضا انه يسبق الى الفهم من غير قرينة * وأجيب بأنه انما يسبق الى الفهم مع القرينة اذ السابق مع عدمها هو العموم وقد دل الدليل على المجاز قال المعتضد وقد قال ارادة الباقى معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الاخراج انتهى * ويجاب عنه بأن ارادة الباقى وحده دون غيره يحتاج الى قرينة * وذهب جماعة الى انه ان خص بمتصل لفظى كالاستثناء فحقيقة وان خص بمنفصل فمجاز حكاه الشيخ أبو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخى وغيره من الحنفية قال عبد الوهاب هو قول أكثرهم قال ابن برهان والبه مال القاضى ونقله عنه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع * والحق ما ذهب اليه الجمهور من

بمتصل كلام واحد ويجاب بأن ذلك المخصص المتصل هو القرينة التى كانت سببا لعلم ارادة الباقى من لفظ العموم وهو معنى المجاز ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة أو منفصلة وذهب عبد الجبار الى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان فى الاوسط ولا وجه له وحكى الآمدى انه ان خص بدليل لفظى كان حقيقة فى الباقى سواء كان ذلك المخصص اللفظى متصلا أو منفصلا وان خص بدليل غير لفظى كان مجازا ولا وجه لهذا أيضا لان القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين فى المعتمد عن عبد الجبار انه ان خص بالشرط والصفة فهو حقيقة والا فهو مجاز ولا وجه له أيضا وقد استدل له بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع * وقال أبو الحسين البصرى ان كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقى بعد الاخراج وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة واختار هذا فخر الدين الرازى فانه قال فى المحصول والمختار قول أبى الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلانى وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع فى اللغة للاستغراق فاذا استعمل فى بعينه فى البعض فقد صار اللفظ مستعملا فى غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز * فان قلت * لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة فى الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة فى الخصوص * قلت * قتح هذا الباب يفضى الى أن لا يوجد فى الدنيا مجاز أصلا لانه لا لفظ الا ويمكن أن يقال انه وحده حقيقة فى كذا ومع القرينة حقيقة فى المعنى الذى جعل مجازا عنه والكلام فى ان العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى * ويجاب عنه بمنع كونه يفضى الى ذلك ومجرد امكان أن يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة فى نفس الدال مع عدم فتح باب الامكان المفضى الى سد باب الدلالة مطلقا فضلا عن سد باب مجرد المجاز وحكى الآمدى عن أبى بكر الرازى أنه ان بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة وإلا فهو مجاز واختاره الباجى من المالكية وهذا لا ينبغى أن يعد مذهبا مستقلا لانه لا بد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى ان محل الخلاف فيما اذا كان الباقى أقل الجمع فاما اذا بقى واحد أو اثنان كما لو قال لو تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يصير مجازا بلا خلاف لانه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع انتهى * وهكذا لا ينبغى أن يعد مذهبا مستقلا ما اختاره إمام الحرمين من انه يكون حقيقة فيما بقى ومجازا فيما أخرج لان محل النزاع هو فيما بقى فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا

مسألة حجية العام المخصص والمذاهب التى فيها

* المسئلة السابعة والعشرون * اختلفوا فى العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما اذا خص بمبين اما اذا خص بمهم كما لو قال تعالى اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الأفراد بلا خلاف اذ ما من فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج وأيضا اخراج المجهول من الكلام يصيره مجهولا وقد نقل الاجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر وابن السمعانى والاصبهانى قال الزركشى فى البحر ومن نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح وقد حكى ابن برهان فى الوجيز الخلاف فى هذه الحالة وبالغ فصحح العمل به مع الابهام واعتل بأنا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى أن نعمل بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام وانما يكون معارضا عند العلم به * قال الزركشى وهو صريح فى الاضراب عن التخصص والعمل بالعام فى جميع أفراده وهو بعيد وقد رد الهندى هذا البحث بأن المسئلة مفروضة فى الاحتجاج به فى الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى * وقال بعض الشافعية باحالة هذا محتجا بأن البيان لا يتأخر وهذا

يؤدى الى تأخره * واما اذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا فى ذلك على أقوال
(الاول) انه حجة فى الباقى واليه ذهب الجمهور واختاره الآمدى وابن الحاجب وغيرهما من محققى المتأخرين وهو الحق الذى لاشك فيه ولاشبهة لان اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة فى كل واحد من أقسام ذلك الكل ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فاخراج البعض منها بمخصص لايقتضى اهمال دلالة اللفظ على مابقى ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة فى البعض على كونه حجة فى الكل للزم الدور وهو محال * وأيضا المقتضى للعمل به فيما بقى موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجد المقتضى وعدم المانع فوجب ثبوت الحكم * وأيضا قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع * وأيضا قد قيل انه ما من عموم الا وقد خص وانه لا يوجد عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة فيما بقى للزم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة انما ثبت بعمومات
(القول الثانى) انه ليس بحجة فيما بقى واليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه عنهما صاحب المحصول وحكاه القفال الشاشى عن أهل العراق وحكاه الغزالى عن القدرية قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لانه المتيقن قال امام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائى وابنه الى أن الصيغة الموضوعة للعموم اذا خصت صارت مجملة ولا يجوز الاستدلال بها فى بقية المسميات الا بدليل كسائر المجازات واليه مال عيسى بن أبان انتهى * واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مرادمع تخصيص البعض وسائر ما تحته من المراتب مجازات واذا كانت الحقيقية غير مرادة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وأجيب بأن ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعين أحدها وما قدمنا من الادلة قد دلت على حمله على الباقى فيصار اليه
(القول الثالث) انه ان خص بمتصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقى وان خص بمنفصل فلا بل يصير مجملا حكاه الاستاذ أبو منصور عن الكرخى ومحمد بن شجاع الثلجى بالمثلثة والجيم قال أبو بكر الرازى كان شيخنا أبو الحسن الكرخى يقول فى العام اذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول ان الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى انتهى * ولا يخفاك ان قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس عليها دليل وقوله وصار حكمه الخ ضم دعوى الى دعوى والاصل بقاء الدلالة والظاهر يقتضى ذلك فمن قال برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك الا بدليل ولا دليل أصلا
(القول الرابع) ان التخصيص ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما فى قوله تعالى (اقتلوا المشركين) لان قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وان كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما فى قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لان قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لا شبهة للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ واليه ذهب أبو عبد الله البصرى تلميذ الكرخى * ويجاب عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على مابقى بعد التخصيص وهى كائنة فى الموضعين والاختلاف بكون الدلالة فى البعض أظهر منها فى البعض الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضى ماذكره من التفرقة المفضية الى سقوط دلالة الدال أصلا وظاهرا
(القول الخامس) ان كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص ولا يحتاج اليه كاقتلوا المشركين فهو حجة

لان مراده بين قبل اخراج الذمى وان كان يتوقف على البيان و يحتاج اليه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يحتاج الى البيان قبل اخراج الحائض ونحوها واليه ذهب عبد الجبار وليس هو بشئ ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل

(القول السادس) انه يجوز التمسك به فى أقل الجمع لانه المتعين ولا يجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضى أبو بكر والغزالى وابن القشيرى وقال انه محكم وقال الصفى الهندى لعله قول من لا يجوز تخصيص التثنية * وقد استدل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو المتيقن والباقى مشكوك فيه ورد بمنع كون الباقى مشكوكا فيه لما تقدم من الأدلة

(القول السابع) انه يتمسك به فى واحد فقط حكاه فى المخول عن أبى هاشم وهو أشد تحكما مما قبله

(القول الثامن) الوقف فلا يعمل به الا بدليل حكاه أبو الحسين بن القطان وجعله مغايرا لقول عيسى بن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقف انما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الادلة وليس هنالك شئ من ذلك

مسألة عطف بعض أفراد العام عليه

* (المسئلة الثامنة والعشرون) * إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حقه العموم أن يتناوله كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فهل يدل ذكر الخاص على انه غير مراد باللفظ العام أم لا وقد حكى الرويانى فى البحر عن والده فى كتاب الوصية انه حكى اختلاف العلماء فى هذه المسئلة فقال بعضهم هذا المخصوص لا يدخل تحت العام لانا لو جعلناه داخلا تحته لم يكن لافراده بالذكر فائدة * قال الزركشى فى البحر وعلى هذا جرى أبو على الفارسى وتلميذه ابن جنى وظاهر كلام الشافعى يدل عليه فانه قال فى حديث عائشة فى الصلاة الوسطى وصلاة العصر انه يدل على ان الصلاة الوسطى ليست العصر لان العطف يقتضى المغايرة قال الرويانى أيضا وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدته التأكيد وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحنا هذا المقام بما لا مزيد عليه فى شرحنا للمنتقى * وإذا كان المعطوف خاصا فاختلفوا هل يقتضى تخصيص المعطوف عليه أم لا فذهب الجمهور الى أنه لا يوجبه وقالت الحنفية يوجبه وقيل بالوقف * ومثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده فقال الاولون لا يقتل المسلم بالذمى لقوله لا يقتل مؤمن بكافر وهو عام فى الحربى والذمى لانه نكرة فى سياق النفى وقالت الحنفية بل هو خاص والمراد به الكافر الحربى بقرينة عطف الخاص عليه وهو قوله ولا ذو عهد فى عهده فيكون التقدير ولا ذو عهد فى عهده بكافر قالوا الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط بالاجماع لان المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه * قال الاولون وهذا التقدير ضعيف لوجوه (أحدها) ان العطف لا يقتضى الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه (الثانى) ان قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام تام فلا يحتاج الى ضمير قوله بكافر لان الاضمار خلاف الاصل والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد فى غريب الحديث بذلك فقال ان قوله ولا ذو عهد جملة مستأنفة وانما قيده بقوله فى عهده لانه لو اقتصر على قوله ولا ذو عهد لتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل فلما قال فى عهده علمنا اختصاص النهى بحالة العهد (الثالث) ان حمل الكافر المذكور على الحربى لا يحسن لان إهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة فلا يتوهم أنه يقتل مسلم به * وقد اطال أهل الاصول الكلام فى هذه المسئلة وليس هنالك ما يقتضى التطويل * وقد قيل على ما ذهب اليه الاولون ما وجه الارتباط بين الجملتين اذ لا يظهر مناسبة لقوله ولا ذو عهد فى عهده مطلقا مع قوله لا يقتل مسلم بكافر * وأجاب عن ذلك الشيخ أبو اسحق المروزى بأن عداوة الصحابة رضى الله عنهم للكفار كانت شديدة جدا فلما قال عليه الصلاة

مطلب عطف الخاص على العام

والسلام لا يقتل مسلم بكافر حتى ان ينجر دهذا الكلام (١) فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فعقبه بقوله ولا ذو عهد فى عهده

مسألة العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

﴿ المسئلة التاسعة والعشرون ﴾ نقل الغزالى والآمدى وابن الحاجب الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واختلفوا فى قدر البحث والاكثرون قالوا الى أن يغلب الظن بعدمه وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لا سبيل اليه واشتراطه يفضى الى عدم العمل بكل عموم واعلم أن فى حكاية الاجماع نظرا فقد قال فى المحصول قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص فى طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص حينئذ يجوز التمسك به فى اثبات الحكم وقال الصيرفى يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة * واحتج الصيرفى بأمرين (أحدهما) لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بالحقيقة الا بعد البحث هل يوجد ما يقتضى صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله * بيان الملازمة انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم فى التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما فى الحكم وبيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو أن ذلك غير واجب فى العرف بدليل أنهم يحملون الالفاظ على ظاهرها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول أم لا واذا وجب ذلك فى العرف وجب أيضا فى الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (والامر الثانى) أن الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفى فى اثبات ظن الحكم به واحتج ابن سريج أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة فى صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لا يكون والاصل أن لا يكون حجة ابقاء للشئ على حكم الاصل * والجواب ان ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك فى ثبوت الظن انتهى كلام المحصول * وما ذكره من أن ما وجب فى العرف وجب فى الشرع ممنوع . وما استدل به زاعما انه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت من وجه معتبر لا شك أن الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل العام ان كان من أهل الاجتهاد اما من لم يكن كذلك فيرجع الى الكتاب والسنة العارفين بهما فان عدم وجود المخصص ان كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذى تعبده الله به ولا ينافى ذلك تقدير وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض اصالة عدم الوجود وظهوره

مسألة الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص

﴿ المسئلة الموفية ثلاثين ﴾ فى الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص * قال الشيخ أبو حامد فى تعليقه فى كتاب البيع الفرق بينهما أن الذى أريد به الخصوص ما كان المراد أقل وما ليس بمراد هو الاكثر وقال أبو على بن أبى هريرة عام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس بمراد هو الاقل قال ويفترقان (٢) أن

(١) كذا بالاصل ولعله فان يجر هذا الكلام الى أن تحملهم الخ اه مصححه

(٢) كذا بالاصل وأقول عبارة ملخصه حصول المأمول نصها قال ويفترقان فى ان العام الذى أريد به الخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالاكثر اه فيظهر والله أعلم ان ابن أبى هريرة فرق بينهما بثلاثة وجوه هذين الوجهين الموجودين معنا والوجه الثالث الذى فى العبارة التى نقلناها لك وعلى هذا فلعل الاصل هكذا ويفترقان من ثلاثة وجوه الأول أن العام الخ ويدل عليه قوله والثانى وبعدهما قوله والثالث ان العام الذى أريد به الخصوص لا يصح الخ اه مصححه ا ب

العام الذى أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل ومالبس بمراد باللفظ أكثر (والثانى) أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به * وقال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص فان الثانى أعم من الاول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا ما دل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ النسبة الى البعض الذى أخرج وهذا متوجه اذا قصد العموم بخلاف ما اذا نطق بالعام مريدا به بعض ما يتناوله * قال الزركشى وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلم اذا أطلق اللفظ العام فان أراد به بعضا معينا فهو العام الذى أريد به الخصوص وان أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص * مثاله قام الناس فاذا أردت اثبات القيام لزيد مثلا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وان أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص (والثانى) أن العام الذى أريد به الخصوص انما يحتاج الى دليل معنوى يمنع ارادة الجميع فيتعين له البعض والعام المخصوص يحتاج الى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية * قال وفرق بعض المتأخرين بأن العام الذى أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله وهو مجاز قطعا لانه استعمال اللفظ فى بعض مدلوله وبعض الشئ غيره قال وشرط الارادة فى هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفى طروها فى اثنائه لان المقصود منها نقل اللفظ من معناه الى غيره واستعماله فى غير موضعه وليست الارادة فيه اخراج البعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ فى شئ آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازه * وأما العام المخصوص فهو العام الذى أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فلا يشترط مقارنتها الاول اللفظ ولا تأخرها عنه بل يكفى كونها فى أثنائه كالمشيئة فى الطلاق * وهذا موضع خلافهم فى أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة ومنشأ التردد أن ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقى أولا وهو يقوى كونه حقيقة لكن الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة فى نقل اللفظ عن معناه الى غيره وقال على بن عيسى النصوى اذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز الا فى بعض المواضع اذا صار الاظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابى وصرمت نخلى وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى * قال الزركشى وظن بعضهم أن الكلام فى الفرق بينهما مما أثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقعت التفرقة بينهما فى كلام الشافعى وجماعة من أصحابنا فى قوله تعالى (وأحل الله البيع) هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص انتهى * ولا يخفاك أن العام الذى أريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه وهذا لاشك فى كونه مجازا لا حقيقة لانه استعمال اللفظ فى بعض ما وضع له سواء كان المراد منه أكثره أو أقله فانه لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الأقل فى العام الذى أريد به الخصوص وارادة الاكثر فى العام المخصوص * وبهذا يظهر لك أن العام الذى أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام المخصوص فهو الذى لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على انه أراد بعض أفراده فيبقى متناولا لأفراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على اخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز

﴿ الباب الرابع فى الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسئلة ﴾

مسألة حد الخاص والتخصيص والخصوص

﴿ المسئلة الأولى فى حده ﴾ فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد ويعترض عليه بأن تقييده بالوحدة غير صحيح فان تخصيص العام قد يكون باخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون باخراج نوع من أنواعه أو صنف من أصنافه الآن يراد بالمسمى الواحد ما هو أعم من أن يكون فردا أو نوعا أو صنفا لكنه

يشكل عليه اخراج أفراد متعددة نحو أكرم القوم الا زيدا وعمرا وبكرا * ثم يرد على هذا الحد أيضا أنه يصدق على كل دال على مسمى واحد سواء كان مخرجا أولا * قيل فى حده هو ما دل على كثرة مخصوصة ويعترض عليه بأن التخصيص قد يكون بعدد من الأفراد نحو أكرم لقوم الا زيدا وليس زيد وحده بكثرة * وأيضا يعترض عليه بأنه يصدق على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجا من عموم أم لا الا أن يراد بهذين الحدين تحديد الخاص من حيث هو خاص وأما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو فى اللغة الافراد ومنه الخاصة وفى الاصطلاح تمييز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعانى * ويرد عليه العام الذى أريد به الخصوص * وقيل بيان ما لم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضا بيان ما لم يرد بالعام الذى أريد به الخصوص وليس من التخصيص * قال العبادى التخصيص بيان المراد بالعام يعترض عليه بأن التخصيص هو بيان ما لم يرد بالعام لا بيان ما أريد به * وأيضا يدخل فيه العام الذى أريد به الخصوص * وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمياته واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر فى التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال * وقال أبو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واعترض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور * وأجيب بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص فى الاصطلاح وبالخصوص المذكور فى الحد هو الخصوص فى اللغة فتغايرا فلا دور * قال القفال الشاشى اذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه علم أنه غير مقصود بالخطاب وان المراد ما عداه ولا نقول إنه داخل فى الخطاب فخرج منه بدليل والا لكان نسخا ولم يكن تخصيصا فان الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان ما قصد باللفظ العام قال الكيا الطبرى والقاضى عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لانه شبيه بالخصوص الذى يوضع فى الاصل للخصوص وارادة البعض لا تصيره موضوعا فى الاصل لذلك ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وانما يصير خاصا بالقصد كالامر يصير أمرا بالطلب والاستدعاء وقد ذكر مثل هذا القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى * وأما الخصوص فقيل هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه ويعترض عليه بالعام الذى أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا للواحد المعين الذى لا يصلح الا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ما تقدم * قال العسكرى الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوى عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالارادة * وقيل الخاص ما يتناول أمرا واحدا بنفس الوضع والخصوص أن يتناول شيأ دون غيره وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير * وأما المخصص فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصصا للعام بمعنى انه أراد به بعض ما تناوله ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص ويوصف الدليل بأنه مخصص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص * واذا عرفت أن المقصود فى هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالاولى فى حده أن يقال هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص

مطلب اطلاقات المخصص

﴿ المسئلة الثانية ﴾ فى الفرق بين النسخ والتخصيص * اعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما فى اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الاصول الى بيان الفرق بينهما من وجوه (الاول) أن التخصيص ترك بعض الاعيان والنسخ ترك الاعيان كذا قال الاستاذ الاسفرائنى (الثانى) أن التخصيص يتناول الازمان والاعيان والاحوال بخلاف النسخ فانه لا يتناول الا الازمان قال الغزالى وهذا ليس بصحيح فان الاعيان والازمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل فى بعض الازمان والتخصيص يرد

مسئلة الفرق بين النسخ والتخصيص

على العمل فى بعض الاحوال انتهى * وهذا الذى ذكره هو فرق مستقل فينبغى أن يكون هو الوجه الثالث (الوجه الرابع) أن التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد بخلاف النسخ فانه يكون لكل الافراد ذكره البيضاوى (الوجه الخامس) أن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله أيضا الاستاذ واختاره البيضاوى واعترض عليه امام الحرمين (الوجه السادس) أن التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكاه الماضى أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعى واعترض بأنه قليل الفائدة (السابع) أن النسخ يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتا فى حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق الا الى الاول ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لا يدخل فى الامر بمأمور واحد والنسخ يدخل فيه (الثامن) ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة كان أو مجازا على الخلاف السابق والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ فى مستقبل الزمان بالكلية (التاسع) أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالخصوص (العاشر) انه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى ولا يجوز التخصيص قال القرافى وهذا الاطلاق وقع فى كتب العلماء كثيرا (١) أو المراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ (الحادى عشر) أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فانه بيان المراد باللفظ ا هـ ذكره امام الحرمين والعبادى فى زياداته (الثانى عشر) ان التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان لم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردى (الثالث عشر) ان التخصيص يجوز أن يكون متراخيا عن المخصوص وقبله ما عليه او متأخرا عنه ولا يجوز أن يكون الناسخ متراخيا على النسخ بل يجب أن يكون متأخرا (الرابع عشر) أن النسخ لا يكون الا بقول بخطاب والتخصيص يكون بدلالة العقل وغيرها (الخامس عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون فى الاخبار والاحكام بخلاف النسخ (السادس عشر) أن التخصيص على العموم والنسخ على التراخى ذكره الغزالى وفيه نظر (السابع عشر) تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه به غير واقع وهذا فيه ما يأتى من الخلاف (الثامن عشر) أن التخصيص لا يدخل فى غير العام بخلاف النسخ فانه يرفع حكم الخاص والعام (الموفى عشرين) أن التخصيص يدين بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ بخلافه كما قاله اللغنجرادفى الحال وغيره فيما بعده هذه جملة ما ذكروه من الفروق * وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم وبعضها ليس فى بعض لآخرها

مسئلة جواز تخصيص العمومات

الدليل على جواز تخصيص العمومات بما لم يحد حتى فيه انه لا خلاف فى

شئ قدير) واعترض على هذا بأن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات وهي أشياء وقد ألحق بهذه المواضع الاربعة قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به فقال إن التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنفي المجاز إنه ينفي فيصدق نفيه ورد ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم وصدق الاثبات بقيد الخصوص فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد وما قالوه من أنه يلزم البداء مردود بأن ذلك إنما يلزم لو أريد العموم الشامل للخصص لكنه لم يرد ابتداء وإنما أريد الباقي بعد التخصيص وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص ممن لا يعتد به بالاخبار لا بغيرها من الانشاآت ومن جعله من قبيله بذلك الآمدي وعلى كل حال فهو قول باطل . ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل

مسألة المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص

﴿المسئلة الرابعة﴾ اختلفوا في المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب (الاول) أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وإليه ذهب الاكثر وحكاه الآمدي عن أكثر أصحاب الشافعي قال وإليه مال إمام الحرمين ونقله الرازي عن أبي الحسين البصري ونقله ابن برهان عن المعتزله قال الاصفهاني ما نسبه الآمدي الى الجمهور ليس بجيد نعم اختاره الغزالي والرازي (المذهب الثاني) أن العام ان كان مفردا كمن والالف واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى أقل المراتب وهو واحد لأن الاسم يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز الى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاسي وابن الصباغ قال الشيخ أبو إسحق الاسفرائني لا خلاف في جواز التخصيص الى واحد فيما اذا لم تكن الصيغة جمعا كمن والالف واللام (المذهب الثالث) التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز الى الواحد والا فلا يجوز قال الزركشي حكاه ابن المطهر وهذا المذهب داخل في المذهب السادس كما سيأتي (المذهب الرابع) أنه يجوز الى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم في أقل الجمع حكاه ابن برهان وغيره (المذهب الخامس) أنه يجوز الى الواحد في جميع ألفاظ العموم حكاه امام الحرمين في التلخيص عن معظم أصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي ونقله ابن السمعاني في القواطع عن سائر أصحاب الشافعي ما عدا القفال وحكاه الاستاذ أبو إسحق الاسفرائني في أصوله عن إجماع الشافعية وحكاه ابن الصباغ في العدة عن أكثر الشافعية وصححه القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحق ونسبه القاضي عبد الوهاب في الافادة الى الجمهور (المذهب السادس) ان كان التخصيص متصلا كان بالاستثناء أو البدل جاز الى الواحد نحو أكرم الناس إلا زيدا أو أكرم الناس إلا الجهال ان كان بلفظ واحد أو بشرط يصور الى ثنتين نحو أكرم العلماء ان دخلوا داري وان كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل كقولك قتلت كل زنديق وكان العدد أربعة ولم تقتل سوى اثنين جاز الى اثنين وان كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره قال الاصفهاني في شرح المحصول لا معرفة له في شرح الاربعين أقوالا قائل قائل كل من في المدينة لم يقتل الا ثلاثة عدلا عيا بحظ من كلامه كم الرجال أكرم كل العلماء أو أكرم الا ثلاثة أو قتلت جميع بني تميم ولم يقتل الا ثلاثة * راجح المذهب الاول بصور التخصيص الى اثنين أو ثلاثة وان ذلك قليل الجمع على الخلاف المتقدم ويجاب بأن ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام إنما هو في العام والجمع الذي بعده ولا تلازم بينهما * واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز أن يكون المراد بلفظ الجهال وان كان العام واحدا ويجاب عنه بأن محل النزاع هو العام الموجود في الشرع وهو بعده الصورة تعاقبه ولا يعتبر بها فالناس ههنا ليس بعام وهو الذي دل عليه قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) فان المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بعام * واستدلوا أيضا بأنه يجوز أن يكون العالم أكثر

الخبز وشربت الماء والمراد الشيء اليسير مما يتناوله الماء والخبز * وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود والذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم * والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام انه لابد أن يبقى بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلولا للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه أكثر مما قد خص أو بكونه أقرب الى مدلول العام فان هذه الاكثرية والاقربية لا تقتضيان كون ذلك الاكثر الاقرب هما مدلولا العام على التمام فانه بمجرد اخراج فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل لأفراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج أكثرها ولا يصح أن يقال ههنا ان الاكثر في حكم الكل لأن النزاع في مدلول اللفظ ولهذا يأتي الخلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقي بعد التخصيص من باب الحقيقة أو المجاز ولو كان المخرج فردا واحدا هو اذا عرفت انه لا وجه للتقييد بكون الباقي بعد التخصيص أكثر أو أقرب الى مدلول العام عرفت أيضا انه لا وجه للتقييد بكونه جمعا لان النزاع في معنى العموم لا في معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما والمعرف باللام وبين كونها غير مفردة فان هذه الصيغ التي ألفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار انما هو بالمعاني لا بمجرد الالفاظ

مسألة حقيقة تخصص

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ اختلفوا في المخصص على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب في الملخص وابن برهان في الوجيز (أحدهما) انه ارادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الارادة (وثانيهما) انه الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الاول ابن برهان وفخر الدين الرازي في محصوله فانه قال المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم لانها المؤثرة ويطلق على الدال على الارادة مجازا وقال أبو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصا بالادلة ويصير خاصا في نفس الأمر بارادة المتكلم * والحق أن المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخصص بالارادة اسند التخصيص الى ارادته فجعلت الارادة مخصصة ثم جعل ما دل على ارادته وهو الدليل اللفظي أو غيره مخصصا في الاصطلاح والمراد هنا انما هو الدليل فنقول المخصص للعام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل وإما أن لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل . فالمنفصل سيأتي إن شاء الله وأما المتصل فقد جعل له الجمهور أربعة أقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد القرافي وابن الحاجب بدل البعض من الكل وتابع الاصفهاني في ذلك قائلا انه في نية طرح ما قبله قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر . هذه الخمسة وسبعة أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لأجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه * ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه

مطلب كمية المتصل

﴿ المسئلة السادسة ﴾ لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيدا وهو المتصل ولا تخصيص الا به وأما المنقطع فلا يخصص به نحو جاءني القوم الا حمارا فالمتصل ما كان اللفظ الاول منه يتناول الثاني وفي معنى هذا ما قيل أن المتصل ما كان الثاني جزءا من الاول والمنقطع ما لا يكون الثاني جزءا من الاول قال ابن السراج ولا بد في المنقطع من أن يكون الكلام الذي قبل الا قد دل على ما بعد ما استثني منه قال ابن مالك لا بد فيه من تقدير الدخول في الاول كقولك قام القوم الا حمارا فانه لما ذكر القوم تبادر الذهن الى أتباعهم المألوفة فذكر الحمار في الاستثناء لذلك فهو مستثنى تقديرا قال أبو بكر الصيرفي يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما والا لم يجز كقوله

مسألة جواز الاستثناء المتصل وكذا المنقطع ووقوعه في اللغة والقرآن وكونه حقيقة أو مجازا

وبلدة ليس بها أنيس * الا اليعافير والا العيس

طاليعافير قدتؤانس فكأنه قال ليس بهامن يؤانس به الاهذا النوع * وقداختلف فى الاستثناء المنقطع هل وقع فى اللغة أم لا فقال الزركشى من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويلا ردبه الى الجنس وحينئذ فلاخلاف فى المعنى وقال العضد فى شرحه لمختصر المنتهى لانعرف خلافا فى صحته لغة * واختلفوا أيضا هل وقع فى القرآن أم لا فأنكر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لاينكر وقوعه فى القرآن الاأعجمى * واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب (المذهب الاول) انه حقيقة واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى ونقله ابن الخباز عن ابن جنى قال الامام الرازى وهو ظاهر كلام الصوبين وعلى هذا فاطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظى (المذهب الثانى) انه مجاز وبه قال الجمهور وقالوا لانه ليس فيه معنى الاستثناء وليس فى اللغة مايدل على تسميته بذلك (المذهب الثالث) انه لايسمى استثناء لاحقيقة ولامجازا حكاه القاضى فى التقريب والماوردى وقال الخلاف لفظى قال الزركشى بل هو معنوى فان من جعله حقيقة جوز التخصيص به والا فلا * ثم بعد الاختلاف فى كونه حقيقة أو مجازا اختلفوا فى حده ولايتعلق بذلك كبير فائدة فقد عرفت انه لايخصص به وبحثنا انما هو فى التخصيص ولايخصص الا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به

مسألة الجواب عما قيل أن الاستثناء متعذر فى لغة العرب

* (المسئلة السابعة) * قد قال قائل إن الاستثناء فى لغة العرب متعذر لانه اذا قيل قام القوم الا زيدا فلا يخلو اما أن يكون داخلا فى العموم أو غير داخل قال والقسمان باطلان اما الاول فلأن الفعل لما نسب اليه مع القوم امتنع اخراجه من النسبة والا لزم توارد الاثبات والنفى على محل واحد وهو محال وأما الثانى فلأن مالا يدخل لايصح اخراجه وأجاب الجمهور عن هذا بأنه انما يلزم توارد النفى والاثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الاخراج أما اذا كان كذلك فلا توارد فان المراد بقول القائل جاءنى عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة ارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما فى سائر المخصصات للعموم وردد ابن الحاجب بالاجماع على أن الاستثناء المتصل اخراج والعشرة نص فى مدلولها والنص لايتطرق اليه تخصيص وانما التخصيص فى الظاهر * قال الزركشى وماقاله من الاجماع مردود فان مذهب الكوفيين أن الاستثناء لايخرج شيأ فاذا قلت قام القوم الا زيدا فانك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بغيره * قال بعض المحققين وهذا الجواب الذى أجاب به الجمهور لايستقيم غيره لان الله سبحانه قال (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) فلو أراد الالف من لفظ الالف لما تخلف مراده عن ارادته فعلم انه ما أراد الا تسعمائة وخمسين من لفظ الالف * وأجاب القاضى أبو بكر الباقلانى بأن قول القائل جاءنى عشرة الا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير اخراج لانهما كاسمين موضوعين لمسمى واحد أحدهما مفرد والآخر مركب وحرى صاحب المحصول على هذا واختاره إمام الحرمين واستركوه الجمهور وقال انه محال لايعتقده لبيب قال ابن الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد فى لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لمعنى واحد لانا نقطع أن دلالة الاستثناء بطريق الاخراج * وأجاب آخرون بأن المستثنى منه هو المراد بتمامه ثم أخرج المستثنى ثم حكم بالاسناد اليه تقديرا وان كان قبله ذكرا فالمراد بقولك عشرة الا ثلاثة عشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند الى الباقى تقديرا فالمراد الاسناد مايتبع به الاخراج قال ابن الحاجب هو الصحيح ورجحه الصفى الهندى وجماعة من أهل الاصول بما الفرق بين هذا الجواب والجواب الذى قبله بأن الأفراد فى هذا غير مرادة بكمالها وفى الجواب الذى قبله هى مرادة بكمالها والاستثناء انما هو لتعسير النسبة للدلالة على عدم المراد * وأيضا الفرق بين هذه الثلاثة الاجوبة أن جواب الجمهور يدل على أن الثلاثة تخصيص على الجواب الثانى ليست بتخصيص وعلى الثالث محتملة فقيل الظاهر انها تخصيص وقيل ليست بتخصيص * قال الماوردى أصل هذا الخلاف

فى الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقرينة غيرت وضع الصيغة أو لم تغيره وانما كشفت عن المراد بها فمن جعل أسماء العدد كالنصوص التى لا تحتمل سوى ما يفهم منها قال بالاول و ينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ملو يكون المستثنى بجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد المنفى ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فان العشرة استعملت فى عشرة ناقصة جعل الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه كما دل قوله لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين * قال فالحاصل أن مذهب الاكثرين أنك استعملت العشرة فى سبعة مجازا دل عليه قوله الا ثلاثة والقاضى وامام الحرمين عندهما أن المجموع يستعمل فى السبعة وابن الحاجب عنده انك تصورت ماهية العشرة ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة فكأنه قال له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة الا ثلاثة له عندى وكل من أراد أن يحكم على شئ بدأ باستحضاره فى ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة فى ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما انك تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم ترد منها اليه ثلاثة ثم تهب الباقى وهى السبعة انتهى * والظاهر ما ذهب اليه الجمهور لان الاسناد انما يتبين معناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالمسئلة قليلة الفائدة لان الاستثناء قد تقرر وقوعه فى لغة العرب تقررا مقطوعا به لا يتيسر لمنكر أن ينكره وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف وليس النزاع الا فى صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله * وما ذكرناه فى المقام يكفى فى ذلك و يندفع به تشكيك من شك فى هذا الامر المقطوع به فلا نطول باستيفاء ما قيل فى أدلة تلك الاجوبة وما قيل عليها

مسألة شروط صحة الاستثناء وتعريفه

﴿ المسئلة الثامنة ﴾ يشترط فى صحة الاستثناء شروط (الاول) الاتصال بالمستثنى منه لفظا بأن يكون الكلام واحدا غير منقطع و يلحق به ما هو فى حكم الاتصال وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما مما لا يعد فاصلا بين اجزاء الكلام فان انفصل لا على هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه * قال فى المحصول الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا أو ما أقيم مقامه والدليل على هذا التعريف أن الذى يخرج بعض الجملة عنها إما أن يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف واما أن يكون لفظيا وهو اما أن يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة والا كان لغوا وهذا أيضا خارج عن الحد أو متصلا وهو اما التقييد بالشرط أو الصفة أو الغاية أو الاستثناء * اما التقييد بالصفة فالذى خرج لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة لانك اذا قلت أكرمنى بنو تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم بنى تميم الا زيدا فان الخارج وهو زيد تناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط * وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة كما فى قوله تعالى (الى المرافق) بخلاف الاستثناء فثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه انتهى * وقد ذهب الى اشتراط الاتصال جمهور أهل العلم وروى عن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان ثم اختلف عنه فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل أبدا وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس ومنهم امام الحرمين والغزالى لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لامكان تراخى المستثنى وقال القرافى المنقول عن ابن عباس انما هو فى التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كمن حلف وقال إن شاء الله وليس هو فى الاخراج بالا واخواتها * قال ونقل العلماء أن مدركه فى ذلك قوله تعالى (ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت) قال المعنى اذا نسيت قول ان شاء الله فقل بعد ذلك ولم يخصص انتهى * ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة فى مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ اذا حلف الرجل على يمين فله ان يستثنى الى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره

أبو موسى المدينى وغيره * وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الاسناد كلهم أئمة ثقات فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ماقاله * ويدفعه ماثبت فى الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من حلف على شئ فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء جائزا على التراخى لم يوجب التكفير على التعيين ولقال فليستثن أو يكفر * وأيضا هو قول يستلزم بطلان جميع الاقرارات والانشاآت لان من وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد قد استثنيت فيبطل حكم ماوقع منه وهو خلاف الاجماع وأيضا يستلزم انه لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرفه عن ظاهره * وقد احتج لما قاله ابن عباس بما أخرجه أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله وليس فى هذا ماتقوم به الحجة لان ذلك السكوت يمكن أن يكون بعارض يعرض يمنع عن الكلام وأيضا غاية مافيه انه يجوز له أن يستثنى فى اليمين بعد سكوته وقتا يسيرا ولا دليل على الزيادة على ذلك وقول ابن عباس (١) انه اذا قال شيأ ولم يستثن فله أن يستثنى عند الذكر قال وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى * وهذا التأويل يدفعه ماتقدم عنه ويروى عن سعيد بن جبير انه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو اسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز مادام فى المجلس وعن عطاء يجوز له أن يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة وروى عن مجاهد انه يجوز الى سنتين * واعلم ان الاستثناء بعد الفصل اليسير وعند التذكر قد دلت عليه الادلة الصحيحة منها حديث لاغزون قريشا المتقدم ومنها ماثبت فى الصحيح من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها فقال العباس الا الاذخر فانه لقينهم وبيوتهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم الا الاذخر ومنها ماثبت فى الصحيح أيضا فى حديث سليمان لما قال لأطوفن الليلة ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى صلح الحديبية الا سهيل ابن بيضاء (الشرط الثانى) أن يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا فهو باطل بالاجماع كما حكاه جماعة من المحققين منهم الرازى فى المحصول فقال أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومنهم ابن الحاجب فقال فى مختصر المنتهى الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق واتفقوا أيضا على جواز الاستثناء اذا كان المستثنى أقل مما بقى من المستثنى منه واختلفوا اذا كان أكثر مما بقى منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم الزجاج وقال لم ترد به اللغة ولان الشئ اذا نقص يسيرا لم يزل عنه اسم ذلك الشئ فاذا استثنى أكثر زال الاسم قال ابن جنى لو قال له عندى مائة الا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وكان عبثا من القول وقال ابن قتيبة فى كتاب المسائل ان ذلك يعنى استثناء الأكثر لا يجوز فى اللغة لان تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفله أو نسيه لقلته ثم تداركه بالاستثناء ثم ذكر مثل كلام الزجاج قال الشيخ أبو حامد انه مذهب البصريين من النحاة وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم وأجازه أكثر الاصوليين نحو عندى له عشرة الا تسعة فيلزمه درهم وهو قول السيرافى وأبى عبيد من النحاة محتجين بقوله تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين) والمتبعون له هم الاكثر بدليل قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ومن ذلك ماثبت فى الصحيح من حديث أبى بكر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الرب عز وجل ياعبادى كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم ياعبادى كلكم عار الا من كسوته فاستكسونى أكسكم وقد أطعم سبحانه وكسا الاكثر من عباده بلا شك وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك

مطلب استثناء الاكثر

(١) قوله وقول ابن عباس الخ كذا بالاصل وفى العبارة سقط ظاهر يعلم بمراجعة عبارة حصول المأمول ونصها قال ابن القيم فى مدارج السالكين إن مراده أنه اذا قال شيأ ولم يستثن الخ فتأمل اه مصححه

مطلب استثناء المساوى

ومن جملة المانعين من استثناء الاكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الاشعرى وابن درستويه من الصفة وهو أحد قولى الشافعى والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل * وأما جواز استثناء المساوى فبالأولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع فى اللغة وفى الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه (قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا) وقد نقل القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والمازرى والآمدى عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوى ولا وجه لذلك * ومن المانعين استثناء المساوى ابن قتيبة فانه قال القليل الذى يجوز استثناؤه هو الثلث فما دونه

(الشرط الثالث) أن يلى الكلام بلا عاطف فأما ذا وليه بحرف العطف نحو عندى له عشرة دراهم والا درهما أو والا درهما كان لغوا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى بالاتفاق

(الشرط الرابع) أن لا يكون الاستثناء من شئ معين مشار اليه كما لو أشار الى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا فقال امام الحرمين فى النهاية ان ذلك لا يصح لانه اذا أضاف الاقرار الى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها فاذا أراد الاستثناء فى البعض كان رجوعا عن الاقرار انتهى * والحق جوازه ولا مانع منه ومجرد الاقرار فى ابتداء الكلام موقوف على انتهائه من غير فرق بين مشار اليه وغير مشار اليه

مسألة الاختلاف فى الاستثناء من النفى هل هو اثبات أو نفى

* (المسئلة التاسعة) * اتفقوا على أن الاستثناء من الاثبات نفى * وأما الاستثناء من النفى فذهب الجمهور الى أنه إثبات وذهبت الحنفية الى أن الاستثناء لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفى واسطة وهى عدم الحكم قالوا فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات * واختلف كلام فخر الدين الرازى فوافق الجمهور فى المحصول واختار مذهب الحنفية فى تفسيره والحق ما ذهب اليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على انها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما فى الاستثناء من الاثبات واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله * وأيضا نقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه * ولو كان ما ذهبوا اليه صحيحا لم تكن كلمة التوحيد وحيدا فلو لا إله إلا الله هو استثناء من نفى وقد ثبت منه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله * وقد استدلت الحنفية أن الاستثناء مأخوذ من قولك ثنيت الشئ اذا صرفته عن وجهه فاذا قلت لا عالم الا زيد فهنا أمران أحدهما هذا الحكم والثانى نفس العلم فقولك الا زيدا يحتمل أن يكون عائدا الى الاول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت إذ الاستثناء انما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات ويحتمل أن يكون عائدا الى الثانى وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة لكن رد الاستثناء الى الأول أولى إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الاعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء الى الأول أولى * وحكى عنهم الرازى فى المحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا بولى ولا صلاة الا بطهور ولا يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولى ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين هكذا حكى عنهم فى المحصول فلم يتعرض للرد عليهم * ويجاب عن الأول بمنع ما قالوه ولم أنه لا يستفاد الاثبات من الوضع اللغوى لكان مستفادا من الوضع الشرعى وعن الثانى بأنه ان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعى فلا بد من اعتبار تمام ما اشترطه الشرع فى النكاح والصلاة وان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوى فدخول الباء فى المستثنى قد أفاد معنى غير المعنى الذى مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لا بما لم يقل لا نكاح الا الولى ولا صلاة الا الطهور بل قلنا الا بولى والا بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه فيكون التقدير لا نكاح يثبت بوجه الا مقترنا بولى أو نحو ذلك من التقدير ان قال ابن دقيق العيد فى شرح الالمام وكل هذا عندى تشغيب

ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعنى كلمة الشهادة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم منهم بذلك ولقبول له من غير زيادة ولا احتياج الى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لايفيد التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه لانه المقصود الاعظم

مسألة الاستثناء لوارد بعد جمل متعاطفة

﴿ المسئلة العاشرة ﴾ اختلفوا فى الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود الى الجميع أو الى الاخيرة كقوله سبحانه (والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق) الى قوله (الا من تاب) فذهب الشافعى وأصحابه الى أنه يعود الى جميعها مالم يخصه دليل وقد نسب ابن القصار هذا المذهب الى مالك قال الزركشى وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك ونسبه صاحب المصادر الى القاضى عبد الجبار وحكاه القاضى أبو بكر عن الحنابلة قال ونقلوه عن نص أحمد فانه قال فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايؤمن الرجل فى سلطانه ولايقعد على تكرمته الا باذنه قال أرجو أن يكون الاستثناء على كله وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه الى عوده الى الجملة الاخيرة الا أن يقوم دليل على التعميم واختاره الفخر الرازى وقال الاصفهانى فى القواعد انه الاشبه ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية وحكى عن أبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى والى هذا ذهب أبو على الفارسى كما حكاه عنه الكيا الطبرى وابن برهان وذهب جماعة الى الوقف حكاه صاحب المحصول عن القاضى أبى بكر والمرتضى من الشيعة قال سليم الرازى فى التقريب وهو مذهب الاشعرية واختاره امام الحرمين الجوينى والغزالى ونجم الدين الرازى * قال فى المحصول بعد حكاية الوقف عن أبى بكر والمرتضى الا أن المرتضى توقف للاشتراك والقاضى لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذكر وجوها وأدخلها فى التحقيق ما يدل ان الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع احد أو من نوعين فان كان الاول فاما أن تكون احدى الجملتين متعلقة بالأخرى أو لا تكون كذلك فان كان الثانى فاما أن تكونا مختلفتى لاسم والحكم أو متفقتى الاسم مختلفتى الحكم أو مختلفتى الاسم متفقتى الحكم * فالاول كقولك أطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاظهر ههنا اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الاولى * والثانى كقولنا أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال * والثالث كقولنا طعم ربيعة وأطعم مضر إلا الطوال والحكم ابهامها كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فلظاهر انه لم ينتقل الى أحراهما إلا وقد تم غرضه من الأولى بالكلية * وأما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما أن يكون حكم الاولى مضمرا فى الثانية كقوله اكرم ربيعة ومضر الا الطوال أو اسم الاولى مضمرا فى الثانية كقوله أكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فالاستثناء راجع الى الجملتين لان الثانية لا تستقل كلاما مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما * وأما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما ان تكون الجملة واحدة أو مختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون اذ أهل البلدة العلمية فالاستثناء راجع الى مايليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وأما ان كانت القصة واحدة فكقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى أمر والثانية نهى والثالثة خبر فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها * وأما ان كانت القصة واحدة حق(١) لكنا اذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى انا لا نعلم حكمه فى اللغة ماذا وهذا هو اختيار

(١) كذا بالأصل وفى العبارة زيادة وسقط دل عليه عبارة التحصيل والحاصل . عبارة الأول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الأقرب لكنا فى المناظرة نسلك مسلك القاضى . وعبارة الثانى والانصاف أن هذا

القاضى انتهى * قال ابن فارس فى كتاب فقه العربية ان دل الدليل على عوده الى الجميع عاد كآية المحاربة وان دل على منعه امتنع كآية القذف انتهى * ولا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع فانه لا خلاف أنه اذا دل الدليل كان المعقد ما دل عليه وانما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الأمرين * واستدل أهل المذهب الاول بأن الجمل اذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فانهما يرجعان الى ما تقدم اجماعا * وأجيب بأن ذلك مسلم فى المفردات وأما فى الجمل فممنوع * وأجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر * ويجاب عن الاول بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات ودعوى اختصاص ذلك بالمفردات لا دليل عليها وعن الثانى بأنه يمنع مثل هذا الفرق لان الاستثناء يفيد مفاد الشرط فى المعنى * واستدل أهل المذهب الثانى بأن رجوع الاستثناء الى ما يليه من الجمل هو الظاهر فلا يعدل عنه الا بدليل * ويجاب عنه بمنع دعوى الظهور * والحق الذى لا ينبغى العدول عنه أن القيد الواقع بعد جمل اذا لم يمنع مانع من عوده الى جميعها الا من نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائد الى جميعها وان منع مانع فله حكمه ولا يخالف هذا ما حكوه عن عبد الجبار وجعلوه مذهبا رابعا من أن الجمل ان كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف الى الجميع وان سيقت لأغراض مختلفة اختص بالاخيرة فان كونها مسوقة لاغراض مختلفة هو مانع من الرجوع الى الجميع * وكذا لا ينافى هذا ما جعلوه مذهبا خامسا وهو انه ان ظهر أن الواو للابتداء كقوله أكرم بنى تميم والفقهاء البصريين الا البغادة فانه يختص بالاخيرة لان كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع الى الجميع * وكذلك لا ينافى هذا ما حكوه مذهبا سادسا من كون الجملة الثانية ان كانت اعراضا واضرابا عن الاولى اختص بالاخيرة لان الاعراض والاضراب مانع من الرجوع الى الجميع وقد أطال أهل الاصول الكلام فى هذه المسئلة وساقوا من أدلة المذاهب ما لا طائل تحته فان بعضها احتجاج بقصة خاصة فى الكتاب أو السنة فقام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبعضها يستلزم القياس فى اللغة وهو ممنوع

مسألة الجملة الواقعة بعد المستثنى والمستثنى منه السالمة لان تكون صفة لكل واحد منهما

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ * اذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما فعند الشافعية ان تلك الجملة ترجع الى المستثنى منه وعند الحنفية الى المستثنى فاذا قال عندى له ألف درهم الا مائة قضيت ذلك فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعا الى المستثنى منه فيكون مقرا بتسعمائة مدعيا لقضاء المائة فان برهن على دعواه فذلك والا فعليه ما أقر به وعند الحنفية يرجع الوصف الى المستثنى فيكون مقرا بألف مدعيا لقضاء مائة منه * وهكذا اذا جاء بعد الجمل ضمير يصلح لكل واحدة منها نحو أكرم بنى هاشم وأكرم بنى المطلب وجالسهم * أما اذا كان الضمير أو الوصف لا يصلح الا لبعض الجمل دون بعض كان للتى يصلح لها دون غيرها نحو أكرم القوم وأكرم زيدا العالم وأكرم القوم وأكرم زيدا وعظمه

مسألة التخصيص بالشرط وتعريفه وتقسيمه

﴿المسئلة الثانية عشرة﴾ * التخصيص بالشرط وحقيقته فى اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بما فى الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه ويقال فى جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس * وأما حقيقته فى الاصطلاح فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف على تعقله وبأنه

التفصيل أقرب الى الصواب الا أنا اذا حاولنا المناظرة آثرنا مذهب القاضى أبى بكر اه وحينئذ فلعل أصل عبارة المحصول وهذا التفصيل حق الخ اه مصححه اب

غير مطرد لأن جزء السبب كذلك فانه لا يوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط * وأجيب عن الاول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني بأن جزء السبب قد يوجد المسبب بدونه اذا وجد سبب آخر * وقال في المحصول إن الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته وقال ولا ترد عليه العلة لانها نفس المؤثر والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط العلة لان العلة تتوقف عليه في ذاتها انتهى * واعترض عليه بأنه غير منعكس لان الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هنا تأثير ومؤثرا ذا المحوج الى المؤثر هو الحدوث وقيل الشرط ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه * وردبأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء * وقيل هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير وهو كالذي قبله * وأحسن ما قيل في حده أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا دخل له في التأثير والاقتضاء فيخرج جزء السبب لانه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الاقتضاء اليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة اليه بالطريق الاولى وتخرج العلة لانها وان توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة * والشرط ينقسم الى أربعة أقسام عقلي وشرعي ولغوي وعادي . فالعقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد الا بحياة فقد توقف وجوده على وجودها عقلا . والشرعي كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد الا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا . واللغوي كالتعليقات نحو ان قمت قمت ونحو أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء * ويستعمل الشرط اللغوي في السبب الجعلي كما يقال ان دخلت الدار فأنت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببيته وبهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشراح كتابه ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن الاول سبب والثاني مسبب . والشرط العادي كالسلم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود الا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه * ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فاذا قال ان دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق لم تطلق الا بالدخول والاكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق طلقت بواحدة منها * واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي تعقيبه لجمل متعددة * قال الرازي في المحصول اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه اليها بالكلية فوافق الامامان أبو حنيفة والشافعي على رجوعه الى الكل * وذهب بعض الادباء الى أنه يختص بالجملة التي يليه حتى إنه اذا كان متأخرا اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص بالجملة الاولى والمختار التوقف كما تقدم في مسئلة الاستثناء * ثم قال اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى * فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما تراه

مطلب الشرط الداخل على الجمل

﴿ المسئلة الثالثة عشرة ﴾ التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء اذا وقعت بعد متعدد والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو * قال امام الحرمين الجويني في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل شاع هذا في الرجال فاذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصا فلا تزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا وكلما كثر الوصف قل الموصوف * قال المازري ولا خلاف في اتصال التوابع وهي النعت والتوكيد والعطف والبدل وانما الخلاف في الاستثناء * وقال الرازي في المحصول

مسألة التخصيص بالصفة

الصفة اما أن تكون مذكورة عقيب شئ واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولاشك فى عودها اليها أو عقيب شيئين وهنا هاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة اليهما واما أن لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فهنا لصفة عائدة الى الجملة الأخيرة وان كان للبعث فيه مجال كما فى الاستثناء والشرط انتهى * قال الصفى الهندى ان كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجميع عقب جملة تقيدت بها أو على البدل فلواحدة غير معينة منها وان ذكرت عقيب جمل فنى العود الى كلها أو الى الاخيرة خلاف انتهى * وأما اذا توسطت الصفة بين جمل فنى عودها الى الاخيرة خلاف كذا قيل ولا وجه للخلاف فى ذلك فان الصفة تكون لما قبلها الا لما بعدها لجواز (١) تقدم الصفة على الموصوف

مسألة التخصيص بالغاية

﴿ المسئلة الرابعة عشرة ﴾ التخصيص بالغاية وهى نهاية الشئ المقتضية لثبوت الحكم لها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى والى كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (وأيديكم الى المرافق) * قال الرازى فى المحصول التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لان الحكم لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منطعا فلم تكن الغاية غاية قال ويجوز اجتماع الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فهما الغاية فى الحقيقة هى الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية مجازا لقربها منها واتصالها بها * قال الزركشى ونوزع بأن هاتين الغايتين لشيئين لان التحريم الناشئ عن دم الحيض غاية انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم آخر ناشئ عن دم الغسل والغاية الثانية غاية هذا التحريم * وقد أطلق الاصوليون كون الغاية من الخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التى تقدمها لفظ يشملها ولم يؤت بها كقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أم لم يعطوها * واختلفوا فى الغاية نفسها هل تدخل فى المغيا كقولك أكلت حتى قتت هل يكون القيام محللا للاكل أم لا وفى ذلك مذاهب (الاول) أنها تدخل فيما قبلها (والثانى) لا تدخل وبه قال الجمهور كما حكاه فى البرهان (والثالث) ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكاه أبو اسحق المروزى عن المبرد (والرابع) ان تميزت عما قبلها بالحس نحو أتموا الصيام الى الليل لم تدخل وان لم تتميز بالحس مثل وأيديكم الى المرافق دخلت الغاية وهى المرافق ورجح هذا الفخر الرازى (والخامس) ان اقترنت بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل وان لم تقترن جاز أن تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع وحكاه امام الحرمين فى البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف وقال لم يذكر سيبويه سواها من مذهبه (والسادس) الوقف واختاره الآمدى * وهذه المذاهب فى غاية الانتهاء وأما غاية الابتداء فيها مذهبان الدخول وعدمه وجعل الاصفهانى الخلاف فى الغايتين غاية الابتداء وغاية الانتهاء على السواء قال وفيها مذاهب تدخلان لا تدخلان وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء وتدخلان ان اتحد الجنس لا ان اختلف وتدخلان ان لم يتميز أحدهما عما يليها بالحس والا لم تدخلا فيما يليها وفيه نظر بل الظاهر أن الاقوال المتقدمة هى فى غاية الانتهاء لا فى غاية الابتداء * والظاهر ان الراجح وأصحها عدم الدخول الا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء * والكلام فى لغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم فى الاستثناء

مسألة التخصيص ببدل البعض وبدل الاشتمال

﴿ المسئلة الخامسة عشرة ﴾ التخصيص البدل أعنى بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف ثلثه واكرم العلماء هم ومنه قوله سبحانه (ثم عموا وصموا كثير منهم) وقد جعله من المخصصات جماعة من أهل الاصول منهم ابن الحاجب وشراح كتابه قال السبكى ولم يذكره الأكثرون لان المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى أن المبدل منه فى غير

(١) كذا بالاصل والصواب لعدم جواز الخ اه مصححه اب

بدل الغلط ليس فى حكم المهدر بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون فى الافراد قال السيرافى زعم النحويون انه فى حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما مرادهم أن البدل قائم بنفسه وليس تبيينه الاول كتبيين النعت الذى هو من تمام المنعوت وهو معه كالشئ الواحد انتهى * ولا يشترط فيه مايشترط فى الاستثناء من بقاء الاكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الاكثر وفاقا نحو أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه * ويلحق ببدل البعض بدل الاشتمال لان كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص

مسألة التخصيص بالحال

﴿ المسئلة السادسة عشرة ﴾ التخصيص بالحال وهو فى المعنى كالصفة لان قولك أكرم من جاءك راكبا يفيد تخصيص الاكرام بمن تثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جمل فانه يكون للجميع قال البيضاوى بالاتفاق نحو أكرم بنى تميم وأعط بنى هاشم نازلين بك وفى دعوى الاتفاق نظر فانه ذكر الفخر الرازى فى المحصول أنه يختص بالجملة الاخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى

مسألة التخصيص بالظرف والجار والمجرور

﴿ المسئلة السابعة عشرة ﴾ التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيدا اليوم أو فى مكان كذا واذا تعقب أحدهما جملا كان عائدا الى الجميع * وقد ادعى البيضاوى الاتفاق على ذلك كما ادعاه فى الحال ويعترض عليه بما فى المحصول فانه قال فى الظرف والجار والمجرور انهما يختصان بالجملة الاخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى كما قال فى الحال صرح بذلك فى مسئلة الاستثناء المذكور عقب جمل * ويؤيد ماقاله البيضاوى ماقاله أبو البركات ابن تيمية فانه قال فأما الجار والمجرور فانه ينبغى أن يتعلق بالجميع قولا واحدا * أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب فى مسئلة لا يقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضى أن الحنفية يقيدونه بالثانى (١)

مسألة التخصيص بالتمييز

﴿ المسئلة الثامنة عشرة ﴾ التخصيص بالتمييز نحو عندى له رطل ذهبا وعندى له عشرون درهما فان الاقرار يتقيد بما وقع به التمييز من الاجناس أو الانواع واذا جاء بعد جمل نحو عندى له رطل ذهبا أو ملء هذا فانه يعود الى الجميع وظاهر كلام البيضاوى عوده الى الجميع بالاتفاق

مسألة التخصيص بالمفعول له والمفعول معه

﴿ المسئلة التاسعة عشرة ﴾ المفعول له والمفعول معه فان كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فان المفعول له معناه التصريح بالعلة التى لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تأديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدا فيفيد ان ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختص بتلك الحالة التى هى المصاحبة بين ضربه وضرب زيد

مسألة التخصيص بالعقل

﴿ المسئلة الموفية عشرين ﴾ التخصيص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المخصصات المتصلة وهذا شروع فى المخصصات المنفصلة وقد حصروها فى ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمعى قال القرافى والحصر غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد فان العادة تقضى أنك لم تر كل الناس وكذا التخصيص بقرائن الاحوال كقولك لغلامك ائتنى بمن يخدمنى فان المراد الاتيان بمن يصلح لذلك ولعل القائل بانحصار المخصصات المنفصلة فى الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجا تحت الدليل

---

(١) قوله يقتضى الخ كذا بالاصل من غير ذكر خبر أن مع تحريف فى الباقى ولعل الاصل بعد المثال هكذا . معناه وضربت عمرا يوم الجمعة وهو يقتضى أن الحنفية يقيدون به الثانى اه ويتبين هذا بنقل عبارة ابن الحاجب فى المختصر قال مستدلا من طرف القائلين أن تقييد المعطوف عليه بقيد لا يوجب تقييد المعطوف به ومجيبا عنه مانصه قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أى يوم الجمعة وأجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لا يمتنع اه فتأمل كتبه مصححه اسمعيل الخطيب الاسعردى

السمعى * وقد اختلف فى جواز التخصيص بالعقل فذهب الجمهور الى التخصيص به وذهب شذوذ من أهل العلم الى عدم جواز التخصيص به * قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى ولا خلاف بين أهل العلم فى جواز التخصيص بالعقل ولعله لم يعتبر بخلاف من شذ * قال الفخر الرازى فى المحصول ان التخصيص بالعقل قد يكون بضرورته كقوله تعالى (الله خالق كل شئ) فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه و بنظره كقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فان تخصيص الصبى والمجنون لعدم الفهم فى حقهما ومنهم من نازع فى تخصيص العموم بدليل العقل * والاشبه عندى أنه لا خلاف فى المعنى بل فى اللفظ أما انه لا خلاف فى المعنى فلان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم فى جميع الصور والعقل منع من ثبوته فى بعض الصور فاما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق النقيضين وهو محال أو يرجح النقل على العقل وهو محال لان العقل أصل للنقل فالقدح فى العقل قدح فى أصل النقل والقدح فى الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا وإما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل * وأما البحث اللفظى فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا فنقول ان أردنا بالمخصص الامر الذى يؤثر فى اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضى لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل قد يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فالعقل قد يكون دليل المخصص لا نفس المخصص ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة مخصصة للسنة لان المؤثر فى ذلك التخصيص هو الارادة لا تلك الالفاظ انتهى * قال القاضى أبو بكر الباقلانى وصورة المسئلة أن صيغة العام اذا وردت واقتضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص مالا يحيله العقل وليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة المتصل بالكلام ولكن المراد به ما قدمناه أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها * وفصل الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فان ذلك انما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذى دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو (الله خالق كل شئ) فقلنا المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى * ولا يخفاك أن هذا التفصيل لا طائل تحته فانه لم يرد بتخصيص العقل الا الصورة الثانية أما الصورة الاولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة * قال القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى وابن القشيرى والغزالى والكيا الطبرى وغيرهم إن النزاع لفظى اذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت اجماعا لكن الخلاف فى تسميته تخصيصا فالمخصص لا يسميه لان المخصص هو المؤثر فى التخصيص وهو الارادة لا العقل وكذا قال الاستاذ أبو منصور انهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شئ عن حكم العموم واختلفوا فى تسميته تخصيصا * وقيل الخلاف راجع الى مسئلة التحسين والتقبيح العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه الى أن العقل لا يحسن ولا يقبح وان الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل وقد أنكر هذا الاصفهانى وهو حقيق بأن يكون منكرا فالكلام فى تلك المسئلة غير الكلام فى هذه المسئلة كما سبق تقريره وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه مدفوعة كلها راجعة الى اللفظ لا الى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظى فلا نطيل بذكرها * قال الرازى فى المحصول فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل انتهى * وأجاب غيره بأن النسخ إما بيان مدة الحكم وإما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه

العقل فلاملازمة * وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل العقل على دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم امكان استعمال الدليل الشرعى على عمومه لمانع قطعى وهو دليل العقل

مسئلة التخصيص بالحس

﴿ المسئلة الحادية والعشرون ﴾ التخصيص بالحس فاذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم قالوا ومنه قوله تعالى (وأوتيت من كل شئ) مع أنها لم تؤت بعض الاشياء التى من جملتها ما كان فى يد سليمان وكذلك قوله (تدمر كل شئ بأمر ربها) وقوله (تجبى اليه ثمرات كل شئ) * قال الزركشى وفى عد هذا نظر لانه من العام الذى أريد به الخصوص وهو خصوص ما أوتيته هذه ودمرته الريح لا من العام المخصوص * قال ولم يحكوا الخلاف السابق فى التخصيص بالعقل وينبغى طرده ونازع العبدرى فى تفريقهم بين دليل الحس ودليل العقل لان أصل العلوم كلها الحس * ولا يخفى أن ماذكره الزركشى فى دليل الحس يلزمه مثله فى دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى (الله خالق كل شئ) وقوله (ولله على الناس حج البيت) من العام الذى أريد به الخصوص لا من العام المخصوص والا فالفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس

مسألة التخصيص بالكتاب والسنة ولهما

﴿ المسئلة الثانية والعشرون ﴾ التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما * ذهب الجمهور الى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية الى عدم جوازه وتمسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ولا يكون الا بالسنة لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) * ويجاب عنه بأن كونه صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب بالكتاب وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز فان قوله سبحانه (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الاحمال بقوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص منه أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله (فالكم عليهن من عدة تعتدونها) * وهكذا قد خصص عموم قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) بقوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومثل هذا كثير فى الكتاب العزيز * وأيضا ذلك الدليل الذى ذكروه معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) وقد جعل ابن الحاجب فى مختصر المنتهى الخلاف فى هذه المسئلة لابى حنيفة وأبى بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى وحكى عنهم أن الخاص ان كان متأخرا والا فالعام ناسخ وهذه مسئلة أخرى سيأتى الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص الكتاب بالكتاب * وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل روايتان وعن بعض أصحاب الشافعى المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضى على الكتاب والكتاب لا يقضى على السنة ولا وجه للمنع فان استدلوا بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب مع كونه معارضا بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم * ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة اجماعا كذا قال الاستاذ أبو منصور وقال الآمدى لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ ابو حامد الاسفرائنى لا خلاف فى ذلك الا ما يحكى عن داود فى احدى الروايتين قال ابن كج لا شك فى الجواز لان الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجبه * وألحق الاستاذ أبو منصور بالمتواتر الاخبار التى يقطع بصحتها * ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو مجمع عليه الا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائنى عن داود أنهما يتعارضان ولا يبنى أحدهما على الآخر ولا وجه لذلك * واختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة الى المنع مطلقا وحكاه الغزالى فى المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين

مطلب تخصيص لسنة بالكتاب

مطلب تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة

مطلب تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة

مطلب تخصيص الكتاب بخبر الواحد

والفقهاء ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق * وذهب عيسى بن أبان الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا كذا حكاه صاحب المحصول وابن الحاجب فى مختصر المنتهى عنه * وقد سبق الى حكاية ذلك عنه امام الحرمين الجوينى فى التلخيص وحكى غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بالخبر الآحادى اذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون المخصص الاول قطعيا * وذهب الكرخى الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا أو ظنيا وان خص بدليل متصل أو لم يخص أصلا لم يجز وذهب القاضى أبو بكر الى الوقف * وحكى عنه أنه قال يجوز التعبد بوروده ويجوز أن يرد لكنه لم يقع * وحكى عنه أيضا أنه لم يرد بل ورد المنع ولكن الذى اختاره لنفسه هو الوقف كما حكى ذلك عنه الرازى فى المحصول * واستدل فى المحصول على ماذهب اليه الجمهور بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم * واحتج ابن السمعانى على الجواز باجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنا معشر الأنبياء لا نورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث المسلم الكافر وخصوا قوله (اقتلوا المشركين) بخبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس وغير ذلك كثير * وأيضا يدل على جواز التخصيص دلالة بينة واضحة ماوقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآنى كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتما ودلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار الصحيحة الآحادية * وقد استدل المانعون مطلقا بما ثبت عن عمر رضى الله عنه فى قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما فى حديثها الصحيح فقال عمر كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة يعنى قوله (أسكنوهن) * وأجيب عن ذلك بأنه انما قال هذه المقالة لتردده فى صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية فانه لم يقل كيف نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادى بل قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة * ويؤيد ذلك مافى صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت فأفاد هذا أن عمر رضى الله عنه انما تردد فى كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد فى العمل بما روته * قال ابن السمعانى ان محل الخلاف فى أخبار الآحاد التى لم تجمع الامة على العمل بها * أما ما اجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها * وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الآحادى * وقد سبق الكلام فى القرآن فى مباحث الكتاب * وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول * وهكذا يجوز التخصيص بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم * وقد تقدم البحث فى فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفى تقريره فى مقصد السنة بما يغنى عن الاعادة * وأما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام عليه فى باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه ما يقتضى الخصوص وعلى العام الوارد على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص

مطلب تخصيص القرآن بالقراءة الشاذة

مطلب تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبى وبتقريره

مطلب التخصيص بموافق العام وبعطف الخاص على العام

مسألة التخصيص بالقياس

﴿ المسئلة الثالثة والعشرون ﴾ فى التخصيص بالقياس ذهب الجمهور الى جوازه * قال الرازى فى المحصول وهو قول أبى حنيفة والشافعى ومالك وأبى الحسين البصرى والاشعرى وأبى هاشم أخيرا * وحكى ابن الحاجب فى مختصر المنتهى عن هؤلاء وزاد معهم الامام الرابع احمد بن حنبل وكذا حكاه ابن الهمام فى التحرير * وحكى

القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن احمد روايتين * وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج * وذهب أبو علي الجبائي الى المنع مطلقا ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن احمد بن حنبل وقيل ان ذلك انما هو في رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه * ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين وعن الاشعري وذهب عيسى بن أبان الى أنه يجوز ان كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعي كذا حكاه عنه القاضي أبو بكر في التقريب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وأطلق صاحب المحصول الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعيا وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن بعض العراقيين * وذهب الكرخي الى أنه يجوز ان كان قد خص بدليل منفصل والا فلا كذا حكاه عنه صاحب المحصول وغيره * وذهب الاصطخري الى أنه يجوز ان كان القياس جليا والا فلا كذا حكاه عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وحكاه الشيخ أبو حامد الصا(١) عن اسمعيل ابن مروان من أصحاب الشافعي * وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الاعاطي ومبارك بن أبان وأبي علي الطبري وحكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن ابن سريج والصحيح عنه ما تقدم * وذهب الغزالي الى أنه ان تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الاقوى فان تعادلا فالوقف * واختاره المطرزي ورجحه الفخر الرازي واستحسنه القرافي والقرطبي * وذهب الآمدي الى أن العلة ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به والا فلا * وقد حكى امام الحرمين في النهاية مذهبين لم ينسبهما الى من قالهما (أحدهما) أنه يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العام والا فلا (٢) وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائني القياس ان كان جليا مثل (ولا تقل لهما أف) جاز التخصيص به بالاجماع وان كان واضحا وهو المشتمل على جميع معنى الاصل كقياس الربا فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا الا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وان كان خفيا وهو قياس علته الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ فجوزه * قال الاستاذ أبو منصور والاستاذ أبو اسحق أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي * واختلفوا في الخفي على وجهين والصحيح الذي عليه الاكثرون جوازه أيضا وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والروياني وذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع * واحتج الجمهور بأن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه * وبهذا يعرف أنه لا ينتهض احتجاج المانعين بقولهم لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل لان هذا التقديم انما يكون عند ابطال أحدهما بالآخر وأما عند الجمع بينهما وإعمالهما جميعا فلا * وقد طول أهل الاصول الكلام في هذا البحث بايراد شبه زائفة لا طائل تحتها * وسيأتي تحقيق الحق ان شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا * والتفاصيل المذكورة ههنا من جهة القابلين له مطلقا انما هي باعتبار كونه وقع هنا مقابلا لدلالة العموم * والحق الحقيق بالقبول أنه يخصص بالقياس الجلي لانه معمول به لقوة دلالته وبلوغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها أما العلة المنصوصة فالقياس الكائن بها في قوة النص وأما العلة المجمع عليها فلا كون ذلك الاجماع قد دل على دليل مجمع عليه وما عدا هذه الثلاثة الانواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله * وسيأتي ان شاء الله الكلام على هذا في القياس على وجه يتضح به الحق اتضاحا لا يبقى عنده ريب لمرتاب

(١) كذا بالاصل من غير تكميل الوصف (٢) لم يوجد بالاصل الذي بأيدينا المذهب الثاني فالظاهر أنه سقط من العبارة كتبه مصححه

مسألة التخصيص بالمفهوم

﴿ المسئلة الرابعة والعشرون ﴾ فى التخصيص بالمفهوم * ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الى جواز التخصيص بالمفهوم * قال الآمدى لاأعرف خلافا فى تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتى الكلام على المفاهيم والمعمول به منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب * وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبنى على مذهبهم فى عدم العمل بالمفهوم * قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى شرح الالمام قد رأيت فى بعض مصنفات المتأخرين مايقتضى تقديم العموم وفى كلام صفى الدين الهندى أن الخلاف انما هو فى مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به * قال الزركشى والحق أن الخلاف ثابت فيهما * أما مفهوم المخالفة فكما اذا ورد عام فى إيجاب الزكاة فى الغنم كما فى قوله فى أربعين شاة شاة ثم قال فى سائمة الغنم الزكاة فان المعلوفة خرجت بالمفهوم فيخصص به عموم الاول وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لاخلاف فى جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا * وكذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى اذا ورد العام مجردا على صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا المشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الاوثان من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص مابعده من العموم انتهى * وانما حكى الصفى الهندى الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة لانه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص ، بعضهم يسميه القياس الجلى وبعضهم يسميه المفهوم الاولى وبعضهم يسميه فحوى الخطاب وذلك كقوله تعالى (ولاتقل لهما أف) وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به * والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها وسيأتى بيان ماهو الحق فيها ان شاء الله تعالى

مسألة التخصيص بالاجماع

﴿ المسئلة الخامسة والعشرون ﴾ فى التخصيص بالاجماع قال الآمدى لاأعرف فيه خلافا وكذلك حكى الاجماع على جواز التخصيص بالاجماع الاستاذ أبو منصور * قال ومعناه أن يعلم بالاجماع أن المراد باللفظ العام بعض مايقتضيه ظاهره وفى الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لابنفس الاجماع * وقال ابن القشيرى إن من خالف فى التخصيص بدليل العقل يخالف هنا * وقال القرافى الاجماع أقوى من النص الخاص لان النص يحتمل نسخه والاجماع لاينسخ لانه انما ينعقد بعد انقطاع الوحى * وجعل الصيرفى من أمثلته قوله تعالى (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) * قال وأجمعوا على أنه لاجمعة على عبد ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم قال والجزية بالالف واللام فعلمنا أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بآية حد القذف وبالاجماع على التنصيف للعبد * والحق أن المخصص هو دليل الاجماع لانفس الاجماع كما تقدم

مسألة التخصيص بالعادة

﴿ المسئلة السادسة والعشرون ﴾ فى التخصيص بالعادة * ذهب الجمهور الى عدم جواز التخصيص بها وذهب الحنفية الى جواز التخصيص بها * قال الصفى الهندى وهذا يحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون النبى صلى الله عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيأ بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال المراد من ذلك العام ماعدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر فى ذلك بل هو باق على عمومه متناول لذلك البعض ولغيره (الثانى) أن تكون العادة جارية بفعل معين كاكل طعام معين مثلا ثم انه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهى مقتصرا على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجرى على عمومه ولاتؤثر عاداتهم * قال والحق انها لاتخصص لان الحجة فى لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى * وقد اختلف كلام أهل

الاصول وصاحب المحصول وأتباعه تكلموا على الحالة الاولى واختار فيها أنه ان علم جريان العادة فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منعه عنها فخصص بها والمخصص فى الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله وسلم * وان علم عدم جريانها لم يخصص بها الا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع * وأما الآمدى وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية * قال الزركشى وهما مسئلتان لاتعلق لاحداهما بالاخرى فتفطن لذلك فان بعض من لاخبرة له حاول الجمع بين كلام الامام الرازى فى المحصول وكلام الآمدى وابن الحاجب ظنا منه انهما تواردا على محل واحد وليس كذلك وممن صرح بأنهما حالتان القرافى فى شرح التنقيح وفرق بأن العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لايقضى بها على العموم انتهى * والحق أن تلك العادة ان كانت مشتهرة فى زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ اذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهى مخصصة لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون الا ما جرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها * والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك فى العصر الذى تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطا البين والغلط الفاحش * أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة إنه يخصص بها ما حدث بعد أولئك الاقوام المصطلحين عليها من التعاور فى الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا مما لاباس به ولكن لايخفى أن بحثنا فى هذا العلم إنما هو عن المخصصات الشرعية فالبحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا الفن بما ليس منه والخبط فى البحث بما لافائدة فيه

قف على مايقضى منه العجب

﴿ المسئلة السابعة والعشرون ﴾ فى التخصيص بمذهب الصحابى * ذهب الجمهور الى أنه لايخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة الى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم فى ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوى للحديث * قال الاستاذ أبو منصور والشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى والشيخ أبو اسحق الشيرازى إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابى اذا لم يكن هو الراوى للعموم وكان ماذهب اليه منتشرا ولم يعرف له مخالف فى الصحابة لأنه إما اجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف وأما اذا لم ينتشر فان خالفه غيره فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى قول الشافعى الجديد ليس بحجة فلا يخصص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخص به العموم فيه وجهان * وأما اذا كان الصحابى الذى ذهب الى التخصيص هو الراوى للحديث فقد اختلف قول الشافعى فى ذلك والصحيح عنه وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لايخصص به خلافا لمن تقدم والدليل على ذلك أن الحجة انما هى فى العموم ومذهب الصحابى ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به * واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابى العدل لايترك ما سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه الا لدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص * وأجيب عنه بأنه قد يخالف ذلك لدليل فى ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لايجوز لاسيما فى مسائل الأصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابى وان كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع وقد تقرر الكلام عليه

مسألة التخصيص بمذهب الصحابى

﴿ المسئلة الثامنة والعشرون ﴾ فى التخصيص بالسياق * قد تردد قول الشافعى فى ذلك وأطلق الصير فى جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وكلام الشافعى فى الرسالة يقتضيه فانه بوب لذلك بابا فقال باب الصنف الذى فدين سياقه معناه وذكر قوله سبحانه (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) قال فان السياق أرشد الى أن المراد أهلها وهو قوله (اذ يعدون فى السبت) قال الشيخ تقى

مسألة التخصيص بالسياق

الدين بن دقيق لعيد فى شرح الالمام نص بعض الاكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن الماضية بالتخصيص قال و يشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون فى بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم * قال ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب كما اشتبه على كثير من الناس فان التخصيص بالسبب غير مختار فان السبب وان كان خاصا فلا يمنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره كما فى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ولا ينهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا بخلاف السياق فانه يقع به التبيين والتعيين فى المجملات وأما التعيين فى المحتملات وعليك باعتبار هذا فى أكثر الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى * والحق أن دلالة السياق ان قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك وان لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص

مسألة التخصيص بقضايا الأعيان

﴿ المسئلة التاسعة والعشرون ﴾ فى التخصيص بقضايا الاعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بلبس الحرير للحكة وفى جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة * ولا يخفى أنه اذا وقع التصريح بالعلة التى لأجلها وقع الاذن بالشئ أو الامر به أو النهى عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلى إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الاصل الذى هو الاستصحاب بلا خلاف * قال القاضى عبد الوهاب فى الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين الى أن العموم يخص باستصحاب الحال قال لأنه دليل يلزم المصير اليه ما لم ينقل عنه ناقل فيجوز التخصيص به كسائر الادلة وهذا فى غاية التناقض لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به ادمعناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل

مسألة بناء العام على الخاص

﴿ المسئلة الموفية ثلاثين ﴾ فى بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فاذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة قد ورد معه خاص يقتضى اخراج بعض أفراد العام من الحكم الذى حكم به عليها فاما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فان علم فان كان المتأخر الخاص فاما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فان تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من أفراد العام * قال الزركشى فى البحر وفاقا ولا يكون تخصيصا لان تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا * وان تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففى ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فمن جوزه جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام فى القدر الذى عارضه فيه الخاص كذا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى قال ولا يتصور فى هذه المسئلة خلاف يختص بها وانما يعود الكلام فيها الى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وابن الصباغ فى العدة * قال الصفى الهندى من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشئ قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة أحال المسئلة ومنهم من جوزهما فاختلفوا فيه فالذى عليه الاكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام لانه وان جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ وقد أمكن حمله عليه فتعين * ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص اذا تأخر عن العام وتخلل بينهما ما يمكن المكلف بهما من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من العام لانهما دليلان وبين حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الامكان دفعا للتناقض قال وهو ضعيف انتهى * فان تأخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبنى العام على الخاص لان ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر

مظنون والمتيقن أولى * وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضي عبد الجبار الى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم * وذهب بعض المعتزلة الى الوقف * وقال أبو بكر الرازي اذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص مالم يقم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص انتهى * والحق في هذه الصورة البناء * وان تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ الا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار فانه لا يمكنه الحمل على النسخ فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه وجعل الكيا الطبري الخلاف في هذه المسئلة مبنيا على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخا للخاص * وهذه الاربع الصور اذا كان تاريخهما معلوما فان جهل تاريخهما فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص * وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه الى التوقف الى ظهور التاريخ أو الى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرهما وحكى نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق * والحق الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبث به والجمع بين الادلة ما أمكن هو الواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل الا بالبناء وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والاقوى أرجح وأيضا اجراء العام على عمومه اهمال للخاص وإعمال الخاص لا يوجب اهمال العام * وأيضا قد نقل أبو الحسين الاجماع على البناء مع جهل التاريخ * والحاصل أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسئلة * وما احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا فيجاب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة فلا ينتهض لترجيحه على قوي الدلالة * وأيضا في البناء جمع وفي العمل بالعام ترجيح والجمع مقدم على الترجيح * وأيضا في العمل بالعام اهمال للخاص وليس في التخصيص اهمال للعام كما تقدم * وسيأتي لهذه المسئلة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي الكلام على جواز النسخ قبل إمكان العام ان شاء الله

﴿ الباب الخامس في المطلق والمقيد ﴾

(وفيه مباحث أربعة)

بحث حد المطلق والمقيد

﴿ البحث الاول في حدهما ﴾ أما المطلق فقيل في حده ما دل على شائع في جنسه ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يدرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة المهملات ويخرج من قيد الشيوع المعارف كلها لما فيها من التعيين إما شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصة نحو (فعصى فرعون الرسول) أو استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل * وقيل في حده هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود * وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء وبأنه يرد عليه أعلام الاجناس كاسامة وثعالة فانها تدل على الحقيقة من حيث هي هي * وأجاب عن ذلك الاصفهاني في شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء بل غاير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة * قال وأما الزامه بعلم الجنس فمردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني بخلاف اسم الجنس وانما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الذي أورده الآمدي للمطلق فانه قال هو الدال على الماهية

بقيد الوحدة وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب فانه قال فى حده هو مادل على شائع فى جنسه وقيل المطلق هو مادل على الذات دون الصفات * وقال الصفى الهندى المطلق الحقيقى مادل على الماهية فقط والا فمافى مختلف نحو رجل و رقبة فانه مطلق بالاضافة الى رجل عالم و رقبة مؤمنة ومقيد بالاضافة الى الحقيقى لانه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية * وأما المقيد فهو مايقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة فى المطلق فيقال فيه هو مادل لا على شائع فى جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها أو يقال فى حده هو مادل على الماهية بقيد من قيودها أو ما كان له دلالة على شئ من القيود

بحث الخطاب الوارد مطلقا والوارد مقيد والوارد مطلقا فى موضع ومقيدا فى آخر وهذا أربعة أقسام

* (البحث الثانى) * اعلم أن الخطاب اذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده وإن ورد مطلقا فى موضع مقيدا فى موضع آخر فذلك على أقسام

(الاول) أن يختلفا فى السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى والكيا الهراسى وابن برهان والآمدى وغيرهم

(القسم الثانى) ان يتفقا فى السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال ان ظاهرت فأعتق رقبة * وقال فى موضع آخر ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق فى هذا القسم القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب وابن فورك والكيا الطبرى وغيرهم * وقال ابن برهان فى الاوسط اختلف أصحاب أبى حنيفة فى هذا القسم فذهب بعضهم الى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ونقل أبو زيد الحنفى وأبو منصور الماتريدى فى تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل فى هذه الصورة وحكى الطرسوسى الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة وفيه نظر فان من جملة من نقل الاتفاق القاضى عبد الوهاب وهو من المالكية * ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد وقيل انه يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق والاول أولى وظاهر اطلاقهم أنه لا فرق فى هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا أو جهل السابق فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشى

(القسم الثالث) أن يختلفا فى السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق فى الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد * وحكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية الى التقييد * وذهب جماعة من محققى الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا * قال الرازى فى المحصول وهو القول المعتدل قال واعلم أن صحة هذا القول انما تثبت اذا أفسدنا القولين الاولين أما الاول يعنى مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا لان الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا * وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا ههنا * والجواب عن الاول بأن القرآن كالكلمة الواحدة فى أنها لا تتناقض لا فى كل شئ والاوجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعن الثانى انا انما قيدنا ه بالاجماع وأما القول الثانى يعنى مذهب الحنفية فضعيف لان دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام فى كل الصور انتهى * قال امام الحرمين الجوينى فى دفع ماقالوه من أن كلام الله فى حكم الخطاب الواحد إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ فى كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص

ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما انتهى * ولا يخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولا نحتاج في مثل ذلك الى هذا الاستدلال البعيد فالحق ماذهب اليه القائلون بالحمل *

وفي المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل فان قام الدليل على تقييده قيد وان لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نص فيعدل منه الى غيره من الادلة * قال الزركشي وهذا أفسد المذاهب لان النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا اليها ولا يعدل الى غيره *

وفي المسئلة مذهب خامس وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد فان كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد ولا يحمل على اطلاقه الا بدليل لان التغليظ الزام وما تضمنه الالزام لا يسقط التزامه باحتمال * قال الماوردي وهذا أولى المذاهب * قلت بل هو أبعدها من الصواب

(القسم الرابع) أن يختلفا في الحكم نحو اكس يتيما أطعم يتيما عالما فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحد سببهما أو اختلف * وقد حكى الاجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب

بحث شروط الحمل عند القائلين به

﴿ البحث الثالث ﴾ اشترط القائلون بالحمل شروطا سبعة

(الاول) أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كايجاب غسل الاعضاء الاربعة في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم فان الاجماع منعقد على أنه لا يحمل اطلاق التيمم على تقييد الوضوء حتى يلزم التيمم في الاربعة الاعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا * وممن ذكر هذا الشرط القفال الشاشي والشيخ أبو حامد الاسفرائني والماوردي والروياني * ونقله الماوردي عن الابهري من المالكية ونقل الماوردي أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على المقيد في الذات وهو قول باطل

(الشرط الثاني) أن لا يكون للمطلق الا أصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية واطلاق الشهادة في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله (من بعد وصية توصون بها أو دين) واطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين * فأما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان السبب مختلفا لم يحمل اطلاقه على أحدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى * وممن ذكر هذا الشرط الاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع والماوردي وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه * قال الزركشي وليس كذلك فقد حكى القفال الشاشي فيه خلافا لأصحابنا ولم يرجح شيأ

(الشرط الثالث) أن يكون في باب الاوامر والاثبات أما في جانب النفي والنهي فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ * وممن ذكر هذا الشرط الآمدي وابن الحاجب وقالا لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما لعدم التعذر هذا اذا قال لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (١) ولا مسلما اذ لو أعتق واحدا منهما لم يعمل بهما وأما صاحب المحصول فسوى بين الامر والنهي ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الآمدي وابن الحاجب وأما الاصفهاني فتبع صاحب المحصول وقال حمل المطلق على المقيد لا يختص بالامر والنهي بل

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا لم يجز له أن يعتق مكاتبا لا كافرا ولا مسلما اه مصححه

يجرى فى جميع أقسام الكلام * قال الزركشى وقد يقال لا يتصور تواردالمطلق والمقيد فى جانب النفى والنهى وماذكروه من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام وفيه ماتقدم من خلاف ابى نور فلا وجه لذكره ههنا انتهى * والحق عدم الحمل فى النفى والنهى وممن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله أيضا شرطا فى بناء العام على الخاص

(الشرط الرابع) أن لا يكون فى جانب الاباحة * قال ابن دقيق العيد إن المطلق لا يحمل على المقيد فى جانب الاباحة اذ لا تعارض بينهما وفى المطلق زيادة قال الزركشى وفيه نظر

(الشرط الخامس) أن لا يمكن الجمع بينهما الا بالحمل فان أمكن بغير إعمالهما فانه أولى من تعطيل مادل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة فى المطلب

(الشرط السادس) أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل المطلق على المقيد ههنا قطعا

(الشرط السابع) أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد

بحث جريان ما ذكر فى تخصيص العام فى تقييد المطلق

* (البحث الرابع) * اعلم أن ماذكر فى التخصيص للعام فهو جار فى تقييد المطلق فارجع فى تفاصيل ذلك الى ماتقدم فى باب التخصيص فذلك يغنيك عن تكثير المباحث فى هذا الباب

مطلب الحكم المطلق فى موضع المقيد مثله فى موضعين بقيدين متضادين

* (فائدة) * قال فى المحصول اذا أطلق الحكم فى موضع وقيد مثله فى موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه * مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا فى قوله سبحانه (فعدة من أيام أخر) وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق فى قوله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم) وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع فى قوله (فصيام شهرين متتابعين) قال فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظا ترك المطلق ههنا على اطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله ههنا على ما كان القياس عليه أولى انتهى * وقد تقدم فى الشرط الثانى من المبحث الذى قبل هذا المبحث الكلام فى المطلق الدائر بين قيدين متضادين وانما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الايضاح

* الباب السادس فى المجمل والمبين *

(وفيه ستة فصول)

بحث حد المجمل والمبين

* الفصل الاول فى حدهما * فالمجمل فى اللغة المبهم من أجمل الأمر اذا أبهم وقيل هو المجموع من أجمل الحساب اذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجمل الشئ اذا حصله * وفى الاصطلاح ماله دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه كذا قال الآمدى وفى المحصول هو ما أفاد شيأ من جملة أشياء وهو متعين فى نفسه واللفظ لا يعينه * قال ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لان هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين فى نفسه فأى رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لانه يفيد اما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب فعل معين فى نفسه غير متعين بحسب اللفظ * وقال ابن الحاجب هو فى الاصطلاح مالم تتضح دلالته والمراد ما كان له دلالة فى الاصل ولم تتضح فلا يرد المهمل * وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ * واعترض عليه بأنه لا يطرد ولا ينعكس * أما عدم اطراده فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشئ اتفاقا وليس بمجمل لوضوح مفهومه * وأما عدم الانعكاس فلانه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما فى المشترك

فلا يصدق الحد عليه * وقال القفال الشاشي وابن فورك مالا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره * والأولى أن يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها الا بمعين سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال *

وأما المبين فهو في اللغة المظهر من بان اذا ظهر يقال بين فلان كذا اذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح هو ما افتقر الى البيان * والبيان مشتق من البين وهو الفراق لانه يوضح الشيء و يزيل اشكاله كذا قال ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول قال أبو بكر الرازي سمي بيانا لانفصاله عما يلتبس من المعاني وأما في الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد كذا قال في المحصول * و يطلق و يراد به الدليل على المراد و يطلق على فعل المبين * ولأجل اطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر اليها فالصير في لاحظ فعل المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال القاضي في مختصر التقريب وهذا ما ارتضاه من خاض في الاصول من أصحاب الشافعي واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي * ولاحظ القاضي أبو بكر وامام الحرمين والغزالي والآمدي والفخر الرازي وأكثر المعتزلة الدليل فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم أو الظن بالمطلوب ولاحظ أبو عبد الله البصري (١) نفسه فحده بحد العلم وحكى أبو الحسين عنه انه العلم الحادث لان البيان هو ما به يتبين الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث قال ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين لان علمه لذاته لا بعلم حادث * قال العبدري بعد حكاية المذاهب الصواب أن البيان هو مجموع هذه الامور وقال شمس الأئمة السرخسي الحنفي اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعي لأن الرجل يقول بان هذا المعنى أي ظهر والاول أصح أي الاظهار انتهى * قال الاستاذ أبو بكر الاسفرائني قال أصحابنا انه الافهام بأي لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق انه العلم الذي يتبين به المعلوم وقال الشافعي في الرسالة ان البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الاصول متشعبة الفروع

مطلب اختلافهم في تفسير البيان لاختلاف ملاحظاتهم

(الفصل الثاني) اعلم أن الاجمال واقع في الكتاب والسنة قال أبو بكر الصيرفي ولا أعلم أحدا أبى هذا غير داود الظاهري وقيل انه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال امام الحرمين ان مختار (٢) ما يثبت التكليف به لا اجمال فيه لان التكليف بالمجمل تكليف بالمحال ومالا يتعلق به تكليف فلا يعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم * قال الماوردي والروياني يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله الحديث وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها قالا وانما جاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين (الاول) أن يكون اجماله توطئة للنفس على قبول ما يتعقبه من البيان فانه لو بدأ في تكليف الصلاة بها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من اجمالها (والثاني) ان الله تعالى جعل من الاحكام جليا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس في العمل بها و يثابوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجملا خفيا * قال الأستاذ أبو اسحق الشيرازي وحكم المجمل التوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع قال الماوردي ان كان الاجمال من جهة الاشتراك واقترن به تبيينه أخذ به فان تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به فان تجرد عنهما

بحث وقوع الاجمال في الكتاب والسنة

(١) كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو ما يقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه اهـ مصححه
(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب ان المختار أن ما يثبت الخ كتبه مصححه

وجب الاجتهاد فى المراد منه وكان من خفى الاحكام التى وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار داخلا فى المجمل لخفائه وخارجا منه لامكان الاستنباط

بحث وجوه الاجمال

﴿ الفصل الثالث ﴾ الاجمال اما أن يكون فى حال الافراد أو التركيب والاول اما أن يكون بتصريفه نحو قال من القول والقيلولة ونحو مختار فانه صالح للفاعل والمفعول قال العسكرى ويفترقان تقول فى الفاعل مختار لكذا وفى المفعول مختار من كذا ومنه قوله تعالى (لاتضار والدة بولدها) (ولايضار كاتب ولاشهيد) و إما أن يكون بأصل وضعه اما أن تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان أو متشابهة غير متضادة فاما أن يتناول معانى كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك وإما بحسب معنى نشترك فيه فهو المتواطئ * والاجمال كما يكون فى الاسماء على ماقدمنا يكون فى الافعال كعسعس بمعنى أقبل وأدبر ويكون فى الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء وكما يكون فى المفردات يكون فى المركبات نحو قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولى ويكون أيضا فى مرجع الضمير اذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها ويكون فى الصفة نحو طبيب ماهر لتردده بين أن تكون للمهارة مطلقا أو للمهارة فى الطب ويكون فى تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فان اللفظ يصير مجملا بالنسبة الى تلك المجازات إذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على البعض الآخر كذا قال الآمدى والصفى الهندى وابن الحاجب * وقد يكون فى فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا * وقد يكون فيما ورد من الأوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى (والجروح قصاص)وقوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) فذهب الجمهور الى أنها تفيد الايجاب وقال آخرون يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها

بحث الأمور التى يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها من المجمل وليست منه

﴿ الفصل الرابع ﴾ فيما الاجمال فيه وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة فى قسم المجمل وليست منه

(الاول) فى الالفاظ التى علق التحريم بها على الاعيان كقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) (حرمت عليكم أمهاتكم) فذهب الجمهور الى أنه لا اجمال فى ذلك وقال الكرخى والبصرى إنها مجملة * احتج الجمهور بأن الذى يسبق الى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها وتبادر الفهم دليل الحقيقة فالمفهوم من قوله (حرمت عليكم الميتة) هو تحريم الاكل لان ذلك هو المطلوب من تلك الاعيان وكذا قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فان المفهوم منه هو تحريم الوطء * واحتج الكرخى والبصرى بأن هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذا لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس بعضها أولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف فى الكل وهو المطلوب وأيضا لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن تعين ذلك الفعل فى كل المواضع وليس كذلك * وأجيب بأنه لا نزاع فى أنه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام أولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضى اضافة التحريم الى الفعل المطلوب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الاكل فهذا البعض متضح متعين بالعرف

(الثانى) لاجمال فى مثل قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) وإلى ذلك ذهب الجمهور وذهب الحنفية الى أنه مجمل لتردده بين الكل والبعض والسنة بينت البعض وحكاه فى المعتمد عن أبى عبد الله البصرى * ثم اختلف القائلون بأنه لا اجمال فقالت المالكية انه يقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة فى جميعه والباء انما دخلت

للالصاق وقال الشريف المرتضى فيما حكاه عنه صاحب المصادر إنه يقتضى التبعيض قال لان المسح فعل متعد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحته كله فينبغى أن يفيد دخول الباء فائدة جديدة فلولم يفد البعض يبقى اللفظ عاريا عن الفائدة * وقالت طائفة إنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض ونسبه فى المحصول الى الشافعى قال البيضاوى وهو الحق * ونقل ابن الحاجب عن الشافعى وابى الحسين وعبد الجبار ثبوت البعض بالعرف * والذى فى المعتمد لابى الحسين وعبد الجبار انها تفيد فى اللغة تعميم مسح الجميع لانه متعلق بما سمى رأسا وهو اسم لجملة الرأس لا للبعض ولكن العرف يقتضى إلصاق المسح بالرأس إما بجميعه وإما ببعضه لصدق الاسم عليه وعبارة الشافعى فى كتاب أحكام القرآن أن من مسح من رأسه شيأ فقد مسح برأسه ولم نحتمل الآية الا هذا * قال فدلت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله وادادلت السنة على ذلك فمعنى الآية أن من مسح شيأ من رأسه أجزأه انتهى * فلم يثبت التبعيض بالعرف كما زعم ابن الحاجب * ولا يخفاك أن الافعال المنسوبة الى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية فمن قال ضربت رأس زيد اوضربت برأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فهكذا مسحت رأس زيد ومسحت برأسه * وعلى كل حال فقد جاء فى السنة المطهرة مسح كل الرأس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا

(الثالث) لا اجمال فى مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) عند الجمهور وقال بعض الحنفية انها مجملة اذ اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للابانة والشق لاستعماله فيهما * وأجاب الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالمطلقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة * وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة فى العضو الى المنكب ولما دونه مجاز فلا اجمال فى الآية وهذا هو الصواب * وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضيا للصير الى المعنى المجازى فى الآية * ويجاب عما ذكر فى القطع بأن الاجمال انما يكون مع عدم الظهور فى أحد المعنيين وهو ظاهر فى القطع لا فى الشق الذى هو مجرد قطع بدون ابانة

(الرابع) لا إجمال فى نحو لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى ولا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد والى ذلك ذهب الجمهور وقالوا الاية ان ثبت عرف شرعى فى اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا نكاح صحيح فلا اجمال * وان لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع * ولا كلام الا ما أفاد فيتعين ذلك فلا اجمال * وان قدر انتفاؤهما فالاولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فلا اجمال وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعذرة(١) لوجوب الذات فى الخارج ويمكن أن يقال إن المنفى هو الذات الشرعية والتى وجد ليست بذات شرعية فيبقى حمل الكلام على حقيقته وهى نفى الذات الشرعية فان دل دليل على أنه لا يتوجه النفى اليها كان توجهه الى الصحة أولى لانها أقرب المجازين اذ توجيهه الى نفى الصحة يستلزم نفى الذات حقيقة بخلاف توجيهه الى الكمال فانه لا يستلزم نفى الذات فكان توجيهه الى الصحة أقرب المجازين اليها فلا اجمال وليس هذا من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل * وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وأبو عبد الله البصرى الى انه مجمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب غير متعذرة لوجود الذات فى الخارج تأمل اه مصححه

الرأى * واختلف هؤلاء فى تقرير الاجمال على ثلاثة وجوه (الاول) انه ظاهر فى نفى الوجود وهو لا يمكن لانه واقع قطعا فاقتضى ذلك الاجمال (الثانى) انه ظاهر فى نفى الوجود ونفى الحكم فصار مجملا (الثالث) انه متردد بين نفى الجواز ونفى الوجوب فصار مجملا قال بعض هؤلاء فى تقرير الاجمال إما أن يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضى أيضا الى التناقض لانا لو حملناه على نفى الصحة ونفى الكمال معا كان نفى الصحة يقتضى نفيها ونفيها يستلزم نفى الذات وكان نفى الكمال يقتضى ثبوت الصحة فكان مجملا من هذه الحيثية وهذا كله مدفوع بما تقدم

(الخامس) لا اجمال فى نحو قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان مما ينفى فيه صفة والمراد نفى لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور لان العرف فى مثله قبل ورود الشرع نفى المؤاخذة ورفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده فعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنى لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فلا اجمال * قال الغزالى قضية اللفظ رفع نفس الخطا والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه لا على الاطلاق بل الحكم الذى علم بعرف الاستعمال قبل الشرع وهو رفع الاثم فليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما وقال أبو الحسين وأبو عبد الله البصرى إنه مجمل لان ظاهر نفس رفع الخطا والنسيان وقد وقعا * وقد حكى شارح المحصول فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب (أحدها) انه مجمل (والثانى) الحمل على رفع العقاب آجلا والاثم عاجلا قال وهو مذهب الغزالى (والثالث) رفع جميع الاحكام الشرعية واختاره الرازى فى المحصول وممن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضى عبد الوهاب فى الملخص ونسب الثالث الى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية واختار هو الثانى * والحق ما ذهب اليه الجمهور للوجه الذى قدمناذكره

(السادس) اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على أحدهما أفاد معنى واحدا وان حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له فى أحد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفى الهندى ذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فى أفادة المعنيين اللذين هما أحد مدلوليه وذهب الاقلون الى انه مجمل وبه قال الغزالى واختاره ابن الحاجب واختار الاول الآمدى لتكثير الفائدة * قال الآمدى والهندى محل الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن حقيقة فى المعنيين فانه يكون مجملا أو حقيقة فى أحدهما فالحقيقة مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما اذا كانا مجازين لانهما اذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازا فما بقى الا أن يكونا مجازين * قال الزركشى والحق ان صورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لمتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجازا راجحا عند القائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء انتهى * والحق انه مع عدم الظهور فى أحد مدلوليه يكون مجملا ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحا ولا رافعا للاجمال فان أكثر الالفاظ ليس لها الا معنى واحد فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التى لا خلاف فيها

(السابع) لا اجمال فيما كان له مسمى لغوى ومسمى شرعى كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الحمل على المعنى الشرعى لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معانى الالفاظ اللغوية والشرع طارئ على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتأخر أولى وذهب جماعة الى انه مجمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أكثر أصحاب الشافعى * وذهب جماعة الى التفصيل بين أن يرد على طريقة الاثبات فيحمل على المعنى الشرعى وبين أن يرد على طريقة النفى فيجمل لتردده (فالأول) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انى صائم فيستفاد منه صحة نية النهار (والثانى) كالنهى عن صوم أيام التشريق فلا يستفاد منه صحة صومها واختار هذا التفصيل الغزالى

وليس بشئ * وثم مذهب رابع وهو أنه لا اجمال فى الاثبات الشرعى والنهى اللغوى واختاره الآمدى ولا وجه له أيضا * والحق ماذهب اليه الاولون لما تقدم * وهكذا اذا كان للفظ محمل شرعى ومحمل لغوى فانه يحمل على المحمل الشرعى لما تقدم * وهكذا اذا كان له مسمى شرعى ومسمى لغوى فانه يحمل على الشرعى لما تقدم أيضا * وهكذا اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفى واللغوى فانه يقدم العرفى على اللغوى

﴿ الفصل الخامس ﴾

مبحث مراتب بيان الاحكام

فى مراتب البيان للاحكام وهى خمسة بعضها أوضح من بعض (الاول) بيان التأكيد وهو النص الجلى الذى لا يتطرق اليه تأويل كقوله تعالى فى صوم التمتع (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وسماه بعضهم بيان التقرير * وحاصله انه فى الحقيقة التى تحتمل المجاز والعام المخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر (الثانى) النص الذى ينفرد بادراكه العلماء كالواو والى فى آية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان (الثالث) نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل فى القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) ولم يذكر فى القرآن مقدار هذا الحق (الرابع) نصوص السنة المبتدأة مما ليس فى القرآن نص عليها ولا بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الخامس) بيان الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الالفاظ التى استنبطت منها المعانى وقيس عليها غيرها لان الاصل اذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل تناوله لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم أشار اليه بالتنبيه كالحاق المطعومات فى باب الربويات بالاربعة المنصوص عليها لان حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد * ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعى فى أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أهمل قسمين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير قال الزركشى فى البحر انما أهملهما الشافعى لان كل واحد منهما انما يتوصل اليه بأحد الاقسام الخمسة التى ذكرها الشافعى لان الاجماع لا يصدر الا عن دليل فان كان نصا فهو من الاقسام الاول وان كان استنباطا فهو الخامس * قال ابن السمعانى يقع بيان المجمل بستة أوجه (أحدها) بالقول وهو الاكثر (والثانى) بالفعل (والثالث) بالكتاب كبيان أسنان الديات ودبان الاعضاء ومقادير الزكاة فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة (والرابع) بالاشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى ثلاثين يوما ثم أعاد الاشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس ابهامه فى الثالثة اشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين (الخامس) بالتنبيه وهو المعانى والعلل التى نبه بها على بيان الاحكام كقوله فى بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف وقوله فى قبلة الصائم أرأيت لو تمضمض (السادس) ما خص العلماء ببيانه عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة اذا كان الاجتهاد موصلا إليه من أحد وجهين اما من أصل يعتبر هذا الفرع به وإما من طريق أمارة تدل عليه وزاد شارح اللمع وجها سابعا وهو البيان بالترك كما روى ان آخر الامرين ترك الوضوء مما مست النار * قال الاستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالاشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة قال ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الاشارة انتهى * قال الزركشى لا خلاف أن البيان يجوز بالقول واختلفوا فى وقوعه بالفعل والجمهور على انه يقع بيانا خلافا لأبى اسحق المروزى منا والكرخى من

الحنفية حكاه الشيخ أبو اسحق فى التبصرة انتهى * ولا وجه لهذا الخلاف فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بأفعاله وقال صلوا كما رأيتمونى أصلى . حجوا كما رأيتمونى أحج . وخذوا عنى مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات ليست من الادلة فى شئ * واذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيانه فان اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولا كان أو فعلا والثانى تأكيد له وقيل ان المتأخران كان الفعل لم يحمل على التأكيد لان الاضعف لا يؤكد الاقوى وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه وهو الاول فى نفس الامر وقيل يكونان بمجموعهما بيانا قيل هذا اذا تساويا فى القوة فان اختلفا فالاشبه أن المرجوح هو المتقدم وردودا والا لزم التأكيد بالاضعف هذا إذا اتفق القول والفعل * اما اذا اختلفا فذهب الجمهور ان المبين هو القول ورجح هذا فخر الدين الرازى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرا ويحمل الفعل على الندب لان دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لا يدل الا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصرى المتقدم منهما هو البيان كما فى صورة اتفاقهما

طلب ما اذا ورد بعد المجمل قول وفعل

﴿ الفصل السادس فى تأخير البيان عن وقت الحاجة ﴾

مبحث تأخير البيان وأنه على وجهين

اعلم أن كل ما يحتاج الى البيان من مجمل وعام ومجاز ومشترك وفعل متردد ومطلق اذا تأخر بيانه فذلك على وجهين (الاول) ان يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى اذا تأخر البيان عنه لم يفكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب وذلك فى الواجبات الفورية لم يجز لان الاتيان بالشئ مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق وأما من جوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلانى اجماع أرباب الشرائع على امتناعه * قال ابن السمعانى لا خلاف فى امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الى الفعل ولا خلاف فى جوازه الى وقت الفعل لان المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطئ إذا نظر فهذا نك القربان(١) لا خلاف فيهما انتهى

(الوجه الثانى) تأخيره عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل وذلك فى الواجبات التى ليست بفورية حيث يكون الخطاب لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة أو له ظاهر وقد استعمل فى خلافه كتأخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك * وفى ذلك مذاهب

المذاهب التى فى تأخير البيان عن وقت الخطاب

(الاول) الجواز مطلقا قال ابن برهان وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين ونقله ابن فورك والقاضى أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى عن ابن سريج والاصطخرى وابن أبى هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان والطبرى والشيخ أبى الحسن الاشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن الشافعى واختاره الرازى فى المحصول وابن الحاجب وقال الباجى عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضى عن مالك واستدلوا بقوله سبحانه (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه) وثم للتعقيب مع التراخى وقوله فى قصة نوح (وأهلك) وحكمه تناول ابنه(٢) وبقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) ثم لما سأل ابن الزبعرى عن عيسى والملائكة نزل قوله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية وبقوله (فان لله خمسه) لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل وبقوله (أقيموا الصلاة) ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل وبصلاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وبقوله (وآتوا الزكاة) وبقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) وبقوله (ولله على الناس حج البيت) ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك بالسنة ونحو هذا كثير جدا

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب فهذا نك القدران اه مصححه (٢) اى وقد تراخى اخراج ابنه اه م

(المذهب الثانى) المنع مطلقا ونقله القاضى أبو بكر الباقلانى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى عن أبى اسحق المروزى وأبى بكر الصيرفى وأبى حامد المروزى ونقله الأستاذ ابو اسحق عن أبى بكر الدقاق قال القاضى وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهرى ونقله ابن القشيرى عن داود الظاهرى ونقله المازرى والباجى عن الأبهرى * قال القاضى عبد الوهاب قالت المعتزلة والحنفية لابد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أوفى حكم المتصل احترازا من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية * واستدل هؤلاء بما لا يسمن ولا يغنى من جوع فقالوا لو جاز ذلك فاما أن يكون الى مدة معينة أو الى الابد وكلاهما باطل أما الى مدة معينة فلكونه تحكما ولكونه لم يقل به أحد وأما الى الأبد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم * وأجيب عنهم باختيار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذى يعلم انه يكلف به فيه فلا تحكم هذا أنهض ما استدلوا به على ضعفه وقد استدلوا بما هو دونه فى الضعف فلا حاجة لنا الى تطويل البحث بالاطائل تحته

(المذهب الثالث) انه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره حكاه القاضى أبو الطيب والقاضى عبد الوهاب وابن الصباغ عن الصيرفى وأبى حامد المروزى قال أبو الحسين بن القطان لا خلاف بين أصحابنا فى جواز تأخير بيان المجمل كقوله (أقيموا الصلاة) وكذا لا يختلفون أن البيان فى الخطاب العام يقع بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لان بيانه بالقول أسرع منه بالفعل * وأما العموم الذى يعقل مراده من ظاهره كقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) فقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز تأخير بيانه كما هو مذهب أبى بكر الصيرفى وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعى على جواز تأخير بيان المجمل ابن فورك والاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز التأخير فيما عدا ذلك إلا ما لا يعتد به ولا يلتفت اليه

(المذهب الرابع) انه يجوز تأخير بيان العموم لانه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان المجمل لانه قبل البيان غير مفهوم حكاه الماوردى والرويانى وجها لاصحاب الشافعى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن عبد الجبار ولا وجه له

(المذهب الخامس) انه يجوز تأخير بيان الاوامر والنواهى ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد حكاه الماوردى عن الكرخى وبعض المعتزلة ولا وجه له أيضا

(المذهب السادس) عكسه حكاه الشيخ أبو اسحق مذهبا ولم ينسبه الى أحد ولا وجه له أيضا ونازع بعضهم فى حكاية هذا وما قبله مذهبا قال لان موضوع المسئلة الخطاب التكليفى فلا تذكر فيها الاخبار قال الزركشى وفيه نظر

(المذهب السابع) انه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره ذكر هذا المذهب أبو الحسين فى المعتمد وأبو على وأبو هاشم وعبد الجبار ولا وجه له أيضا لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ وقد عرفت قيام الأدلة المتكثرة على الجواز مطلقا فالاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بلا مخصص باطل

(المذهب الثامن) التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشترك دون ماله ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك فانه لا يجوز التأخير فى الاول ويجوز فى الثانى نقله فخر الدين الرازى عن أبى الحسين البصرى والدقاق والقفال وأبى اسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون الى خلاف ما حكاه عنهم ولا وجه لهذا التفصيل

(المذهب التاسع) أن بيان المجمل ان لم يكن تبديلا ولا تغييرا جاز مقارنا وطارئا وان كان تغييرا جاز مقارنا ولا يجوز طارئا بالحال نقله ابن السمعانى عن أبى زيد من الحنفية ولا وجه له أيضا فهذه جملة المذاهب المروية فى هذه المسئلة وأنت اذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهرا واضحا لا ينكره من له أدنى خبرة بها وممارسة لها وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون أثارة

من علم * وقد اختلف القائلون بجواز التأخير فى جواز تأثير البيان على التدريج بأن يبين بيانا أولا ثم يبين بيانا ثانيا كالتخصيص بعد التخصيص والحق الجواز لعدم المانع من ذلك لا من شرع ولا عقل فالكل بيان

﴿ الباب السابع فى الظاهر والمؤول ﴾

﴿وفيه ثلاثة فصول﴾

مبحث حد الظاهر والمؤول

(الفصل الاول فى حدهما) فالظاهر فى اللغة هو الواضح قال الاستاذ والقاضى أبو بكر لفظه يغنى عن تفسيره * وقال الغزالى هو المتردد بين أمرين وهو فى أحدهما أظهر وقيل هو ما دل على معنى مع قبوله لافادة غيره افادة مرجوحة فاندرج تحته ما دل على المجاز الراجح ويطلق على اللفظ الذى يفيد معنى سواء أفاد معه إفادة مرجوحة أو لم يفد ولهذا يخرج النص فان افادته ظاهرة بنفسه * ونقل امام الحرمين أن الشافعى كان يسمى الظاهر نصا * وقيل هو فى الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد للسبع المفترس أو بالعرف كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد أن كان فى الاصل للمكان المطمئن من الارض * والتأويل مشتق من آل يؤل اذا رجع تقول آل الامر الى كذا أى رجع اليه وما ل الامر مرجعه * وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الايالة وهى السياسة يقال لفلان علينا إيالة وفلان أيل علينا أى سائس فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه * وقال ابن فارس فى فقه العربية التأويل آخر الأمر وعاقبته يقال ما آل هذا الامر مصيره واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره الى معنى يحتمله وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت فى الحد بدليل يصيره راجحا لانه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد * قال ابن برهان وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها ولم يزل الزال الا بالتأويل الفاسد وأما ابن السمعانى فأنكر على امام الحرمين ادخاله لهذا الباب فى أصول الفقه وقال ليس هذا من أصل العقه فى شىء انما هو كلام يورد فى الخلافيات * واعلم أن الظاهر دليل شرعى يجب اتباعه والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر الالفاظ * واذا عرفت معنى الظاهر فاعلم أن النص ينقسم الى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف للظاهر والقسم الثانى لا يقبله وهو النص الصريح وسيأتى الكلام على هذا فى الباب الذى بعد هذا الباب

قف على أن الظاهر دليل يتبع

مبحث ما يدخله التأويل

﴿ الفصل الثانى ﴾ فيما يدخله التأويل وهو قسمان (أحدهما) أغلب الفروع ولا خلاف فى ذلك (والثانى) الاصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات البارى عز وجل * وقد اختلفوا فى هذا القسم على ثلاثة مذاهب (الاول) أنه لا مدخل للتأويل فيها بل يجرى على ظاهرها ولا يؤول شىء منها وهذا قول المشبهة (والثانى) أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيهنا اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) قال ابن برهان وهذا قول السلف (قلت) وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع فى مهاوى التأويل لما لا يعلم تأويله الا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأسى على تقدير عدم ورود الدليل القاضى بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود فى الكتاب والسنة (والمذهب الثالث) انها مؤولة قال ابن برهان والأول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة ونقل هذا المذهب الثالث عن على وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة قال أبو عمرو بن الصلاح الناس فى هذه الاشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاث ففرقة تؤول وفرقة تشبه وبالثة ترى انه لم يرد الى الشارع مثل هذه الالفاظ الا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه . والتبرى من التحديد والتشبيه قال وعلى هذه

الطريقة مضى صدر الامة وسادتها. واختارها أئمة الفقهاء وقادتها. والبها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها وأفصح الغزالى فى غير موضع بهجر ما سواها حتى ألجم آخرا فى الجامه كل عالم وعامى عما عداها. قال وهذا كتاب الجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالى مطلقا حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم * قال الذهبى فى النبلاء فى ترجمة فخر الدين الرازى ما لفظه وقد اعترف فى آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. اقرأ فى الاثبات (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب) واقرأ فى النفى (ليس كمثله شئ) ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى انتهى * وذكر الذهبى فى النبلاء فى ترجمة امام الحرمين الجوينى انه قال ذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الرب تعالى والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء فى ترجمته وقال فى موضع آخر فى ترجمته فى النبلاء إنه قال ما لفظه اشهدوا على أنى قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى * وهؤلاء الثلاثة أعنى الجوينى والغزالى والرازى هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله وقد رجعوا آخرا الى مذهب السلف كما عرفت فلله الحمد كما هو له أهل وقال ابن دقيق العيد ونقوله (١) فى الالفاظ المشكلة انها حق وصدق وعلى الوجه الذى أراده الله ومن أول شئ منها فان كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه فى مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبدعه وان كان تأويله بعيدا توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة فى الايمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه الى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشى فى البحر والكلام فى هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الائمة الفحول

قف على رجوع الغزالى والرازى والجوينى آخرا الى مذهب السلف

﴿ الفصل الثالث ﴾ فى شروط التأويل (الاول) أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وأعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح (الثانى) أن يقوم الدليل على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه (الثالث) اذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جليا لا خفيا وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلا * والتأويل فى نفسه ينقسم الى ثلاثة أقسام قد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فلا يترجح الا بمرجح قوى ولا يترجح بما ليس بقوى وقد يكون متعذرا لا يصح له اللفظ فيكون مردودا لا مقبولا * واذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل مما هو مردود ولم يحتج الى تكثير الامثلة كما وقع فى كثير من كتب الاصول

مبحث شروط التأويل

مطلب انقسام التأويل الى ثلاثة أقسام

﴿ الباب الثامن من المقصد الرابع فى المنطوق والمفهوم ﴾

(وفيه أربع مسائل)

﴿ المسئلة الاولى فى حدهما ﴾ فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما المذكور وحالا من أحواله والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق أى يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله * والحاصل ان الالفاظ قوالب للمعانى المستفادة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهة التضمن ويحاد الاول المنطوق والثانى المفهوم * والمنطوق ينقسم الى قسمين الاول ما لا يحتمل التأويل وهو النص والثانى ما يحتمله وهو الظاهر * والاول أيضا ينقسم الى قسمين صريح ان دل عليه اللفظ بالمطابقة والتضمن وغير صريح ان دل عليه بالالتزام * وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة فدلالة الاقتضاء هى اذا توقف الصدق والصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مسكوتا عنه ودلالة الايماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن

مسألة حد المنطوق والمفهوم

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب وقول ابن دقيق العيد

مطلب انقسام المفهوم الى موافق ومخالف

بعيدا وسيأتى بيان هذا فى القياس . ودلالة الاشارة حيث لا يكون مقصودا للمتكلم * والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به فان كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب وان كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب * وحكى الماوردى والرويانى فى الغرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين (أحدهما) ان الفحوى ما نبه عليه اللفظ واللحن ما لاح فى اللفظ (وثانيهما) ان الفحوى ما دل على ما هو أقوى منه واللحن ما دل على مثله وقال القفال ان فحوى الخطاب ما دل المظهر على المسقط واللحن ما يكون محالا على غير المراد والاولى ما ذكرناه أولا * وقد شرط بعضهم فى مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد نقله امام الحرمين الجوينى فى البرهان عن الشافعى وهو ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق الشيرازى ونقله الهندى عن الاكثرين وأما الغزالى وفخر الدين الرازى وأتباعهما فقد جعلوه قسمين تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب فجعلوا شرطه أن لا يكون المعنى فى المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به قال الزركشى وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم * وقد اختلفوا فى دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هى لفظية أو قياسية على قولين حكاهما الشافعى فى الام وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ونقله الهندى فى النهاية عن الاكثرين قال الصيرفى ذهبت طائفة جلة سيدهم الشافعى الى ان هذا هو القياس الجلى وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع انه الصحيح وجرى عليه القفال الشاشى فذكره فى أنواع القياس قال سليم الرازى الشافعى يومئ الى انه قياس جلى لا يجوز ورود الشرع بخلافه قال وذهب المتكلمون بأسرهم الاشعرية والمعتزلة الى انه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالته لفظية * ثم اختلفوا فقيل ان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى المنع من أنواع الاذى وقيل انه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالى وابن القشيرى والآمدى وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص وارادة الاعم قال الماوردى والجمهور على ان دلالته من جهة اللغة لا من القياس * قال القاضى أبو بكر الباقلانى القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه قال ابن رشد لا ينبغى للظاهرية أن يخالفوا فى مفهوم الموافقة لانه من باب السمع والذى رد ذلك يرد نوعا من الخطاب قال الزركشى وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن تيمية وهو مكابرة

طريق دلالة النص على مفهوم الموافقة

جهة دلالة المنع من التأفيف على المنع من أنواع الاذى

قف على ان انكار مفهوم الموافقة مكابرة

مسألة مفهوم المخالفة وحجيته

﴿ المسألة الثانية ﴾ مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لان دليله من جنس الخطاب أولان الخطاب دال عليه * قال القرافى وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به أو نقيضه الحق الثانى * ومن تأمل المفهومان وجدها كذلك * وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور الا مفهوم اللقب وأنكر أبو حنيفة الجميع وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع عن القفال الشاشى وأبى حامد المروزى وأما الاشعرى فقال القاضى إن النقلة نقلوا عنه القول بالمفهوم كما نقلوا عنه نفى صيغ العموم وقد أضيف اليه خلاف ذلك وانه قال بمفهوم الخطاب وذكر شمس الائمة السرخسى من الحنفية فى كتاب السير أنه ليس بحجة فى خطابات الشرع وأما فى مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة فى كلام الله ورسوله وليس بحجة فى كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاه الزركشى * واختلف المثبتون للمفهوم فى مواضع

مبحث كونه حجة من حيث اللغة او الشرع

(أحدها) هل هو حجة من حيث اللغة أو الشرع وفى ذلك وجهان للشافعية حكاهما الماوردى والرويانى قال ابن السمعانى والصحيح انه حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازى لا يدل على النفى بحسب اللغة لكنه يدل عليه

بحسب العرف العام وذكر فى المحصول فى باب العموم انه يدل عليه العقل

(الموضع الثانى) اختلفوا أيضا فى تحقيق مقتضاه انه هل يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أولم يكن أو تختص دلالته بما اذا كان من جنسه فاذا قال فى الغنم السائمة الزكاة فهل نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء كانت من الابل أو البقر أو الغنم أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم وفى ذلك وجهان حكاهما الشيخ أبو حامد الاسفرائنى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى والفخر الرازى قال الشيخ أبو حامد والصحيح تخصيصه بالنفى عن معلوفة الغنم فقط (قلت) هو الصواب

(الموضع الثالث) هل المفهوم المذكور يرتقى الى أن يكون دليلا قاطعا أولا يرتقى الى ذلك قال امام الحرمين الجوينى انه يكون قطعيا وقيل لا

(الموضع الرابع) اذا دل الدليل على اخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالكلية أو يتمسك به فى البقية وهذا يمشى على الخلاف فى حجية العموم اذا خص وقد تقدم الكلام فى ذلك

(الموضع الخامس) هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر فقيل حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكى القفال الشاشى فى ذلك وجهين

﴿المسئلة الثالثة﴾ للقول بمفهوم المخالفة شروط

(الاول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة وأما اذا عارضه قياس فلم يجوز القاضى أبو بكر الباقلانى ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم كما يخصص عموم المنطوق واذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما وكان كل واحد منهما معمولا به فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح وذلك يختلف باختلاف المقامات وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له وقال شارح اللمع دليل الخطاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه ما هو أقوى منه كالنص والتنبيه فان عارضه أحدهما سقط وان عارضه عموم صح التعلق بعموم دليل الخطاب على الأصح وان عارضه قياس جلى قدم القياس وأما الخفى فان جعلناه حجة كالنطق قدم دليل الخطاب وان جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيرا القياس فى كتب الخلاف والذى يقتضيه المذهب انهما يتعارضان

(الشرط الثانى) أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى (لتأكلوا منه لحما طريا) فانه لا يدل على منع أكل ما ليس بطرى

(الشرط الثالث) أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السؤال وقد حكى القاضى أبو يعلى فى ذلك احتمالين قال الزركشى ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم أن دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام (قلت) وهذا فرق قوى لكنه انما يتم فى المفاهيم التى دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التى دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا يقال ومن أمثلته قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) فلا مفهوم للأضعاف لأنه جاء على النهى عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينه يقول إما أن تقضى واما أن تربى فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك

(الشرط الرابع) أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد الحديث فان التقييد بالايمان لا مفهوم له وانما ذكر لتفخيم الأمر

(الشرط الخامس) أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشئ آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى (ولا

مبحث كونه يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق به مطلقا أو من جنسه

مبحث كونه يرتقى الى القطع أولا

مبحث كونه يسقط بالكلية عند اخراج صورة من المفهوم بدليل اولا

مبحث وجوب العمل به قبل البحث عن موافق له أو مخالف

مسئلة شروط القول بمفهوم المخالفة

تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) فان قوله فى المساجد لامفهوم له لان المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقا

(الشرط السادس) أن لا يظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى (والله على كل شئ قدير) للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشئ فان المقصود بقوله على كل شئ التعميم

(الشرط السابع) أن لا يعود على أصله الذى هو المنطوق بالابطال أما لو كان كذلك فلا يعمل به

(الشرط الثامن) أن لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كقوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) فان الغالب كون الربائب فى الحجور فقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة

مسألة أنواع مفهوم المخالفة

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ فى أنواع مفهوم المخالفة

(النوع الاول) مفهوم الصفة وهى تعليق الحكم على الذات بأحد الاوصاف نحو فى سائمة الغنم زكاة والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه لبس بشرط ولا غاية ولا بد دون به النعت فقط وهكذا عند اهل البيان فان المراد بالصفة عندهم هى المعنوية لا النعت وانما يخص الصفة بالنعت اهل النحو فقط و بمفهوم الصفة أخذ الجمهور وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب ان الشئ اذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر وقال أبو حنيفة وأصحابه و بعض الشافعية والمالكية إنه لا يؤخذ به ولا يعمل عليه و وافقهم من أئمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جنى * وقال المازرى (١) من الشافعية بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سائل فلا يعمل به و بين أن يقع ابتداء فيعمل به فانه لابد لتخصيصه بالذكر من موجب وقد جعل هذا التفصيل مذهبا مستقلا نظر فيه وقد تقدم أن من شرط الأخذ بالمفهوم عند القائلين به أن لا يخرج جوابا لسؤال سئل به وقال أبو عبد الله البصرى إنه يجب فى ذلك نحو رأن يرد مورد البيان كقوله فى سائمة الغنم الزكاة أو مورد التعليم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى خبر التحالف والسلعة قائمة أو يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لانه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على نفى الحكم فيما سوى ذلك * وقال امام الحرمين الجوينى بالتفصيل بين الوصف المناسب وغيره فقال بمفهوم الأول دون الثانى وعليه يحمل نقل الرازى عنه للمنع ونقل ابن الحاجب عنه للجواز * وقد طول أهل الأصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به وليس فى ذلك حجة واضحة لان المبحث لغوى * واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به مما يعلم بكل من له علم بذلك

﴿ النوع الثانى ﴾ مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا النوع والنوع الأول أن الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل حكمة كالسوم وان الغنم هى العلة والسوم حكم لها * قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى والخلاف فيه وفى مفهوم الصفة واحد

﴿ النوع الثالث ﴾ مفهوم الشرط والشرط فى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه المشروط ولا يكون داخلا فى المشروط ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه أحد الحرفين إن أو اذا أو ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية الاول ومسببية الثانى وهذا هو الشرط اللغوى وهو المراد هنا لا الشرعى ولا العقلى وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة و وافقهم على القول به بعض من خالف فى مفهوم الصفة ولهذا نقله أبو الحسين السهيلى فى آداب الجدل عن أكثر الحنفية * ونقله ابن القشيرى عن معظم أهل العراق ونقله امام الحرمين عن أكثر

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الماوردى لان المازرى من المالكية اه مصححه

العلماء وذهب أكثر المعتزلة كما نقله عنهم صاحب المحصول الى المنع من الأخذ به * و رجح المنع المحققون من الحنفية وروى عن أبي حنيفة ونقله ابن التلمساني عن مالك * واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي وقد بالغ امام الحرمين في الرد على المانعين ولا ريب أنه قول مردود وكل ما جاؤا به لا تقوم به الحجة والاخذ به معلوم من لغة العرب والشرع فان من قال لغيره إن أكرمتني أكرمتك ومتى جئتني أعطيتك ونحو ذلك (١) مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب وانكار ذلك مكابرة وأحسن ما يقال لمن أنكره عليك بتعلم لغة العرب فان انكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها

﴿ النوع الرابع ﴾ مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا وقد ذهب اليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن احمد بن حنبل و به قال مالك وداود الظاهري و به قال صاحب الهداية من الحنفية ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة * قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وهو دليل كالصفة سواء * والحق ما ذهب اليه الأولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فان من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الانكار مقبولا عند كل من يعرف لغة العرب فان ادعى المأمور انه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب

﴿ النوع الخامس ﴾ مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى أو حتى وغاية الشيء آخره والى العمل به ذهب الجمهور و به قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين قال ابن القشيري واليه ذهب معظم نفاة المفهوم وكذا قال القاضي أبو بكر حاكيا لذلك * وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد الاتفاق عليه قال سليم الرازي لم يختلف أهل العراق في ذلك وقال القاضي في التقريب صار معظم نفاة دليل الخطاب الى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية قال ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية وهذا من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها انتهى * ولم يخالف في ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدي ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط بل صمموا على منعه طردا للباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء

﴿ النوع السادس ﴾ مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد او اسم النوع نحو في الغنم زكاة ولم يعمل به أحد الا أبو بكر الدقاق كذا قيل * وقال سليم الرازي في التقريب صار اليه الدقاق وغيره من أصحابنا يعني الشافعية وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ثم قال وهو الأصح قال الكيا الطبري في التلويح إن ابن فورك كان يميل اليه وحكاه السهيلي في نتائج الفكر عن أبي بكر الصيرفي ونقله عبد العزيز في التحقيق عن أبي حامد المروزي * قال الزركشي والمعروف عن أبي حامد انكار القول بالمفهوم مطلقا وقال امام الحرمين الجويني في البرهان وصار اليه الدقاق وصار اليه طوائف من أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصوص احمد قال و به قال مالك وداود و بعض الشافعية انتهى ونقل القول به عن ابن خواز منداد والباجي وابن القصار * وحكى ابن برهان في الوجيز التفصيل عن بعض الشافعية وهو انه يعمل به في اسماء الانواع لا في أسماء الاشخاص * وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلا آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره *

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعله هكذا . فهم منه أنه لا يستحق الاكرام والاعطاء عند عدم اكرامه المتكلم ومجيئه اليه وذلك مما لا ينبغي الخ والله أعلم اه مصححه ا ب

والحاصل أن القائل به كلا أو بعضا لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيدا لم يقتض انه لم ير غيره قطعا وأما اذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع

(النوع السابع) مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها ما و إلا نحو ما قام الا زيد وقد وقع الخلاف فيه هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم وبكونه منطوقا جزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى الملخص ورجحه القرافى فى القواعد وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة * ثم الحصر بما وهو قريب مما قبله فى القوة قال الكيا الطبرى وهو أقوى من مفهوم الغاية وقد نص عليه الشافعى فى الام وصرح هو وجمهور أصحابه أنها فى قوة الاثبات والنفى بما و إلا وذهب ابن سريج وأبو حامد المروزى أن حكم ما عدا الاثبات موقوف على الدليل بما تضمنه من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم والحق أنه مفهوم وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب * ثم حصر المبتدأ فى الخبر وذلك بأن يكون معرفا باللام أو الاضافة نحو العالم زيد وصديقى عمرو فانه يفيد الحصر اذ المراد بالعالم و بصديقى هو الجنس فيدل على العموم اذ لم تبن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفى العلم عن غير زيد ونفى الصداقة عن غير عمرو وذلك أن الترتيب الطبعى أن يتقدم الموصوف على الوصف فاذا قدم الوصف على الموصوف معرفا باللام أو الاضافة افاد العدول مع ذلك التعريف أن نفى ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم وقيل انه يدل على ذلك بالمنطوق * والحق أن دلالته مفهومية لا منطوقية والى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والاصوليين ومنهم امام الحرمين الجوينى والغزالى وأنكره جماعة منهم القاضى أبو بكر الباقلانى والآمدى و بعض المتكلمين والكلام فى تحقيق أنواع الحصر محرر فى علم البيان وله صور غير ما ذكرناه ههنا وقد تتبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشاف الزمخشرى وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت فى تقرير ذلك بحثا

﴿النوع الثامن﴾ مفهوم الحال أى تقييد الخطاب بالحال * وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة لان المراد الصفة المعنوية لا النعت وانما أفردناه بالذكر تكميلا للفائدة * قال ابن السمعانى ولم يذكره المتأخرون لرجوعه الى الصفة وقد ذكره سليم الرازى فى التقريب وابن فورك

﴿النوع التاسع﴾ مفهوم الزمان كقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقوله (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وشيخه الغزالى (١) وهو فى التحقيق داخل فى مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقرر فى علم العربية

﴿النوع العاشر﴾ مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وفخر الدين الرازى ومن ذلك لو قال بعت فى مكان كذا فانه يتعين وهو أيضا راجع الى مفهوم الصفة لما عرفت فى النوع الذى قبله

﴿ الباب التاسع من المقصد الرابع ﴾

(فى النسخ وفيه سبع عشرة مسئلة)

مسألة حد النسخ لغة وشرعا

﴿المسئلة الاولى﴾ فى حده وهو فى اللغة الابطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم ومنه

(١) كذا بالأصل وهو تحريف فليصرر صوابه اه مصححه

تناسخ القرون وعليه اقتصر العسكرى ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته ومنه قوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) ومنه تناسخ المواريث * ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المعنيين أم فى أحدهما دون الآخر فحكى المرتضى الهندى عن الاكثرين أنه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل وقال القفال الشاشى إنه حقيقة فى النقل * وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب والغزالى انه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما وقال ابن المنير فى شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لان بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب مقدارا مشتركا وهو الرفع وهو فى الظل بين لانه زال بضده وفى نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفادا الا من الاصل فكان للاصل بالافادة خصوصية فاذا نسخ الاصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفاع الاصل (١) والخصوصية سواء فى مسمى الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغيير وقد صرح به الجوهرى * قال فى المحصول فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للاثار والظل (٢) هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة فى مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنك تنقله اليه أو تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة فى النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة فى الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح * الجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين فهب أنه كذلك لكن مقتضى اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثانى أن النقل أخص من الزوال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى فاذا مطلق العدم أعم من عدم تحصل شئ آخر عقيبه واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة فى العام أولى من جعله حقيقة فى الخاص على ما تقدم تقريره فى كتاب اللغات انتهى وأما فى الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضى أبو بكر الباقلانى والصيرفى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والغزالى والآمدى وابن الانبارى وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وانما آثروا الخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم فانه يجوز نسخ جميع ذلك * وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنهى والخبر وجميع أنواع الحكم * وقالوا بالخطاب المتقدم ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فانه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب * وقالوا على وجه لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى * وقالوا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا * وقد اعترض على هذا الحد بوجوه (الاول) ان النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب انما هو دال على الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع (الثانى) أن التقييد بالخطاب خطأ لان النسخ قد يكون فعلا كما يكون قولا (الثالث) ان الأمة اذا اختلفت على قولين ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما فهذا الاجماع خطاب مع أن الاجماع لا ينسخ به (الرابع) أن الحكم الاول قد يثبت بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم وليس هو الخطاب * قال الرازى فى المحصول والأولى أن يقال الناسخ طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * وفيه ان قوله

مطلب حد النسخ اصطلاحا

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الظل تأمل اه مصححه

(٢) كذا بالاصل وفى العبارة سقط يقتضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظل مجازا ذ الناسخ هو الله تعالى والله أعلم اه مصححه

مثل الحكم الذى الخ يشمل ما كان مماثلا له فى وجه من الوجوه فلا يتم النسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له فى شئ مما يصح عنده اطلاق المماثلة عليه * وقال الزركشى المختار فى حده اصطلاحا أنه رفع الحكم الشرعى بخطاب وفيه أن الناسخ قد يكون فعلا لا خطابا وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخى ولا يكون نسخ إلا به * وقال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى انه فى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر * واعترض عليه بأن الحكم راجع الى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزول وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته ولا تعلقه الذاتى * وقال جماعة هو فى الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعى مع التأخر عن وارده ويرد على قيدا الخطاب ما تقدم فالأولى أن يقال هو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه

مسألة جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا

﴿ المسئلة الثانية ﴾ النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلا خلاف فى ذلك بين المسلمين الا ما روى عن أبى مسلم الاصفهانى فانه قال انه جائز غير واقع واذا صح هذا عنه فهو دليل على انه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف فى كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ فى الجهل الى هذه الغاية * وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه الا عن اليهود وليس بنا الى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة ولا هذه بأول مسئلة خالفوا فيها أحكام الاسلام حتى يذكر خلافهم فى هذه المسئلة ولكن هذا من غرائب أهل الاصول على انا قد رأينا فى التوراة فى غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا اليه وسألوا منه رفعها وليس النسخ الا هذا ولهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسوية الا عن طائفة من اليهود وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلا الا ما ذكره بعض أهل الاصول من أن النسخ بداء والبداء ممتنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء لا عقلا ولا شرعا وقد جوزت الرافضة البداء عليه عز وجل لجواز النسخ وهذه مقالة توجب الكفر بمجردها * والحاصل أن النسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير فرق بين كونه فى الكتاب أو السنة وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق فى المقام ما يقتضى تطويل المرام * وقد أرل جماعة خلاف أبى مسلم الاصفهانى المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع بل بمعنى أنه ينتهى بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا ونقل عنه أبو اسحق الشيرازى والفخر الرازى وسليم الرازى انه انما أنكر الجواز وأن خلافه فى القرآن خاصة لا كما نقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع * وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل فانه ان اعترف بأن شريعة الاسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وان كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفرى لا يلتفت الى قائله * نعم اذا قال ان الشرائع المتقدمة مغياة بغاية هى البعثة المحمدية وان ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من انكار كونه نسخا غير مقيد بهذا القيد (فان قلت) ما الحكمة فى النسخ (قلت) قال الفخر الرازى فى المطالب العالية إن الشرائع قسمان منها ما يعرف نفعها بالعقل فى المعاش والمعاد ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع (فالأول) يمتنع طروء النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته ابدا ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال الله تعالى (واذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا) (والثانى) ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه وهو أمور تحصل فى كيفية اقامة الطاعات الفعلية والعبادات الحقيقية (١) وفائدة نسخها أن الاعمال البدنية اذا تواطؤا عليها خلفا عن سلف صارت كالعادة عند الخلق وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها ومنعهم ذلك عن الوصول الى المقصود وعن معرفة الله وتمجيده فاذا غير

قف على حكمة النسخ

(١) كذا بالاصل ولعله الجسمية والله أعلم اه مصححه

ذلك الطريق الى نوع من الانواع وتبين أن المقصود من هذه الأنواع رعاية أحوال القلب والأرواح فى المعرفة والمحبة انقطعت الأوهام من الاشتغال بتلك الظواهر الى علام السرائر * وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملالة من الشئ فوضع فى كل عصر شريعة جديدة لينشطوا فى أدائها * وقيل بيان شرف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فانه نسخ بشريعته شرائعهم وشريعته لا تنسخ لها * وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم فى تبديل حكم بحكم وشريعة بشريعة كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة * وقيل الحكمة بشارة المؤمنين برفع الخدمة عنهم وبأن رفع مؤنتها عنهم فى الدنيا مؤذن برفعها فى الجنة وذكر الشافعى فى الرسالة أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده والتخفيف عنهم * وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل ويجاب عنه بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من الأخف لما يستلزمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل عامل فتكثير الثواب فى الأثقل يصيره خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء

مسألة شروط النسخ وهى سبعة

﴿المسئلة الثالثة﴾ للنسخ شروط (الاول) أن يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا (الثانى) أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا (الثالث) أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط تكليف (الرابع) أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذى قيد به نسخا له (الخامس) أن يكون الناسخ مثل المنسوخ فى القوة أو أقوى منه لا اذا كان دونه فى القوة لان الضعيف لا يزيل القوى * قال الكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد وسيأتى لهذا الشرط مزيد بيان (السادس) أن يكون المقتضى للمنسوخ غير المقتضى للناسخ حتى لا يلزم البداء كذا قيل * قال الكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ الناسخ متناولا لما تناوله المنسوخ أعنى بالتكرار والبقاء (١) لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ (السابع) أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لان الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت * قال سليم الرازى وكل ما لا يكون الا على صفة واحدة كمعرفة الله ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ ومن ههنا يعلم أنه لا نسخ فى الأخبار اذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال الكيا الطبرى وقال الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن الى قبح * قال الزركشى واعلم أن فى جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد وجهين حكاهما الماوردى والرويانى وغيرهما (أحدهما) المنع لان صريح التأبيد مانع من احتمال النسخ (والثانى) الجواز قالا وانسبهما الجواز قال ونسبه ابن برهان الى معظم العلماء ونسبه أبو الحسين فى المعتمد الى المحققين لأن العادة فى لفظ التأبيد المستعمل فى لفظ الأمر المبالغة لا الدوام

مسألة جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف * قال الماوردى وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ولا خلاف أيضا فى جواز النسخ بعد التمكين من العمل الذى تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به وذلك بأن يمضى من الوقت المعين ما يسع الفعل وقد حكى الخلاف فى ذلك عن الكرخى * وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه كما اذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبى صلى الله عليه وآله وسلم بوجوب شئ على الأمة ثم ينسخه قبل أن يعلموا به * فحكى السمعانى فى ذلك الاتفاق على المنع * قال الزركشى وليس كذلك ففى المسئلة وجهان

(١) هكذا هذه العبارة بالأصل الذى بأيدينا الذى بلغ من السقط والتحريف حد النسخ الى الله المشتكى من أيدى الناسخين الماسخين محاسن الكتب فرماها الله منه بالشلل كتبه مصححه ا ب عفى عنه آمين

لأصحابنا حكاهما الاستاذ أبو منصور والكيا انتهى * و يرد على المنع ما ثبت فى ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل أن ذلك كان على سبيل التقرير دون النسخ * قال ابن برهان فى الوجيز نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعت من ذلك المعتزلة وأصحاب أبى حنيفة و زعموا أن النسخ قبل العلم يتضمن تكليف المحال * قال وهذه المسئلة فرع تكليف مالا يطاق فاذا قضينا بصحته صح النسخ حينئذ قال واحتج علماؤنا فى هذه المسئلة بقصة المعراج فان الله تعالى أوجب على الامة خمسين صلاة ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها وهذا لا حجة فيه لان النسخ انما كان بعد العلم فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد المكلفين وقد علم ولكنه قبل جميع الامة وعلم الجميع لا يشترط فان التكليف استقر بعلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اعتماد على هذا الحديث * ويجاب عنه بان عدم علم الامة يقتضى وقوع النسخ قبل علم المكلفين بما كلفوا به وهو محل النزاع وحكى القاضى أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمتكلمين ان مثل هذا لا يكون نسخا وقال بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقت الاشاعرة على جوازه والمعتزلة على منعه * وحكى الفقهاء فى المسئلة طريقين (أحدهما) ان للشافعى فى المسئلة قولين (والثانى) الفرق بين الاحكام التكليفية والاحكام التعريفية فنعوه فى الاول وجوزوه فى الثانى كتكليف الغافل وهو مذهب أبى حنيفة انتهى * وأما اذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه ولكن لم يكن قد دخل وقته وسواء كان موسعا كما لو قال اقتلوا المشركين غدا ثم نسخ عنهم فى ذلك اليوم أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن من الفعل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضى وقت يمكن فعلها فيه فذهب الجمهور الى الجواز ونقله ابن برهان عن الاشعرية و جماعة من الحنفية ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة قال القاضى فى التقريب وهو قول جميع أهل الحق * وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعانى والحنابلة والمعتزلة الى المنع و به قال الكرخى والجصاص والماتريدى والبوسى والصيرفى * احتج الجمهور بانه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا شرعا مع ان المقتضى موجود وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس فى ذلك ما يستلزم البداء ولا المحال لان المصلحة التى جاز النسخ لاجلها بعد التمكن من الفعل و بعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت للقطع بان تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما * وأما اذا كان قد دخل وقت المأمور به لكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسعا أو لكونه أراد أن يشرع فيه فنسخ فقال سليم الرازى وابن الصباغ انه لا خلاف بين أهل العلم فى جوازه وجعلوا صورة الخلاف فيما اذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا نقل الاجماع فى هذه الصورة ابن برهان و بعض الحنابلة والآمدى و به صرح امام الحرمين فى البرهان * وأما اذا كان قد دخل وقته وشرع فى فعله فنسخ قبل تمام الفعل فقال القرافى لم أر فيه نقلا وجعلها الاصفهانى فى شرح المحصول من صور الخلاف فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة ومن قال بالمنع منعها * وأما اذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل قال الزركشى فمقتضى استدلال ابن الحاجب انه يمتنع بالاتفاق ووجهه بان التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضى وقته ينتفى لانتفاء الوقت واذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم لكن صرح الآمدى فى الاحكام بالجواز وانه لا خلاف فيه قيل ولا يتأتى الا اذا صرح بوجوب القضاء أو على القول بان الامر بالاداء يستلزم القضاء

مسألة عدم اشتراط البدل فى النسخ

* (المسئلة الخامسة) انه لا يشترط فى النسخ أن يخلفه بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق الذى لا ستر به فانه قد وقع النسخ فى هذه الشريعة المطهرة لامور معروفة لا الى بدل * ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحى ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه (فالآن باشروهن) ونسخ قيام الليل فى

حقه صلى الله عليه وآله وسلم * وأما ما تمسك به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل كلهم والظاهرية من قوله سبحانه (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا دلالة في ذلك على محل النزاع فان المراد نسخ لفظ الآية كما يدل على ذلك قوله (نأت بخير منها أو مثلها) فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلمنا الجاز أن يقال إن اسقاط ذلك الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت وقد نص الشافعي في الرسالة على انه يختار ما ذهب اليه القائلون باشتراط البدل فقال وليس ينسخ فرض أبدا الا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة قال وكل منسوخ في كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا * قال الصيرفي وأبو اسحق انما أراد الشافعي بهذه العبارة انه ينقل من حظر الى اباحة أو من اباحة الى حظر أو يخير على حسب أحوال المفروض كما في المناجاة فانه كان يناجي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فان مثله لا يخفى عليه ووقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل ولا شك في انه يجوز ارتفاع التكليف بالشيء والنسخ مثله لانه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل بل دل الدليل على الوقوع

مسألة وقوع النسخ الى بدل على وجوه

﴿المسئلة السادسة﴾ النسخ الى بدل يقع على وجوه (الاول) أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في التخفيف والتغليظ وهذا لا خلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة (الثاني) نسخ الاغلظ بالاخف وهو أيضا مما لا خلاف فيه وذلك كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا (الثالث) نسخ الاخف الى الاغلظ فذهب الجمهور الى جوازه خلافا للظاهرية والحق الجواز والوقوع كما في نسخ وضع القتال في أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان * واستدل المانعون بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وبقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) * وأجيب بان المراد اليسر في الآخرة وهذا الجواب وان كان بعيدا لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للاخف بالاغلظ يوجب تأويل الآية ولو بتأويل بعيد على انه يمكن أن يقال ان الناسخ والمنسوخ هما من اليسر والاغلظية في الناسخ انما هي بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف وبسر * وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لان الناسخ الاغلظ ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية

مسألة جواز نسخ الأخبار

﴿المسئلة السابعة﴾ في جواز نسخ الأخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال ان كان خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم حادث فهذا لا يجوز نسخه بحال وان كان خبرا عما يجوز تغيره فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل اما أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور الى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الاقسام * وقال أبو علي وأبو هاشم لا يجوز النسخ لشيء منها قال في المحصول وهو قول أكثر المتقدمين * استدل الجمهور على الجواز أن الخبر ان كان عن أمر ماض كقوله عمر نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه عمره ألف سنة إلا خمسين عاما وان كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لأعذبن الزاني أبدا فيجوز أن يبين من بعد انه أراد ألف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل كان الخبر كالامر في تناوله الاوقات المستقبلة فصح اطلاق الكل مع ارادة البعض لما تناوله بموضوعه * قال الزركشي ان كان مدلول الخبر مما لا يمكن تغيره بان لا يقع الا على وجه واحد كصفات الله وخبر ما كان من الانبياء والامم وما يكون من الساعة وآياتها كخروج الدجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو اسحق المروزي وابن برهان في الاوسط لانه يفضي الى الكذب وان كان مما يصح تغيره بان يقع على الوجه المخبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعي فهو موضوع

الخلاف فذهب أبو عبدالله وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار والفخر الرازى الى جوازه مطلقا ونسبه ابن برهان فى الاوسط الى المعظم وذهب جماعة الى المنع منهم أبو بكر الصيرفى كما رأيته فى كتابه وأبو اسحق المروزى كما رأيته فى كتابه فى الناسخ والمنسوخ والقاضى أبو بكر وعبد الوهاب والبالئى وابن أبو هاشم وابن السمعانى وابن الحاجب وقال الاصفهانى انه الحق ومنهم من فصل ومنع فى الماضى لانه يكون تكذيبا دون المستقبل لجريانه مجرى الامر والنهى فيجوز أن يرفع لان الكذب يختص بالماضى ولا يتعلق بالمستقبل * قال الشافعى لا يجب الوفاء بالوعد وانما يسمى من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا وهذا التفصيل جزم به سليم وجرى عليه البيضاوى فى المنهاج وسبقهما اليه أبو الحسين بن القطان * أقول والحق منعه فى الماضى مطلقا وفى بعض المستقبل وهو الخبر بالوعد لا بالوعيد ولا بالتكليف اما بالتكليف فظاهر لانه رفع حكم عن مكلف وأما بالوعيد فلكونه عفوا لا يمتنع من الله الله سبحانه بل هو حسن يمدح فاعله من غيره و يتمدح به فى نفسه وأما الماضى فهو كذب صراح الا أن يتضمن تخصيصا أو تقييدا او تبيينا لما تضمنه الخبر الماضى فليس بذلك بأس * وهذه المسئلة لها المام بمسألة الحسن و لقبح المتقدم ذكرها فى بعض أطرافها دون بعض * وقد استدل المانعون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال باطل فان ذلك الاستلزام انما هو فى بعض الصور كما عرفت لا فى كلها وقد نقل أبو الحسين فى المعتمد عن شيوخ المعتزله منع النسخ فى الوعد والوعيد * قال الزركشى وأما عندنا فكذلك فى الوعد لانه اخلاف والخلف فى الانعام يستحيل على الله فهو به صرح الصيرفى فى كتابه وأما فى الوعيد فنسخه جائز كما قال ابن السمعانى قال ولا يعد ذلك خلفا بل عفوا وكرما

مسألة نسخ التلاوة والحكم وأحدهما

﴿ المسئلة الثامنة ﴾ فى نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معا وقد جعل أبو اسحق المروزى وابن السمعانى وغيرهما ذلك ستة أقسام

(الاول) ما نسخ حكمه و بقى رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث ونسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا فالمنسوخ ثابت التلاوة والحكم والى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الاصول قالوا لانه اذا انتفى الحكم فلا فائدة فى التلاوة وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فان المنسوخ حكمه الباقية تلاوته فى الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم فى العلم

(الثانى) ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان * قال أبو اسحق المروزى ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن وزعم ان استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن

(الثالث) ما نسخ حكمه و بقى رسمه ورفع رسم الناسخ و بقى حكمه كقوله تعالى (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) بقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله وقد ثبت فى الصحيح أن هذا كان قرآنا يتلى ثم نسخ لفظه و بقى حكمه

(الرابع) ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ و بقى حكمه كما ثبت فى الصحيح عن عائشة انها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يتلى من القرآن * قال البيهقى فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه و بقى حكمه بدليل ان الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم * قال ابن السمعانى وقولها وهن مما يتلى من القرآن بمعنى انه يتلى حكمها دون لفظها وقال البيهقى المعنى انه يتلاوه من لم يبلغه نسخ تلاوته * ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء

حكمه و به جزم شمس الأئمة السرخسي لان الحكم لا يثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فان الدليل ثابت موجود محفوظ ونسخ كونه قرآنا لا يستلزم عدم وجوده ولهذا رواه الثقات فى مؤلفاتهم

(الخامس) ما نسخ رسمه لا حكمه ولا يعلم الناسخ له وذلك كما ثبت فى الصحيح لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب فان هذا كان قرآنا ثم نسخ رسمه * قال ابن عبد البر فى التمهيد قيل انه فى سورة ص وكما ثبت فى الصحيح أيضا انه نزل فى القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا وكما أخرجه الحاكم فى مستدركه من حديث زر بن حبيش عن أبى بن كعب أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها ان ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفر قال الحاكم صحيح الاسناد فهذا مما نسخ لفظه وبقى معناه وعده ابن عبد البر فى التمهيد مما نسخ خطه وحكمه وحفظه (١) قال ومنه قول من قال ان سورة الاحزاب كانت نحو سورة البقرة

(السادس) ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متلو كالمواريث بالحلف والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام والهجرة ونسخ التوارث بالاسلام والهجرة بآية المواريث قال ابن السمعانى وعندى أن القسمين الاخيرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجعل أبو اسحق المروزى التوريث بالهجرة من قسم ما علم انه منسوخ ولم يعلم ناسخه * والحاصل أن نسخ التلاوة دون الحكم أو الحكم دون التلاوة أو نسخهما معا لم يمنع منه مانع شرعى ولا عقلى فلا وجه للمنع منه لان جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا أيضا الوقوع وهو دليل الجواز كما عرفت مما أوردناه

مسألة نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بالمتواترة والاحاد بالاحاد وبالمتواتر

﴿المسئلة التاسعة﴾ لا خلاف فى جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة وجواز نسخ الآحاد بالآحاد ونسخ الآحاد بالمتواتر * وأما نسخ القرآن أو المتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف فى ذلك فى الجواز والوقوع أما الجواز عقلا فقال به الاكثرون وحكاه سليم الرازى عن الاشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان فى الاوسط الاتفاق عليه فقال لا يستحيل عقلا نسخ الكتاب بخبر الواحد بلا خلاف وانما الخلاف فى جوازه شرعا * وأما الوقوع فذهب الجمهور كما حكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما الى انه غير واقع ونقل ابن السمعانى وسليم فى التقريب الاجماع على عدم وقوعه وهكذا حكى الاجماع القاضى أبو الطيب فى شرح الكفاية والشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم الى وقوعه وهى رواية عن أحمد وذهب القاضى فى التقريب والغزالى وأبو الوليد الباجى والقرطبى الى التفصيل بين زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وما بعده فقالوا بوقوعه فى زمانه * احتج المانعون بأن الثابت قطعا لا ينسخ مظنون * واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا منادية صلى الله عليه وآله وسلم وهم فى الصلاة يقول الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجيب بأنهم علموا بالقرائن * واستدل أيضا القائلون بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسله لتبليغ الاحكام وكانوا يبلغون الاحكام المبتدأة وناسخها * ومن الوقوع نسخ قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه) الآية بنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وهو آحاد وأجيب بأن المعنى لا أجد الآن والتحريم وقع فى المستقبل * ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهى عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير * ومما يرشدك

(١) كذا بالاصل ولعله ولعظه اه مصححه

الى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متنا أو دلالة منها أن الناسخ فى الحقيقة انما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه وذلك ظنى وان كان دليله قطعيا فالمنسوخ انما هو هذا الظنى لا ذلك القطعى فتأمل هذا

مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة

(المسئلة العاشرة) يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبرى وابن برهان وابن الحاجب قال ابن فورك فى شرح مقالات الاشعرى واليه ذهب شيخنا أبو الحسن الاشعرى وكان يقول إن ذلك وجد فى قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين) فانه منسوخ بالسنة المتواترة وهى قوله لا وصية لوارث لانه لا يمكن أن يجمع بينهما * قال ابن السمعانى وهو مذهب أبى حنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم الرازى هو قول أهل العراق قال وهو مذهب الاشعرى والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسى هو قول علمائنا يعنى الحنفية قال الباجى قال به عامة شيوخنا وحكاه ابن الفرج عن مالك قال ولهذا لا يجوز عنده الوصية للوارث للحديث فهو ناسخ لقوله (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) الآية * وذهب الشافعى فى عامة كتبه كما قال ابن السمعانى الى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفى والخفاف ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية وقال الأستاذ أبو منصور أجمع أصحاب الشافعى على المنع وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم فانه حكى عن أكثرهم القول بالجواز ثم اختلف المانعون فنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا * واستدل على ذلك بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها) الآية قالوا ولا تكون السنة خيرا من القرآن ومثله قالوا ولم نجد فى القرآن آية منسوخة بالسنة * وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب اليه الشافعى من المنع حتى قال الكيا الهراسى هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب الشافعى فى الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه قال ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع منه واذا لم يدل قاطع من السمع توقفنا والافن الذى يقول إنه عليه السلام لا يحكم بقوله فى نسخ ما ثبت فى الكتاب وان هذا مستحيل فى العقل * والمغالون فى حب الشافعى لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا فى محامل ذكروها انتهى * ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وأمر سبحانه باتباع رسوله فى غير موضع فى القرآن فهذا بمجرده يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتا على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن فى النسخ وغيره وليس فى العقل ما يمنع من ذلك ولا فى الشرع * وقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها او مثلها) ليس فيه الا أن ما يجعله الله منسوخا من الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه أو بما هو مثله للمكلفين وما أتانا على لسان رسوله فهو كما أتانا منه كما قال سبحانه (ان هو الا وحى يوحى) وكما قال (قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) * قال أبو منصور البغدادى لم يرد الشافعى مطلق السنة بل أراد السنة المنقولة آحادا وا كتفى بهذا الاطلاق لان الغالب فى السنة الآحاد * قال الزركشى فى البحر والصواب أن مقصود الشافعى أن الكتاب والسنة لا يوجدا مختلفين الا ومع أحدهما مثله ناسخ له وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب والسنة وفهم لموقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم فى هذه المسئلة لم يقع على مراد الشافعى بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى * ومن جملة ما قيل إن السنة فيه نسخت القرآن الآية المتقدمة أعنى قوله (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) الآية وقوله (وان فاتكم شئ من أزواجكم الى الكفار) وقوله (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما) الآية فانها منسوخة بالنهى عن أكل كل ذى

الكلام على ما ذهب اليه الشافعى من المنع

بعض أمثلة نسخ السنة للقرآن

ناب من السباع ومخلب من الطير وقوله (حرمت عليكم الميتة) فانها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل فى كون مافى هذه الآيات منسوخا بالسنة *

مطلب نسخ السنة بالقرآن

وأما نسخ السنة بالقرآن فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة والشافعى فى ذلك قولان حكاهما القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وامام الحرمين وصححوا جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة المتكلمين والفقهاء * وقال السمعانى إنه الاولى بالحق وجزم به الصيرفى ولا وجه للمنع قط ولم يأت فى ذلك مايتشبث به المانع لا من عقل ولا من شرع بل ورد فى الشرع نسخ السنة بالقرآن فى غير موضع * فمن ذلك قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية وكذلك نسخ صلحه صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى (فلا ترجعوهن الى الكفار) ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى (فالآن باشروهن) ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ونحو ذلك مما يكثر تعداده

مسألة نسخ الفعل من السنة للقول وبالعكس

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ * ذهب الجمهور الى أن الفعل من السنة ينسخ القول كما أن القول ينسخ الفعل وحكى الماوردى والرويانى عن ظاهر قول الشافعى أن القول لاينسخ الا بالقول وان الفعل لاينسخ الا بالفعل ولا وجه لذلك فالكل سنة وشرع * ولايخالف فى ذلك الشافعى ولا غيره واذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر ولا سيما وقد وقع ذلك فى السنة كثيرا * ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى السارق فان عاد فى الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه سارق فى الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخا للقول * وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم يجلده فكان ذلك ناسخا لجلد من ثبت عليه الرجم * ومنه ماثبت فى الصحيح من قيامه صلى الله عليه وآله وسلم للجنازة ثم تركه ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير فى السنة لمن تتبعه * ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك لا من عقل ولا من شرع وقد تابع الشافعى فى المنع من نسخ الاقوال بالأفعال ابن عقيل من الحنابلة وقال الشئ انما ينسخ بمثله أو بأقوى منه يعنى والقول أقوى من الفعل

مسألة كون الاجماع لاينسخ ولاينسخ به

﴿المسئلة الثانية عشرة﴾ * الاجماع لاينسخ ولاينسخ به عند الجمهور * أما كونه لاينسخ فلان الاجماع لايكون الا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لا يكون بعد موته وأما فى حياته فالاجماع لاينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت اليه وقولهم الموافق بعد لا اعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا فى غيره * فاذا عرفت هذا علمت أن الاجماع لاينعقد الا بعد ايام النبوة وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما ولا يمكن أن يكون الناسخ للاجماع اجماعا آخر لان هذا الاجماع الثانى ان كان لا عن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الاول خطأ والاجماع لا يكون خطأ فبهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أو منسوخا ولا يصلح أيضا أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لان من شرط العمل به أن لا يكون مخالفا للاجماع * وقد استدل من جوز ذلك بما قيل من أن الأمة اذا اختلفت على قولين فهو اجماع على أن المسئلة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مر فى الاجماع فاذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهذا هو النسخ * واجيب بأنا لا نسلم ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم من أن الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى وقال الشريف المرتضى إن دلالة الاجماع مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده * قال فالأقرب أن

مطلب أن الاجماع لاينسخ بالقياس

يقال ان الأمة أجمعت على أن ماثبت بالاجماع لاينسخ ولاينسخ به أى لايقع ذلك لا أنه غير جائز ولايلتفت الى قول عيسى بن أبان ان الاجماع ناسخ لما ورد به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت انتهى * قال الصيرفى ليس للاجماع حظ فى نسخ الشرع لانهم لايشرعون ولكن اجماعهم يدل على الغلط فى الخبر أو رفع حكمه لأنهم رفعوا الحكم وانما هم أتباع لما أمروا به * وقال بعض الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لابنفسه بل بسنده فاذا رأينا متنا صحيحا والاجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه وان أهل الاجماع اطلعوا على ناسخ والا لما خالفوه * وقال ابن حزم جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح والاجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ قال وهذا عندنا غلط فاحش لان ذلك معدوم لقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) وكلام الرسول وحى محفوظ انتهى * وممن جوز كون الاجماع ناسخا الحافظ البغدادى فى كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بحديث الوادى الذى فى الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فما أيقظهم الا حر الشمس * وقال فى آخره فاذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفى الوقت منسوخ باجماع المسلمين لايجب ولايستحب

سأله أن القياس لايكون ناسخا

﴿ المسئلة الثالثة عشرة ﴾ ذهب الجمهور الى أن القياس لا يكون ناسخا * ونقله القاضى أبو بكر فى التقريب عن الفقهاء والاصوليين قالوا لايجوز نسخ شئ من القرآن والسنة بالقياس لان القياس يستعمل مع عدم النص فلايجوز أن ينسخ النص ولانه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولان شرط القياس أن لا يكون فى الاصول مايخالفه ولانه ان عارض نصا أو اجماعا فالقياس فاسد الوضع وان عارض قياسا آخر فتلك المعارضة ان كانت بين أصلى القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا اذ هو من باب نسخ النصوص وان كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة فى الاصل والفرع لا من باب القياس * قال الصيرفى لايقع النسخ الا بدليل توقيفى ولاحظ للقياس فيه أصلا * وحكى القاضى أبو بكر عن بعضهم أن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن * وحكى عن آخرين أنه مما ينسخ به أخبار الآحاد فقط * وحكى الاستاذ أبو منصور عن أبى القاسم الانماطى اذا كانت علته منصوصة لامستنبطة وجعل الهندى محل الخلاف فى حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما بعده فلاينسخ به بالاتفاق * وأما كونه منسوخا فلاشك أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله وهل يصح نسخه مع بقاء أصله فى ذلك خلاف الحق منعه وبه قال قوم من الاصوليين * وقال آخرون انه يجوز نسخه فى زمن الرسول بالكتاب والسنة والقياس وأما بعد موته فلا ورجحه صاحب المحصول وجماعة من الشافعية

سألة نسخ المفهوم

﴿ المسئلة الرابعة عشرة ﴾ فى نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة *
أما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بما ثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قعد بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل وفى لفظ اذا التقى الختان الختان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقى منطوقه محكما غير منسوخ لان الغسل واجب من الانزال بلا خلاف * وأما نسخ الاصل دون المفهوم ففى جوازه احتمالان ذكرهما الصفى الهندى قال والاظهر أنه لايجوز * وقال سليم الرازى فى التقريب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب والمذهب أنه لايجوز ذلك لان الدليل انما هو تابع للفظ بمحيل أن يسقط الاصل ويكون الفرع باقيا *
وأما مفهوم الموافقة فاختلفوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا أما جواز النسخ به فجزم القاضى بجوازه فى التقريب وقال لافرق فى جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه

ومفهومه وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عنه مثبتها لانه كالنص أو أقوى منه انتهى * وكذا جزم بذلك ابن السمعانى قال لانه مثل النطق وأقوى ونقل الآمدى والفخر الرازى الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه قال الزركشى فى البحر وهو عجيب فان فى المسئلة وجهين لاصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردى فى الحاوى والشيخ أبو اسحق فى اللمع وسليم الرازى وصححوا المنع والماوردى نقله عن الاكثرين قال لان القياس فرع النص الذى هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخا له * قال والثانى وهو اختيار ابن أبى هريرة وجماعة الجواز

وأما جواز نسخه فهو ينقسم الى قسمين (الاول) أن ينسخ مع بقاء أصله (والثانى) أن ينسخ تبعا لاصله ولا شك فى جواز الثانى وأما الاول فقد اختلف فيه الاصوليون على قولين (أحدهما) الجواز وبه قال أكثر المتكلمين وجعلوه مع أصله كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الاشعرى وغيره من المتكلمين بناء على أصلهم ان ذلك مستفاد من اللفظ فكانا بمنزلة لفظين فجاز نسخ أحدهما مع بقاء حكم الآخر (القول الثانى) المنع وصححه سليم الرازى وجزم به الرويانى والماوردى ونقله ابن السمعانى عن أكثر الفقهاء لان ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجبه كما لا ينسخ القياس مع بقاء أصله * وذهب بعض المتأخرين الى التفصيل فقال ان كانت علة المنطوق لا تحتمل التغيير كاكرام الوالدين بالنهى عن التأفيف فيمتنع نسخ الفحوى لانه يناقض المقصود وان احتملت النقص جاز كما لو قال لغلامه لا تعط زيدا درهما قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول اعطه أكثر من درهم ولا تعطه درهما لاحتمال أنه انتقل من علة حرمانه الى علة مواساته * وهذا التفصيل قوى جدا

مسألة الزيادة على النص

* المسئلة الخامسة عشرة * فى الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف الصور فالزائد اما أن يكون مستقلا بنفسه أولا

(الاول) المستقل اما أن يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلا خلاف * قال فى المحصول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا للعبادات انتهى ومعلوم انه لا يخالف فى مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم التنافى وإما أن يكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور * وذهب بعض أهل العراق الى أنها تكون نسخا لحكم المزيد عليه كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) لانها تجعلها غير الوسطى وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل فان الوسطى ليس المراد بها المتوسطة فى العدد بل المراد بها الفاضلة ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة فى العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وان خرجت عن كونها وسطى * قال القاضى عبد الجبار ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الاخيرة لان هذه المزيدة تصير أخيرة وتجعل تلك التى كانت أخيرة غير أخيرة وهو خلاف الاجماع وألزمهم صاحب المحصول بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك العدد فيكون نسخا بعينه وهو خلاف الاجماع

(الثانى) الذى لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمان وقد اختلفوا فيه على أقوال

(الاول) ان ذلك لا يكون نسخا مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المعتزلة على وأبو هاشم سواء اتصلت بالمزيد عليه أولا ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من اجزاء المزيد عليه بدونها أو غير مانعة

(الثانى) انها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الأئمة السرخسى الحنفى وسواء كانت الزيادة فى السبب أو فى الحكم * قال ابن السمعانى أما أصحاب أبى حنيفة فقالوا ان الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ

حكاه الصيمرى عن أصحابه على الاطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والكيا وعزى الى الشافعى أيضا
(الثالث) ان كان المزيد عليه ينفى الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله فى سائمة الغنم الزكاة فانه يفيد نفى الزكاة عن المعلوفة وان كان لا ينفى تلك الزيادة فلا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما
(الرابع) أن الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم يعتد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخا كزيادة التغريب على الجلد واليه ذهب عبد الجبار كما حكاه عنه صاحب المعتمد وابن الحاجب وغيرهما وحكاه سليم عن اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى والاسترابادى والبصرى
(الخامس) التفصيل بين أن تتصل به فهى نسخ بين أن تنفصل عنه فلا تكون نسخا حكاه ابن برهان عن عبد الجبار أيضا واختاره الغزالى
(السادس) إن تكن الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه فى المستقبل بأن كانت مقارنة لم تكن نسخا حكاه ابن فورك عن أصحاب أبى حنيفة قال صاحب المعتمد وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى
(السابع) أن الزيادة ان رفعت حكما عقليا أو ما ثبت باعتبار الاصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا لانا لا نعتقد أن العقل يوجب الاحكام ومن يعتقد ايجابه لا يعتقد ان رفعها يكون نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعى كانت نسخا حكى هذا التفصيل ابن برهان فى الاوسط عن أصحاب الشافعى وقال انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والفخر الرازى والبيضاوى وهو اختيار أبى الحسين البصرى فى المعتمد وهو ظاهر كلام القاضى أبى بكر الباقلانى فى مختصر التقريب وظاهر كلام امام الحرمين الجوينى فى البرهان * قال الصفى الهندى إنه أجود الطرق وأحسنها فهذه الاقوال كما ترى *
قال بعض المحققين ان هذه التفاصيل لا حاصل لها وليست فى محل النزاع فانه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان وما لم يكن كذلك فليس بنسخ فان القائل انما فصل (١) بين ما رفع حكما شرعيا وما لا يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخا فهى نسخ والا فلا وهذا لا حاصل له وانما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا أو لا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على انها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على انها ليست بنسخ (٢) ولكن النزاع فى الحقيقة انما هو فى أنها رفع أم لا انتهى
*قال الزركشى فى البحر واعلم ان فائدة هذه المسئلة ان ما ثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الا بقاطع كالتغريب فان أبا حنيفة لما كان عنده نسخا نفاه لانه نسخ للقرآن بخبر الواحد ولما لم يكن عند الجمهور نسخا قبلوه اذ لا معارضة *وقد رد ابن الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعين الفاتحة فى الصلاة وما ورد فى الشاهد واليمين وما ورد فى إيمان الرقبة وما ورد فى اشتراط النية فى الوضوء انتهى * واذا عرفت أن هذه هى الفائدة فى هذه المسئلة التى طالت ذيولها وكثرت شعبها هان عليك الخطب وقد قدمنا فى المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ما عرفته

سألة أن النقصان ن العبادة نسخ

﴿ المسئلة السادسة عشرة ﴾ لا خلاف فى أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لانه كان واجبا فى جملة

(١) كذا بالاصل وصوابه حينما أو لما والله أعلم اه مصححه
(٢) كذا بالاصل وفى العبارة سقط ظاهر والصواب لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ فتأمل اه مصححه اب

العبادة ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضا فى أن مالا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها كذا نقل الاجماع الآمدى والفخر الرازى * وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزأ لها كالشطر أو خارجا كالشرط فاختلفوا فيه على مذاهب

مطلب المذاهب التى فى نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة

(الاول) أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو قول علمائنا وقال ابن السمعانى اليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعى واختاره الفخر الرازى والآمدى قال الاصفهانى انه الحق وحكاه صاحب المعتمد عن الكرخى

(الثانى) أنه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية كما حكاه عنهم ابن برهان وابن السمعانى

(الثالث) التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة و بين الجزء كالقيام والركوع فى الصلاة فيكون نسخه نسخا لها واليه ذهب القاضى عبد الجبار ووافقه الغزالى وصححه القرطبى قالوا لان الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء وهذا فى الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقيل لا خلاف فى أن نسخه ليس بنسخ للعبادة لانهما عبادتان منفصلتان * وقيل ان كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ الا به فيكون نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزء وان كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونه فلا يكون نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازى فى اللمع * احتج القائلون بانه لا يكون نسخا مطلقا من غير فرق بين الشرط والشطر بانهما أمران فلا يقتضى نسخ أحدهما نسخ الآخر * وأيضا لو كان نسخا للعبادة لافتقر فى وجوبها الى دليل آخر غير الدليل الاول وانه باطل بالاتفاق * واحتج القائلون بان نسخ الشطر يقتضى نسخ العبادة دون نسخ الشرط بان نقصان الركعة من الصلاة يقتضى رفع وجوب تأخير التشهد ورفع إجزائها من دون الركعة لان تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة * وأجيب بان الباقى من العبادة أحكاما مغايرة لاحكامها قبل رفع ذلك الشطر فكان النسخ مغايرا لنسخ تلك العبادة وأيضا الثابت فى الباقى هو الوجوب الاصلى والزيادة باقية على الجواز الاصلى وانما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا الى حكم شرعى فلا يكون ذلك نسخا

مسألة الأمور التى يعرف بها الناسخ

* (المسئلة السابعة عشرة) * فى الطريق التى يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك أمور

(الاول) أن يقتضى ذلك اللفظ بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال الماوردى المراد بالتقدم التقدم فى النزول لا فى التلاوة فان العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول فى التلاوة مع انها ناسخة لها * ومن ذلك التصريح فى اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم) فانه يقتضى نسخه لثبات الواحد للعشرة ومثل قوله (أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقة)

(الثانى) أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا ناسخ لهذا أو ما فى معنى ذلك كقوله نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها

(الثالث) أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجمه لماعز ولم يجلده فانه يفيد نسخ قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة * قال ابن السمعانى وقد قالوا ان الفعل لا ينسخ القول فى قول أكثر الاصوليين وانما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخا بمثله من القول والفعل مبين لذلك

(الرابع) اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعانى * قال الزركشى وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وآله وسلم إنا آخذوها وشطر ماله قال فان الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على

نسخه انتهى * وقد ذهب الجمهور الى أن اجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل بالاجماع على أن معه خبرا وقع به النسخ لان الاجماع لا ينسخ به ولم يجعل الصير في الاجماع دليلا على تعيين النص للنسخ بل جعله مترددا بين النسخ والغلط

(الخامس) نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر ادلا مدخل للاجتهاد فيه * قال ابن السمعاني وهو واضح اذا كان الخبران غير متواترين أما اذا قال في المتواتر إنه كان قبل الآحاد ففي ذلك خلاف وجزم القاضي في التقريب بأنه لا يقبل ونقله الصفي الهندي عن الاكثرين لانه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز * وقال القاضي عبد الجبار يقبل وشرط ابن السمعاني كون الراوي لهما واحدا

(السادس) كون أحد الحكمين شرعيا والآخر موافقا للعادة فيكون الشرعي ناسخا وخالف في ذلك القاضي أبو بكر والغزالي لانه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ثم يرد نسخه ورده الى مكانه * وأما حداثة الصحابي وتأخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ * واذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف قال الآمدي ان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب إما الوقف عن العمل بأحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك

مطلب ما اذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ أصلا

﴿ المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب القياس وما يتصل به من الاستدلال ﴾

(المشتمل على التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة)

(وما له اتصال بالاستدلال وفيه فصول سبعة)

حد القياس لغة واصطلاحا

﴿الفصل الاول﴾ في تعريفه وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به ولذلك سمي المكيال مقياسا وما يقدر به النعال مقياسا ويقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي به وقيل هو مصدر قست الشيء اذا اعتبرته أقيسه قيسا وقياسا ومنه قيس الرأي وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه * وذكر صاحب الصحاح وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الاولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو * وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المحصول واختاره جمهور المحققين منا * وانما قال معلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا * واعترض عليه بأنه ان أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر اثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما اعادة لذلك فيكون تكرارا من غير فائدة * واعترض عليه أيضا بأن قوله في اثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل فان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع * واعترض عليه بأن اثبات لفظ أو في الحد للابهام وهو ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد * وقال جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لاصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم * وقال أبو الحسين البصري هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد * وقيل ادراج خصوص في عموم * وقيل الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به * وقيل الحاق المختلف فيه بالمتفق عليه * وقيل استنباط الخفي من الجلي * وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الاصل * وقيل حمل الشيء على غيره واجراء حكم أحدهما على الآخر * وقيل بذل الجهد في طلب

الحق * وقيل حمل الشئ على غيره واجراء حكمه عليه * وقيل حمل الشئ على الشئ في بعض أحكامه بضرب من الشبه وعلى كل حمن هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها * وأحسن مايقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا تجده صوابا ان شاء الله * وقال امام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والاصل فانهما حادثان والجامع فانه علة ووافقه ابن المنير على ذلك * وقال ابن الانباري الحقيقي انما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس * قال الاستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثاني) أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشئ وفرعه قال وهذا هو الصحيح انتهى * واختلفوا في موضوع القياس قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله * وقيل غير ذلك مما هو دون ماذكرناه

مبحث حجية القياس

﴿الفصل الثاني في حجية القياس﴾ اعلم انه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية * قال الفخر الرازي كما في الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وانما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الاحكام التي يرد بها السمع * قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والأولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع *

أما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على أن السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع (الاول) انه هل في العقل مايدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما الباقون منا ومن المعتزلة فقد أنكر واذلك (والثاني) أن أبا الحسين البصري زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية (والثالث) أن القاساني والنهرواني ذهبا الى العمل بالقياس في صورتين (احداهما) اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بايمائه (والصورة الثانية) كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقيسة

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع مايدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به * ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة (وأما القسم الثاني) وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان (أحدهما) خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام (والفريق الثاني) الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع انتهى *

قال الاستاذ أبو منصور المثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب (أحدها) ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة (والثاني) ثبوته في العقليات دون الشرعيات وبه قال جماعة من أهل الظاهر (والثالث) نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الاحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية (والرابع) نفيه في العقليات والشرعيات * وبه قال أبو بكر بن داود الاصفهاني انتهى *

مطلب كونه دليلا بالشرع أو بالعقل

والمثبتون له اختلفوا أيضا * قال الاكثرون هو دليل بالشرع * وقال القفال وأبو الحسين البصري هو دليل بالعقل والادلة السمعية وردت مؤكدة له * وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة

فى الروضة وجعله مذهب احمد بن حنبل لقوله لايستغنى أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر والنظام الى امتناعه عقلا وشرعا واليه ميل احمد بن حنبل لقوله بجتنب المتكلم فى العقه المجمل والقياس * وقد تأوله القاضى أبو يعلى على ما اذا كان القياس مع وجود النص لانه حينئذ يكون فاسد الاعتبار *

ثم اختلف القائلون به أيضا اختلافا آخر وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب أبو الحسين والآمدى الى الثانى

قف على أول من باح بانكار القياس

وأما المنكرون للقياس فأول من صاح بانكاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الاسكافى وتابعهم على نفيه فى الاحكام داود الظاهرى * قال أبو القاسم البغدادى فيما حكاه عنه ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم ما علمت أحدا سبق النظام الى القول بنفى القياس * قال ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم أيضا لاخلاف بين فقهاء الامصار وسائر أهل السنة فى نفى القياس فى التوحيد واثباته فى الاحكام الا داود فانه نفاه فيهما جميعا * قال ومنهم من أثبته فى التوحيد ونفاه فى الاحكام * وحكى القاضى أبو الطيب الطبرى عن داود النهروانى والمغربى والقاسانى أن القياس محرم بالشرع * قال الاستاذ أبو منصور أما داود فزعم أنه لاحادثة الا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس * قال ابن القطان ذهب داود وأتباعه الى أن القياس فى دين الله باطل ولايجوز القول به * قال ابن حزم فى الاحكام ذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذى ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى * والحاصل أن داود الظاهرى وأتباعه لايقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة * ونقل القاضى أبو بكر والغزالى عن القاسانى والنهروانى القول به فيما اذا كانت العلة منصوصة *

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولاحاجة لهم الى الاستدلال فالقيام فى مقام المنع يكفيهم وايراد الدليل على القائلين به وقد جاؤا بأدلة عقلية لاتقوم بها الحجة فلا نطول البحث بذكرها وجاؤا بأدلة نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعى الكتاب والسنة والاجماع

أدلة التعبد بالقياس

أما الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الابصار) ووجه الاستدلال بهذه الاية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على النهر والمعبر الموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة التى يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها الى مايلازمها قالوا فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة فى المجاوزة فوجب أن لايكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * قال فى المحصول فان قيل لانسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط بل هو عبارة عن الاتعاظ بوجوه (الأول) أنه لايقال لمن يستعمل القياس العقلى إنه معتبر (الثانى) أن المتقدم فى اثبات الحكم من طريق القياس اذا لم يتفكر فى أمر معاده يقال انه غير معتبر أو قليل الاعتبار (الثالث) قوله تعالى (ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار) (وان لكم فى الانعام لعبرة) والمراد الاتعاظ (الرابع) يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل فى الكلام الحقيقة فهذه الادلة تدل على أن الاعتبار حقيقة فى الاتعاظ لا فى المجاوزة فحصل التعارض بين ماقلتم وما قلنا فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم أسبق الى ماذكرناه * سلمنا أن ماذكرتموه حقيقة لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لايكون هناك مايمنع فانه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البركان دل ذلك ركيكا لايليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت أنه وجد مايمنع من حمل اللفظ على حقيقته * سلمنا انه لامانع من حمله على المجاوزة لكن لانسلم أن الامر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعى * بيانه أن كل من تمسك بدليل على مدلوله فقد عبر من الدليل الى المدلول فسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال

بالدليل العقلى القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الانواع يخالفه الآخر بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذى ليس الاعبارة عن مجموع جهة الاشتراك * قال وأيضا فمن توجب اعتبارات أخر (الاول) اذا نص الشارع على علة الحكم فههنا القياس عندنا واجب (والثانى) قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف (والثالث) الاقيسة فى أمور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب (والرابع) أن يشبه الفرع بالأصل فى أن لا نستعيد حكمه الا من النص (والخامس) الاتعاظ والازجار بالقصص والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتى بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت أن بيانه فى صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعى * ثم قلنا جعله حقيقة فى المجاوزة أولى لوجهين (الاول) أنه يقال فلان اعتبر ما تعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير (الثانى) ان معنى المجاوزة حاصل فى الاتعاظ فان الانسان مالم يستدل بشئ آخر على حال نفسه لا يكون متعظا ثم أطال فى تقرير هذا بما لا طائل تحته *

ويجاب عن الوجه الاول بالمعارضة فانه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر والجواب الجواب * ويجاب عن الثانى بمنع وجود معنى المجاوزة فى الاتعاظ فان من نظر فى شئ من المخلوقات فاتعظ به لا يقال فيه متصف بالمجاوزة لا لغة ولا شرعا ولا عقلا وأيضا نمنع وجود المجاوزة فى القياس الشرعى وليس فى اللغة ما يفيد ذلك البتة ولو كان القياس مأمورا به فى هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأمورا به واللازم باطل والملزوم مثله * وبيانه انه لم يقل أحد من المتشرعين ولا من العقلاء أنه يجب على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان أو يجرى دمع عينه أو يعبر رؤيا الرائى مع أن هذه الامور أدخل فى معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعى * والحاصل أن هذه الاية لا تدل على القياس الشرعى لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أطال الكلام فى الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته *

واستدل الشافعى فى الرسالة على اثبات القياس بقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) قال فهذا تمثيل الشئ بعدله وقال (يحكم به ذوا عدل منكم) وأوجب المثل ولم يقل أى مثل فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا وأمر بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) انتهى * ولا يخفاك أن غاية ما فى آية الجزاء هو المجىء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلا له موكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما وليس فى هذا دليل على القياس الذى هو الحاق فرع بأصل لعلة جامعة وكذلك الامر بالتوجه الى القبلة فليس فيه الا ايجاب تحرى الصواب فى أمرها وليس ذلك من القياس فى شئ

واستدل ابن سريج على اثبات القياس بقوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قالوا أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس * ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص أو الاطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين فى نفس النصوص أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه * ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه لا بما كان ملحقا بمسلك من مسالك العلة التى هى محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به *

واستدل أيضا بقوله (ان الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) الاية قال لان القياس تشبيه الشئ

بالشئ فاجازمن فعل من لايخفى عليه خافية فهو ممن لايخلو من الجهالة والنقص أجوز وذلك(١) من فعل من لايخفى عليه خافية لاننا نعلم أنه صحيح ولايجوز من فعل من لايخلو من الجهالة والنقص لانالانقطع بصحته بل ولا نظن ذلك لما فى فاعله من الجهالة والنقص

واستدل غيره بقوله تعالى (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام وغاية مافيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا وذلك غير القياس الشرعى الذى هو ادراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما

واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وتقريره أن العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية * ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ولو سلمنا لكان ذلك فى الأقيسة التى قام الدليل على نفى الفارق فيها فانه لاتسوية الا فى الأمور المتوازنة ولا توازن الا عند القطع بنفى الفارق لا فى الأقيسة التى هى شعبة من شعب الرأى ونوع من أنواع الظنون الزائغة وخصلة من خصال الخيالات المختلة *

واذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لاثبات القياس فاعلم أنهم قد استدلوا لاثباته من السنة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه احمد وأبو داود والترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو ابن أخى المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله قال أجتهد رأيى ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله والكلام فى اسناد هذا الحديث بطول وقد قيل إنه مما تلقى بالقبول * وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب للحكم من النصوص الخفية و ردبأنه انما قال أجتهد رأيى بعد عدم وجوده لذلك الحكم فى الكتاب والسنة وما دامت عليه النصوص الخفية لايجوز أن يقال إنه غير موجود فى الكتاب والسنة . وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلابد من حمل الاجتهاد فى الرأى على ماعدا القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الاصلية أو بأصالة الاباحة فى الاشياء أو فى الحظر على اختلاف الاقوال فى ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط وعلى تسليم دخول القياس فى اجتهاد الرأى فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التى يسوغ العمل بها والرجوع اليها كالقياس الذى علته منصوصة والقياس الذى قطع فيه بنفى الفارق فى الدليل الذى يدل على الأخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة * وأيضا على التسليم لادلالة للحديث الا على العمل بالقياس فى أيام النبوة لان التشريعة اذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل فى الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا معنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة * ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شئ) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين)

---

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بالاية لا من تقريره وفى العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا و يجاب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل اه مصححه

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ عنه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها فقال أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق قال نعم قال فمن أين قال لعله نزعه عرق قال وهذا لعله نزعه عرق وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لو تمضمضت بماء وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزأ في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم * ويجاب عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء نابه عنه (إن هو الا وحي يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلامنا فيه انما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الأمارة وبعقله المعلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم

واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الحنبلي وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي وقال الصفي الهندي دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين وقال الرازي في المحصول مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين * وقال ابن دقيق العيد عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة الا عند شذوذ متأخرين قال وهذا أقوى الأدلة * ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاؤنا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف * وبيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها ولو سلمنا ان ذلك الاجماع انما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق فالدليل على انهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ الى ما ليس بشئ وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها رجاء نصوص الكتاب العزيز بما عددنا من اكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه *

قف على القياس المأخوذ به

واذا عرفت ما حررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما قطع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة

ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياسا ان كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الاصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب

ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك مابعدوه لان الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا وقد قدمنا لك أن ماجاؤا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشئ منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها * وبيان ذلك أن أبهض ماقالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * ويجاب عن هذا بما قدمنا من اخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها *

ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح ان فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما مايفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله

مبحث أركان القياس واطلاقات الاصل

* ﴿ الفصل الثالث ﴾ * فى أركان القياس وهى أربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولا بد من هذه الاربعة الاركان فى كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور الى أنه لا يصح القياس الا بعد التصريح به قال ابن السمعانى ذهب بعضهم الى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح انه لا بد من أصل لفروع لا تتفرع الا عن أصول انتهى * والاصل يطلق على أمور منها مايقتضى العلم به العلم بغيره . ومنها مالا يصح العلم بالمعنى الا به . ومنها الذى يعتبر به ماسواه . ومنها الذى يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه فقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم فى محل الوفاق وبه قال القاضى أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعانى وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازى الاصل هو الحكم الثابت فى محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظى يرجع الى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو الى اللغة فهى تجوز اطلاقه على ماذكر وقيل بل يرجع الى تحقيق المراد بالاصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوى كقولهم الاصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التعبد الذى لا يعقل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وايجاب الطهارة فى محل آخر على خلاف الاصل * قال الآمدى يطلق الاصل على مايتفرع عليه غيره وعلى مايعرف بنفسه ولم يبن عليه غيره كقولنا تحريم الربا فى النقدين أصل وهذا منشأ الخلاف فى أن الاصل تحريم النبيذ أو النص أو الحكم قال واتفقوا على أن العلة ليست أصلا انتهى * وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة فى الاصطلاحات ولا يتعلق بتطويل البحث فى هذا كثير فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا الدليله والفرع هو المشبه لا لحكمه . والعلة هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ماثبت للفرع بعد ثبوته لاصله *

شروط القياس المعتبرة فى الاصل

ولا يكون القياس صحيحا الا بشروط اثنى عشر لا بد من اعتبارها فى الاصل

(الاول) أن يكون الحكم الذى أريد تعديته الى الفرع ثابتا فى الاصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء أو شرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه

(الثانى) أن يكون الحكم الثابت فى الاصل شرعيا فلو كان عقليا أو لغويا لم يصح القياس عليه لان بحثنا انما هو فى القياس الشرعى * واختلفوا هل يثبت القياس على النفى الاصلى وهو ما كان قبل الشرع فمن قال ان نفى الحكم الشرعى حكم شرعى جوز القياس عليه ومن قال انه ليس بحكم شرعى لم يجوز القياس عليه

(الثالث) أن يكون الطريق الى معرفته سمعية لان مالم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا وهذا عند من ينفى التحسين والتقبيح العقليين لا عند من يثبتهما

(الرابع) أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب أو السنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم

الموافقة أو المخالفة قال الزركشي لم يتعرضوا له وينبغي أن يقال ان قلنا ان حكمهما النطق فواضح وان قلنا كالقياس فيلتحقان به انتهى والظاهر انه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما لانه يثبت بهما الاحكام الشرعية كما يثبتهما بالمنطوق * وأما ما ثبت بالاجماع ففيه وجهان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني (أصحهما) الجواز وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعي (والثاني) عدم الجواز مالم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله قال ابن السمعاني وهذا ليس بصحيح لان الاجماع أصل في اثبات الاحكام كالنص فاذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع

(الخامس) أن لا يكون الاصل المقيس عليه فرعا لأصل آخر واليه ذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه * واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين أن اتحدت كان ذكر الاصل الثاني تطويلا بلا فائدة فيستغني عنه بقياس الفرع الثاني على الاصل الاول وان اختلفت لم ينعقد القياس الثاني بعدم اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم * وقسم الشيخ أبو اسحق الشيرازي هذه المسئلة الى قسمين (أحدهما) أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره قال وهذا لا خلاف في جوازه (والثاني) أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس غيره عليه قال وهذا فيه وجهان (أحدهما) وبه قال أبو عبد الله البصري الجواز (الثاني) وبه قال الكرخي المنع وهو الذي يصح الآن لانه يؤدي الى اثبات حكم في الفرع بغير علة الاصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره

(السادس) أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع أما لو كان شاملا له خرج عن كونه فرعا وكان القياس ضائعا لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الاصل ولانه لا يكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس

(السابع) أن يكون الحكم في الاصل متفقا عليه لانه لو كان مختلفا فيه احتيج الى اثباته أولا وجوز جماعة القياس على الاصل المختلف فيه لان القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى واختلفوا في كيفية الاتفاق على الاصل فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لينضبط فائدة المناظرة * وشرط آخرون أن يتفق عليه الامة * قال الزركشي والصحيح * الاول واختار في المنتهى أن المعترض ان كان مقلدا لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع مثبت مذهبه وان كان مجتهدا اشترط الاجماع لانه ليس مقتديا بامام فاذا لم يكن الحكم مجمعا عليه ولا منصوصا عليه جاز أن يمنعه

(الثامن) أن لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب وذلك اذا اتفقا على اثبات الحكم في الاصل ولكنه معلل عند أحدهما بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يقال له مركب الاصل لاختلافهم في نفس الوصف أو لكن منع أحدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الاصل أم لا وكلام الصفي الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالاول وخالفه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فجعلوه متناولا للقسمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بالاطائل تحته

(التاسع) أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع فان تعبدنا فيه بالقطع لم يجز فيه القياس لانه لا يفيد الا الظن وقد ضعف ابن الانباري القول بالمنع وقال بل ما تعبدنا فيه بالعلم جاز ان يثبت بالقياس الذي يفيده وقد قسم المحققون القياس الى ما يفيد العلم والى ما لا يفيده * وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا الشرط مبني على أن دليل الاصل وان كان قطعيا وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعا فنفس الالحاق واثبات مثل حكم

الاصل للفرع ليس بقطعى * وقد تقدم ابن دقيق العيد الى مثل هذا الفخر الرازى

(العاشر) أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس كشهادة خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود وما يشابه ذلك لان اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع مافيه وهذا هو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لايقاس عليه * وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان ان مذهب أصحاب الشافعى جواز القياس على ماعدل به عن سنن القياس وأما الحنفية وغيرهم فنعوه وكذلك منع منه الكرخى باحدى خلال (إحداها) أن يكون ماورد على خلاف الأصول قد نص على علته (ثانيتها) أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر وان اختلفوا فى علته (ثالثتها) أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وان كان مخالفا للقياس على أصل آخر

(الحادى عشر) أن لا يكون حكم الاصل مغلظا على خلاف فى ذلك

(الثانى عشر) أن لا يكون الحكم فى الفرع تابتا قبل الأصل لان الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال هذا حاصل ماذكروه من الشروط المعتبرة فى الاصل * وقد ذكر بعض أهل الاصول شروطا والحق عدم اعتبارها (فمنها) أن يكون الاصل قد انعقد الاجماع على أن حكمه معلل ذكر ذلك بشر المريسى والشريف المرتضى (ومنها) أن يشترط فى الاصل أن لا يكون غير محصور بالعدد * قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور (ومنها) الاتفاق على وجود العلة فى الاصل قاله البعض وخالفهم الجمهور

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم فلا يصح بدونها لانها الجامعة بين الاصل والفرع * قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة * وقال ابن السمعانى ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس من غير علة اذا لاح بعض الشبه والحق ماذهب اليه الجمهور من انها معتبرة لابد منها فى كل قياس *

قف على معنى العلة لغة والاقوال التى فيها اصطلاحا

وهى فى اللغة اسم لما يتغير الشئ بحصوله أخذا من العلة التى هى المرض لان تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض يقال اعتل فلان اذا حال عن الصحة الى السقم وقيل انها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لان المجتهد فى استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة * وأما فى الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال

(الاول) انها المعرفة للحكم بأن جعلت دالة على الحكم ان وجد المبنى وجد الحكم قاله الصيرفى وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازى فى التقريب عن بعض الفقهاء * واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج

(الثانى) انها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين والعلة وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل

(الثالث) انها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالى وسليم الرازى * قال الصفى الهندى وهو قريب لا بأس به

(الرابع) انها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازى

(الخامس) انها الباعث على التشريع بمعنى أنه لابد ان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم

(السادس) انها التى يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لاجلها وهو اختيار الرازى وابن الحاجب

(السابع) انها المعنى الذى كان الحكم على ما كان عليه لاجلها والعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعى والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر * وقد ذهب المحققون الى أنه لابد من دليل على العلة ومنهم من قال انها تحتاج الى دليلين يعلم بأحدهما انها علة وبالآخر انها صحيحة * وقال ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولها شروط أربعة وعشرون

مطلب شروط العلة

(الاول) أن تكون مؤثرة فى الحكم فان لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة * هكذا قال جماعة من أهل الاصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضى فى التقريب معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شئ سواها * وقيل معناه انها جالبة للحكم ومقتضية له

(الثانى) أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها الحكمة المقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها فلا يظهر الحاق غيرها بها * وهل يجوز كونها نفس الحكم وهى الحاجة الى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازى فى المحصول يجوز وقال غيره يمتنع * وقال آخرون ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الآمدى والهندى * واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها أى مظنتها بدلا عنها مالم يعارضه قياس

(الثالث) أن تكون ظاهرة جلية والا لم يمكن اثبات الحكم بها فى الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له فى الخفاء * كذا ذكره الآمدى فى جدله

(الرابع) أن تكون سالمة بحيث لا يردها نص ولا اجماع

(الخامس) أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها و وجه ذلك أن الاقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس

(السادس) أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت

(السابع) أن لا تكون عدما فى الحكم الثبوتى أى لا يعلل الحكم الوجودى بالوصف العدمى قاله جماعة وذهب الأكثرون الى جوازه * قال المانعون لو كان العدم علة للحكم الثبوتى لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم

(الثامن) ان لا تكون العلة المتعدية هى المحل أو جزءه لان ذلك يمنع من تعديتها

(التاسع) ان ينتفى الحكم بانتفاء العلة والمراد انتفاء العلم أو الظن به اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول

(العاشر) ان تكون أوصافها مسلمة أو مدلولا عليها * كذا قال الأستاذ أبو منصور

(الحادى عشر) أن يكون الاصل المقيس عليه معللا بالعلة التى يعلق عليها الحكم فى الفرع بنص أو اجماع (١)

(الثانى عشر) أن لا تكون موجبة للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره

---

(١) تنبيه اعلم أنه كان قد سقط من الاصل الذى ابتلينا به الشرط الحادى عشر برمته فألحقنا مكانه عبارة حصول المأمول لكون عبارته لا تخرج فى الغالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجردا منه بحذف الدلائل والردود وبعض الاقوال الساقطة ولأن العلم أمانة فى أطواق الرجال لزمنا التنبيه على ذلك ولانه ربما يكون فى عبارة الاصل هنا بعض زيادة كعزو لهذا الشرط الى من شرطه من الاصوليين فان وافقت عبارة الاصل فيها والا فيكفى الحاق الزيادة التى تكون فليتنبه لذلك كتبه مصححه اسمعيل الخطيب الاسعردى

(الثالث عشر) ان لا يوجب ضدين لانها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين قاله الأستاذ أبو منصور
(الرابع عشر) أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافا لقوم
(الخامس عشر) ان يكون الوصف معينا لان رد الفرع اليها لا يصح الا بهذه الواسطة
(السادس عشر) أن يكون طريق اثباتها شرعيا كالحكم * ذكره الآمدي في جدله
(السابع عشر) أن لا يكون وصفا مقدرا * قال الهندي ذهب الأكثرون الى انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للاقلين من المتأخرين
(الثامن عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الأصل بابطاله أو ابطال بعضه لئلا يفضي الى ترك الراجح الى المرجوح اذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لانه فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله والا لزم أن يرجع الى نفسه بالابطال
(التاسع عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف موجود في الاصل
(العشرون) ان كانت مستنبطة فالشرط ان لا تتضمن زيادة على النص أي حكما غير ما أثبته النص
(الحادي والعشرون) أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها
(الثاني والعشرون) اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط
(الثالث والعشرون) أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس
(الرابع والعشرون) أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالاثبات على أصل منصوص عليه بالنفي * فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الاصح * منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله البصري وهو تعدي العلة من الاصل الى غيره فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره وهذا يرجع الى التعليل بالعلة القاصرة وقد وقع الاتفاق على انها اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها * حكى ذلك القاضي أبو بكر وابن برهان والصفي الهندي وخالفهم القاضي عبد الوهاب فنقل عن قوم أنه لا يصح التعليل بها على الاطلاق سواء كانت منصوصة أو مستنبطة * قال وهذا قول أكثر أهل العراق انتهى * وأما اذا كانت العلة القاصرة مستنبطة فهي محل الخلاف * فقال أبو بكر القفال بالمنع * وبمثله قال ابن السمعاني ونقله امام الحرمين عن الطيبي * وقال القاضي أبو بكر وجمهور أصحاب الشافعي بالجواز قال القاضي عبد الوهاب هو قول جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي * وحكاه الآمدي عن أحمد * قال ابن برهان في الوجيز كان الاستاذ أبو اسحق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ويقول هي أولى من المتعدية * واحتج بأن وقوفها يقتضي نفي الحكم عن الاصل في النفي كما كان تعديها مؤثرا في الاثبات وهذا احتجاج فاسد واستدلال باطل * ومنها أن لا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم لانه معلول فكيف يكون علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالوصف الشرعي * ومنها ان تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن * ومنها القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم منهم البزدوي والمختار الاكتفاء بالظن * ومنها أن لا تكون مخالفة لمذهب صحابي * وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابي لا عند الجمهور *

مطلب الشروط التي اشترطها قوم وليست معتبرة على الاصح

مطلب الخلاف في جواز تعدد العلل

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم فان كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل اباحة قتل زيد بردته وقتل عمرو بالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز وممن نقل الاتفاق على ذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي والآمدي والصفي الهندي * وأما اذا كان الاتحاد بالشخص

قيل لا خلاف فى امتناعه بعلل عقلية * وحكى القاضى الخلاف فى ذلك فقال ثم اختلفوا اذا وجب الحكم العقلى بعلتين فقيل لا يرتفع الا بارتفاعهما جميعا * وقيل يرتفع بارتفاع إحداهما * واما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد فى الشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه أالقصاص و زنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده فهل يصح تعليل اباحة دمه بهما معا م لا اختلفوا فى ذلك على مذاهب

قف على المذاهب التى فى تعدد العلل الشرعية

(الاول) المنع مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة * حكاه القاضى عبد الوهاب عن متقدمى أصحابهم وجزم به الصيرفى واختاره الآمدى ونقله القاضى وامام الحرمين

(الثانى) الجواز مطلقا واليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضى فى التقريب * قال و بهذا نقول لان العلل علامات وأمارات على الاحكام لا موجبة لها فلا يستحيل ذلك قال ابن برهان فى الوجيز انه الذى استقر عليه رأى امام الحرمين

(الثالث) الجواز فى المنصوصة دون المستنبطة واليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازى وأتباعه وذكر امام الحرمين ان القاضى يميل اليه وكلام امام الحرمين هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب فى نقل هذا المذهب عن القاضى كما صرح به فى مختصر المنتهى ولكن النقل عن القاضى مختلف كما عرفته

(الرابع) الجواز فى المستنبطة دون المنصوصة حكاه ابن الحاجب فى مختصر المنتهى وابن المنير فى شرحه للبرهان وهو قول غريب * والحق ما ذهب اليه الجمهور من الجواز * ركما ذهبوا الى الجواز فقد ذهبوا أيضا الى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع *

شروط الفرع

وأما ما يشترط فى الفرع فامور أربعة (أحدها) مساواة علته لعلة الاصل (والثانى) مساواة حكمه لحكم الاصل (والثالث) أن لا يكون منصوصا عليه (والرابع) أن لا يكون متقدما على حكم الاصل

مبحث مسالك العلة وعددها

﴿ الفصل الرابع فى الكلام على مسالك العلة وهى طرقها الدالة عليها﴾ ولما كان لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الاصل والفرع بل لا بد فى اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الادلة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا الى بيان مسالك العلة * وقد أضاف القاضى عبد الوهاب الى الادلة الثلاثة دليلا رابعا وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق اثبات العلة هو السمع فقط *

وقد اختلفوا فى عدد هذه المسالك فقال الرازى فى المحصول هى عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة انتهى * واختلف أهل الأصول فى تقديم مسلك الاجماع على مسلك النص أو مسلك النص على مسلك الاجماع فمن قدم الاجماع نظر الى كونه أرجح من ظواهر النصوص لانه لا يتطرق اليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظر الى كونه أشرف من غيره وكونه مستند الاجماع وهذا مجرد اصطلاح فى التأليف فلا مشاحة فيه

وسنذكر من المسالك ههنا احد عشر مسلكا

مسلك الاجماع

﴿ المسلك الاول ﴾ الاجماع وهو نوعان اجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليل وان اختلفوا فى عين العلة كاجماع السلف على أن الربا فى الاصناف الاربعة معلل وان اختلفوا فى العلة ما هى * وقد ذهب الى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور الاصوليين كما حكاه القاضى فى التقريب ثم قال وهذا لا يصح عندنا فان القياسيين ليسوا كل الامة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الذى قاله صحيح فان المخالفين فى القياس كلا أو بعضا هم بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم وقد تكلف امام الحرمين الجوينى فى البرهان لدفع هذا فقال إن منكرى القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن

قف على هفوة عظيمة من رجل عظيم

الاجتهاد والنصوص لاتفى بعشر معشار الشريعة انتهى * وهذا كلام يقضى من قائله العجب فان كون منكرى القياس ليسوا من علماء الامة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات ثم دعوى ان نصوص الشريعة لاتفى بعشر معشارها لا تصدر الا ممن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها * وحكى ابن السمعانى عن بعض أصحاب الشافعى أنه لايجوز القياس على الحكم المجمع عليه مالم يعرف النص الذى أجمعوا عليه انتهى * وهذا يعود عند التحقيق الى نفى كون الاجماع من مسالك العلة * ثم القائلون بان الاجماع من مسالك العلة لايشترطون فيه أن يكون قطعيا بل يكتفون فيه بالاجماع الظنى قرادوا هذا المسلك ضعفا الى ضعفه

لك النص على لة

* ﴿ المسلك الثانى ﴾ * النص على العلة قال فى المحصول ونعنى بالنص مايكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة * أما القاطع فما يكون صريحا وهو قولنا العلة كذا . أو لسبب كذا أو لمؤثر كذا . أو لموجب كذا . أو لاجل كذا كقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) * وأما الذى لايكون قاطعا فثلاثة اللام و إن والباء * أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) * وأما إن فكقوله (إنها من الطوافين) * وأما الباء فكقوله (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) هذا حاصل كلامه * قال الامام الشافعى متى وجدنا فى كلام الشارع مايدل على نصبه أدلة واعلاما (١) ابتدرنا اليه وهو أولى مايسلك *

على فصل طاب فى خلافهم الاخذ بالعلة صوصة

واعلم انه لاخلاف فى الاخذ بالعلة اذا كانت منصوصة وانما اختلفوا هل الاخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص فذهب الى الاول الجمهور وذهب الى الثانى النافون للقياس فيكون الخلاف على هذا لفظيا وعند ذلك يهون الخطب و يصغر ما استعظم من الخلاف فى هذه المسئلة * قال ابن فورك ان الاخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وانما هو استمساك بلفظ نص الشارع فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل مايجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم *

واعلم ان التعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهى كى واللام واذن ومن والباء والفاء وإن ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من اسم من أسمائه وهى لعلة كذا . لموجب كذا . بسبب كذا . لمؤثر كذا . لاجل كذا . بمقتضى كذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من فعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله علمت بكذا وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من السياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها *

قسام النص على ملة الى صريح ظاهر وانقسام ل الى أقسام

وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الآمدى فالصريح هو الذى لايحتاج فيه الى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعا فى اللغة له قال ابن الانبارى ليس المراد بالصريح المعنى الذى لايقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى *

ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها أن يقول لعلة كذا . أو لسبب كذا أو نحو ذلك و بعده أن يقول لاجل كذا أو من أجل كذا * قال ابن السمعانى وهو دون ماقبله لان لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة مالاجلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وكذا قال الاصفهانى * و بعده أن يقول كى يكون كذا فان الجوينى فى البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازى * و بعده اذا فان أبا اسحق الشيرازى والغزالى جعلاه من الصريح وجعله الجوينى فى البرهان من الظاهر * و بعده ذكر المفعول له نحو ضربته تأديبا *

وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلاها اللام ثم أن المفتوحة المخففة ثم ان المكسورة الساكنة بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ثم إن المشددة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انها من الطوافين عليكم * قال صاحب

(١) قوله أدلة وأعلاما كذا بالاصل ولعل الصواب أمارة وعلة والله أعلم اه مصححه

التنقيح كذا عدوها من هذا القسم والحق انها لتحقيق الفعل ولاحظ لها فى التعليل والتعليل فى الحديث مفهوم من الكلام * وقد نقل ابن الانبارى اجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل قال وهى فى قوله انها من الطوافين عليكم للتأكيد لان علة طهارة سؤرها هى الطواف ولو قدرنا مجئ قوله من الطوافين بغير ان لافاد التعليل فلو كانت للتعليل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن أن يكون التقدير لانها والا لوجب فتحها ولاستفيد التعليل من اللام * ثم الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا فى موضعها اللام كقوله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) وقوله سبحانه (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم) وجعل من ذلك الآمدى والصفى الهندى قوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) ونسبه بعضهم الى المعتزلة وقيل هى للمقابلة كقولك هذا بذلك لان المعطى بعوض قد يعطى مجانا * ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف وذلك نوعان (أحدهما) أن يدخل على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تخمروا رأسه فانه يبعث ملبيا (الثانى) أن يدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (والسارق والسارقة فاقطعوا) لان التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه * ثم لعل على رأى الكوفيين من النصاة فانهم قالوا انها فى كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالته عليه * ثم اذ ذكره ابن مالك نحو (واذ اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا الى الكهف) ثم حتى كما ذكره ابن (١) نحو قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (حتى يعلم المجاهدين منكم) (حتى لا تكون فتنة) ولا يخفى ما فى عد هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر وقد عد منها صاحب التنقيح لاجرم نحو (لا جرم أن لهم النار) وعد أيضا جميع أدوات الشروط والجزاء * وعد امام الحرمين منها الواو وفى هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعانى اللغة العربية

ضابط مسلك الايماء والتنبيه وتنوعه تسعة أنواع

﴿المسلك الثالث﴾ الايماء والتنبيه وضابطه الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد * وحاصله ان ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة لانه عبث فيتعين أن يكون لفائدة وهى اما كونه علة أو جزء علة أو شرطا والاظهر كونه علة لانه الاكثر فى تصرفات الشرع وهو أنواع (الاول) تعليق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين (أحدهما) أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته فانه يحشر يوم القيامة ملبيا (ثانيهما) أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين (أحدهما) أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) (وثانيهما) أن تدخل على رواية الراوى كقوله سها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد . وزنى ماعز فرجم كذا فى المحصول وغيره ﴿النوع الثانى﴾ أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة إما مع سؤال فى محله أو سؤال فى نظيره (فالاول) كقول الاعرابى واقعت أهلى فى رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر فى الجواب كأنه قال اذا واقعت فكفر (الثانى) كقوله وقد سألته الخثعمية إن أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفينفعه إن حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه قالت نعم فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة فى النفع والا لزم العبث * وذهب جماعة من الأصوليين الى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا اذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا جوابا وذلك كمن تصدى لتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فأمره عقب الاخبار بقراءة درسه فانه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر بل الامر بالاشتغال بما هو بصدده وترك ما لا يعنيه

(١) كذا بالاصل بسقوط المضاف اليه فانظر من هو كتبه مصححه

﴿النوع الثالث﴾ أن يفرق بين الحكمين لوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان فان ذلك يفيد ان الموجب للاستحقاق السهم والسهمين هو الوصف المذكور

﴿النوع الرابع﴾ أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيأ لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام كقوله تعالى (وذروا البيع) لان الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن المشي اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لا يمنع منه مطلقا

﴿النوع الخامس﴾ ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو أكرم زيدا العالم فان ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الاكرام لاجل العلم

﴿النوع السادس﴾ ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أي لأجل تقواه (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) أي لأجل توكله لان الجزاء يتعقب الشرط

﴿النوع السابع﴾ تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه كقوله تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن) (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض) (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته)

﴿النوع الثامن﴾ انكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) وقوله (أيحسب الانسان أن يترك سدى) وقوله (ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق)

﴿النوع التاسع﴾ انكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين (فالاول) كقوله (أفنجعل المسلمين كالمجرمين) (والثاني) كقوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) * وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المؤما اليه للحكم في الانواع السابقة فاشترطه امام الحرمين الجويني والغزالي * وذهب الاكثرون الى عدم اشتراطه * وذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله لا يقض القاضي وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب * وحكى الهندي تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المنير تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم(١) تفصيلا آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهودا معينا فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسبا بل يحتمل أن يكون تعريفا وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل

مسالك الاستدلال بفعله صلى الله عليه وسلم

﴿المسلك الرابع﴾ الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضي في التقريب * وصورته أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلا بعد وقوع شئ فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشئ الذي وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسهو فيعلم أن ذلك السجود انما كان لسهو قد وقع منه * وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرجم ماعز * وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم للطيب والصيد وما يجتنبه المحرم فان المعلوم من شاهد الحال ان ذلك لاجل الاحرام

مسلك السبر والتقسيم وتقسيمه الى منحصر ومنتشر ومطلب المنحصر

﴿المسلك الخامس﴾ السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار ومنه الميل الذي يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وسمي هذا به لان المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفي الاصطلاح هو قسمان (أحدهما) أن يدور بين النفي والاثبات وهذا هو المنحصر (والثاني) أن لا يكون كذلك وهذا هو المنتشر (فالأول) أن تحصر الاوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وابطال ما لا يصلح منها

(١) كذا بالاصل والحاكي لهذا التفصيل الآخر انما ابن المنير أيضا فيكون قد سقط هنا واو العطف أو غيره وسقط اسمه من العبارة فليرجع لاصل صحيح اه مصححه

بدليله * وذلك الابطال اما بكونه ملغى أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعين الباقى للعلية * وقد يكون فى القطعيات كقولنا العالم إما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث وقد يكون فى الظنيات نحو أن تقول فى قياس الذرة على البر فى الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح للربوية فى بادى الرأى الا الطعم والقوت والكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا فتعين الكيل قال الصفى الهندى وحصول هذا القسم فى الشرعيات عسر جدا * ويشترط فى صحة هذا المسلك أن يكون الحكم فى الاصل معللا بمناسب خلافا للغزالى وان يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها كما فى مسئلة الربا فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لانه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزأ من أجزائها واذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلا بد من ابطال كونه علة أو جزء علة * ويشترط أيضا أن يكون حاصرا لجميع الاوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها فى ذلك أو يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفى المستدل أن يقول بحثت عن الاوصاف فلم أجد سوى ما ذكرته والاصل عدم ما سواها وهذا اذا كان أهلا للبحث * ونازع فى ذلك بعض الاصوليين ومنهم الاصفهانى فقال قول المعلل فى جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الاشياء فان ظفرت بعلة أخرى فأبرزها والا فيلزمك ما يلزمنى قال وهذا فاسد لان سبره لا يصلح دليلا لان الدليل ما يعلم به المدلول ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره وجهله لا يوجب على خصمه أمرا * واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره

مطلب المنتشر والمذاهب التى فيه

﴿القسم الثانى﴾ المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النفى والاثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفى علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا * واختلفوا فى ذلك على مذاهب

(الاول) انه ليس بحجة مطلقا لا فى القطعيات ولا فى الظنيات حكاه فى البرهان عن بعض الاصوليين

(الثانى) أنه حجة فى العمليات فقط لانه يحصل غلبة الظن * واختاره امام الحرمين الجوينى وابن برهان وابن السمعانى قال الصفى الهندى هو الصحيح

﴿الثالث﴾ أنه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدى وقال امام الحرمين فى الاساليب إنه يفيد الطالب مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل اذ لا يمتنع أن يفول ما أبطلته باطل وما اخترته باطل * وحكى ابن العربى أنه دليل قطعى وعزاه الى الشيخ أبى الحسن والقاضى وسائر أصحاب الشافعى قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا فى مواطن كثيرة * فمن الضمن قوله تعالى (وقالوا ما فى بطون هذه الأنعام) الى قوله (حكيم عليم) ومن التصريح قوله (ثمانية أزواج) الى قوله (الظالمين) وقد أنكر بعض أهل الاصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكا قال ابن الانبارى فى شرح البرهان السبر يرجع الى اختبار أوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال ما يظهر ابطاله منها فاذا لا يكون من الادلة وانما تسامح الاصوليون بذلك * قال ابن المنير والمسئلة لقاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفى لا يخلو بحال فى نفس الامر أن يكون مناسبا أو شبيها أو طردا لانه اما أن يشتمل على مصلحة أو لا فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة للعهم أو كلية لا تنضبط (فالاول) المناسبة (والثانى) الشبه * وان لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود فان كان ثم مناسبة أو شبه يعنى (١) السبر والتقسيم وان كان عريا عن المناسبة قطعا لم ينفع السبر والتقسيم أيضا

مسلك المناسبة

﴿المسلك السادس﴾ المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبالمصلحة وبالاستدلال برعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهى عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه * ومعنى المناسبة هى تعيين العلة بمجرد ابداء

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب فذلك يغنى عن السبر أو فغير السبر الخ والله أعلم اه مصححه

المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملاءمة والمناسب الملائم * قال في المحصول الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين (الأول) أنه المفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع للمضرة * ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما أن يكون دينيا أو دنيويا * والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم أو ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والألم ادراك المنافي * والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما لانهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه (الثاني) أنه الملائم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم انتهى *

قف على حدود المنفعة والمضرة واللذة والألم

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالاغراض والقائلون بتعليلها بها * فالأولون قالوا انها الملائم لأفعال العقلاء في العادات أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجاري العادة بتحصيل مقصود مخصوص * والآخرون قالوا انها ما تجلب للانسان نفعا أو تدفع عنه ضرا * وقيل هي ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول كذا قال الدبوسي * قيل وعلى هذا فاثباتها على الخصم متعذر لانه ربما يقول عقلي لا يتلقى هذا بالقبول ومن ثم قال الدبوسي هو حجة للناظر لا له لا يكابر نفسه لا المناظر * قال الغزالي والحق انه يمكن اثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فاذا أبداه المعلل فلا يلتفت الى جحده انتهى * وهذا صحيح فانه لا يلزم المستدل الادلاك * وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة ودفع مفسدة فان كان الوصف خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عرفا عليه بالعمد في العمدية قال الصفي الهندي وهو ضعيف لانه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن ماهية المناسب بدليل انه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلة ولو كان الاقتران داخلا في الماهية لما صح هذا * وأيضا فهو غير جامع لان التعليل بالمضبطة جائز على ما اختاره قائل هذا الحد والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة * وقد احتج امام الحرمين على افادتها للعلية بتمسك الصحابة بها فانهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص اذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لمعنى أو شبهه * ورد بأنه لم ينقل الينا انهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع * ثم قال امام الحرمين فالأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الامر بالقياس *

تقسيم المناسب باعتبار حصول المقصود

واعلم انه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم يقينا كمصلحة البيع للحل أو ظنا كمصلحة القصاص لحفظ النفس وقد يحتملهما على السواء كحد الخمر لحفظ العقل لان الاقدام مساو للاحجام وقد يكون نفي الحصول أرجح كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل ويجوز التعليل بجميع هذه الاقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث وبعضهم بالرابع * قال الصفي الهندي الاصح يجوز ان كان في آحاد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف في أغلب الصور من الجنس مفضيا الى المقصود والا فلا * أما اذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت فقالت الحنفية يعتبر التعليل به والاصح لا يعتبر سواء مالا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقي بالمغربية وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس *

مطلب انقسام المناسب الى حقيقى واقناعى والحقيقى الى ثلاثة أقسام ضرورى وحاجى وتحسينى

والمناسب ينقسم الى حقيقى واقناعى * والحقيقى ينقسم الى ماهو واقع فى محل الضرورة ومحل الحاجة ومحل التحسين

(الاول) الضرورى وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لم تختلف فيها الشرائع بل هى مطبقة على حفظها وهى خمسة (أحدها) حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح (ثانيها) حفظ المال بأمرين (أحدهما) ايجاب الضمان على المتعدى فان المال قوام العيش (وثانيهما) القطع بالسرقة (ثالثها) حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه بالحد (رابعها) حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال للكفار (خامسها) حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة فاختلاله يؤدى الى مفاسد عظيمة * واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة فى الشرائع المتقدمة وفى صدر الاسلام و رد بأن المباح منها فى تلك الشرائع هو ما لا يبلغ الى حد السكر المزيل للعقل فانه محرم فى كل ملة كذا قال الغزالى * وحكاه ابن القشيرى عن القفال ثم نازعه فقال تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الاطلاق ولم يثبت أن الاباحة كانت الى حد لا يزيل العقل * وكذا قال النووى فى شرح مسلم ولفظه وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له انتهى * قلت وقد تأملت التوراة والانجيل فلم أجد فيهما الا إباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر واباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بنى اسرائيل فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلا * وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضرورى فهو بالضرورة أولى وقد شرع فى الجناية عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه ولهذا يقول قائلهم

يهون علينا أن تصاب جسومنا * ونسلم أعراض لنا وعقول

قالوا ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضرورى كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى اليها والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك

(القسم الثانى) الحاجى وهو ما يقع فى محل الحاجة لا محل الضرورة كالاجارة فانها مبنية على مسيس الحاجة الى المساكن مع القصور عن تملكها وامتناع مالكها عن بذلها عارية وكذلك المساقاة والقراض *

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية فتنتهى الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالمعانى المستنبطة لا الدليل الا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء

(القسم الثالث) التحسينى وهو قسمان (الأول)(١) ما هو غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات فان نفرة

(١) كذا بالاصل الذى بأيدينا من دون ذكر القسم الثانى فيما بعد فلعله سقط من بعض الناسخين لكن ترشد اليه المقابلة وعبارة التحصيل والحاصل * نص الاولى والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق وهذا منه ما لا يعارض قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات ومنه ما يعارضها كشرعية الكتابة اه * ونص الثانية وأما ما لا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه فهى تحسينات وهى قد تكون على وفق الدليل كتحريم تناول القاذورات وقد تكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فانها وان كانت حسنة الا أنها بيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف الدليل اه وعبارة حصول المأمول هنا الثالث التحسينى وهو ما يكون غير معارض للقواعد الخ فاقتصر على ذكر القسم الاول فقط كتبه مصححه

الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على مكارم الاخلاق كما قال تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم بعثت لأتمم مكارم الاخلاق ومنه سلب العبد اهلية الشهادة لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم * وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وايصاله الى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جدا نعم لو وجد لفظ يستند اليه في رد شهادته ويعلل بهذا التعليل لكان له وجه فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها * وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة لان الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى *

مطلب انقسام المناسب باعتبار شهادة الشرع وعدمها الى ثلاثة أقسام

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام لانه اما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم انه ألغاه أو لا يعلم واحدا منهما

(القسم الاول) ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان والمراد بالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الايماء اليه والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو المراد بقولهم شهد له أصل معين * قال الغزالي في شفاء الغليل المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه من حيث ان الحكم أثبت شرعا على وفقه * وله أربعة أحوال لانه اما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه أو جنسه في نوعه أو في جنسه

(الحالة الاولى) أن يعتبر نوعه في نوعه وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلا عمدا عدوانا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالمحدد(١) ومثل هذا أن يقال إنه اذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين وهذا القسم يسمى المناسب الملائم وهو متفق عليه بين القياسيين

(الحالة الثانية) أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة لاب في النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة من الاب والام نوع واحد في الصورتين ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقدم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الاخر(٢) كما في الارث وهذا القسم دون ما قبله لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين

(الحالة الثالثة) أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس اسقاط القضاء عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يشتمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وهذا أولى من الذي قبله لان الابهام في العلة أكبر محذورا من الابهام في المعلول

(الحالة الرابعة) اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بانه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه وهذا كالذي قبله

---

(١) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير عمومه في عمومه بأن يقال عطفا على ما قبله وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم في جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم كتبه مصححه

(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب عند عدم الأب والله أعلم اه مصححه

(القسم الثانى) ماعلم الغاء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء فى كفارة الملك الذى واقع فى رمضان لان القصد منها الانزجار وهو لاينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن الشرع ألغاه حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين فالقول به مخالف للنص فكان باطلا

(القسم الثالث) مالا يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشى وليس كذلك فان العلماء فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك * قال الفخر الرازى فى المحصول وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا فى حق ذلك الحكم آكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعم منه * وأما المناسب الذى علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا * وأما المناسب الذى لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفا مصلحيا والاعموم كونه وصفا مصلحيا شهود له بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة انتهى * قال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا * وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالى بقبوله وذكر عن مالك والشافعى * والمختار رده وشرط الغزالى فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية انتهى * وسنذكر للمصالح المرسلة بحثا مستقلا فى الفصل السابع ان شاء الله

مبحث انقسام المناسب من حيث التأثير وعلمه والملاءمة وعدمها الى خمسة أصناف

(القسم الرابع)(١) أن المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر وغير المؤثر اما ملائم أو غير ملائم إما غريب أو مرسل أو ملغى (الصنف الاول) المؤثر وهو أن يدل النص أو الاجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف فى عين الحكم أو نوعه فى نوعه (الصنف الثانى) الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه فى عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لا بنص ولا إجماع وسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ما قبلها (الصنف الثالث) الغريب وهو أن يعتبر عينه فى عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف فى جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه فى جنسه بنص ولا إجماع كالاسكار فى تحريم الخمر فانه اعتبر عين الاسكار فى عين الحكم بترتيب التحريم على الاسكار فقط * ومن أمثلة الغريب توريث المبتوتة فى مرض الموت إلحاقا بالفاتل الممنوع من الميراث تعليلا بالمعارضة بنقيض القصد فان المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره فى غير هذا الخاص فكان غريبا لذلك (الصنف الرابع) المرسل غير الملائم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده وحكاه غيره عن الاكثرين (الصنف الخامس) الغريب غير الملائم وهو مردود بالاتفاق * واختلفوا هل تخرم المناسبة بالمعارضة التى تدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوى المصلحة أو ترجح عليها على قولين (الاول) أنها تخرم واليه ذهب الاكثرون واختاره الصيدلانى وابن الحاجب لان دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح ولان المناسبة أمر عرفى والمصلحة اذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة (الثانى) أنها لا تخرم واختاره الفخر الرازى فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج وهذا الخلاف انما هو اذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما إذا كانت كذلك فهى قادحة

مسلك الشبه

(المسلك السابع) الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشئ على مثله وهو عام أريد به خاص اذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالاصل بجامع بينهما وهو من أهم

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعنى من تقسيمات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التى كتبناها بالهامش تدبر كتبه مصححه

مايجب الاعتناء به * قال ابن الانبارى لست أرى فى مسائل الاصول مسئلة أغمض منه وقد اختلفوا فى تعريفه فقال امام الحرمين الجوينى لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده فقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بوصف بوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعى فى النية فى الوضوء والتيمم طهارتان فأتى تفترقان كذا قال الخوارزمى فى الكافى * قال فى المحصول ذكر وا فى تعريفه وجهين *

(الاول) ماقاله القاضى أبو بكر وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته و إما لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته و إما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته (فالاول) هو الوصف المناسب (والثانى) الشبه (والثالث) الطرد

(الثانى) الوصف الذى لا يناسب الحكم إما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم و إما أن لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر فى حق ذلك الحكم ومن حيث إنه علم تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن اسناد الحكم اليه أقوى من ظن اسناده الى غيره انتهى * وحكى ابن الانبارى فى شرح البرهان عن القاضى أنه مايوهم الاشتمال على وصف مخيل ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع فى ايهام الاشتمال على مخيل إما حقا أو عنادا ولا يمكن التقرير عليه * قال الزركشى والذى فى مختصر التقريب من كلام القاضى أن قياس الشبه هو الحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للاصل فى الاوصاف من غير أن يعتقد أن الاوصاف التى شابه الفرع بها الاصل علة حكم الاصل * وقيل الشبه هو الذى لا يكون مناسبا للحكم ولكن عرف اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب * واختلف فى الفرق بينه و بين الطرد فقيل إن الشبه الجمع بينهما بوصف بوهم المناسبة كما تقدم والطرد الجمع بينهما بمجرد الطرد وهو السلامة عن النقض ونحوه * وقال الغزالى فى المستصفى الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب الحكم قال وان لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدرى ما أرادوا به و بم فصلوه عن الطرد المحض * والحاصل أن الشبهى والطردى يجتمعان فى عدم الظهور فى المناسب و يتخالفان فى أن الطردى عهد من الشارع عدم الالتفات اليه وسمى شبها لانه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته ومن حيث اعتبار الشرع له فى بعض الصور يشبه المناسب فهو بين المناسب والطردى * وفرق امام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم اليه ونفيه على السواء والشبه نسبة الثبوت اليه مترجحة على نسبة النفى فافترقا * قال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى و يتميز يعنى الشبه عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى بأن مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع به كالاسكار فى التحريم * مثاله طهارة ترادف الصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى *

مطلب الخلاف فى كونه حجة أولا وحجج للطرفين

واختلفوا فى كونه حجة أم لا على مذاهب

(الاول) انه حجة واليه ذهب الاكثرون

(الثانى) أنه ليس بحجة قال ابن السمعانى و به قال أكثر الحنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم واليه ذهب القاضى أبو بكر والاستاذ أبو منصور وأبو اسحق المروزى وأبو اسحق الشيرازى وأبو بكر الصيرفى والقاضى أبو الطيب الطبرى

(الثالث) اعتباره فى الأشباه الراجعة الى الصورة

(الرابع) اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم فحتى كان كذلك

صح القياس سواء كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى واليه ذهب الفخر الرازى وحكاه القاضى فى التقريب عن ابن سريج

(الخامس) ان تمسك به المجتهد كان حجة فى حقه ان حصلت غلبة الظن والا فلا وأما المناظر فيقبل منه مطلقا هذا ما اختاره الغزالى فى المستصفى *

وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به * واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين (الاول) أن الوصف الذى كان شبها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق

(الثانى) أن المعتمد فى اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه * وأجيب عن الاول بأنا لا نسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل ما لا يكون مناسبا ان كان مستلزما للمناسب أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو غير مردود وعن الثانى بأنا نعول فى اثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله (فاعتبروا) على ما ذكرنا انه يجب العمل بالظن * ويجاب عن هذين الجوابين انا لا نسلم ان ما كان مستلزما للمناسب كالمناسب ولا يحصل به الظن بحال ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة كما سبق تقريره فى أول مباحث القياس

مسلك الطرد وحجيته أولا

﴿ المسلك الثامن ﴾ الطرد قال فى المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف فى صورة واحدة يحصل ظن الغلبة * واحتجوا على التفسير الأول بوجهين (أحدهما) أن استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب يلحق بالغالب فاذا رأينا الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا فى الفرع وجب ان نستدل على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور (وثانيهما) اذا رأينا فرس القاضى واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الامير وما ذاك الا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما فى هذه الصورة المعينة * واحتج المخالف بأمرين (أولهما) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت أن الحكم حاصل معه فى الفرع فاذا أثبتم ثبوت الحكم فى الفرع بكون ذلك الوصف علة وأثبتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل (وثانيهما) ان الجمع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية * والجواب أن نستدل بالمصاحبة فى كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثانى ان غاية كلامكم حصول الاطراد فى بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح فى دلالته على العلية ظاهرا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر فى بعض الصور لا يقدح فى كونه دليلا * وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والايماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية ولم يكن ذلك قدحا فى كونها دليلا على العلية ظاهرا انتهى * وقد جعل بعض أهل الاصول الطرد والدوران شيأ واحدا وليس كذلك فان الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة فى الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما * والتفسير الاول للطرد المذكور فى المحصول قال الهندى هو قول الاكثرين

وقد اختلفوا فى كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون الى أنه حجة مطلقا وذهب بعض أهل الأصول الى التفصيل فقال هو حجة على التفسير الاول دون الثانى * ومن القائلين بالمذهب الاول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضى عنهم قال القاضى حسين لا يجوز أن يدان الله به واختار الرازى والبيضاوى أنه

حجة وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى التبصرة عن الصيرفى قال الكرخى هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا والفتوى به * قال القاضى أبو الطيب الطبرى ذهب بعض متأخرى أصحابنا الى أنه يدل على صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبى حنيفة بالعراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم و يقولون انها قد صحت كقولهم فى مس الذكر آلة الحدث فلا ينتقض الوضوء بلمسه لانه طويل مشقوق فأشبه البوق وفى السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا كالسعى بين جبلين بنيسابور ولا يشك عاقل أن هذا سفه * قال ابن السمعانى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء

على عجيبة

ملك الدوران

﴿المسلك التاسع﴾ الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف و يرتفع بارتفاعه فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم فدل على أن العلة السكر * وقد اختلف أهل الاصول فى افادته للعلية فذهب بعض المعتزلة الى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور الى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لان العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وانما هى علامة منصوبة فاذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن انه معرف قال الصفى الهندى هو المختار قال امام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى أنه أقوى ما تثبت به العلل وذكر القاضى أبو الطيب الطبرى ان هذا المسلك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الاصول الى أنه لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا واختاره الاستاذ أبو منصور وابن السمعانى والغزالى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والآمدى وابن الحاجب * واحتجوا بانه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها ألا ترى ان المعلول دار مع العلة وجودا وعدما مع ان المعلول ليس بعلة لعلته قطعا والجوهر والعرض متلازمان مع ان أحدهما ليس بعلة فى الآخر اتفاقا والمتضايفان كالابوة والبنوة متلازمان وجودا وعدما مع ان أحدهما ليس بعلة فى الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين والا لما كان متضايفان

ملك تنقيح المناط

﴿المسلك العاشر﴾ تنقيح المناط التنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز و يقال كلام منقح أى لا حشو فيه والمناط هو العلة * قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوى لان الحكم لما علق بها كان كالشئ المحسوس الذى تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك فى اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره انتهى * ومعنى تنقيح المناط عند الاصوليين إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له فى الحكم البتة فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له كقياس الأمة على العبد فى السراية فانه لا فرق بينهما الا الذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له فى العلية * قال الصفى الهندى والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره * وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الاكثر وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الالحاق بالغاء الفارق أكثر من الذى الالحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا فى المعنى بل فى الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما فى المعنى * قال الغزالى تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الامة خلافا فى جوازه ونازعه العبدرى بان الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس و ينكره لرجوعه الى القياس * وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر ورد عليه بان بينهما فرقا ظاهرا وذلك أن الحصر فى دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة اما استقلالا أو اعتبارا وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة

ملك تحقيق المناط

﴿المسلك الحادى عشر﴾ تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد فى وجودها

فى صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق * وسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة * قال الغزالى وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا *

مطلب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس معنى

واعلم انهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الاصل * فقياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ إنه مسكر فيحرم كالخمر * وقياس الدلالة هو أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالوعلل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد * والقياس الذى فى معنى الاصل هو أن يجمع بين الاصل والفرع بنفى الفارق * وهو تنقيح المناط كما تقدم *

مطلب انقسامه الى جلى وخفى

وأيضا قسموا القياس الى جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الاصل والفرع كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وانه لا فارق بينهما الا ذلك فحصل لنا القطع بنفى الفارق * والخفى بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا فى تحريم النبيذ

﴿ الفصل الخامس فيما لا يجرى فيه القياس ﴾

مبحث ما لا يجرى فيه القياس

من ذلك الأسباب * وقد اختلفوا فى ذلك فذهب أصحاب أبى حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من أهل الاصول الى انه لا يجرى فيها * وذهب جماعة من أصحاب الشافعى الى انه يجرى فيها * ومعنى القياس فى الأسباب أن يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا * وذلك نحو جعل الزنا سببا للحد فيقاس عليه اللواط فى كونه سببا للحد * احتج المانعون بأن علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول منتفية فى المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما * واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم * وأيضا الحكمة المشتركة إما ان تكون ظاهرة منضبطة بحيث يمكن جعلها مناطا للحكم أو لا تكون * فعلى الأول قد استغنى القياس عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المترتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض * وعلى الثانى فاما أن يكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تنضبط هى به أو لا فعلى الأول صار القياس فى الحكم المترتب على ذلك الوصف فاتحد الحكم والسبب أيضا * وعلى الثانى لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وهو لا يجوز * واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس فى الاسباب * وذلك كقياس المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص وقياس اللواطة على الزنا فى كونها سببا للحد * وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لان النزاع انما هو فيما تغاير فيه السبب فى الاصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب سبب واحد يثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففى المثقل والمحدد السبب هو القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفى الزنا واللواطة السبب ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد * وهذا الجواب لا يرد على الحنفية المانعين من القياس فى الأسباب لانهم لا يقولون بالقصاص فى المثقل ولا بالحد فى اللواطة وانما يرد على من قال بمنع القياس فى الاسباب من الشافعية فانهم يقولون بذلك * قال المحقق السعد والحق ان رفع النزاع بمثل ذلك يعنى لكونه ليس محل النزاع ممكن فى كل صورة فان القائلين بصحة القياس فى الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب *

واختلفوا أيضا هل يجرى القياس فى الحدود والكفارات أم لا فمنعه الحنفية وجوزه غيرهم * احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل كعدد المائة فى الزنا والثمانين فى القذف فان العقل لا يدرك الحكمة فى اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى فى حكمة الاصل وما كان يعقل منها كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة فى القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كما لا تعقل أعداد الركعات * وأجيب عن ذلك بأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لا يعقل فانه لا خلاف فى عدم جريان القياس فيه كما فى غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما فى امتناع القياس * وأجيب عما ذكروه من الشبهة فى القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بخبر الواحد و بالشهادة فان احتمال الخطأ فيهما قائم لانهما لا يفيدان القطع وذلك يقتضى عدم ثبوت الحد بهما * والجواب الجواب * واحتج القائلون باثبات القياس فى الحدود والكفارات بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما * و يؤيد ذلك ان الصحابة حدوا فى الخمر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال على رضى الله تعالى عنه إذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى عليه حد الافترا فأقام مظنة الشئ مقامه وذلك هو القياس * واحتجوا أيضا بأن القياس انما يثبت فى غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به * (واعلم) أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل انه مذهب الجمهور وان المخالف فى ذلك شذوذ وهو وجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الاصل واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه بأن الاحكام الشرعية متماثلة لانه يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لان حكم الشئ حكم مثله * وأجيب بأن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك فى النوع فان الانواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك فى الجنس و يمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما لا ما كان يلحقها باعتبار غيره

﴿ الفصل السادس فى الاعتراضات ﴾

مبحث الاعتراضات التى يعترض بها على كلام المستدل

أى ما يعترض به المعترض على كلام المستدل وهى فى الاصل تنقسم الى ثلاثة أقسام مطالبات وقوادح ومعارضة لان كلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أولا (الاول) المعارضة (والثانى) اما أن يكون جوابه ذلك الدليل أولا (الاول) المطالبة (والثانى) القدح وقد أطنب الجدليون فى هذه الاعتراضات و وسعوا دائرة الأبحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا و بعضهم خمسة وعشرين و بعضهم جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة اليها فقال هى فساد الوضع . فساد الاعتبار . عدم التأثير . القول بالموجب . النقض . القلب . المنع . التقسيم . المعارضة . المطالبة * قال والكل مختلف فيه الا المنع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على المنع والمطالبة وفيه انه قد خالف فى المنع غير واحد منهم الشيخ أبو اسحق الشيرازى وخالف فى المطالبة شذوذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب فى المختصر انها راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون انتهى * وقد ذكرها جمهور أهل الاصول فى أصول الفقه وخالف فى ذلك الغزالى فأعرض عن ذكرها فى أصول الفقه وقال انها كالعلاوة عليه وان موضع ذكرها علم الجدل * وقال صاحب المحصول انها أربعة النقض . وعدم التأثير . والقول بالموجب . والقلب انتهى * وسنذكرها هنا منها ثمانية وعشرين اعتراضا

مبحث النقض والمذاهب التى فيه

﴿ الاعتراض الاول ﴾ النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو فى صورة واحدة فان اعترف المستدل

بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قادحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة وقد بالغ أبو زيد فى الرد على من يسميه نقضا * وينحصر النقض فى تسع صور لان العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو بدونهما

* وقد اختلف الاصوليون فى هذا الاعتراض على مذاهب

مطلب المذاهب الخمسة عشر التى فى النقض

(الاول) أنه يقدح فى الوصف المدعى علة مطلقا سواء كانت منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبى الحسين البصرى والاستاذ أبى اسحق والفخر الرازى وأكثر أصحاب الشافعى ونسبوه الى الشافعى و رجحوا أنه مذهبه

(المذهب الثانى) أنه لا يقدح مطلقا فى كونها علة فيما وراء النقض و يتعين بتقدير مانع أو تخلف شرط واليه ذهب أكثر أصحاب أبى حنيفة ومالك وأحمد

(المذهب الثالث) أنه لا يقدح فى المنصوصة و يقدح فى المستنبطة حكاه امام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الاصوليين الى أن النقض يبطل العلة المستنبطة وقال فى المحصول زعم الاكثرون أن علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فى علينه

(المذهب الرابع) أنه يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة عكس الذى قبله حكاه بعض أهل الاصول وهو ضعيف جدا

(المذهب الخامس) انه لا يقدح فى المستنبطة اذا كان لمانع أو عدم شرط و يقدح فى المنصوصة حكاه ابن الحاجب وقد أنكروه عليه وقالوا لعله فهم ذلك من كلام الآمدى وفى كلام الآمدى ما يدفعه

(المذهب السادس) أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح واختاره البيضاوى والصفى الهندى

(المذهب السابع) أنه يقدح فى المستنبطة فى صورتين اذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ولا يقدح فى صورة واحدة وهى ما اذا كان التخلف بدونهما * وأما المنصوصة فان كان النص ظنيا وقدر مانع أو فوات شرط جاز وان كان قطعيا لم يجز أى لم يكن وقوعه لان الحكم لو تخلف لتخلف الدليل * وحاصله أنه لا يقدح فى المنصوصة الا بظاهر عام ولا يقدح فى المستنبطة الا لمانع أو فقد شرط واختاره ابن الحاجب وهو قريب من كلام الآمدى

(المذهب الثامن) أنه يقدح فى علة الوجوب والحل دون علة الحظر حكاه القاضى عن بعض المعتزلة

(المذهب التاسع) أنه يقدح إن انتقضت على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وان اطردت على أصله ألزم(١) حكاه الاستاذ أبو اسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشو الكلام لولا انه أودع كتابا مستعملا لكان تركه أولى

(المذهب العاشر) ان كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثله لا ينقض حكاه ابن السمعانى عن أبى زيد ورده بان النقض يفيد عدم تأثير العلة

(المذهب الحادى عشر) ان كانت العلة مستنبطة فان اتجه فرق بين محل التعليل و بين صورة النقض بطلت عليته لكون المذكور أولا جزأ من العلة وليست علة تامة وان لم يتجه فرق بينهما فان لم يكن الحكم مجمعا عليه أو ثابتا بمسلك قاطع بطلت عليته والا فلا واختاره امام الحرمين الجوينى

(١) كذا بالاصل الذى معنا به ولم يحك أبو اسحق هذا المذهب فى اللمع فلعله حكاه فى الملخص فليرجع اليه كتبه مصححه

﴿المذهب الثانى عشر﴾ أن يتخلف الحكم عن العلة وله ثلاث صور (الاولى) أن يعرض فى جريان العلة مايقتضى عدم اطرادها فانه يقدح (الثانية) أن تنتفى العلة لاالخلل فى نفسها لكن لمعارضة علة أخرى فهذا لايقدح (الثالثة) أن يتخلف الحكم لاالخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أوشرطها فلايقدح وهذا اختيار الغزالى وفى كلامه طول

﴿المذهب الثالث عشر﴾ ان كان النقض من جهة المستدل فلايقدح لان الدليل قديكون صحيحا فى نفسه وينقضه المستدل فلا يكون نقضه دليلا على فساده لانه قدينقضه على أصله ويكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقض من جهة المعترض قدح * حكاه الاستاذ أبو منصور

﴿المذهب الرابع عشر﴾ أن علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة أوالدوران وكان النقض بتخلف الحكم عنها لمانع لم يقدح فى عليته وان كان التخلف لالمانع قدح * حكاه صاحب المحصول ونسبه الى الاكثرين

﴿المذهب الخامس عشر﴾ أن الخلاف فى هذه المسئلة لفظى لان العلة إن فسرت بالموجبة فلا يتصور عليتها مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة فيتصور عليتها مع الانتقاض وهذا رجحه الغزالى والبيضاوى وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوى لالفظى على كل حال *

قال الزركشى فى البحر واعلم أنه اذا قال المعترض ماذكرت من العلة منقوض بكذا فالمستدل أن يقول لانسلم ويطالبه بالدليل على وجودها فى محل النقض وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق انتهى

قال الاصفهانى لايشترط فى القيد الدافع للنقض أن يكون مناسبا بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال فى المحصول هل يجوز دفع النقض بقيد طردى أما الطاردون فقد جوزوه وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه والحق أنه لايجوز لان أحد أجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا وهكذا قال امام الحرمين فى البرهان ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردى يشير الى مسئلة تفارق مسئلة النزاع بفقه فلايجوز نقض العلة والافلا يفيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقه ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهورة بين النظار فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة اختلف فيه الجدليون والاقرب تصحيحه لانه اصطلاح

مبحث الكسر

﴿الاعتراض الثانى الكسر﴾ وهو اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه فى حد العلة هكذا قال أكثر الاصوليين والجدليين ومنهم من فسره بأنه وجود المعنى فى صورة مع عدم الحكم فيه والمراد وجود معنى تلك العلة فى موضع آخر ولا يوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالنقض ولهذا قال ابن الحاجب فى المختصر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض * ومثاله أن يعلل المستدل على القصر فى السفر بالمشقة فيقول المعترض ماذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أرباب الصنائع الشاقة فى الحضر وقد ذهب الاكثرون الى أن الكسر غير مبطل * وأما جماعة من الاصوليين منهم الفخر الرازى والبيضاوى فجعلوه من القوادح * قال الصفى الهندى الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ماعبر عنه الآمدى بالنقض المكسور قال الصفى الهندى وهو مردود عند الجماهير الا اذا بين الخصم الغاء القيد ونحن لانعنى بالكسر الا اذا بين أما اذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود وأما اذا بين فالاكثرون على انه قادح وقال الآمدى والاكثرون على انه غير قادح مردود وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى التلخيص واعلم أن الكسر سؤال ملبج والاشتغال به ينتهى الى بيان الفقه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقض من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وأنكره طائفة من الخراسانيين قال

وهذا غير صحيح لان الكسر نقض من حيث المعنى فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ انتهى * وقد جعلوا منه ما رواه البيهقى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعى الى دار فاجاب ودعى الى دار أخرى فلم يجب فقيل له فى ذلك فقال إن فى دار فلان كلبا فقيل وفى هذه الدار سنور فقال السنور سبع * ووجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهرة بكسر الهاء فأجاب بالفرق وهو أن الهرة سبع أى ليست بنجسة كذا قيل * قال فى المنخول قال الجدليون الكسر يفارق النقض فانه يرد على إخالة المعلل لا على عبارته والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لا معنى للكسر فان كل عبارة لا إخالة فيها فهى طرد محذوف فالوارد على الاخالة نقض ولو أورد على احد الوصفين مع كونهما مختلفين فهو باطل لا يقبل

مبحث عدم العكس

* الاعتراض الثالث عدم العكس * وهو وجود الحكم بدون الوصف فى صورة أخرى كاستدلال الحنفى على منع تقديم اذان الصبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها كالمغرب فيقال له هذا الوصف لا ينعكس لان الحكم الذى هو منع التقديم للاذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلة أخرى قال امام الحرمين اذا قلنا ان اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع فالعكس لازم مالم يثبت الحكم عند انتفاء العلة يتوقف لكن لا يلزم المستدل بيانه بخلاف ما ألزمناه فى النقض لان ذلك داع الى الانتشار وسببه أن اشعار النفى بالنفى منحط عن اشعار الثبوت بالثبوت وقال الآمدى لا يرد سؤال العكس الا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة

مبحث عدم التأثير

* الاعتراض الرابع عدم التأثير * وقد ذكر جماعة من أهل الاصول ان هذا الاعتراض قوى حتى قال ابن الصباغ انه من أصح ما يعترض به على العلة وقال ابن السمعانى ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجها بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير وقد جعله القائلون به منقسما الى أقسام (الاول) عدم التأثير فى الوصف لكونه طرديا وهو راجع الى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب فقولهم لا تقصر وصف طردى بالنسبة الى وصف عدم التقديم (الثانى) عدم التأثير فى الاصل لكونه مستغنى عنه فى الاصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض كقولهم فى بيع الغائب مبيع غير مرئى كالطير فى الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئى فان العجز عن التسليم كاف لان بيع الطير لا يصح وان كان مرئيا * وحاصله معارضة فى الاصل لان المعترض يلغى من العلة وصفا ثم يعارضه المستدل بما بقى * قال امام الحرمين والذى صار اليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا * وقيل بل يصح لان ذلك القيد له أثر فى الجملة وان كان مستغنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لان ذلك القيد ليس محله ولا وصفه فذكره لغو بخلاف الشاهد الثالث فانه منهى لأن يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنا (الثالث) عدم التأثير فى الاصل والفرع جميعا بأن يكون له فائدة فى الحكم إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار (١) وإما غير ضرورية كقولهم الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر الى اذن الامام كالظهر فان قولهم مفروضة حشو لو حذف لم يضر (الرابع) عدم التأثير فى الفرع كقولهم زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء فان كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع فى الكفء وغيره سواء

وقد اختلف فيه على أقوال (الاول) الجواز قال الاستاذ أبو بكر وهو الاصح (والثانى) المنع (والثالث) التفصيل وهو عدم الجواز مع تبيين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره امام الحرمين (الخامس) (٢) عدم التأثير فى

(١) كذا بالاصل من غير ذكر المقول ولا شبهة أنه سقط من بعض الناسخين اه مصححه

(٢) كذا فى الاصل بتأخير القسم الخامس عن بيان الاختلاف فى أصل عدم التأثير ولعله من تصرفات بعض

الحكم وهو أن يذكر فى الدليل وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل به كقولهم فى المرتدين الذين يتلفون الاموال مشركون أتلفوا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى فان دار الحرب لا مدخل لها فى الحكم فلا فائدة لذكرها الان من أوجب الضمان يوجبه وان لم يكن فى دار الحرب وكذا من نفاه ينفيه مطلقا

بحث القلب

﴿الاعتراض الخامس القلب﴾ قال الآمدى هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له أو يدل عليه وله والاول قلما يتفق فى الأقيسة * ومثله فى المنصوص باستدلال الحنفى فى توريث الخال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الخال وارث من لا وارث له فأثبت إرثه عند عدم الوارث فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك لان معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له أى ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة * قال الفخر الرازى فى المحصول القلب معارضة إلا فى أمرين (أحدهما) انه لا يمكن فيه الزيادة فى العلة وفى سائر المعارضات يمكن (والثانى) لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والاصل لان أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك فى سائر المعارضات أما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة قال الهندى والتحقيق أنه دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى * وجعله ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين (أحدهما) تصحيح مذهب المعترض فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما (وثانيهما) ابطال مذهب المستدل ابتداء إما صريحا أو بالالتزام * ومثال الاول أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة * ومثال الثانى أن يقول الحنفى فى أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء هذا الصريح * وأما الالتزام فمثاله أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح * وقد ذهب الى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قادح وأنكره بعض أهل الاصول وقال ان الحكمين أى ما يثبته المستدل وما يثبته القالب إن لم يتنافيا فلا قلب إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين وان استحال اجتماعهما فى صورة واحدة فلم يمكن الرد الى ذلك الاصل بعينه فلا يكون قلبا اذ لا بد فيه من الرد الى ذلك الاصل * وأجاب الجمهور عن هذا بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما فى الاصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما فى الفرع فاذا أثبت القالب الحكم الآخر فى الفرع بالرد الى الاصل امتنع ثبوت الحكم الاول وظاهر كلام امام الحرمين أنه لازم جدلا لا دينا * وقال أبو الطيب الطبرى ان هذا القلب انما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار فى مسئلة الساحة قال وفى هذا البناء ضرار بالغاصب فقال له أصحابنا وفى بيع صاحب الساحة الساحة اضرار به * قال ومن أصحابنا من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهد لك و يشهد عليك قال وهذا باطل لان القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه و بين دليله فصار كالو عارضه بدليل آخر وقيل هو باطل اذ لا يتصور الا فى الاوصاف الطردية * ومن أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا واذا أمكن ذلك تبين أن لا علة فان العلة هى الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب لها * وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه منها ما قدمناه عن الفخر الرازى وقال القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى انه معارضة فانه لا يفسد العلة وقال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول

بحث القول بالموجب

﴿الاعتراض السادس القول بالموجب﴾ بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل قال فى المحصول وحده

الناسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم اه مصححه

تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى * قال الزركشي في البحر وذلك بان يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم قال وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة لانه لا يختص بالقياس * قال ابن المنير حد وه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غير مستقيم لانه يدخل فيه ما ليس منه وهو بيان غلط المستدل على ايجاب النية في الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في أربعين شاة شاة فقال المعترض أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يتناول محل النزاع عندي كالمظنون (١) للمستدل وليس قولا بالموجب لان شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة فتمام الحد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر * ومن أنواع القول بالموجب أن يذكر المستدل احدى المقدمتين و يسكت عن الاخرى ظنا منه أنها مسلمة فيقول الخصم بموجب المقدمة و يبقى على المنع لما عداها * ومنها أن يعتقد المستدل تلازما بين محل النزاع و بين محل آخر فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع فيقول المعترض بالموجب ومنع الملازمة * والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع الى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن الدليل دلالة على محل النزاع * قال امام الحرمين وابن السمعاني وهو سؤال صحيح اذا خرج مخرج الممانعة ولا بد في موجهه من شرط وهو أن يسند الحكم الذي ينصب له العلة الى شئ مثل قول الحنفي في ماء الزعفران ماء خالطه ظاهر والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء فيقول المعترض المخالط لا يمنع لكنه ليس بماء مطلق * قال في المحصول الاصوليون يقولون تارة إن القول بالموجب ليس اعتراضا وهو لعمري كذلك فانه لا يبطل العلة لانها اذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى * واختلفوا هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا فقيل يجب لقربه الى ضبط الكلام وصونه عن الخبط والافتدي يقول بالموجب على سبيل العناد وقيل لا يجب لانه قد وفى بما عليه وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بما آخذ مذهبه قال الآمدي وهو المختار

مبحث الفرق

﴿الاعتراض السابع الفرق﴾ وهو ابداء وصف في الاصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم في الفرع سواء كان مناسبا أو شبها ان كانت العلة شبهية بأن يجمع المستدل بين الاصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدي المعترض وصفا فارقا بينه و بين الفرع * قال في المحصول الكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم بعلتين هل يجوز أم لا انتهى * وقد اشترطوا فيه أمرين (أحدهما) أن يكون بين الاصل والفرع فرق بوجه من الوجوه والا لكان هو هو وليس كلما انفرد الاصل بوصف من الاوصاف يكون مؤثرا مقتضيا للحكم بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره فلا يكون الوصف الفارق قادحا (والثاني) أن يكون قاطعا للجمع بين أن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جمهور الجدليين في حده الفرق قطع الجمع بين الاصل والفرع اذا للفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه * وقال بعضهم حقيقته المنع من الالحاق بذكر وصف في الفرع أو في الاصل قال امام الحرمين والاستاذ أبو اسحق إن الفرق ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة الاصل بمعنى أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجمهور المحققين من الاصوليين والفقهاء قال امام الحرمين و يعترض على الفارق مع قبوله في الاصل بما يعترض به على العلل المستقلة

مبحث الاستفسار

﴿الاعتراض الثامن الاستفسار﴾ وقد قدمه جماعة من الاصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى

---

(١) قوله عندي كالمظنون هكذا فيما تبين لي من خط كاتب الاصل الذي بأيدينا بعد امعان النظر وادمان الفكر فانه كان قد لعب قلمه فيهما بحيث لا يتراءى منهما الا سواد على بياض والى الله المشتكى وهو المستعان كتبه مصححه ا ب

اللفظ ان كان غريبا أو مجملا ويقع بهل أو الهمزة أونحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لان محل النزاع اذا لم يكن متحققا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف الى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل الا بعد بيان اشتمال اللفظ على اجمال أو غرابة فيقول المعترض أولا اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير * وحكى الصفى الهندى أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا لان التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه * قال بعض أهل الاصول ان هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها اذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل

مبحث فساد الاعتبار

* ﴿ الاعتراض التاسع فساد الاعتبار ﴾ * أى إنه لا يمكن اعتبار القياس فى ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الاجماع أو كان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس أو كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب * وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الاصول بمخالفته للنص وهذا الاعتراض مبنى على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق وخالف فى ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد *

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه (الاول) (١) الطعن فى سند النص ان لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو بيان أن المراد به غير ظاهره أو ان مدلوله لا ينافى حكم القياس أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا ويصح القياس أو ان القياس الذى اعتمده أرجح من النص الذى عورض ويقيم الدليل على ذلك

مبحث فساد الوضع

* ﴿ الاعتراض العاشر فساد الوضع ﴾ * وذلك بابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما اثباتا والآخر نفيا * والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذى قبله أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ولا عكس وجعلهما أبو اسحق الشيرازى واحد وقال ابن برهان هما شيآن من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص وقيل فساد الوضع هو اظهار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزيلها منزلة تعدد الاوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل اذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع الى القدح فى المناسبة قال ابن السمعانى وذكر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد الا على الطرد والطرد ليس بحجة وقيل هو أقوى من النقيض لان الوضع اذا فسد لم يبق الا الانتقال والنقض يمكن الاحتراز منه * وقال الاصفهانى فى شرح المحصول هو مقبول عند المتقدمين ومنعه المتأخرون اذ لا توجه له لكونه خارجا عن المنع والمعارضة * وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى أصل المعترض

مبحث المنع

* ﴿ الاعتراض الحادى عشر المنع ﴾ * قال ابن السمعانى الممانعة أرفع سؤال على العلل وقيل أساس المناظرة وهو يتوجه على الاصل من وجهين (أحدهما) منع كون الاصل معللا لان الاحكام تنقسم بالاتفاق الى ما يعلل والى ما لا يعلل فمن ادعى تعليل شئ كلف ببيانه * قال امام الحرمين انما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرا فان الفرع فى العلة المحررة يرتبط بالاصل * قال الكيا هذا الاعتراض باطل لان المعلل اذا أتى بالعلة لم يكن

---

(١) كذا بالاصل بالتعبير هنا بالاول وعدم التعبير فيما بعده بالثانى والثالث والرابع والخامس والسادس فلعل أصل المؤلف إما فحرفه بعض الناسخين بالاول والخطب فيه سهل كتبه مصححه

لهذا السؤال معنى (الثانى) منع الحكم فى الأصل * واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضى انقطاع المستدل أم لا قيل إنه يقتضى انقطاعه وقيل إنه لا يقتضى ذلك وبه جزم امام الحرمين والكيا الطبرى قال ابن برهان انه المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدى وابن الحاجب * وقيل ان كان المنع جليا فهو انقطاع وان كان خفيا فلا واختاره الاستاذ أبو اسحق * وقيل يتبع عرف البلد الذى وقعت فيه المناظرة فان الجدل مراسيم فيجب اتباع العرف وهو اختيار الغزالى * وقيل ان لم يكن له مدرك غيره جاز واختاره الآمدى

مبحث التقسيم

﴿ الاعتراض الثانى عشر التقسيم ﴾ وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر فى أحدهما * قال الآمدى وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد يكونان مسلمين لكن الذى يرد على أحدهما غير الذى يرد على الآخر اذ لو اتحد الذى يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف فى انه لا يجوز كونهما ممنوعين لان التقسيم لا يفيد * وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون ابطالا له إذ لعله غير مراده * مثاله فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بكون تعذر الماء سببا للتيمم هل تعذر الماء مطلقا أو تعذره فى السفر أو المرض الأول ممنوع * وحاصله انه منع بعد تقسيم فيأتى فيه ما تقدم فى صريح المنع من كونه مقبولا أو مردودا موجبا للانقطاع أو غير موجب

وجوابه ان يعين المستدل ان اللفظ موضوع له ولو عرفا أو ظاهرا

مبحث اختلاف الضابط بين الاصل والفرع

﴿ الاعتراض الثالث عشر ﴾ اختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كقولهم فى شهود القصاص تسببوا للقتل عمدا فلزمهم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره فالمشترك بين الأصل والفرع انما هو فى الحكمة وهى الزجر والضابط فى الفرع الشهادة وفى الأصل الاكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساويا لضابط الأصل فى الاقناء الى المقصود وأن لا يكون *

وجوابه بيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطا عرفا أو بيان المساواة فى الضابط

مبحث اختلاف حكمى الاصل والفرع

﴿ الاعتراض الرابع عشر ﴾ اختلاف حكمى الأصل والفرع قبل انه قادح لان شرط القياس مماثلة الفرع للاصل فى علته وحكمه فاذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة وذلك كانتباب الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثباتها فى مالها

مبحث منع وجود ما يدعى عليته فى الاصل

﴿ الاعتراض الخامس عشر ﴾ منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجودا فى الاصل فضلا أن يكون هو العلة * مثاله أن يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعا * والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حسيا فبالحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فبالشرع

مبحث منع علية علة المستدل

﴿ الاعتراض السادس عشر ﴾ منع كون الوصف المدعى عليته علة قال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى وهو من أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لأدى الى اللعب فى التمسك بكل طردى انتهى * ومثاله أن يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ معللا بكونه يغسل من ولوغه * وجوابه باثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقا

مبحث القدح فى المناسبة

﴿ الاعتراض السابع عشر ﴾ القدح فى المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما تقدم من ان المناسبة تنخرم بالمعارضة * وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا أو تفصيلا

مبحث القدح فى افضاء الحكم الى المقصود

﴿ الاعتراض الثامن عشر ﴾ القدح فى افضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له * مثاله أن يقال فى علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب * و وجه المناسبة أنه يفضى الى رفع العجور وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقى الرجال والنساء يفضى الى الفجور وانه يرتفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضى الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضى الى ذلك بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت منه إذ قوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور * وجوابه ببيان الافضاء اليه بان يقول فى هذه المسئلة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر و بالدوام يصير كالامر الطبيعى

مبحث كون الوصف غير منضبط

﴿ الاعتراض التاسع عشر ﴾ كون الوصف غير ظاهر كالرضا فى العقود * وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهرا كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك

مبحث المعارضة

﴿ الاعتراض الموفى عشرين ﴾ كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الاشخاص والزمان والاحوال * وجوابه بتقرير الانضباط إما بنفسه أو بوصفه

﴿ الاعتراض الحادى والعشرون المعارضة ﴾ وهى الزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما فى الحكم اثباتا أو نفيا * كذا قال الاستاذ أبو منصور * وقيل هى الزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره وهى من أقوى الاعتراضات وهى أهم من اعتراض النقض فكل نقض معارضة ولا عكس كذا قيل * وفيه نظر لان النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة * وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الاصول والجدل و زعم قوم انها ليست بسؤال صحيح * واختلف القائلون بها فى الثابت منها فقيل انما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى

والمعارضة تنقسم الى ثلاثة أقسام معارضة فى الاصل ومعارضة فى الفرع ومعارضة فى الوصف *

أما المعارضة فى الاصل فبأن يذكر علة أخرى فى الاصل سوى العلة التى علل بها المستدل وتكون تلك العلة معدومة و يقول ان الحكم فى الاصل انما كان بهذه العلة التى ذكرها المعترض لا بالعلة التى ذكرها المستدل * قال ابن السمعانى والصفى الهندى وهذا هو سؤال الفرق وذكر بعض أهل الاصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة التى يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هى جزء علة كزيادة الجارح فى القتل العمد العدوان فى مسئلة القتل بالمثقل وهذا اذا كانت العلة التى جاء بها المعترض مسلمة من خصمه أو محتملة احتمالا راجحا أما اذا تعارضت الاحتمالات فقيل يرجح وصف المستدل وقيل وصف المعترض وقيل لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض * ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضى هذه المعارضة ابطال دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الاستاذ أبو منصور * ثم اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الاصل عن الفرع على أقوال (الاول) أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته فى الفرع ليصح الالحاق والا بطل الجمع (الثانى) انه يجب على المعترض البيان لان الفرق لا يتم الا بذلك (الثالث) أنه ان قصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه ذلك والا لم يجب وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب * وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف فى الاصل أو بمنع المناسبة أو منع الشبه ان أثبته بأحدهما لان المعارضة لا تتم من المعترض الا اذا كان الوصف الذى عارض به فى الاصل مناسبا أو مشابها اذ لو كان طرديا لم تصح المعارضة أو بمنع كون الوصف الذى أبداه المعترض ظاهرا أو بمنع كونه منضبطا أو ببيان الغاء

لوصف الذى وقعت به المعارضة أو بيان رجوعه الى عدم وجود وصف فى الفرع لا الى ثبوت معارض فى الاصل *

وأما المعارضة فى الفرع فهى أن يعارض حكم الفرع بما يقتضى نقيضه أو ضده بنص أو اجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده بنص هو كذا أو اجماع على كذا أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف أو بفوات شرط له * وقد قبل هذا الاعتراض أعنى المعارضة فى الفرع بعض أهل الاصول والجدل ونفاه آخرون فقالوا إن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت قال الصفى الهندى وهو ظاهر الادعاء اذا كانت المعارضة بفوات شرط

وأما المعارضة فى الوصف فهى على قسمين (أحدهما) أن يكون بضد حكمه (والثانى) أن يكون فى عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما * مثال الاول أن يقول المستدل فى الوضوء انها طهارة حكمية فتفتقر الى النية قياسا على التيمم فيقول المعارض طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية قياسا على ازالة النجاسة فلابد عند ذلك من الترجيح * ومثال الثانى أن يقول المعترض نفس هذا الوصف الذى ذكرته على خلاف ما تريده ثم يوضح ذلك بما يكون محتملا

﴿الاعتراض الثانى والعشرون﴾ سؤال التعدية وهو أن يعين المعترض فى الاصل معنى غير ما عينه المستدل ويعارضه به ثم يقول للمستدل ما علمت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما علمت به انما تعدى الى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك كان يقول المستدل بكر بخاز خيارها كالصغيرة فيقول المعترض البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة * وقد اختلفوا فى قبول هذا ابطال الاعتراض فقبله البعض ورده البعض وأدرجه الصفى الهندى فى اعتراض المعارضة فى الاصل

مبحث سؤال التعدية

* وجوابه ابطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار * واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار اليه المعترض من التسوية فى التعدية أو لا يجب فقال الأكثرون لا يجب وقال بعض أهل الاصول يجب

﴿الاعتراض الثالث والعشرون﴾ سؤال التركيب وهو أن يقول المعترض شرط حكم الاصل أن لا يكون ذا قياس مركب وهو قسمان مركب الاصل ومركب الوصف * ومرجع الاول منع حكم الاصل أو منع العلة ومرجع الثانى منع الحكم أو منع وجود العلة فى الفرع * وقد اختلفوا فى قبوله فبعضهم قبله وبعضهم رده

مبحث سؤال التركيب

﴿الاعتراض الرابع والعشرون﴾ منع وجود الوصف المعلل به فى الفرع كان يقول المستدل فى أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لا نسلم أن العبد أهل للامان * وجوابه ببيان ما يثبت أهليته من حس أو عقل أو شرع وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجا فيما تقدم

مبحث منع وجود الوصف فى الفرع

﴿الاعتراض الخامس والعشرون﴾ المعارضة فى الفرع وقد تقدم بيانه فى الاعتراض الحادى والعشرين

مبحث المعارضة فى الفرع

﴿الاعتراض السادس والعشرون﴾ المعارضة فى الوصف وقد تقدم بيانه أيضا فى الاعتراض الحادى والعشرين وانما ذكرناها هنا وهناك لان كثيرا من أهل الاصول والجدل جعلوا المعارضة فى الاصل اعتراضا والمعارضة فى الفرع اعتراضا والمعارضة فى الوصف اعتراضا وبعضهم جعلوا الثلاث المعارضات اعتراضا واحدا ولا مشاحة فى مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح

مبحث المعارضة فى الوصف

﴿الاعتراض السابع والعشرون﴾ اختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع كان يقول المستدل يحد اللائط كما يحد الزانى لانهما (١) إيلاج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض المصلحة فى تحريمهما مختلفة ففى الزنا منع اختلاط الانساب وفى اللواطة دفع رذيلة اللواطة * وحاصل معارضة فى الاصل بابداء خصوصية ولهذا

مبحث اختلاف جنس المصلحة

(١) أى اللواط والزنا المدلول عليهما باللائط والزانى اه مصححه

أدرجه بعضهم فى اعتراض المعارضة فى الاصل و بعضهم جعله اعتراضا مستقلا * وجوابه بالغاء الخصوصية

مبحث ادعاء المخالفة بين حكم الاصل وحكم الفرع

﴿الاعتراض الثامن والعشرون﴾ أن يدعى المعترض المخالفة بين حكم الاصل وحكم الفرع وهو اعتراض متوجه الى المقدمة السائلة فيوجد الحكم فى الفرع كما وجد فى الاصل * وحاصل هذا أن دعوى المعترض للمخالفة اما أن تكون بدليل المستدل فيرجع الى اعتراض القلب أو بغيره فيكون اعتراضا خاصا خارجا عما تقدم وقد جعله بعضهم مندرجا فيما تقدم

﴿ وههنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات ﴾

مبحث ترتيب الاسئلة عند تعددها

احتلفوا هل يلزم المعترض أن يورد الأسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض اذا أورد أسئلة متعددة أم لا يلزمه ذلك بل يقدم ماشاء ويؤخر ماشاء فقال جماعة لا يلزمه الترتيب * وقال آخرون يلزمه لانه لو جاز ايرادها على أى وجه اتفق لأدى الى التناقض كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة أو بعد النقض أو بعد المعارضة (١) فانه ممتنع لانه منع بعد تسليم وانكار بعد اقرار * قال الآمدى وهذا هو المختار * وقيل ان اتحد جنس السؤال كالنقض والمعارضة والمطالبة جاز إيرادها من غير ترتيب لانها بمنزلة سؤال واحد فان تعدد أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو ذلك لم يجز وحكاه الآمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدليين أنه يقدم المنع ثم المعارضة ونحوها ولا يعكس هذا الترتيب والا لزم الانكار بعد الاقرار * وقال جماعة من المحققين منهم (٢) الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولا لانه اذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل فى جملة الادلة ثم بالقوادح لانه لا يلزم من كونه على صورة الادلة أن يكون صحيحا ثم اذا بدأ بالمنع فالاولى أن يقدم منع وجود الوصف فى الفرع لانه دليل الدعوى ثم منع ظهوره ثم منع انضباطه ثم منع كونه علة فى الاصل فاذا فرغ من المنوع شرح فى القوادح فيبدأ بالقول بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد الوضع ثم بالقدح فى المناسبة ثم بالمعارضة * وقال الاكثر من القدماء كما حكاه عنهم أبو الحسن السهيلى فى أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم فى الاصل لانه اذا كان ممنوعا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعا أو مسلما ولا كون الاصل معللا بتلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه باثبات الوصف فى الفرع ثم باطراد العلة ثم بتأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد الاعتبار ثم بالقلب ثم بالمعارضة * وقال جماعة من الجدليين والاصوليين إن أول ما يبدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الاصل ثم منع وجود العلة فى الاصل ثم منع علية الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانضباطه وكون الحكم غير صالح للافضاء الى ذلك المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة والتعدية والتركيب ثم منع وجود العلة فى الفرع ومخالفة حكمه حكم الاصل ثم القلب ثم القول بالموجب * وقد قدمنا قول من قال ان جميع الاسئلة ترجع الى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة فقد تم الدليل وحصل الغرض من اثبات المدعى ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سواهما من الأسئلة باطلا فلا يسمع لانه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع الا باقامة الدليل على جميع المقدمات وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة الا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها

مبحث الانتقال عن محل النزاع قبل الانتهاء منه

﴿الفائدة الثانية﴾ فى الانتقال عن محل النزاع الى غيره قبل تمام الكلام فيه * منعه الجمهور لانا لو جوزناه لم يتأت افحام الخصم ولا اظهار الحق لانه ينتقل من كلام الى كلام ثم كذلك الى ما لا نهاية له فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو اظهار الحق وافحام المخالف له وهذا اذا كان الانتقال من المستدل * وأما اذا كان من السائل بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه و يقول ظننت أنه لازم فبان خلافه فكنونى من سؤال آخر فقال بعضهم الاصح

(١) كذا بالاصل والصواب أو بالنقض بعد المعارضة اه مصححه (٢) أى من الجدليين

أنه يمكن من ذلك اذا كان انحدارا من الاعلى الى الادنى فان كان ترقيا من الادنى الى الاعلى كما لو أراد الترقى من المعارضة الى المنع لم يمكن من ذلك لانه يكذب نفسه وقيل يمكن لان مقصوده الارشاد

مبحث الفرض والبناء

﴿الفائدة الثالثة﴾ فى الفرض والبناء * قالوا إنه يجوز للمستدل فى الاستدلال ثلاث طرق (الاولى) أن يدل على المسئلة بعينها (والثانية) أن يفرض الدلالة فى بعض شعبها وفصولها (والثالثة) أن يبنى المسئلة على غيرها * فان استدل عليها بعينها فواضح وان أراد أن يفرض الكلام فى بعض أحوالها جاز لانه اذا كان الخلاف فى الكل وثبت الدليل فى بعضها ثبت فى الباقى بالاجماع وان أراد أن يفرض الدلالة فى غير فرد من أفراد المسئلة لم يجز وأما اذا أراد أن يبنى المسئلة على غيرها فاما أن يبنيها على مسئلة أصولية واما أن يبنيها على مسئلة فروعية وعلى التقديرين اما أن يكون طريقها واحدة أو مختلفة فان كانت واحدة جاز وان كانت مختلفة لم يجز وهذا قول جمهور أهل الجدل * وقال ابن فورك لا يجوز الفرض والبناء لان حق الجواب أن يطابق السؤال * وقال إمام الحرمين انما يجوز اذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف * قال والمستحسن منه هو الواقع فى طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل وذلك محمول على استشعارا نتشار الكلام فى جميع الاطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها * وحاصله ان ظهر انتظام العلة العامة فى الصورتين كان مستحسنا والا كان مستهجنا وفائدته كون العلة قد تختفى فى بعض الصور وتظهر فى بعض آخر فالتفاوت بالاولية خاصة والعلة واحدة

مبحث التعلق بمناقضات الخصوم

﴿الفائدة الرابعة﴾ فى جواز التعلق بمناقضات الخصوم قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز اثبات المذهب الا بدليل شرعى ولكن اختلفوا فى التعلق بمناقضات الخصوم فى المناظرة فذهب جماعة الى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الامر على الخصم * وذكر القاضى تفصيلا حسنا فقال ان كانت المناقضة عائدة الى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الاصل وصحته فلا يجوز التعلق بها والا جاز

مبحث السؤال والجواب

﴿الفائدة الخامسة﴾ فى السؤال والجواب * قال الصيرفى السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو عن العلة وإما استفهام عن الادلة أى التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه وسبيل الجواب أن يكون إخبارا مجردا ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ثم السائل فى الابتداء اما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به ثم إما أن يعلم صحته فسؤاله لا معنى له واما أن لا يعلم فسؤاله راجع الى الدليل * والحاصل أن من أنكر الاصل الذى يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى لان الذى أحوجه الى المسئلة هو الخلاف فأما اذا كان الخلاف فى الشاهد فالسؤال عنه أولى

مبحث الاستدلال

﴿الفصل السابع فى الاستدلال﴾ وهو فى اصطلاحهم ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس * لا يقال هذا من تعريف بعض الانواع ببعض وهو تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لانه قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس * واختلفوا فى أنواعه فقيل هى ثلاثة (الاول) التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا (الثانى) استصحاب الحال (الثالث) شرع من قبلنا * قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة وسنفرد لكل واحد من هذه الانواع بحثا ونلحق بها فوائد لاتصالها بها بوجه من الوجوه

مبحث التلازم

﴿البحث الاول فى التلازم﴾ وهو أربعة أقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين وكل واحد منهما إما مثبت أو منفى وحاصله اذا كان تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس * وخلاصة هذا البحث يرجع الى الاستدلال بالاقيسة الاستثنائية والاقترانية قال الآمدى ومن أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب

والمانع أوفقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه * ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقترانى والاستثنائى وذكر الأشكال الاربعة وشروطها وضروبها انتهى فليرجع فى هذا البحث الى ذلك الفن * واذا كان هذا لايجرى الا فيما فيه تلازم أو تنافٍ فالتلازم اما أن يكون طردا أو عكسا أى من الطرفين أو طردا لاعكسا أى من طرف واحد والتنافى لابد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أى اثباتا ونفيا و إما طردا فقط أى اثباتا و إما عكسا فقط أى نفيا (الاول) المتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوتين و بين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا (الثانى) المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولاينعكس فى الجوهر الفرد فهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما و يجرى فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا (الثالث) المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لايجتمعان فى ذات فتكون حادثة واجبة البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفى و بين النفى والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فلا يجب بقاؤه ولو لم يجب بقاؤه فلا يكون حادثا (الرابع) المتنافيان طردا لا عكسا أى إثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لايجتمعان فلا يوجد شئ هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لايتجزأ وهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفى طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما كان جسما (الخامس) المتنافيان عكسا أى نفيا كالأساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يختل وقد يجتمعان فى كل ما له أساس قد يختل بوجه آخر وهذا يجرى فيه تلازم النفى والاثبات طردا وعكسا فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلا فليس له أساس ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل وكل ما كان مختلا فليس له أساس * وما قدمناه عن الآمدى أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الخ هو أحد الاقوال لاهل الاصول وقال بعضهم انه ليس بدليل وانما هو دعوى دليل فهو بمثابة قولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم لايكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول والصواب القول الاول أنه استدلال لا دليل ولا مجرد دعوى * واعلم انه يرد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ما تقدم ما عدا الاعتراضات الواردة على نفس العلة

مبحث الاستصحاب وما هو الذى فيه

﴿البحث الثانى الاستصحاب﴾ أى استصحاب الحال لامر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى * ومعناه ان ما ثبت فى الزمن الماضى فالاصل بقاؤه فى الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بناء ذلك الامر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء * قال الخوارزمى فى الكافى وهو آخر مدار الفتوى فان المفتى اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الاجماع ثم فى القياس فان لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والاثبات فان كان التردد فى زواله فالاصل بقاؤه وان كان التردد فى ثبوته فالاصل عدم ثبوته انتهى * واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال (الاول) انه حجة وبه قالت الحنابلة وانما المالكية وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان فى النفى أو الاثبات وحكاه ابن الحاجب عن الاكثرين (الثانى) أنه ليس بحجة واليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كأبى الحسين البصرى قالوا لان

الثبوت فى الزمان الاول يفتقر الى الدليل فكذلك فى الزمان الثانى لانه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات فان الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك ولم يجر العادة به فى الشرعيات فلا تلحق بالحسيات ومنهم من نقل عنه تخصيص النفى بالامر الوجودى ومنهم من نقل عنه الخلاف مطلقا وقال الصفى الهندى وهو يقتضى تحقق الخلاف فى الوجودى والعدمى جميعا لكنه بعيد اذ تغاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الاصلى حجة قال الزركشى والمنقول فى كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم إنه حجة لابقاء ما كان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن (١) (الثالث) أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل فانه لا يكلف الا ما يدخل تحت مقدوره فاذا لم يجد دليلا سواه جاز له التمسك ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين اذا تناظرا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلا على هذا لان التمسك بالاستصحاب لا يكون الا عند عدم الدليل (الرابع) انه يصلح حجة للدفع لا للرفع واليه ذهب أكثر الحنفية قال الكيا ويعبرون عن هذا باستصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان إحالة على عدم الدليل لا لاثبات أمر لم يكن وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم (الخامس) أنه يجوز الترجيح به لا غير نقله الاستاذ أبو اسحق عن الشافعى وقال انه الذى يصح عنه لا أنه يحتج به (السادس) أن المستصحب ان لم يكن غرضه سوى نفى ما نفاه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال فى نفى ما أثبته فلا يصح * حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادى عن بعض أصحاب الشافعى قال الزركشى لابد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقه ويشتبه عليهم موضع النزاع فنقول الاستصحاب صور (إحداها) استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول المقتضى له وشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام ودوام الحل فى المنكوحة بعد تقرير النكاح فهذا لا خلاف فى وجوب العمل به الى أن يثبت معارض * قال (الثانية) استصحاب العدم الاصلى المعلوم بدليل العقل فى الأحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعى على تغيره كنفى صلاة سادسة قال القاضى أبو الطيب وهذا حجة بالاجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع * قال (الثالثة) استصحاب الحكم العقلى عند المعتزلة فان عندهم أن العقل يحكم فى بعض الاشياء الى أن يرد الدليل السمعى وهذا لا خلاف بين أهل السنة فى أنه لا يجوز العمل به لانه لا حكم للعقل فى الشرعيات * قال (الرابعة) استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيص ان كان الدليل ظاهرا أو نسخ ان كان الدليل نصا فهذا أمر معمول به اجماعا وقد اختلف فى تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم امام الحرمين فى البرهان والكيا فى تعليقه وابن السمعانى فى القواطع لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب * قال (الخامسة) الحكم الثابت بالاجماع فى محل النزاع وهو راجع الى الحكم الشرعى بأن يتفق على حكم فى حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال * مثاله اذا استدل من يقول إن المتيمم اذا رأى الماء فى أثناء صلاته لا

---

(١) بعد هذا فى الأصل الذى بيدنا ما نصه فلا يرث من آثار به الثالث أنه حجة على المجتهد الظاهر هو بقاؤها صلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم فلا يرث من آثار به اه مقابلا عليه حرفا بحرف ولا يخفى أن العبارة هكذا مع ما فيها من التخليط الفاحش والتكرار فيها تحريف ونقص وبعد التأمل الكثير والبحث فى كتب الاصول التى عندنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفريعين اللذين فيها فلعل أصل المؤلف هكذا كما فى المفقود فالاصل وهو بقاؤه حيا يصلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن فلا يرث من آثار به وهذا جهد المستطيع فى هذه العبارة والله أعلم كتبه مصححه

تبطل صلاته لان الاجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب الى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد لان الاجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاد وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله فى القواطع وهكذا فرض أئمتنا الاصوليون الخلاف فيها فذهب الأكثرون منهم القاضى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والغزالى الى أنه ليس بحجة * قال الأستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء انه قول الشافعى وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل ان اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل ألحق به والا فلا * قال وذهب أبو ثور وداود الظاهرى الى الاحتجاج به ونقله ابن السمعانى عن المزنى وابن سريج والصيرفى وابن خيران وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أبى الحسين بن القطان قال واختاره الآمدى وابن الحاجب * قال سليم الرازى فى التقريب انه الذى ذهب اليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الاجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه انتهى * والقول الثانى هو الراجح لان المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل قائم فى مقام المنع فلا يجب عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك فمن ادعاه جاء به

﴿ البحث الثالث شرع من قبلنا وفى ذلك مسئلتان ﴾

مسألة تعبد النبى صلى الله وسلم قبل البعثة بشرع

(المسئلة الأولى) هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا وقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب فقيل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشريعة آدم لأنها أول الشرائع وقيل بشريعة نوح لقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) وقيل بشريعة ابراهيم لقوله تعالى (ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى) وقوله (أن اتبع ملة ابراهيم) قال الواحدى وهذا هو الصحيح قال ابن القشيرى فى المرشد وعزى الى الشافعى قال الأستاذ أبو منصور وبه نقول وحكاه صاحب المصادر عن أكثر أصحاب أبى حنيفة واليه أشار أبو على الجبائى * وقيل كان متعبدا بشريعة موسى * وقيل بشريعة عيسى لانه أقرب الانبياء ولانه الناسخ لما قبله من الشرائع وبه جزم الاستاذ أبو اسحق الاسمرائنى كما حكاه عنه الواحدى * وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبى من الانبياء أو على شرعه قال ابن القشيرى فى المرشد واليه كان يميل الاستاذ أبو اسحق * وقيل كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الانبياء الا ما نسخ منها واندرس حكاه صاحب الملخص * وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لا ندرى بشرع من تعبده الله حكاه ابن القشيرى * وقيل لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه فى المحصول عن اجماع المعتزلة * قال القاضى فى مختصر التقريب وابن القشيرى هو الذى صار اليه جماهير المتكلمين قال جمهورهم ان ذلك محال عقلا اذ لو تعبد باتباع أحد لكان غضا من نبوته * وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل قال ابن القشيرى وهذا باطل اذ ليس للعقل شريعة ورجع هذا المذهب أعنى عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضى وقال هذا ما ارتضيه وننصره لانه لو كان على دين لنقل ولذكره صلى الله عليه وسلم اذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل فان ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضى قال فقد تعارض الأمران * والوجه أن يقال كانت العادة انخرقت فى أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانصرافهم (١) الناس عن أمر دينه والبحث عنه ولا يخفى ما فى هذه المعارضة من الضعف وسقوط ما زمه (٢) عليها * وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيرى والكيا والغزالى

(١) قوله بانصرافهم الخ كذا بالاصل والصواب فانصرف الناس عن أمر دينه أى انصرفوا لشغل أذهانهم بخوارقه العجيبة الغريبة عن أمر الدين الذى كان يتدين به ويتعبد عليه والله أعلم كتبه مصححه

(٢) كذا بالاصل والصواب وسقوط ما نبه عليه يعنى بقوله والوجه أن يقال الخ والله أعلم كتبه مصححه

والآمدى والشريف المرتضى واختاره النووى فى الروضة قالوا إذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا اجماع * قال ابن القشيرى فى المرشد بعد حكاية الاختلاف فى ذلك وكل هذه أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى * قال امام الحرمين هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ووافقه المازرى والماوردى وغيرهما وهذا صحيح فانه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الامة ولكنه يعرف به فى الجملة شرف تلك الملة التى تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته * وأقرب هذه الأقوال قول من قال إنه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ اليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة باتباع تلك الملة فان ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الا عليها

مسألة تعبده صلى الله عليه وسلم بعد البعثة بشرع من قبله

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال (الأول) انه لم يكن متعبدا باتباعها بل كان منهيا عنها واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى آخر قوليه واختاره الغزالى فى آخر عمره قال ابن السمعانى انه المذهب الصحيح وكذا قال الخوارزمى فى الكافى واستدلوا بانه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث معاذا الى اليمن لم يرشده الا الى العمل بالكتاب والسنة ثم اجتهاد الرأى وصحح هذا القول ابن حزم * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل لا يحيله ولكنه ممتنع شرعا واختاره الفخر الرازى والآمدى (القول الثانى) انه كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ منه نقله ابن السمعانى عن أكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين قال ابن العشيرى هو الذى صار اليه الفقهاء واختاره الرازى وقال انه قول أصحابهم وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعانى وقد أومأ اليه الشافعى فى بعض كتبه قال القرطبى وذهب اليه معظم أصحابنا يعنى المالكية قال القاضى عبد الوهاب انه الذى تقتضيه أصول مالك * واستدلوا بقوله سبحانه (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية فان ذلك مما استدل به فى شرعنا على وجوب القصاص ولو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى شرع بنى اسرائيل على كونه واجبا فى شرعه * واستدلوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها قرأ قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وهى مقولة لموسى فلو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة * واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس انه سجد فى سورة ص وقرأ قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فاستنبط التشريع من هذه الآية * واستدلوا أيضا بما ثبت فى الصحيح انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لمحبته للموافقة فائدة ولا أوضح ولا أصرح فى الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى (فبهداهم اقتده) وقوله (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) (القول الثالث) الوقف حكاه ابن العشيرى وابن برهان * وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال انه اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ولم يكن منسوخا ولا مخصوصا فانه شرع لنا * وممن ذكر هذا القرطبى ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد ولا أظن أحدا منهم يأباه

بحث الاستحسان

﴿ البحث الرابع الاستحسان ﴾ واختلف فى حقيقته فقيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه * وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى * وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس * وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به الى أبى حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالك

وأنكره القرطبي فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم انتهى * وقد أنكره الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع قال الروياني معناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع وفي رواية عن الشافعي أنه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعي في الرسالة(١) الاستحسان تلذذ ولو جاز لاحد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لاهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا * قال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وما هو مردود اتفاقا وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال ان الاستحسان العدول عن قياس الى قياس أقوى وقول من قال إنه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه لانه ان كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا وان كان بمعنى انه شاك فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك * وجعلوا من المتردد أيضا قول من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس فقالوا ان كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبت بالسنة وان كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير انكار فقد ثبت بالاجماع وأما غيرها فان كان نصا أو قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت ذلك به وان كان شيأ آخر لم تثبت حجيته فهو مردود قطعا وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية وقال ابن الأنباري الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على ما سبق بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس * ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد وقيل يختار الامضاء قال أشهب القياس الفسخ ولكنا نستحسن ان أراد الامضاء أن يأخذ من لم يمض اذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد * قال ابن السمعاني ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به ثم ذكر ان الخلاف لفظي ثم قال فان تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به وان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل الى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لا يعرف اسما لما تقارر به(٢) وقد سبقه الى مثل هذا القفال فقال ان كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بعمائها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا لا ننكره ونقول به وان كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ * قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين (أحدهما) واجب بالاجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع (والضرب الثاني) أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق(٣) فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان ذلك الدليل نصا أو اجماعا أو قياسا انتهى * فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة المتقدمة فهو تكرار

(١) أقول من أراد الوقوف على كلام الشافعي في ابطال الاستحسان فعليه بمطالعة كتاب ابطال الاستحسان من الأم في الجزء السابع من صحيفة ٢٦٧ الى صحيفة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة ففي ذلك مقنع عن كل ما قيل فيه اه مصححه (٢) كذا بالاصل (٣) كذا بالاصل ولعل صوابه التحسين

وان كان خارجا عنها فليس من الشرع فى شئ بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها نفاة وبما يضادها أخرى

﴿البحث الخامس المصالح المرسلة﴾ قد قدمنا الكلام فيها فى مباحث القياس وسنذكر ههنا بعض ما يتعلق بها تتميما للفائدة ولكونها قد ذكرها جماعة من أهل الاصول فى مباحث الاستدلال ولهذا سماها بعضهم بالاستدلال المرسل وأطلق إمام الحرمين وابن السمعانى عليها اسم الاستدلال * قال الخوارزمى والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق * قال الغزالى هى أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه * وقال ابن برهان هى ما لا تستند الى أصل كلى ولا جزئى * وقد اختلفوا فى القول بها على مذاهب (الاول) منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثانى) الجواز مطلقا وهو المحكى عن مالك قال الجوينى فى البرهان وأفرط فى القول بها حتى جره الى استطلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها فى غالب الظن وان لم يجد لها مستندا وقد حكى القول بها عن الشافعى فى القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب الى مالك من القول بها ومنهم القرطبى وقال ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك قال وقد اجترأ إمام الحرمين الجوينى وجازف فيما نسبه الى مالك من الافراط فى هذا الاصل وهذا لا يوجد فى كتب مالك ولا فى شئ من كتب أصحابه * قال ابن دقيق العيد الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يحلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال لها على غيرهما انتهى * قال القرافى هى عند التحقيق فى جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة (١) ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعنى بالمصلحة المرسلة الا ذلك (الثالث) ان كانت ملائمة لاصل كلى من أصول الشرع أو لاصل جزئى جاز بناء الاحكام عليها والا فلا * حكاه ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وقال انه الحق المختار * قال امام الحرمين ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى تعليق الاحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول (الرابع) ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورية ان تكون من الضروريات الخمس وبالكلية أن تعم جميع المسلمين لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو فى حالة مخصوصة دون حالة واختار هذا الغزالى والبيضاوى ومثل الغزالى للمصلحة المستجمعة (٢) بمسئلة الترس وهى ما اذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين واذا رمينا قتلنا مسلما من دون جريمة منه ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى الذين تترسوا بهم فحفظ المسلمين بقتل من تترسوا به من المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لانا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الامكان فحيث لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بادلة خارجة عن الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل فينقدح اعتبار هذه المصلحة بالاوصاف الثلاثة وهى كونها ضرورية كلية قطعية فخرج الكلية ما اذا أشرف جماعة فى سفينة على الغرق ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق البعض وبالقطعية ما اذا شككنا فى كون الكفار يتسلطون عند عدم رمى الترس (٣) اذ لا ضرورة بنا الى أخذ

---

(١) عبارة القرافى فى التنقيح لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات وهى أظهر اه مصححه

(٢) أى للاوصاف الثلاثة اه مصححه (٣) أى المسلم عند تترسهم به فى قلعة أخذا من التعليل * وعبارة الغزالى فى المستصفى فى الاصل الرابع من خاتمة الشطب الثانى صحيفة ٢٩٦ من الجزء الاول ما لو تترس الكفار

القلعة * قال القرطبي هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا أما عادة فلان القطع في الحوادث المستقبلة لا سبيل اليه اذ هو عبث وعناد وأما شرعا فلان الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الامة لا يتسلط عدوها عليها لستأصل شأفتها * قال وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوده انتهى * قال الزركشي وهذا تحامل منه فان الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها بل المستحيلة لرياضة الافهام ولا حجة له في الحديث لان المراد به كافة الخلق وتصوير الغزالي انما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لا جميع العالم وهذا واضح انتهى * قال ابن دقيق العيد لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج الى نظر سديد وربما يخرج عن الحد وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو فان صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة وحمله على الهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يجر الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة * قال وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكر ان عظيمة الموقع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين انتهى

(ولنذكر ههنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال)

(الفائدة الاولى) في قول الصحابي * اعلم انهم قد اتفقوا على ان قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر وممن نقل هذا الاتفاق الماضي أبو بكر والآمدي وابن الحاجب وغيرهم واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال (الاول) انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثاني) أنه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الحنفية ونقل عن مالك وهو قديم قولي الشافعي (الثالث) أنه حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة قال (١) وأقوال الصحابة اذا تفرقوا نصير منها الى ما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو ما كان أصح في القياس واذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة صرت الى اتباع قول واحدهم اذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا اجماعا ولا شيأ يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس انتهى * وحكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة اذا عضده القياس وكذا حكاه عنه القفال الشاشي وابن القطان * قال القاضي في التقريب انه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه وحكاه عنه المزني وابن أبي هريرة (الرابع) أنه حجة اذا خالف القياس لانه لا يحمل له الا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم انه لم يقله الا توقيفا * قال ابن برهان في الوجيز وهذا هو الحق المبين قال ومسائل الامامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تدل عليه انتهى * ولا يخفاك ان الكلام في قول الصحابي اذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد أما اذا لم يكن منها ودل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الامة الا نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب

في قلعة بمسلم اذ لا يحمل رمي الترس اذ لا ضرورة فبنا غنية عن العلامة فتعدل عنها اذ لم نقطع بظفرنا بها لانها ليست قطعية بل ظنية اه كتبه مصححه

(١) قوله قال وأقوال الصحابة الخ هو نقل لكلام الشافعي بالاقتصار على فحواه بحذف محاورة صاحبه له وان أردت الوقوف على نص كلامه فارجع اليه آخر ورقة من الرسالة قاله مصححه «ا» «ب»

والسنة فمن قال انها تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت وأثبت فى هذه الشريعة الاسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم لفرد او أفراد من عباد الله بان قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعا ثابتا، تقررا تم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه فان هذا الامام لم يكن الا رسل الله الذين ارسلهم بالشرائع الى عباده لا لغيرهم وان بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ ولا شك ان مقام الصحبة مقام عظيم ولكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لا شك فيه ولهذا مدأ حدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حجية قوله والزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد * وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الامر العظيم والخطب الجليل على انه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيهم فى طريقتها يقتضى ان اقتداء الغير بهم فى العمل بها واتباعها هداية كاملة لانه لو قيل لاحدهم لم قلت كذا لم فعلت كذا لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلعثم فى بيان ذلك * وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وما صح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين الهادين * فاعرف هذا واحرص عليه فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الامة رسولا الا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من امته حرفا واحدا ولا جعل شيأ من الحجة عليك فى قول غيره كائنا من كان

﴿ الفائدة الثانية ﴾ الأخذ باقل ما قيل فانه أثبته الشافعى والقاضى أبو بكر الباقلانى قال القاضى عبد الوهاب وحكى بعض الاصوليين اجماع أهل النظر عليه * قال ابن السمعانى وحقيقته أن يختلف المختلفون فى أمر على أقاويل فيأخذ باقلها اذا لم يدل على الزيادة دليل * قال القفال الشاشى هو أن يرد الفعل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لمجمل ويحتاج الى تحديده فيصار الى أقل ما يوجد كما قال الشافعى فى أقل الجزية إنه دينار * وقال ابن القطان هو أن يختلف الصحابة فى تقدير فيذهب بعضهم الى مائة مثلا وبعضهم الى خمسين فان كان ثم دلالة تعضد أحد القولين صير اليها وان لم يكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ بأقل ما قيل ويقول ان هذا مذهب الشافعى لانه قال إن دية اليهود الثلث وحكى اختلاف الصحابة فيه وان بعضهم قال بالمساواة وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها *

وقسم ابن السمعانى المسئلة الى قسمين ﴿ أحدهما ﴾ أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الذمة ما لم يقم دليل الوجوب وان كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمى اذا وجبت على قاتل فهل يكون الاخذ بأقل دليلا * اختلف أصحاب الشافعى فيه

﴿ القسم الثانى ﴾ أن يكون مما هو ثابت فى الذمة كالجملة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء فى عدد انعقادها فلا يكون الاخذ بالاقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك * وهل يكون الاخذ بالأكثر دليلا فيه وجهان (أحدهما) انه يكون دليلا ولا ينتقل عنه الا بدليل لان الذمة تبرأ بالأكثر اجماعا وفى الاقل خلاف

فلذلك جعلها الشافعي تنعقد بأربعين لان هذا العدد أكثر ماقيل (الثانى) لايكون دليلا لانه لاينعقد من الخلاف دليل انتهى * والحاصل أنهم جعلوا الأخذ بأقل ماقيل متركبا من الاجماع والبراءة الاصلية وقد أنكر جماعة الاخذ بأقل ماقيل * قال ابن جزم وانما يصح اذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الاسلام ولاسبيل اليه وحكى قولا بأنه يؤخذ بأكثر ماقيل ليخرج من عهدة التكليف بيقين * ولايخفاك ان الاختلاف فى التقدير بالقليل والكثير ان كان باعتبار الأدلة ففرض المجتهد بما صح له منها مع الجمع بينهما ان أمكن أو الترجيح ان لم يمكن وقد تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة يتعين الاخذ بها والمصير الى مدلولها وان كان الاختلاف فى التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس بل هو متعبد باجتهاده ومايؤدى اليه نظره من الأخذ بالأقل أو بالأكثر أو بالوسط * وأما المقلد فليس له من الأمر شىء بل هو أسير إمامه فى جميع دينه وليته لم يفعل وقد أوضحنا الكلام فى التقليد فى المؤلف الذى سميناه أدب الطلب وفى الرسالة المسماة القول المفيد فى حكم التقليد *

وكما وقع الخلاف فى مسئلة الأخذ بأقل ماقيل كذلك وقع الخلاف فى الاخذ بأخف ماقيل وقد صار بعضهم الى ذلك لقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر) وقوله (وماجعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » وقوله « يسروا ولاتعسروا وبشروا ولاتنفروا » وبعضهم صار الى الاخذ بالاشق ولامعنى للخلاف فى مثل هذا لان الدين كله يسر والشريعة جميعها سمحة سهلة * والذى يجب الاخذ به ويتعين العمل عليه هو ماصح دليله فان تعارضت الادلة لم يصلح أن يكون الاخف مما دلت عليه أو الاشق مرجحا بل يجب المصير الى المرجحات المعتبرة

﴿الفائدة الثالثة﴾ لاخلاف ان المثبت للحكم يحتاج الى اقامة الدليل عليه * وأما النافى له فاختلفوا فى ذلك على مذاهب

(الاول) أنه يحتاج الى اقامة الدليل على النفى * نقله الاستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق * ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعى وجزم به القمال والصيرفى * وقال الماوردى انه مذهب الشافعى وجمهور الفقهاء والمتكلمين * وقال القاضى فى التقريب انه الصحيح * وبه قال الجمهور وقالوا لانه مدع والبينة على المدعى ولقوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) فذمهم على نفى مالم يعلموه مبينا ولقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فى جواب قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) * ولايخفاك ان الاستدلال بهذه الأدلة واقع فى غير موضعه فان النافى غير مدع بل قائم مقام المنع متمسك بالبراءة الاصلية ولاهو مكذب بما لم يحط بعلمه بل واقف حتى يأتيه الدليل وتضطره الحجة الى العمل * وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فهو نصب للدليل فى غير موضعه فانه انما طلب منهم البرهان لادعائهم أنه لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى

(المذهب الثانى) أنه لايحتاج الى اقامة دليل واليه ذهب أهل الظاهر الا ابن حزم فانه رجح المذهب الأول * قالوا لان الأصل فى الأشياء النفى والعدم فمن نفى الحكم له أن يكتفى بالاستصحاب وهذا المذهب قوى جدا فان النافى عهدته أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير اليها ويكفيه فى عدم ايجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية فانه لاينقل عنها الا دليل يصلح للنقل

(المذهب الثالث) أنه يحتاج الى اقامة الدليل فى النفى العقلى دون الشرعى * حكاه القاضى فى التقريب وابن فورك

(المذهب الرابع) أنه يحتاج إلى اقامة الدليل فى غير الضرورى بخلاف الضرورى * وهذا اختاره الغزالى ولا وجه له فان الضرورى يستغنى بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الا على جهة الغلط أو اعتراض الشبهة و يرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا فى غير الضرورى

(المذهب الخامس) أن النافى ان كان شاكا فى نفيه لم يحتج الى دليل و إن كان نافيا له عن معرفة احتاج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لا ان كانت ضرورية فلا نزاع فى الضروريات * كذا قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص ولا وجه له فان النافى عن معرفة يكفيه المثبت باقامة الدليل حتى يعمل به أو يرده لا به هـ والذى جاء بحكم يدعى أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرهما

(المذهب السادس) أن النافى ان نفى العلم عن نفسه فقال لا أعلم ثبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان نفاه مطلقا احتاج الى الدليل لان نفى الحكم حكم كما أن الاثبات حكم * قال ابن برهان فى الاوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى * (قلت) * بل الحق ما قدمناه

(المذهب السابع) أنه إن ادعى لنفسه علما بالنفى احتاج الى الدليل والا فلا * هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزى وهو قريب من المذهب الخامس

(المذهب الثامن) أنه اذا قال لم أجد فيه دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج الى دليل وإلا احتاج هكذا قال ابن فورك

(المذهب التاسع) أنه حجة دافعة لا موجبة * حكاه أبو زيد ولا وجه له فان النفى ليس صحيحة موجبة على جميع الاقوال وانما النزاع فى كونه يحتاج الى الاستدلال على النفى فيطالب به مطالبة مقبولة فى المناظرة أم لا واختلفوا اذا قال العالم بحثت وفحصت فلم أجد دليلا هل يقبل منه ذلك و يكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوى يقبل لانه يغلب ظن عدمه * وقال ابن برهان فى الاوسط ان صدر هذا عن المجتهد فى باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ولا يقبل منه فى المناظرة لان قوله بحثت فلم أظفر يصلح أن يكون عذرا فيما بينه و بين الله أما التهاضه فى حق خصمه فلا

* (الفائدة الرابعة) * سد الذرائع * الذريعة هى المسئلة التى ظاهرها الاباحة و يتوصل بها الى فعل المحظور * قال الباجى ذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز منعها * استدل المانع بمثل قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) وما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها و باعوها وأكلوا أثمانها . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك . وقوله الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من حام حول الحمى يوشك أن يواقعه * قال القرطبى سد الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملوا عليه فى أكثر فروعهم تفصيلا ثم قرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفضى الى الوقوع (١) قطعا أولا * الأول ليس من هذا الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من باب مالا يتم الواجب الا به فهو واجب * والذى لا يلزم (٢) إما أن يفضى الى المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الامران وهو المسمى بالذرائع عندنا فالأول لا بد من مراعاته والثانى والثالث اختلف الأصحاب فيه فمنهم من يراعيه ومنهم من يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة * قال القرافى مالك

(١) كذا بالاصل وفى العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبى اعلم أن ما يفضى الى الوقوع فى المحظور إما أن يفضى الى الوقوع قطعا الخ والله أعلم كتبه مصححه

(٢) قوله والذى لا يلزم أى افضاؤه الى الوقوع اى الذى لا قطع فيه بذلك اه مصححه

لم ينفرد بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها الا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ما هو معتبر بالاجماع كالمنع من حفر الآبار فى طريق المسلمين و إلقاء السم فى طعامهم وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله ومنها ما هو ملغى اجماعا كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الخمر وان كانت وسيلة الى المحرم ومنها ما هو مختلف فيه كبيوع الآجال فنحن لا نعتبر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فى أصل القضية إنما قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا * قال وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية فى هذه المسئلة بقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم لحبس الصيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقبل شهادة خصم وظنين خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للأبناء * قال وانما قلنا ان هذه الادلة لا تفيد فى محل النزاع لانها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع فى الجملة وهذا أمر مجمع عليه وانما النزاع فى ذريعة خاصة وهو بيوع الآجال ونحوها فينبغى أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغى أن تكون حجتهم القياس وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالعارق وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس * قال بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة انى بعت منه عبدا بثمانمائة الى العطاء واشتريته منه بستمائة فقالت عائشة بئسما اشتريت وأخبرى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا أن يتوب * قال أبو الوليد بن رشد وهذه المبايعة كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق فيخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده * قال الزركشى وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة انما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالاجماع ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم ثم إنها انما أنكرت ذلك لفساد التعيين فان الاول فاسد بجهالة الاجل فان وقت العطاء غير معلوم والثانى بناء على الاول فيكون فاسدا *

قال ابن الرفعة الذريعة ثلاثة أقسام (أحدها) ما يقطع بتوصيله الى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم يعنى عند الشافعية والمالكية (والثانى) ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب والحاق الصورة النادرة التى قطع بأنها لا توصل الى الحرام بالغالب منها الموصل اليه وهذا غلو فى القول بسد الذرائع (والثالث) ما يحتمل ويحتمل وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (١) قال ونحن نخالفهم فيما الا القسم الاول لانضباطه وقيام الدليل عليه انتهى * ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمناه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه وهو حديث صحيح ويلحق به ما قدمناه ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهو حديث صحيح أيضا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الاثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وان أفتاك المفتون وهو حديث حسن أيضا

* (الفائدة الخامسة) * دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من أهل العلم فمن الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية المزنى وابن أبى هريرة وحكى ذلك الباجى عن بعض المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا * ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة فى الخيل بقوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) قال فقرن بين الخيل والبغال والحمير والبغال والحمير لا زكاة فيها اجماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور

(١) قوله بسبب تفاوتها كذا بالاصل وهو صحيح ولكن الالطف فى التعبير عند المتأمل بحسب تفاوتها ولعله أصل المؤلف كتبه مصححه

فقالوا ان الاقتران فى النظم لا يستلزم الاقتران فى الحكم * واحتج المثبتون إما بان العطف يقتضى المشاركة وأجاب الجمهور بان الشركة إنما تكون فى المتعاطفات الناقصة المحتاجة الى ماتتم به فاذا تمت بنفسها فلا مشاركة كما فى قوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) فان الجملة الثانية معطوفة على الاولى ولا تشاركها فى الرسالة ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة والاصل فى كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه غيره فمن ادعى خلاف هذا فى بعض المواضع فلدليل خارجى ولا نزاع فيما كان كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجى أما اذا كان المعطوف ناقصا بان لا يذكر خبره كقول القائل فلانة طالق وفلانة فلا خلاف فى المشاركة ومثله عطف المفردات واذا كان بينهما مشاركة فى العلة فالتشارك فى الحكم انما كان لاجلها لا لاجل الاقتران * وقد احتج الشافعى على وجوب العمرة بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) قال البيهقى قال الشافعى الوجوب أشبه بظاهر القرآن لانه قرنها بالحج انتهى * قال القاضى أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرينتها انما أراد أنها قرينة الحج فى الامر وهو قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) والامر يقتضى الوجوب فكان احتجاجه بالامر دون الاقتران * وقال الصيرفى فى شرح الرسالة فى حديث أبى سعيد « غسل الجمعة على كل محتلم والسواك وأن يمس الطيب » فهو دلالة على أن الغسل غير واجب لانه قرنه بالسواك والطيب وهما غير واجبين بالاتفاق * والمروى عن الحنفية كما حكاه الزركشى عنهم فى البحر انها اذا عطفت جملة على جملة فان كانتا تامتين كانت المشاركة فى أصل الحكم لا فى جميع صفاته وقال لا تقتضى المشاركة أصلا وهى التى تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى (فان يشاء الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل) فان قوله (ويمحو الله الباطل) جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هى داخلة فى جواب الشرط * وان كانت الثانية ناقصة شاركت الاولى فى جميع ما هى عليه قال وعلى هذا بنوا بحثهم المشهور فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يقتل مسلم بكافر » وقد سبق الكلام فيه

﴿ الفائدة السادسة ﴾ دلالة الالهام ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء فى حجية الالهام خلافا وفرعا عليه أن الاجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل والا فلا * قال الزركشى فى البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الالهام منهم الامام فى تفسيره فى أدلة القبلة وابن الصلاح فى فتاواه فقال إلهام خاطر الحق من الحق * قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر * قال أبو على الثقفى فى كتاب التذكرة فى أصول الدين ذهب بعض الصوفية الى أن المعارف تقع اضطرارا للعباد على سبيل الالهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى واحتج بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) أى ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أى عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد اذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتثال المأمورات وخبره صدق ووعده حق * واحتج شهاب الدين السهروردى على الالهام بقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) وبقوله (وأوحى ربك الى النحل) فهذا الوحى هو مجرد الالهام * ثم أن من الوحى علوما تحدث فى النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وآله وسلم ان من أمتى المحدثين والمكلمين وان عمر لمنهم وقال تعالى (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فأخبر ان النفوس ملهمة ﴿قلت﴾ وهذا الحديث الذى ذكره هو ثابت فى الصحيح بمعناه قال ابن وهب فى تفسير الحديث أى ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب جاء فى الحديث تفسيره أنهم الملهمون والملهم هو الذى يلقى فى نفسه الشئ فيخبر به حدسا وفراسة وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده كأنهم حدثوا بشئ فقالوه * وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم

استمت قلبك وان أفتاك الناس فذلك فى الواقعة التى تتعارض فيها الأدلة * قال الغزالى واستفتاء القلب انما هو حيث أباح المفتى أما حيث حرم فيجب الامتناع ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينفى كل شئ ورب متساهل يطير الى كل شئ فلا اعتبار بهذين القلبين وانما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الاحوال فهو المحك الذى يمتحن به حقائق الامور وما أعز هذا القلب * قال البيهقى فى شعب الايمان هذا محمول على انه يعرف فى منامه من عالم الغيب ما عسى أن يحتاج اليه أو يحدث على لسان ملك بشئ من ذلك كما ورد فى بعض طرق الحديث بلفظ «وكيف يحدث قال يتكلم الملك على لسانه» وقد روى عن ابراهيم بن سعد أنه قال فى هذا الحديث يعنى يلقى فى روعه قال الغفال لو تثبت العلوم بالالهام لم يظن (١) للنظر معنى ونسأل القائل بهذا عن دليله فان احتج بغير الالهام فهو ناقض قوله انتهى * ويجاب عن هذا الكلام بان مدعى الالهام لا يحصر الادلة فى الالهام حتى يكون استدلاله بغير الالهام مناقضا لقوله نعم ان استدل على اثبات الالهام بالالهام كان فى ذلك مصادرة على المطلوب لانه استدل على محل النزاع بمحل النزاع * ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الالهام بمثل ما تقدم من الادلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الالهام له صحيحة وما الدليل على أن قلبه من القلوب التى ليست بموسوسة ولا بمتساهلة

﴿ المسئلة السابعة ﴾ فى رؤيا النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذكر جماعة من أهل العلم منهم الاستاذ أبو اسحق أنه يكون (٢) حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعى وان كانت رؤية النبى صلى الله عليه وسلم رؤية حق والشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به سلما يخالف شرعا ثابتا * ولا يخفاك ان الشرع الذى شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قد كمله الله عز وجل وقال (اليوم أكملت لكم دينكم) ولم يأتنا دليل يدل على ان رؤيته فى النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم اذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله اليه عند أن كمل لهذه الامة ما شرعه لها على لسانه ولم يبق بعد ذلك حاجة للائمة فى أمر دينها وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت وان كان رسولا حيا وميتا وبهذا تعلم أن لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة

﴿ المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب فى الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان ﴾

(الفصل الأول فى الاجتهاد * والفصل الثانى فى التقليد وما يتعلق به
من أحكام المفتى والمستفتى * أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل)

﴿ المسئلة الأولى ﴾ فى حد الاجتهاد وهو فى اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه * قال فى المحصول وهو فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى أى فعل كان يقال استفرغ وسعه فى حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه فى حمل النواة وأما فى عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هكذا حال الأصول انتهى * وقيل هو فى الاصطلاح بذل الوسع فى نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط * فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير فان معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب * ويخرج بالشرعى اللغوى والعقلى والحسى فلا يسمى من بذل وسعه فى تحصيلها

(١) قوله يظن كذا بالاصل وصوابه لم يبق أو لم يكن والله أعلم اه مصححه
(٢) كذا بتذكير ضمير الرؤيا وهى مؤنثة فلعله باعتبار المرئى تدبر كتبه مصححه

مجتهدا اصطلاحا وكذلك بذل الوسع فى تحصيل الحكم العلمى فانه لايسمى اجتهادا عند الفقهاء وان كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين * ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتى أو بالكشف عنها فى كتب العلم فان ذلك وان كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوى فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى * وقد زاد بعض الأصوليين فى هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولابد من ذلك فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا * ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فزاد قيد الظن لانه لااجتهاد فى القطعيات * ومنهم من قال هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه * قال ابن السمعانى هو أليق بكلام الفقهاء * وقال أبو بكر الرازى الاجتهاد يقع على ثلاثة معان (أحدها) القياس الشرعى لان العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد (والثانى) مايغلب فى الظن من غير علة كالاجتهاد فى الوقت والقبلة والتقويم(١) (والثالث) الاستدلال بالأصول * قال الآمدى هو فى الاصطلاح استفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه * وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لايعد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا

مطلب شروط المجتهد

واذا عرفت هذا فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعى ولابد أن يكون بالغا عاقلا قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام من مآخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط

(الاول) ان يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر فى أحدهما لم يكن مجتهدا ولايجوز له الاجتهاد ولايشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منهما بالاحكام * قال الغزالى وابن العربى والذى فى الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ودعوى الانحصار فى هذا المقدار انما هى باعتبار الظاهر للقطع بأن فى الكتاب العزيز من الآيات التى تستخرج منها الاحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال * قيل ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام * وقد حكى الماوردى عن بعض أهل العلم أن اقتصار المعتصرين على العدد المذكور انما هو لانهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الاحكام فى تصنيف وجعلها خمسمائة آية * قال الاستاد أبو منصور يشترط معرفة مايتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة مافيها من القصص والمواعظ * واختلفوا فى القدر الذى يكفى المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث وهذا من أعجب مايقال فان الاحاديث التى تؤخذ منها الاحكام الشرعية ألوف مؤلفة * وقال ابن العربى فى المحصول هى ثلاثة آلاف * وقال أبو على الضرير قلت لأحمد بن حنبل كم يكفى الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتى يكفيه مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو * قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتغليظ فى الفتيا أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء فأما مالابد منه فقد قال أحمد رحمه الله الاصول التى يدور عليها العلم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ينبغى أن تكون ألفا ومائتين * قال أبو بكر الرازى لايشترط استحضار جميع ماورد فى ذلك الباب اذ لا يمكن الاحاطة به ولو تصور لما حضر فى ذهنه عند الاجتهاد جميع ماروى * وقال الغزالى وجماعة من الاصوليين يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام كسنن أبى داود ومعرفة السنن للبيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث الاحكام ويكتفى فيه(٢)

(١) أى تقويم الرقيق أو السلعة أى تقدير قيمته كتبه مصححه
(٢) عبارة الغزالى فى المستصفى ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب وهى ألطف كتبه مصححه

بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعي ونازعه النووي وقال لا يصح التمثيل بسنن أبي داود فانها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الاحكام ولا معظمها وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا لوجهين (الاول) أنها لا تحوي السنن المحتاج اليها (الثاني) أن في بعضها ما لا يحتج به في الاحكام انتهى * ولا يخفاك ان كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط و بعضه من قبيل التفريط والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وان يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الاسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الاوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه من الاسباب وما هو مقبول منها وما هو مردود وما هو قادح من العلل وما هو غير قادح

(الشرط الثاني) أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية الاجماع و يرى انه دليل شرعي وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الاجماع من المسائل

(الشرط الثالث) أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك وقد قربوها أحسن تقريب وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه وانما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الاحكام استخراجا قويا * ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث و بصرا في الاستخراج و بصيرة في حصول مطلوبه * والحاصل أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن * قال الامام الشافعي يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه * قال الماوردي ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره

(الشرط الرابع) أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه و يطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه وعليه أيضا ان ينظر في كل مسئلة من مسائله نظرا يوصله الى ما هو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع الى أصولها بايسر عمل واذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط * قال الفخر الرازي في المحصول وما أحسن ما قال إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه انتهى * قال الغزالي ان أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلثة فنون الحديث واللغة وأصول الفقه

(الشرط الخامس) أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لايخفى عليه شئ من ذلك مخافة أن يقع فى الحكم بالمنسوخ * وقد اختلفوا فى اشتراط العلم بالدليل العقلى فشرطه جماعة منهم الغزالى والفخر الرازى ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما يدور على الادلة الشرعية لا على الادلة العقلية ومن جعل العقل حاكما فهو لايجعل ماحكم به داخلا فى مسائل الاجتهاد * واختلفوا أيضا فى اشتراط علم أصول الدين فمنهم من يشترط ذلك واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضروريات كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسل بما جاؤا به ولا يشترط علمه بدقائقه واليه ذهب الآمدى * واختلفوا أيضا فى اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الاستاذ أبو اسحق والاستاذ أبو منصور الى اشتراطه * واختاره الغزالى وقال انما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة فى هذا الزمان * وذهب آخرون الى عدم اشتراطه قالوا والا لزم الدور وكيف يحتاج اليها وهو الذى يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد * وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة فانه لايتم العلم بها بدونه كما قدمنا * وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه قالوا لانه مناط الاجتهاد وأصل الرأى ومنه يتشعب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج تحت علم أصول الفقه فانه باب من أبوابه وشعبة من شعبه *

واذا عرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعى العملى قال فى المحصول المجتهد فيه هو كل حكم شرعى ليس فيه دليل قاطع واحترزنا بالشرعى عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع * قال أبو الحسين البصرى المسئلة الاجتهادية هى التى اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور

مسألة خلو العصر عن المجتهدين

﴿المسئلة الثانية﴾ هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع الى أنه لايجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس ما نزل اليهم قال بعضهم ولا بد أن يكون فى كل قطر من يقوم به الكفاية لان الاجتهاد من فروض الكفايات * قال ابن الصلاح الذى رأيته فى كتب الائمة يشعر بأنه لايتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والظاهر انه لايتأتى فى الفتوى * وقال بعضهم الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين وفرض كفاية وندب ﴿فالأول﴾ على حالين «اجتهاد» فى حق نفسه عند نزول الحادثة (والثانى) اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور والا كان على التراخى ﴿والثانى﴾ على حالين (أحدهما) اذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها فان أجاب هو أو غيره سقط الفرض والا أثموا جميعا (والثانى) أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها ﴿والثالث﴾ على حالين (أحدهما) فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق الى معرفة حكمه قبل نزوله (والثانى) أن يستفتيه قبل نزولها انتهى * ولا يخفاك ان القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد ويدل على ذلك ماصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» * وقد حكى الزركشى فى البحر عن الاكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد وبه جزم صاحب المحصول * قال الرافعى الخلق كالمتفقين على انه لامجتهد اليوم * قال الزركشى ولعله أخذه من كلام الامام الرازى أو من قول الغزالى فى الوسيط «قد خلا العصر عن المجتهد المستقل» * قال الزركشى ونقل الاتفاق عجيب والمسئلة خلافية بيننا وبين الحنابلة وساعدهم

بعض أئمتنا * والحق ان الفقيه الفطن المقياس كالمجتهد فى حق العامى لا الناقل فقط * وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الاستاذ أبو اسحق والزبيرى ونسبه أبو اسحق الى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو أخلى زمانا من قائم بحجة زال التكليف اذ التكليف لا يثبت الا بالحجة الظاهرة واذا زال التكليف بطلت الشريعة * قال الزبيرى لن تخلو الارض من قائم لله بالحجة فى كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل فى كثير فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب لانه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالخلق كما جاء فى الخبر « لا تقوم الساعة الا على شرار الناس » ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار انتهى * قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكن الى الحد الذى ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا فى آخر الزمان * وقال فى شرح خطبة الالمام والارض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريفة لا بد لها من سالك الى الحق على واضح الحجة الى أن يأتى أمر الله فى أشراط الساعة الكبرى انتهى * وما قاله الغزالى رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه الى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال انه ليس بمقلد للشافعى وانما وافق رأيه رأيه كما نقل ذلك عنه الزركشى وقال قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد مما يقضى منه العجب فانهم ان قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالى والرازى والرافعى من الائمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام فى كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم فى الاجتهاد * وان قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان الله عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الائمة من كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هى جهالة من الجهالات * وان كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لان التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت فى الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دونت وتكلم الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف فى هذا من له فهم صحيح وعقل سوى * واذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما أتوا من قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستوعروا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة * ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية فنحن نصرح لك من وجدت من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف فى أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد فمنهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقى ثم تلميذه ابن حجر العسقلانى ثم تلميذه السيوطى فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها وكل واحد منهم امام كبير فى الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلوم خارجة عنها * ثم فى المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد قال الزركشى فى البحر ما لفظه ولم يختلف اثنان فى أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد انتهى * وهذا الاجماع من هذا الشافعى يكفى فى مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعى الرافعى *

ف على الحق الحقيق بالقبول

وبالجملة فتطويل البحث فى مثل هذا لا يأتى بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من

أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم مايخرج به عن تقليد الرجال وماهذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون ولاهي باول مقالة باطلة قالها المقصرون * ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب و بالسنة * و بالله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وأنه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهؤلاء الا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله فالدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا سبحانك هذا بهتان عظيم

مسألة تجزى الاجتهاد

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في تجزى الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ماهو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولا بل لابد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده مايحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لانها قد تمكن العناية بباب من الابواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بما خذ أحكامه واذا حصلت المعرفة بالما خذ أمكن الاجتهاد قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتصبا للاجتهاد في باب دون باب * وذهب آخرون الى المنع لان المسئلة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه * احتج الاولون بانه لو لم يتجز الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فاجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف * ومن ذلك ماروي ان مالكا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري وأجيب بانه قد يترك ذلك لمانع أو للورع أو لعلمه بان السائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل الى فريد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال * واحتج الباقون بان كل مايقدر بله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع وأجيب بان المفروض حصول جميع مايتلق بتلك المسئلة ويرد هذا الجواب بمنع حصول مايحتاج اليه المجتهد في مسألة دون غيرها فان من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض و يأخذ بعضها بحجزة بعض ولاسيما ما كان من علومه مرجعه الى ثبوت الملكة فانها اذا تمت كان معها قادرا على الاجتهاد في جميع المسائل وان احتاج بعضها الى فريد بحث وان نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولا يثق من نفسه لتقصيره ولا يثق به الغير لذلك فان ادعى بعض المقصرين بانه قد اجتهد في مسألة فتلك الدعوى يتبين بطلانها بان يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فانه يورد عليه من المسالك والما خذ لا يتعلقه (١) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الانباري انتهى * ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزى الاجتهاد فانهم قد اتفقوا على ان المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع وانما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الاحاطة بما يحتاج اليه في باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لانه لا يزال يجوز الغير ما قد بلغ اليه علمه فان قال قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف وتتضح مجازفته بالبحث معه

مسألة جواز الاجتهاد للانبياء شرعا

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبياء صلوات الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلا

(١) قوله لا يتعلقه كذا بالاصل وهو تحريف فلعل صوابه مايضايقه والله أعلم اه مصححه

تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين حكى هذا الاجماع ابن فورك والاستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضا على انه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازى وابن حزم * وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من ارادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة * فاما اجتهادهم فى الاحكام الشرعية والامور الدينية فقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب

مطلب المذاهب التى فى اجتهادهم فى الامور الدينية

(الاول) ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحى وقد قال سبحانه (ان هو الا وحى يوحى) والضمير يرجع الى النطق المذكور قبله بقوله (وما ينطق عن الهوى) وقد حكى هذا المذهب الأستاذ ابو منصور عن أصحاب الرأى وقال القاضى فى التقريب كل من نفى القياس أحال تعبد النبى صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد * قال الزركشى وهو ظاهر اختيار ابن حزم * واحتجوا أيضا بانه صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا سئل ينتظر الوحى ويقول ما أنزل على فى هذا شئ * كما قال لما سئل عن زكاة الحمير فقال لم ينزل على الا هذه الآية الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وكذا انتظر الوحى فى كثير مما سئل عنه * ومن الذاهبين الى هذا المذهب أبو على وأبو هاشم * (المذهب الثانى) * أنه يجوز لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره من الانبياء واليه ذهب الجمهور * واحتجوا بأن الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كما خاطب عباده وضرب له الأمثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل المتفكرين فى آيات الله وأعظم المعتبرين * وأما قوله (وما ينطق عن الهوى ان الا وحى يوحى) فالمراد به القرآن لانهم قالوا إنما يعلمه بشر ولو سلم لم يدل على نفى اجتهاده لانه صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان متعبدا بالاجتهاد وبالوحى لم يكن نطقا عن الهوى بل عن الوحى واذا جاز لغيره من الامة أن يجتهد بالاجماع مع كونه معرضا للخطا فلأن يجوز لمن هو معصوم عن الخطا بالاولى * وأيضا قد وقع كثيرا منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الانبياء فأما منه فمثل قوله « أرأيت لو تمضمضت » « أرأيت لو كان على ابيك دين » وقوله للعباس « إلا الاذخر » ولم ينتظر الوحى فى هذا ولا فى كثير مما سئل عنه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « ألا وإنى قد أوتيت القرآن ومثله معه » واما من غيره فمثل قصة داود وسليمان * وأما ما احتج به المانعون من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته واللازم باطل * وبيان الملازمة أن ذلك الذى قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام الاجتهاد جواز المخالفة اذ لا قطع بأنه حكم الله لكونه محتملا للاصابة ومحتملا للخطا فقد أجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك انما كان لازما لاجتهاد غيره لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الامر باتباعه * وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر فى جواب سؤال سائل فقد أجيب عنه بأنه انما تأخر فى بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحى الذى عدمه شرط فى صحة اجتهاده على أنه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات فى الجواب والنظر فيما ينبغى النظر فيه فى الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين * (المذهب الثالث) * الوقف عن القطع بشئ من ذلك وزعم الصيرفى فى شرح الرسالة أنه مذهب الشافعى لانه حكى الاقوال ولم يختر شيأ منها * واختار هذا القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى ولا وجه للوقف فى هذه المسئلة لما قدمنا من الادلة الدالة على الوقوع على انه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحى لم يعاتبه * ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى » أى لو علمت أولا ما علمت آخرا ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله صلى الله عليه وآله وسلم بالوحى وامثال ذلك كثيرة كمعاتبته صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله (ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض) وكما فى معاتبته

صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى (وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك) الى آخر ما قصه الله فى ذلك فى كتابه العزيز * والاستيفاء لمثل هذا يفضى الى بسط طويل وفيما ذكرناه ما يغنى عن ذلك ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع أو التوقف لأجلها

مسألة الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ فى جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الاكثرون الى جوازه ووقوعه * واختاره جماعة من المحققين منهم القاضى ومنهم من منع ذلك كما روى عن أبى على وأبى هاشم ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر فأجازه لمن غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع فى حديث معاذ دون من كان فى حضرته الشريفة صلى الله عليه وآله وسلم * واختاره الغزالى وابن الصباغ * ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ومال اليه امام الحرمين * قال القاضى عبد الوهاب إنه الاقوى على أصول أصحابهم قال ابن فورك بشرط تقريره عليه * وقال ابن حزم ان كان اجتهاد الصحابى فى عصره صلى الله عليه وسلم وآله وسلم فى الاحكام كايجاب شئ أو تحريمه فلا يجوز كما وقع من أبى السنابل من الافتاء باجتهاده فى الحامل المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر (١) فأخطأ فى ذلك وان كان اجتهاده فى غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيما يجعلونه علما للدعاء الى الصلاة لانه لم يكن فيه ايجاب شريعة يلزم وكاجتهاد قوم بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيمن هم السبعون ألفا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فأخطؤا فى ذلك وبين لهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم من هم ولم يعنفهم فى اجتهادهم * ومنهم من قال وقع ظنا لا قطعا واختاره الآمدى وابن الحاجب * ومنهم قال إنه يجوز للحاضر فى مجلس النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد اذا أمره بذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم فى بنى قريظة وان لم يأمره النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد الا أن يجتهد ويعلم به النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من أبى بكر رضى الله عنه فى سلب القتيل فانه قال لاها الله أذا لا يعمد الى أسد من أسد الله فيعطيك سلبه فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم * والحق ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيما نابه من الامر وبين من كان غائبا عنها فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل بل تيمم وقال سمعت الله تعالى يقول (ولا تقتلوا أنفسكم) فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الامر بالنداء يوم انصرافه من الاحزاب بأنه « لا يصلين أحد إلا فى بنى قريظة » فخوف ناس من فوت الوقت فصلوا دون بنى قريظة * وقال آخرون لا نصلى الا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان فات الوقت فاعنف أحدا من الفريقين * ومن أدل ما يدل على هذا التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه الى اليمن وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة كما أوضحنا ذلك فى مجموع مستقل * ومنه بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لعلى قاضيا فقال لا علم لى بالقضاء فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم اهد قلبه وثبت لسانه » أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم فى المستدرك * ومن ذلك ما رواه أحمد فى المسند أن ثلاثة وقعوا على امرأة فى طهر فأتوا عليا يختصمون فى الولد فأقرع

(١) قلت قال الشافعى فى الرسالة أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه أن سبيعة الأسلمية بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فخبرها أبو السنابل بن بعكك فقال قد تصنعت للازواج إنها أربعة اشهر وعشر فذكرت ذلك سبيعة الأسلمية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنابل أوليس كما قال أبو السنابل قد حللت فتزوجى اهو بهذا النقل علمت أن الحامل التى أفتى فيها أبو السنابل واقعة مخصوصة وهى سبيعة الاسلمية لا مطلق الحامل المتوفى عنها كتبه مصححه

بينهم فبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لا أعلم فيها الا ما قال على واسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة * قال الفخر الرازى فى المحصول الخلاف فى هذه المسئلة لا ثمرة له فى الفقه * وقد اعترض عليه فى ذلك ولا وجه للاعتراض لان الاجتهاد الواقع من الصحابى إن قرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرعا بالتقرير لا باجتهاد الصحابى وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابى فيه الخلاف المتقدم فى قول الصحابى عند من قال بجوازه فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم (١) وأنكره أو قال بخلافه فليس فى ذلك الاجتهاد فائدة لانه قد بطل بالشرع

مسألة ما ينبغى للمجتهد أن يعمله فى اجتهاده

﴿ المسئلة السادسة ﴾ فيما ينبغى للمجتهد أن يعمله فى اجتهاده ويعتمد عليه فعليه أولا أن ينظر فى نصوص الكتاب والسنة فان وجد ذلك فيهما قدمه على غيره فان لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما فان لم يجد نظر فى أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم فى تقريراته لبعض أمته ثم فى الاجماع ان كان يقول بحجيته ثم فى القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلا أو بعضا * وما أحسن ما قاله الامام الشافعى فيما حكاه عنه الغزالى أنها اذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد فان أعوزه لم يخض فى القياس بل يلتفت الى ظواهر الكتاب فان وجد ظاهرا نظر فى المخصصات من قياس وخبر فان لم يجد مخصصا حكم به وان لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع وان لم يجد اجماعا خاض فى القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات كما فى القتل بالمثقل فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فان عدم قاعدة كلية نظر فى المنصوص ومواقع الاجماع فان وجدها فى معنى واحد الحق به والا نحدر به الى القياس فان أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد انتهى * واذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الاصلية وعليه عند التعارض بين الادلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فان أعوزه ذلك رجع الى الترجيح بالمرجحات التى سيأتى ذكرها ان شاء الله تعالى *

قال الماوردى الاجتهاد بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم الى ثمانية أقسام (أحدها) ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا فهذا صحيح عند القائلين بالقياس (ثانيها) ما استخرجه من شبه النص كالعبد لتردد شبهه بالحر فى انه يملك لانه مكلف وشبهه بالبهيمة فى أنه لا يملك لانه مملوك فهذا صحيح غير مرفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له غير ان المنكرين له جعلوه داخلا فى عموم أحد الشبهين (ثالثها) ما كان مستخرجا من عموم النص كالذى بيده عقدة النكاح فى قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) فانه (٢) من اجماع النص أحدهما وهذا صحيح يتوصل بالترجيح اليه (رابعها) ما استخرج من اجماع النص كقوله فى المتعة (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) فيصح الاجتهاد فى قدر المتعة باعتبار حال الزوجين (خامسها) ما استخرج من أحوال النص كقوله فى التمتع (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم) فاحتمل صيام السبعة اذا رجع فى طريقه واذا رجع الى أهله فيصح الاجتهاد فى تغليب احدى الحالتين على الأخرى (سادسها) ما استخرج من دلائل النص كقوله (لينفق ذو سعة من سعته) فاستدل الناعلى تقدير نفقة الموسر بمدين بأن أكثر ما جاءت به السنة فى فدية الأذى أن لكل مسكين مدين واستدل الناعلى تقدير نفقة المعسر بمد

---

(١) كذا بالاصل وفى العبارة سقط ولعله وان بلغه وانكره الخ كتبه مصححه

(٢) كان محل هذا البياض بالأصل الذى قدرلنا كلتان خلط فيهما الكاتب تخليط فاحشا بكتب كلمة على أخرى فى الكلمتين والأولى أشبه بيم والثانية أشبه باستخراج ويظهر لنا أن فى العبارة سقطا وتحريفا ولعل أصل الماوردى والمؤلف هكذا فانه يعم الولى والزوج ويستخرج من عموم النص أحدهما والله اعلم كتبه مصححه «ا» «ب»

بأنه أقل ماجاءت به السنة فى كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا (سابعها) ما استخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى (وعلامات وبالنجم هم يهتدون) فيكون الاجتهاد فى القبلة بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم (ثامنها) ما استخرج من غير نص ولا أصل فاختلف فى صحة الاجتهاد فقيل لا يصح حتى يقترن بأصل * وقيل يصح لانه فى الشرع أصل انتهى *

وعندى أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه اليه همته واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما مايطلبه فانهما الكنز الطيب والبحر الذى لا ينزف والنهر الذى يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال والمعتصم الذى يأوى اليه كل خائف فاشدد يديك على هذا فانك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كل ماتطلبه من أدلة الاحكام التى تريد الوقوف على دلائلها كائنا ما كان * فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفى بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت وعلى نفسها براقش تجنى وانما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية

لا تعذل المشتاق فى أشواقه * حتى تكون حشاك فى أحشائه
لا يعرف الشوق إلا من يكابده * ولا الصبابة إلا من يعانيها
دع عنك تعنيفى وذق طعم الهوى * فاذا هويت فعند ذلك عنف

مسألة المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب والتى الحق فيها مع واحد

﴿ المسئلة السابعة ﴾ اختلفوا فى المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التى الحق فيها مع واحد من المجتهدين وتلخيص الكلام فى ذلك يحصل فى فرعين (الفرع الاول) العقليات وهى على أنواع (الاول) مايكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما فى اثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل * قالوا فهذا الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فهو كافر (النوع الثانى) مثل مسئلة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار ومايشابه ذلك فالحق فيها واحد فمن أصابه فقد أصاب ومن أخطأه فقيل يكفر * ومن القائلين بذلك الشافعى فمن أصحابه من حمله على ظاهره ومنهم من حمله على كفران النعم (النوع الثالث) اذا لم تكن المسئلة دينية كما فى تركيب الاجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ فى المفرد والمؤلف قالوا فليس المخطئ فيها بآثم ولا المصيب فيها بمأجور اذ هذه ومايشابهها يجرى مجرى الاختلاف فى كون ملكه(١) أكبر من المدينة او أصغر منها * وقد حكى ابن الحاجب فى المختصر ان المصيب فى العقليات واحد ثم حكى عن العنبرى أن كل مجتهد فى العقليات مصيب وحكى أيضا عن الجاحظ أنه لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند * قال الزركشى وأما الحق فجعل الحق فيها واحدا ولكنه يجعل المخطئ فى جميعها غير آثم * قال ابن السمعانى وكان العنبرى يقول فى مثبتى القدر هؤلاء عظموا الله وفى نافى القدر هؤلاء نزهوا الله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضى تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار فى اجتهادهم قال ولعله أراد أصول الديانات التى اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الاسلام * قال القاضى فى مختصر التقريب اختلفت الروايات عن العنبرى فقال فى أشهر الراويتين انما أصوب كل مجتهد فى الذين يجمعهم الله وأما الكفرة فلا يصوبون وفى رواية عنه أنه صوب

(١) لعل أصل المؤلف اذ هذه ومايشابهها يجرى الاختلاف فيها مجرى الاختلاف فى كون مملكة كذا أكبر الخ والله أعلم (٢) كذا بالاصل ولعله وأما الجبائى والله أعلم كتبه مصححه

الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة * قال ونحن نتكلم معهما يعني العنبري والجاحظ فنقول أنتما أولا محجوجان بأن الاجماع قبلكما وبعدكما * ثانيا ان أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانحططتما في سلك الأنعام وان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفي الحرج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الاسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبري على انه يجب على المرء إدراك بطلانه * وقد حكى القاضي أيضا في موضع آخر عن داود بن علي الاصفهاني امام مذهب الظاهر أنه قال بمثل قول العنبري وحكى قوم عن العنبري والجاحظ أنهما قالا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالي نحو هذا المنحى في كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة * وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ ان أرادا أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل وان أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الاصوليات يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب لانه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق قال وأما الذي حكي عنه من الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ولعله لا يقوله ان شاء الله تعالى وأما المخطئ في الاصول والمجتهد فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله * واختلف في تكفيره وللاشعري قولان * قال امام الحرمين وابن القشيري وغيرهما وأظهر مذهبيه ترك التكفير وهو اختيار القاضي في كتاب المتأولين وقال ابن عبد السلام رجع الامام أبو الحسن الاشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف * قال الزركشي وكان الامام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر فقيل له ألا تكفر من يكفرك فعاد الى القول بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر وقد حكى امام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير وقال انما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الامة على أنه لا يصدر ذلك الا عن كافر انتهى * واعلم ان التكفير لمجتهدي الاسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كؤود لا يصعد اليها إلا من لا يبالي بدينه ولا يحرص عليه لانه مبني على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناش عن العصبية وبعضه ناش عن شبه واهية ليست من الحجة في شيء ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين فضلا عن هذا الأمر الذي هو من زلة الاقدام ومدحضة كثير من علماء الاسلام * والحاصل ان الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم يدفع ذلك دفعا لا شك فيه ولا شبهة فاياك ان تغتر بقول من يقول منهم انه يدل على ما ذهب اليه الكتاب والسنة فان ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فوضعه علم الكلام

﴿ الفرع الثاني ﴾ المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الاشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهم الى أنها تنقسم الى قسمين

﴿ الاول ﴾ ما كان منها قطعيا معلوما بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطئ غير معذور وكفره جماعة منهم لمخالفته للضروري وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية فقيل ان قصر فهو مخطئ آثم وان لم يقصر فهو مخطئ غير آثم قال ابن السمعاني وبشبهه أن يكون سبب غموضها امتحان من الله لعباده ليفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وقال (وفوق كل ذي علم عليم)

﴿القسم الثانى﴾ المسائل الشرعية التى لاقاطع فيها * وقد اختلفوا فى ذلك اختلافا طويلا واختلف النقل عنهم فى ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع جم الى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب وحكاه الماوردى والرويانى عن الاكثرين * قال الماوردى وهو قول أبى الحسن الاشعرى والمعتزلة * وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعى وأكثر الفقهاء الى أن الحق فى أحد الاقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد فى الشخص الواحد حلالا وحراما وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يخطئ بعضهم بعضا و يعترض بعضهم على بعض ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقا لم يكن للتخطئة وجه * ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على ان الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعى وغيرهما أن المصيب منهم واحد وان لم يتعين وان جميعهم مخطئ الا ذلك الواحد وقال جماعة منهم أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعى عن الشافعى مثله * وأنكر ذلك أبو اسحق المروزى وقال انما نسب اليه قوم من المتأخرين ممن لا معرفة له بمذهبه * قال القاضى أبو الطيب الطبرى واختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل عنه أنه قال فى بعض المسائل كقولنا وفى بعضها كقول أبى يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبى حامد بمثل قول أبى يوسف واستدل ابن كج على هذا باجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز اجماعهم على خطا * قال ابن فورك فى المسئلة ثلاثة أقوال (أحدها) أن الحق فى واحد وهو المطلوب وعليه دليل منصوب فمن وضع النظر موضعه أصاب ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا إثم عليه ولا نقول انه معذور لان المعذور من يسقط عنه التكليف لعذر فى تركه كالعاجز عن القيام فى الصلاة وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه خفف أمر خطابه وأجرى فقده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعى وأكثر أصحابه وعليه نص فى كتاب الرسالة وأدب القاضى (والثانى) أن الحق واحد الا أن المجتهدين لم يتكلفوا اصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وان كان بعضهم مخطئا (والثالث) أنهم كلفوا الرد الى الاشبه على طريق الظن انتهى * وذهب قوم الى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة * ومن القائلين بهذا القول الاصم والمريسى وابن علية وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول أئمة الاصول الكلام فى هذه المسئلة وأوردوا من الادلة ما لا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازى فى المحصول ولم يأتوا بما يشفى طالب الحق * وههنا دليل برفع النزاع ويوضح الحق ايضاحا لا يبقى بعده ريب لمرتاب وهو الحديث الثابت فى الصحيح من طرق ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران وان اجتهد فأخطأ فله أجر فهذا الحديث يفيد أن الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب و يستحق أجرين و بعض المجتهدين يخالفه و يقال له مخطئ واستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واسم الخطا عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد أخطأ خطأ بينا وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسمين قسما مصيبا وقسما مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى * وهكذا من قال أن الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه رده بينا و يدفعه دفعا ظاهرا لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم سمى من لم يوافق الحق فى اجتهاده مخطئا ورتب على ذلك استحقاقه للأجر فالحق الذى لا شك فيه ولا شبهة أن الحق واحد ومخالفه مخطئ مأجور اذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر فى البحث بعد احرازه لما يكون به مجتهدا * ومما يحتج به على هذا حديث القضاة الثلاثة فانه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمير السرية وان طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فانك لا تدرى

قف على فصل الخطاب فى المسألة

أتصيب حكم الله فيهم أم لا * وما أشنع ماقاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعددا بتعدد المجتهدين تابعا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة مع كونها مخالفة للادب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هي أيضا صادرة عن محض الرأى الذى لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول وهي أيضا مخالفة لاجماع الأمة سلفها وخلفها فان الصحابة ومن بعدهم فى كل عصر من العصور مازالوا يخطئون من خالف فى اجتهاده ماهو أنهض مما تمسك به ومن شك فى ذلك وأنكره فهو لا يدرى بما فى بطون الدفاتر الاسلامية بأسرها من التصريح فى كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض * وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم لا لهم فان الله سبحانه وتعالى صرح فى كتابه العزيز بأن الحق هو ماقاله سليمان ولو كان الحق بيد كل واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى * وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى (ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فباذن الله) فهو خارج عن محل النزاع لان الله سبحانه قد صرح فى هذه الآية بأن ما وقع منهم من القطع والترك هو باذنه عز وجل فأفاد ذلك أن حكمه فى هذه الحادثة بخصوصها هو كل واحد من الامرين وليس النزاع الا فيما لم يرد النص فيه بخصوصها هو كل واحد من الامرين (١) وأن حكمه على التخيير بين أمور مختار المكلف ماشاء منها كالواجب المخير أو ان حكمه يجب على الكل حتى يفعله البعض فيسقط عن الباقين كفروض الكفايات فتدبر هذا وافهمه حق فهمه * وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول الى بنى قريظة لمن خشى فوت الوقت وممن ترك الصلاة حتى وصل الى بنى قريظة امتثالا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلين أحد الا فى بنى قريظة ، فالجواب عنه كالجواب عما قبله على ان ترك التثريب لمن قد عمل باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على انه قد أجزأه ما عمله باجتهاده وصح صدوره عنه لكونه قد بذل وسعه فى تحرى الحق وذلك لا يستلزم أن يكون هو الحق الذى طلبه الله من عباده وفرق بين الاصابة والصواب فان اصابة الحق هو الموافقة بخلاف الصواب فانه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الأجر عليه وان لم يكن مصيبا للحق وموافقا له * واذا عرفت هذا حق معرفته لم تحتج الى زيادة عليه

قف على كلام جليل فى المسألة ينبغى أن تحفظه

وقد حرر الصفى الهندى هذه المسئلة وما فيها من المذاهب تحريرا جيدا فقال الواقعة التى وقعت إما ان يكون عليها نص أولا فان كان الاول فاما ان يجده المجتهد أولا الثانى على قسمين لانه اما ان يقصر فى طلبه اولا يقصر فان وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يحكم بمقتضاه فان كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا وان لم يكن مع العلم ولكن قصر فى البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ فى الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه حكم مالم يجده مع الطلب الشديد وسيأتى * وان لم يجده فان كان التقصير فى الطلب فهو مخطئ وآثم وان لم يقصر بل بالغ فى التنقيب عنه وأفرغ الوسع فى طلبه ومع ذلك لم يجده فان خفى عليه الراوى الذى عنده النص أو عرفه ومات قبل وصوله اليه فهو غير آثم قطعا وهل هو مخطئ أو مصيب على الخلاف الآتى فيما لا نص فيه والأولى بأن يكون مخطئا وأما التخيير يقال فيها (٢) فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل اجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين فهذا الثانى من قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب

---

(١) كذا بالاصل ولا يخفى عليك ركاكة هذه العبارة وان كان المراد ظاهرا فلعل الاصل فيما لم يرد النص فيه بخصوصه أن حكم الله فيه هو كل واحد من الامرين كتبه مصححه

(٢) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأصل الذى وقع لنا وعوارها ظاهر فلعل الصواب وأما التى لا نص فيها فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل اجماع أو تابع الخ أى بل فيها اجماع المجتهدين أو حكم تابع لاجتهادهم والله أعلم اه مصححه

جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الاشعرى والقاضى والغزالى والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي على وأبي هاشم وأتباعهم ونقل عن الشافعى وابى حنيفة والمشهور عنهما خلافه * فان لم يوجد فى الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به أولم يوجد ذلك والأول هو القول بالأشبه وهو قول كثير من المصوبين واليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن شريح فى احدى الروايتين عنه قال وأما الثانى فقول الخلص من المصوبة انتهى

مسألة علم جواز أن يكون لمجتهد فى مسألة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة لشخص واحد

﴿ المسئلة الثامنة ﴾ لايجوز أن يكون لمجتهد فى مسئلة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لأن دليلهما إن تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترجيح وجب عليه الوقف وان أمكن الجمع بينهما وجب عليه المصير الى الصورة الجامعة بينهما وان ترجح أحدهما على الآخر تعين عليه الاخذ به وبهذا يعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان فى وقت واحد باعتبار شخص واحد * وأما فى وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الاول وظهور ما هو أولى بأن يأخذ به مما كان قد أخذ به * وأما بالنسبة الى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين عند تعادل الأمارتين فمن قال بالتخيير جوز ذلك له * ومن قال بالوقف لم يجوز وان كان للمجتهد قولان واقعان فى وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الاول بدلالته على تغير اجتهاده الاول * واذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اليه اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فاما أن يكون ذاكرا الطريق الاجتهاد الاول أولا يكون ذاكرا فان كان ذاكرا جاز له الفتوى به وان نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فان أداه اجتهاده الى خلاف فتواه فى الاول أفتى بما أدى اليه اجتهاده ثانيا وإن أدى الى موافقة ما قد أفتى به أولا (١) وان لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى * قال الرازى فى المحصول ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به كان طريقا قويا حصل له الآن ظن أن ذلك القوى حق جاز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب وأما اذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له أن ينقضه اذا تغير اجتهاده وترجح له بخلاف الاجتهاد الاول لان ذلك يؤدى الى عدم استقرار الاحكام الشرعية * وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده لانه يؤدى الى ذلك ويتسلسل وتفوت مصلحة نصب الحكام وهى فصل الخصومات مالم يكن ما حكم به الحاكم الاول مخالفا لدليل قطعى فان كان مخالفا للدليل القاطع نقضه اتفاقا واذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل لانه متعبد بما أدى اليه اجتهاده وليس له أن يقول بما يخالفه ولا يحل له ان يقلد مجتهدا آخر فيما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقا اذا كان قد اجتهد فى المسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ولا خلاف فى هذا * وأما قبل أن يجتهد فالحق أنه لايجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا * وقيل يجوز له فيما يخصه من الاحكام لا فيما لا يخصه فلا يجوز * وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه * وقيل يجوز له أن يقلد مجتهدا من مجتهدى الصحابة ولأهل الاصول فى هذه المباحث كلام طويل وليست محتاجة الى التطويل فان القول فيها لا مستند له إلا محض الرأى

مسألة تفويض الحكم الى المجتهد

﴿ المسئلة التاسعة ﴾ فى جواز تفويض المجتهد * قال الرازى فى المحصول اختلفوا فى انه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم أو للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعى فى امتناعه وجوازه وهو المختار انتهى * ولا خلاف فى جواز التفويض الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف فى تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له * واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بممتنع لذاته والاصل عدم

---

(١) كذا بالاصل من غير ذكر الجواب الذى يتم به الكلام ولعله حذفه للعلم به من المقام والتقدير فالأمر ظاهر أو فداك أو فيها كتبه مصححه

امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط جدا وتفويض من كان ذا علم بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الأحكام الشرعية تختلف مسالكها وتتباين طرائقها ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها ولا بما هو الحق الذي يريده من عباده ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه فان العالم الجامع لعلوم الاجتهاد الممكن من النظر والاستدلال اذا بحث وفحص وأعطى النظر حقه فليس معه الا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل فكيف يحل له أن يقول ما أراد ويفعل ما اختار من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل مع القطع بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الاسلامية لانه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب منه ما طلب منهم فما الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره وما الذي أخرجه عما كان فيه من الخطاب بما كلف به وهل هذه المقالة الا مجرد جهل بحت ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد مع جهله بما في أحكام الله من المصالح فان من كان هكذا فقد يقع اختياره على ما فيه مفسدة وعلى ما لا مصلحة فيه * وأما الاستدلال بقوله سبحانه (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فهو خارج عن محل النزاع لان هذا تفويض لنبي من أنبياء الله وهم معصومون من الخطا واذا وقع منهم نادرا فلا يقرون عليه وجميع إصدارهم وإيرادهم هو بوحي من الله عز وجل أو باجتهاد يقرره الله عز وجل ويرضاه وهكذا يقال فيما استدلوا به من اجتهادات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على ما سئله من دون انتظار الوحي وبمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من أمري ما أستدبرت وبمثل قوله لما سمع أبيات قتيلة بنت الحرث لو بلغني هذا لمننت عليه أي على أخيها النضر بن الحرث أحد أسرى بدر والقصة والشعر معروفان * وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك بأنه انما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشئ فان تجويز مثل هذا على الله عز وجل مما لا يحل لمسلم ان يقول به * وقد عرفت أنه لا خلاف في جواز التفويض الى الانبياء والى المجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع الا التفويض الى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ما حاوله جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض

﴿ الفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي

وفيه ست مسائل ﴾

مسألة حد التقليد

﴿ المسئلة الأولى ﴾ في حد التقليد والمفتي والمستفتي * أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدي فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده (١) وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العامي الى المفتي ورجوع القاضي الى شهادة العدول فانها قد قامت الحجة في ذلك أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبالاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الاجماع واما رجوع القاضي الى قول الشهود فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الأمر بالشهادة والعمل بها وقد وقع

(١) أي المجتهد ولم يضمر له مع تقدم ذكره لئلا يتوهم عوده على المقلد اسم فاعل فان الوجه حينئذ أن يقال المتقلد بزيادة التاء وان كان يمكن أن يتكلف لتصحيحه بأن يقال انه بقبوله لقول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة في عنق المجتهد أنه بتقليده له كأنه طوّقه ما في ذلك الحكم من تبعة ان كانت وجعلها في عنقه كتبه مصححه

الاجماع على ذلك وأما رجوع العامى الى قول المفتى فللاجماع على ذلك ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فانه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضا ليست قول الراوى بل قول من روى عنه ان كان ممن تقوم به الحجة * وقال ابن الهمام فى التحرير التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة وهذا الحد أحسن من الذى قبله * وقال القفال هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله * وقال الشيخ أبو حامد والاستاذ أبو منصور هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله * وقيل هو قبول قول الغير دون حجته أى حجة القول * والاولى أن يقال هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة وفوائد هذه القيود معروفة مما تقدم * وأما المفتى فهو المجتهد وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال أن المفتى الفقيه لان المراد به المجتهد فى مصطلح أهل الاصول * والمستفتى من ليس بمجتهد أو من ليس بفقيه وقد عرفت من حد المقلد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد فى شئ لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة * قال القاضى حسين فى التعليق لا خلاف أن قبول قول غير النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يسمى تقليدا فيه وجهان يبتنيان على الخلاف فى حقيقة التقليد ماذا هو وذكر الشيخ أبو حامد أن الذى نص عليه الشافعى أنه يسمى تقليدا فانه قال فى حق قول الصحابى لما ذهب الى أنه لا يجب الأخذ به ما نصه وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى * ولا يخفاك ان مراده بالتقليد ههنا غير ما وقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الرويانى فى البحر أطلق الشافعى على جعل القبول من النبى صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد وانما اراد القبول من غير السؤال عن وجهه وفى وقوع اسم التقليد عليه وجهان * قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم * قال الزركشى فى البحر وفى هذا اشارة الى رجوع الخلاف الى اللفظ وبه صرح امام الحرمين فى التلخيص حيث قال وهو اختلاف فى عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق انتهى * وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح لا يشمل ذلك وهو المطلوب * قال ابن دقيق العيد ان قلنا إن الانبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحى فلا يكون تقليدا وان قلنا إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الامرين إما الوحى أو الاجتهاد وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة انتهى * وقد نقل القاضى فى التقريب الاجماع على ان الآخذ بقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والراجع اليه ليس بمقلد بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى

مسألة جواز التقليد فى أصول الدين

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا فى المسائل العقلية وهى المتعلقة بوجود البارئ وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فحكى الرازى فى المحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكه ابن الحاجب فى المختصر الا عن العنبرى وذهب الجمهور الى أنه لا يجوز وحكاه الاستاذ أبو اسحق فى شرح الترتيب عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف * قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافا فى امتناع التقليد فى التوحيد * وحكاه ابن السمعانى عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء * وقال امام الحرمين فى الشامل لم يقل بالتقليد فى الاصول الا الحنابلة وقال الاسفرائنى لا يخالف فيه الا أهل الظاهر * واستدل الجمهور بأن الامة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل وأنها لا تحصل بالتقليد لان المقلد ليس معه الا الأخذ بقول من يقلده ولا يدرى أهو صواب أم خطأ * قال الاستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال أكثر الأئمة انه مؤمن من أهل الشفاعة وان فسق بترك الاستدلال وبه قال أئمة الحديث * وقال الاشعرى وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين انتهى * فيا لله العجب من هذه المقالة التى تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة فانها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس فى وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين

لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجلى ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الايمان بتقصيرهم عن البلوغ الى العلم بذلك بأدلته * وما حكاه الاستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وان فسق فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالايمان الجلى وهو الذى كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر فى ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الاصول والفقه * قال الاستاذ أبو اسحق ذهب قوم من كتبة الحديث الى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وانما الغرض هو الرجوع الى قول الله و رسوله و يرون الشروع فى موجبات العقول كفرا وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود فى نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فمن حصل له هذا الاعتقاد الذى لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طلب الأدلة ومن أحسن الله اليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافى من الشبهة والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله الى النظر والاستدلال لاسيما لعوام فان كثيرا منهم نجده فى صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة انتهى * ومن أمعن النظر فى أحوال العوام وجدها(١) صحيحة فان كثيرا منهم نجد الايمان فى صدره كالجبال الرواسى ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين فى معقولاته التى ينخبط فيها أهلها لا يزال ينقص ايمانه وتنتقض منه عروة عروة فان أدركته الألطاف الربانية نجا وإلا هلك ولهذا تمنى كثير من الخائضين فى هذه العلوم المتبحرين فى أنواعها فى آخر أمره أن يكون على دين العجائز ولهم فى ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى على من له اطلاع على أخبار الناس وقد أنكر القشيرى والشيخ أبو محمد الجوينى وغيرهما من المحققين صحة هذه الرواية المتقدمة عن أبى الحسن الاشعرى * قال ابن الدهمانى ايجاب معرفة الاصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الاحكام(٢) لم يفهموها وانما غاية العامى ان يتلفظ ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربه من العلماء يتبعهم فى ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال ثم يمرض عليها بالنواجذ فلا يحول ولا يزول لو قطع إربا فهنيأ لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى توغلوها حتى أدت بهم الى المهاوى والمهالك ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيرين ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل فانهم أعرضوا عن ورع الألسنة وأرسلوها فى صفات الله بجرأة وعدم مهابة وحرمة * قال ولا به من دليل لفريق منهم يعتقدون عليه الا ونحسبهم عليه من الشبه القوية ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية(٣) بقدر ما ينال المسلم به برد الخاطر وانما ننكر ايجاب التوصل الى العقائد فى الاصول بالطريق الذى اقتعدوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم أداهم ذلك الى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال واذا كان السواد الاعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الاسلام ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الالف من يقوم بالشرائط التى يعتبرونها الا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لا يبلغ عدد العشرة انتهى

مسألة التقليد فى المسائل الفرعية

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اختلفوا فى المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة من أهل

(١) كذا بالأصل ولعل أصله وجدا عتقادها أو ايمانها والله أعلم كتبه مصححه

(٢) عبارة حصول المأمول تلك الادلة وهى أوقع كتبه مصححه

(٣) لعل الاصل ونحن لا ننكر أنه ينبغى أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم كتبه مصححه

العلم انه لايجوز مطلقا * قال القرافي مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وابطال التقليد وادعى ابن حزم الاجماع على النهي عن التقليد * قال ونقل عن مالك انه قال أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ومالم يوافق فاتركوه * وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيي سوطا على أنه لاصبر لي على السياط * قال ابن حزم فهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى * وقد ذكرت نصوص الأئمة الاربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها « القول المفيد في حكم التقليد » فلا نطول المقام بذكر ذلك وبهذا تعلم ان المنع من التقليد ان لم يكن اجماعا فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ماسيأتي في المسئلة التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات وكذلك ماسيأتي من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولايجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع فهذان الاجماعان يجتثان التقليد من أصله فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعتزلة * وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم * ﴿ والمذهب الثالث ﴾ التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الاربعة ولايخفاك أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ولاسيما وأئمتهم الاربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين فيالله العجب * وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول الى الاكثر وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة فانه لاتقليد فيهم البتة ولاعرفوا التقليد ولاسمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسئلة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء بل هو من باب طلب حكم الله في المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسئلة لا عن آراء الرجال هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر) وان أراد اجماع الأئمة الاربعة فقد عرفت انهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك وان أراد اجماع من بعدهم فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور ادا لم يكن اجماعا وان أراد اجماع المقلدين للأئمة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لااعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم اجماع * والحاصل انه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها فط ولم نؤمر بر دشرائع الله سبحانه الى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فبما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ * وأما ماذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكروه فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع

فيما يعرض له لاعن رأيه البحت واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن لم يسعه ماوسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الامة على الاطلاق فلاوسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين فى كتابه العزيز فى كثير من (إناوجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التى قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذى سميته « أدب الطلب ومنتهى الارب » وما أحسن ماحكاه الزركشى فى البحر عن المزنى أنه قال يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة فان قال نعم أبطل التقليد لان الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد وان قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة فان قال انا أعلم انى أصبت وان لم أعرف الحجة لان معلمى من كبار العلماء قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لانه لا يقول الا بحجة خفيت عن معلمك كما لم يقل معلمك الا بحجة خفيت عنك فان قال نعم ترك تقليد معلمه الى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى الى العالم من الصحابة فان أبى ذلك نقض قوله وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم وعن ابن مسعود انه قال لا يقلدن أحدكم دينه رجلا ان آمن آمن وان كفر كفر فانه لا أسوة فى الشر انتهى ﴿ قلت ﴾ تنقيحا لهذا الكلام وعند أن ينتهى الى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابى أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى الى عباده المعصوم من الخطأ فى أقواله وأفعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه الا شعبة من شعب علومه وليس له من العصمة شئ ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس (واعلم) أنه لا خلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد أنه انما يأخذ بالرأى لا بالرواية ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب(١) بحجة فمن قال ان رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فليست بشئ ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ماشاء وقال من شاء بما شاء

مسألة الاختلاف فى جواز إفتاء المقلد

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتى بمذهب امامه الذى يقلده أو بمذهب امام آخر فقيل لا يجوز واليه ذهب جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسين البصرى والصيرفى وغيرهما قال الصيرفى وموضوع هذا الاسم يعنى المفتى لمن قام للناس بأمر دينهم وعلى حمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وأدرك حقيقتها فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم ومن اسمه فيما استفتى * قال ابن السمعانى المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال ويلزم الحاكم من الاستظهار فى الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى * قال الرازى فى المحصول اختلفوا فى غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين فنقول لا يخلو اما أن يحكى عن ميت أو حى فان حكى عن ميت لم يجز له الأخذ بقوله لانه لا قول للميت لان الاجماع لا ينعقد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته ﴿ فان قلت ﴾ لم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها ﴿ قلت ﴾ لفائدتين

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه غير مطالب بحرف غير بعن والله أعلم كتبه مصححه

(احداهما) استعادة طرق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيف بنى بعضها على بعض (والثانية) معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يفتى بغير المتفق عليه انتهى * وفى كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات وقد حكى الغزالى فى المخول اجماع أهل الاصول على المنع من تقليد الاموات * قال الرويانى فى البحر انه القياس وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته فانه لا يبقى حكم عدالته وإما لان قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الاصل محال وإما لانه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاؤه على القول الاول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز * وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد حكاية عن مجتهد ليس على اطلاقه * وذهب جماعة الى انه يجوز للمقلد أن يفتى بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المفتى أهلا للنظر مطلعا على مأخذ ذلك القول الذى أفتى به والا فلا يجوز وحكاه القاضى عن القفال ونسبه بعض المتأخرين الى الأكثرين وليس كذلك ولعله يعنى الاكثرين من المقلدين وبعضهم نسبه الى الرازى وهو غلط عليه فان اختياره المنع * واحتج بعض أهل هذا القول بانعقاد الاجماع فى زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى * قال الهندى وهذا فيه نظر لان الاجماع انما يعتبر من أهل الحل والعقد وهم المجتهدون والمجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر اجماعهم بحال * قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضى الى حرج عظيم أو استرسال الخلق فى أهويتهم فالمختار ان الراوى عن الائمة المتقدمين اذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفى به لان ذلك مما يغلب على ظن العامى أنه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع فى زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة كن يرجعن فى أحكام الحيض وغيره الى ما يخبر به أزواجهن عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل على رضى الله عنه حين أرسل المقداد ابن الاسود فى قصة المذى وفى مسئلتنا أظهر فان مراجعة النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذ ذاك ممكنة ومراجعة المقلد الآن للائمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى * ﴿ قلت ﴾ وفى كلام هذا المحقق ما لا يخفى على الفطن أما قوله يفضى الى حرج عظيم الخ فغير مسلم فان من حدثت له الحادثة لا يتعذر عليه أن يستفتى من يعرف ما شرعه الله فى المسئلة فى كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الأموات عن رأى ذلك المجتهد فى حادثته * وأما استدلاله على الجواز بقوله لان ذلك مما يغلب على ظن العامى الخ فمن أغرب ما يسمعه السوامع لا سيما عن مثل هذا الامام وأى ظن لهذا العامى بالنسبة الى الاحكام الشرعية وأى تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون الشريعة ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون الا فيما يوافق هواه (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض) * وأما قوله مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة الخ فنقول نعم ذلك أمر ضرورى فكان ماذا فان ذلك ليس باستفتاء عن رأى من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع فى ذلك الحكم فان كان المسئول يعلمه رواه للسائل وان لم يعلمه أحال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وهكذا فيمن بعدهم ونحن لا نطلب من العامى والمقصر اذا نابته نائبة وحدثت له حادثة الا أن يفعل هكذا فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم وما كانوا يسألونهم عن مذاهبهم ولا عما يقولونه بمحض الرأى ﴿ فان قلت ﴾ ليس مراد هذا المحقق الا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل ﴿ قلت ﴾ اذا كان مراده هذا فأى فائدة لادخال المجتهدين فى البين وما ثمرة ذلك فينبغى له أن يسأل عن الثابت فى الشريعة ويكون المسئول فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ بفتوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغنى بمذهب امامهم الاول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم * وأما ارسال

على للقلد فهو انما أرسله ليروى له ما يقوله الصادق المصدوق المعصوم عن الخطا وأين هذا مما نحن بصدده * وأما قوله وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد فيجاب عنه بأن هذا الاطباق ان كان من المجتهدين فممنوع وان كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدرى بحكم الله فى تلك الحادثة واذا لم يدره فهو حاكم بالجهل ليس بحجة على أحد * وذهبت طائفة الى انه يجوز للمقلد أن يفتى اذا عدم المجتهد والا فلا * وقال آخرون انه يجوز لمقلد الحى أن يفتى بما شافهه به أو ينقله اليه موثوق بقوله أو وجده مكتوبا فى كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت * قال الرويانى والماوردى اذا علم العامى حكم الحادثة ودليلها فهل له أن يفتى فيه أوجه (ثالثها) ان كان الدليل نصا من كتاب أو سنة جاز وان كان نظرا واستنباطا لم يجز * قال الرويانى والماوردى والأصح انه لا يجوز مطلقا لانه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها * وقال الجوينى فى شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعى وأقوال الناس بأسرها غير انه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقيس ولا يكون من أهل الفتوى ولو أفتى فانه لا يجوز

مسألة وجوب سؤال العالم بالكتاب والسنة

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ اذا تقرر لك أن العامى يسأل العالم والمقصر يسأل الكامل فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة العارف بما فيهما المطلع على ما يحتاج اليه فى فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه ويرشدوه اليه فيسأله عن حادثته طالبا منه أن يذكر له فيها ما فى كتاب الله سبحانه أو ما فى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحينئذ يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من الرأى الذى لا يأمن المتمسك به أن يقع فى الخطأ المخالف للشرع المباين للحق ومن سلك هذا المنهج ومشى فى هذا الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به ويعرفه حق معرفته وما من مدينة من المدائن الا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يستر ون النصوص من العلماء ويعملون على ما يرشدونهم اليه ويدلونهم عليه وقد ذكر أهل الأصول انه يكفى العامى فى الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله مجتمعين على الرجوع اليه ولا يستفتى من هو مجهول الحال كما صرح به الغزالى والآمدى وابن الحاجب وحكى فى المحصول الاتفاق على المنع وشرط القاضى إخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما فى الجملة ولا يكفى خبر الواحد والاثنين وخالفه غيره فى ذلك فاكتفوا بخبر عدلين ومن صرح بذلك صاحب(١) فقال واشتراط تواتر الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الاستاذ غير سديد واشترط القاضى وجماعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة ومراجعته فيها فان أصاب فى الجواب غلب على ظنه كونه مجتهدا وذهب جماعة من الشافعية الى انها تكفى الاستفاضة بين الناس * قال ابن برهان فى الوجيز فيسل يقول له أجتهد أنت وأقلدك فان اجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب وجزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته لان طريقه طريق الاخبار انتهى * واذا كان فى البلد جماعة متصفون بهذه الصفة فالمستفتى مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعى * قال الرافعى وهو الاصح * وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى والكيا انه يبحث عن الاعلم منهم فيسأله وقد سبقه الى القول بذلك ابن سريج والقفال قالوا لان الاعلم أهدى الى أسرار الشرع * واذا اختلف عليه فتوى علماء عصره فقيل هو مخير يأخذ بما شاء منها وبه قال أكثر أصحاب الشافعى وصححه الشيخ أبو اسحق الشيرازى والخطيب البغدادى وابن الصباغ والقاضى والآمدى * واستدلوا باجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الافضل * وقيل يأخذ

(١) بياض بالاصل

بالاغلظ حكاه الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر * وقيل يأخذ بالاخف * وقيل يبحث عن الاعلم منهم فيأخذ بقوله وهو قول من قال انه يبحث عن الاعلم كما تقدم * وقيل يأخذ بقول الاول حكاه الروياني * وقيل يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأى حكاه الرافعي * وقيل يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه حكاه ابن السمعاني * وقيل ان كان فى حق الله أخذ بالأخف وان كان فى حق العباد أخذ بالأغلظ حكاه الاستاذ أبو منصور * وقيل انه يسأل المختلفين عن حجتهما ان اتسع عقله لفهم ذلك فيأخذ بأرجح الحجتين عنده وان لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عنده قاله الكعبي

مسألة الاختلاف فى وجوب التزام مذهب معين

﴿ المسئلة السادسة ﴾ اختلف المجوزون للتقليد هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة فقال جماعتهم يلزمه ورجحه الكيا * وقال آخرون لا يلزمه ورجحه ابن برهان والنووى * واستدلوا بأن الصحابة رضى الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم فى بعض المسائل وبعضهم فى البعض الآخر وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فانه قال لبعض أصحابه لا تحمل الناس على مذهبك فيخرجوا دعهم يترخصوا بمذاهب الناس وسئل عن مسئلة من الطلاق فقال يقع يقع فقال له السائل فان أفتانى أحد أنه لا يقع يجوز قال نعم وقد كان السلف يفتون من شاؤا قبل ظهور المذاهب * وقال ابن المنير الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الاربعة لا قبلهم انتهى * وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاء الدليل من أعجب ما يسمعه السامعون وأغرب ما يعتبر به المنصفون * أما اذا التزم العامى مذهبا معينا فلهم فى ذلك خلاف آخر وهو انه هل يجوز له أن يخالف امامه فى بعض المسائل ويأخذ بقول غيره فقيل لا يجوز * وقيل يجوز * وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال والا جاز * وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التى قلد فيها لم يجز له الانتقال والا جاز واختار هذا امام الحرمين * وقيل ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه فى تلك المسئلة أقوى من مذهبه جاز له والا لم يجز وبه قال القدورى الحنفى * وقيل ان كان المذهب الذى أراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال والا جاز واختاره ابن عبد السلام * وقيل يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وان لا يكون قاصدا للتلاعب وان لا يكون ناقضا لما قد حكم عليه به واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الامدى وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق واعترض عليهما بأن الخلاف جار فيما ادعيا الاتفاق عليه * أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأهون عليه والأخف له فقال أبو اسحق المروزى يفسق * وقال ابن أبى هريرة لا يفسق * قال الامام أحمد بن حنبل لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة فى النبيذ وأهل المدينة فى السماع وأهل مكة فى المتعة كان فاسقا وخص القاضى من الحنابلة التفسيق بالمجتهد اذا لم يؤد اجتهاده الى الرخصة واتبعها العامى العامل بها من غير تقليد لانحلاله بفرضه وهو التقليد فأما العامى اذا قلد فى ذلك فلا يفسق لانه قلد من سوغ اجتهاده * وقال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل الذى فعله فان كان مما اشتهر تحريمه فى الشرع أثم والا لم يأثم * وفى السنن للبيهقى عن الاوزاعى من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام وروى عنه أنه قال يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء فى أدبارهن ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ومن قول أهل الكوفة النبيذ وحكى البيهقى عن اسمعيل القاضى قال دخلت على المعتضد فرفع الى كتابا الطرق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم ﴿ قلت ﴾ مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الاحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر وما من عالم الا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه فأمر المعتضد باحراق ذلك الكتاب

(١) كذا بالاصل ولعله لا نظر فيه اه مصححه

﴿ المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب فى التعادل والترجيح وفيه ثلاث مباحث ﴾

مبحث معنى تعادل والترجيح

﴿المبحث الأول﴾ فى معناهما وفى العمل بالترجيح وفى شروطه * أما التعادل فهو التساوى وفى الشرع استواء الأمارتين وأما الترجيح فهو اثبات الفضل فى أحد جانبى المتقابلين أو جعل الشئ راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى بها على معارضتها قال فى المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر وانما قلنا طرفين لانه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين (١) أو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطرف على ما ليس بطرف انتهى * والقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل * قال الزركشى فى البحر اعلم ان الله لم ينصب على جميع الاحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا فى مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه واذا ثبت أن المعتبر فى الاحكام الشرعية الادلة الظنية فقد تتعارض فى الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالاقوى والدليل على تعيين الاقوى أنه اذا تعارض دليلان أو أمارتان فأما أن يعملا جميعا أو يعمل بالمرجوح أو الراجح وهذا ممتنع * قال اما حقيقته يعنى التعارض فهو تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كان الكلام المتعارض يقف بعضه فى عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ الى حيث وجه وفى الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة * والترجيح

شروط الترجيح

شروط (الاول) التساوى فى الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد الا من حيث الدلالة (الثانى) التساوى فى القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله امام الحرمين (الثالث) اتفاقهما فى الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهى عن البيع مثلا فى وقت النداء مع الاذن به فى غيره وحكى امام الحرمين فى تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذاهب (أحدها) يقدم الكتاب لخبر معاذ (وثانيها) تقدم السنة لانها المفسرة للكتاب والمبينة له (وثالثها) التعارض وصححه واحتج عليه بالاتفاق وزيف الثانى بأنه ليس الخلاف فى السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له * وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لان الادلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين الكتاب والاجماع وبين الكتاب والقياس فهذه أربعة ويقع بين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس فهذه ثلاثة ويقع بين الاجماع والاجماع وبين الاجماع والقياس وبين القياسين فهذه ثلاثة الجميع عشرة * قال الرازى فى المحصول الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف لنا وجوه (الاول) اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين على خبر « الماء من الماء » وقدموا خبر من روى من أزواجه انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة أنه « من يصبح جنبا فلا صوم له » وقبل على خبر أبى بكر ولم يحلفه وكان لا يقبل من غيره الا بعد تحليفه وقبل أبو بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له وقبل عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان لموافقة أبى سعيد الخدرى له (الثانى) ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثالث) انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح على الراجح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع فى بداهة العقل * واحتج المنكر بأمرين (أحدهما) ان الترجيح لو اعتبر فى الأمارات لاعتبر فى البينات والحكومات لانه لو اعتبر لكانت العلة فى اعتباره ترجح الاظهر

مطلب العمل بالترجيح

(١) هنا سقط ظاهر ولعله أما لو لم يتكامل كونهما طرفين فليراجع المحصول كتبه مصححه

على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا (الثانى) أن قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر يقتضى الغاء زيادة الظن والجواب عن الاول والثانى ان ماذكرتموه دليل ظنى وماذكرناه قطعى والظنى لايعارض القطعى انتهى * وماذكره من الاحاديث ههنا صحيح الا حديث ماراٰه المسلمون حسنا وحديث نحن نحكم بالظاهر فلا أصل لهما لكن معناهما صحيح وقد ورد فى أحاديث أخر مايفيد ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم للعباس لما قال له انه خرج يوم بدر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أقضى بما أسمع وكما فى أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلزوم الجماعة وذم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الاعظم * ويجاب عما ذكره المنكرون بجواب أحسن مما ذكره أما عن الاول فيقال نحن نقول بموجب ماذكرتم فاذا ظهر الترجيح لاحدى البينتين على الاخرى أولاحد الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح * وأما عن الثانى فيقال لادلالة على محل النزاع فى الآية بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نحكم بالظاهر فلا يبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ماهو أرجح منه

مبحث عدم امكان التعارض فى القطعيات واليقينيات

* (البحث الثانى) * أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أو نقليين هكذا حكى الاتفاق الزركشى فى البحر * قال الرازى فى المحصول الترجيح لايجوز فى الادلة اليقينية لوجهين (الاول) أن شرط اليقينى ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لايتأتى الا عند اجتماع علوم اربعة (الاول) العلم الضرورى بحقية المقدمات اما ابتداء أو انتهاء (والثانى) العلم الضرورى بأن مايلزم عن الضرورى لزوما ضروريا فهو ضرورى (١) فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها فى النقيضين معا والا لزم القدح فى الضروريات وهو سفسطة واذا علم ثبوتها امتنع التعارض (الثانى) الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى لايقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى * وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض فى القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والمحمول والاضافة والكل والجزء فى القوة والفعل وفى الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو (٢) اتحادهما فى الحقيقة والمجاز نحو قوله تعالى (وترى الناس سكارى وماهم بسكارى) ورد هذا بعضهم بأنه راجع الى وحدة الاضافة أى تراهم بالاضافة الى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وماهم بسكارى بالاضافة الى الخمر * ومنهم من رد الثمانية الى ثلاثة الاتحاد فى الموضوع والمحمول والزمان * ومنهم من ردها الى اثنين الاتحاد فى الموضوع والمحمول لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول * ومنهم من ردها الى أمر واحد وهو الاتحاد فى النسبة وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لايخص الضروريات وانما ذكرناها ههنا لمزيد الفائدة بها * ومما لايصح التعارض فيه اذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا لان الظن ينتفى بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقليين أو عقليين أو كان أحدهما نقليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سيأتى * وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى فى مسئلة متكافئين فى نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح وقالوا لابد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر فى نفس الأمر وان جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولايجوز تعارضهما فى نفس الأمر من كل وجه قال الكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال العنبرى * وقال ابن السمعانى هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدى عن أحمد بن حنبل وحكاه عن أحمد القاضى وأبو الخطاب من أصحابه واليه ذهب

(١) كذا بالاصل الذى وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فلتراجع عبارة المحصول كتبه مصححه

(٢) كذا بالاصل ولعله سقط مفعول لزاد وهو قوله شرطا ناسعا أو ان قوله وهو زيادة من قلم الناسخ كتبه مصححه

أبو علي وأبو هاشم ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني * قال الكيا وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي في شرح الرسالة فقال قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والاجمال والتفسير الا على وجه النسخ وان لم يجده انتهى * وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع وبين مسائل الفروع فيجوز وحكى الماوردي والروياني عن الاكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الامر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع * وقال القاضي أبو بكر والاستاذ أبو منصور والغزالي وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة انما يصح على قول من قال ان المصيب في الفروع واحد * وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر لان الكل صواب عنده * واختار الفخر الرازي وأتباعه أن تعادل الأمارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالاباحة والتحريم فانه جائز عقلا ممتنع شرعا *

سبب الاختلاف في فرض المجتهد عند عجزه عن الترجيح بين المتعادلين

واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الامر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر فقيل انه مخير وبه قال أبو علي وأبو هاشم ونقله الرازي والبيضاوي عن القاضي أبي بكر الباقلاني وقيل انهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع المجتهد الى عموم أو الى البراءة الاصلية ونقله الكيا عن القاضي ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه قطع ابن كج وأنكر ابن حزم نسبته الى الظاهرية وقال انما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ بل الواجب الاخذ بالزائد اذا لم يقدر على استعمالهما جميعا * وقيل ان كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وان كان بين قياسين فيخير حكاه ابن برهان في الوجيز عن القاضي ونصره * وقيل بالوقف حكاه الغزالي وجزم به سليم الرازي في التقريب واستبعده الهندي إذ الوقف فيه لا الى غاية وأمد اذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان والالم يكن من مسئلتنا بحلاف التعادل الذهني فانه يتوقف الى أن يظهر المرجح * وقيل يأخذ بالاغلظ حكاه الماوردي والروياني * وقيل يصار الى التوزيع ان أمكن تنزيل كل أمارة على أمر حكاه الزركشي في البحر * وقيل ان كان بالنسبة الى الواجبات فالتخيير وان كان في الاباحة كالتحريم فالتساقط والرجوع الى البراءة الاصلية ذكره في المعتمد * وقيل يقلد عالما أكبر منه ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد وحكاه إمام الحرمين * وقيل إنه كالحكم قبل ورود الشرع فتجيء فيه الاقوال المشهورة حكاه الكيا الطبري فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارضا في نفس الأمر مع عدم امكان الترجيح

بحث وجوه الترجيح بين المتعارضين ظاهرا

﴿ المبحث الثالث ﴾ في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الأمر بل في الظاهر وقد قدمنا في المبحث الأول أنه متفق عليه ولم يخالف في ذلك الا من لا يعتد به ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح وقد رمى بعضهم هذا المخالف في العمل بالترجيح فقال هو البصري المذهب سحل (١) كما حكاه القاضي واستبعد الانباري وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالاجماع على استعمال الترجيح في كل طبقة من طبقات الاسلام وشرط القاضي في الترجيح شرطا غير ما ذكرناه في المبحث الاول فقال لا يجوز العمل بالترجيح المظنون لان الاصل امتناع العمل بشيء من الظنون وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها لانعقاد اجماع الصحابة عليها وما وراء ذلك يبقى على الاصل والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه * وأجيب عنه بأن الاجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل

(١) كذا بالاصل من غير نقط والحرف الاول اشبه بصورة السين ولم أجد صورة هذا اللقب ولا اسم هذا المخالف في شيء من كتب الاصول التي عندي بعد البحث التام عنه كتبه مصححه

كما انعقد على المستقل * ومن شروط الترجيح التى لابد من اعتبارها أن لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فان أمكن ذلك تعين المصير اليه ولم يجز المصير الى التراجيح * قال فى المحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى * وبه قال الفقهاء جميعا (واعلم) أن الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهذه أربعة أنواع والنوع الخامس الترجيح بين الاقيسة والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية

مطلب تنوع الترجيح المطلق الى ستة أنواع

﴿ النوع الاول ﴾ الترجيح باعتبار الاسناد وله صور (الصورة الاولى) الترجيح بكثرة الرواة فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل لقوة الظن به واليه ذهب الجمهور وذهب الشافعى فى القديم الى انهما سواء وشبهه بالشهادات وبه قال الكرخى * قال امام الحرمين ان لم يمكن الرجوع الى دليل آخر قطع باتباع الاكثر فانه أولى من الالغاء لانا نعلم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه صفتهما لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذا قال وأما اذا كان فى المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسئلة ظنية والاعتماد على ما يؤدى اليه اجتهاد الناظر وفى المسئلة قول رابع صار فيه القاضى والغزالى وهو أن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد فرب عدل أقوى فى النفس من عدلين لشدة يقظته وضبطه انتهى وهذا صحيح لكن المفروض فى الترجيح بالكثرة هو كون الاكثر من الرواة مثل الاقل فى وصف العدالة ونحوها قال ابن دقيق العيد هو المرجح من أقوى المرجحات فان الظن يتأكد عند ترادف الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواترا انتهى أما لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان (أحدهما) ترجيح الكثرة (وثانيهما) ترجيح العدالة فانه رب عدل يعدل ألف رجل فى الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائة (١) وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره (النوع الثانى) انه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده عاليا لان الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل دون ما كانت وسائطه أكثر (النوع الثالث) انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه أقرب الى الضبط الا أن يعلم أن الصغير مثله فى الضبط أو أكثر ضبطا منه (النوع الرابع) ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لانه أعرف بمدلولات الألفاظ (النوع الخامس) انه ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لانه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك (النوع السادس) أن يكون أحدهما أورع من الآخر (النوع السابع) أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر (النوع الثامن) أن يكون أحدهما من الخلفاء الاربعة دون الآخر (النوع التاسع) أن يكون أحدهما متبعا والآخر مبتدعا (النوع العاشر) أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لانه أعرف بالقصة (النوع الحادى عشر) أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر (النوع الثانى عشر) أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبى صلى الله عليه وسلم دون الآخر لان كثرة المخالطة تقتضى زيادة فى الاطلاع (النوع الثالث عشر) أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الاخر (النوع الرابع عشر) أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبى صلى الله عليه وسلم دون الآخر (النوع الخامس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية والاخر بمجرد الظاهر (النوع السادس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالمعاينة (النوع السابع عشر) أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر (النوع الثامن عشر) أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل والآخر عدل بدونها (النوع التاسع عشر) أن يكون المزكون لاحدهما أكثر من المزكين للآخر (النوع العشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من

مبحث أنواع الترجيح باعتبار الاسناد

(١) كذا بالاصل وفى حصول المأمول يعدل مائتين فليحرر كتبه مصححه

المزكين للآخر (النوع الحادى والعشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أعلم من المزكين للآخر لان مزيد العلم له مدخل فى الاصابة (النوع الثانى والعشرون) أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح ممن روى بالمعنى أو اعتمد على الكتابة وقيل ان رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ (النوع الثالث والعشرون) أن يكون أحدهما أسرع حفظا من الآخر وأبطأ نسيانا منه فانه أرجح أما لو كان أحدهما أسرع حفظا وأسرع نسيانا والاخر أبطأ حفظا وأبطأ نسيانا فالظاهر ان الآخر أرجح من الاول لانه يوثق بما حفظه ورواه وثوقا زائدا على ما رواه الاول (النوع الرابع والعشرون) انها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من يتفرد عنهم فى كثير من رواياته (النوع الخامس والعشرون) أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله ولم يختلط على من اختلط فى آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته وحال اختلاطه (النوع السادس والعشرون) انها تقدم رواية من كان أشهر بالعدالة والثقة من الآخر لان ذلك يمنع من الكذب (النوع السابع والعشرون) أنها ترجح رواية من كان مشهورا بالنسب على من لم يكن مشهورا لان احتراز المشهور عن الكذب أكثر (النوع الثامن والعشرون) أن يكون أحدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف (النوع التاسع والعشرون) أنها تقدم رواية من تأخر اسلامه على من تقدم اسلامه لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم اسلامه منسوخا هكذا قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن برهان والبيضاوى وقال الآمدى بعكس ذلك (النوع الحادى والثلاثون) (١) أنها تقدم رواية الذكر على الانثى لان الذكور أقوى فهما وأثبت حفظا وقيل لا تقدم (النوع الثانى والثلاثون) أنها تقدم رواية الحر على العبد لان تحرزه عن الكذب أكثر وقيل لا تقدم (النوع الثالث والثلاثون) أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه (النوع الرابع والثلاثون) أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه (النوع الخامس والثلاثون) أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر فانها ترجح روايته (النوع السادس والثلاثون) أنها تقدم رواية من سمع شفاها على من سمع من وراء حجاب (النوع السابع والثلاثون) أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا أو أخبرنا فانه أرجح من لفظ أنبأنا ونحوه قيل ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا (النوع الثامن والثلاثون) أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه (النوع التاسع والثلاثون) أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالاجازة (النوع الاربعون) أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل (النوع الحادى والاربعون) أنها تقدم الأحاديث التى فى الصحيحين على الاحاديث الخارجة عنهما (النوع الثانى والاربعون) أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه ﴿واعلم﴾ ان وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها ان ما كان أكثر إفادة للظن فهو راجح فان وقع التعارض فى بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها

بحث أنواع ترجيح باعتبار المتن

﴿وأما المرجحات باعتبار المتن﴾ فهى أنواع (النوع الاول) ان يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفاك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقى ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح (النوع الثانى) أنه يقدم الافصح على الفصيح لان الظن بانه لفظ النبى صلى الله عليه وآله وسلم أقوى

(١) كذا وقع هنا بالأصل التعبير بالحادى والثلاثين وتسلسل العدد الى الثانى والاربعين على الترتيب ولم يذكر النوع الموفى ثلاثين وأما ملخصه حصول المأمول فوقع فيها التعبير بقوله الثلاثون وتسلسل فى العدد على الترتيب الى أن استوفى الأنواع المذكورة هنا على ترتيبها ثم ذكر الثانى والاربعين فقال تحته ما نصه أنها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ اهـ فافهم وحرر عبارة الأصل هنا كتبه مصححه

وقيل لايرجح بهذا لان البليغ يتكلم بالافصح والفصيح (النوع الثالث) انه يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى قد خصص كذا نقله امام الحرمين عن المحققين وجزم به سليم الرازى وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ ويصير به مجازا قال الفخر الرازى لان الذى قد خصص قد أزيل عن تمام مسماه واعترض على ذلك لصفى الهندى بأن المخصص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى العام الذى لم يخصص لان الخصوص قد قلت أفراده حتى قارب النص اذ كل عام لابد أن يكون نصا فى أقل متناولاته (النوع الرابع) انه يقدم العام الذى لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال امام الحرمين فى البرهان والكيا والشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وسليم الرازى فى التقريب والرازى فى المحصول * قالوا لان الوارد على غير سبب متفق على عمومه والوارد على سبب مختلف فى عمومه قال الصفى الهندى ومن المعلوم ان هذا الترجيح انما يتأتى بالنسبة الى ذلك السبب وأما بالنسبة الى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا انتهى وفيه نظر لان الخلاف فى عموم الوارد على سبب هو كائن فى سائر الأفراد (النوع الخامس) أنها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن هذا اذا لم يغلب المجاز (النوع السادس) أنه يقدم المجاز الذى هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذى لم يكن كذلك (النوع السابع) أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية قال فى المحصول وهذا ظاهر فى اللفظ الذى قد صار شرعيا لا فيما لم يكن كذلك * كذا قال ولا يخفى ان الكلام فيما صار شرعيا لا فيما لا يثبت كونه شرعيا فانه خارج عن هذا (النوع الثامن) أنه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار فى دلالته على ما هو معتبر اليه (النوع التاسع) أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد (النوع العاشر) أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة (النوع الحادى عشر) انه يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلل أوضح من دلالة ما لم يكن معللا (النوع الثانى عشر) أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس (النوع الثالث عشر) انه يقدم ما ذكر فيه معارضه على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا (النوع الرابع عشر) أنه يقدم المقترون بالتهديد على ما لم يقترن به (النوع الخامس عشر) أنه يقدم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به (النوع السادس عشر) أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به (النوع السابع عشر) أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والاول أولى (النوع الثامن عشر) انه يقدم النهى على الامر (النوع التاسع عشر) أنه يقدم النهى على الاباحة (النوع العشرون) أنه يقدم الامر على الاباحة (النوع الحادى والعشرون) أنه يقدم الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا (النوع الثانى والعشرون) أنه يقدم المجاز على المشترك (النوع الثالث والعشرون) أنه يقدم الاشهر فى الشرع أو اللغة أو العرف على غير الاشهر فيها (النوع الرابع والعشرون) أنه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة (النوع الخامس والعشرون) انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص لانه أكثر (النوع السادس والعشرون) أنه يقدم المفيد على المطلق (النوع السابع والعشرون) انه يقدم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة فى سياق النفى أو جمعا معرفا أو مضافا ونحوهما (النوع الثامن والعشرون) أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله فى المعهود فتصير دلالته أضعف على خلاف معروف فى هذا وفى الذى قبله

مبحث أنواع الترجيح باعتبار المدلول

* وأما المرجحات باعتبار المدلول * فهى أنواع (النوع الاول) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس واليه ذهب الجمهور واختار الاول الفخر الرازى والبيضاوى والحق ما ذهب

اليه الجمهور (النوع الثانى) أن يكون أحدهما أقرب الى الاحتياط فانه أرجح (النوع الثالث) انه يقدم المثبت على المنفى نقله امام الحرمين عن جمهور الفقهاء لان مع المثبت زيادة علم وقيل يقدم النافى وقيل هما سواء واختاره فى المستصفى (النوع الرابع) أنه يقدم مايفيد سقوط الحد على مايفيد لزومه (النوع الخامس) أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس (النوع السادس) أنه يقدم مالاتم به البلوى على ماتم به (النوع السابع) أن يكون أحدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا لحكم واحد فانه يقدم الموجب لحكمين لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر (النوع الثامن) أنه يقدم الحكم الوضعى على الحكم التكليفى لان الوضعى لايتوقف على مايتوقف عليه التكليفى من أهلية المكلف وقيل بالعكس لان التكليفى أكثر مثوبة وهى مقصودة للشارع (النوع التاسع) انه يقدم مافيه تأسيس على مافيه تأكيد ﴿واعلم﴾ أن المرجع فى مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره اذا تعارضت

مبحث أنواع الترجيح بحسب الامور الخارجة

﴿وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة﴾ فهى أنواع (النوع الاول) انه يقدم ماعضده دليل آخر على مالم يعضده دليل آخر (النوع الثانى) أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لا صيغة له (النوع الثالث) انه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على مالم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الاشارة (النوع الرابع) أنه يقدم ماعمل عليه أكثر السلف على مالم يكن كذلك لان الاكثر أولى باصابة الحق وفيه نظر لانه لاحجة فى قول الاكثر ولا فى عملهم فقد يكون الحق فى كثير من المسائل مع الاقل ولهذا مدح الله القلة فى غير موضع من كتابه (النوع الخامس) أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر (النوع السادس) أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر (النوع السابع) أن يكون أحدهما موافقا لعمل أهل المدينة وفيه نظر أيضا (النوع الثامن) أن يكون أحدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق (النوع التاسع) أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم (النوع العاشر) أنه يقدم مافسره الراوى له بقوله أو فعله على مالم يكن كذلك وقد ذكر بعض أهل الاصول مرجحات فى هذا القسم زائدة على ماذكرناه ههنا وقد ذكرناها فى الانواع المتقدمة لأنها بها ألصق ومن أعظم مايحتاج الى المرجحات الخارجة اذا تعارض عمومان بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) مع قوله (أو ماملكت أيمانكم) فان الأولى خاصة فى الأختين عامة فى الجمع بين الأختين فى الملك أو بعقد النكاح والثانية عامة فى الأختين وغيرهما خاصة فى ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها» مع نهيه عن الصلاة فى الأوقات المكروهة فان الاول عام فى الأوقات خاص فى الصلاة المقضية والثانى عام فى الصلاة خاص فى الاوقات فان علم المتقدم من العمومين والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخا عند من يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لا يقول ذلك فانه يعمل بالترجيح بينهما وإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع الى الترجيح على القولين جميعا بالمرجحات المتقدمة واذا استويا اسنادا ومتنا ودلالة رجع الى المرجحات الخارجية وان لم يوجد مرجح خارجى وتعارضا من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يخير المجتهد فى العمل بأحدهما أو يطرحهما ويرجع الى دليل آخر ان وجد أو الى البراءة الاصلية ونقل سليم الرازى عن أبى حنيفة انه يقدم الخبر الذى فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك وقال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الاصول والمختار عند المتأخرين الوقف الا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكأن مرادهم الترجيح العام الذى لايخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل أبى سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيهما فان

دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذلك اذا كان أحدهما مقصودا بالعموم رجح على ما كان عمومه اتفاقيا * قال الزركشي في البحر وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فانه قال لما دخلها التخصيص بالاجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها فتقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرهما وكذلك نقول دلالة (وأن تجمعوا بين الاختين) على تحريم الجمع مطلقا في النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين لان هذه الآية ما سيقت لبيان حكم الجمع

مبحث الترجيح بين الأقيسة

﴿وأما الترجيح بين الاقيسة﴾ فلا خلاف أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها وأما ما كان مظنونا فذهب الجمهور الى أنه يثبت الترجيح بينها وحكى امام الحرمين عن القاضي انه ليس في الاقيسة المظنونة ترجيح وانما المظنون على حسب الاتفاق قال امام الحرمين وبناء على أصله أنه ليس في محال المظنون مطلوب واذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعيين وانما المظنون على حسب الوفاق قال امام الحرمين وهذه هفوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد * قال الزركشي والحق ان القاضي لم يرد ما حكاه عنه وقد عقد فصولا في التقريب في تقديم بعض العلل على بعض فعلم أنه ليس يعني انكار الترجيح فيها وانما مراده انه لا يقدم نوع على نوع على الاطلاق بل ينبغي أن يرد الامر في ذلك الى ما يظن المجتهد راجحا والظنون تختلف فانه قد يتفق في آحاد النوع القوي شئ يتأخر عن النوع الضعيف انتهى * والترجيح بين الاقيسة يكون على أنواع (النوع الاول) بحسب العلة (النوع الثاني) بحسب الدليل الدال على وجود العلة (النوع الثالث) بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم (النوع الرابع) بحسب دليل الحكم (النوع الخامس) بحسب كيفية الحكم (النوع السادس) بحسب الامور الخارجة (النوع السابع) بحسب الفرع *

مطلب تنوع الترجيح بين الاقيسة الى سبعة أنواع

مبحث أقسام الترجيح بين الاقيسة بحسب العلة

﴿أما الترجيح بينها بحسب العلة﴾ فهو أقسام (الاول) أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس العلة للاجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة (القسم الثاني) أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتماله على الحكمة (القسم الثالث) أنه يرجح المعلل حكمة بالوصف العدمي على المعلل حكمة بالحكم الشرعي لان التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة الا بمعنى الأمارة والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكر امام الحرمين الجويني في هذا احتمالين (القسم الرابع) أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعي على غيره (القسم الخامس) أنه يرجح المعلل بالمتعدية على المعلل بالقاصرة قاله القاضي والاستاذ أبو منصور وابن برهان قال امام الحرمين وهو المشهور فانه أكثر فائدة وقال الاستاذ أبو اسحق انها ترجح القاصرة لانها معتضدة بالنص ورجحه في المستصفى (القسم السادس) انها ترجح العلة المتعدية التي فروعها أكثر على العلة المتعدية التي فروعها أقل لكثرة العائدة قاله الاستاذ أبو منصور ورفعه صاحب المنخول وكلام امام الحرمين يقتضي انه لا ترجيح بذلك (القسم السابع) أنها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الاصوليين اذ يحتمل في العلل المركبة أن تكون العلة فيها هي بعض الاجزاء لا كلها وأيضا البسيطة يكثر فروعها وفوائدها ويقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على ما في المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كما تقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضي في مختصر التقريب ولعله الصحيح وقال امام الحرمين ان هذا المسلك باطل عند المحققين (القسم الثامن) أنها ترجح العلة القليلة الاوصاف على العلة الكثيرة الاوصاف لان الوصف الزائد لا أثر له في الحكم ولان كثرة الاوصاف يقل فيها التعريض * قيل وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الاصوليين اذا كانت القليلة الاوصاف داخلة تحت

الكثيرة الاوصاف فان كانت غير داخلة مثل أن يكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الاخرى فاختلفوا فى ذلك فقيل ترجح القليلة الاوصاف وقيل الكثيرة الاوصاف (القسم التاسع) انه يرجح الوصف الوجودى على العدمى وكذا الوصف المشتمل على وجوديين على الوصف المشتمل على وجودى وعدمى كذا فى المحصول (القسم العاشر)انها ترجح العلة المحبوسة(١) على الحكمية وقيل بالعكس (القسم الحادى عشر) انها ترجح العلة التى مقدماتها قليلة على العلة التى مقدماتها كثيرة لان صدق الاولى وغلبة الظن بها أكثر من الاخرى وقيل بالعكس وقيل هما سواء (القسم الثانى عشر) أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية وقيل بالعكس ورجحه ابن السمعانى (القسم الرابع عشر)أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المقتضية للتسوية بين حكم وحكم للاجماع على جواز التعليل بالاولى بخلاف الثانية ففيها خلاف وقال أبو سهل الصعلوكى إن علة التسوية أولى لكثرة الشبه فيها*

مبحث أقسام الترجيح بين الاقيسة بحسب الدليل الدال على وجود العلة

* وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة* فهو على أقسام (القسم الاول) أنها تقدم العلة المعلومة سواء كان العلم بوجودها بديهيا أو ضروريا على العلة التى ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب الاكثرون الى أنه لا يجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين اذا كانت إحداهما معلومة بالبداهة والاخرى بالنظر والاستدلال (القسم الثانى) أنها ترجح العلة التى وجودها بديهى على العلة التى وجودها أجلى وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك*

مبحث أقسام الترجيح بينها بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم

* وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم* فهو على أقسام (القسم الاول) أنها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالدليل القاطع على العلة التى لم يثبت عليتها بدليل قاطع وخالف فى ذلك صاحب المحصول ولا وجه لخلافه (القسم الثانى) انها ترجح العلة التى ثبت عليتها بدليل ظاهر على العلة التى ثبت عليتها بغيره من الادلة التى ليست بنص ولا ظاهر (القسم الثالث) انها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالمناسبة على العلة التى ثبت عليتها بالشبه والدوران لقوة المناسبة واستقلالها باثبات العلية وقيل بالعكس ولا وجه له (القسم الرابع) أنها ترجح العلة الثابتة عليتها بالمناسبة على العلة الثابتة عليتها بالسبر وقيل بالعكس قيل وليس هذا الخلاف فى السبر المقطوع فان العمل به متعين لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف فى السبر المظنون (القسم الخامس) انه ترجح ما كان من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية (القسم السابع) انه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا نوعه فى نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه فى جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه فى نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه فى جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه فى جنس الحكم والمعتبر جنسه فى نوع الحكم على المعتبر جنسه فى جنس الحكم قال الهندى الاظهر تقديم المعتبر نوعه فى جنس الحكم على علته (القسم الثامن) انها تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر ومابعده وقيل بالعكس (القسم التاسع) انها تقدم العلة الثابتة عليتها بالشبه على العلة الثابتة عليتها بالضرورة قال البيضاوى وكذا ترجح على العلة الثابتة عليتها بالايماء وادعى فى المحصول اتفاق الجمهور على ان ماثبت عليته بالايماء راجح على ماثبت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر وهو ظاهر كلام امام الحرمين فى البرهان قال الصفى الهندى هذا ظاهر ان ظنا لاتشترط المناسبة فى الوصف الموما اليه وان قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لانها تستقل باثبات العلية بخلاف الايماء فانه لا يستقل بذلك بدونها (القسم الحادى عشر) أنها تقدم العلة الثابتة بنفى الفارق على غيرها

---

(١) كذا بالأصل

مبحث أقسام الترجيح بحسب دليل الحكم

﴿وأما الترجيح بحسب دليل الحكم﴾ فهو على أقسام (الاول) أنه يقدم ما دليل أصله قطعى على ما دليل أصله ظنى (القسم الثانى) أنه يقدم ما كان دليل أصله الاجماع على ما كان دليل أصله النص لان النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ والاجماع لا يقبلها قال إمام الحرمين و يحتمل تقدم الثابت بالنص على الاجماع لان الاجماع فرع النص لكونه المثبت له والفرع لا يكون أقوى من الاصل و بهذا جزم صاحب المنهاج (القسم الثالث) أنه يقدم القياس الذى هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجا من أصل غير منصوص عليه قاله ابن برهان (القسم الرابع) أنه يقدم القياس الخاص بالمسئلة على القياس العام الذى يشهد له القواعد قاله القاضى (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان على سنن القياس على ما لم يكن كذلك (القسم السادس) أنه يقدم ما دل دليل خاص على تعليله دون ما لم يكن كذلك (القسم السابع) أنه يقدم ما لم يدخله النسخ بالاتفاق على ما وقع فيه الخلاف والحاصل أنه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة

مبحث أقسام الترجيح بحسب كيفية الحكم

﴿وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يقدم ما كانت علته ناقلة عن حكم العقل على ما كانت علته مقررة كما قاله الغزالى وابن السمعانى وغيرهما لان الناقلة أثبتت حكما شرعيا والمقررة لم تثبت شيأ وقيل إن المقررة أولى لاعتضادها بحكم العقل المستقل بالنفى لولا هذه العلة الناقلة قال الاستاذ أبو منصور ذهب أكثر أصحابنا الى ترجيح الناقلة عن العادة و به جزم الكيا لان الناقلة مستفادة من الشرع والاخرى ترجع الى عدم الدليل فلا معارضة بينهما وقيل هما مستويان لان النسخ بالعلل لا يجوز (القسم الثانى) أنه يقدم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية كذا قال الاستاذ أبو اسحق وغيره وقال الغزالى قدم قوم المثبتة على النافية وهو غير صحيح لان النفى الذى لا يثبت إلا شرعا كالاثبات وان كان نفيا اصليا يرجع الى ما قدمناه فى الناقلة والمقررة وقال الاستاذ أبو منصور الصحيح أن الترجيح فى العلة لا يقع بذلك لاستواء المثبت والنافى فى الافتقار الى الدليل قال والى هذا القول ذهب أصحاب الرأى (القسم الثالث) أنه يقدم ما يقتضى الحظر على ما يقتضى الاباحة قال ابن السمعانى وهو الصحيح وقيل هما سواء (القسم الرابع) أن يكون أحدهما يقتضى حدا والآخر يسقطه فالمسقط أقدم (القسم الخامس) أن يكون أحدهما يقتضى العتق والآخر يسقطه فالمقتضى للعتق أقدم وقيل هما سواء (القسم السادس) أن يكون أحدهما مبقيا للعموم لانه كالنص فى وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لا ترفع النص فاذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للاصول التى يجب سلامتها عنه كذا قال القاضى فى التقريب وحكى الزركشى عن الجمهور أن المخصصة له أولى لانها زائدة

مبحث أقسام الترجيح بحسب الامور الخارجة

﴿وأما المرجحات بحسب الامور الخارجة﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يقدم القياس الموافق للاصول بأن يكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة فى الشرع على ما كان موافقا لاصل واحد لان وجود العلة فى الاصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها فى نظر الشرع هكذا قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى وغيرهما وقيل هما سواء وجزم بالأول الاستاذ أبو منصور و رفعه الغزالى (القسم الثالث) أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقا للاصول على ما ليس كذلك للاتفاق على الاول والاختلاف فى الثانى (القسم الرابع) أنه يرجح ما كان مطردا فى الفروع بحيث يلزم الحكم به فى جميع الصور على ما لم يكن كذلك (القسم الخامس) أنه يرجح ما انضمت الى علته علة اخرى على ما لم ينضم اليه علة اخرى لان ذلك الانضمام يزيد قوة وقيل للترجيح بذلك وصححه أبو زيد من الحنفية (القسم السادس) أنه يقدم ما انضم اليه فتوى صحابى على ما لم يكن كذلك وهو مبنى على الخلاف المتقدم فى حجية قول الصحابى

مبحث أقسام الترجيح بحسب الفرع

﴿ وأما المرجحات بحسب الفرع ﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يقدم ما كان مشاركا فى عين الحكم وعين العلة على المشارك فى جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثانى) أنه يقدم ما كان مشاركا فى عين الحكم وجنس العلة أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك فى جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثالث) أنه يقدم المشارك فى عين العلة وجنس الحكم على المشارك فى عين الحكم وجنس العلة لان العلة هى العمدة فى التعدية (القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مقطوعا بوجود علته فى الفرع على المظنون وجودها فيه (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتا فيه جملة لا تفصيلا وقد دخل بعض هذه المرجحات الترجيح فيما تقدم لصلاحيتها هنالك وههنا لذكر ذلك فيه

مبحث أقسام الترجيح بين الحدود السمعية

﴿ وأما المرجحات بين الحدود السمعية ﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يرجح الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن على الحد المشتمل على الالفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة وعلى ما دل على المطلوب بالالتزام لان الاول قريب الى الفهم بعيد عن الخلل والاضطراب (القسم الثانى) أن يكون أحدهما أعرف من الآخر فانه يقدم الاعرف على الاخفى لانه أدل على المطلوب من الأخفى (القسم الثالث) أنه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات لافادة الاول تصور حقيقة المحدود دون الثانى (القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على متناوله (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان موافقا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك لكون الاصل عدم النقل (القسم السادس) أنه يقدم ما كان أقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا أو لغة (القسم السابع) أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن (القسم الثامن) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل مكة والمدينة ثم ما كان موافقا لاحدهما (القسم التاسع) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الاربعة (القسم العاشر) أنه يقدم ما كان موافقا للاجماع (القسم الحادى عشر) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل العلم (القسم الثانى عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الحظر على ما كان مقررا لحكم الاباحة (القسم الثالث عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم النفى على ما كان مقررا لحكم الاثبات (القسم الرابع عشر) أنه يرجح ما كان مقررا لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها (القسم الخامس عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لايجاب العتق على ما لم يكن كذلك * وفى غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة فى هذا الكتاب ويعرف به ما هو الراجح فى جميع ذلك وطرق الترجيح كثيرة جدا وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة فى ظنه على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبر

﴿ خاتمة لمقاصد هذا الكتاب ﴾

مطلب أحكام العقل

اعلم أنا قد قدمنا فى أول هذا الكتاب الخلاف فى كون العقل حاكما أولا وذكرنا أنه لا خلاف فى أن بعض الاشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وملاءمة الغرض ومنافرته وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم الى خمسة أحكام كما انقسمت الاحكام الشرعية الى خمسة أقسام (الاول) الوجوب كقضاء الدين (والثانى) التحريم كالظلم (والثالث) الندب كالاحسان (والرابع) الكراهة كسوء الاخلاق (والخامس) الاباحة كتصرف المالك فى ملكه

﴿ وههنا مسئلتان ﴾

﴿المسئلة الاولى﴾ هل الاصل فيما وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه الاباحة أو المنع أو الوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين الى الجمهور الى أن الاصل الاباحة * وذهب الجمهور الى أنه لا يعلم حكم الشيء الا بدليل يخصه أو يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك فالاصل المنع * وذهب الاشعري وأبو بكر الصيرفي وبعض الشافعية الى الوقف بمعنى لا يدرى هل هنا حكم أم لا وصرح الرازي في المحصول أن الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع * احتج الاولون بقوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) فانه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمته واذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراده لان المطلق جزء من المقيد فاو ثبتت الحرمة في فرد من افراده لثبتت الحرمة في زينة الله وفي الطيبات من الرزق واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة) الآية فجعل الاصل الاباحة والتحريم مستثنى وبقوله سبحانه (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه) وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته وبما أخرجه الترمذي وابن ماجه عن سلمان الفارسي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والجبن والفراء قال الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه * واحتجوا أيضا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار * ولا يرد على هذا الدليل ما قيل أنه يقتضي إباحة كل المحرمات لان فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها * ووجه عدم ورود أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع ولا انتفاع بالمحرمات و بترك الواجبات لضرره ضررا ظاهرا لان الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع في ذلك انما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه * واحتجوا أيضا بأنه سبحانه إما أن يكون خلقه لهذه الاعيان لحكمة أو لغير حكمة والثاني باطل لقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين) وقوله (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) والعبث لا يجوز على الحكمة فثبت أنها مخلوقة لحكمة ولا تخلو هذه الحكمة اما أن تكون لعود النفع اليه سبحانه أو الينا والاول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فثبت أنه انما خلقها لينتفع بها المحتاجون اليها واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان فان منع منه فانما هو يمنع منه لرجوع ضرره الى المحتاج اليه وذلك بأن ينهى الله عنه فثبت أن الاصل في المنافع الاباحة * وقد احتج القائلون بأن الاصل المنع بمثل قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) وهذا خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ما قد فصله و بين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) قالوا فأخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس الينا وانما هو اليه فلا نعلم الحلال والحرام الا بادنه * و يجاب عن هذا بأن القائلين بأصالة الاباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذي استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله كما تقدم فلا ترد هذه الآية عليهم ولا تعلق لها بمحل النزاع * واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت في دواوين الاسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم

قال الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات الحديث قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم الى ترك مابين الحلال والحرام ولم يجعل الاصل فيه أحدهما ولا يخفاك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الاصل المنع * فان استدل به القائلون بالوقف فيجاب عنه بأن الله سبحانه قد بين حكم ماسكت عنه بأنه حلال بما سبق من الادلة وليس المراد بقوله وبينهما أمور مشتبهات الامالم يدل الدليل على أنه حلال طلق أو حرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على الحاقه بالحلال والآخر يدل على الحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الادلة أما ماسكت الله عنه فهو مما عفا عنه كما تقدم فى حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث فى رسالة مستقلة فليرجع إليها * واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الحديث * ويجاب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لانه خاص بالأموال التى قد صارت مملوكة لملكها ولا خلاف فى تحريمها على الغير وانما النزاع فى الأعيان التى خلقها الله لعباده ولم تصر فى ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التى لم ينص الله عز وجل على تحريمها الا بدليل عام ولا خاص وكالنباتات التى تنبتها الارض مما لم يدل دليل على تحريمها ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا فى وجوب شكر المنعم عقلا فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وخالف فى ذلك جمهور الاشعرية ومن وافقهم لانهم يقولون لا حكم للعقل كما تقدم تحقيقه * قالوا وعلى تقدير التسليم لحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم فلا إثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبوية لانه لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل فالملزوم مثله * وتقرير الملازمة أنه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا ولا يجوز على الله سبحانه ايجاب ما كان عبثا * وأما تقرير بطلان اللازم فلأن الفائدة اما أن تكون لله تعالى أو تكون للعبد إما فى الدنيا أو فى الآخرة والكل باطل لان الله سبحانه متعال ولانه لا منفعة فيه للعبد فى الدنيا لانه تعب ومشقة عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية وأما انتفاع العبد به فى الآخرة فلان أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه * وأجيب عن ذلك بمنع كونه لا فائدة للعبد فيه وسند هذا المنع بأن فائدته للعبد فى الدنيا هى دفع ضرر خوف العقاب وذلك للزوم الخطور على بال كل عاقل اذا رأى ما عليه من النعم المتجددة وقتا بعد وقت أن المنعم قد ألزمه بالشكر كما يخطر على بال من أنعم عليه مالك من الملوك بأصناف النعم أنه مطالب له بالشكر عليها ومنع الاشعرية لزوم الخطور الموجب للخوف فلا يتعين * وأجيب عن هذا المنع بأنه غير متوجه لان ماذكره القائلون بالوجوب هو منع فان أرادوا بهذا المنع لذلك المنع أن سنده لا يصلح للسندية فذلك منع مجرد للسند وهو غير مقبول وعلى التسليم فيقال وانه وان لم يتعين وجود الخوف فهو على خطر الوجود وبالشكر يندفع احتمال وجوده وهو فائدة جليلة * ثم جاء الاشعرية بمعارضة لما ذكرته المعتزلة فقالوا لو سلم نفوذ العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لانه تصرف فى ملك الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف به العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى و إما لانه كالاستهزاء وما مثل الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم فتصدق عليه بلقمة فطفق يذكرها فى المجامع ويشكر عليها شكرا كثيرا مستمرا فان ذلك يعد استهزاء من الشاكر بالملك فكذا هنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة الى الرب سبحانه وشكر العبد أقل قدرا فى جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة * ولا يخفاك أن هذه المعارضة الركيكة والتمثيل الواقع على غاية من السخف يندفع بما قصه الله سبحانه علينا فى الكتاب العزيز من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده وكرر ذلك تكريرا كثيرا فان كان ذلك مطابقا للواقع سقط ما جاؤا به وان كان غير مطابق للواقع فهو التكذيب البحت والرد الصراح * ثم لا يخفى على أحد أن النعمة التى وجب الشكر عليها هى

على غاية العظمة عند الشاكر فان أولها وجوده ثم تكميل آلاته ثم افاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استهزاء * وقد اعترض جماعة من المحققين على ماذكره الاشاعرة فى هذه المسئلة منهم ابن الهمام فى تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها يعنى جملة الاستدلال والاعتراض * ثم ذكر أن حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لحقلية ما فى الفعل فاذا عقل فيه حسن يلزم بترك ماهو فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه القبح الذى هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذى هو وجوب الشكر قطعا واذا ثبت الوجوب بلامرد لم يبق لنا حاجة فى تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها فى نفس الامر علم عينها أولا ولو منعوا يعنى الاشعرية اتصاف الشكر بالحسن واتصاف الكفران بالقبح لم تصر مسئلة على التنزل بمعنى والمفروض أنها مسئلة على التنزل * ثم ذكر ان انفصال المعتزلة بدفع ضرر خوف العقاب انما يصح حاملا على العمل الذى يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع * ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستهزاء فيقضى منه العجب * قال شارحه لغرابته وسخافته كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى * ومن كان مطلعا على مؤلفات المعتزلة لايخفى عليه أنهم انما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التى هو فيها دقيقها وجليلها وتواترأنواعها خشى أن لها صانعا يحق له الشكر إذ وجوب شكر كل منعم ضرورى ومن خشى ذلك خاف ملاما على الاخلال وتبعه على الاخلال ضرر عاجل والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فمن أخل بالنظر حسن فى العقل ذمه وهو معنى الوجوب فاذا نظر زال ذلك الضرر فيلزمه فائدة الأمن من العقاب على التقديرين إما بأن يشكر واما بان يكشف له بالنظر أنه لامنعم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم فى الوجوب العقلى * وأما الوجوب الشرعى فلانزاع فيه بينهم وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بأنه سبب فى زيادة النعم والادلة القرآنية والادلة النبوية فى هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه * قال المؤلف * رحمه الله والى هنا انتهى ما أردنا جمعه بتمام مؤلفه المعتقر الى نعم ربه الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له محمد بن على بن محمد الشوكانى غفر الله ذنوبه وكان الفراغ منه يوم الاربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه

---

* يقول مصححه المضطر الى لطف ربه الكريم السرمدى * اسمعيل بن السيد ابراهيم الخطيب الحسنى السلفى الاسمردى *

حمدا لك اللهم منت بارشاد الفحول * الى منهاج حصول المأمول * فغازوا بتيسيرك لهم بمنتهى السول والأمل * وحازوا بتقريبك المسالك عليهم الجمع بين خلتى العلم والعمل * وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الذى أوتى جمع جوامع الكلم والحكم * المخول المستصفى من نقاية أشراف قريش الذى حصلوا بحصول المكارم ومنتخب الشيم * من جعل الله قوله وفعله أصلين يفزع إليهما خواص الناس * عند اختلاف الآراء واحتدام الباس * لتمييز هدى الله من وساوس الوسواس الخناس * وعلى آله وأصحابه الذين لم يألوا جهدا فى التأسى به فلا لوا على غيره ولا عولوا * بل ولوا الأدبار عما خالف ما أصله لهم وما سألوا

* أما بعد * فان أرفع العلوم منارا وأعلاها مقدارا علم أصول الفقه الذى هو الوصلة لدرك ما تؤخذ الحلال والحرام * والمرقاة لاستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام * والذريعة لفهم كلام المجتهدين الأئمة الأعلام * وكتاب ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من مدارك علم الأصول * تأليف الحافظ الامام عز المسلمين

والاسلام الذى شاع صيته وطار * حتى ملأ الأقطار صاحب نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار القاضى
محمد بن على بن محمد الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ لم يؤلف أحد مثله * لا بعده ولا قبله * لاحتوائه على أدلة أهل
الفن على اختلاف مشاربهم * وتخليصه الحق من بين مخالب المتعصبين لمذاهبهم * غير طامح الا الى صريح الحق *
ولا ملتفت الا الى محض الصدق * مع جزالة عبارة * ورقة اشارة * وحسن ترتيب * وتنقيح وتهذيب * هذا وقد
بذلت جهد المستطيع فى تصحيحه * ولم آل جهدا فى تنقيحه * فكم من ليال سهرتها فى الكشف عما دار فى خلدى
أن فيه سقطا أو تحريفا يحيل المعنى عن نهجه * وكأين من كتب قلبتها لتقويم أوده وصلاح عوجه * حتى جاء ولله
الحمد كالدرة البيضاء النقية خاليا عما يشين * حاليا بما يزين * ومع هذا كله فلا أبيعه على شرط البراءة من كل
عيب ولا آمن على نفسى زيغ البصر وكلال الفكر القاضيين على المرء بالغفلة عن بعض مهماته فانى كنت
أجد أمامى فى كل ملازمة من ملازمه من أوله الى آخره جملة وقفات * تحتاج الى مراجعات * وراء ما كنت أصلحه فى
كل مرة من مرار القراءة فرجائى من المطالعين فيه أن يعذرونى أن رأوا فيه * شيأ مختلا بعض معانيه * فانى والله
يعلم قد كابدت فى تصحيحه من المشاق * ما يدخل عادة تحت ما لا يطاق * لغاية سقم النسخة الأصلية التى جرى
الطبع عليها ولم تكن بيدنا نسخة سواها ولعدم اطمئنان بالى اليها ألزمت نفسى بمقابلة كل ملزمة
على قدرها من ملخص الأصل « حصول المأمول » لكون عباراته لا تخرج غالبا عن عبارات
الاصل حتى جاء بحيث لا يخالف الأصل الفرع الا فيما كان من تصرفات صاحب
الفرع الظاهرة فرجائى من الله عز وجل بعد هذا أن لا يجد المطالع فيه إلا
ما يهون أمره و يسهل * وكان تمام طبعه وكمال ينعه على هذا الشكل
والوضع الذى هو أحسن ما أنت راء بمطبعة السعادة بجوار
محافظة مصر فى العشر الأول من رمضان المبارك سنة
١٣٢٧ والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين