

كتاب الدراري المضيئة

الموصولة إلى الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية

تأليف

السيد الإمام، حافظ علوم أهل الإسلام، سيد المحققين الأعلام: صلاح بن أحمد بن

المهدي المؤيدي رحمه الله

مولده (١٠١٩هـ)، ووفاته (١٠٤٤هـ)

تحقيق

إبراهيم يحيى الدرسي الكهنزي

الجزء الثاني

منشورات

مركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام للدراسات الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م

تم التحقيق والإخراج بمركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه
السلام للدراسات الإسلامية

الباب التاسع :

باب التاسع والمنسوخ

الباب التاسع من أبواب الكتاب:

باب الناسخ والمنسوخ

قال القاضي فخر الدين: واعلم بأن المقصد بالكلام في الناسخ والمنسوخ جملة التوصل إلى الناسخ من الآيات الشريفة، والآثار النبوية، والمنسوخ منهما، وعرفان ذلك، ليُعمل على الناسخ ويُترك العمل على المنسوخ، ولكن لما كان لا يحسن القول مثلاً بأن هذه الآية ناسخة وهذه منسوخة إلا بعد عرفان ما يجوز نسخه والنسخ به وما لا يجوز وشرائط ذلك تكلم علماء الأصول رحمهم الله تعالى في تأسيس قواعده وشرائطه وماهية ذلك، وما يجوز وما لا يجوز من تلك لكي يتمكن الواقف على الكتاب العزيز والسنة النبوية من الحكم بأن هذا ناسخ وأن هذا منسوخ والعمل بحسب ذلك، وليتحرر من هفوات من لا يَعْضُّ من ذلك على ضرس قاطع فيتقحم القول بذلك على غير أساس، ويقول: هذا ناسخ وهذا منسوخ من غير اعتماد على قرار المقدمة. انتهى.

وهذا هو حظ الأصولي، وأما تعيين الناسخ من المنسوخ من الآيات والآثار فحظُ الفقيه، والوجه واضح.

(فصل): [في معنى النسخ]

في بيان معنى النسخ لغةً وشرعاً، وقد أوضح ذلك بقوله: (النسخ لغة) يطلق على الإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثار القدم: أي أزالته، وعلى النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب أي نقلته، والمناسخات لانتقال المال من وارثٍ إلى وارث، ونسخت النحل^(١) أي نقلتها من موضع إلى موضع، ومنه الناسخ في الأرواح؛ لأنه نقل من بدن إلى بدن. وهل هو حقيقة في الإزالة مجاز في النقل، أو بالعكس، أو مشترك بينهما؟ فهو (حقيقة في الإزالة: عند أبي هاشم، وأبي الحسين، والقاضي جعفر، والجويني، والرازي، ومجاز في النقل) وهو المختار.

(١) بالحاء المهملة. تمت من هامش الأصل.

(وعكس) أبو القاسم (البستي^(١)) من أصحابنا، والقفال، والحنفية) فقالوا: هو حقيقة في النقل مجاز في الإزالة.

(وقال جمهور أئمتنا، وبعض المعتزلة، و) بعض (الأشعرية)، كالغزالي والباقلاني: بل النسخ في اللغة (مشترك بينهما) أي بين النقل والإزالة، فيكون حقيقة فيهما معاً.

(وتوقف بعضهم) في كونه مشتركاً أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

لنا: أنه يقال: نسخت الريح آثار بني فلان إذا أعدمتهما، ونسخت الشمس الظل إذا عدم؛ لأنه لا يحصل الظل في مكان آخر، فيظن أنه انتقل إليه، فالأصل في الكلام الحقيقة، وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإزالة وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك.

فإن قيل: وصفهم للريح بأنها ناسخة للآثار في الشمس بأنها ناسخة للظل مجاز؛ لأن المزيل للآثار، والظل هو الله تعالى، وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله.

قلنا: لا نمنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثر في تلك الإزالة، ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير على أن أهل اللغة لو كان اعتقدوا أن الشمس هو الفاعلة للإزالة ثم أضافوا النسخ إليها لوجب اتباعهم في تسمية هذه الإزالة نسخاً ولا تتبعهم؛ في أن الشمس والريح فاعلان.

واحتج البستي: بأنه قد ظهر على السنة أهل اللغة القول بالمناسخة في الموارد، فكان حقيقة في النقل ولم يجعله حقيقة فيهما دفعاً للاشتراك.

قلنا: النقل أخص من الزوال، فإن النقل إعدام صفة وإحداث أخرى، وأمّا الزوال فمطلق الإعدام، وكون اللفظ حقيقة في العام مجاز في الخاص أولى من العكس، فتكثر الفائدة.

احتج القائلون بالاشتراك: بظهور استعماله في المعنيين، والأصل في الاستعمال الحقيقة؛ إذ لو كان حقيقة في أحدهما لغلّب استعماله فيه أكثر من الآخر.

(١) هو إسماعيل بن أحمد بن محفوظ البستي، أبو القاسم الجيلي، الأستاذ الزيدي المتكلم الفقيه، أحد أساطين الشيعة، حافظ المذهب وشيخ الزيدية بالعراق، كان من أصحاب المؤيد بالله، وأخذ منه قاضي القضاة، وكان القاضي يعظمه، ناظر أبا بكر الباقلاني فقطعه، وإليه نسبة المذهب كما في تعاليق العلماء على الزيادات وعلى اللمع، توفي في حدود (٤٢٠) هـ.

قلنا: قد بينا في غير موضع أن المجاز خير من الاشتراك.

واحتج أهل الوقف: بأنه قد استعمل فيها، ويحتمل أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والقطع بأحدهما هجوم على ما لا نعلمه فوجب الوقف.

والجواب: يعرف مما سبق.

وأيضاً يلزمهم القول بالاشتراك: لأن بعد تسليم استعماله فيها لا يدفع ذلك باحتمال التجوز، وهذه الخلافات لفظية لا يعلق بها المعنى ولا لها ثمرة عائدة ولا جدوى.

(واختلف فيه) أي النسخ (بعد استعمال الشرع له) هل هو باق على معناه اللغوي أو لم ينقل:

(فقيل: باقٍ على معناه اللغوي من غير أن يكون منقولاً عنه إلى معنى آخر، كنقل الصلاة) فإنه

باقٍ على معناه اللغوي وهو الدعاء، وهذا القول عزاه الإمام يحيى إلى بعض الأصوليين.

وقال (المنصور) بالله، (وأبو عبد الله البصري، والقاضيان) جعفر وعبد الجبار، (والحاكم): بل

منقول عنه) أي المعنى اللغوي (بالشرع) فيكون على هذا حقيقة عرفية خاصة لا شرعية؛ لأن الشرعية ما كان بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع على ما تقدم.

وقال (أبو هاشم والشيخ) الحسن: بل هو (منقول إليه) أي المعنى الشرعي (مع ملاحظة معناه

اللغوي) فيما فيه من اللغة، أفاد مطلق الإزالة وبما فيه من الشرع قصر على إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعية على وجهٍ مخصوص.

الأولون قالوا: المراد به في اللغة مطلق الإزالة، ولهذا قالوا: نسخت الشمس الظل وليس الظل

بعين، وقد حصلت الإزالة المطلقة فلا نقل.

وأجيب: بأن المراد به في اللغة إزالة الأعيان كما مثلناه، وفي عرف الشرع إزالة الأحكام

الشرعية، وشتان ما بين هذا وذاك، وقد يمنع بأن المراد مطلق الإزالة كما عرفت.

المنصور ومن معه، قالوا: التكاليف الشرعية تزول بالعمى والجنون والموت، ولا يقال: إنها

نسخت عنه مع أن الإزالة قد حصلت.

أبو هاشم: ثبت أن له في عرف الشرع شرائط لم يعتبرها أهل اللغة، لكن فيه مطلق الإزالة،

فدل على النقل مع الملاحظة، ولا يتعلق بالتطويل كثير فائدة.

(و) أمّا حقيقة النسخ (اصطلاحاً: فهو بيان انتهاء الحكم الشرعي بطريق شرعي واجبة التراخي عن وقت إمكان العمل)، ومعناه: أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى، فانتهى عندها لذاته، ثمّ حصل بعده حكم آخر.

فقوله: (بيان) كالجنس، وقوله: (انتهاء)، خرج به بيان الحمل، وقوله: (الحكم الشرعي) دخل فيه الأمر وغيره، ودخل أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم؛ لأن في نسخها بياناً؛ لانتهاء تحريم قراءتها، وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الأصلية، فإن بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الأصلية بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ؛ لأنه ليس بياناً لحكم شرعي أي لانتهائه؛ إذ الحكم الشرعي هو الصادر من الشارع، والبراءة الأصلية ليست كذلك، وقوله (بطريق شرعي) خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والعقلي والعجز فلا يكون نسخاً، وقد عده الرازي نسخاً، ومثل له بسقوط الرجل، وإنما قال بطريق: ولم يقل بحكم؛ لأن النسخ قد يكون بغير بدل، ودخل في الطريق الفعل والتقدير والقول والمفهوم سواء كان من الله أو من رسوله، وقوله: (واجبة التراخي) إلى آخره، خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله: لا تقتلوا أهل الذمة، عقيب قوله: اقتلوا المشركين، وغير مستقل كالمستثنى والشرط وغيرهما.

قال الأسنوي: لما حد البيضاوي^(١) بهذا الحد بعينه، وفي الحد نظر من وجوه:

أحدها: أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً، بل خبر.

الثاني: أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ.

الثالث: إذا اختلفت الأمة على قولين، فإن المكلف يتخير بينهما، ثمّ أجمعوا على أحدهما، فإنه يتعين الأخذ به، وحيث يصدق الحد على المذكور مع أن الإجماع لا ينسخ ولا ينتسخ.

إذا عرفت هذا (فهو بيان لا رافع، عند أئمتنا والمعتزلة والجويني والرازي والاسفرائيني) ومعناه مما سبق.

(وعكس الغزالي والباقلاني وغيرهما) كابن الحاجب ومقتفيه فقالوا: هو رفع لا بيان، ومعناه: أن

خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقى إلا أنه زال لطريان الناسخ.

قال في المحصول: والمثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة أن من قال ببقاء الأعراس قال الضد

الباقي يبقى لولا طريان الطارئ، ثمّ إن الطارئ يكون مزيلاً لذلك، ومن قال: بأنها لا تبقى قال

(١) هو عبد الله بن عمر البيضاوي، تقدمت ترجمته.

الضد الأول ينتهي بذاته، ويحصل ضده من بعد ذلك من غير أن يكون للضد الطارئ أثر في إزالة ما قبله؛ لأن الزائل بذاته لا يحتاج إلى مزيل، وإذا ظهر هذا التمثيل عادة الدلالة، بل المذكور في تلك المسألة إلى هذه المسألة نفيًا وإثباتًا، فنقول: لنا إن الحكم الحادث ضد السابق، وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق الحادث.

فإن قيل: بل الحادث أولى من الباقي؛ لأجل حدوثه.

قلنا: قال في المحصول: لا نسلم فكما أن الشيء حال حدوثه يمتنع عدمه، والباقي حال بقاءه أيضاً كذلك؛ لأن كلام الحادث والباقي لكونه ممكناً يحتاج إلى سبب، ومع السبب يمتنع عدمه، فإذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان.

ولنا أيضاً: أن طريان الطارئ مشروط بزوال المتقدم، فلو كان زوال المتقدم معللاً بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال.

ولنا أيضاً: أن الطارئ إما أن يطرأ حال كون الحكم الأول معدوماً أو موجوداً، فإن كان الأول استحال أن يؤثر في عدمه؛ لأن انعدام المعدوم محال، وإن كان الثاني فقد وجد مع وجود الأول، وإذا وجد تأدى معاً لم يكن بينهما منافاة، وإذا لم يكن بينهما منافاة لم يكن أحدهما رافعاً للآخر.

القائلون بالرفع، قالوا:

أولاً: النسخ في اللغة عبارة عن الإزالة، فوجب أن يكون في الشرع أيضاً كذلك؛ لأن الأصل عدم التغيير.

قلنا: هذا تمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض الدلائل العقلية.

قالوا: ثانياً: إن الخطاب كان متعلقاً بالفعل فذاك التعلق يمنع أن يكون عدمه لذاته، وإلا لزم أن لا يوجد وإن لم يوجد يكن لذاته، فلا بد من مزيل ولا مزيل إلا الناسخ.

قلنا: كلام الله متعلق باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت المعين والمشروط بالشيء عند عدم الشرط فلا يفترق زواله إلى مزيل آخر.

مسألة [اختلاف في وقوع النسخ]

(واتفق المسلمون على جوازه) أي النسخ (عقلاً، و) على (وقوعه شرعاً):

أمَّا الأول: فلأنه لفرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، سواء اعتبرت المصالح أو لا، أمَّا إذا لم تعتبر فظاهر؛ لأن الله تعالى يفعل ما يشاء، وأمَّا إذا اعتبرت فنقول: (لأن الشرائع) إنما شرعت (بحسب المصالح) للعباد، أمَّا الواجبات فلكونها إطفافاً مقربة لنا من فعل الطاعات العقلية فعلاً وتركاً، وأمَّا المندوبات فلكونها مسهلات للواجبات، وأمَّا المحرمات فلكونها مفسد، ولا شك أن دفع المفسد أهم من جلب المصالح، وأمَّا المكروهات فلكونها مسهلات لتجنب المحرمات، (و) المصالح (هي تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمنة والأمكنة) إذ يجوز كون الشيء لطفاً في حال دون حال، وفي حق شخص دون شخص، وفي زمن دون زمن، وفي مكان دون مكان.

وأمَّا الثاني: فلأن التوجه إلى بيت المقدس كان واجباً إجماعاً ونسخ بالتوجه إلى القبلة، وأيضاً كانت الوصية للوالدين والأقربين واجبة، وقد نسخت بآيات المواريث، وأيضاً ثبات الواحد للعشرة كان واجباً، ونسخ بثبات الواحد للثنتين، وذلك كثير لا يحصى ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بالكتب المصنفة فيه، (خلافاً لشذوذ) لا شهرة لهم ولا اتباع، وقوله (مطلقاً) أي في القرآن وغيره مستدلين بأن الله إن نسخ الحكم فإنما لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة له من قبل أو لا، وكلاهما باطل، فالأول؛ لأنه هو البدا وإنه على الله محال، والثاني لأن ما لا يكون بحكمة فهو عبث، وهو أيضاً على الله تعالى محال.

قلنا: قد بينا أن الشرائع مصالح، فجاز اختلافها باختلاف الأحوال والأزمان كما مر تحقيقه، فلم يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة، بل تجددت مصلحة لم تكن موجودة فلا بداء ولا عبث. فإن قيل: كيف يتصور من المسلم إنكار النسخ وهو من ضروريات الدين، ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة بالأدلة القاطعة على حقيقة شريعتنا، ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالأدلة القاطعة من شريعتنا.

قلنا: هو لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام، وإنما ينازع في الارتفاع والانقطاع، فزعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة بظهور شريعتها، وكذا في أحكام شريعتنا، ويجري الحال في ذلك كالحال في نحو {أتموا الصيام إلى الليل} فكما أن قوله إلى الليل غير ناسخ لوجوب صوم النهار، بل هو غاية له كذلك الحكم فيما يعد ناسخاً فيرجع النزاع لفظياً، (وخلافاً للأصفهاني) أبي مسلم المقلب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم أبيه، قيل: عمر، وقيل: بحر،

وقيل: يحيى، (في القرآن) فزعم أنه لم يقع فيه مستدلاً بأن الله وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

قلنا: المراد هذا الكتاب لم يتقدمه ما يبطله ولا يستأخره ما يبطله، وولك أن تقول النسخ إبطال لا باطل، فإن الباطل ضد الحق، ولك أن تقول: الضمير بمجموع القرآن ومجموعه لا ينسخ اتفاقاً، وهذه الرواية هي رواية الرازي واتباعه ونقل عنه الآمدي واتباعه أنه منع وقوع النسخ مطلقاً.

(فصل): [الفرق بين النسخ والبداء]

(والفرق بينه) أي النسخ المتفق عليه (وبين البداء) الممنوع، قال القاضي عبد الله بن الحسن: وإنما ذكر الفرق؛ لأنَّ بعض المانعين من النسخ منع منه لظنه أن النسخ بدا وليس كذلك، فإن العلماء رحمهم الله تعالى ذكروا (أن البداء لغة الظهور) يقال: بدا لنا سور المدينة، أي ظهر، وإنما يكون الشيء ظاهراً للإنسان إذا تجلّى له وصار معه على وجهٍ يعلمه معه أو يظنه.

(واصطلاحاً: رفع عين الحكم المأمور به مع اتحاد الأمر) بالحكم (والمأمور و) الفعل (المأمور به) كصلاة الظهر في قولك: يا سعد صل الظهر، فيتعقب الأمر نهيًا وعكسه، ونحو: أن يقول زيد لعمر: صل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله تعالى، لا تصلهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله تعالى، والنهي تعلق بما تعلق به الأمر على الحد الذي تعلق الأمر به من غير تغاير بين متعلقهما.

(و) مع اتحاد (الوجه) الذي يقع عليه ذلك لكونه قائماً أو مستقبلاً أو نحو ذلك، (و) مع اتحاد (القوة والفعل) فلو قلت: الماء في البئر مرو ومطهر بالفعل، الماء في البئر ليس بمرو ولا مطهر، وأردت أنه مرو ومطهر بالقوة، أي له صلاح الرواء والتطهير، وليس بمرو ولا مطهر بالفعل لم يكن بدأ.

(و) مع اتحاد (الزمان) الذي يقع فيه ذلك كفعل وقت الزوال مثلاً، (و) مع اتحاد (المكان) الظرف لذلك الفعل كالمسجد والكعبة ونحوها، فلو اختل شيء من هذه الشرائط فإنه لا يجب أن يدل على البداء ولا على تعبد بقبیح؛ لأنه إن نهي عن صورة الفعل غير ذلك المأمور، أو نهي المأمور عن غير ما أمر به، نحو: أن يأمره بالصلاة وينهاه عن الرياء، أو ينهاه عن ما أمره به على وجهٍ آخر نحو: أن يأمره بالصلاة على طهارة، وينهاه عنها على غير طهارة، فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما والمفسدة في الآخر، وكذا لو نهاه عن صورة الفعل في وقتٍ آخر، والنسخ من هذا القبيل.

إن قيل: إذا أمر الله سبحانه بفعل ثم نهي عنه رسوله صلى الله عليه في الحال فيلزم على هذا أن لا يكون بدلاً لاختلاف المخاطب.

قلنا: إن الأمر والنهي في هذه الصورة بل كل ما أتى به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مضاف إلى مخاطب واحد وهو الله تعالى، لكن بعضه متلوّاً وهو القرآن وبعضه غير متلو وهو ما جاء على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قال الدراري ما حاصله: وما ذكره من شرائط البدا لا يصح؛ إذ قد يجمع هذه الأمور ولا يكون بدا بأن يكون في أحد الكلامين زيادة، وقد يكون بدا وإن نقص عن هذه بأن يظأ الأمر على حافر النهي والنهي على حافر الأمر من غير زيادة، والأولى أن يقال: البدا أن يرد أمر بعد نهي أو نهي بعد أمر من متكلم واحد على ما يتناوله السابق منهما بحيث لا يتفاوتان إلا في كون أحدهما أمراً، والآخر نهيّاً أو ما في حكمه.

(والنسخ بيان انتهاء الحكم) كما عرفت في حده، فيجب فيه أن لا يتخذ ذلك، بل لأنه فيه من المغايرة إمّا في جميع تلك أو بعضها.

وإذا عرفت حقيقة كل منهما فاعلم أنّه (لا يجوز البدا على الله) إجماعاً؛ لأن البداء فرع الغفلة وهي لا تجوز عليه تعالى؛ لأنها عرض والله ليس محل للأعراض؛ لأن محلها هو الأجسام والله تعالى ليس بجسم، (خلافاً لبعض الإمامية) فقالوا: يجوز عليه، وهي شذمة قليلة منهم لا تعد مقاتلهم هذه نقضاً للإجماع لانعقاده بعدها، فإن هذه المقالة إنما أحدثها المختار بن أبي عبيد الثقفي من جملة ما أخذ به من البدع والضلالات، وقال الشريف الإمامي الموسوي: البدا الذي يقول به بعض الرافضة وهو المراد بالنسخ.

(وأنكرت اليهود النسخ) للشرائع (لاعتقادهم توقفه) أي النسخ (على البدا) الذي لا يجوز على الله تعالى أو يقتضي أن يصير الحق باطلاً وعكسه، (وهو عند أكثرهم) وهم الشيعونية (ممتنع عقلاً وشرعاً، وعند بعضهم) وهم العنانية ممتنع (شرعاً فقط، وجوزه بعضهم) وهم اليعقوبية (عقلاً وشرعاً)، واعترضوا نبوة محمد صلى الله عليه، لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة.

لنا: على الجواز ما تقدم وعلى الوقوع أنه جاء في التوراة: أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ.

قالوا: لو نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض، ولا يمكن بطلانه سنداً لكونه متواترة، ولا معنى لكونه قول رسول. قلنا: نحن نلتزم ونمنع كونه قول موسى متواتر، بل هو مختلق قيل من ابن الرواندي، لأنه لو كان صحيحاً عندهم لقصت العادة بأن يقولوا للنبي صلى الله عليه ويحتجوا به عليه ولم يقع وإلا لاشتهر عادة.

(فصل): [أركان النسخ وشروطه المعتبرة وغير المعتبرة]

(وأركانه) أي النسخ (أربعة):

الركن الأول: (الناسخ وهو الشارع) الله أو رسوله فيقال: إن الله نسخ التوجه إلى بيت المقدس فهو ناسخ (وقد يطلق) الناسخ (على الطريق) الشرعية المبنية لا من الحكم وزواله كقولنا: أن الآية الدالة على قتل المشركين ناسخة لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَبِئْسَ لَكُم مَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة/١٠٥)، ونحوها.

(و) قد يطلق (على محكمها) الطارئ الذي ارتفع لأجله حكم غيره الشرعي كقولنا: إن وجوب صوم رمضان ناسخ لوجوب صوم عاشوراء، (و) قد يطلق (على مُعْتَقِدِ النسخ) للحكم فيقال: فلان ينسخ الكتاب بالسنة أي يعتقد ذلك.

نعم، وظاهر إطلاق أبي الحسين، والقاضي فخر الدين، والقرشي رحمه الله تعالى، أن الناسخ يستعمل فيها أجمع على سبيل الحقيقة، وربما سبق إلى ذهن بعضهم أن إطلاقه على الثلاثة الأخر مجاز وهو يخالف إطلاقهم.

(و) الركن الثاني: (المنسوخ: وهو الحكم الشرعي المبين انتهاءه كما تقدم) بيانه في حد النسخ.

(و) الركن الثالث: (المنسوخ به: وهو الطريق الذي يثبت بها النسخ) كما تقدم (و) الركن الرابع (المنسوخ عنه وهو المكلف) بالفعل أو الترك.

(وشروطه) أي النسخ (المعتبرة) التي لا يصح النسخ إلا بها (أن لا يكون المبين انتهاءه) وهو المنسوخ (ولا المبين للانتهاج) وهو الناسخ (عقليين) ولو كان معنى النسخ موجود في ذلك، وذلك (كبيان انتهاء البراءة الأصلية بالعبادات) كوجوب الصلاة مثلاً، (وبيان انتهاء التكاليف بالموت ونحوه) أي الموت كالجنون والإغماء، فإن البراءة الأصلية لا تعد منسوخة بها، ولا يُعد الموت ناسخاً للتكاليف، (وأما بيان انتهاء موافق العقل) من الأحكام الشرعية (فمنسوخ) كما لو

حرم شيء من الحيوان ثم أحل لنا فإنه يكون نسخاً للتحريم الموافق للعقل؛ لأن ما قضى فيه العقل بقضية مشروطة يسمى شرعياً كما سنعرفه إنشاءً الله تعالى.

(و) الشرط الثاني: (مضي وقت) بعد الأمر بالفعل والنهي عنه (يمكن فيه فعل) المأمور به أولاً وهو المنسوخ، (و) يمكن (تركه) أي المنسوخ المنهي عنه أولاً، وهذا معتبر (في الواجب الموسع والمطلق)، فأما إذا كان مؤقتاً ولم يتسع وقته إلا له فإن نسخه في وقته يكون قبل إمكان فعله وبعد خروج وقته هو غير مأمور به، فلا نسخ، وقبل وقته لم يجب فينسخ إلا إذا كان متكرراً كالصوم فإنه يصح نسخه بعد الإمكان، وإنما النسخ لما وقته ممتد فيمضي ما يمكن فعله فيه ثم ينسخ، كالصلاة المأمور بها من الزوال إلى وقت العصر، فإنه يصح نسخها في وقتها بعد مضي ما يمكن تأديتها فيه، (وسياتي) ذكره إن شاء الله تعالى عند بيان أنه لا يجوز نسخ الشيء قبل إمكان فعله.

(و) الشرط الثالث: (كون) الحكم (المبين انتهاؤه هو الحكم الشرعي لا الصورة المجردة مع بقاءه) أي بقاء ذلك الحكم، وذلك لأن النسخ لا يرد إلا في المصالح والمفاسد، وإنما يكون ذلك في الأحكام، وأما الصورة فهي أمور ذهنية لا تتعلق بها مفسدة ولا مصلحة، فلا يصح نسخ صورة القيام والقعود مع بقاء فرض الصلاة على النحو المشروع، بل إنما يتعلق النسخ بحكمها وهو الوجوب، لو ثبت ذلك وهذا حكم كل منسوخ.

(و) الشرط الرابع: (تغير المصلحة من المنسوخ إلى ناسخه) فلا يبقى في المنسوخ مصلحة، ووجه اشتراط ذلك عرفان الناسخ من المنسوخ، وذلك لأن الله سبحانه لو أمر عبده بصلاة أربع ركعات وقت الظهر ثم نسخها بأربع ركعات في ذلك الوقت منسوخة به المصلحة لم يتميز لنا الناسخ من المنسوخ؛ إذ لم ينقل منه مصلحة؛ لأنه نفسه.

واعلم أن الحشوية جعلوا الأول والثاني شرطين في التسمية، والثالث شرطاً في الإمكان، والرابع شرطاً في الحسن.

واعلم أنه كما أن للنسخ شروطاً معتبرة، فله شروط غير معتبرة، فقلنا:

(ولا يشترط) في صحة النسخ (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (الإشعار) من الشارع (عند ورود المنسوخ بأنه سينسخ، مطلقاً) سواء قيد بالتأييد أو لا، (خلافاً لأبي الحسين وابن

الملاحمي والشيخ) الحسن، فمنعوا من النسخ إلا مع الإشعار عند الابتداء بالتكاليف بذلك المنسوخ مثل قوله تعالى {أو يجعل الله لهن سبيلاً} {ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً}. لنا: أن المعلوم بالتبع والاستقراء أن المنسوخ من أي الكتاب العزيز والسنة النبوية وقع النسخ لأكثرها من غير إشعار.

قالوا: الظاهر الدوام لا سيما مع التقييد بالتأييد، والخطاب إنما يراد به فهم ظاهره، فلو لم يكن إشعار لكان قد لبس على المكلف وحمل على اعتقاد دوامه، وهو جهل قبيح وأنه لا يجوز من الله الإغراء به، فيجب الإشعار.

قلنا: لا نسلم الاحتياج إليه؛ لأن لفظ الأمر حيث لا يعتد بذلك لا يقتضي الدوام لا لغة ولا عرفاً عاماً ولا خاصاً بأهل الشرع، فإذا اعتقد دوامه من غير دليل فقد أتى من قبيل نفسه لا من جهته تعالى، فلا يجب الإشعار.

(ولا) يشترط أيضاً في صحة النسخ (البدل) للحكم المنسوخ (فيجوز النسخ لا إلى بدل) لأن جواز انقضاء لمصلحة في التعبد بذلك الحكم والحال أنه لا يدل لها معلوم قطعاً، فإنه لا مانع من ذلك (عقلاً و) لا (سماً).

وأيضاً فإنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع (كوجوب صدقة النجوى) للرسول الثابت بقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ} [المجادلة/١٢]، فإنه نسخ ذلك إلى غير بدل، وكنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر، فإن الرجل كان إذا أمسى جاز له الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلي العشاء الآخرة، فإذا صلاها أو رقد ولم يفطر حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى القابلة، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى {أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [البقرة/١٨٧]، الآية من غير بدل، (خلافاً للأقل مطلقاً) يعني في الجواز والوقوع، فحكموا بأنه لم يقع ولا يجوز من الله ذلك، (و) خلافاً (لقوم في الوقوع) فقالوا: لم يقع.

واستدل الأولون على نفي الجواز: بأن في نسخ الحكم من غير بدل تضييعاً للمصلحة واعتبارها واجب.

قلنا: كما لا يجوز كون مثل العبادة مفسدة بيدل يجوز كونه مفسدة لا تبدل فتكون المصلحة في عدم النزاع.

وهم والآخرون على نفي الوقوع: بقوله تعالى {مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا} [البقرة/١٠٦] ولا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا في بدل.

قلنا: المراد نأت بلفظ خير منها في الفصاحة والبلاغة لا بحكم خير من حكمها، والخلاف إنما هو في الحكم، ولا دلالة عليه في الآية، سلمنا أن المراد بحكم لكنه عام يقبل التخصيص، فلعله خص بما نسخ إلى غير بدل، سلمنا بقاء العموم على ظاهره، فلعل النسخ إلى غير بدل خير للمكلف لمصلحة علمها الله تعالى ولا نعلمها.

(ولا) يشترط (التخفيف، فيجوز) النسخ للحكم الأخف (إلى أثقل، كعكسه) فلا يمنع كون المصلحة بالأشق، فيرد التكليف به كما إذا علم بغير المصلحة في الأشق نقلنا إلى الأخف، (ومساويه) فإنه يجوز نسخ أحد المتساويين في الآخر اتفاقاً، (خلافاً لداود) الظاهري (وبعض أصحابه، و) خلافاً (للشافعي في رواية) عنه، فقالوا: لا يجوز نسخ الأخف بالأشق. لنا: صحة كون المصلحة في ذلك كما لو ابتدأ بالتكليف به والمصلحة قد تكون بالأخف والأثقل، وربما علم الله أن المصلحة بالأشق بعد الأخف أكثر كما ينقلهم من الصحة إلى السقم، ومن الشباب إلى الهرم.

وأيضاً لو لم يجز لم يقع، وقد وقع التخيير بين الصوم والفدية إذ كان هو الواجب أولاً في بدء الإسلام بقوله تعالى {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ} [البقرة/١٨٤]، أي وعلى الذين يطيقون الصيام الذين لا عذر لهم إن أفطروا فدية، ثم نسخ بقوله {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة/١٨٥]، ولا شك أن هذا أشق من التخيير، و(كنسخ) صوم يوم (عاشوراء) إذ كان هو الواجب (برمضان) ولا شك أن رمضان أشق.

قالوا: أولاً النقل إلى الأشق نقل أبعد من المصلحة.

قلنا: يلزمكم في أصل التكليف فإنه أبعد من البراءة الأصلية إلى ما هو أثقل، فينبغي أن لا يجوز، وإنه جائز اتفاقاً.

قالوا: ثانياً: قال تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} {يريد الله أن يخفف عنكم}، والنقل إلى الأشق بخلاف ذلك، فلا يريدّه.

قلنا: لا نسلم عموم اليسر والعسر والتخفيف، بل هي مطلقة، سلمنا فسياقها يدل على إرادة ذلك في المال، واليسر وهو تكثير الثواب والتخفيف هو تخفيف الحسنات، سلمنا فإنه مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل قوله:

لدوا للموت وابتوا للخراب

لأن عاقبة التكليف تخفيف الحساب وتكثير الثواب، سلمنا أنه للفور لا للمآل، ولا مجازاً باعتبار المال فهو مخصوص لما ذكرناه في النسخ بالأثقل كما هو مخصوص بخروج أنواع التكليف الشاقة وأنواع الابتلاء في الأموال والأبدان مما هو واقع بالاتفاق مما لا يعد ولا يحصى.

واعلم: أن جواز نسخ الأشق بالأخف لا يصلح عكساً لجواز الأخف بالأشق كما ذلك معروف، اللهم إلا أن يراد بالعكس مجرد تقديم مؤخر وتأخير ما قدم، لا تخفيف بالعرفية الخاصة، أو يقصد التجوز للمناسبة، فلا غبار على ذلك.

(و لا) يشترط (عدم التأيد) للحكم المنسوخ، فيجوز نسخ الأمر المقيد بالتأيد، مثل: صوموا غداً مما كان التأيد فيه قيداً في الفعل، فأما إذا كان التأيد قيداً للوجوب وبيانياً لمدة بقاء الوجوب واستمراره، فإن كان نصاً مثل أن يقول: الصوم واجب مستمر أبداً لم يقبل خلافه، وإلا يكن نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب في الأيام والأزمان جاز فيه ذلك، وحمل ظاهر التأيد على المجاز كالتخصيص، (خلافاً لبعض الفقهاء) فقالوا: لا يجوز نسخه.

لنا: أنه قد ثبت جواز تخصيص العام المؤكد بكل وأجمعين فيجوز نسخ ما قيد من الفعل بالتأيد، لأنه بمثابة التأكيد، (كما يجوز نسخ المطلق) الذي لم يقيد بتأيد، وقد عرفت أنه قابل للنسخ، وإذا جاز نسخ المطلق مع قوة النصوصية فيما تناوله، فهذا مع ظهوره واحتماله أن لا يتناول أولى بالجواز.

قالوا: لفظ التأيد يجري في تناوله لكل وقت من أوقات الإمكان مجرى الألفاظ يخصها فلا يجوز نسخ شيء منها.

قلنا: إنها تجري مجراه في اقتضائه إيقاع الفعل لا امتناع دخول النسخ، وذلك لأن اللفظ إذا تناول أشياء صح إخراج بعض منها، وليس كذلك إذا تناول شيئاً واحداً على أن هذا وارد في كل نسخ؛ لأن لفظ المنسوخ لا بد أن يفيد الاستمرار لفظاً أو معناً.

قالوا: ينسد الطريق إلى العلم باستمرار العبادة.

قلنا: بل يعلم ذلك إذا فقدت القرينة المشعرة بالنسخ على من أوجبه، ومن لا يوجب الإشعار يقول: يعلم ذلك بالإجماع والاضطرار إليه من علم الشارع عليه السلام.

(ولا) يشترط (التقابل) بين الناسخ والمنسوخ، وفسره القاضي عبد الله بن حسن: بنسخ الأمر بالنهي والنهي بالأمر (فيجوز نسخ الأمر بالخبر والنهي) أي كما يجوز نسخ الأمر بالنهي اتفاقاً كذلك يجوز نسخه بالخبر، وذلك كما إذا قال الشارع: افعلوا كذا، ثم قال: هذا حرام فإن هذا جائز حسن لا مانع منه.

(ولا) يشترط في صحة النسخ (الجنسية) بأن يكون الناسخ والمنسوخ متحدين جنساً كقرآنيين وخبرين، بل يكفي أن يكون الناسخ مما يصح النسخ به (فيجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، والسنة الأحادية والمتواترة (به، وسيأتي) إنشاء الله تعالى بيان ذلك.

(ولا) يشترط (القطع) في الناسخ والمنسوخ (فيجوز نسخ الأحادي بالآحاد) والمتواتر، وأما المتواتر فسيأتي الكلام عليه إنشاء الله تعالى.

(ولا) يشترط في الناسخ والمنسوخ (كونهما منطوقين، فيجوز نسخ المنطوق بالمفهوم) وظاهره العموم، سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة (وسيأتي) بيان ذلك مفصلاً في موضعه إنشاء الله تعالى.

(فصل): [في ثبوت الحكم المبتدأ والناسخ]

(ولا) يثبت الحكم مبتدأ أو ناسخاً على المكلفين قبل أن يبلغه جبريل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا ينبغي أن يخالف فيه إلا من يجيز التكليف بما لا يعلم، والوجه فيه ظاهر، فلا نقول مثلاً: أنه إذا بلغهم ذلك كشف لنا أنهم قد أخذوا به؛ لأن ذلك تكليف بما لا يعلم وهو محال في حقه تعالى.

(وكذلك) لا يثبت الحكم مبتدأ أو ناسخاً على المكلفين (بعد تبليغه) أي جبريل ذلك الحكم (إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقبل تبليغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الحكم إلى المكلفين عند أئمتنا والجمهور) من العلماء.

(خلافاً لبعض الشافعية) كأبي حامد واختاره في التبصرة (في) الحكم (الناسخ) فقالوا: يثبت حكم الناسخ في الزمن المتخلل بين التبليغين.

لنا: لو ثبت حكم لأدى إلى وجوب وتحريم في محل واحد، وإنه محال، بيانه: أن حكمه تحريم العمل بالأول، فيكون حراماً وأنه واجب؛ إذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لأثم قطعاً.

ولنا: أيضاً أنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لأثم قطعاً، ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به.

قالوا: هذا حكم يحدد فلا يعتبر في إيجابه علمه به كسائر الأحكام المتجددة، فإنها واجبة علينا وإن لم نعلمها.

قلنا: إنه يمتنع ثبوت الوجوب عليه دون علمه به، ويسند بأنه لا بد في الإيجاب عليه من اعتبار تمكنه من الامتثال، وإلا لزم تكليف المحال، لكن التمكن منتفٍ لانتفاء شرط امتثال الحكم، وهو العمل به؛ لعدم العمل بدليله، وهو الناسخ على ماهو الغرض، (وأماً بعده) أي بعد تبليغ جبريل إلى النبي عليه السلام وتبليغ النبي إلى المكلفين فإنه يثبت ذلك الحكم إن كان مبتدأً ولا ينبغي أن يتوهم فيه خلاف وإن كان ناسخاً (فإنما أن يكون المنسوخ متكرراً) بأن يكون مما يفعل مرتين فصاعداً كالصلاة (أو لا) يكون متكرراً بأن يكون مما يجب فعله مرة واحدة كالحج:

(فالأول) وهو الذي يكون متكرراً (إنما أن ينسخ بعد إمكان فعله) بأن يمضي وقت بعد الأمر يتسع للعمل فيه (أو قبله) أي قبل إمكان فعله، (إن كان بعد إمكانه) أي الفعل (جاز) لأن مثل الفعل يجوز أن يصير في مستقبل الأوقات مفسدة، ولا فرق في جواز ذلك في الفعل بين أن يعصي المكلف أو يطيع، والقول بأنه إذا عصى لا يجوز أن يصير مثل ما عصى فيه مفسدة فيما بعد كالقول بأنه إذا أطاع لا يجوز أن يصير مثله مفسدة، فإذا جاز أن يصير مفسدة فيما بعد جاز النهي عنه، وتبين لنا أن الأمر لم يتناوله، و(سواء كان قبل فعله أو بعده) أي الفعل (اتفاقاً) بين القائلين بالنسخ، أمّا على قول الخصم فظاهر، وأمّا على قولنا فالمقصود التمكن، وقد حصل.

(وإن كان) الشيء المتكرر (قبل إمكانه) أي قبل إمكان فعله، كأن يقول: الصبح إذا كان وقت الزوال فصلوا ركعتين عبادة لله تعالى، ثمّ نهي عنه على هذا الحد (امتنع عند أئمتنا والمعتزلة وأكثر الفقهاء) كأكثر الشافعية وأصحاب أبي حنيفة، وبه قال الصيرفي من الأشاعرة.

(وجاز عند جمهور الأشعرية وبعض الفقهاء، وروي عن المنصور) رواية شاذة ضعيفة، والذي

نص عليه في صفة الاختيار الأوّل.

لنا: لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله إذن لنهى عن نفس ما أمر به والعكس، فيكون بدا حيث تبين له من بعد القبح أو الحسن أو قصداً إلى النهي عن الحسن أو الأمر بالقبيح، وعبثاً حيث لم يتبين له ما لم يكن عرفه مما ذكر، وكل من ذلك في حقه تعالى محال، فما أدى إلى المحال فهو محال. لا يقال: إن ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي الابتلاء فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك والبشر به وبالكراهة له، فيكون سبق الخاطبين موجهاً إلى العزم والآخر إلى الفعل، فلم يتواردا في محل واحد، فلا يؤدي إلى ما ذكرتم.

لأننا نقول: إن وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه، فإذا لم يجب لم يجب العزم عليه، فلا يطع ولا يعصي به، سلمنا، فالتعبير عن العزم بالفعل إلغاز وتعمية إذا لم يوضع له ولا هو يفهم منه، وكذلك نقول حيث قيل: إنما يتأول الأمر اعتقاد وجوبه.

قالوا: إن كل نسخ قبل وقت الفعل، وقد اعترفتم بثبوت النسخ، فيلزمكم تجويره قبل الوقت الذي يتمكن فيه من أداء الفعل.

بيانه: أن التكليف بعد وقته محال لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصى فلا نسخ، وكذلك في وقت فعله؛ لأنه فعل وأطاع به ولا يمكن إخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها.

قلنا: إنما النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع، والذي ذكرتم لنا إنما هو قبل مباشرة الفعل، فأين أحدهما من الآخر، فلا يحصل الإلزام.

(والثاني): وهو غير المتكرر (ممتنع نسخه قبل إمكان فعله على الخلاف المذكور) في المتكرر،

فعندنا ممتنع لما تقدم، وعند الأشعرية يجوز، مستدلين بما تقدم.

زائد [على استدلالهم]: أن إبراهيم أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل، أمّا الأول فبدليل قوله تعالى {افعل ما تؤمر} ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد، ولو لم يكن مأموراً لكان ذلك ممتنع شرعاً وعادةً، وأمّا الثاني فلأنه لم يفعل، فلو كان مع حصول الوقت لكان عاصياً.

قلنا: مسلم أن إبراهيم أمر بالذبح، لكن لا نسلم أنه قبل التمكن، بل نقطع بأنه تمكن من الذبح وإنما امتنع لمانع من الخارج، وأمّا كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون كذلك؛ إذ لا يتصور نسخ ما مضى على أن بعضهم ذهب إلى أن هذا ليس بنسخ؛ إذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء، وإنما هو استخلاف، وجعل ذبح الشاة بدلاً عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء

في قبول ما يتوجه عليه من المكروه يقال: فديتك بنفسي، أي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه، ولو كان ذبح الولد مرتفعاً لم يحتج إلى قيام شيء مقامه^(١)، وحيث قام الخلف مقامه لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم المثل.

فإن قيل: هب أن الخلف قام مقام الأصل، لكنه استلزم حرمة الأصل، أعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة.

فجوابه: أنا لا نسلم كونه نسخاً، وإنما يلزم لو كان حكماً شرعياً وهو ممنوع فإن حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل، فزالت بالوجوب، ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد، ولا يكون حكماً شرعياً حتى يكون ثبوتها نسخاً للوجوب.

(وأما بعده) أي بعد إمكان الفعل (فالمجوزون) للنسخ قبل إمكان الفعل (وبعض المانعين من ذلك) بنوا (على صحته كالمكرر، و) بنى (بعضهم على منعه).

فالأولون: لأن نسخ الحكم الشرعي ممكن في المتكرر فكافئ غيره.

والآخرون: لأن النسخ إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي، وهذا إنما يكون في المتكرر، فأما غيره فلا مثل له حتى يزول، فالمراد في غير المتكرر إما نفس الحكم أو ضده أو مخالفه، الأول محال؛ لأنه بدأ، والثاني كذلك إذا كان يلزم بقاء المنسوخ على المكلف؛ لأنه إنما أزيل ضده لا هو وذلك باطل؛ إذ النسخ يقتضي رفع المنسوخ، وأيضاً لا معنى لنسخ الضد في هذه الصور؛ إذ لا مناسبة بينه وبني ضده، ولا اشتباه بخلاف الضد في الصورة المتكررة، فإنه قد يشبه في الصورة كالحركة في الأماكن المختلفة، فإنها متضادة في الحقيقة متشابهة في الصورة، فصح النسخ فيها، والثالث أيضاً محال بما ذكر في الثاني؛ لأن المخالف إنما هو العزم عليه، فإذا تعلق النسخ به لزم ما ذكر قطعاً، هكذا ذكره ابن أبي الخير شارح الجوهرة.

وَدَّعى (الإمام) يحيى (وغيره بالانفاق) من العلماء (على جواز نسخه) لما ذكر الأولون.

(١) في هامش النسخة (أ) مالفظه: قلنا: إتلاف اختيار وإن حسن الإبتداء به، ولا بد من توجيه للكلام كما هو معروف عند من يقول باللطف، وكذا عند القول بالأصلح. تمت.

(فصل): (فيما يجوز نسخه وما لا يجوز نسخه من الأحكام)

(وهي) أي الأحكام عندنا (قسمان):

أحدهما: (شرعي: ليس للعقل فيه قضية سابقة) كالصلاة والزكاة وكشف الرأس عند الإحرام والسعي (و) هذا القسم (يجوز نسخه باتفاق) بين العلماء العدلية والقدرية؛ لأن النسخ يتطرق إلى الأحكام الشرعية.

(و) الثاني من القسمين: (عقلي: وهو نوعان):

أحدهما: (ما قضى العقل فيه بقضية مبتوتة) بمعنى أن الحكم العقلي من وجوب أو غيره لا يجوز تغييره، وقد تسمى مطلقة، والقضية المبتوتة إمّا:

(ضرورية) لا تنتفي بشك ولا شبهة (كشكر المنعم) فإن العقل بضرورته يهتدي إلى حسنه (وقبح الظلم) وهو كذلك.

(أو استدلالية) تنتفي بشك أو شبهة (كمعرفة الله تعالى) فإن العقل قد قضى بوجودها بعد الاستدلال إمّا لكونها لطفاً في الواجبات واجتناب المقبحات من حيث أن العقل يقضي أن المكلف إذا عرف أن له خالفاً إذا أطاعه أثابه وإذا عصاه عاقبه، فيكون ذلك أقرب إلى ما ذكر هنا مع قولنا أن الواجبات أطفاف، وأمّا إذا قلنا أنها شكر فلأن جهل المنعم قبيح؛ لأنه يستلزم الإخلال بشكره، (وهو) أي النوع من العقلي (عقلي، وإن طابقه السمع) لعراقته في العقلية وكون السمع موافقاً له لا يقتضي أنه ليس بعقلي.

(و) هذا النوع من العقلي (لا يجوز نسخه) لأنه لو كان يجوز نسخه لكان يجوز نسخ وجوب معرفة الله ونسخ عبادة الوثن، وكان يجوز نسخ قبح الظلم والكذب والجهل، فلما علمنا بطلان ذلك دل على فساده (فإن مخالفه) أي إن خالف السمع العقل (قطع بوضعه) أي وضع السمعي المخالف، وذلك كتعذيب الأطفال، وأن الله يكلف الإنسان ما لا يطيق؛ لأنه دليل قاطع لا يجوز تغييره بحال (إلا أن يمكن تأويله) بما يوافقه العقل، فإنه لا يقطع بكذبه كأحاديث الرؤية وغيرها فإنه يمكن تأويلها بما يوافق العقل، وإذا كان كذلك حملناه على ما يصح جمعاً بين الدليلين.

(وما قضى فيه العقل بقضية) من تحسين أو تقييح، لكن لا مبتوتة بل (مشروطة) بشرط وذلك (كالذبح) فإن العقل يقضي بقبحه بشرط أن لا يكون للبهائم في ذلك عوض يزيد على مضرتها،

وكالشد على الإبل والركوب على الخيل والحرق على البقر وغير ذلك من الانتفاعات بالحيوانات، وكذلك الصلاة وما فيها من وضع اليدين ورفع العجيزة، فإن العقل يستقبحها بشرط أن لا يكون لنا فيها مصلحة، وكذلك استقباح كشف الرأس والهرولة سيما لذي السن والرئاسة، وكذلك تقبيل الحجر والرمي بالأحجار، (و) هذا القسم (يطابقه الشرع)، وذلك بأن ينهى الشارع عن أكل بعض الحيوان فإن هذا شرعي مطابق للعقل، (وهو) أي هذا القسم من العقلي (حينئذ) أي حين طابقه الشرع (شرعي، تالياً للطارئ) وهو الشرع المطابق له؛ لأنه الذي حصل به الجزم بالحكم حيث علم منه عدم حصول الشرع بعد أن كان مجزاً في العقل، (لا) أنه (عقلي تالياً للسابق) وهو ما كان يقضي به العقل من قبح الإيلام؛ لأنه يقضي بذلك قضية مشروطة (خلافاً لقوم) منهم الشيخ الحسن الرصاص والحفيد، فإنهم زعموا أنه سمي عقلياً لما ذكره المؤلف.

(ولا يشترط في المطابقة) التي لأجلها يصير الحكم العقلي شرعياً بين الحكمين (أن يكون إلى وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قيل خلافاً لأبي الحسين) فإنه اشترط ذلك. (ولا) يشترط المطابقة (بسنة خلافاً للشيخ) فإنه اشترطه.

لنا: لا دليل على ما قالاه، ولعل حجة من اشترطها إلى الوفاة له صلى الله عليه وآله وسلم أن الشرع لم يستقر إلا بوفاة لأمن الناس حينئذ.

(وتظهر فائدة الخلاف في النسخ) فعلى قولنا: أنه حكم شرعي، فيجوز نسخه كسائر الأحكام الشرعية، وعلى قول أبي الحسين: لا يجوز نسخه رأساً؛ لأنه لا يقطع بالمطابقة إلا بعد موت النبي، فلا يصير شرعياً إلى ذلك الوقت ولا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم، أو يصير النسخ شرعاً مبتدأ، وقد كمل الدين وعند الشيخ أنه قبل السنة لا يجوز نسخه وبعدها يجوز؛ لأننا قد قطعنا بالموافقة، فيكون شرعياً.

وكذلك أهل القول الأوّل الذين قالوا: يسمى عقلياً تالياً للسابق، ثمرة الخلاف تظهر بيننا وبينهم في النسخ وكلامهم هو ثمرة كلام أبي الحسين إلا أنهم يخالفونه في التسمية، فهو يسميه بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم شرعياً وهم لا يسمونه بذلك، والله أعلم.

(و) قد (يخالفه) أي الشرع يخالف العقل كالأمر من الشارع بالذبح فإنه مخالف لما يقضي به العقل من تحريم الذبح للحيوان وذلك الشرع المخالف إمّا (واجباً كدم الفدية) فإنه واجب عند قتل

الصيد في الحرم، وكذلك دم تحرك الساكن وغير ذلك من الهدايا التي تجب عند الحج، (ومندوباً كالأضحية) أي كدم الأضحية في غير مكة بعد تعيينها فإنها واجبة؛ لأنهم نصوا أنّ النوافل هناك واجبة، وهذا على المختار من أنها سنة، وقد قيل: أنها واجبة مطلقاً، وذلك معروف في مواضعه، (ومباحاً نحو: دم كثير ما يؤكل لحمه) كالإبل والغنم والبقر فيما عدا الحج والعيد والولائم، (ومكروهاً كالأرنب) أي كدم الأرنب؛ لأنه لما أتى إلى النبي صلى الله عليه وآله بأرنب فرأى في مؤخرها إذى أمر بإعطائها الأسارى؛ إذ لو كانت حراماً لم يرض بأكلهم الحرام.

(و) رفع الحكم العقلي بالشرعي في هذه (ليس بنسخ في الأصح) لأن المرفوع حكماً عقلياً، ومن شرط النسخ في الاصطلاح أن يكون المرفوع حكماً شرعياً كما سبق، وهذا نسخ لغوي؛ لأنه قد حصل فيه إزالة الحكم العقلي.

(وأما ما) قضى فيه العقل بقضية مشروطة و(أمسك الشرع عن مطابقتها ومخالفتها فعقلي) قطعاً لبقائه على مقتضى العقل، وذكر أبو الحسين وصاحب الجوهرية أما قرره الشرع يسمى شرعياً، وعند الشيخ الحسن يسمى عقلياً ذكره شارح الجوهرية، والظاهر أن هذا هو الذي أراده المؤلف يقيناً والله أعلم.

(ويمتنع على هذه القاعدة) المذكورة وهي قسمة العقلي إلى نوعين وبيان كل منهما (القول بتعارض العقل والسمع) كما ذهب إليه أبو الحسين والشيخ ذكره ابن أبي الخير (إلا) أن يتعارضاً (ظاهراً) لا في نفس الأمر، وقد قيل أن مرادهم بالتعارض ظاهراً؛ لأن السمع علم بالعقل فهو أصله، ولو بطل العقل بطل العقل والسمع معاً، وأيضاً فإن تعارضاً فإمّا أن يعمل بهما معاً وهو محال؛ لأن فيه مناقضة وإن أطرحاً معاً فهو محال؛ لأن فيه إلغاء الأدلة وإن عمل على السمع دون العقل فمحال؛ لأن السمع يحتمل التأويل والعقل لا يحتمله فلا يعترض بما يحتمل على ما لا يحتمل وإن عمل على العقل فهو المطلوب، ولولا ذلك لوجب أن يقضي بأنه تعالى جسم، وأصل البدع كلها من توهم التعارض بينهما، وهذا هو الذي نص عليه الهادي عليه السلام وهو فيما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة، وأما ما قضى فيه قضية مشروطة فإن طابق الشرع فهو شرعي فيصح المعارضة فيه وإن خالف فالشرع ناقل لحكمه، وإن أمسك فلا تعارض.

(فصل): [نسخ الإنشاء والنسخ]

(ويجوز نسخ الإنشاء) من الأمر والنهي (ولو) كان (مقيداً بتأييد كما تقدم) تقريره.

(وأما الخبر) فالناس فيه ثلاثة أصناف، صنف أحازه مطلقاً، وصنف منعه مطلقاً، وصنف فصل فيه وهو أبو الحسين والإمام والقرشي والحفيد ومتابعوه والمصنف، وإذا أردت معرفة التفصيل فقالوا: لا يخلوا إما أن يكون الخبر بمعنى الإنشاء أو لا (فإن كان بمعناه) وذلك حيث تكون فائدته حكماً شرعياً، وذلك الإخبار عن وجوب الحج وانتظار إيسار المعسر وتربص المطلقات وسائر ما أخبر الله تعالى بوجوبه من الأحكام (جاز) نسخه (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (خلافاً لبعض التابعين والدقاق) فمنعوا من نسخه.

لنا: أنه بمعنى الإنشاء، وقد جاز نسخه ولا فرق بين قولنا: صلوا وقت الظهر أربعاً، وبين قولنا: الصلاة وقت الظهر أربعاً واجبة.

قالوا: يوهم الكذب لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدّة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح.

قلنا: ونسخ الأمر أيضاً يوهم البدا وهو ظهور الشيء بعد خفائه، فلو امتنع نسخ ذلك للإيهام لامتنع هذا أيضاً.

(وإن لم يكن) الخبر (بمعناه، فإن نُسخ التكليف بالإخبار به أيضاً) من دون تكليف بالإخبار بنقيضه (جاز) نسخ الخبر، (سواء كان مما يتغير مدلوله) كأن يأمرنا الله أن نخبر عن زيد بأنه مؤمن، ثمَّ ينهانا عن ذلك، (أو لا) يكون مما يتغير مدلوله كأن يأمرنا الله بأن نخبر بأنه سميح بصير عدل حكيم، ثمَّ ينهانا عن اللفظ بذلك، وسواء كان الذي لا يتغير مدلوله (ماضياً) كالإخبار بأن الله أهلك عاداً وثموداً ثمَّ ينهانا الله عن التلفظ به، (أو مستقبلاً) كالإخبار بأنه تعالى يعاقب العصاة ويثيب المؤمنين، ثمَّ ينهانا عن ذلك، وذلك لأن الأخبار إذا كانت على هذه الصفة يجوز أن يكون فيها مفسدة في بعض الأوقات، كما كانت قراءة القرآن مفسدة في حال الحيض.

(وإن نسخ ذلك) أي الخبر الذي ليس في معنى الإنشاء (بالإخبار بنقيضه) كأن يأمرنا الله بخبر عن أمر بشيء ثمَّ عنه بنقيضه (جاز) نسخ ذلك الخبر (عند أئمتنا والمعتزلة) لكن (فيما يتغير مدلوله) كالإخبار بإيمان زيد، ثمَّ نسخه بالإخبار بكفره، ولا إشكال في جواز هذا (دون ما لا يتغير) مدلوله عن حاله أو وقوعه كالإخبار بأن الله تعالى أهلك عاداً ثمَّ الإخبار بأن الله ما أهلكهم، فإن نسخ هذا لا يصح لاستحالة التغيير وعرفان الكذب ووضوحه، وهو لا يجوز على الله (وجوزه الأشعرية مطلقاً)

أي سواء كان مما يتغير مدلوله أو لا كما إذا قيل: أخبر بأن النار محرقة، ثم قيل: أخبر أن النار ليست محرقة بناء على أصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد من أنه لا حكم للعقل.

(وإن نسخ مدلوله) أي مدلول الخبر الذي ليس في معنى الإنشاء، وهو ما يفيد من ثبوت أمر أو نفيه، (فإن كان) ذلك المدلول (مما لا يتغير) مدلوله عن حاله (كصفاته تعالى) من كونه قادراً وحيماً وسميعاً وبصيراً ولا يشبه الأشياء، وكذلك صفات المخلوقين التي لا تتغير نحو: العالم محدث، (امتنع) نسخه (عند أئمتنا والمعتزلة والأشعرية)، لأنه يؤدي إلى تطرق الكذب إلى خير الشارع، وذلك محال عليه، وقد خالفت الأشعرية هنا أصلهم في التجويز ولم يطرده.

(فإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره) فإنه يجوز أن يسلم اليوم من كفر أمس وكذلك خلافه، فإن كان كذلك (جاز نسخه عند أئمتنا وأبي عبد الله والنحاس وأبي الحسين وبعض الأشعرية) كالبيضاوي والرازي، (وامتنع) نسخه (عند الشافعي والشيخين) أبي علي وأبي هاشم (والباقلائي وغيره من الأشعرية) كابن الحاجب ومتابعيه.

لنا: أنه ليس في ذلك شيء من الكذب الذي لا يجوز على الله تعالى، وإنما مرجعه إلى الخبر عن الشيء بما هو عليه قبل تغيره وبعده.

شبهة المخالف: أن نسخه يوهم الكذب، والجواب بالمعارضة كما تقدم، وأيضاً فلا نسلم ذلك، وإنما يدل على أنه أريد بالمنسوخ بعض ما تناوله كالأمر.

قالوا: لو جاز هذا لجاز أن نقول: أهلك الله عاداً ثم نقول: ما أهلكهم، ومعلوم أنه لو قال كذلك كان كذباً.

قلنا: إن هلاكهم لا يصح تغيره إذ يكون كذباً.

(وعن بعض التابعين) السدي وعبد الرحمن بن أسلم وحكاه الوصابي (والخشبية) وهم المختار بن أبي عبيد وأصحابه، سموا بلك لتضاربهم في بعض الوقعات بالخشب حكاه نشوان، (جواز نسخه مطلقاً) أي سواء كان مما يتغير مدلوله أو لا، وقولهم: لا يخفى ضعفه لما يلزم من نسبة الكذب إلى الله تعالى إلا على تجويز تكليف المحال؛ لأن العلم بنهيه يستدعي معرفته.

[نسخ التكليف العقلي]

واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب، وقد أشار

المؤلف إلى بيان الخلاف بقوله:

(ويمتنع عند أئمتنا والمعتزلة نسخ التكاليف العقلية كما تقدم) تحقيقه (خلافاً للأشعرية)، فقالوا: ما من حكم إلا ويجوز نسخه (إذا التكاليف عندهم كلها شرعية) وإذا كان كذلك (فتقبله) أي النسخ. قال الإمام: والخلاف لفظي: لأننا لو سلمنا لهم أنَّها شرعية جوزنا نسخها، ولو سلموا لنا أنَّها عقلية منعوا نسخها، (وهي) أي مسألة نسخ التكاليف العقلية (فرع التحسين والتقييح) العقلين، فمن أثبت نفي النسخ لها، ومن نفاها أثبتته، وسيأتي إنشاء الله الكلام في أصل المسألة. (وكذا) يمتنع عند أئمتنا والمعتزلة (نسخ جميع التكاليف الشرعية لا إلى بدلٍ)، وإنما امتنع نسخ جميع التكاليف: (إذ هي شكر) عند الإمام الهادي إلى الحق، والقاسم، والبغدادية، نص عليه الهادي في كتاب البالغ المدرك، وشَرَّحَهُ أبو طالب ولم يتأوله، ونص عليه عبد الله بن زيد في المحجة البيضاء، وحكى في شمس الشريعة عن أبي مضر أنَّ هذا مذهب أهل البيت، دليلهم على ذلك قوله تعالى: {اعملوا آل داود شكراً}.

(أو أُلطاف) عند غير البغدادية من المعتزلة، ومتأخري العترة ممن جنح إلى الاعتزال، فعندهم أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لأنها لطف في الواجبات العقلية، بمعنى أن الله تعالى علم أن من فعل واجباً شرعياً فعل واجباً عقلياً، والمحرمات الشرعية مفسد في العقلية على معنى أن من فعل محرماً شرعياً فعل محرماً عقلياً، وقد أُلزموا أن من سكر من الخمر قبح موته حتى يصحو ويفعل قبيحاً عقلياً، فمن أوصل السكر كان في أمان من الموت حتى يصحو وحتى يرتكب قبيحاً عقلياً بعد صحوه، وكذا من فعل واجباً شرعياً كان في أمان من الموت حتى يفعل واجباً عقلياً، وبالجملة فعلى كل من التقديرين يمتنع النسخ، لأنها إن كانت شكراً لزم الإخلال بشكر المنعم الواجب عقلاً، وإن كانت أُلطافاً فهي عند من يثبتها واجبة على الله تعالى، فيلزم من ذلك أن يخل بواجب وأنه محال.

(خلافاً للأشعرية) فقالوا: يجوز ذلك بناء على أصل فاسد من أن الطاعات ليست شكراً ولا لطفاً، وإنما الله يحكم في خلقه بما يريد، فلا يستحيل أن يتعبد لهم بها وقتاً ما تُثمَّ يزيلها، (إلا الغزالي) منهم (فمنعه) لتوقف العلم بذلك المقصود منه بتقدير وقوعه على معرفة النسخ والناسخ وهي من التكاليف، فلا يتأتى نسخها أصلاً، (و) هذا الخلاف إنما هو في الجواز بمعنى هل يجوز

من الله فيما مضى أنه ينسخ جميع الشرائع وإلا فإن (الإجماع) منعقد من الأئمة (على أنه) أي نسخ جميع التكاليف الشرعية (غير واقع).

إذا عرفت هذا: فاعلم أن أئمتنا والمعتزلة والإمامية اتفقوا على أنه لا يصح انفراد السمع عن العقلي، (فأمّا انفراد التكليف العقلي عن الشرعي فجائز عند مثبته)، أي مثبت التكليف العقلي، وهم من تقدم، فيجوز أن في المكلفين من الأمم السالفة من لم يخاطب بشريعة قط، بل إنما كلف بالتكاليف العقلية، وهكذا في هذه الأمة بأن يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي.

وقيل: أمّا في هذه الأمة فلا يقع ذلك، وإن كان يصح؛ إذ قد جعل الله البلوغ علامة للتكاليف كلها، فيقطع بأن كمال العقل إنما يحصل عنده فقط لا قبله، للإجماع على أن أولاد عبدة الأوثان حكمهم قبل البلوغ حكم آبائهم في الدنيا مطلقاً، فلو جوزنا كمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذٍ مسلمين، (خلافاً للإمامية) ممن يثبت التحسين والتقييح العقليين فقال: لا يصح افتراق التكليفين أصلاً، بناءً على أن جميع التكاليف مستمدة من الإمام المعصوم كلها عقليها وسمعيها، أمّا السمعية فظاهر، وأمّا العقلية فلأن إدراك العقول مستمد من تنويره الفاضل من النور الإلهي كما هو معروف من مذهبهم.

واستدل على المذهب الأول: بما تقدم من أن الشرائع كلها مصالح في العقلية، ويمكن أن يكون من الناس من يعلم الله أنه لا لطف له إلا المعرفة، فأمّا هي فهي لطف لكل مكلف قطعاً، ويعلم أنه لا مفسدة في حق ذلك المكلف فيكون تكليفه حينئذٍ بالعقلية فقط، ويصح وقوع ذلك الآن أيضاً كالصبي قبل البلوغ.

وما ذكره المانع ضعيف، إذ كون حكمهم حكم آبائهم أمر شرعي يصح التعبد به، ولو كانوا من أهل الثواب في نفس الأمر ولهم على ذلك عوض من الله تعالى، ولتوسيع الدائرة محل غير هذا.

(فصل): [نسخ القرآن]

(ويجوز عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (نسخ القرآن بالقرآن خلافاً للأصفهاني) فإنه منع من ذلك (كما تقدم) تقرير خلافه.

ونسخ القرآن بالقرآن: قد يكون (حكماً) فلا يبقى ما يدل عليه من الحكم معمولاً به، (وتلاوة) فلا يبقى اللفظ قرآناً، (نحو) ما روى مسلم عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن (عشر رضعات محرمات) ثم نسخ بخمس رضعات، وقد نسخ تلاوته وحكمه.

(و) قد يكون (حكماً دون تلاوته)، فلا ينسخ (خلافاً لقوم).

لنا: أنا نقطع بالجواز فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما، وإذا ثبت ذلك جاز نسخ الحكم دون التلاوة كسائر الأحكام المتباينة. ولنا أيضاً: الوقوع وأنه دليل الجواز.

(كآية الاعتداد بالحوال) وهي قوله تعالى {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج} فإن هذه منسوخة بالآية الدالة على الاعتداد بأربعة أشهر وعشر وهي {يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً}.

قالوا أولاً: بقاء التلاوة دون حكمها يتضمن حصول الدليل ولا مدلول، وذلك يرفع الثقة بالأدلة.

قلنا: لا يلزم من نسخ الحكم دون التلاوة ما ذكرتم من الانفكاك؛ لأنه إنما يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم، ولا يدل دوامها على دوامه، ولذلك فإن الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تكرر أبداً، وإذا كان كذلك فإذا نسخ الحكم رجل فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك المدلول، بخلاف نحو العالمية مع العلم فإنهما يتلازمان ابتداءً ودواماً فلا يصح قياس ما نحن بصده عليه كما ذكره الخصم.

سلمنا، فإن الشرعي إنما يثبت مهما أراد واضعه دلالته، ومع النسخ لا إرادة، وإنما يمتنع بقاء الدليل ولا مدلول في العقلي.

قالوا ثانياً: نزول فائدة القرآن.

قلنا: لا نسلم وإنما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم، (و) هو ممنوع لجواز أن يكون (فائدته: كونه معجزاً) بفصاحة لفظه (وقرآناً يتلى) للثواب.

(و) يجوز النسخ للقرآن (تلاوة دون حكم) خلافاً لبعض المعتزلة) في نفيه لذلك.

لنا: ما تقدم، والوقوع وأنه دليل الجواز (نحو) ما رواه الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه أنه قال: (لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها) (الشيخ والشيخة إذا زنيا

فارجموهما) البتة، فإننا قد قرأناها)، فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره صلى الله عليه برجم المحصنين، رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة.

لا يقال: يبعد أن يكون ما ذكر مما أنزل، لأن عذوبة القرآن وحلاوته وصفاً له وفصاحته وطلاوته غير موجودة في ذلك.

لأننا نقول: لا يمتنع أن يكون ذلك ثابتاً فيه، وإنما ارتفع عنه بالنسخ:

قالوا: يلزم من نسخ التلاوة دون الحكم ثبوت مدلول بلا دليل وأنه لا يجوز.

قلنا: لا يلزم ما ذكرتم من نسخ التلاوة دون الحكم؛ لأن نسخ التلاوة وحدها نسخ لدوامها وهو غير الدليل، فلا يلزم انفكك الدليل، ولا نسلم وجوب استمرار الدليل فإن المعجز قد تقدم ومدلوله وهو النبوة ثابت مستمر.

(وفي جواز مس المحدث والجنب له خلاف)، فقال ابن الحاجب: الأشبه الجواز، وقال

الآمدي: الأشبه المنع والذي يقتضيه القواعد ما قاله ابن الحاجب؛ لأنه ليس بقرآن إجماعاً.

(والمختار: أن نسخ بعض أحكام الآية ليس بنسخ لجميعها خلافاً لبعض الأصوليين) فقال:

إن نسخ بعض أحكامها نسخ لها، فلا يجوز الاحتجاج بها، قال الإمام: وهذا فاسد.

ومثاله: استدلال القاسمية على وجوب النفقة للمتوفى عنها زوجها أخذاً من قوله تعالى:

{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا تَرَكَوا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ

إِخْرَاجٍ} (البقرة/٢٤٠)، فنسخ الخول لا يدل على نسخ المتاع، فإذا كان الخول منسوخاً لأربعة

الأشهر فلا وجه لنسخ النفقة، بل هي واجبة بنص الآية، ومن أسقطها فإنما يسقطها بدليل آخر

كما هو رأي الفقهاء والمؤيد بالله لا من جهة أن بعض أحكام الآية منسوخة فيجب نسخ

جميعها، وكاستدلال أصحابنا والشافعي على كون المهر يجوز أن يكون منفعة الحر بقوله

تعالى {إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج} فإذا نسخ كون

المهر للأب كانت الآية حجة فيما وراءه ولم يكن نسخ بعضها نسخاً لجميعها كما زعموا.

(و) اعلم أنه إذا أوجب الشارع حكماً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملاً بالبراءة الأصلية،

ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان دالاً على الجواز، فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت

بزوال الوجوب، والمختار (أن نسخ الوجوب لا ينسخ الجواز كالوصية للوارث) فإنه قد نسخ وجوبها بما

رواه أبو أمامة الباهلي وأخرجه الترمذي وحسنه، وأبو داود وابن ماجة، وأحمد وحسنه، وقواه ابن خزيمة وابن الجارود، ورواه الدار قطني من حديث ابن عباس، وزاد في آخره: ((إلا أن يشاء الورثة))، قال ابن حجر: وإسناده حسن، فإذا نُسخ وجوبها الثابت بقوله تعالى {كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً} بالحديث المذكور نُفي الجواز، (خلافاً للمؤيد) بالله (والشافعي) والغزالي.

وصورة المسألة: أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمت الترك أو رفعت ذلك، والمراد بالجواز وهو التخيير بين الفعل والترك، فيكون الخلاف معنوياً.

قلنا: إن المقتضي للجواز قائم، والمعارض الموجود لا يصلح مزيلاً، فوجب بقاء الجواز، وإنما قلنا أن المقتضي قائم؛ لأن الجواز جزء من الوجوب، والمقتضى للمركب مقتضي لمفرداته، وإنما قلنا إن الجواز جزء من الوجوب؛ لأن الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل، والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج في الترك، ومعلوم أن المفهوم الأول جزء من المفهوم الثاني، وإنما قلنا إن المقتضى للمركب مقتضى لمفرداته؛ لأنه ليس المركب إلا غير تلك المفردات، فالمقتضى للمركب مقتضى لتلك المفردات.

فإن قلت: المقتضي للمركب مقتضى لتلك المفردات حال اجتماعها، فلم قلت إنه يكون مقتضياً لها حال انفرادها.

قلنا: تلك المفردات من حيث أنها هي غير، ومن حيث أنها مفردة غير، ونحن لا ندعي أنها من حيث أنها مفردة داخلية في المركب، وكيف يقال ذلك وقيد الانفراد يعاند قيد التركيب، وأحد المعاندين لا يكون داخلياً في الآخر، ولكننا ندعي أنها من حيث أنها هي داخلية في المركب فيكون المقتضى لتلك المفردات من حيث أنها هي، لا من حيث أنها مفردة.

وإنما قلنا: أن المعارض لا يصلح معارضاً؛ لأن المعارض يقتضي زوال الوجوب، والوجوب ماهية مركبة، والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال أحد قيودها، وزوال الوجوب يكفي فيه إزالة الحرج عن الترك، ولا حاجة فيه إلى إزالة جواز الفعل، فيثبت أن المقتضى للجواب قائم، والمعارض لا يصلح مزيلاً.

لا يقال: الجواز الذي جعلتموه ماهية الوجوب هل هو الجواز، بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط، أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معاً.

الأول مسلم، ولكن ذلك المعنى لا يكون بقاءه بعد زوال الوجوب؛ لأن مسمى رفع الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجوب إلا مقيداً، وإنما يكون حصوله مقيداً إما بقيد إيجاب الحرج بالترك كما في الوجوب، وأما بقيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب، فلا بد من لزوم أحد هذين القيدين، وأما الثاني فممنوع؛ لأن الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك منافٍ للوجوب الذي لا يتحقق ماهيته إلا مع الحرج على الترك، وإذا كان منافياً لم يكن جزءاً من ماهية الواجب كما زعمتموه، فثبت أن المقتضي للوجوب لا يكون مقتضياً للجواز بهذا المعنى.

لأننا نقول: الجواز الذي أردناه بكونه جزءاً من ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الأول.
قوله: إنه لا يتقدر إلا مع أحد القيدين.

قلنا: هذا مسلم، لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج عن الترك فقد حصل بهذا الدليل الناسخ زوال الحرج عن الترك، وقد نفى أيضاً القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رفع الحرج عن الفعل، وهذا هو الذي يريده بالجواز، فيحصل من مجموع القيدين زوال الحرج عن الترك وعن الفعل معاً، وذلك هو المندوب أو المباح، فظهر بما ذكرنا أن الأمر إذا لم يبق معمولاً به في الوجوب بقي معمولاً به في الجواز، والله أعلم.

(فصل): [في نسخ السنة]

(ويجوز نسخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: فالمتواتر والآحادي بمثلهما) أي المتواتر بالمتواتر، والآحادي بالآحادي.

والأول: ظاهر لاستوائهما في الجنس وكونهما قاطعين.

والثاني: كثير الدور في السنن المنقولة لاستوائهما في الجنس وكونهما ظنيين، ومثّل صاحب الجوهرة نسخ السنة المعلومة بمثلها بالمتعة، فإنها كانت جائزة بالسنة ثم نسخت بها، ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)) فإنها نسخت بالأذن، وفي الكلام في الصلاة فإنه كان جائزاً في بدء الإسلام، ثم نسخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما الصلاة التسبيح والتهليل وقراءة القرآن)).

قال القاضي عبد الله: وكانهني عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم إباحة ذلك، قال: وظاهر كلام الشيخ أن هذه الأحاديث متواترة، فإن كانت كذلك فكما ذكروا، وإن كانت آحادية فما دل على جواز نسخها بعضها ببعض مع نقلها بالآحاد يدل على الجواز لو نقلت بالتواتر؛ لأن العلة استوائها.

(و) يجوز نسخ (الآحادي بالمتواتر) وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه، فإنه لما تنافى حكمها وأحدهما أقوى من الآخر جاز نسخه به.

(وكذا) يجوز (نسخهما) أي المتواتر والآحاد (بالقرآن) قال في الحواشي: وهو قول أمير المؤمنين في النهج، وقرره الإمام في شرحه، (خلافاً لبعض أئمتنا وأحد قولي الشافعي) ذكر ذلك في الرسالة، ولم يذكر الإمام وصاحب الجوهرة قولين للشافعي، وهذا الذي في المتن حكاه ابن الحاجب، فهؤلاء منعوا من ذلك.

لنا: أن الكتاب حجة قاطعة، فجاز نسخ السنة به؛ ولأن القرآن أقوى من السنة، ولهذا قدمه معاذ فجاز نسخها به كنسخ الآحادي بالمتواتر.

ولنا أيضاً: الوقوع منه التوجه إلى بيت المقدس وحرمة المباشرة بالليل، فإن كلا إنما يثبت بالسنة فإنه ليس في الآيات ما دل عليه، ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى {فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} (البقرة/١٤٤)، {فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ} (البقرة/١٨٧).

لا يقال: يجوز أن يكون نسخ ذلك بالسنة ووافق القرآن؛ إذ لا نسلم أن نحو التوجه وحرمة المباشرة ثبت بالسنة.

قولكم: لأنه ليس في الآيات ما يدل عليها.

قلنا: يجوز أن تكون الآيات الدالة عليها منسوخة التلاوة؛ لأننا نقول: الأصل هو العدم، ولو أعيد بمثل هذه الاحتمالات لاحتل كثير من الأحكام.

قالوا: ذلك ينفر الناس منه.

قلنا: إذا علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ لا غير لم يلزم النفرة.

(لا) أنه يجوز نسخ (المتواتر بالآحادي) من السنة، (خلافاً للظاهرية وبعض الفقهاء) وهو مقتضى كلام المؤيد بالله وأبي جعفر في جوابهما على من ادعى أن المتعة كانت معلومة وناسخها ظني بالتزام ذلك، فهؤلاء قالوا: يجوز ذلك.

(وقال الإمام) يحيى: إنه (يجوز) نسخ المتواتر بالآحاد (في حياته صلى الله عليه وآله وسلم لا بعد وفاته) فوافقنا فيه.

لنا: أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون، والقاطع لا يقابله المظنون.

وقد يقال: إذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به والجامع كونهما تخصيصين وكون أحدهما في الأعيان والآخر في الأزمان لا يصلح فارقاً؛ إذ لا أثر له.

قالوا: نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً ونسخ بالآحاد، وهو أن أهل مسجد قد سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

قلنا: لعله حصل لهم القطع في الخبر لانضمام القرائن إليه، فقد يفيد خبر الواحد العلم حينئذ؛ لأن نداء منادي الرسول بحضرته على الأَشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صادقة عادة، ويجب المصير إلى ما قلنا؛ لئلا يلزم ترك القاطع للمظنون، وقد يثبت أنه لا يصلح.

قال الإمام الحسن: وقد يمنع إفادة الخبر الآحادي مع انضمام القرائن إليه للعلم، فإن المسألة خلافية، وإن سلم فذلك احتمال بعيد؛ إذ لم يمحض قبل فعلهم وقت يمكنهم فيه فهم من إنكار على المنادي وعدمه، فإنه لا يحصل ما ذكرتم إلا بعد علم عدم الإنكار، وأيضاً فقد عرفت أن الاحتمال البعيد لا يرفع الظهور، وأنه لو أعيد بمثل هذا الاحتمال لا نسخت على كثير من الأحكام؛ إذ نال الاختلال، ولا يلزم أنه ترك القاطع بالمظنون، فإن المتروك هو الإستمرار، وليس بقطعي. انتهى

الإمام قال: إنا نقطع بتبع الآثار وأن الرسول عليه الصلاة والسلام وآله كان يبعث الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام مطلقاً مبتدأة أو ناسخة لا يفرق بينهما، والمبعوث إليهم متعبدون بتلك الأحكام، وربما كان في الأحكام ما ينسخ متواتراً؛ لأنهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز النسخ للمتواتر بالآحاد في حياته.

قلنا: مسلم إلا أن يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر؛ ولئن سلمنا فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون بالقاطع، (فأماً تخصيصه) أي المتواتر (به) أي بالآحاد (فجائز كما تقدم) تحقيقه.

(فصل): [في نسخ القرآن بالسنة القولية]

(ويجوز نسخ القرآن بالمتواتر) من السنة (عند أكثر أئمتنا)، كأبي طالب، والمتوكل، والمنصور بالله، والشيخ أبي جعفر، والبستي، والإمام المهدي، والإمام الحسن، وغيرهم من علماء الزيدية، (خلافاً للقاسم، وابنه محمد، والناصر، وابن حنبل)، قال القاسم عليه السلام: القرآن حاكم على السنة، ورئيس الشيء يحكم عليه، وكذلك عن ابن حنبل مثله، قال الحازمي: حدثنا السجستاني قال: سمعت أحمد بن حنبل حين سئل عن حديث السنة قاضية على الكتاب فقال: لا أجتري أن أقول فيه ولكن السنة تبين القرآن، ولا ينسخ القرآن إلا القرآن، وكذلك محمد بن القاسم ذلك نص له، وحكى هذا عن الناصر في رواية الإبانة، (وكذا) قال (الهادي عليه السلام) أرسل هذا عنه عبد الله بن زيد، (والشافعي) وهذا عنهما (في رواية) قال صاحب الجوهرة: وهي عن الهادي مغمورة. (واختلف مانعوه فقيل) يمتنع (عقلاً، وقيل) يمتنع (سمعاً).

لنا على الجواز: ما تقدم من كونهما جميعاً حجة، فجاز نسخ أحدهما بالآخر، قيل: وتحقيق ذلك أن السنة إذا جاءت بخلاف ما في الكتاب فلا يخلو: إما أن يعمل بهما أو يطرحا أو يعمل بأحدهما فقط، لا يصح الأول؛ لما هناك من التناهي، ولا الثاني؛ لأنه طرح لكلام الحكيم مع إمكان استعماله ولا العمل بالكتاب مع تقدمه بعد ورود ما ينفيه فليس إلا أن يعمل على السنة المتأخرة.

قالوا: أولاً: قال تعالى ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة/١٠٦)، والضمير لله تعالى، فيجب أن لا ينسخ إلا بما أتى به وهو القرآن.

قلنا: يصح ذلك وإن كان النسخ بالسنة؛ لأن القرآن والسنة جميعاً من عنده، قال تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم/٣، ٤).

قالوا: ثانياً: قال تعالى ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (يونس/١٥)، وهذا يدل على

أن القرآن لا ينسخ السنة.

قلنا: هو ظاهر في الوحي وعدم تبديل لفظة بأن يضع ما لم ينزل مكان ما أنزل فلا يدل على منع تبديل الحكم.

سلمنا: فقد سبق أن السنة بالوحي فلا يكون قد بدل من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل.
(فأما) النسخ للقرآن (بالآحاد فممتنع) لما تقدم (خلافًا للظاهرية) فأجازوه لما تقدم، والجواب ما تقدم.

(فصل): [في نسخ القرآن بالسنة الفعلية]

(ويجوز نسخ القرآن بفعله) وذلك كنسخ مسح الرجلين الثابت في القرآن بفعله صلى الله عليه وآله وسلم وإلى لأنه غسل ولم يمسخ.

(و) يجوز نسخ (فعله بالقرآن) كالصلاة على المنافقين بقوله تعالى: {وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا} (التوبة/٨٤).

(و) يجوز نسخ (قوله لفعله) وذلك لما روي أنه عليه السلام كان ينهى عن استقبال القبلتين بقضاء الحاجة، ثم روي أنه استقبال بيت المقدس في العمران، هكذا ذكره صاحب الجوهرية.
قلت: ولكن هذا تخصيص.

(و) يجوز نسخ (فعله بقوله) وذلك كما روي أنه عليه السلام كان يقوم للجنابة، ثم قيل: إن اليهود يفعلونه، فهى عن ذلك، والدليل على جواز مثل هذا وجهان:

أحدهما: أن أفعاله عليه السلام من جملة سنته؛ إذ لا يعني بالسنة إلا الأحكام التي تعبدنا بها على يد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لم يزل فيه قرآن، وإذا ثبت ذلك فقد دللنا على جواز نسخ السنة بالسنة والكتاب بالسنة.

الثاني: أن نسخ الأفعال والنسخ بها قد وقع، فلولا الجواز لم يقع وقد مثلنا ذلك.

(وكذا) يجوز نسخ (فعله بفعله) كاستقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وهذا (عند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء، ولكن إنما يجوز ذلك (بعد العلم بالوجوه التي يقع عليها الفعل) وإنما أجز ذلك؛ لأن النسخ فرع على التنافي والتعارض بين النسخ والمنسوخ بأن يكون أحدهما مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت بالمنسوخ على وجه لولاه لكان المنسوخ ثابتاً لأجل المنسوخ الذي هو الفعل الدال عليه والتنافي لا يصح في الأفعال؛ لأن معناه هو أن يدل أحد الأمرين على عكس ما يدل عليه الآخر بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم ويدل الآخر على نفيه، وذلك نحو أن يقتضي أحدهما

تحليل فعلٍ، ويقتضي الآخر تحريمه إلى غير ذلك كما علمنا في الأقوال المتعارضة وهذه القضية لا تصح في الأفعال، (إذ لا دلالة للأفعال) على الأحكام الشرعية (لمجردها) من دون أن نعرف الوجه الذي يقع عليه وإنما يستفيد إحكامها من وجوب وندب وإباحة أو حضر بما يقتزن بها وليس في صورتها ما يدل على ذلك (حتّى يقع فيها التعارض) فيعلم الناسخ من المنسوخ، ألا ترى أن ما هو واجب ومندوب يجوز أن يكون على صورته ما هو قبيح كالسجود لله تعالى والسجود لصنم.

وغاية ما في ذلك أن يقال: إن التعارض يثبت في أفعاله بأن يفعل شيئاً في وقت ويفعل ضده في غير ذلك الوقت أو يفعله فيه ويتركه في مثله وذلك ليس بتعارض؛ لأن الفعلين قد يكونان معاً حسنين أو واجبين، وإن كانا ضدّين كالصلاة في بقاع المسجد، وليست أفعاله عليه السلام مقتضية للوجوب بنفسها، بل إنما يستفاد الوجوب منها بأدلة يقتزن بها على ما يأتي بيان ذلك إنشاء الله تعالى، فإذا لم تكن مقتضية للوجوب لم يكن تركه لذلك الفعل في مثل ذلك الوقت مقتضياً لزوال حكمه؛ لأنه يجوز ترك ما ليس بواجبٍ - أعني أن جواز الإخلال بالفعل قد كان ثابتاً من قبل الترك - إذ رجعنا إلى صورة الفعل فقط، فلا يكون جواز الإخلال إنما يثبت بتركه صلى الله عليه مثل ذلك الفعل من بعد، أو نقول بأن التعارض يثبت فيها بأن يفعل الشيء وضده في وقت واحد، أو يفعل الشيء ويتركه في وقت واحد، وذلك محال، ولو صح فليس بتعارض لما ذكرناه.

وقد يقال: لو لم يصح نسخ فعله بفعله مطلقاً لما جاز النسخ بالفعل ونسخه، فما يلزم في نسخ الفعل بالفعل يلزم في نسخ القول بالفعل؛ لأنه إنما امتنع ذلك من حيث أنه لا ظاهر للفعل فيستفاد منه حكم بل ذلك لما يقتزن به، وهذا يوجب أن لا يكون الفعل ناسخاً؛ لأن فائدة الفعل لِمَا يقتزن به لا لنفسه، ولا منسوخاً؛ لأن الفائدة لم تكن حصلت عنه، بل عما لم يقتزن به، فكما لم يمنع ذلك من نسخ الفعل والنسخ به كذلك في مسألتنا.

وقال (المنصور) بالله (وأبو رشيد: بل تتعارض) الأفعال (فينسخ بعضها ببعض) بناء على مذهبهما أن أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ظاهرها الوجوب وفعلها كالنطق بذلك، فيقع التعارض والنسخ بتركها، وتركها كالنطق بأنّها غير واجبة فكان ذلك ناسخاً.

قالا: ولهذا فإن الإمام إذا ركع وسجد المأموم كان في ذلك مخالفة له ومنافاة لفعله وهو واقع في

الأفعال عند أهل البيان العربي، قال بعضهم في منافاة الأفعال:

أريها السها وتريني القمر

وحاصله: أن رجلاً من العرب كان لا يأتي امرأة إلا خولط عقلها لعظم آتته، فقالت امرأة: لا بد أن أختبره فواقعها فتغيرت، فقال لها: أريني السهي فأرته القمر، فقال: أريها السهي وتريني القمر، فجرت مثلاً.

(فصل): [في النسخ بالترك والتقرير]

(وينسخ تركه وينسخ به) وذلك كما روي أنه صلى الله عليه قال في شارب الخمر ((فإن شربها الرابعة فاقتلوه)) ثُمَّ أتى بمن شربها رابعة فلم يقتله، ونسخ قوله بتركه، فتركه حينئذ (كفعله) سواء سواء في أنه ينسخ وينسخ به بعد العلم بالوجوه التي يقع عليها.

(و) إذا التبس عليك هل هما ناسخان أو لا؟ فإنه (يعرف كونهما) أي الفعل والترك (ناسخين بوقوعهما) أي الفعل والترك (بعد عام يشمله) صلى الله عليه وآله، (و) يشمل (غيره) ثُمَّ يفعل (الضد أو يترك) ذلك المأمور به، ولكن لأنه يكون ذلك (مع التراخي) فيكون حينئذٍ نسخاً، فأماً إذا لم يتراخ فتخصيص.

(وينسخ تقريره: عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، (وينسخ به، خلافاً لأبي عبد الله)، فإنه زعم أنه لا ينسخ ولا ينسخ به.

وكلامه فاسد، فإن الفعل والتقرير كل منهما بيان، وإذا جاز النسخ بالأفعال جاز النسخ بالتقارير أيضاً من غير فرق.

وأيضاً في خلاف ذلك نسبة القبيح إلى النبي صلى الله عليه وآله إلا أن الإيجاب والأمر إن كان متقدماً لم يترك ذلك من هو مخاطب بالإيجاب مع اجتماع شرائط التقدير، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا قرره كان تاركاً لإنكار المنكر إن لم يكن الوجوب قد نسخ عن ذلك التارك، وكذلك إن تقدم النهي وكان الفعل قبيحاً ثُمَّ فعله المخاطب قبح منه مع اجتماع شرائط التقرير، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم يكون محلاً بالواجب وهو ترك إنكار المنكر إن لم يكن القبح نسخه عن ذلك الفعل.

(فصل): [في النسخ بالإجماع]

(ولا ينسخ الإجماع) بأن يبين انتهاء الحكم الثابت به بدليل آخر من كتاب أو سنة، (ولا ينسخ به) غيره من الأدلة، (عند أئمتنا) عليهم السلام (والجمهور) من العلماء، (خلافاً لأبي

الحسين الطبري وأبي عبد الله فيهما) أي في نسخ الإجماع والنسخ به، فإنهما أجازا ذلك في الطرفين معاً، (و) خلافاً (لأبي علي والقاضي) عبد الجبار استقره في تدريس العمدة (وابن أبان في النسخ به) فقط قالوا: يصح النسخ به دون نسخه فلا يصح.

لنا: لو نسخ، فإما بدليل قاطع، أو بإجماع قاطع، أو بغيرهما، وكل ذلك باطل:

أما الأول: فلأنه يلزم أن يكون الإجماع على الخطأ، لأنه على خلاف القاطع، وهو محال.

وأما الثاني: فلأنه يلزم منه خطأ أحد الإجماعين، المنسوخ أو الناسخ، لأنه على خلاف القاطع، وهو محال.

وأما الثالث: فلأنه أبعد مما قبله، للإجماع على تقديم القاطع على غيره، فيلزم خطأ هذا الإجماع، مع تقدم الأضعف على الأقوى، وهو خلاف المعقول.

ولو ثبت النسخ به، فالإجماع إما أن يكون عن نص أو لا، وعلى كلا التقديرين فلا ينسخ به:

أما إذا كان عن نصٍ فلأن النص حينئذ هو الناسخ.

وأما إذا لم يكن عن نص فالأول إن كان قطعياً لزم الإجماع على الخطأ وإنه باطل، وإن كان ظاهراً لم يبق مع الإجماع على خلافه دليلاً؛ لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن، وقد انتفى معارضة القاطع له وهو الإجماع، فلا يثبت به حكم، فلا يتصور دفع فلا نسخ.

قالوا: وجد في الإجماع معنى النسخ وذلك (كما إذا اختلفت الأمة على قولين في مسألة فهو إجماع على أنها) مسألة (اجتهادية)، لأنه يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين، (فإذا أجمع أهل العصر الثاني على أحدهما نسخ الأول بالثاني) لبطلان الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع، فقد نسخ الإجماع ونسخ به.

قلنا: لا نسلم جواز ذلك؛ لأنه مختلف فيه، سلمنا فلا يكون نسخاً؛ لأن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني.

قال ابن عباس لعثمان: كيف يحجب الأم بالأخوين، وقد قال تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهٖ السُّدُسُ﴾ (النساء/١١)، والأخوان ليسا أخوة فقال: حجبتها قومك يا غلام، وهذا تصريح بإبطال حكم القرآن بالإجماع وهو النسخ.

قلنا: لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب الأم ما ليس بأخوه قطعاً وعلى أن الأخوين ليسا أخوة قطعاً، فإن ذلك لو ثبت بدليل ظاهر دفعاً للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع، فإن الأول فرع على القول ثبت مفهوم الشرط، وإن ثبت فيه ظاهر، والثاني فرع أن الجمع لا يطلق لاثنتين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فالجواز مجاز مما لا ينكر، سلمنا فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به، وإلا كان الإجماع على خلاف القاطع، وكان خطأ وإنه باطل.

(فصل): [في النسخ بالقياس]

(ولا ينسخ القياس مطلقاً) أي في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته، وسواء كان قطعياً أو ظنياً قيل: والمقطوع ما يكون علته منصوصة، والمظنون ما كان علته مستنبطة، وقيل: المقطوع ما يكون حكم الأصل والعلة ووجودها في الفرع قطعياً والمظنون بخلافه، (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، وقد ادعى الشيخ الإجماع على ذلك وليس بصواب.

(و) نسخ القياس المختلف فيه (هو بيان انتهاء حكم الفرع مع بقاء حكم أصله) مثلاً كما يبين انتهاء تحريم النبيذ مع بقاء تحريم الخمر، لأنه لو نسخ لكان إمّا أن ينسخ بنص أو إجماع أو طريقة في التعليل أقوى منه وما هذا حاله فهو زوال الحكم لانتفاء الشرط؛ لأن صحة القياس مشروطة بعدم المعارضة.

(وقيل: يجوز) نسخ القياس (مطلقاً)، أي في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، وسواء كان قطعياً أو ظنياً؛ لأنه ليس النسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور المعارض، وقد حصل. قلنا: بل معنى النسخ أن الحكم كان حكماً ثابتاً إلى الآن، وقد ارتفع وانتفى بالناسخ، وما هنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرفع وفيه نظر؛ لأنه لا معنى للرفع هاهنا سواء حصل العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولذلك جوزوا نسخ النص الظني مع هذا الدليل.

نعم، يتم ما ذكرنا لو قلنا عند ظهور المعارض: يبطل حكم القياس المتقدم من أصله، ومن أول أمر الأمر، لكنهم لا يقولون بذلك.

وقال (القاضي) عبد الجبار: (يجوز) نسخ القياس (إذا كان ظنياً) فأما القطعي فيمتنع.

وقال (الإمام) يحيى (وأبو الحسين والرازي: يجوز) نسخ القياس (في حياته صلى الله عليه وآله وسلم) لعدم المانع، إما (بنص) كأن ينص الرسول عليه الصلاة والسلام وآله في الفرع بخلاف الحكم

الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس، (أو إجماع) لأنه إذا اختلفت الأمة على قولين قياساً، ثم أجمعوا على أحد القولين كان إجماعهم على أحد القولين يكون رافعاً لحكم القياس الذي يقتضيه القول الآخر، (أو قياس أقوى) من القياس المنسوخ، كأن ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم، ويجعله معللاً بعلّة موجودة في ذلك الفرع ويكون أمانة عليتها أقوى من أمانة عليه الوصف للحكم الأول في الأصل الأول، ويكون ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الأول.

(لا) أنه يجوز نسخ القياس الثابت (بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم) وإن كان مرتفعاً في المعنى لأن ذلك لا يسمى نسخاً لفظاً، أمّا بالنص فكما إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ثم أنه لم يظفر بشيء أصلاً، ثم اجتهد فحرم شيئاً بقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه. قالوا: فإن كان كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم القياس الأول، لكنه لا يسمى ناسخاً؛ لأن القياس إنما كان معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك، وإن قلنا: المصيب واحد لكن القياس متعبداً به، فلم يكن النص الذي وجده آخر ناسخاً لذلك القياس، هكذا ذكره الرازي في محصولة.

واعلم: أنه لا يخلو شيء منها عن سهو؛ لأنه نص على أن الإجماع لا ينعقد في زمن الرسول، وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به قبيل هذا بقليل.

قال (أئمتنا والجمهور: ولا ينسخ به) أي بالقياس غيره من الأدلة (مطلقاً) أي سواء كان جلياً أو خفياً لإجماع الصحابة على رفضه عند وجود النص، والمراد بالنص هنا خلاف الاستنباط لا معناه الاصطلاحي، وقد يمنع انعقاد إجماعهم على ذلك إذ لا قول صريح لكل منهم لمسألة اجتهادية، سلمنا فذلك قد يمنع التخصيص به، وقد قلتم به؛ ولأنه لو صح النسخ به لكان ذلك مخالفاً لخبر معاذ، فإنه أخر القياس على النص وصوّبه صلى الله عليه وآله وهما يدلان على وجوب تقديم النص على القياس، وأنه لا عبرة بالقياس مع وجود النص خالفه أو وافقه.

وقد يقال: قد صلح المتواتر ناسخاً للكتاب مع تأخير معاذ للسنة عنه ولم يقدح ذلك فيه، بل لم يمنع ذلك من التخصيص به، فلا يمنع من النسخ به؛ إذ لا أثر لما يعد فارقاً بينهما.

وقال (بعض الشافعية: يجوز) النسخ بالقياس (مطلقاً) كذلك وهذا القول لابن سريج والسبكي؛ لأنه قد جاز التخصيص بالقياس، فكذا النسخ لاشتراكهما في أن كل واحدٍ منهما بخلاف ما يقضي به ظاهر اللفظ.

قلنا: هو منقوض بالفعل والإجماع وخبر الواحد، فإن ثلاثتها يخص بها ولا ينسخ بها اتفاقاً بيننا وبينكم وإن نازع غيرنا في الإجماع وخبر الواحد وجعل بعضهم العقل ناسخاً ومحلول بأن النسخ رفع وإبطال، فالتخصيص دفع وجمع بين الدليلين.

وقال (بعضهم) وهو أبو القاسم الأنماطي: (إن كان) القياس (جلياً) قيل: وهو القياس المعنوي دون قياس الشبه، جاز النسخ به (لا) إذا كان (خفياً)، فإنه يمتنع النسخ به؛ لأن الجلي كالنص لجلائه فجاز النسخ به.

قلنا: لم يفصل دليل المنع.

وقال (ابن الحاجب: يمنعان) أي نسخه والنسخ به (إن كان القياس ظنياً) أما نسخه فلأن ما بعده لا بد أن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً، وأي ما كان فقد بان زوال شرط العمل به وهو ألا يعارضه أرجح منه أو مساوٍ له، فلا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فلا دفع لحكمه، فلا نسخ، وأما النسخ به فلأن ما قبله إن كان قطعياً لم يجوز نسخه به؛ لأن نسخ المقطوع بالظنون عند الجمهور غير جائز، وإن كان ظنياً تبين زوال شرط العمل بذلك، والظني المتقدم على القياس الظني، وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظني بما لا يظهر له معارض راجح أو مساوٍ؛ إذ بمجرد المعارض المساوي تبطل ظنيته، فكيف بالراجح، والقياس الظني راجح؛ لأننا فرضنا ناسخاً فيبطل وجوب العلم بالمتقدم، لانتفاء شرطه فلا يكون القياس ناسخاً، وقد يمنع كون ما ذكره ناسخاً كما مر توضيحه، (لا) إذا كان) القياس (قطعياً فينسخ) القياس القطعي بالقطعي من نص أو قياس (في حياته صلى الله عليه وآله) وصورة ذلك: أن ينسخ حكم الأصل بنصٍ مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع أيضاً بالقياس على الأصل، فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ، مثاله أن تثبت حرمة الربا في الذرة بالقياس على البر منصوص العلة، ثم ينسخ حرمة الربا في البر مع النص أيضاً في ذلك على علة متحققة في الذرة، فيقاس وترتفع حرمة الربا فيهما إذا كان القياس القطعي (بعد وفاته) صلى الله عليه وآله وسلم فإنه ناسخاً؛ إذ لا طريق للأمة إلى ذلك لجهلها بالمصالح والمفاسد.

نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخاً بأن يظهر نسخ حكم أصله (فبين القطعي الثاني أن القطعي الأول منسوخ) كما إذا قاس الذرة على البر، ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فينكشف أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخاً (فأماً التخصيص) للعام (به) أي بالقياس (فجائز كما تقدم) إذ التخصيص قصر؛ لا إبطال بخلاف النسخ، وقد يقال: لا أثر لما يعد فارقاً بينهما كما تقدم (وكذا) يجوز (تخصيصه كما سيأتي إنشاء الله تعالى) في القياس.

مسألة [إذا نسخ الأصل المقيس عليه هل يبقى الفرع؟]

هل إذا نسخ حكم أصل القياس يبقى معه حكم الفرع؟.

(و) المختار أن (نسخ حكم الأصل) للقياس (نسخ لحكم فرعه) وإنما قلنا بذلك (لزوال اعتبار الجامع) بين الأصل والفرع وهو العلة، وإذا زال فلا قياس وذلك؛ لأن نسخ الأصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعاً حيث علموا إلغاؤها، فعدم ترتب الحكم عليها في الأصل والفرع إنما تثبت بالعلة، فإذا اتفقت العلة انتفى الفرع، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا دليل (خلافاً لبعض الحنفية) فقالوا: إن حكم الفرع يبقى مع نسخ حكم أصله.

مستدلين أولاً: بأن الفرع تابع لدلالة لا لحكم الأصل، فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة، ولم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم، والدلالة الثانية باقية فيبقى حكم الفرع وهو تعينه الذي صرتم إليه في جواز نسخ الأصل دون الفحوى كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

قلنا: لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم، بل ثبت انتفاء الحكمة المعتمدة شرعاً وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقاءه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم؛ إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة للضرب؛ إذ لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى.

وثانياً: بأن هذا حكم يرفع حكم الفرع لرفع حكم الأصل قياساً من غير علة جامعة بينهما موجبة للفرع، والقياس بلا جامع فاسد.

قلنا: هذا ليس حكماً بالقياس، بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة،

نعم، علمنا اعتبار العلة ببطلان حكم الأصل لا أننا قسنا الفرع في عدم الحكم على الأصل بجامع عدم العلة.

(فصل): [في نسخ الأصل والفحوى]

(ويجوز نسخ الأصل) وهو: ما له مفهوم، (والفحوى) وهو: مفهوم الموافقة بقسميه الأوّلي والمساوي (معاً، اتفاقاً) بين العلماء وذلك (كالتأيف والضرب)، من قوله تعالى: {ولا تقل لهما أف} فإنه يجوز أن ينسخ تحريم التأيف والضرب جميعاً، وذلك لأن نسخهما حكم من الأحكام الشرعية تغيرت المصلحة في ثبوته، فجاز نسخه.

(و) يجوز نسخ (الأصل) أي ماله المفهوم (دونها) أي دون الفحوى (على المختار) نحو أن ينسخ تحريم التأيف بإباحته دون الضرب، فيبقى محرماً، (خلافاً للإمام) يحيى (وأبي الحسين وغيرهما) كالبيضاوي نص عليه في منهاجه، فقالوا: لا يجوز ذلك.

لنا: أن تحريم التأيف ملزوم لتحريم الضرب، والضرب لازم وإلا لم يعلم منه من غير عكس للأولوية في الفرع، ويصح دخول اللازم من الملزوم.

احتج الإمام ومن معه: بأن الفحوى تبع وفرع لأصل فرعه المتبوع والأصل يستلزم رفع التابع والفرع وإلا لم يكن تابِعاً له.

قلنا: دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل وليس حكمها مانعاً كحكمه، فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأيف؛ لأن الضرب إنما كان حراماً لأن التأيف حرام ولولا حرمة التأيف لما كان الضرب حراماً، والذي يرتفع هو تحريم التأيف لا دلالة اللفظ عليه، فإنها باقية فالتبوع لم يرفع والمرتفع ليس بمتبوع.

(واختلف في نسخها)، أي الفحوى، (دونه) أي الأصل، (فمنعه أبو الحسين والرازي وابن الحاجب والقرشي)، وهو الحق، (وجوزه قوم)، منهم السبكي، نص عليه في الجمع، قال (ابن زيد: وهو المذهب)، ولعل السيد لما لم يترجح أسند إلى ابن زيد.

(وقال الإمام يحيى والحفيد: إن كانت) الفحوى (في معنى الأولى)، أي يكون حكم الفحوى أولى من حكم أصلها، (امتنع) نسخ الفحوى دون الأصل، (نحو قوله تعالى: {ولا تقل لهما أف}) فإنه يدل على تحريم الضرب بالأولوية، (وإلا) تكن الفحوى في معنى الأولى، (جاز) نسخها دون أصلها، (كوجوب ثبات الواحد للثنتين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائتين) الثابت في قوله تعالى {فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّتَّةٌ صَابِرَةً يَغْلِبُوا مِّنْ تَيْنٍ} (الأنفال/٦٦)، فهانها أصل وفحوى، فالأصل

وجوب استقامة المائة للمائتين، والفحوى وجوب استقامة الواحد للآتين فيجوز عندهم نسخ وجوب استقامة الواحد للآتين دون الأصل، وهو وجوب استقامة المائة للمائتين، وأنت خبير بأن هذا المثال لا مساواة فيه، ألا ترى أنه يخالف حكم الجملة حكم الآحاد، فإن العسكر متألف من الأفراد، وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده، ولهذا قالوا: إذا بلغ عسكر المؤمنين اثني عشر ألفاً لم يجز توليهم، وإن كثر عدد الكفار وزاد على مثلهم ولو اعتبر ذلك لما كان الأمر كذلك، ويؤيد هذا قوله تعالى ﴿إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا﴾ (الأنفال/١٥)، فإن فيه اشتراط أن يكون كل القبيلتين زحفاً، أي كثيرين، والخطاب للذين آمنوا لا لكل فرد منهم.

(و)روي (عن القاضي) عبد الجبار في نسخ الفحوى دون أصلها (الأقوال الثلاثة) الماضية، الإطلاقان والتفصيل، فقال في الشرح: لا يجوز إذا كان في معنى الأولى، وقال في (العمد): يجوز. وقال في التدريس: لا يجوز، وقطع على ذلك.

لنا: أن تحريم التأيف ملزوم لتحريم الضرب ونسخ الفحوى دون الأصل معناه بقاء تحريم التأيف وانتفاء تحريم الضرب، وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم، وأنه محال، وقد يعترض بأن المعبر في الدلالة الالتزامية للزوم في الجملة بمعنى الانتقال إليه، وهو لا يوجب للزوم في الحكم، ولو سلم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل: اقله ولا تستخف به.

المجوزون قالوا: إفادة اللفظ للأصل والفحوى دلالتان متغايران، فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الأخرى ضرورة.

قلنا: لا نسلم دلالة التغاير على جواز رفع كل واحدة منهما دون الأخرى، وإنما يصح ذلك إذا لم يكن أحد الغيرين مستلزماً للآخر.

المفصلون قالوا: جواز ذلك في الذي بمعنى الأولى يؤدي إلى المناقضة لتعليل الأصل بخلاف ما إذا لم يكن أولى، فإنه لا مناقضة فيه.

قلنا: أما الأول فصحيح مسلم، وأما الثاني فغير مسلم لما قدمناه أيضاً.

(و) الفحوى (ينسخ بها) غيرها من الأدلة، قال: لأن دلالاته إن كانت لفظية فلا كلام، وإن كانت عقلية فهي يقينية، فيقتضي النسخ لا محالة.

قال ابن أبي شريف: وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي المنع من النسخ نهائياً على أنه قياس، وأن القياس لا يكون ناسخاً، وذلك (كالنهي عن التأفيف بعد الأمر بالضرب)، فإن النهي عنه الذي فهم من النهي عن التأفيف يكون ناسخاً للأمر بالضرب إذ لو بقي الضرب مأموراً به بعد النهي عن التأفيف لكان فيه مناقضة.

(ويجوز نسخ دليل الخطاب) وهو مفهوم المخالفة، (وأصله) وهو ما له مفهوم (معاً على القول به)، أي بالمفهوم، وذلك أنه دليل، فجاز نسخه كسائر الأدلة، وهذه الصورة وفاقية عند من يقول به، ومثاله لو قيل في الغنم السائمة زكاة، فإنه يفهم من هذا أن لا زكاة في المعلوفة، فيجوز نسخ الأصل بأن لا يجب في السائمة، والمفهوم بأن يجب في المعلوفة، وكذلك سائر أقسام مفهوم المخالفة. (و) يجوز (نسخه)، أي مفهوم المخالفة (دون أصله)، ومن أمثلته: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((الماء من الماء))، فإن دليل الخطاب يقتضي أنه لا يجب الغسل من التقاء الحتانين، ثم نسخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إذا التقى الحتانان وجب الغسل))، نص على هذا الوصابي.

(و) يجوز نسخ (أصله) أي المفهوم (دونه)، وذلك بأن لا توجب الزكاة في السائمة ولا المعلوفة في المثال الأول لعدم المانع من النسخ في جميع هذه الأقسام، وخالف في هذا السبكي، واختار امتناع ذلك. قال ابن أبي شريف: لأنها تابعة، فيرتفع بارتفاعه، وإلا يرتفع هو بارتفاعها. قلنا: تعيينه لها من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته.

(ويجوز نسخ الحكم العملي به) أي بمفهوم المخالفة العلمي؛ لأن دلالتها ظنية (في الأصح) من القولين، واختار السبكي المنع من ذلك، والصحيح قول السيد وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي. لنا: أنها دليل، ويجب العمل به، ولا فرق بين النسخ وغيره. قالوا: ضعفت عن مقاومة النص.

قلنا: المعتبر حصول الدليل، وقد حصل.

فصل: [في الزيادة هل هي نسخ أم لا؟]

(والزيادة على النص إن لم يكن لها) أي لتلك الزيادة (تعلق بالمزيد عليه) بأن لا تكون جزءاً له، ولا شرطاً منفصلاً ولا متصلاً (كصلاة سادسة)، زيدت على الصلاة الخمس (فليست بنسخ وفاقاً للجمهور، وخلافاً لبعض الحنفية)، وهم أهل العراق منهم، فإنهم ذهبوا إلى أن زيادة الصلاة السادسة نسخ.

لنا: أن النسخ إما عبارة عن الرفع أو عن بيان انتهاء مدة الحكم على اختلاف الرأيين كما تقدم، وعلى التقديرين لا يتحقق معنى النسخ هنا.

قالوا: زيادة صلاة تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابتة بقوله تعالى {حافظوا على الصلوات والصلوة والوسطى}، وأنه حكم شرعي فهو نسخ.

قلنا: لا يبطل وجوب ما صدق عليها أنها وسطى، وإنما يبطل كونها وسطاً، وليس حكماً شرعياً، والأقرب أن هذه المسألة لفظية، وإذا أحرزت النظر وجدته متفرعاً على أن المندفع حكم شرعي أولاً فمن تمحل في بعض المواضع طريقاً شرعياً عده نسخاً، ومن تمحل في بعضها طريقاً عقلياً لم يعده من ذلك، (وإن كان لها)، أي لتلك الزيادة على النص، (تعلق به) أي بالمزيد عليه، فهي على وجوه قد أشار إليها بقوله:

(فإن كانت) تلك الزيادة (مقارنة له)، وبهذا يعلم أن زيادة قوله (في خطاب واحد) لا معنى لها بعد قوله مقارنة، إذ لا مقارنة إلا وهي في خطاب واحد، وذلك (كغسل الأيدي بعد الوجوه) في آية الوضوء، المشتملة على وجوب غسل بعد غسل، (أو) كانت تلك الزيادة (واجبة بطريق التبعية، كغسل جزء من الرأس بعد الأمر بغسل الوجه) مستكملاً، فإن هذه الزيادة قد كانت وجبت قبل الأمر بها نظراً إلى أنه لا يتم الواجب إلا بها، (أو كانت تلك الزيادة مبينة لمجمل، كإيجاب النية بقوله: ((إنما الأعمال بالنيات))، (و) إيجاب (الترتيب) بين أعضائه الثابت بقوله عليه السلام ((ابدءوا بما بدأ الله))، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه، ثم يمسح رأسه، ثم يغسل رجليه))، (بعد نزول آية الوضوء)، وهي قوله تعالى {وإذا قمتم إلى الصلاة..} إلى آخرها، فإذا أورد بعدها إيجاب النية والترتيب كان مبنياً لها، ونحو هذه الصور الثلاث مما ذكره صاحب الجوهرة، وهي ثلاث آخر غير ما ذكره:

الصورة الأولى: أن يكون المزيد عليه قد أشعر بالزيادة^(١)، بأن يتضمنها معنى واحد، وإن اختلفا في الصورة والاسم، وذلك نحو ما روي في المحرم أنه يقطع الخفين من أسفل الكعبين ويلبسهما، فإنه زيادة في ظاهر اللفظ على ما يبيح له من لبس النعلين.

الصورة الثانية: الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه كقطع رجل السارق بعد ذهاب يده.

(١) قال الدراري: بمعنى يعلم أن حكم الزيادة حكم المزيد عليه، من باب القياس الجلي. تمت. لؤلؤ معنى.

الصورة الثالثة: أن تقترن الزيادة بالمزيد عليه، وإن أفادت الزيادة في الحكم ما كان المزيد عليه يفيد ويفيد معه سواء كخبر السوم، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((في سائمة الغنم زكاة))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((في كل أربعين من الغنم زكاة)) (فكذلك) أي فليست الزيادة نسخاً (اتفاقاً) بين العلماء.

أما الصور المذكورة في المتن: فلعدم التراخي^(١)، وأما ما عداها فالأولى منهن لم تكن الزيادة فيها نسخاً؛ لأن المعنى مفهوم، وهو ترك الستر، يوضحه أنه كان يمكن الفتوى بذلك بطريقة القياس، وإن لم يكن من باب ما في معنى الأصل، وكيف يكون الخطاب المتضمن لجواز ذلك نسخاً له مع أنه قد استنبط من معنى الخطاب المتقدم ومن حق الناسخ أن يكون منافياً للمنسوخ إلا أن يواطئه في الفائدة، وإن افرقا فأحدهما يفيد تصريجه والآخر يفيد بمفهومه، والثانية لا يقال أنها نسخ لقطع اليد، لأن رفع قطعها بعد القطع حكم عقلي، ولا يقال أن ذلك وقع لعدم وجوب قطع الرجل؛ لأن ذلك حكم عقلي، والثانية لم يكن نسخاً؛ لأن ورود الزيادة والمزيد عليه يجعل أحدهما مبيناً للآخر لا يكون نسخاً للزكاة فيما دون الأربعين في المثال السابق إذ لم يثبت ذلك من قبل، والقصة واحدة متصلة، لكن لا خفاء أن الصورة الثانية من صور المتن داخلية في الأولى؛ لأن الزيادة فيها إنما لم تكن نسخاً لأنها مقارنة للمزيد عليه والثالثة من التي لم تذكر في المتن فتأمل.

(وإن كانت) الزيادة التي تعلق بالمزيد عليه (غير ذلك) المذكور في هذه الصورة، وذلك (كزيادة تغير الإجزاء) أي أجزاء المزيد عليه لو فعل من دون تلك الزيادة به، والمراد به الثابت للفعل قبل ورود الزيادة، فارتفع لورودها وهو عقلي عند الشيخ الحسن، لأن المرجع به إلى الكفاية وعدم القضاء، وهما عقليان وشرعي عند الحفيد لكون الخروج عن عهدة الأمر لوقوع المأمور به بحسب ما تناوله الأمر.

(أو) زيادة تغير (قبح الإخلال) بالمزيد عليه بمعنى أن المزيد عليه كان قبل حصول هذه الزيادة يقبح الإخلال به، ككفارة اليمين فإنها قبل أن تزداد مثلاً بشيء رابع يقبح الإخلال بالثلاثة وبعده لا يقبح.

(أو) زيادة تغير (كون الأخير أخيراً) كزيادة ركعة على اثنتين، فهذه الصور الثلاث هي التي كثر فيها الخلاف، وتشعبت فيها الأطراف، وقل فيها الائتلاف، وهو يتشعب على إطلاقين وتفاصيل أربعة:

(١) أما في صورتين الأولتين فواضح، وأما في الثالثة فلأن بيان الجمل لا يجوز تراخيه عن وقت الحاجة. تمت من

الإطلاق الأول: إشار إليه بقوله: (ف عند الشيخين أبي علي وأبي هاشم والحنابلة وأكثر الشافعية أنها ليست بنسخ) للمزيد عليه (مطلقاً)، أي على أي وجه وقعت من الوجوه الآتية.

والإطلاق الثاني: ما قاله (جمهور الحنفية) من أن الزيادة (نسخ مطلقاً)، كذلك.

والتفصيل الأول: ما قاله (الكرخي وأبو عبد الله) من أنها (إن غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل فنسخ) للمزيد عليه (كزيادة عشرين في حد القاذف)، فإنه قد تغير بها حكم في المستقبل وهو إبطال شهادته بالثمانين؛ لأن القاذف كانت شهادته لا تصح بعد الثمانين، فلما زيد عليها عشرون صارت لا تصح بعد المائة وتصح قبلها.

والتفصيل الثاني: ما قاله (أبو طالب والقاضيان) جعفر وعبد الجبار (والغزالي) من أنها (إن غيرت) الزيادة (أجزاء المزيد عليه) تغييراً شديداً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استثناؤه، وذلك (كزيادة ركعة) على ركعتين (في الفجر فنسخ) للمزيد عليه، (وإلا) تغير الزيادة على حد ما ذكر بل كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به، ولم يلزم استثناؤه فعله، وإنما يلزم أن يضم إليه غيره، فلا تكون الزيادة نسخاً (كزيادة عشرين في حد القاذف)، فإنها لو عدت كان للناس إيراد يسقط وجوبه وكزيادة التغريب.

قال (القاضي) عبد الجبار: (وكالتخيير في ثالث) من أمور (بعد) التخيير في (اثنين منها)، كأن يقول: اعتق أو صم أو أطعم، فإن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم، وقد كان محرماً فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما.

والتفصيل الثالث: ما قاله (بعض الشافعية) من أنها (إن بينت) الزيادة على النص (انتفاء مفهوم المخالفة)، كما إذا قيل في الغنم المعلوفة زكاة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة، (فنسخ) للأول، (وإلا) تبين الزيادة على النص أنها مفهوم المخالفة، (فلا) يكون نسخاً.

والتفصيل الرابع: ما قاله (جمهور أئمتنا وأبو الحسين والرازي وابن الحاجب) وهو التفصيل الفارق والمعيار الصادق فيما يعد نسخاً منها وما لا يعد، فأما كونها نسخاً وغير نسخ على الإطلاق فهو خطأ في الجانبين جميعاً.

وحاصل ما ذكره: أنه (إن بينت انتهاء حكم شرعي فنسخ) للمزيد عليه؛ لأنه قد حصل فيها حقيقة النسخ، فإذا ثبت ثبت، وإذا نفي انتفى، (وإن بينت انتهاء حكم عقلي كالبراءة الأصلية فليست بنسخ) للمزيد عليه لعدم حقيقة النسخ فيه.

قال (الشيخ) الحسن: (وهذه) المقالة (حلقة مبهمة) من حيث أنه لا يهتدى بهذا الكلام إلى معرفة مذهب القائل هل الزيادة نسخ أو غير نسخ؛ لأن المراد أنها عبارة منغلقة لا يفهم بل يشبه عدم عرفان ذلك بالحلقة المبهمة؛ لأنه لا يدري أين موضع فتحها، و(لا يخالف فيها من تقدم)، فليفصل ذلك، فنقول:

يبطل قول الشافعية والشيخين: بأن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً.

ويبطل قول الحنفية: بأن المزيد عليه قد يكون حكماً عقلياً، فلا يكون نسخاً.

ويبطل قول الكرخي وأبي عبد الله: بمثل هذا الإبطال.

ويبطل قول القاضي وأبي طالب: بأن الأجزاء حكم عقلي على قول الشيخ الحسن، قال الحفيد: وفيه نظر؛ لأن طريقه الشرع.

والجواب: أن على أصل القاضي ليس طريقه الشرع؛ لأن عدم القضاء وكون الشيء لا يجب أمر زائد عليه يقضي به العقل قبل ورود الشرع، ويبطل قول القاضي في زيادة كفارة بأنها لم ترفع إلاً عدم وجوب المزيد عليه، وعدم وجوبه حكم عقلي.

وربما احتج الأولون: بأن الزيادة على النص لم تعرض لحكم النص بنفي ولا إثبات بل تناولت حكماً مجرداً فكما أن الزيادة المنفصلة لا تعد نسخاً كذلك هذه.

وأجيب عن ذلك: أن النسخ رفع أمد الحكم وهذا قد يتفق بالزيادة كزيادة ركعتين على ركعتي الفجر، فإنها وإن لم ترفعها فقد رفعت حكمها وهو كونها فرضاً كاملاً، وهذا هو الحكم المنسوخ لا الصورة إذ لا عبرة بها.

قالوا: لا بد من منافاة من النسخ والمنسوخ، إما إلى بدل وإما إلى غير بدل، والزيادة ما نفت المزيد عليه بل أردفته حكماً آخر.

قلنا: هذه الزيادة قد رفعت حكم المزيد عليه من وجه وهو ما إذا انفرد.

وربما احتجت الحنفية: بأنه قد حصل بسبب تلك الزيادة رفع حكم شرعي، وهو عدم وجوبها؛ لأن الأمر بالمزيد عليه، قد كان اقتضى أن الزيادة غير واجبة فحين أمر بها ارتفع هذا الحكم بوجوبها.

قلنا: لا نسلم أن عدم وجوب تلك الزيادة قبل الأمر بها حكم شرعي بل حكم عقلي، إذ الأصل البراءة، فالأمر بالزيادة لم ترفع حكماً شرعياً بل عقلياً، وذلك ليس بنسخ، (لكن) بعد معرفة أنه إن بينت انتهاء حكم شرعي إلخ.

(يتفرع على ذلك صور) هل فيها بيان انتهاء الحكم الشرعي فيكون نسخاً، أو الحكم العقلي فلا يكون كذلك:

(منها: زيادة عضو على أعضاء الطهارة) المعروفة، (وليس) زيادة ذلك العضو عندنا (بنسخ) لأنه رفع مباح الأصل وهو معلوم بالعقل، وقيل بل نسخ لأن الأعضاء دونه كانت مجزية ولم تبق الآن مجزية، والإجزاء حكم شرعي، وقد ارتفع.

قلنا: الإجزاء بدونه تدل على الامتثال بفعله، وعدم توفقه على شرط آخر، أما الامتثال بفعله فلم يرتفع، وأما عدم توفقه على شرط آخر وإن ارتفع فليس حكماً شرعياً بل هو مستند إلى حكم البراءة الأصلية.

(و) منها: (زيادة التغريب في حد الزنا) الثابت بقوله عليه السلام المروي في الصحيحين: ((البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام))، (و) زيادة (عشرين في حد القذف، وليست بنسخ وفقاً لأبي الحسين، وخلافاً للحنفية) فيهما فقالوا إنهما نسخ، (و) خلافاً (لابن الحاجب في التغريب) فقال هو نسخ.

لنا: أن الزيادتين لم ترفعا وجوب الجلد والثمانين وإنما يرفعان نفي وجوب ما زاد عليهما، وذلك معلوم بالعقل.

قالت الحنفية: بل الزيادة رفعت بكون المائة والثمانين كمال الجلد.

قلنا: تعليل الشيء بنفسه لأن معنى كونهما كمال الجلد أنه لا يجب ضم شيء إليهما، ومعنى كونهما بعض الجلد: أنه يجب ضم شيء إليهما، ومعنى كونهما بعض الحد: أنه يجب ضم شيء غيرهما إليهما، فقولهم: إنها نسخ لأنها صيرت المائة والثمانين بعض الحد بمنزلة قولهم: إنها نسخ لا زيادة.

قالوا: رفعت كون الجلد والثمانين مجزياً.

قلنا: تعليل الشيء بنفسه أيضاً، لأن معنى كون الشيء مجزياً وحده أن لا يجب ضم شيء إليه.

قال ابن الحاجب: قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي.

قلنا: وجوب التغريب كان منتفياً في الأصل فرفعه رفع لحكم الأصل، ومثله لا يكون نسخاً.

(و) منها (تقييد المطلق بصفته، كالرقبة المعتقد) التي هي المطلق بالصفة التي (في الإيمان)

كما إذا قيل: إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، (وليست) هذه الزيادة

(بنسخ وفاقاً لأبي الحسين وخلافاً للكرخي وأبي عبد الله)، فعندهما أنها نسخ.

لنا: إن ذلك تخصيص العموم وهو لا يعد نسخاً.

قالا: لو خلينا والظاهر لكفرنا بأية رقبة كانت وإلا فقد صارت الرقبة معينة بالمؤمنة، فزال

حكم ثبت بالشرع.

قيل: والحق أن ثوب الخلاف مرفوع وحبله مقطوع؛ لأن من قال إنه نسخ فرض الكلام وبني

على أن الخطاب قد تأخر عنه التقييد بالإيمان إلا إن أمكن العمل، ومن قال بالتخصيص بني

كلامه على أنه لم يتراخ إلى وقت العمل، اللهم إلا أن يكون خلافهم في الواقع من التقييد

فيرجع الخلاف إلى وقت وقوعه لأجل الحكم الشرعي لا لأجل المسألة الأصولية، وفيه تأمل^(١).

ثم إن القائلين بالنسخ والتخصيص متفقان على أن المجزي في العتق المؤمنة لا غير، خلا أن

الناسخ يعتبر شرائط النسخ، والمخصص لا يعتبرها.

وقد يقال: إن التقييد يتضمن النقص مما كان ثبت، وكلامنا هاهنا يتضمن الزيادة.

(و) منها (زيادة ركعة في الفجر، وهو نسخ) للمزيد عليه (لتغييرها الأجزاء عند القاضي عبد الجبار،

أو) هي نسخ لكن لا لأجل تغييرها الأجزاء، بل (لتغييرها وجوب التشهد والتسليم) عقيب الركعتين،

وهو حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة، وليس ذلك نسخ للركعتين، لأن النسخ لا يتناول الأفعال، ولا

هو نسخ لوجوبهما، فإنه ثابت، ولا نسخ لأجزائهما (عند الشيخ الحسن)، فإنهما مجزيان وإنما كانتا

مجزيتين من دون ركعة أخرى، فالآن لا تجزيان إلا مع ركعة أخرى، وذلك تابع لوجوب ضم ركعة

(١) وجهه: أن المختار أن التقييد إذا تراخى إلى إمكان العمل ولم يتراخ عن وقت الحاجة أنه بيان لا نسخ، وقد سبق

تحقيق ذلك. تمت من هامش النسخة (أ).

أخرى، ووجوب ركعة أخرى ليس يدفع إلا نفي وجوبها ونفي وجوبها إنما حصل بالعقل، هذا إذا زيدت الركعة قبل التشهد، وأما إذا زيدت بعد التشهد وقبل التحلل فإنه يكون نسخاً لوجوب التحلل بالتسليم، وإنما حكم الشيخ بنسخها لما ذكر الآخر إلا أنه حكم عقلي عنده.

(و) منها (النقل من تخيير إلى تخيير) كالنقل من التخيير في الكفارات الثلاث إلى أربع، كأن تقول:

اعتق أو أكس أو أطعم أو صم، (وهو نسخ، خلافاً للإمام وأبي الحسين)، فزعم أنه ليس بنسخ.

لنا: تحريم الإخلال بالكفارات الثلاث حكم شرعي، لأنه فرع على إيجابها مخيراً فيها، وإيجابها شرعي، والمتفرع على الشرعي شرعي، فإذا التخيير فيها وفي الأمر الرابع نسخ تحريم الإخلال بالثلاث، لأنه شرعي رفع شرعياً.

قال أبو الحسين: بل تحريم الإخلال بها حكم عقلي؛ لأنه متفرع على عدم إيجاب الرابعة، وعدم إيجابها عقلي، فإننا نعلم أنه لو كان ثم ما يقوم مقام الثلاث لعرّفنا تعالى به، فلما لم يعرفنا به قطعنا بتحريم الإخلال بالثلاث بهذا الطريق العقلي، والمتبوع والمتفرع على العقلي عقلي، فلا يكون رفعه نسخاً.

قلنا: لا نسلم تفرعه عن غير إيجاب الثلاث سلمنا فعدم إيجاب الرابعة لا يستقل بالتأثير في تحريم الإخلال بل بانضمامه إلى إيجاب الثلاث فيكون شرعياً؛ لأن إيجاب الثلاث هو الطارئ المتعقب له تحريم الإخلال بها، فعلق به للمقارنة لأنه أضعف الأصلين، والفرع يتبع الأضعف في الحكم.

(و) منها النقل (من تخيير إلى تعيين)، كالنقل من تخيير الصوم والفدية إلى تعيين الصوم، ولا شبهة في أن ما هذا حاله نسخ، لجواز الإخلال بأحدهما إلى بدل، ولقبح الإخلال بالثاني إلى غير بدل، ويعني بالثاني الساقط وجوبه، وذلك لأن تعيين أحدهما قد صار لا يجوز الإخلال به، وقد كان قبل ذلك يجوز الإخلال به إلى الواجب الثاني، والواجب الثاني قد يقبح الإخلال به لا إلى بدل، ثم قد جاز الإخلال به مطلقاً.

فإن قلت: لم عدلت إلى ضرب المثال للنسخ في هذه الصورة لقبح الإخلال به وجواز الإخلال، وقد كنت تجد في المثال ما هو أظهر من ذلك وأوضح، وهو أن التغيير أزال وجوب الواجب الآخر، ووجوبه كان حكماً شرعياً، والتصديق حكم شرعي، وهذا نسخ ظاهرٌ فما فائدة العدول إلى المثال الخفي.

قلت: لأن وجوب الواجب الآخر نسخه ظاهر، وأردت اطلاعك على فائدة مدفونة، وأيضاً إنما ذكرنا ذلك تنبيهاً على فائدة قد يخطر بالبال خلافها، وذلك لأن قبح الإحلال في المسألة الأولى وقع فيه الخلاف كما تقدم هل عقلي أو شرعي أو نسخ أو غير نسخ، وهاهنا لا شبهة أن قبح الإحلال وجواز الإحلال حكمان شرعيان، لكونهما فرعين، لأمر شرعي الضيق فيكون نسخاً بلا إشكال، بخلاف الإحلال بالكفارات عند زيادة كفارة أخرى، فإنه زال لزوال حكم عقلي، وهو ارتفاع وجوب ارتفاع الكفارة الزائل، فلما ورد الشرع بوجوبها زال حكم العقل وزال قبح الإحلال تبعاً لذلك، فلذا لم يكن نسخاً، وهذا عند المانعين من النسخ في مسألة الكفارات.

وقد يقال: إن هذه الصورة من باب النقصان لا الزيادة، فهي بعد، وهذا الموضوع أحص.

(و) منها النقل (من تعيين إلى تخيير) كلو كان الواجب في الكفارة إطعام ثم نقل إلى التخيير بين الثلاث (وهو نسخ خلافًا للإمام) يحيى، فزعم أنه ليس بنسخ.

قال الشيخ الحفيد في الشرح في هذه المسألة: إن الحكم منسوخ بلا إشكال، والحال في النقل من التعيين إلى التخيير كالحال في زيادة كفارة على الكفارات؛ لأنه قد كان يتضيق عليه الإتيان بأحد تلك الكفارات قبل الزيادة، وورود التعبد بالربعة وزوال التضيق بزيادة الرابعة، فلا فرق والله أعلم.

(و) منها (بيان انتهاء مفهوم إنما) نحو إيجاب صرف الزكاة للأغنياء بعد قوله {إنما الصدقات للفقراء}، (و) بيان مفهوم (الغاية) نحو: إيجاب إدخال صدر من الليل كما كان في أول الإسلام بعد قوله تعالى {ثم أتموا الصيام إلى الليل}، (و) بيان انتهاء مفهوم (الشرط) نحو إيجاب النفقة لغير ذوات الحمل من الزوجات بعد قوله {فإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن}، وما هذا حاله هو نسخ.

أما الأول: فلأنه قد وقع حكماً شرعياً ثبت بدليل الخطاب عند من يثبت المفهوم.

وأما الثاني: فلأنه تعبد كون أول الليل طرفاً وغاية للصيام، كما يفيد لو قال: آخر الصيام وغايته الليل، لأن إلى موضوعة للغاية، وإيجاب الصوم إلى غيبوبة الشفق تخرج أوله من أن يكون طرفاً مع أن الخطاب يفيد، وأما لو قال صوموا النهار ثم جاء الخبر بإتمام الصيام إلى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخاً، لأن الخبر لم يثبت ما نفاه النص؛ لأن النص لم يتعرض لليل وإنما نفينا الصوم بالليل لأن الأصل أن لا صوم، فقامت الدلالة على صوم النهار ونفي الليل على حكم العقل.

وأما الثالث: فلأن الثاني قد رفع حكماً شرعياً ثبت بدليل الخطاب من أن غير أولات الأحمال لا نفقة لهن.

(وثمره الخلاف): في أن الزيادة على النص نسخ أو لا؟ (أن الظني كخبر الواحد إذا ورد بالزيادة على النص المعلوم) بأية صريحة أو خبر متواتر صريح (لم يقبل عند القائلين بأنه نسخ) لما عرف سابقاً من أنه لا يجوز نسخ القطعي بالظني، (وقبل عند القائلين بأنها ليست نسخ) لوجوب العمل بالظنيات في المسائل الفقهية.

فصل: [في حكم النقص]

ولم فرغ من ذكر حكم الزيادة أخذ في بيان حكم النقص، فقال:

(والنقص) من العبادة يكون على وجهين؛ لأنه (إن لم يكن له) أي المنقوص (تعلق بالمنقوص منه) بأن لا يكون ركناً ولا شرطاً (كإحدى الخمس) إذا نسخ، فإنه لا يكون نسخاً للباقي. وكذلك لو قال الشارع: أوجبت الصلاة والزكاة، ثم قال: نسخت الزكاة، (فليست) تلك المسقطه (نسخ لغيرها)؛ لأن إسقاطها إنما بين انتهاء وجوبها فلم يحصل حقيقة النسخ إلا فيها فقط، فمن ثم لم يكن نسخاً لغيرها لعدم حقيقة النسخ.

(وإن كان له) أي المنقوص (تعلق به) أي بالمنقوص منه (كالنقص من النص فنسخ للمنقوص) وسواء كان ذلك المنقوص (ركناً) مما دل عليه النص كالركوع والسجود (أو) كان (شرطاً) به متصلاً كاستقبال القبلة، فإنه شرط للصلاة متصل بها، أو منفصلاً كالوضوء، فإنه شرط للصلاة منفصل عنها، فنقصان هذا نسخ له (اتفاقاً) بين العلماء، لحصول حقيقة النسخ، وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي.

(واختلف في الباقي) من العبادة، هل هو منسوخ أو لا؟.

(فعند جمهور أئمتنا والأكثر) من العلماء (أنه) أي الباقي (ليس بمنسوخ مطلقاً)، أي سواء كان ذلك المنقوص ركناً أو شرطاً متصلاً أو منفصلاً.

وقال (بعض الشافعية) منهم الغزالي نص عليه الإمام بل الباقي (منسوخ مطلقاً) كما تقدم، فعند هؤلاء أن الواجب عبادة أخرى وليست الأولى.

وقال الإمام (أبو طالب والقاضي) عبد الجبار (إن كان المنقوص ركناً كركعة) من إحدى الصلوات، أو سجدة (أو شرطاً متصلاً) بالمنقوص منه، وذلك (كالقبلة) إذا نقص من الصلاة

وجوب استقبالها، (فالباقى منسوخ، وإن كان) المنقوص (شروطاً منفصلاً) عن المنقوص منه (كالوضوء)، فإنه منفصل عن الصلاة وسابق لها، (فليس) الباقي (بمنسوخ).

لنا: أنه لو كان نسخاً للركعتين الباقيين في الجزء ولالأربع في الشرط لافتقرت إلى دليل في وجوبها غير الأول، وإنه باطل بالاتفاق.

قالوا: إن لتلك العبادة حكماً شرعياً هو تحريمها بدون الجزء والشرط، أعني الركعة والوضوء، وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها أو وجوبها بدون الركعة، والوضوء ولا معنى للنسخ إلا ذلك.

وأجيب: بأنه لا معنى لتحريم العبادة دون تلك الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ؛ لأنه ليس إلى حكم شرعي؛ لأن الحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الأول الثابت بالنص السابق، إذ الفرض أنه لم يتجدد وجوب الزيادة، وهو الجزء والشرط كالركعة والطهارة باقية على الجواز الأصلي، إذ التقدير أنه نسخ وجوبها فقط، ذكر ذلك عضد الدين.

قال سعد الدين: وكان هذا إلزامي وإلا فقد سبق أن النسخ لا يجب أن يكون إلى بدل، ثم العجب ثم إنه ادعى الاتفاق على جواز نسخ الزيادة التي هي الجزء أو الشرط، ثم زعم أن ارتفاع وجوبها ليس بنسخ.

ثم قال سعد الدين: واعلم أن النزاع إنما هو في نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع أجزائها، وإلا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري، فصح أن وجوب الركعات الأربع قد ارتفع، وينبغي أن يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط انتهى.

(والفرق بينهما) أي الركن والشرط (أن الركن لا يجوز استصحابه في جميع العبادة)، بل لا بد من أن يخلو عنه بعضها كالزكاة، والسجود فإن بعض الصلاة خال عنها (والشرط يجب استصحابه في جميعها كالوضوء)، وذلك ظاهر.

وقال (أبو الحسين) أن الحكم في النقص (كما تقدم) في الزيادة من أنه إن حصل بذلك النقص بيان انتهاء حكم شرعي فنسخ وإلا فلا.

(وثمره الخلاف ما مر في الزيادة) من أن الظني كخبر الواحد لا يقبل عند الغزالي في القطعي، ويفصل فيه القاضي، وعندنا يقبل.

قلت: ولا خفاء أن كلامه هنا لا يستقيم للاتفاق على أن النقص نسخ للمنقوص، وإذا ثبت ذلك فالمنقوص منه إذا كان قطعياً لا يقبل فيه هذا الوارد سواء جعلناه نسخاً للمنقوص منه أو لا، فليتأمل^(١).

فصل

[في الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ من المنسوخ]

والنسخ خلاف الأصل كما تقدم بيانه في أول الكتاب، (وإنما يصار إلى النسخ عند تعذر الجمع)، فأما إذا أمكن فهو الواجب. واعلم أن لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرقاً صحيحة وطرقاً فاسدة:

أما القسم الأول: فقد أشار إليه بقوله:

(ويتعين الناسخ) للشيء:

(بعلم تأخره) عنه.

(أو بإجماع الأمة أو العترة) على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ.

فإن قيل: قد مر أن الإجماع لا ينسخ.

قلنا: نعم، وليس هو الناسخ، إنما هو طريق على أنهم قد أطلقوا على الناسخ.

(أو بقول الشارع هذا ناسخ) وهذا منسوخ، (أو) بقول الشارع، (ما في معناه)، أي ما في

معنى هذا ناسخ (مما يشعر به)، أي بالنسخ (كنصه على نقيض حكم الأول، نحو) ما رواه

مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور)) وتمام الخبر ((ألا

فزوروها، وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي إلا فادخروها، إن الله قد أعطى كل ذي حق

حقه، ألا لا وصية لوارث))، وكذا قوله تعالى {الآن حَقَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ

ضَعْفًا} (الأنفال/٦٦)، (أو نصه على ضده) أي الحكم الأول (كتحويل القبلة) إلى الكعبة، فإنه

يعلم أنه نسخ التوجه إلى بيت المقدس، لأن التوجه إلى الكعبة ضد التوجه إلى بيت المقدس.

(١) يستقيم حيث كان المنسوخ شرطاً متصلاً أو منفصلاً، وهو ظني، والمشروط فيه قطعي، فتأمل. تمت.

(أو بتأخر إسلام راويه) أي أحد المتعارضين (من غير واسطة) بأن يرويه مرفوعاً لا موقوفاً نظراً إلى الظاهر من أنه إنما سمعه حين أسلم، وخالف في هذا السبكي لجواز العكس.

(أو بتقدم صحبة راوي المنسوخ من غير واسطة) بينه وبين النبي عليه السلام، وأما مع الواسطة فإنه يحتمل أنه روى إليه بعد رواية حديث المتأخر (مع انقطاع صحبته بموت أو غيره) من غيبة أو مرض، وعلم عدم اتفاهه بالنبي.

(وكذا) يعرف الناسخ (بإسناده إلى غزوة متأخرة) عن الغزوة التي نسب إليها المنسوخ، كأن يقول الصحابي هذه في غزوة بدر وهذه في أحد ونحو ذلك.

(أو) إسناد الناسخ إلى (وقت) كأن يقال هذا قبل الهجرة وهذا بعدها، (أو مكان متأخر) عن وقت المنسوخ، كأن يقال: هذه نزلت بمكة وهذه بالمدينة، (فيقبل) الظاهر أن الضمير عائد إلى الذي أسند إلى غزوة متأخرة أو وقت أو مكان متأخر، وإن أعيد إلى جميع ما يسبق لم يستقم كما لا يخفى (مطلقاً)، أي في العلمي والظني، (عند القاضي) عبد الجبار، حكاه عنه الشيخ أبو الحسين؛ لأنه إذا تعارض متواتران تغير أحدهما، فإذا قال الصحابي: هذا متأخر عن ذلك أو نحو ذلك سمع منه وقبل، وليس نسخاً للمتواتر بالآحاد، بل بالمتواتر، والآحاد دليل كونه ناسخاً، وما لا يقبل أبداً قد يقبل إذا كان المأل إليه كما يقبل الشاهدان في الإحصان، وإن ترتب عليه الرجم، ولا يقبل ذلك في الرجم، وكذلك القابلة تقبل شهادتها في الولادة وإن ترتب عليه النسب، ولا يقبل في النسب.

(والمختار وفقاً لأبي الحسين قبوله في المظنون فقط) لئلا يؤدي إلى ترك القطعي بالظني، وصحح هذا المهدي لأنه إذا قيل خبر الواحد في كون هذا متقدماً وهذا متأخراً، وعملنا بالمتأخر كالناسخ في الحقيقة هو خبر الواحد أولى لولاه لما وقع نسخ، وتوقف ابن الحاجب وغيره في ذلك. (وقوله) أي الصحابي: (اعلم أن هذا منسوخ مقبول في) نسخ (المظنون)؛ لأن الراوي لا يقول اعلم إلا عن سماع لكونه ناسخاً فتكون هذه رواية آحاد تقبل في المظنون لأجل العدالة (دون المعلوم)، فلا يعمل به فيه لما تقدم في الرد على القاضي.

وقد قيل: لا تعبد بهذه الطريق لاحتمال أن يكون مذهباً له.

قلنا: قوله اعلم ينفي ذلك إذ لا يقوله إلا عن سماع أو تواتر لم يظهر إلا إليه.

(لا) إذا قال الصحابي (نسخ كذا بكذا، فلا يقبل) قوله (فيهما)، أي في المعلوم والمظنون (عند الجمهور) من العلماء؛ لأنه قد يكون عن اجتهاد، ولا يجب اتباع المجتهد فيه. وقال (الإمام) يحيى (والحفيد: يقبل في المظنون) لا المعلوم؛ لأنه لا يطلق ذلك إلا عن سماع لكونه منسوخاً، ولا يحتمل أنه قاله عن اجتهاد؛ لأنه جزم بنسخه. قلنا: ذلك لا يدفع احتمال أن يكون عن نظر واجتهاد، ولا يخفى ضعف هذا الاحتمال مع تعيينه للناسخ والمنسوخ.

سلمنا: فالاحتمال لا يدفع الظهور.

(فأما) إذا قال: (نسخ هذا، وهذا منسوخ)، قيل كقول ابن مسعود في التحيات كان هذا ثم نسخ، ولا أعرف هذا القول له فيما ظفرت به من كتب الحديث، وللنسائي: (كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد) من دون ذكر ناسخ له، (فمقبول عند الكرخي وأبي عبد الله فيهما)، أي في المعلوم والمظنون، وذكر الراوي عنهما كما يقوله من أنهما يقبلان ذلك في المظنون لا المعلوم. (وغير مقبول عند المنصور بالله والقاضي) عبد الجبار (وأبي الحسين والشيخ) الحسن (فيهما)، أي المعلوم والمظنون.

(والمختار: قبوله في المظنون دون المعلوم).

لنا: أن الصحابة لا تطلق ذلك إلا عن سماع لكونه منسوخاً، ولا تقول ذلك عن اجتهاد، لأنه قطع على نسخه لكن خبره خير آحاد فقبل في المظنون دون المعلوم.

واحتج الكرخي: بمثل حجة القاضي، والجواب واحد.

واحتج المانعون: بأنه يحتمل أنه قال ذلك عن ظن اجتهاد.

قلنا: قطعه عن ذلك ياباه.

تنبيه:

قال القاضي فخر الدين: والأولى أن لا يقبل كلام الصحابي في جميع الصور؛ لأنه يحتمل في جميعها أنه قال ذلك عن نظر واجتهاد، وإن قال اعلم وأطلق؛ لأن الإنسان إذا غلب على ظنه شيء قد يعبر عنه بالعلم، وكذلك يقطع فيما يظنه، وهذا معلوم من عادات الناس^(١).
وأما القسم الثاني: وهو الطرق الفاسدة، فقد أشار إليه بقوله:

فصل: [في الطرق الفاسدة]

(ولا يتعين الناسخ بنقل حكم العقل) يعني أن أحد الخبرين إذا كان موافقاً لحكم العقل، والآخر غير موافق له، فإنه لا يتعين أن يكون غير الموافق له، لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء الشريعة كان بخلاف ما في الأصل، ثم نسخ بما يقتضيه العقل (خلافاً للقاضي) عبد الجبار، فزعم أنه يتعين محتجاً على ذلك بأنه حينئذ يفيد فائدة جديدة، فلو قدرنا غير الناقل متأخراً لم يفد فائدة جديدة.

قلنا: لا يخفى ضعف هذا لأن العلم يكون ما يعلم بالأصل ثابتاً عند الشارع، وحكماً من أحكامه فائدة جديدة.

(ولا) يتعين الناسخ (بحسن الظن بالراوي خلافاً للطحاوي)، فإنه ذكر في كتابه الأحاديث الصحيحة في غسل الإناء من ولوغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات، فاعتمد على هذا الأثر وترك الأحاديث الثابتة في الولوغ، واستدل على نسخ السبع بحسن الظن بأبي هريرة بأنه لا يخالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يرويه عنه، إلا فيما ثبت نسخه، وهذا فاسد؛ لأنه يلزم منه أن يقبل جميع أحاديث المخرجين اتكالياً على حسن الظن، فإن حسن الظن ينبغي أن يكون مصاحباً للمؤمن.

(ولا) يتعين الناسخ (بكون حكمه أخف) من المنسوخ إذ من الجائز أن تكون المصلحة في الأشق كنسخ صوم عاشوراء برمضان.

(١) يقال: بل الأولى أنه يقبل قول الصحابي في جميع الصور، إذ قوله: هذا ناسخ أو منسوخ بمثابة قوله هذا متقدم أو متأخر قطعاً، إذ تقدم المنسوخ وتأخر الناسخ مما لا يتغير بالإجتهاد، ولا يختلف فيه المجتهدون، فيحقق. تمت من هامش النسخة (أ).

فإن قيل: قال تعالى {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}، وهو يقضي أن يكون الأخر ناسخاً؟.

قلنا: قد تقدم الجواب.

(ولا) يتعين الناسخ (بحدائث الصحابي) خلافاً لمن زعم ذلك؛ لأنه متأخراً لصحبته، فتدل على تأخر ما نقله.

قلنا: لا يدل لأن منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدماً، وبالعكس، اللهم إلا أن تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني، فيرجع إلى ما علم ناسخ.

(ولا) يتعين المنسوخ (بقبله في المصحف) يعني بثبوت إحدى الآيتين في المصحف بعد الأخرى أي لا أنزله، وذلك لأن المصاحف رتبت على غير النزول، فإنه روي أن أول ما نزل سورة اقرأ، وهي مرسومة في أواخر القرآن، خلافاً لمن زعم ذلك نظر إلى أن الأصل موافقة الوضع للنزول.

قلنا: لكنه غير لازم لجواز المخالفة.

(ولا) يتعين المنسوخ (بموافقة شرع سالف) خلافاً لزاغمي ذلك نظراً إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشرع جديد، وهذا فاسد، إذ لا مانع من أن يأتي شرعه مقررّاً لبعض شرائع من قبلنا، وفيه من شرائع من قبلنا كثير، وذلك ظاهر.

(فإذا لم يعلم ذلك) أي الناسخ والمنسوخ بأي هذه الطرق المتقدمة (فالوقوف) هو الواجب على المكلف (عن العمل بأيهما) أي بأحد المتعارضين لعدم الأمر من أن يكون هذا المنسوخ أو هذا (حتى يظهر مرجح) لأحدهما فنعمل به، وذلك المرجح هو أحد ما قدمناه، وهو (عند من منع التعارض) بين الإمارات (على وجه لا يظهر معه ترجيح) لأحدهما على الآخر، بل لا بد من مرجح لأحدهما، وإن خفي فعلى المكلف الوقف حتى يظهر، (و) الواجب على المكلف (اطراحهما) معاً والرجوع إلى غيرهما من الأدلة كالبراءة الأصلية، (أو التخيير بينهما عند مجوزه) أي مجوز التعارض بين الإمارات كما سيأتي إن شاء الله تعالى في باب التعارض والترجيح.

[وفي العصد في ذكر الطرق الفاسدة في بيان الطريق إلى تعيين الناسخ: ومنها موافقته لحكم البراءة الأصلية، فيدل على تأخره من حيث أنه لو تقدم لم يعد إلا ما علم بالأصل فيعبر عن الفائدة الجديدة، وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل وهو رفع حكم الأول.

قال سعد الدين: والشارح العلامة عكس ذلك، فيوهم أن موافقة الأصل يكون دليل التقدم والمنسوخية ثم بين ضعفه بأن العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق في كيفية الإستدلال^(١).
 (والأحكام المنسوخة قليلة) ستة وتسعون أو فوق ذلك بيسير، منها ستة وعشرون مجمع عليها، وثمانية لم يذكر فيها إجماع ولا خلاف، وستة عشر ورد فيها الخلاف، وستة وأربعون اشتهر فيها الخلاف، (فلتراجع بسائطها)، أي بسائط الكتب المذكور فيها الناسخ والمنسوخ، ومن أحسنها كتاب صنفه السيد الإمام الشهير عبد الله بن الحسين^(٢) صنو الهادي [يحيى] بن الحسين، وكتاب [عقود] العقيان للإمام المهدي محمد بن المطهر عليه السلام^(٣)، وكتاب الاعتبار للجارمي، ذكره الديلمي^(٤) وهو في ناسخ القرآن فقط، وغير هذه الكتب مما قد اشتهر.

(١) ما بين القوسين ثابت من الأصل في هامش النسخة (أ)، وغير موجود في النسخة الأصلية.

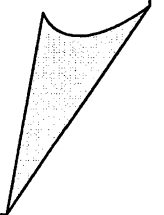
(٢) عبدالله العالم بن الحسين الحافظ بن القاسم ترجمان الدين بن إبراهيم الرسي المعروف بالعالم، وصاحب الزعفرانة، كان من أعلم أهل زمانه إماماً في العلوم، قدم اليمن مع أخيه الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ع)، فكان من القادة المعدودين الذين كان يثق بهم ويعتمد عليهم الإمام الهادي في معاركه ويؤمّرهم على البلدان، قاد معارك كثيرة ضد القرامطة وغيرهم من المناوئين والمعارضين للإمام الهادي عليه السلام، وأخباره كثيرة، مذكورة في مواضع متفرقة من سيرة الإمام الهادي عليه السلام، توفي بعد سنة ٣٠٠هـ، وقبره في المشهد اليعقوبي بجامع الإمام الهادي بصعدة، مشهور مزور، وعليه قبة، شرقي قبة أخيه الإمام الهادي، وله (كتاب الناسخ والمنسوخ من القرآن)، مطبوع.

(٣) الإمام المهدي لدين الله محمد بن الإمام المطهر بن يحيى، من أعلام أئمة الزيدية باليمن، مولده بحجرة الكريش شرق مدينة شهارة من بلاد الأهنوم سنة (٦٦٠)هـ، وأخذ العلم عن: أبيه الإمام المطهر، وأعيان علماء عصره، وحقق في فنون العلم، وتخرّج عليه الكثير من العلماء المشهورين، وبايعه علماء عصره للقيام بالإمامة بعد وفاة والده فقام بها، وجرت بينه وبين المؤيد الرسولي حروب كثيرة، واستولى الإمام على صنعاء، وأراد الإستيلاء على عدن فلم يتمكن، وتوفي بحصن ذمرمر سنة (٧٢٨)هـ، وقبره في العوسجة بالجامع الكبير بصنعاء، مشهور مزور، وله كتاب المنهاج الجلي شرح مجموع الإمام زيد بن علي، وكتاب عقود العقيان في الناسخ والمنسوخ، وغيرهما، لا تزال مخطوطة.

(٤) هو محمد بن الحسن الديلمي تقدمت ترجمته.

الباب العاشر:

باب الإجماع



الباب العاشر من أبواب الكتاب:

باب الإجماع

[تعريف الإجماع وأقسامه]

(هو لغة): يطلق على معينين بالاشتراك:

أحدهما: (العزم)، قال الله تعالى {فأجمعوا أمركم وشركاءكم}، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل)) أي لمن لم يقطع بالنية.

(و) ثانيهما: (الاتفاق) والانضمام، يقال: أجمع الرجل، إذا صار ذا جمع كما يقال: أتمر الرجل إذا صار ذا تمر، وألبن إذا صار ذا لبن، هكذا ذكره الرازي.

قال القاضي فخر الدين: والأظهر من جهة اللغة أن المراد بذلك الإتفاق على أمر من الأمور، وأن ذلك لا يستعمل مطلقاً بل لا بد من إضافته إلى أمر من الأمور.

(و) الإجماع (اصطلاحاً قسمان: عام، وخاص)، ولكل منهما حقيقة يتميز بها.

(والعام إجماع الأمة)، أي أمته صلى الله عليه وآله وسلم، وهم من آمن به وصدق به في زمنه وبعده، وإنما كان هذا عاماً لاشتماله على العترة، إذ هم خيرة الأمة فضلاً عن أن نقول إنهم من الأمة، (وهو: اتفاق المجتهدين المؤمنين من الأمة في زمن ما على أمر ما).

قوله: (اتفاق) المراد به هنا الإتحاد في الإعتقاد والفعل، أو ما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول إن ذلك كاف في الإجماع.

وقوله: (المجتهدين) ليخرج المقلدون، فإنه لا يعتبر بهم موافقة ولا مخالفة، وكذلك بعض المجتهدين.

وقوله: (المؤمنين) ليخرج الفاسقون، فإنهم لا يعتبرون فيه كذلك، وكذلك الكافرون بطريق الأولى.

وقوله (من الأمة) ليخرج اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة، فإنه ليس بإجماع كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقوله (في زمن ما) يعني قل أو أكثر.

وقوله (على أمر ما) يعني سواء كان شرعياً كحل البيع، أو لغوياً ككون الفاء للتعقيب، أو

عقلياً كحدوث العالم عند أكثر الأشعرية.

وقال الجويني: لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق، وهو الصحيح، أو دنيوياً كالآراء والحروب، وتدبير أمور الرعية، وفي هذا خلاف القاضي عبد الجبار في أحد قوليّه.

ويمكن اعتراض هذا الحد: بأن المحدود إنما هو الإجماع الإصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره، فإن المحققين صرحوا بكونه حجة، ويعتبر المصنف بالاتفاق بنفيه، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً.

ثم إنه قد اختلف في أنه هل يشترط في انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين أو لا؟

ولذلك قال المصنف: (ومن يرى) اشتراط (انقراض العصر) لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين أحد، فحينئذ (يزيد) في الحد (إلى انقراض العصر) ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم، إذ ليس بدليل شرعي حينئذ.

وأيضاً فقد اختلف في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أو لا؟ فإن جاز فهل ينعقد أو لا؟

فمن قال: لا يجوز، أو قال يجوز وينعقد، فلا يحتاج إلى إخراجهم عن الحد.

(ومن يرى أنه لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر، وجواز اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول) فلا بد أن يخرجهم عن الحد، بأن (يزيد) فيه (لم يسبقه خلاف) مجتهد (مستقر)، وهو الذي قد عمل به وأفتى، ليخرج الإجماع المسبوق بذلك، وسيوضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل إن شاء الله تعالى.

(و) الإجماع (الخاص): هو (إجماع العترة)، وهو أي الإجماع الخاص: (اتفاق المجتهدين المؤمنين من العترة كذلك)، أي في زمن ما على أمر ما، والاحتراز بالقيود هنا كالاحتراز هناك. (والإجماع ممكن عقلاً) أي يقضي العقل بعدم استحالته وتصور وقوعه في الذهن (من الصحابة وغيرهم) من سائر المجتهدين اتفاقاً.

[الإختلاف في وقوعه والعلم به ونقله]

واعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في وقوعه، وفي العلم به، وفي نقله، وفي حجيته:

المقام الأول: النظر في ثبوته، وقد أشار إلى المخالفين فيه بقوله:

(واختلف في وقوعه: فعند أكثر أئمتنا والجمهور من العلماء أنه قد وقع مطلقاً)، أي من الصحابة وغيرهم بما ستعرفه.

(وقيل: لم يقع مطلقاً) كذلك، والقائل بذلك النظام وبعض الروافض.

وقال (المنصور) بالله، (والإمام) يحيى، (والرازي)، وأحد قولي أحمد بن حنبل: وقع من الصحابة دون غيرهم)، فلم يقع عنه.

وقال (المؤيد) بالله، (والإمامان) المنصور بالله، والمؤيد بالله يحيى بن حمزة، (والأمير الحسين) بن بدر الدين: الإجماع وقع من الصحابة كما تقدم، (ومن الأربعة) علي وزوجته وابناه في إجماع العترة (فقط) دون غيرهم من أولادهم، فادعى هؤلاء أنه محال، إما على الجملة أو على التفصيل.

فالأولون قالوا: اتفقهم فرع لتساويهم في نقل الحكم إليهم، وانتشار الإسلام وتباعد أقطاره وتباين أطرافه واتساع مملكته بمنع نقل الحكم إليهم، وذلك مما تقضي به العادة.

قلنا: لا نسلم كون الانتشار يمنع من ذلك مع جدهم في الطلب وبختمهم عن الأدلة، وإنما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب، فما ادعوه من عدم الإمكان لا وجه له، وقد عرفت حجج سائر المخالفين على طرقهم من أثناء الكلام، فليأمل.

المقام الثاني: النظر في العلم باتفاقهم، وقد ادعى منكره الإجماع على أنه على تقدير ثبوته في نفسه، فالعلم به محال؛ لأن العادة قاضية بأنه لا يتفق إن ثبت عن كل واحدٍ من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني، ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمداً لئلا تلزمه الموافقة والمخالفة، وانقطاعه لطول غيبته، ولا يعرف له أثر، أو كذبه في قوله رأبي في هذه المسألة كذا، والعبرة بالرأي دون اللفظ، وإن صدق فيما قال، على أنه لا يمكن السماع منهم في وقت واحد بل في زمان متطاوّل فرمّا تغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك بالرأي قبل قول الآخر، فلا يجمعون على قولٍ في عصر.

المقام الثالث: في نقل الإجماع إلى من يحتج به، وقد ادعى منكره أنه على تقدير حصول العلم به، فإنّه يستحيل نقله إلى مجتهد عادة؛ لأن الآحاد لا يفيد، والتواتر بعيد، وكيف يتصور العاقل أن يمكنه العلم القاطع بالإجماع، وهو نقل محض لا يدخله الاستدلال، وإنما تدخله الضرورة، فإذا بطلت كان ظنياً، والعلم الضروري بالإجماع يحتاج إلى العلم الضروري بانحصار العلماء، ثم تواتر النص الذي لا

يحتمل التأويل عن كل فرد منهم، ومن المستحيل أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً يسمعون منهم وينقلون عنهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا.

وقد أوجب عما ذكره في المقامين بجواب واحد: وهو أنه تشكيك في مصادمة الضرورة، فإننا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون، وما ذاك إلاً بثبوتهم ونقله إلينا.

وأنت خبير بأننا لا نسلم أنه يثبت ذلك عنهم بنقل كذلك، ولكن لا نعلم أن كل عاقل يقول ذلك كما أننا نعلم إجماع من سيوجد على مثل ما نعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء.

فصل: [في إجماع الأمة]

(وإجماع الأمة حجة عند الجميع) ممن تقدم (مطلقاً)، أي سواء كان من الصحابة أو من غيرهم، قطعياً كان أو ظنياً، في العبادات أو المعاملات، وهذا هو المقام الرابع، وهو النظر في حجته، وإنما كان كذلك (للدليل القاطع) على ذلك.

واختلف فيه:

فقال الشافعي: هو قوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء/١١٥)، فجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، فيحرم، إذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد، كالكفر وأكل الخبز مثلاً، فإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنهما، والإجماع سبيلهم، فيجب اتباعه، وهو المطلوب.

واعترض عليه: بوجه كثيرة، ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الأمدي، وأصعبها ما يُذكر: وهو أننا لا نسلم أن من للعموم.

ولو سلّم، فلا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محذور مطلقاً، بل يشترط الاقتران بمشاقة الرسول.

ولو سلم، فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر.

ولو سلم، فالمؤمنون عام لكل مؤمن، ولو خص في كل عصر فهو عام في العالم والجاهل، ولو

خص بأهل العقد والحل فلفظ السبيل مفرد لا عموم له.

ولو سلم، فيحتمل التخصيص سبيلهم في متابعة الرسول عليه السلام ومناصرته والافتداء به والإيمان به.

ولو سلم، أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الأحكام الشرعية لكنه مشروط بعد تبين كل هدى، لأن الألف واللام تقتضي العموم.

ولو سلم، فغاياته الظهور لقيام الاحتمال، والتمسك بالظواهر إنما يثبت بالإجماع، إذ لولا الإجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن، فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجته إلاً به، فيصير دوراً.

[تخريج حديث ((لا تجتمع أمتي على ضلالة))]

وقال الغزالي وأبو هاشم: هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) فإن له طرقاتاً أوضحها ابن الملق في تخريج (منهاج الأصول).

وقال الخياط: إن طرقة يقوي بعضها بعضاً، وأقواها رواية ابن عمر مرفوعاً ((إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة أبداً))، رواه الترمذي، وقال: حسن غريب، وأوضح الحاكم طرقة في مستدركه، وقال روي هذا الحديث عن معمرة بن سليمان أحد الأئمة بأسانيد يصح بمثلها الحديث، فلا بد أن يكون له أصل بأحدهما، ثم له شواهد من غير حديثه لا ادعي صحتها ولا أحكم بتوهينها، فرواه في كتاب الفتن من حديث أبي مسعود الأنصاري مرفوعاً: ((إن الله لم يجمع جماعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على ضلالة)) ثم قال: هو صحيح على شرط مسلم، ومن أقواها رواية أبي داود عن أبي مالك الأشعري رفعه: ((إن الله أجاركم من ثلاث خلال: ألا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، ولا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألا تجتمعوا على ضلالة))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تزال عصاة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرون لعدوهم، لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة)) أخرجه مسلم من حديث طويل.

نعم قال ابن حجر: إن في حديث ابن عمر سليمان بن سفيان المزني وهو ضعيف، وفي حديث أبي مالك انقطاع.

قال: وفي الباب عن سعد وثوبان في مسلم، وعن قرّة بن إياس في الترمذي وابن ماجه، وعن أبي هريرة في ابن ماجه، وعن عمران في أبي داود، وعن زيد بن أرقم عند أحمد، وأخرجه ابن أبي

شبية بسند صحيح عن أبي مسعود موقوفاً من جملة حديث: ((وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة))، إلى غير ذلك، وذلك وإن لم يتواتر لفظاً فقط تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم.

واعترض: بأننا لا نسلم أنها قد بلغت مبلغاً يحصل معه العلم بمعناها فالقول بذلك مجرد دعوى لا دليل عليها، وإنما تفيد الظن الغالب بذلك، إلا أنه يقتضي وجوب العمل بها لأن دفع الضرر المظنون واجب إذ ما قضى به الإجماع ودل عليه حكم عملي لا علمي فجاز قبول خير الواحد فيه، واعتماد هذا الدليل من هذا الوجه هو الذي عول عليه ابن الخطيب.

قلنا: بل ذلك معلوم قطعاً لمن له فحص ومطالعة في الكتب المصححة في الأحاديث النبوية. قال أبو علي: هو قوله تعالى {لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} (الحج/٨٧)، فجعلهم بمنزلة الرسول في الشهادة، وهو تعالى لا يختار للشهادة إلا العدل ظاهراً وباطناً؛ لأننا إنما اقتصرنا فيها على الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن، وهو تعالى عالم مطلع على بواطن خلقه، فإذا كانوا مع الاجتماع عدولاً ظاهراً وباطناً لم يقدموا على معصية، وفي ذلك كون إجماعهم حجة.

واعترض عليه بوجوه: مثل أن الخطاب إنما هو للصحابة، والمقصود التعميم.

ولو سلم، وجب أن لا يوجد إجماع أصلاً، فإن أمته من اتبعه من لدن بعثته إلى يوم القيامة. ولو سلم، فالمراد قبول شهادتها في أهل كل ملة، ولا تقبل شهادة أهل الملل بينهم على بعضهم على بعض، ولا على المسلمين، فأين أحدهما من الآخر.

ولو سلم، فإنما يقتضي إصابتهم فيما يشهدون به على الأمم لا فيما يقولون به، والشهادة إنما تكون في الآخرة، ولا شبهة في بعدهم حينئذ عن المعصية، فثبتت عدالتهم حينئذ، فلا يدل على أن إجماعهم في الدنيا حجة.

ولو سلم، فإن تعديله تعالى إياهم لا يمنع من موقعة الصغائر، كما أن عصمة الأنبياء لم تمنع من ذلك، ولعل ما اتفقوا عليه خطأ لذلك.

وقال القاضي: هو قوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} (النساء/٥٩)، لأنه تعالى جعل التنازع شرطاً في الرجوع إلى كتابه وسنة رسوله، فاقتضى أن

المؤمنين وأولي الأمر منهم إن لم يتنازعا في شيء من أمور الدين لم يرجعوا فيه إلى أحد، وما ذاك إلا لإصابتهم، فثبت عصمتهم حينئذ من الخطأ فيكون اتفاقهم حجة.

واعترض: بأنه يقتضي حجته في حياته صلى الله عليه وآله وسلم، ولا قائل بذلك، وإذا كان متروك الظاهر لم يثبت به أصل من الأصول.

ولو سلم، فاقضاء ما ذكر متوقف على أن الآية أفادت عدم الرد عند عدم الاختلاف، وذلك مفهوم دلالة غير قاطعة قطعاً، ولا يصلح إسناد حجته مثل الإجماع إلى ظاهر، والقطع من ذلك على مراحل، فإنه فرع ثبوت المفهوم، وإن ثبت فتظاهر.

ولو سلم، فهو يقتضي الرجوع في الإجماع للمنازعة إلى غير الآية لا إليها.

ولو سلم، فلا يؤخذ بها في تلك للمنازعة في اقتضاءها له، على أن الخصم قد احتج بها على أنه لا يكون حجة لاقتضاءها أنه لا مرجع غير الكتاب والسنة، وشيء من الاعتراضات المذكورة على أدلة الإجماع قد دفعت في المطولات.

وإذا عرفت أنه حجة فهو حجة (شرعية فقط) لا عقلية؛ لأن دليلها إنما هو السمع كما بيناه، (خلافاً للشذوذ) منهم عبد الملك الجويني، فزعموا أنه حجة شرعية وعقلية.

مستدلين: بأن الإجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه؛ لأن العادة تقضي بامتناع إجماعهم مثلهم على مظنون، فيكون الحكم حقاً وهو المطلوب.

وأجيب: بأننا لا نسلم قضاء العادة بذلك، وإنما يمنع اتفاقهم على مظنون إذا دق فيه النظر، وأما القياس الجلي وأخبار الآحاد بعد العلم بوجود العلم بالظواهر.

(و) لما قام الاتفاق من العلماء على أن الإجماع حجة قيل: فقد خالف النظام والإمامية والخوارج.

قلنا: (لا اعتداد بمن قال: ليس بحجة مطلقاً) أي لا من الصحابة ولا من غيرهم، (كالإمامية والنظام والخوارج)، لأنهم قليلون من أهل الأهواء والبدع، قد نشأوا بعد الاتفاق.

مستدلين أولاً: بقوله تعالى: { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ } (النحل/٨٩)، فلا يرجع في بيان الأحكام إلا إليه، والإجماع غيره.

قلنا: لا تنافي كون غيره أيضاً تبيناً، ولا كون الكتاب تبيناً لبعض الأشياء بواسطة الإجماع.

وإن سلم، فغاياته الظهور، فلا يقاوم القاطع.

وثانياً: لما سأل النبي صلى الله عليه معاذاً عن الأدلة أهمله ولم يذكره، وقرره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فدل على أنه ليس بدليل.

قلنا: إنما لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة، فلا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ.

إذا عرفت هذا: فلا اعتداد بمن قال بما سبق، (أو) من قال إنه ليس بحجة (من غير الصحابة، كالظاهرية)، فإنهم زعموا: أما هو حجة في زمن الصحابة لا من بعدهم.

لنا: أن إجماع غير الصحابة إجماع الأمة فوجب اعتباره بالأدلة السمعية من نحو {يتبع غير سبيل المؤمنين}، ((لا تجتمع أمتي على الخطأ)).

قالوا: انعقد إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا دليل قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد، والأخذ بما أدى إليه الاجتهاد من كلا الطرفين، فلو أجمع غيرهم من بعدهم على شيء لم يجز فيه الاجتهاد، والأخذ بغير ما عليه الإجماع، فأدى إلى بطلان الإجماع الأول، أو إلى تعارض الإجماعين، وكلاهما باطل.

قلنا: لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح إجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها، لأنهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها، فلو أجمعوا على شيء منها لزم بطلان الإجماع الأول أو تعارض الإجماعين، لأن الإجماع الأول يقتضي جواز الأخذ في تلك المسألة بما أدى إليه الاجتهاد، والإجماع الثاني ينفيه ويقتضي وجوب الأخذ بما أجمعوا عليه فانتقض دليلكم، والحل أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطاً بعدم القاطع فمتى انتفى الشرط وظهر الإجماع انتفى المشروط وهو جواز الأخذ بما أدى إليه الاجتهاد، فيحكم الآخر بما أجمع عليه، فلا يلزم شيء من الأمرين.

(أو) من قال إنه ليس بحجة (إذا كان ظنياً).

لنا: أن الدلالة قد قامت على حجته كيف كان.

قالوا: الإجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد.

قلنا: وقول الرسول قطعي وهو يثبت بخبر الواحد.

والحاصل: أنه دليل متعبد به، فإن كان متواتراً كان قطعياً، وإن كان غير متواتر كان ظنياً، كالسنة سواء سواء.

مسألة: [في حكم إجماع الأمة]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (وهو) أي الإجماع (قطعي إذا كان معلوماً) بالتواتر والمشاهدة، فلا تعارضه شيء من الإمارات، ولا تحل مخالفته والعدول عنه، وهذا على سبيل الفرض والتقدير؛ لأن وقوع الإجماع والعلم به لا طريق إليه، فلا يحتج به لعدم السبيل إلى عرفانه، فإن المنصف يعلم تعذر العلم بالإجماع لا سيما في هذه الأعصار المتأخرة.

وقال: (الآمدي والرازي) بل (هو ظني مطلقاً) أي سواء كان الطريق معلوماً أو مظنوناً، فتحل مخالفته بدليل، وإن عارضه دليل رجح أحدهما أو طرحا أو يخبر فيهما. لنا: ما مر من تلك الأدلة الدالة على حجيتها، فإنها تثمر القطع بذلك، لا سيما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تجمع أمتي على ضلالة)) فتكون حجة قطعية.

قالوا: غاية ما في هذا الباب إفادة تلك الأدلة الظن، فأما القطع فهو على مراحل منها، فإن شيئاً منها غير سليم عما تبطل دلالة على ما ادعيتهم، وتصرفه إلى الظهور، فلا يكون حجة قطعية. قال المهدي عليه السلام: وكلامنا لا يبعد عن الصواب.

[حكم إجماع العترة عليهم السلام، والأولة على حجيتها]

(واختلف في إجماع العترة عليهم السلام) هل هو حجة أو لا؟

(وهم) أي العترة (الأربعة المعصومون) علي والبتول والحسان عليهم السلام في عصرهم، (ثم أولاد الحسين) وهم أولاد الحسن بن الحسن، وأولاد زيد بن الحسن، وأولاد علي بن الحسين هؤلاء الذين لهم عقب من أولاد الحسين (من جهة الآباء) لا من جهة الأمهات من المجتهدين والمؤمنين، (في كل عصر) على أي أمر:

(فعند أئمتنا وشيعتهم والشيخين) أبي علي وأبي هاشم، روى ذلك عنهم صاحب الجوهرة، وخصوصاً عن أبي هاشم صاحب الغياصة، (وأبي عبد الله) البصري (والقاضي) عبد الجبار (في

رواية) عنه (وغيرهم) من العلماء: (أنه حجة، للدليل القاطع) على أنه حجة وهو قوله تعالى {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً} (الأحزاب/٣٣).

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى أخبر بإرادة تطهيرهم من الرجس، وهي المعاصي، إذ لا يحمل على النجس لأنهم وغيرهم فيه على سواء، وإرادة ذلك إنما هو بواسطة العصمة، إذ لو كانت بغير واسطة، فإما مع الاختيار، فهم وغيرهم على سواء، ومع الإلجاء ارتفع التكليف، ولا بد من وقوع ما يريده سبحانه من أفعاله لا محالة، لتوفر الدواعي وانتفاء الصارف، فإنه تعالى مع ذلك يجب الفعل واستمراره، فتثبت عصمة جماعتهم من المعاصي، فيكون إجماعهم حجة وهو المطلوب.

واعترض: بأن المراد بأهل البيت أزواجه لأنهن اللاتي في بيوته، ولأن أول الآية وآخرها فيهن، ولو سلم فإما ثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام؛ لأن الخطاب إنما وجه إليهم فلا يتم ما أردتم، ولو سلم فالرجس هو ما فحش من المعاصي، ولو سلم فلا نسلم تناوله للخطأ المعفو عنه، ولو سلم فإما يقتضي حجية إجماعهم من لدن نزولها إلى انقطاع التكليف، ولو سلم فغاياته الظهور وحجته الإجماع أصل ظاهر، فلا يثبت في الظاهر.

وأجيب: بأن النزول ثبت فيمن ذكرنا، وهو بإخراج الترمذي عن أم سلمة قالت: إن هذه الآية نزلت في بيتها {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً}، قالت: وأنا جالسة عند الباب فقلت: يا رسول الله: أأنت من أهل البيت؟ قال: ((أنت إلى أخير أنت من أزواج النبي صلى الله عليه))، قالت: وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلي وفاطمة وحسن وحسين، فجللهم بكساء وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)).

وفي الباب عن عمر بن أبي سلمة أخرجه الترمذي، وعن عائشة أخرجه مسلم، وعن أنس من غير ذكر الكساء ولا النزول.

قلت: فنفي عنها كونها من أهل البيت، ثابتاً لها أنها من الأزواج، فتدبر تدر.
وأيضاً يلزم أن يكون إجماعهن حجة، ولا قائل به.
وأيضاً إذا كن المرادات فلا وجه لتذكير الضمير.

ولا نسلم قصر ذلك على الأربعة لما سيأتي في عرض الدليل الآتي.

ولا أن الرجس ما فحش من المعاصي لعدم تناول اللفظ له لا بصريحه ولا بمفهومه، وبه يندفع حكم الذي بعده.

ولا نسلم أنه إنما اقتضى حجية إجماعهم إلى انقطاع التكليف؛ لأنه يؤدي إلى إبطال مدلول الدليل فيصير ملغي، وكلام الحكيم لا يلغو.

[حديث الثقلين]

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أما بعد: ألا أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به، وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي))، أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم.

وأخرجه الترمذي بلفظ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي، أحدهما كتاب الله جبل ممدود من السماء، وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يرده علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).

وأخرجه أحمد عن أبي سعيد.

والترمذي وابن عقدة عن جابر.

وأبو نعيم والترمذي عن حذيفة.

وابن عقدة، عن علي عليه السلام في خبر طويل.

وأحمد وعبد الله بن أحمد عن زيد بن ثابت.

وابن عقدة عن ضمرة الأسلمي، وعن عامر بن أبي ليلي.

والترمذي وابن عقدة عن أبي ذر، وأخرجه أيضاً عن أبي رافع.

والبزار عن أبي هريرة، وابن عقدة عن أم هانئ، وعن أم سلمة، فهؤلاء اثنا عشر صحابياً.

فدل ما ذكر على الكون تحت فنائهم، والالتزام بعروتهم، والتشبت بأهدابهم، والإستضاء

بأنوارهم، والاققاء بهم، وكفى يجعلهم لكتابه قرينة، فإن ذلك على حجية قولهم أظهر قرينة، وهذا الخبر متواتر عند كثير لفظاً ومعنى، فلا يمكن بطلانه سنداً، وقيل: بل متواتر المعنى فقط، وهو

يكفيها فيما نحن بصدد، معتمداً لورود معناه بعبارات مختلفة فيها كثرة من جهاتٍ متعددة تفيد العلم به، لأنها دثرة، يعرف ذلك من فحص وأنصف، لا من حاد عن جادة السبيل وتعجرف. واعتراض: بعدم تسليم التواتر، وهو عناد، وبأنه لا يقتضي خطأ المكلف؛ لأنه فرع ثبوت المفهوم، فلا نقول به، ولو سلم فغايتة الظن، وهو لا يجدي فيما نحن بصدد وهو يلزمهم مثله في الكتاب إذ هم قرناه، وأن ذلك باطل إجماعاً، وبأنه متروك الظاهر؛ لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لإفادة الواو الجمعية، وهو خلاف الإجماع، وهذا ساقط لمنع انفراد الكتاب، إذ هم قرناه. وبأننا لا نسلم أن العترة من ذكر بل هم الأقارب على العموم، لقول أبي بكر يوم السقيفة في مراجعة الأنصار في أمر الإمام: (نحن عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبيضته التي تتفتت عنه)، فلولا أن العترة الأقارب كافة لما قال ذلك وهو عربي اللسان، ولو لم يكن إلا الأولاد لأكذبه الحاضرون.

وأجيب: بأننا لا نسلم أن العترة الأقارب مطلقاً بل هم الأبناء بدليل قوله:

إذا عترت القوم الشريف تفاخرت لصلب أب من حي سعد ودارم

ولأن العترة من العتيرة، وهي الكرمة التي يخرج منها العنقود في العنب، فلما كانت العترة كذلك علمنا أنهم إنما استعاروها لما يشبه ذلك وهي الذرية، ولأن أئمة اللغة نصوا على أن العترة هم الأقارب الأقربون، ولا أدنى من الذرية، وإجماع أهل كل فن حجة فيما أجمعوا عليه باعتبار التواتر لا باعتبار الإجماع، ولا شك في أن أبا بكر إنما يجمعه السابع من آباء رسول الله، فيحمل قوله على التجوز شبيهاً للقبيلة بالذرية بوجه الاختصاص.

فإن قيل: يلزمهم خروج علي لأنه ليس من الذرية.

قلنا: أدخله مجازاً خبر الكساء؛ لأنه قد أخبرنا عن العترة بأنهم أهل البيت، وهو منهم.

[حديث السفينة]

وقوله: ((أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))، وقد جاء هذا الحديث من

طرق يقوي بعضها بعضاً:

وفي بعضها: ((إنما مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا))، وفي رواية: ((سلم، ومن تركها غرق))، وفي رواية: ((هلك)).

ورواية الحاكم عن أبي ذر: ((إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك))، وفي رواية للبزار عن ابن عباس، وعن ابن الزبير، وللحاكم أيضاً عن أبي ذر: ((مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))، فنص على نجاة من اتبعهم، ولا ينجو إلا من هو محق، فافتضى أن جماعتهم معصومة، فيكون إجماعهم حجة، ونحو هذه الأدلة مما يؤدي هذا المعنى على ما هو مقرر في بسائط كتب الأصحاب على أن فيما ذكر كفاية لأولي النهي والألباب، ولو أنصف الخصم لتيقن أن هذه الأدلة مثل أدلة إجماع الأمة أو أجلى، لكن لهوى النفوس سريرة لا تعلم.

(وعند الأكثرين ورواية عن القاسم مغمورة) في الحواشي حكاه الأمير شمس الدين^(١) - قدس الله روحه - في رسالة الحسن بن وهاس، والقاضي فخر الدين في تعليقه، وتعليق اللمع، والقرشي في عقده، (ليس بحجة) وتأول كلامه بمعنى أنه لا يجرم اجتهاد الغير؛ لا بمعنى أنه ليس بحجة. مستدلين: بأنهم بعض الأمة، والأدلة إنما دلت على أن قول كل الأمة حجة. قلنا: ما كان قول الأمة حجة لا لكونهم كل الأمة، بل لعصمتهم، وقد وجدت العصمة في أهل البيت.

فإن قيل: هذه المسألة لم يتكلم فيها الصحابة والتابعون، ولهذا قال القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز: أنا أسن من هذه المسألة.

قلنا: المعتمد الدليل سواء كانت المسألة قديمة أو حديثة.

(ومعلومة) أي الذي من إجماع العترة، إما بمشاهدة أو تواتر (حجة قطعية) يجب العمل بها، ولا يعارضها الأحادي، (في) المسائل (العمليات) وهي التي لا يتعلق في التكليف بها عمل، وذلك كإجماعهم على أن الله سبحانه لا يرى، فهو (كالنص المعلوم) من الكتاب والسنة المتواترة في

(١) لعله الأمير شرف الدين الحسين بن بدر الدين، فإنه الذي كانت بينه وبين ابن وهاس الرسائل، أما الأمير شمس الدين فإنه متقدم، اللهم إلا أن يكون قصد بالحسن بن وهاس غير المشهور، فلعل ذلك صحيح، تمت من هامش النسختين.

أن كلاً منها يجب العمل به، فإذا كان كذلك (فتحرم مخالفته) كما تحرم مخالفة النص المعلوم؛ لأن العمليات الحق فيها واحد، وقد قام الدليل على أن الحق معهم.

(وفي كونه) أي إجماع العترة (كذلك) أي حجة قاطعة في المسائل (العمليات) وهي التي يتعلق في التكليف بها عمل، (بخلاف بين أئمتنا، والمختار أنه كذلك) أي حجة قاطعة؛ لأن الأدلة الدالة على وجوب اتباعهم لم تفرق بين علم وعمل بل ظاهرها التعميم، وادعاء التخصيص دعوى لا شاهد عليها.

واختار الإمام قدس الله روحه في رسالته أنه ليس بحجة على الغير؛ لأن كثيراً من المسائل فيه إجماع العترة، وقع ذلك فإنه لم يذكر عنهم تخطئة من خالفهم من علماء الأمة، وإن كان حجة قاطعة، وكذلك الفقيه عماد الدين اختار ذلك، لأن الأدلة التي كان لأجلها إجماعهم حجة ليس فيها ما يدل على حرمة الخلاف، بخلاف إجماع الأمة، فإن الوعيد وقع على مخالفته.

قلنا: الأول: مناقضة لأنه إذا ثبت قطعيته حرم مخالفته.

والثاني: غير مسلم، لخبر السفينة، وما ظنك بالفارق، سلمنا فلا يشترط في تبين الحق أن يقال: وخلافه حرام، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

(فإما ظنية وظني إجماع الأمة فكالاتاحادي) في أنه لا يقبل في العمليات، وهو لا يفيد إلا الظن، وتصح مخالفتها لخبر آحادي، ولكن (لا يقدم الخبر عليهما إلا لمرجح) بصحته؛ لأن ذلك هو الواجب عند التعارض والمرجح (كصحة سنده) دون سندهما، فيجب تقديمه وغير ذلك من وجوه الترجيح الآتية إن شاء الله تعالى.

(ويعتبر) في إجماع العترة (نساؤهم المجتهدات المؤمنات) كما يعتبره في إجماع الأمة؛ لأنهن منهم، ولهذا اعتبرت فاطمة عليها السلام.

وحكى القاضي فخر الدين عن الإمام أنه لا يعتبرهن، وفيه نظر لا يخفى.

(فإن لم يبق منهم إلا مجتهد فحجة) يجب اتباعها (في الأصح) من القولين، لأنه قد صار في هذه الحال أهل الإجماع لعدم غيره، فتمحض له العصمة وإلا بطل مقتضى تلك الأدلة.

احتج المخالف: بأن الدليل إنما دل على اتباع جماعتهم ولم تدل على اتباع هذا الواحد.

قلنا: قد صار كل أهل البيت حينئذ ليس غيره.

فصل: [في الأمور التي ينعقد بها الإجماع والطرق الموصلة إليه]

(وينعقدان) أي إجماع الأمة والعترة بأحد أمور:

إما (بالقول) وهو يتنوع إلى الأمر والنهي وسائر أنواع الكلام، والمقول فيه إلى القبيح والحسن، والواجب والمباح، والصحيح والفساد، ويجمعه أن اتفاهم على أي قول وأي مقول يكون حقاً.

(أو الفعل) كأن يفعلوا بإجماعهم، فعلاً واحداً، كأن يكبروا على الجنابة خمساً.

(أو الترك) فيدل الترك على أن المتروك ليس بواجب؛ لأنه لو كان واجباً لكان تركه محظوراً،

وفي ذلك إجماعهم على المحذور، وهذا كترك الأذان في صلاة العيد.

(أو السكوت) نحو أن يقول واحد: صلاة الاستسقاء مشروعة بمحضرة الجماعة، أو يفعل

فعلاً، أو يترك تركاً لذلك، فإن سكوتهم (مع الرضى) بذلك القول أو الفعل أو الترك يكون

إجماعاً، والرضى الإرادة، ولا يوقف عليها منهم إلا بالنطق أو بمشاهدة الحال بأن لا ينكر مع

ظهوره وعدم الحامل على السكوت، وكونه مما الحق فيه مع واحد، فإذا سكتوا مع هذه الشروط

دل سكوتهم على صواب الكلام وحسن الفعل، وأن المتروك غير واجب.

(أو بما أمكن تركيبه منها) أي من هذه الأربعة، فقد تجتمع في مسألة كأن يقول بعض: هذا

حسن، ويفعل بعض ذلك، ويخبر بعض عن أنفسهم بالرضا، وقد يكون القول من البعض في

شيء واحد أنه واجب أو مندوب أو مباح أو نحو ذلك والبعض الآخر على نحو ما سبق، فكل

هذه الأمور دالة على انعقاد الإجماع وهو ظاهر.

واعلم أنه إذا أزمنا المصير إلى الإجماع فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم، ولا يخلو إما أن

يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورةً واستدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك، ومعلوم أننا لا نعلم بأول

العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي فعلياً.

(والطريق الموصلة إليهما) أي الإجماعين (في حق الحاضرين: سماع القول) من أهل الإجماعين.

(أو الطريق إليهما) (مشاهدة الفعل) نحو: أن تشاهد كل واحد منهم يفعل فعلاً يسيراً في الصلاة.

(أو نحوهما) أي القول والمشاهدة، ولعل ذلك كأن يشاهد الأمة تاركين لصلاة العيد أو

خطبته، فيعلم عدم وجوب ذلك، فهذا مشاهدة ترك لا فعل، وكأن يسمع قول بعض أهل

الإجماع ويسكت الباقون مع الشروط الآتية.

والطريق إليهما (في حق غيره) أي الحاضر (النقل) لما ينعقد الإجماع به من قول أو فعل أو ترك أو سكوت.

(و) النقل لأحد الإجماعين (قد يفيد العلم الضروري: كالمتواتر) وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(أو العلم الاستدلالي: كالمتلقى بالقبول) فإنه يفيد العلم الاستدلالي بأن يقال لو لم يكن ذلك المنقول صحيحاً لما قبلته الأمة جميعاً، ولا ينكره بعض منهم، فلما لم ينكره بعض منهم علم صحته، وهذا (على الأصح) من القولين، فإنه قد قيل إنه لا يفيد العلم نظراً إلى أنه آحادي، وفيه نظر لما ذكرناه.

(أو) النقل لأحد الإجماعين قد يفيد (الظن) فقط، وذلك (كم) الإجماع المنقول (ب)الآحاد، وهو الذي لم يبلغ عددهم حد التواتر.

(وهو) أي الإجماع المنقول بالآحاد (حجة عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، وهذه تخالف رواية الرازي، فإنه ادعى خلاف أكثر الناس، (خلافاً لأبي عبد الله وأبي رشيد والغزالي) فقالوا: ليس ذلك بحجة يجب العمل بها، (وتوقف قوم) في أنه هل يجب العمل به أو لا.

لنا: نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعاً، فنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به.

ولنا أيضاً: أنه عليه السلام قال: ((نحن نحكم بالظاهر))، ويدخل في ذلك لظهوره، وإفادته الظن. وقد يمنع أولاً: بمنع عموم الظاهر.

وثانياً: بأنه لا دلالة على وجوب العمل.

وثالثاً: بأننا لا نسلم أن الإجماع المنقول بخبر الواحد يفيد الظن، إذ يبعد إطلاع الناقل الواحد على إجماعهم من غير أن يطلع عليه غيره، فإنه أمر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالأخبار.

قالوا: على هذين الدليلين أهما من قبيل الظواهر:

أما الأول: فلأنه قياس على خبر الواحد، والقياس ظني.

وأما الثاني: أعني قوله عليه الصلاة والسلام ((نحن نحكم بالظاهر))، فلأنه خبر واحد بصيغة العموم، وقد أردتم إثبات أصل كان به وهو العمل بالإجماع المظنون وثبوته، والأصول لا تثبت بالظاهر لوجوب القطع في العمليات.

قلنا: إن تمسكنا بالمسلك الأول فهو قاطع لأنه إثبات له بالطريق الأولى، وأنه قطعي، وإن تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر فتنبني صحته على أنه هل يشترط القطع في الأصول أو لا؟ واشتراط القطع في الأصول ولا اشتراطه في محل التوقف؛ لأن أدلة الإثبات والنفي ضعيفة، ووجوه المنع والرفع قوية.

فصل: [في الإجماع السكوتي]

(وإذا قال بعض) من أهل الإجماع (وسكت الباقون: فإن علم أن سكوتهم عن رضی) منهم بذلك القول بحيث يعلم من حالهم أنهم لو أفتوا أفتوا به، ويعرف رضاهم بذلك بعدم إنكارهم لذلك الحكم مع انتشاره فيهم حتى لم يخف على أحد منهم، وانتشاره فيهم لا يكفي حتى يعلم عدم موجب التقية، ولا يكفي انتشاره فيهم أو انتفاء التقية حتى تعلم أن هذه المسألة مما الحق فيه واحد، فإذا سكتوا -والحال ما ذكر- علم أنه سكوت رضا، وإذا حصل ذلك (فإجماع)، لأنه لو كان منكراً ولم ينكره لكانوا قد أجمعوا على ضلالة.

(وإن لم يعلم) أن سكوتهم عن رضی، فلا يخلو المسكوت عنه: إما أن يكون علينا فيه تكليف أو لا؟.

(فإن كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بأن عماراً أفضل من حذيفة فلا إجماع ولا حجة) لأنه يجوز أن يكون خطأ، ولا يلزم الباقين إنكاره؛ لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكر، وإذا لم يلزمهم النظر في كونه منكراً جاز أن لا ينظروا فيه ولا يعلموا أنه منكر، فلا يلزمهم إنكاره، وليس يمنع أن يتطابقوا على ترك ما لا يلزمهم إنكاره، ألا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن زيداً في الدار لم يلزمهم أن ينظروا هل أخير عن زيد عن ثقة، أو على حسب ظنه، أو أخير قطعاً، وهو لا يأمن كونه كاذباً، وإذا لم يلزمهم ذلك لم يجب الإنكار عليهم.

(وإن كان مما فيه تكليف: فإن كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضى كإمامة الثلاثة) أبي بكر وعمر وعثمان، فإن لسكوت الساكتين محملاً غير الرضى، وهو التقية والخوف من

انتهاك الأعراض والأموال والنفوس والحرم، لم تكلموا وأنكروا، (فكذلك) أي ليس بإجماع ولا حجة؛ لأنه لم يظهر أن سكوتهم عن رضى.

(وإن لم يكن له) أي لسكوتهم (محمل) غير الرضى كالقياس حيث عمل بعض وترك آخرون (فإجماع) لما عرفت، (وإن كان اجتهادياً قبل تقرر المذاهب) فأما بعد فلا بد على الموافقة قطعاً، إذ لا عادة بإنكاره، فلم يكن حجة.

(واختلف في ذلك على القول بالتصويب) للمجتهدين، فأما على القول بأن الحق في المسائل الإجتهديات مع واحد، فإنه يحكم بأن سكوت البعض في مسائل الاجتهاد كحكم سكوتهم في المسائل القطعية، لاشتراك الكل في أن الحق مع واحد فقط، وهذا مع انتشاره فيهم على الوجه الذي ذكرناه.

(فعند أكثر الفقهاء أنه إجماع) قطعي.

وقال (أبو علي) أنه يكون إجماعاً مع الانتشار (ومع انقراض العصر) وهو أن لا يبقى واحد منهم (ويسمى) هذا الإجماع (استدلالياً) لأنه استدل على كونه إجماعاً لما سيأتي عند ذكر الحجج إن شاء الله تعالى.

(وعند المتوكل) على الله أحمد بن سليمان نص عليه في أصول الأحكام (والمهدي وأبي هاشم والكرخي و) روي (عن الشافعي) أنه (حجة) كالخبر الأحادي، والقياس الظني (لا إجماع، وهو الظاهر من كلام الهادي عليه السلام) لأنه احتج في باب الرجم بأن عمر رجم في وفارة الصحابة. وقال (جمهور أئمتنا وأبو عبد الله والأشعرية والظاهرية و) روي (عن الشافعي) رواه الجاربردي في شرح منهاج البيضاوي قال: ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه لا ينسب إلى ساكت، فإنه (لا إجماع ولا حجة).

وقال (ابن أبي هريرة) من أصحاب الشافعي (إن كان) الذي قال بذلك القول وسكت (مفتياً) فإجماع، وإن كان حاكماً فلا إجماع ولا حجة، وعكس) أبو إسحاق (المروزي) فقال: إنه حجة إجماعاً إن كان حاكماً، وإن كان مفتياً فلا إجماع ولا حجة.

لنا: على قول جمهور أئمتنا أنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد بعد، فلا رأي له في المسألة، أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روى

لا احتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه، أو وقَّره فلم يخالفه تعظيماً له، أو هاب المفتي أو الفتنة، كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول أنه سكت أولاً ثم أظهر الإنكار، فقيل له في ذلك، فقال: (إنه والله كان رجلاً مهيباً)، يعني عمر، ومع قيام الاحتمالات لا يدل على الموافقة، فلا يكون إجماعاً ولا حجة.

وقد أجيب: بأنها وإن كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم أن من عادتهم عدم ترك السكوت في مثله، كقول معاذ لعمر -لما رأى جلد الحامل-: ما جعل الله على من في بطنها سيلاً، فقال: لولا معاذ لهلك عمر، وكقول امرأة -لما نهى عن المغالاة في المهور-: أيعطينا الله بقوله: {وَأْتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا} وتمنعنا يا عمر، فقال: كل الناس أفاقه من عمر حتى المخدرات في البيوت، وغير ذلك مما وقف عليه المتتبع لآثار الفقهاء.

قالوا: سكوتهم دال على رضاهم واعتقادهم للصواب، إذ يعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالف عادة، وليس هناك سبب يفيد كما يرى عليه الناس، فكان ظاهراً في الموافقة، فكان إجماعاً. قلنا: هذا لا يصح مع قيام الاحتمالات لحرمة الإنكار عند أكثرها، سلمنا فالظهور لا يكفي في كونه إجماعاً قطعياً، بل في كونه حجة، وأنتم لا تقولون به.

الجبائي قال: قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية، فلا يكون إجماعاً، وأما بعده فتضعف الاحتمالات فيكون ظاهراً في الموافقة، فيكون إجماعاً.

المهدي قال: العادة تقضي مع عدم التقية أن ينكر المخالف لو كان، ويظهر حجته كما قدمنا، فيكون ذلك في إفادة الإتفاق ظناً كالإجماع الأحادي، وحينئذ بتنهض دليل السمع، فإنه سبيل المؤمنين، وقول كل الأمة، وبالجملة فليس الظنّ الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار، فوجب العمل به، والاحتمال إنما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد.

قلت: وهذا الحق والإنصاف.

ابن أبي هريرة قال: العادة في الفتيا أنها تخالف، ويبحث عنها دون الحكم، فإن كلاً يحكم بما يراه، فيتبع ولا يخالف كما نرى في عصرنا، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي.

قلنا: إن ذلك بعد استقرار المذاهب، وقد فرضنا المسألة فيما كان قبل استقرارها، والفتيا والحكم سواء؛ لأن إنكار الحكم إنكار للفتيا.

المروزي قال: الحكم يصدر عن مشاورة ومراجعة.

قلنا: لا فرق فقد كانوا يخالفون أبا بكر في الحدود، وعمر في المشتركة، وأيضاً الكلام عليه كابن أبي هريرة.

(وإن لم ينشر) ذلك القول في أهل الإجماع، (وإن لم يعرف له مخالف: فليل إجماع، وقيل: حجة، والمختار وفاقاً للجمهور أنه غير إجماع ولا حجة).

وقالت (الملاحمية والرازي إن عمت) به (البلوى) فحجة، (والا) تعم البلوى (فلا) يكون حجة.

لنا: أنه يجوز أن لا قول لهم فيه، أولهم قول مخالف، فلم ينقل.

قالوا: الظاهر وصوله إليهم.

قلنا: لا نسلم لأن المفروض عدم الانتشار، فالظاهر عدمه.

الرازي قال: المسألة إذا كانت مما تعم به البلوى فلا بد أن يكون للسكتين فيه قول، إما موافق أو مخالف، ولكنه لم يظهر، فجرى مجرى قول البعض بحضرت الباقيين وسكوت الباقيين عنه.

قلنا: شيء من الاحتمالات لا تخلو عن هذا.

(والقول بما لم ينصوا على إثباته ولا نفيه لا يخالف الإجماع) لأنه حادثة متجددة لا خوض لهم فيها أصلاً، فيكون ذلك القول قولاً لذلك المجتهد يجب عليه العمل بمقتضاه، (وقد وهم في ذلك أبو جعفر) حيث اعترض الهادي في قوله: إنه يكفن في سبعة، وأنها تجب الزكاة في المستغلات، وقال: هذا خلاف الإجماع.

وأجاب الإمام والمهدي وغيرهما: أنه ليس كذلك إذا لم ينصوا على منعه ونفيه.

قال المهدي: والهجوم على مثل هذه الدعوى في حق الهادي عيه السلام لا تصدر عن إنصاف، والهادي عليه السلام أعرف بالإجماع قطعياً كان أو ظنياً لقرب عهده بهم.

ولأجل هذا الذي ذكر، قال ابن الحاجب في جواب من قال إحداث ثالث فيه مخالفة

الإجماع: عدم القول به ليس قولاً بنفيه وإلا امتنع القول في كل حادثة تتجدد.

فصل: [في اشتراط انقراض عصر المجمعين]

قال (أئمتنا) عليهم السلام (والجمهور: ولا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين) بأن يموت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها. وصوره المسألة: أن يقع في عصر اتفاق الصحابة أو التابعين على بعض الفتاوى، فإنه متى وقع ولو لحظة واحدة انعقد وحرّم مخالفته.

(خلافاً لأحمد) بن حنبل، (و) أبي بكر (بن فورك، مطلقاً) أي سواء كان الإجماع بالقول أو بالسكوت أو مستنده قياس أو غيره، فقالوا: لا يكون الإجماع حجة إلا بعد انقراض العصر، فلو ظهر من أحدهم خلاف لم يكن حجة.

(و) خلافاً (لأبي علي في) الإجماع (السكوتي) فقال: لا بد من انقراض العصر فيه.

(و) خلافاً (للجويني فيما مسنده قياس) فاشترط انقراض العصر فيه.

ثم اختلفوا في فائدة الاشتراط:

فذهب الجمهور: إلى أن فائدته هو أن عسى أن يبلغ أشخاص آخريين في عصرهم رتبة الاجتهاد، فباعبار موافقتهم ومخالفتهم تظهر حقيقة الإجماع وخلافه.

وذهب أحمد وجماعة: إلى أن فائدته إنما هي تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقضوا مضربين كانت المسألة إجماعية لا عبرة فيها بمخالفة اللاحقين.

لنا: أن الأدلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض حينئذ.

ابن فورك قال: لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهدين عن الرجوع واللازم باطل، بيانه: أنه إذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الإجماع بالاجتهاد، فنحكم باجتهاده الأول، ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الإجماع، وذلك ما ادعينا.

قلنا: لا نسلم بطلان اللازم مطلقاً بل عند عدم الإجماع، وأما منعه فالمنع عن الرجوع واجب

كما قيل رأيك في الإجماع أحب إلينا من رأيك وحدك.

أبو علي قال: سكوته يمكن أن يكون للنظر في حكم تلك الحادثة، فإذا مات عليه علمنا أن

سكوته حينئذ كان رضاً.

قلنا: السكوت إن دل على الرضا وجب أن يحصل ذلك قبل الموت، فإن لم يدل عليه لم يحصل ذلك بالموت؛ لأنه احتمال أنه مات على ما كان عليه قبل الموت، وهذا مع فرض صحة السكوتي. الجويني قال: لو لم يشترط الانقراض فيما كان مستنده قياساً لزم إبطال النص بالاجتهاد، بيان ذلك: أنه إذا اطلع واحد منهم على خبر صحيح بعد الإجماع ومستند الإجماع قياس فإنه يلزم منه اطراح الخبر والعمل على القياس.

قلنا: إنه إذا اطلع على خبر صحيح بخلافه فإنه لم يترك العمل به للاجتهاد بل لأن القاطع دل على خلافه، وهو الإجماع، وإن كان عنده اجتهاد وذلك كما لو اطلعوا عليه بعد الانقراض.

فصل: [في اعتبار من لم يشتهر بالفتيا من المجتهدين]

قال (أئمتنا والجمهور: ويعتبر) في الإجماع (من لم يشتهر بالفتيا من المجتهدين خلافاً لابن جرير). لنا: أن من هذا حاله داخل تحت أدلة الإجماع، فيجب اعتباره.

قال الشيخ أحمد في شرحه: وكأنه راعى طريقة يسهل معها ضبط الإجماع قائلاً: إن الله تعالى لا يكلفنا في الإجماع شططاً، فلو اعتبر الإجماع لكل عالم لعظم الخطب في ضبط الإجماع، وقد جعل حجة علينا، ومتى اعتبرنا بالمشاهير تيسر ضبط الإجماع، لا أنه يقول لا عبرة لمن ظهر خلافه من المجتهدين حتى يكون ذا أتباع وأصحاب، فإن ذلك يبعد القول به.

قلنا: لم يفصل الدليل.

ويعتبر أيضاً (التابعي المجتهد) كالحسن البصري وغيره من علماء التابعين (مع الصحابة إذا بلغ رتبة الاجتهاد وقت إجماعهم) فلا ينعقد الإجماع بدونه.

(خلافاً للظاهرية) فقالوا: لا يعتد بمخالفته للصحابة.

لنا: أن الأدلة تتناولها إذ ليسوا بدونه كل الأمة.

قالوا: أولاً: قال تعالى: {لقد رضي الله عن المؤمنين..} الآية، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لو أنفق أحدكم ملء الأرض..)) الخبر، ونحو ذلك.

قلنا: إنما يدل على فضلهم وشرفهم، وأنه بمعزل عما أحرقتهم.

قالوا: ثانياً: أنكرت عائشة على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجازاة الصحابة حتى قالت: فروج يصقع مع الديكة.

قلنا: لا نسلم صحة ذلك عنها، ولو سلم فلعدم بلوغه مرتبة الاجتهاد، ولو سلم فلقد سبق الإجماع، ولو سلم فقولها ليس بحجة، ولو سلم فمعارض بما صح من انتصاب التابعين للفتيا، ورجوع الصحابة في بعض الحوادث إليهم، ولو سلم فلا يقاوم ما ذكرنا.

(فإن نشأ) خلاف التابعي (بعد إجماعهم اعتبر) خلافه (عند مشروط انقراض العصر).

بأن قيل: بيان فائدة اشتراطه هو أن عسى أن يبلغ أشخاص آخر في عصر المجمعين رتبة الاجتهاد فباعتبار موافقتهم ومخالفتهم تظهر حقيقة الإجماع وخلافه.

فصل: [في ذكر من يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (والمعتبر) في انعقاد الإجماع:

(إجماع أهل العصر فإن خالف من أهل العصر واحد واثنان فليس) قول من عدا المخالف (بإجماع)، لأن الدليل لم ينتهز إلا في كل الأمة (خلافاً لابن جرير) الطبري (وبعض البغدادية)، وهو الخياط، وكذلك أبو بكر الرازي (والفقههاء): فإنهم زعموا أن خلاف الواحد والاثنين لا يخرمه.

قالوا: أولاً: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((عليكم بالسواد الأعظم))، وهو يدل على أن الصواب مع الأكثر، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث على اتباعهم.

قلنا: إنه خير واحد فلا يجدي نفعاً في مسائل الأصول، ولو سلم فالمراد عدم الاعتداد بمن شذ من أهل الاجتهاد بعد الدخول عند الإنعقاد، ولو سلم فهو خطاب لأهل التقليد، وإلا كنا قد بعثنا على العقائد الفاسدة كالجبر والتشبيه، إذ أرباب الضلال هم الأكثر بدليل {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} (يوسف/١٠٢).

قالوا: ثانياً: إن الصحابة قد صح عنهم الإنكار على من خالف ما عليه الأكثر، فهو الحق لما أنكروا، فافتضى أن ذلك لا يخرمه وهو المطلوب.

قلنا: إنما أنكروا على ابن عباس لمدرك آخر لا لمجرد مخالفة ما عليه الأكثر، فلا يتم المطلوب، ولذا فإن لكل واحد من الصحابة مسألة، ولو سلم فمعارض بعدم إنكارهم على ابن مسعود وغيره في المواريث وغيرها، كإجماع من عدا أبا موسى على أن النوم ينقض الوضوء، أو من عدا أبا طلحة على أن البرد يفطر.

إذا عرفت هذا فليس بإجماع كما سبق، (ولا بحجة، خلافاً للأشعرية) فزعموا أنه إذا ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع من عدا ابن عباس على العول لم يكن قول من عدا ذلك المخالف إجماعاً قطعياً بمعنى أنه لا يكفر جاحده، وذلك لما ذكرنا، وأنه يكون حجة يجب على المجتهد العمل به، إذ يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع؛ لأنه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد، وإن كان ممكناً في نفسه بأن يطلع الواحد على ما لم تطلع عليه الجماعة.

قلنا: لا وجه لهذا الاستبعاد؛ لأن الحق لا يعرف بالرجال إنما يعرف الرجال بالحق، وكم مدح الله القلة وذم الكثرة، فلا وجه لما ذكروه.

(وقيل) قول أهل العصر إذا خالفهم واحد أو أكثر (إجماع ما لم يبلغوا) أي المخالفون (عدد التواتر) فإن بلغوه حرم قولهم الإجماع، وإن كان غيرهم أكثر منهم.

وقال (الإمام) يحيى، (و) الإمام الموفق بالله، (أبو عبد الله)، الحسين بن إسماعيل (الجرجاني^(١))، الذي قال فيه بعض علماء الجيل والديلم: هو أفقه من القاسم بن إبراهيم، وهو ممن بايع المؤيد بالله، بل قول الأكثر من أهل العصر: (إجماع) وإن خالف الأقل (ما لم يسوغوا له الخلاف) بأن تركوا الإنكار عليه، وهذا كابن عباس في مسألة العول، فإنهم سوغوا له ذلك فلا إجماع، ومثله قوله في المتعة فإنهم لم يسوغوه له فكان إجماعاً، وإلا فمع الإنكار عليه وعدم التسويغ له، هم حاكمون ببطلان قوله، فلا عبرة به بخلاف قوله مع التسويغ، وهذا فاسد إذ العبرة بصحة القول عند القائل به لا عند المخالفين، فإن كلا يدعي أنه الموافق وأنه المصيب وأن غيره لم يصب.

(١) الإمام الموفق بالله، الحسين بن إسماعيل بن زيد بن الحسن بن جعفر بن محمد بن جعفر بن عبد الرحمن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ع)، أبو عبد الله، المعروف بالجرجاني، الشجري، أحد أئمة الزيدية في الجيل والديلم، أحاط بفقهاء المذاهب، وبلغ القمة في علم الكلام، واللغة، والفقهاء، حتى قيل: هو أفقه من القاسم بن إبراهيم الرسي، عاصر الإمامين الأخوين المؤيد بالله أحمد بن الحسين، وأخاه أبا طالب يحيى بن الحسين الهاروني، وروى الحديث عن: مشاهير المحدثين في عصره، وعنه: تخرج ولده الإمام المرشد بالله يحيى بن الحسين صاحب الأمالي الأثني عشرية والخميسية، أخباره كثيرة، ومناقبه وفيرة، وفاته بعد سنة (٤٢٠هـ) تقريباً، له كتاب الإعتبار وسلوة العارفين.

(ولا يعتبر) في انعقاد الإجماع (وفاق من سيوجد) من مجتهدى الأمة (خلفاً لمن يشترط) في انعقاد الإجماع (انقراض العصر)، فإنه يعتبر بخلاف من سيوجد قبل الانقراض. (وخلفاً لمن زعم أنه) أي الإجماع (إنما يكون حجة إذا كان قول جميع الأمة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم إلى انقطاع التكليف) بخروج اشتراط الساعة، فهؤلاء لم يثبتوا الإجماع حتى ذلك الوقت.

لنا: أنه يثبت كونه حجة يجب العمل عليها لدلالة تلك الأدلة المتقدمة، وفيما زعمه المخالف مخالفة لها وهدم ما يقرؤا إبطاله؛ لأنه يقتضي أن لا يعلم إجماع قط، فلا يكون حجة قط، فلا تكليف علينا في ذلك، وما اقتضى بطلان الصحيح فهو باطل، فيكون هذا القول باطلاً. قالوا: الأدلة لم تدل إلا على أن إجماع جميع الأمة حجة، فيعتبر من سيوجد لأنه من الأمة، فلا تنعقد حجة إلا بإجماعها من لدن وفاته صلى الله عليه إلى انقطاع التكليف. قولكم: إنه يقتضي إبطال حجته.

قلنا: المتبع الدليل وهو يقضي بما ذكرنا، ولا يضرنا انتفاء كونه حجة، فإن حجته إنما تثبت بعد ما ذكرنا، فكيف يجعل الوجه في جلة لزوم عدم حجته، هل هذا إلا خلف. وقولكم: إذا لم تكن تلك الأدلة قاضية بالبعث على اتباع المجمعين وتحريم خلفه، ولا يتصور ذلك مع ما ذكرتم، فماذا تفيد.

قلنا: ما أنكرتم أن تكون خرجت مخرج التعظيم والرفع من شأن هذه الأمة، فإن قولهم كلهم صواب أو فيهم من قوله صواب، لا للبعث على اتباع قولهم، وتحريم خلفه كما إذا ادعيتهم، فثبت ما قلنا وهو المطلوب.

قلنا: إن وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين إلى يوم القيامة إذ لا تكليف حينئذ ولا اتباع، والذي تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جميع الأمة لا جميعهم إلى يوم القيامة، والاتفاق على القطع بتخطئة المخالف إنما هو إجماع مجتهدى الأمة في عصر. قال الإمام الحسن: وقد ينع ثبوت الاتفاق على القطع بذلك، ولو سلم فإنها تنشر الظن فقط، ويقال فيما قبله إنه محل النزاع.

قال المهدي: وحجة المخالف هنا قوية جداً، ولا جواب عنها إلا بما غاية الظن.

مسألة:

(ولا) يعتبر في انعقاد الإجماع (العوام) الصرف الذي لا هداية لهم (خلافاً لأبي عبد الله والباقلاني)، فقالوا: إنه يعتبر بهم، وإن لم يكونوا من أهل النظر ولا ممن يرجع إليه. لنا: لو اعتبر وفاقهم لم يثبت إجماع؛ لأن العادة تمنع وفاقهم، وأيضاً فلا يمكنهم الاستدلال والنظر فيه؛ لأنهم ليسوا أهلاً لذلك.

قالوا: لم يفصل الدليل، ولا ملجئ إلى التخصيص، فإنهم وإن لم يكونوا من أهل النظر والاستدلال فإن لهم طريقاً إلى الموافقة بالتقليد والرضى والاجتهاد عند البغدادية. قلنا: عموم الدليل مخصوص من جهة العقل، فإننا نعلم أنه لا تأثير للانتقاد من غير انعقاد حاصل عن نظر واجتهاد، إذ يسمون متابعين لا قائلين، فلا ينظر إليهم ولا يعول في ذلك عليهم. (واختلف فيمن لم يبلغ درجة الاجتهاد كالمحدث) أي الذي فُتِه علم الحديث ومعرفة طرقه وعلمه وأحكامه:

(فقييل: يعتبر ذلك) أي الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد في الإجماع، فلا ينعقد إلاً لموافقته (مطلقاً) أي سواء كان متكلماً أو أصولياً أو فروعياً أو غيرهما، وسواء كان الإجماع في فُتِه أو في غير فُتِه، وهذا القول هو الذي يشعر به كلام الإمام يحيى بن حمزة.

(وقيل: لا يعتبر مطلقاً) أي سواء كان متكلماً إلخ الأقسام، وهذا القول هو أحد قولي المنصور بالله. (وقيل: يعتبر) ممن ذكر في انعقاد الإجماع (الأصولي) لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها، وكيفية دلالتها، وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف غيره.

(وقيل) يعتبر في الاجتهاد (في الفروع) أي الذي له دراية ومعرفة بالفروع، أي الفقه لعلمه بتفاصيل الأحكام دون الأصولي.

(والمختار: أن) يفصل فيقال: (الحكم المجمع عليه إن كان من فُتِه) أي من فُتِه الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، (أو) لم يكن من فُتِه لكنه (يتمكن من النظر فيه) أي في ذلك الفن الذي الحكم المجمع عليه فيه (اعتبر) ذلك العالم في الإجماع على ذلك الحكم، (وإلا) يكن من فُتِه ولا يتمكن من النظر فيه (فلا) يعتبر حينئذ في الإجماع.

والحاصل في المسألة ما ذكره القاضي فخر الدين أن يقال: يعتبر في الإجماع بكل متمكن في الاستدلال على حكم المسألة بدلالاتها الشرعية على الوجه الذي يحصل به الحكم، ثم فصل بين أن يكون مجتهداً ملياً باستنباط جملة أحكام الحوادث الشرعية، أو لا يكون كذلك بل يكون له من التمييز والبصيرة ما يمكنه به تحصيل حكم الحادثة المعينة، إذ هو والحال هذه مجتهد في المسألة، وإن لم يكن له عرفان بما وراءها، وأما إذا لم يتمكن من ذلك فإنه لا يعتد به في الإجماع؛ لأنه كالعامة الذي لا هداية له.

والنافي إما أن ينفي اعتبارهم لعدم التمكن من النظر أو لا؟

إن كان الأول: فمسلم عند عدم تمكنهم، وإن كان الثاني ففاسد، لأنه ألغى من هو كالمجتهد قطعاً. والمثبت لا يخلوا: إما أن يزعم أن للمدعي نظراً في المسألة فهو قولنا، وإلا فهو أبي عبد الله والباقلاني، فعليه ما عليه، فالتطويل هذا لا يجدي نفعاً.

فصل: [في اعتبار كافر التأويل وفاسقه أو عدمه]

(ولا يعتبر) في انعقاد الإجماع (كافر التصريح) كالملحد والزنديق وغيرهما، (وفاسقه) كفاعل الكبائر جرأة، (إجماعاً) من العلماء، لأنهما قد خرجا من حد الإجماع، والأدلة قاضية بخروجهما، وقد يمنع الوفاق في فاسق التصريح، فإن ظاهر الإطلاق يقضي بأن الخلاف كائن فيه أيضاً. (و) أما الفاسق والكافر المتأولين فقد (اختلف في كافر التأويل) كالنجير والمشبه (وفاسقه) كمن يعتقد أنه على الحق، والمؤمنين على الباطل وهو بخلاف ما اعتقد. (فعند بعض أئمتنا) وهو الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام (وأبي هاشم وجمهور الأشعرية) أنهما (يعتبران) في انعقاد الإجماع. (وعند جمهور أئمتنا وأبي علي والقاضي عبد الجبار: لا يعتبران) في انعقاد الإجماع، وهذا هو المحصل للمذهب.

وقال (الغزالي يعتبر الفاسق دون الكافر)، فلا يعتبر.

(وقيل: يعتبر الفاسق) في الإجماع لكن (في حق نفسه)، وهذا القول مقتضى كلام ابن الحاجب.

لنا: أن قوله تعالى: {ويتبع غير سبيل المؤمنين}، وقوله: {لتكونوا شهداء على الناس}، إذ من حق الشهود العدالة يقضيان بعدم قبوله.

أبو هاشم قال: قضى الخبر باعتباره؛ لأن أمته صلى الله عليه من صدق به. قلت: ودليل الفريقين في غاية القوة، لكن الحق الاعتبار بجميع المصدقين؛ لأنه لا يلزمه أن يقلد غيره، بل يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده، فكيف ينعقد عليه في حقه واجتهاده، ويخالف اجتهاد من سواه، وإذا لم ينعقد في حقه استحالة تبعض حكمه حتى يقال: انعقد من وجه دون وجه. واحتج الغزالي: على الفرق بين الكافر والفاسق بأن الفسق لا يخرج صاحبه عن الأمة بخلاف الكفر. قلنا: هم في الظاهر من الأمة مع تلبسهما جميعاً بالمعصية، فلا وجه للفرق. احتج ابن الحاجب: بأن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كإقرار الكافر والفاسق. قلنا: لا عبرة بكلام الفاسق فيما له وفاقاً كالكافر، وهذا له لأنه يحصل له به شرف الاعتداد به، والاعتبار لمقاله، فكان قوله له من هذه الحيثية، وإن كان عليه بالنظر إلى أن الحكم قد يكون عليه كما إذا أجمعوا على إباحة شيء فخالفهم إلى وجوبه أو حرمة.

تدبيبه: [في اعتبار الجن في الإجماع]

هل يعتبر في الإجماع بالجن؟.

قيل: لا، لتعذر عرفان ما هم عليه، وقد كلفنا بالعمل به، فيؤدي اعتبارهم إلى التكليف بما لا طريق إليه، وهو لا يجوز، وأما في حقهم فيقرب اعتباره؛ لأن الأدلة لم تفصل في التكليف به بين إنسي وجني. وقد يقال: إن الكلام في اعتبارهم كالكلام في اعتبار من سيوجد فيعطف ما هنا إلى ما ثم، فيأتي فيه نحو ما تقدم.

[إذا اختلفت الأمة على قولين ثم كفرت أو فسقت أو ماتت إحداها]

(إذا اختلفت الأمة على قولين، ثم كفرت إحدى الطائفتين سقط خلافها وكان إجماعاً) إذ المعتبر إجماع الأمة المعتبرة، وقد خرج من كفر عنها فصار قول الطائفة الأخرى بعد كفر هذا. قول كل الأمة المعتبرة، فإن أسلمت وهي مستمرة على ذلك القول لم يلتفت إلى قولهم ولم يعتد به، ولا يجوز لهم أيضاً العمل به، إذ قد أجمع على خلافه فيكونون كما لو أحدثوه بعد انعقاد الإجماع إلا على قول من يشترط انقراض العصر في صحة الإجماع، وقد مر بطلانه.

(وكذا إن فسقت) إحدى الطائفتين فإنه يسقط خلافهما (خلافاً للإمام) يحيى (وأبي هاشم)

فقالا: لا يسقط خلافهما؛ لأن عمدتهما الخبر، والكلام إنما هو في المتأول لا المصرح.

تذبيبه:

قال الحاكم: وهذا الخلاف إنما هو حيث المسألة التي اختلفوا فيها ثم فسقت إحدى الطائفتين قطعية، فأما الاجتهادية إذا اختلفوا فيها فريقيين ثم فسق إحدى الفريقين فلا خلاف أنها لا تصير إجماعية بذلك، بل الخلاف باق، لوجهين:

أحدهما: أن الفرقة التي فسقت يجب عليها البقاء على اجتهادها، فلا تنتقل عنه.
الثاني: أن الفرقة التي لم تفسق يجوز لها التمسك بما أداها إليه اجتهادها من بعد.
ومثال القطعية على ما مثله الفقيه قاسم^(١): إذا بايعت فرقة من الأمة إماماً وبايعت فرقة أخرى إماماً، ثم فسقت إحدى الطائفتين والإمام الآخر.

قال الحاكم: فإن الذي لم يكن في الطائفة الفاسقة يصير مجمعاً عليه، ويبطل معارضه.
قال المهدي: وفيه نظر، إذ لم يفسق معها إمامها، فأما إذا فسق معها فالمثال مستقيم.
ومثال الاجتهادية واضح.

قال الفقيه قاسم: والأولى أنه لا فرق بين مسائل الاجتهاد وغيرها.
(أو ماتت) إحدى الطائفتين، فإن قول الآخر يصير إجماعاً، (خلافاً للإمام) يحيى (وغيره) وهو الأكثر على قول المنتهي.

لنا: أن الأحياء قد صاروا كل الأمة، فلو لم يعتبر إجماعهم لأدى إلى أن تجمع الأمة على الخطأ.
قالوا: ليس الأحياء كل الأمة؛ لأن من مضى ظاهر الدخول في الأمة.
قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن الأمة لا تطلق عرفاً إلاً على الأحياء، وقد قال صلى الله عليه وآله: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)).

(١) هو الفقيه العلامة، قاسم بن أحمد بن حميد بن أحمد بن محمد، المحلي، الهمداني الوادعي، علم الدين الصنعاني، من كبار علماء الزيدية في القرن الثامن، إمام في الأصول والفروع، قالوا فيه: إنه رازي الزيدية لتبحره في العلوم، كان من علماء مدينة حوث، واشتغل بالتدريس والتأليف، وتخرج عليه جماعة من المشاهير، منهم العلامة عبد الله بن الحسن الدواري، وكانت وفاته بصنعاء، له مصنفات منها: الغرر والحجول في شرح الأصول الخمسة، والضامنة بالوصول في شرح جوهرة الأصول، وغيرها.

(فأما المبتدع بغيرهما) أي بغير الكفر والفسق (فمعتبر)، أما على قول الجمهور فلكونه لم يخرج عن المؤمن، وأما على الخلاف فظاهر.

واعلم أنه وقع الاتفاق على أن كافر التصريح خارج عن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأما كافر التأويل وكذلك فاسقه:

فقال (البصرية: ويوصف المتأول بكونه من الأمة).

وقيل: لا يوصف بشيء من ذلك؛ لأن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو من صدقه وتابعه، والمتأول غير متابع؛ ولأن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدح فلا يستحقه إلا المؤمنون، وأيضاً بالاتفاق على أنه إذا قيل إجماع الأمة فإنما يراد بالأمة المؤمنون فقط، ولأن المجرب والمشبه جاهلان بالله، فلم يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم حينئذ، إذ لا يعرفان من أرسله فضلاً عن صدقه.

وقد أوجب: بأن الأمة في الأصل كل من بعث إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم صارت في العرف لكل من صدقه واعتقد وجوب اتباعه سواء كان مؤمناً أو لا، بدليل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله: ((ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة..)) الخبر، فجعل كل تلك الفرق من الأمة وليس المؤمنة منها إلا واحدة فقط وهي الناجية، وإذا كانت الأمة من صدقه فلم لا يكون المتأول من الأمة، وهو مصدق للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، معتقد لوجوب اتباعه.

فإن قيل: قولكم أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل من صدقه: أتريدون التصديق باللسان فقط، أم بالقلب واللسان، والأول باطل، وإلا كان المنافق من الأمة، فتعين الثاني وحينئذ فلا يكون المتأول الكافر مصدقاً لأنه لا يعرف ذلك بقلبه، كما تقدم من أنه جاهل بالله تعالى.

قلنا: نختار الثاني لكن لا يشترط أن يكون عن علم بل إذا كان عن أي اعتقاد فإنه تصديق، ولا شك أن المتأول معتقد لصدق الرسول.

فصل: [في حكم الإجماع في الأمور الدنيوية]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (وهو) أي الإجماع (حجة في الأمور الدنيوية)، وذلك (كالآراء والحروب خلافاً للقاضي) عبد الجبار (في أحد قوليهِ) ذكره في العمدة وشرحه، وقوله في النهاية كالأول.

وقال (الشيخ) الحسن (وأبو رشيد) وهذا أيضاً قول ثالث للقاضي نص عليه القاضي: (إن استقر الإجماع على أمر دينوي بحيث لا يبقى منهم من لم يظهر من حاله ذلك كسأكت يحتمل سكوته الرضى وعدمه (فحجة) يحرم مخالفته، (وإن لا) يستقر كذلك (فلا) يكون حجة.

لنا: أن أدلة الإجماع منعت من الخلاف، ولم تفصل بين أن يكون ما اتفقوا فيه دينياً أو دينوياً.

وقد يقال: إن أريد إجماع المجتهدين وإن لم يكونوا ذوي خبرة ونظر في ذلك دون من عداهم وإن كانوا أرباب الخبرة والنظر فهذا خلف، وإن أريد العكس لزم حرمة مخالفة أهل كل صناعة، ولا قائل به، وإن أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الديني لعدم علمهم بالمسألة وعدم تكليفهم.

قالوا: إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينازع الرأي في الآراء والحروب، ولا ينكر على من نازعه في ذلك كما ينكر لو نازعه منازع في حكم شرعي، وحالهم لا يكون أبلغ من حاله، فيجوز مخالفتهم في ذلك فلا يكون حجة.

قلنا: لم يكن ينازع مع الصرم بالرأي والبناء عليه، بل مع التردد واستحصال ما عند غيره في ذلك، ثم التعويل في الاستمالة عليه، والإختيار حينئذ إليه، سلمنا فالدليل الدال على وجوب اتباعه ليس فيه ما في الدليل على اتباع الأمة.

بيان ذلك: أنه إنما بعث إلينا ليعرفنا المصالح الدينية، ولهذا فإنه لم ينههم عن تأبير النخل، والقطع بعد، قال: أنتم أعرف بأمور دنياكم، وأنا أعرف بأمور دينكم.

احتج الشيخ وأبو رشيد: بأنه مهما لم يستقر فليس بحجة، فلا يجب اتباعه.

قال المهدي: وذلك لازم في الدينية والدينوية، ولا أظن أحداً يخالف في ذلك، ولا وجه لإفراجه في هذه المسألة بمذهب.

وقال (الحفيد): اعلم أن هذه مسألة مشوشة الوضع؛ لأن فيه فرض ما هو ديني أو دينوي مما تناوله الإجماع بالتحليل أو التحريم، وهذا غلط بَيِّن بل (كله ديني) لاعتلاقه بأحكام الشرع (فلا يصح قسمته إلى ديني ودينوي).

(و) قول الحفيد (هو فاسد، إذ المراد بالدينوي غير العبادات) الواجبات والمندوبات، (ون كان دينياً) بأن يكون فيه تكليف علينا كالمعاملات فإنها واجبة علينا وليس يطلق عليها أنها دينية، وتسمية ما هذا حاله دينوياً لا يوجب التشويش.

قيل: وأيضاً فإن منه صور ليست من الدين في شيء، وهي أنهم لو أجمعوا أن القتال في الجانب الشرقي يصلح، أو أن اليوم يصلح للقتال، فإن هذا من الأمور الدنيوية، ولا مجال للشرع فيها إلا في رعاية المصلحة في الاستحقاق، وما أشبه ذلك، وهذه الصورة كلام في تعيين المصلحة في صورة معينة أثر فيها شيء بعينها.

(فأمّا) الأمور (الدنيوية التي لا يتعلق بها التكليف كالزراعة ونحوها) نحو أن يجمعوا على أنه لا يستقي من هذا النهر، أو يقع المقيط أو التعريس في هذا الوادي (ففي كونه حجة خلاف) فقيل: حجة نظراً إلى التعميم، وقيل: كإجماع أهل كل صناعة على صناعتهم، وإجماع أهل الفلاحة على فلاحتهم ومصالحها ومفاسدها، وأيضاً فدلّل الإجماع لا يتناولهم، وأيضاً فغاية ما يكون أنه إذا خالف الأمة في ذلك أن يفسد عليه بعض أمور دنياه، ولا حرج عليه في ذلك.

فصل: [إذا روي الخلاف بعد ظهور الإجماع]

(وإذا ظهر الإجماع) على حكم فُعُلم (ثم روي الخلاف عن واحد من جهة الآحاد لم يقدر ذلك الخلاف (عند بعض علمائنا) وهو القاضي شمس الدين جعفر والشيخ (والجمهور) من العلماء، إذ لا يعدل عن المعلوم إلى ما ليس بمعلوم، (خلافاً للمنصور) بالله (وغيره)، فقال: إنه يقدر، وذلك (كإجماعهم على أن ما وصل الجوف) جارياً في الخلق من خارجه بفعل الصائم أو سببه من أي مأكول أو مشروب (مفطر) للصائم (ثم نقل) نقلاً آحادياً (خلاف أبي طلحة في البردة) والبرد الكثير أيضاً، فإنه زعم أنه لا يفطر؛ لأنه ليس بمأكول ولا مشروب ولا جامد ولا مائع. (وقيل) الإجماع مع رواية الخلاف عن واحد (حجة) لا إجماع.

قلت: وينبغي أن يكون هذا القول لمن قال بأن خلاف الواحد لا يكون قدحاً في الحجية كما سبق تقريره عن الأشعرية.

(والمختار: أن الإجماع إن ظهر بالآحاد قدح فيه ذلك) وذلك لأنهما آحاديان، وإذا كان كذلك حصل التعارض، فيجب الترجيح، ثم يعمل بالأرجح.

(فإن ظهر بالتواتر لم يقدر فيه) لما سبق من أنه لا يجوز العدول عن المعلوم إلى المظنون، وهذا واضح، وقد يقال: إن أردتم بكونه معلوماً أنه أخبركم من يوجب خبره العلم عن أبي طلحة على سبيل

النصوصية أنه ممن قال بذلك، ثم نقل عنه ممن يثمر خبره الظن بخلاف ذلك جملة فمسلم، لكنه غير واقع، وإن كان على جهة الظهور خص بخبر الواحد ولا يدافع، هكذا قاله الإمام الحسن.

هذا والحاصل في هذه المسألة: أنه إما أن يظهر الإجماع بطريقة النقل المتواتر والخلاف بطريقة النقل المتواتر فما هذا حاله فإنه يستحيل.

وإما أن ينقلا بالآحاد فالكلام ما سبق.

أو أحدهما بالآحاد والآخر بالمتواتر، فإن كان الآحاد الخبر فالكلام ما سبق، وإن كان الإجماع فهو مثله.

قال الفقيه قاسم: ومع هذا التحقيق يرتفع الخلاف.

(فأما إذا كان) أي العالم الواحد في مسألة (قولان يوافق أحدهما الإجماع ويخالفه الآخر فإن

تقدم الموافق فإجماع) لا يجوز مخالفته لأحد الجمعين ولا لغيرهم.

(وإنما يجوز) لذلك المجتهد إحداث القول الثاني مع فرض تقدم القول الأول (عند مشروط

انقراض العصر) إذ لم يستقر الإجماع عنده، فأما عند من لم يشترط فالكلام عليه ما سبق، (وإن

تأخر) القول الثاني الذي يوافق فيه أهل الإجماع وقد تقدم قول المخالف فيه، (فقال المهدي هو

إجماع، وقال الإمام) يحيى (ليس بإجماع).

حجة المهدي: أنه بقوله الثاني قد صار إجماعاً على الأول.

وحجة الإمام يحيى: أن قوله الأول كخلاف المجتهد وهو فاسد؛ لأن قوله الأول بعد رجوعه

كلا قول.

فصل: [في اختلاف أهل العصر ثم اتفاهم قبل استقرار الخلاف]

(وإذا اختلف أهل العصر) على قولين أو أقوال في مسألة (ولم يستقر خلافهم) أي لم تمض

عليه مدة يمكن كلاً أن يعمل بمقتضى مذهبه.

وقال الإمام الحسن: إن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن

المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية شيء من الطريقتين، (ثم اتفقوا) عقيب ذلك

الاختلاف (فإجماع) يجب العمل به، وتحرم مخالفته.

(واختلف) فيه (إذا استقر) بأن تباعدت المدة بين الخلاف والوفاق (هل) هم (يتفقون بعده):

(فالإمام) يحيى (والطوسي والغزالي) قالوا: (يمتنع) الإجماع بعد الخلاف المستقر بمعنى أن وقوعه محال. وقال (الجمهور) من العلماء (بل يجوز، ثم اختلفوا) بعد القول بالجواز: (فعند بعض الفقهاء): يجوز وقوعه، ولكنه حينئذ (ليس بإجماع).

وقال (أئمتنا والموسوي وأبو علي وأبو الحسين وبعض الشافعية ومن يشترط انقراض العصر: بل) اتفاق المختلفين بعد ذلك (إجماع) وروى في العقد عن الموسوي أنه يقول إنه حجة. لنا: نفي المانع ومساواة الإجماع الحاصل بعد الخلاف للإجماع الحاصل بعد التردد.

الإمام والغزالي قالا: لو وقع لكان حجة لتناول الأدلة، فتعارض الإجماعان، إجماع هؤلاء على عدم تسوية الآخر، وإجماع الأولين على تسوية كل منهما، وأنه محال عادة.

قلنا: لا نسلم الإجماع الأول. أعني اتفاق الأولين. على تسوية كل منهما أو كل فرقة، إذ كل فرقة تجوز ما تقول به، وتنفي الآخر، ولو سلم فرما أجمعوا على تسوية كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع من ذلك، وقد وجد قاطع وهو الإجماع، فلا تعارض، وهذا كما لو لم يستقر خلافهم، إذ في زمن الخلاف يجوزون الأخذ بكل واحد، وما ذكرتم يجري فيه بعينه، فما هو جوابكم، فهو جوابنا.

قال بعض المحققين: ولهم أن يفرقوا بين التجوزين بأن تجوز الأخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف تجوز ذهني، بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجوز أن يظهر بطلان أحدهما بالكليّة وحقية الآخر على القطع بخلاف التجوز بعد استقرار الخلاف، فإنه وجودي بمعنى أن للعامل أن يعمل بهذا كما له أن يعمل بذلك، وأن تعمل طائفة بهذا وطائفة بذلك، فحيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما جاز الاتفاق على الطرف الآخر أو حيث لم يجز لم يجز.

احتج المجوزون لوقوعه المانعون لحجته: بأنه لو كان لتعارض الإجماعان، وقد تقدم تقريراً وجواباً.

فصل: [في اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول]

(واختلف في اتفاق أهل العصر الثاني كالتابعين على أحد قولي أهل العصر الأول بعد استقرار خلافهم):

(فعند أحمد والأشعري والجويني والغزالي والصيرفي يمتنع) ذلك.

وقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (بل يجوز) ذلك (ثم اختلفوا) بعد القول بجوازه (في وقوعه):

(فأكثرهم: على أنه واقع) كإجماع التابعين على حرمة المتعة بعد اختلاف الصحابة فيها، وكإجماعهم على جواز متعة الحج بعد وقوع الخلاف فيها، فإن عمر كان ينهى، ثم صار إجماعاً، فهؤلاء جزموا بوقوعه (سواء شد المخالف أو كثر، ثم اختلفوا) بعد القول بوقوعه:

(فعند جمهور أئمتنا، وأبي علي، وأبي الحسين، وبعض الفقهاء)، كابن خيران، والقفال، وأبي الطيب^(١) من الشافعية، وجمهور الحنفية، وبه قالت المعتزلة، وحكي عن الحارث المحاسني: (أنه) أي إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول (إجماع، فيحرم العمل بمخالفه) أي مخالف القول بالجمع عليه أهل العصر الثاني من قولي أهل العصر الأول؛ لأن الأول قد بطل حكمه، (لانقراض قائله) بموته، إذ قد قدمنا أن موت أحد الطائفتين يصير الآخر إجماعاً.

(وعند بعض أئمتنا) وهو الناصر (وبعض الفقهاء) من الشافعية والحنفية وهو قول أبي حنيفة، قال الأسنوي: وهو مذهب الشافعي، قال الوصائي: وهو مذهب عامة أصحابنا وهو مذهب الأشعري، (والمتكلمين: ليس) إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول (بإجماع، فيجوز العمل بمخالفه) لعدم الإجماع، (إذ) عندهم أن قول العالم (لا يموت بموت قائله) وسيأتي تقرير هذا إن شاء الله تعالى في باب الاجتهاد، وهو الذي نختاره.

قال في الحواشي: وهو القوي وإلا لزم امتناع تقليد الموتى حيث لا حي يقول بقولهم، إذ يلزم موت قولهم بموتهم، واختار هذا السيد الإمام محمد بن إبراهيم لا لما ذكر، بل لأن من مضى ظاهر الدخول في الأمة بخلاف من سيوجد؛ لأنه لا يعلم هل يوجد أو لا؟، وإذا كان موجوداً لم يعلم هل يكون عالماً أو لا؟، وإذا كان عالماً لم يعلم هل مخالف أو لا؟، ولأن اعتبار من سيوجد يؤدي إلى بطلان اعتبار الإجماع، فلا يمكن اعتبار فلا يستوي اعتبار ما يمكن، كمن مضى؛ واعتبار ما لا يمكن كمن يجوز أنه سيأتي.

(وقيل: إن كان المتفقون هم المختلفون فإجماع تحرم مخالفته، وإلا) يكن المتفقون هم المختلفين (فلا) يكون إجماعاً.

(١) أبو الطيب: طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري، الشافعي، القاضي الفقيه الأصولي الأديب، كان جليل القدر مشهوراً عند الشافعية، معظماً فيهم، توفي سنة (٤٥٠هـ) ببغداد، عمره مائة وستان، ألف في الفقه والأصول، فمن مؤلفاته: شرح مختصر المزني وغيره.

وأنت خبير بأن وضع القيل في هذا الموضوع خارج عن نمط الأحكام، إذ الكلام في ما إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، والذي غره كلام صاحب الجوهرة، ولكنه لم يصدر الفصل بما صدره المؤلف في الفصل الأول، فإذا كان الأنسب طي هذا القيل وعدم الركون على إبقائه والتعويل؛ لأن مؤدي قول قائله في هذا المقام منع هذا الإجماع. لنا: على أن هذا إجماع ما تقدم في الجواز، والوقوع والخصم احتج بما تقدم، والجواب الجواب، إلا أن كونه حجة فيما قبله أظهر من هذا؛ لأن هناك لا قول لغيرهم من مخالفهم، وقولهم بعد ظهور خطابه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الأمة بخلاف هذه، فإنه إذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهو بعض الأمة.

(واستبعد ابن الحاجب وقوعه) فقال: والحق أنه بعيد، (إلا عند شذوذ المخالف من أهل العصر الأول) وهذا تفسير منه لقول ابن الحاجب إلا في القليل، وهو الذي اعتمده أكثر الشارحين. ومعناه: أن مثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلي أو قاطع، ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه، بخلاف ما إذا كان المخالف قليلاً، فإنه حينئذ ليس مما غفل عنه الكثير.

وعضد الدين فسره بالقليل من المسائل، فقال: يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد وقع قليلاً، أما بعده فالأنه لا يكون إلا على جلي، ويعد غفلة المخالف عنه، وأما أنه قد وقع فكاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد، ثم أجمع من بعدهم على المنع منه.

قال سعد الدين: وتفسيره هو من التمثيل ببيع أمهات الأولاد، ولكنه يعترض بمنع غفلة المخالف عن ذلك الجلي مطلقاً، بل إذا كان كثيراً، لا إذا كان المخالف قليلاً، إذ لا يمتنع في العادة إلا غفلة الكثير عنه، وبأن في بعض الكثرة المعتبرة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من الصحابة أيضاً على عدم جواز بيعهن.

تنبيه:

قال الأسنوي: ومن ثمرات الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد، وسقوط الحد عن الوطاء في نكاح المتعة، وأخبرني من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة، ومستحماً موقوفاً على اغتسال من جماعها.

وهذا إذا كان بعد استقرار خلافهم، (فأما إذا كان قبل استقرار خلافهم) بأن يموتوا عقيب الاختلاف قبل إمكان عمل الكل بما يقوله (فجائز) إذ لا مانع منه حينئذ، بل حكى بعضهم الاتفاق عليه.

فصل: [في حكم إجماع أهل العصر الثاني على خلاف الإجماع الأول]

قال (أئمتنا والجمهور): ويمتنع إجماع أهل العصر الثاني على خلاف إجماع أهل العصر الأول، خلافاً لأبي الحسين الطبري وأبي عبد الله، فإنهما أجازا ذلك.

واعلم أن المشهور وهو الذي ذكره صاحب الجوهرة والفقهاء عماد الدين أن أبا عبد الله يقول بما نقوله من منع ذلك؛ لأنه قال: يمتنع أن يخالف الخلف السلف؛ لأن السلف أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم، فلو لم يجمعوا على ذلك جاز أن يتفقوا على مخالفهم، ويكون الثاني في حكم الناسخ للأول، والمؤلف بنا على كلامهما فيما سبق، ولذلك قال (فالثاني ناسخ عندهما، بناء على أصليهما في جواز نسخ الإجماع والنسخ به)، وقولهما إن صح فهو فاسد، لأنه إجماع على خطأ، واتباع غير سبيل المؤمنين إذ لم تفصل الآية بين انعقاد الإجماع على المنع من ذلك وعدمه، فلا يجوز، وإذا أقمنا الدلالة على أن إجماع أهل العصر الثاني اتباع لغير سبيل المؤمنين فهو يصير ديناً مهجوراً أو حجراً محجوراً، فكيف يصير حجة من حجج الله، وهذا مما لا خفاء في فساده، ولما قدمنا من امتناع النسخ بالإجماع ونسخه فكلاهما مبني على أصلٍ قد أبطلناه، وركن قد هدمناه.

(واختاره) أي جواز الإجماع على خلاف الإجماع (الرازي) لا لما ذكره، ولذلك أفردته بالذكر، بل لأن الإجماع الأول مشروط بأن لا يحدث بعده إجماع على خلافه. قلنا: لا نسلم كونه مشروطاً بذلك، سلمنا فيلزم ما تقدم.

فصل: [في حكم التمسك بأقل ما قيل]

قال (أئمتنا ولجمهور) من العلماء: (والتمسك) في المسألة (بأقل ما قيل) كما إذا قيل في شيء نصفه وثلثه، وقيل بل يثبت كله، فالتمسك بالقول بالثلث (ليس بإجماع، خلافاً للشافعية) فادعوا أن ذلك إجماع، (فمثل قول الشافعي: إن دية اليهودي ثلث دية المسلم

إجماع عندهم)، بناء على هذا الأصل، لأن الأمة اختلفت في ديته: فقيل إنها مثل دية المسلم، وقيل بل نصفها، وقيل بل ثلثها.

قالوا: فالتمسك بالثلث الذي هو الأقل إجماع (لاشتمال الدية الكاملة) عند أهل القول الأول وهو المذهب، (و) اشتمال (النصف) عند أهل القول الثاني وهو مالك (عليه، وليس كذلك) أي ليس بإجماع، (لأنه) أي التمسك بأقل ما قيل (مركب من إثبات القليل) بالإجماع (ونفي الزيادة) بعدم ما يدل عليها، وليس من الإجماع في شيء.

فإن ادعوا: أنه إجماع على ثبوت الثلث، فمسلم، ولكن أين الدليل على نفي الزيادة؟.

فإن قالوا: الدليل عليه وجود مانع منه كالكفر مثلاً، أو انتفاء شرط الإسلام مثلاً، أو استصحاب حال.

قلنا: ليس من الإجماع.

وإن ادعوا: أنه إجماع على نفي الزيادة، فممنوع بما قدمنا ولو كان الإجماع على الأقل إجماع على سقوط الزائد، لكان القائل بالزائد خارقاً للإجماع، وليس كذلك قطعاً.

(فأما استدلال أئمتنا) كالقاسم والهادي (على قصر الإمامة في ولد السبطين، فليس منه) أي من التمسك بأقل ما قيل بالإجماع (لتركبه) أي هذا الإجماع الذي استدل به أئمتنا (من الاتفاق على صحتها فيهم وعدم الدليل على صحتها في غيرهم)، فليس الاستدلال بالإجماع فقط.

وذكر الأسنوي أن مذهب الشافعي مركب من الإجماع والبراءة الأصلية، فإنها تقتضي عدم وجوب الزيادة، وهي دالة على عدم الوجوب مطلقاً، لكن ترك العمل بها في الثلث للإجماع، فهي ما عداه على الأصل، قال: فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الأقل مبني على مجموع هذين السببين كما قرره الإمام والآمدي لا على الإجماع وحده، بما هو دليل على إيجاب الثلث خاصة، انتهى، وقد توهم ذلك ابن الحاجب فدفعه وجرى عليه المصنف.

فصل: [في مستند الإجماع]

(ولا إجماع إلا عن مستند) يرجع إليه أهل الإجماع (إما دلالة، وهو اتفاق)، وذلك كالخبر المتواتر والآية والقياس القطعي، (أو إمارَةً) كالخبر الأحادي والقياس الظني.

وقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: إنه يصح الإجماع عن مستند إمارة (ولو) كانت الأمانة (اجتهاداً) بالمعنى الأخص، وهو ما لا أصل له معين يرجع إليه، (أو قياساً) وهو ما له أصل معين يرجع إليه، فيجوز أن يكونا مستند الإجماع (كتنحريم شحم الخنزير) فإنه مجمع عليه، ومستند الإجماع قياس شحمه على لحمه، وكحد شارب الخمر ثمانين، فإنه قيل إن مستنده اجتهاد أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذر، وإذا هذر افترى، فأرى عليه حد المفترين)، واجتهاد عبد الرحمن حيث قال: (هو حد، وأقل الحد ثمانون)، وقد يُنزع في الأخير هل مستنده النص؟، كما حققه شارح الفتح.

(خلافاً لابن جرير والظاهرية) قالوا: لا يجوز وقوعه عنهما، بل لا يقع إلا عن غيرهما، فهؤلاء منعو الوقوع والجواز.

(وقيل: لم يقع عنهما، وإن كان ممكناً في نفسه).

وقال (بعض الشافعية: يجوز) أن يكون مستند الإجماع قياساً لا على الإطلاق بل (إن كان جلياً لا) إن كان (خفياً) فلا يجوز وقوع الإجماع عنه.

لنا: القطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال للآية، وذلك كغيرهما من الإمارات من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة، إذ لا مانع يقدر إلا كونه مظنوناً، فيقال: كيف يتصور حينئذ الاتفاق مع اختلاف القول وتباين الأنظار، والاختلاف في معاني الألفاظ وتباعد الأقطار، وقد وقع الاتفاق على مثل ذلك في الخبر، وهو مظنون، كذلك فكذا هنا إذ لا فارق.

وبأنه لم يفصل الدليل الدال على أن الاجتهاد حجة بين المجتهد الواحد والأمة في أنه يصح له الاحتجاج به دونها، فبطل ما زعمتم، وثبت ما قلنا، والظاهر الوقوع كما سبق.

(فأما تمثيل ذلك بإمامة أبي بكر) حيث ادعى أن مستند الإجماع قياسها على إمامة الصلاة فقيل: رضيناك لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر ديننا، (فمخالف للمعلوم ضرورة، للقطع فوقوع الخلاف فيها)، فإن خلاف سعد بن عباد، وأثنى عشر رجل من الأنصار مشهور غير منكور، وكذا خلاف أمير المؤمنين والزبير وغيرهما حتى اتفق أن علياً عليه السلام لم يبايع إلا بعد موت فاطمة، (واستمراره سلفاً وخلفاً) حتى إلى وقتنا، فإن الإجماع؟!.

(و) للقطع ببطلان (القياس) للإمامة الصغرى لأنها بمعزل عن الكبرى، بدليل أنها تصح من الممالك؛ ولأنها لو كانت كذلك لاستحق الخلافة ابن أم مكتوم، فإن رسول الله استخلفه. ولو سلم ففي الرواية الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه لم يأمره وإنما أمرته عائشة. ولو سلم فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أولاً وعزله أخيراً بيان لعدم استحقاقه. قالوا: أولاً: الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الإمامة، فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته، لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع، لكن مخالفة الإجماع ممتعة اتفاقاً. قلنا: إنما تجوز مخالفة الإمامة قبل الإجماع على حكمها، وأما إذا اقترن بها الإجماع فلا، لانعضادها به.

قالوا: ثانياً: العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس، وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها، لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها.

قلنا: ذلك منقوض بخبر الواحد والعموم، فإن الخلاف قد وقع في حجيتها، مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً.

(وتحرم مخالفته) أي الإجماع (حيث يكون عنهما) أي القياس والاجتهاد عند من قال بوقوعه عنهما، (خلافاً للحاكم صاحب المختصر) على مذهب أبي حنيفة، وهو أبو الفضل المروزي من الحنفية، وكان معاصراً للحاكم أبي سعيد صاحب شرح العيون رحمة الله عليه ورضوانه، فزعم أنه لا تحرم مخالفته.

لنا عليه: أنهم لما أجمعوا على ذلك صار سبباً لهم، فوجب اتباعه، وأيضاً شيء من أدلة الإجماع لا يبيح خلاف هذا.

احتج الحاكم: بأن من سبيلهم إثباته بالاجتهاد وجواز القول بخلافه إذ لا حينئذ اجتهاد آخر. قلنا: من سبيلهم إثباته بطريق كيف كان، فأما تعيينه فقد أجمعوا على أنه غير معتبر، وتجويزهم القول بخلافه خاص لا مطلقاً، بل شرط أن لا يحصل الاتفاق.

فرع: [في امتناع الإجماع بدون مستند]

قال (أنمتنا والجمهور) من العلماء: (وليس لهم أن يجمعوا جزافاً) لا عن دليل ولا إمامة؛ لأن اتفاق الكل لا لداعٍ يستحيل عادة، كالإجماع على أكل طعام واحد، وأيضاً فإن عدم المستند

يلزم منه الخطأ؛ لأن القول في المسألة بلا دليل وإمارة خطأ، فلو أجمع لا عن مستند أجمعت الأمة على الخطأ.

ورد: بالمنع، لجواز أن يوفقهم الله لاختيار الصواب.

وقيل: يستلزم جواز الخطأ، فإن القول بلا دليل قد يكون حقاً، واللازم باطل؛ لأنه يقدر في عصمة أهل الإجماع عن الخطأ على ما ثبت بالأدلة السمعية.

واعترض: بأنه إنما يلزم جواز الخطأ لو لم يقع الإجماع، فأما إذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً، بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الأدلة السمعية.

وأيضاً لو صح هذا لزم أن لا يصح الإجماع عن سند ظني لاستلزامه جواز الخطأ.

(وقيل) بل (يجوز) للأمة أن يجمعوا جزافاً، (إذ هم مفوضون، وللصواب معروضون) فلهم أن يحكموا بما شاءوا من دون مستند؛ لأن الله سبحانه وفقهم لاختيار الصواب.

قلنا: لا نسلم ذلك، فإنه مجرد دعوى لا دليل عليها، فلا يلتفت إليها.

قالوا: لو كان عن مستند لاستغني به عن الإجماع ولم يكن للإجماع فائدة.

قلنا: فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة.

وأيضاً فإنه يقتضي أن يجب أن لا يكون لا عن مستند وذلك لم يقل به أحد.

قالوا: قد وقع الإجماع لا عن دليل، وذلك في بيع المراضاة من غير عقد، وأجرة الحجام، وأخذ الخراج.

قلنا: بل ذلك عن دليل، أما بيع المراضاة فلتقرير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولأن

العادة أجزت المراضاة مجرى العقد في الدلالة على الرضا، وكذلك أجرة الحجام، وأما أجرة أخذ

الخراج، فذلك حكم ثابت للإمام في أنه يأخذ ويترك بحسب ما يراه من المصلحة، بالقياس عن

النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه لم يقسم منازل مكة وآبار هوازن ومناهلهم، سلمنا أن لا

دليل ظاهر كما ذكرنا موجود، فغاية ما في الباب أن هذه الصورة لم ينقل فيها دليل إليكم ولا

إمارة، ولا يمكنكم القطع بأنهما كانا غير موجودين، فلعلهما كانا موجودين لكنهم تركوا نقلهم

للاستغناء بالإجماع عنهم، (و) هذا القول (مرجعه إلى قول مؤيس بن عمران) من أصحاب

النظام، واسمه موسى لأن قول مؤيس: أن المكلف متى بلغ رتبة الاجتهاد فقد صار مفوضاً من

جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في دلالة أو إمارة، وأما ما قضى به في

الحادثة فهو لأنه موافق لمراد الله تعالى، يعني أن الله تعالى يوقفه لإصابة مراده، وهذا القول لا ينبغي أن يركن إليه، ولا يعول عليه، ولا يدخل في دفتر، ولا ينشر في محضر، إذأ لما احتيج إلى كتاب الله ولا إلى سنة نبيه بعد بلوغ رتبة الاجتهاد.

فصل: [في مستند الإجماع على موجب الخبر المتواتر أو الآحادي]

(وإذا أجمع على موجب خبر متواتر، فإن كان نصاً جلياً) في الدلالة على الحكم المجمع عليه (وتواتر في عصر المجمعين)، وتواتر أيضاً (بعدهم) أي بعد المجمعين، (فهو مستند الإجماع)، إما وحده أو مع غيره، يعلم ذلك فيما جمع الشروط قطعاً، إذ لا يجوز أن يكون بهذه الصفات، ثم لا يدعوا أهل الإجماع بموجبه، ولا يجوز أن يجمعوا لأجل غيره فقط مما ليس كذلك، وما هذا حاله فهو مستند الإجماع اتفاقاً بين العلماء، وقد يقال لعل هذا الخبر لم يتواتر لبعضهم، ولو سلم فلعل في القرآن ما دلالة قطعية فيكون هو المستند.

(وإن لم يتواتر بعدهم وعلم بدليل أنه مستنده فكذلك) أي يعلم أنه مستند الإجماع اتفاقاً لأجل ذلك الدليل.

(وإن لم يعلم) بدليل أنه مستنده:

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء منهم أبو هاشم وأبو الحسين (أنه مستنده قطعاً، وعند أبي عبد الله لا يقطع به) أي بأن ذلك الذي لم يتواتر إلينا نقله هو مستند الإجماع.

لنا: أن العادة قاضية بأن الخبر إذا لم تقم به الحجة اختلفت الصحابة فيه قبله بعض ورده آخرون، كحديث الأشجعية ونحوه، وما قامت به الحجة قبلوه جميعاً كحديث عبد الرحمن في الجوس ونحوه، فإذا عرفنا استمرار عادتهم بذلك، ونقل إجماعهم على حكم، وجاء حديث نقل من طريق صحيح يصرح بمثل ما أجمعوا عليه علمنا في ظننا أنه قد بلغهم، إذ من البعيد أن يبلغ إلينا ما لم يبلغ إليهم لقرب عهدهم، وشدة بحثهم عن أدلة الأحكام، وإذا غلب في ظننا أنه بلغهم وتواتر إلينا وقوع إجماعهم على مقتضاه قطعنا أنهم قبلوه جميعاً ولم ينكره أحد، إذ قد أجمعوا على موجبه، ولو قدرنا أنهم أجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى نقل إليهم، فنقل إليهم قبل أن ينتقل هذا الخبر ثم نقل إليهم هذا فلا سبيل لهم إلى رده بعد قبول موافقه في المعنى، فإجماعهم لأجل ما هو بمعناه إجماع على

مقتضاه، وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لا محالة، إذ المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم لا محالة، ولا يضر تغاير طريق النقل وتغاير الألفاظ.

قال المهدي: هذا تحقيق ما ذكره أبو هاشم، ولعمري إن نظره فيها دقيق أقرب إلى التحقيق، لكن بشرط أن لا نقول بالقطع على أنهم أجمعوا لأجل هذا الخبر من جهة لفظه ومن جهة طريقه، إذ يجوز تكذيب أحد الراويين دون الآخر، وإن وافق ما جاء عن الآخر. فإن قيل: إنا نحصل القطع بأنه المستند حيث لم ينقل إلينا تواتره بينهم إلا من طريق الآحاد، وخبر الواحد لا يثمر العلم فضلاً عما يبني عليه.

قلنا: ذلك على جهة الفرض، بمعنى أنا إذا فرضنا أنه تواتر للمجمعين ما نقل إلينا آحاداً، فإننا نقطع بأنه مستندهم على جهة الفرض لا على جهة التحقيق. احتج أبو عبد الله: بأن إجماعهم لأجله يستلزم تواتره إلينا.

قلنا: لا نسلم أن إجماعهم لأجله يستلزم تواتره إلينا لجواز أنهم أجمعوا لأجله، ثم استغنوا بنقل الإجماع، ولو قال لأنه لا مانع من أن يكونوا أجمعوا لخبر غيره لكان أجود.

قال المهدي: ويلزم أبا عبد الله من احتجاجه أنه إذا كان الخبر صريحاً فيما أجمعوا عليه ولم يتواتر إلينا أن نقطع أنهم لم يجمعوا لأجله، لأن عدم تواتره دليل على عدم إجماعهم لأجله، وهو ضعيف جداً.

(وإن كان متواتراً ولكن (لم يكن نصاً جلياً) بل كان عموماً ونصاً خفياً، والحاصل في هذا أنه ما احتج في الاستدلال به إلى نظر وتأمل، (جاز أن يكون مستنده أو غيره من الأدلة) قطعية (أو إماراة) ظنية، وإنما لم يقطع بأنهم أجمعوا لأجله؛ لأنه لا يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه ولم ينقل اكتفاء بالإجماع، واستدل به بعضهم واستدل الباكون بخبر أو قياس، هذا إذا كان متواتراً.

(وأما الآحادي) المجمع على موجهه (فإن علم أنهم أجمعوا لأجله) وذلك (بأن نصوا على ذلك) أي على أنهم أجمعوا لأجله، (أو تنازعوا) في الحكم (أو توقفوا) فيه (ثم) بعد ذلك (انقطع النزاع) وذلك كخبر الغسل من التقاء الحتانين، فإنهم تنازعوا فيه حتى روي الخبر فأجمعوا لأجله، (أو) انقطع (التوقف عنده) وذلك كحديث عبد الرحمن بن عوف، فإن الصحابة توقفوا في أحكام الجوس حتى حدث عبد الرحمن بحديثه، فأجمعوا لأجله، (أو عرف بالنظر أنه المستند) وذلك بأن لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد،

سواء هذا الخبر فلا بد من القطع على أنهم أجمعوا لأجله، إذ لا يجوز أن يجمعوا لا عن طريق كما قدمنا، فما هذا حاله (فهو المستند) للإجماع (اتفاقاً) بين العلماء.

(و) الخبر الذي أجمعوا لأجله بأحد هذه الطرق (هو حينئذ قطعي في الأظهر) وهذه فرع قطعية المتلقى بالقبول، فمن قال بذلك قال بهذا، لأن الأمة إذا أجمعت على مقتضى خبر فهو متلقى بالقبول قطعاً. (وكذا إن انقطع النزاع أو التوقف بالقياس) أو عرف بالنظر بأنه المستند فإن ذلك القياس يصير مستند الإجماع قطعاً.

(فإن لم يعلم أنهم أجمعوا لأجله) أي لأجل الخبر الأحادي، وذلك بأن لا يحصل أي تلك الوجوه، (فالمختار وفاقاً لأبي عبد الله وأبي الحسين أنه لا يقطع بذلك) أي بأنه مستند الإجماع، (خلافاً لأبي هاشم) فزعم أنه يقطع به.

لنا: أنه يجوز أن يكون اعتمادهم على غيره من خبر أو قياس أو اجتهاد، ولم ينقل استغناءً بالإجماع، والقطع من ذلك على مراحل، ولعل أبا هاشم عبر به عن الظن، إذ لا يتصور من عاقل، والتجويز يمنع من القطع، ويقضى بالدفع له والرفع.

قال الحاكم: ولا يلزم أن يقال مثل ذلك في المتواتر؛ لأن هناك لا يجوز العدول عنه إلى الاجتهاد، فلا يجوز أن يخفى عليهم.

احتج أبو هاشم: بما قدمنا من جري العادة منهم برد ما لم تقم به الحجة، فلو لم تقم الحجة بهذا الخبر لنقل ردهم إياه، ولأنه لا بد في الإجماع من مستند ولم ينقل إلا إياه، فوجب أن لا يعتقد سواه.

قلنا: هذا احتجاج بنفس المتنازع فيه؛ لأننا نعتقد أن هذا لا يفيد إلا الظن، وأنت تعتقد القطع. (وقال الحفيد) في الشرح: الأولى التوسط بين أبي هاشم وأبي عبد الله وسائر الشيوخ فنقول: (إن كان) الخبر الأحادي (من باب الاعتقاد) أي مما يكون التكليف به علماً، أو علماً وعملاً، (أو ما يترتب عليه) أي على الاعتقاد، وإن كان عملياً، وذلك (كالموالة والمعادة) فإنهما عمليان مترتبان على علمي، وهو التكفير والتفسيق، (علم أنهم أجمعوا لأجله) لأن الفرض في المسألة القطع، (وإن كان عملياً محضاً فلا قطع فيه، وفيه نظر) وذلك لأن باب الاعتقاد لا يسوغ فيه الاحتجاج بالآحاد، بل لا يحتج فيه إلا بما يفيد العلم اليقين.

وأيضاً فكل عمل إذا كان طريقه العلم فقد حصل فيه الاعتقاد لا محالة، فحينئذ لا فرق بين العلمي والعملية.

فصل: [في حجية قول أمير المؤمنين علي عليه السلام وفعله]

قال (الإمامية وجمهور أئمتنا: وقول الوصي) وهو أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب عليه السلام، لقب بذلك لأنه الوصي بالإمامة، وأدلة ذلك مبسوسة مطولة في كتب الأصحاب، ومما يستظهر به من كتب القوم على ذلك ما ثبت في الجمع بين الصحيحين للحميدي بعد ذكر ما اتفق عليه الشيخان: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أوصى بالكتاب، قال الحميدي في حديث مهدي زيادة ذكرها أبو مسعود وأبو بكر البرقاني وفيما عندنا من كتابهما، وهي: قال هذيل بن شريحيل: أبو بكر كان يتأمر على وصي رسول الله. وفي صحيح البخاري من كتاب الوصايا حديث إبراهيم بن الأسود، وقال: ذكروا عند عائشة أن علياً كان وصياً لرسول الله، فقالت: (متى أوصى إليه). وأنت تعلم أن المثبت أولى.

وفي تفسير البغوي^(١): لقوله تعالى: {وأندر عشيرتك الأقربين}، روى محمد بن إسحاق بن عبد الغفار بن القاسم، عن المنهال بن عمرو، عن عبد كثير بن الحارث بن نوفل بن الحارث، عن ابن عباس، عن علي كرم الله وجهه في الجنة قال: (لما نزلت هذه الآية دعاني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ((يا علي: إن الله أمرني أن أندر عشيرتي الأقربين، فضقت لذلك ذرعاً، وقد عرفت أبي متى أباديهم بهذا الأمر رأيت منهم ما أكرههم، فصمت عليها حتى جاءني جبريل فقال: يا محمد، إلا تفعل ما تؤمر يعذبك ربك)) وساق في البغوي الحديث حتى قال: ((وقد أمرني أن أدعوكم إليه، فأياكم يوازري على أمري هذا، ويكون أخي ووصي وخليفتي فيكم))، فأحجم القوم عنها، فقلت -وأنا أحدثهم سناً- أنا يا نبي الله أكون وزيرك، فقال:

(١) هو الحسين بن مسعود البغوي، أبو محمد، ركن الدين، الإمام الحافظ المفسر الفقيه المحدث، توفي سنة (٥١٦هـ)، له كتاب تفسير البغوي، والجمع بين الصحيحين، وغيرها.

فأخذ برقبتي ثم قال: ((إن هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا))، فقام القوم يضحكون، وقالوا لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لعلي وتطيع.

ومحمد بن إسحاق: وثقه بن الهمام في شرح الهداية من كتب الحنفية.

ومن كتاب السيد الإمام محمد بن إبراهيم رضوان الله عليه في مرويات أمير المؤمنين ما لفظه: وعن ابن عباس أن علياً كان يقول في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إن الله سبحانه يقول: {أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ} آل عمران/١٤٤)، ولا نقلب بعد إذ هدانا الله، والله لئن مات أو قتل لأقاتلن على ما قاتل عليه حتى أموت، ووالله إني لأخوه ووليه وابن عمه ووارثه، فمن أحق به مني)، رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح، انتهى.

إذا عرفت ذلك: فقوله عليه السلام عند من سبق (وفعله حجة) واجبة الاتباع، (للعصمة)، ودليل العصمة قوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} (الأحزاب/٣٣)، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه)) لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعى له على القطع، فاقضى العصمة، وإذا ثبتت العصمة اقتضت أن يكون قوله حجة كالأمة، فإنه إنما كان قولها حجة لها، والعترة كذلك.

ومن أدلة العصمة: ما رواه علي عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ألا أعلمك كلمات تقولهن إذا قلتن غفر الله لك مع أنه مغفور لك، لا إله إلا الله الحكيم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين))، أخرجه أحمد وأبو حاتم من الذخائر.

(و) لأجل (غيرها) من الأدلة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((الحق مع علي، وعلي مع الحق))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((اللهم أدر الحق مع علي حيث دار))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد الدار فليأت الباب))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى))، وفي قوله وغيرها إشارة إلى أنه لا تعتبر العصمة فقط، فيلزم حجة قول الحسين لجواز الصغير على المعصوم، بل مع غيرها من الأدلة، ولذلك أن المعتزلة لم تحكم بأن قول العشرة حجة مع أنهم معصومون^(١) عندهم.

(١) من هامش النسخة (أ)، بخط مولانا الإمام الحجة مجد الدين المؤيدي عليه السلام مآلفه: ينظر فالمعتزلة

وقال (الجمهور) من العلماء: (ليس بحجة) لما روي من مخالفة الصحابة له، ومجاذبتهم له أطراف المسائل، وكثرة المجادلة له منهم في المحاضر والمحافل، فكم ترى له من مخالف عن رأيه مائل، عن غير تكفير ولا تضليل، فلو كان قوله حجة لسمع النكير ولو من القليل، وكلا الدليلين قوي.

وقال (بعض أئمتنا) قوله (أرجح من غيره) لتلك الأدلة التي ذكرناها (ثم اختلفوا) بعد القول بأنه أرجح: (فقييل: مع كونه غير حجة) لما ذكره الأكثرون.
(وقيل: مع الوقف) للتعارض.

(فأما فيما الحق فيه واحد) كمسائل علم الكلام (فاتفق أئمتنا على أن قوله حجة) لأنه لا يمكن هنا القول بأن قوله وقول غيره كليهما حق لأنه خلاف المفروض، فتعين أن الحق أحد القولين، ويستحيل أنه يكون علي في جنبه الضلال لتأديته إلى تكذيب تلك الأدلة، وأنه محال.
(وعلى القول بأنه حجة) في الطرفين:

(فقييل: مخالفه فاسق) لمخالفته لعموم تلك الأدلة.

(وقيل: آثم) ولا يجزم بالفسق وعدمه، بل يكون مما التبس كبره وصغره.

(وقيل: مخطئ) بمعنى أنه مخالف للصواب، وإن لم يكن آثماً كمن خالف الدليل القاطع في الفروع بلا تعمد، فإنه مخطئ دون آثم غير آثم.

(وقيل: بالوقف) لتعارض الأدلة.

وعلى القول بأن قوله حجة، هل يخص بجزء عموم الكتاب والسنة.

قلت: والأولى منهما أن من اعتقد أنه حجة لزمه ذلك، ومن لا فلا.

وغيرهم لا يقولون بعصمتهم، وقد وجد من بعضهم الفسق المحقق المجمع عليه عند العترة عليهم السلام والمعتزلة جميعاً، وهو البغي على إمام الحق أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه، وقتاله، وقتل المؤمنين، وإن صحح بعضهم توبة طلحة والزبير فليس ذلك بنافع، لأن الكبيرة قد وقعت منهم، والمعصوم لا تقع منه كبيرة أصلاً، ومن قطع بأن العشرة جميعاً من أهل الجنة، فلم يقل بالعصمة.

وعلى الجملة: لم يقل أحد بعصمتهم جميعاً، إلا أن في كلام بعض الحشوية وأهل الحديث ما يشير إلى ذلك، فأما المعتزلة فلا، فيحقق، والله الموفق، وما كان هذا إلا وهم أو سبق قلم، والله أعلم. كتبه المفتقر إلى الله مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي.

[الكلام في أمور اختلف في حجيتها]

(ولا حجة في قول غيره)، أي علي عليه السلام (من الصحابة) على مثله إجماعاً كما ذكره ابن الحاجب، وكذلك على غيره (خلافاً للشافعي) وحكى ابن الحاجب عنه وعن أحمد أن لهما قولين في أنه حجة مقدمة على القياس، (ومحمد) ابن الحسن (وأبي علي وأبي عبد الله وبعض المحدثين) فزعموا أنه حجة، وخلافاً (لأبي حنيفة إن خالف القياس) فزعم أن قوله مع مخالفته حجة.

قلنا: لا دليل على كونه حجة بالأصل، فوجب تركه؛ لأن إثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز. قلنا أيضاً: لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعمى الأفضل حجة على غيره، وهو باطل بالإجماع. وبيان ذلك: أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لكون قوله حجة على غيره، إلا كونه أعلم وأفضل من الغير بمشاهدة الرسول عليه السلام وأحواله، ولو كان ذلك موجباً لاستلزم الحجية في قول كل أعلم وأفضل من غيره.

وحاصله: قياس السير، ودعوى الحصر، ونفي الغير ضرورة، فيصير قطعياً.

الشافعي ومن معه قالوا: قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجيتها.

قلنا: الحديث ضعيف، سلمنا، فالمراد المقلدون لأن خطابه صلى الله عليه وآله للصحابة، وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع.

أبو حنيفة قال: إذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية، لأن الظاهر من حال المجتهد العدل أن لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذاً للحكم الشرعي، وهو النقلية دون العقلية، واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور بخلاف ما إذا كان مذهبه موافقاً للقياس، فإنه يحتل أن يكون مذهبه مأخوذاً من ذلك القياس، ولم يلزم أن يكون حجة أخرى، وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر.

قلنا: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي، وأن يكون قول غير الصحابي إذا خالف القياس أيضاً حجة على غيره.

وأنت تعلم أن هذه المسألة ليس لها بيباب الإجماع إعتلاق، وأن موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق.

(ولا) حجة (في إجماع الخلفاء الأربعة) علي وأبا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان (خلافاً لأحمد، وأبي حازم) بالحاء المعجمة والزاي من الحنفية، ولي القضاء للمعتضد، ولأجل هذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد إلى ذوي الأرحام، وقبل المعتضد فتواه، وأنفذ قضاؤه إلى الآفاق. لنا: ما سبق.

احتج أبو حازم: بقوله صلى الله عليه: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ)).

قلنا: إنما يدل على أهلية الأربعة لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد، ثم إنه معارض ((بأصحابي كالنجوم)) الخبر، فإنه يدل على اهتداء من اقتدى بأحد من الصحابة، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((خذوا شطر دينكم عن الحميراء))، إذ المراد المقلد قطعاً، وإلا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم.

(ولا) حجة في إجماع (العمرين) أبي بكر وعمر، تُنبا تغليياً كما يقال الأبوان للأب والأم، والقمران للشمس والقمر، (خلافاً لقوم) فزعموا أنه حجة. لنا: ما سبق.

احتج المخالف: بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)).

قلنا: قد حكم على هذا الحديث بالوضع المحدثون، وراويه غلام خليل أحمد بن محمد الباهلي، وقد بين حاله الذهبي في الميزان^(١).

(١) أحمد بن محمد بن غالب الباهلي، غلام خليل، قال ابن عدي: سمعت أبا عبد الله النهاوندي يقول: قلت لغلام خليل: ما هذه الرقائق التي تحدث بها؟ قال: وضعناها لنرقق بها قلوب العامة، وقال أبو داود: أخشى أن يكون دجال بغداد، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن عدي أمره بيّن، ومن مصائبه: قال حدثنا محمد بن عبد الله العمري، ثنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)) فهذا ملصق بمالك، وقال أبو بكر النقاش: وهو واه، وقال الحاكم سمعت الشيخ أبا بكر بن إسحاق يقول: أحمد بن محمد بن غالب ممن لا أشك في كذبه، وقال أبو أحمد الحاكم: أحاديثه كثيرة لا تحصى كثرة وهو بيّن الأمر في الضعف، وقال أبو داود: قد عرض علي من حديثه فنظرت في أربعمائة حديث أسانيدها ومتونها كذب كلها، وقال الحاكم: روى عن جماعة من الثقات أحاديث موضوعة. انتهى من لسان الميزان (١/ الترجمة رقم: ٨٣٢).

قال في شرح المنهاج: الحديث موضوع لما بيناه في الطواع، انتهى، سلمنا أن الحديث ليس بموضوع، فالمراد ما سبق، سلمنا خلافه، فهو معارض بما تقدم.

(ولا حجة في إجماع (أهل الحرمين) وهما مكة والمدينة (خلافاً لقوم)، فيهما، (و) خلافاً لبعضهم في أهل مكة، (و)، خلافاً (لمالك في أهل المدينة) النبوية على ساكنها أفضل السلام والتحية، فقال: إن إجماع أهلها حجة.

لنا على الجميع: أنهم بعض الأمة، ولم يشملهم دليل الإجماع. القائلون بذلك في أهل الحرمين، قالوا: أما مكة فلأنها مهبط الوحي، وفيها بيت الله، ومطاف الملائكة، ومهاجر الرسل الأول، ومولد إسماعيل ومولد رسول الله صلى الله عليه وعلى آلهم أجمعين، وكان فيها إكمال الدين وابتداء النبوة.

قلنا: لا تأثير للبقعة في أهلها، وهل هذا إلا كقولهم:

أريها السهى وتريني القمر

وأما المدينة: فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((المدينة طيبة تخرج خبثها، كما يخرج الكير خبث الحديد))، والباطل خبيث فينفى عنها.

قلنا: إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل والفسوق والمعاصي فيهما، ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها بخصوصه.

(ولا حجة في قول أهل (المصريين) وهما الكوفة والبصرة؛ لأنهم بعض للأمة، وقوله (على الأصح) أشار إلى خلاف قوم فيهما حكاه الآمدي، وقال قوم قول أهل الكوفة وحدهم حجة، وقال قوم: قول أهل البصرة وحدهم حجة، ولا أعلم للمخالف دليلاً، إلا تتبع الأهواء.

(ولا حجة أيضاً (في قول الإمام) الأعظم إذ لا دليل على ذلك، وإثبات ما لا دليل عليه باطل، وأيضاً فالمعلوم من حال أئمة أهل البيت عدم الاحتجاج بأقوالهم على مخالفهم، فلو كان قول الإمام حجة لاحتجوا به، (خلافاً لأبي العباس) الحسيني الهاروني (والإمامية) فزعموا أنه حجة.

مستدلين: بأنه كما لا يجوز مخالفته فيما حكم به، لا يجوز مخالفته فيما قاله.

قلنا: قياس فاسد، إذ لا جامع بين الحكم وغيره، ولو لزم ذلك في الإمام لزم ذلك في الحاكم المنسوب للقضاء، إذ لا يجوز مخالفة حكمه.

وقيل: قولهم هذا بناء على اشتراط العصمة في الإمام.
قال إمامنا المنصور بالله قدس الله روحه: ولا دليل عليها إلا تقدير حصول المعصية لو لم يكن معصوماً.

قلنا: ذلك حاصل في المعصوم، قال تعالى: {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} (الزمر/٦٥).

قالوا: امتنع وقوعها من المعصوم بخلاف غيره.

قلنا: ما دام عدلاً فلا وقوع، وإن وقعت فكلو مات المعصوم.

(ولا) حجة (في إجماع غير هذه الأمة) من الأمم الأوائل (على الأصح) من القولين، وذهب الاسفرائيني وغيره إلى أن إجماع المجتهدين من غير هذه الأمة قبل نسخ ملتهم حجة، وتوقف الآمدي.

قلنا: الدليل لم يتناول إلا هذه الأمة السعيدة بينها صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

(ولا يشترط) في حجيته الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين (عدد) أهل (التواتر) بل يجوز أن يكونوا دونه؛ لأن دليل السمع يتناول إجماع الأقل من عدد التواتر بكونهم كل الأمة والمسلمين، (خلافاً للجويني وغيره) فزعموا أنه يشترط عدد التواتر بناء على الاستدلال بالعقل، وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ، فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر، وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً، بل ما يحصل العلم الضروري عند إخبارهم بأمر مشاهد على ما سيحييء إن شاء الله.

وإذا قلنا لا يشترط (فلو لم يبق) من المجتهدين (إلا دون أقل الجمع) إما واحد أو اثنان (فالمختار أنه حجة قاطعة) بمضمون السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن أيدي الأمة، وإن لم يوجبه تصريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه، وكما يمتنع مخالفه صريح الدليل يمتنع مخالفه مظنونه، (خلافاً للدواري) عبد الله بن حسن (والسبكي وغيرهما) من العلماء، إلا أن قوله حينئذ لا يسمى إجماعاً لأن الإجماع يشعر بالاجتماع؛ ولأن الاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ، وهو منتف ها هنا.

قلنا: ينتقض بالاثنين لحصول الاجتماع فيهما.

فصل: [في حكم إحداث قول ثالث]

(وإذا اختلفت الأمة على قولين في مسألة أو مسألتين فصاعداً) كما يأتي مثاله، (ففي إحداث قول ثالث) مخالف للأولين (خلاف) بين العلماء، لكن أنت خبير بأن إطلاق الخلاف فيما إذا اختلفت الأمة على قولين في مسألتين لا يلائم ما ادعاه عضد الدين وغيره من ادعاء الإنفاق على جواز إحداث قول ثالث إذا لم يرفع القولين في المسألتين، وقد جرينا على ما جرى عليه عضد الدين عند ذكر الحجاج.

إذا عرفت هذا ففي المسألة إطلاقاً وتفصيلاً:

وإلى الأول أشار بقوله: (فعند أئمتنا) منهم أبو طالب وأبو عبد الله الجرجاني (والجمهور) من العلماء: (لا يجوز مطلقاً) أي سواء كان الثالث رافعاً للقولين الأولين أو لا، (وهو) أي القول بعدم الجواز مطلقاً (أحد قولي المؤيد بالله).

وإلى الثاني أشار بقوله: (وعند الظاهرية: يجوز مطلقاً وهو أحد قولي المؤيد بالله، و) هو (ظاهر كلام أبي العباس).

وإلى التفصيل أشار بقوله: (وقال المنصور) بالله، (وأبو الحسين، والشيخ) الحسن، (والمتأخرون) وهو الحق: (إن رفع) القول الثالث (ما اتفقا عليه) في القولين الأولين (لم يجز)، وذلك (كحرمان الجد) من جميع المال، وذلك حيث يكون مع الأخوة، فإن الأمة اختلفت فيه على قولين، فقيل: إن الجد يسقط الأخ، قياساً على الأب، وقيل: يشاركهم، فالقول بحرمانه كما حكى ابن حزم عن بعضهم رافع لما اتفقا عليه.

(و) مثل (تعميم نفي النية في الطهارات) فإن منهم من قال: تجب النية فيها أجمع، ومنهم من قال: تجب في التيمم فقط، فالقول بأنها غير واجبة فيها أجمع رافع لهذين القولين، (وإلا) يرفع القول الثالث القولين الأولين، بل أخذ من كل قول بطرف (جاز) ذلك، (كالعزل عن الزوجة المملوكة)، فإن الأمة اختلفت فيها على قولين:

فبعض فيهم الإمام يحيى قال: يجوز العزل عن الزوجة حرة كانت أو أمة، وبعض فيهم القاسم بن علي العياني قالوا: لا يجوز العزل حرة كانت أو أمة، والمذهب: أنه يجوز له العزل عنها إذا

كانت أمة، ولا يجوز العزل عنها إذا كانت حرة إلاً برضاها، فقولنا: أخذ من كل قولٍ بطرف غير رافع للقولين جميعاً.

(وكفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة) وهي الجنون والجذام والبرص أعاذنا الله منها والعنة والجب من جهة الزوج، والثلاثة الأول والقرن والرتق من جانب الزوجة، فإنه قيل: يفسخ بها كلها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فالفرق وهو القول بأنه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث غير رافع للأولين. لنا: أما أن الأول ممتنع: فلأنه إذا رفع مجمعاً عليه فقد خالف الإجماع، فلم يجوز.

وأما أن الثاني جائز: فلأنه لم يخالف إجماعاً، ولا مانع سواه، فجاز، ويوضحه مثال: وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل المسلم بالذمي، ولا يصح بيع الغائب. وقال الآخرون: يقتل ويصح، فلو جاء ثالث وقال: يقتل ولا يصح، أو لا يقتل ويصح، لم يكن ممتنعاً بالاتفاق؛ لأنهما مسألتان خالف في أحدهما بعضاً، وفي الآخر بعضاً، وإنما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفق عليه المانعون مطلقاً. قالوا: اتفق الأولون على عدم التفصيل في العيوب الخمسة، والمحدث للقول الثالث مفصل، فقد خالف الإجماع فلا يجوز.

قلنا: لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل؛ لأن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل، وإنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته، ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتحدد إذا لم يقولوا فيها بحكم، وتحقيق ذلك بمسألتي الذمي والغائب فإنهم لم يقولوا بالفصل، ومع ذلك فالفصل والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق، وإنما الخلاف فيما إذا اختلف على قولين في مسألة لا مسألتين.

احتج المجيزون مطلقاً: بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي إليه الاجتهاد، فكيف يجعل مانعاً منه.

قلنا: إنما قلنا فيه المنع هو ما اتفق على أمر يرفعه القول الثالث، وذلك لم يختلفوا فيه، فلا يكون اجتهادية.

فصل: [في إحداث دليل ثان أو تأويل أو علم]

(وإذا استدلت الأمة بدليل) على حكم (أو عللت) حكم مسألة (بعلة، أو تأولت) ظاهر آية أو حديث (بتأويل، فإن نصت) الأمة (على منع خلاف ذلك) الدليل أو العلة أو التأويل الذي أتت به (لم يجز إحدائه)، لأن فيه مخالفة لهم، ولا شبهة في ذلك.

(وإن نصت) الأمة (على جوازه) أي خلاف ذلك، إما (معيناً) كأن تستدل الأمة بدليل، وتقول: ويجوز أن يستدل بكذا، (أو منها) كأن تستدل بدليل، وتقول: ويجوز أن يستدل على المسألة بدليل غير هذا، (جاز) إحداث ذلك الدليل المنصوص عليه مطلقاً، إذ ليس في إحدائه مخالفة، وذلك جلي.

(وإن لم تنص) على جوازه ولا منعه:

(فعند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه يجوز) لمن بعدهم إحداث دليل وتأويل أو تعليل آخر.

(وعند بعض المعتزلة والشافعية: لا يجوز) ذلك المتقدم.

(وتوقف أبو الحسين في إحداث دليل أو تعليل) للتعارض (وكذا أبو عبد الله) البصري توقف فيهما، (ومنع هو وبعض أئمتنا) كأبي طالب والإمام مانكدم صاحب شرح الأصول الخمسة، والقاضي شمس الدين (وجمهور المتكلمين من إحداث تأويل)، فأما منع التعليل والدليل فقد عرفت توقف أبي الحسين وأبي عبد الله، والآخرون يجيزون ذلك.

وقال (المنصور) بالله: (إن كان الدليل والتأويل من جهة النقل) سمعاً أو لغة (امتنع، لا من جهة النظر فجائز).

لنا: أن ذلك قول بالاجتهاد، ولا مخالفة فيه للإجماع؛ لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم، فكان جائزاً. وأيضاً لو لم يكن جائزاً لأنكر لما وقع، واللازم باطل، وذلك أن المتأخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات والتعليقات المغايرة لما تقدم سائغاً دائماً، ولم ينكر عليهم، وإلا لنقل، بل يمتدحون به ويعدون ذلك فضلاً.

احتج المانعون: بأنه قد اتبع غير سبيل المؤمنين؛ لأن سبيل المؤمنين ما تقدم، وهذا غيره، فلا يجوز ثلاثة.

قلنا: هو وإن كان ظاهراً فيما ذكرتموه فهو مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له.

احتج المانعون من التأويل: بأنه يجري مجرى المذهب، ولا يجوز إحداث مذهب بخلاف الدليل. قلنا: ملتزم، سلمنا، فلا نسلم أنه يجري مجرى المذهب، بل مجرى الدليل؛ لأن من تأول قوله تعالى: {إلى ربها ناظرة} على حذف المضاف، أي: إلى ثواب ربها ناظرة، مع قيام الدليل على أنه تعالى لا يرى بالأبصار، جرى ذلك التأويل مجرى الدليل لاشتراكهما في نفي الرؤية عنه.

احتج المنصور: بأن طريقهم طريقنا من جهة النقل، فلو كان ذلك صحيحاً لما عذب عنهم بخلاف النظر، فإن الطرق فيه مختلفة فجاز اختلافه باختلاف الأحوال.

قلنا: ليس ببعيد أن يطلع المتأخرون على شيء لم يطلع عليه الأولون.

فصل: [في عدم علم الأمة بدليل مع العمل بمقتضاه]

(ويمتنع عدم علم الأمة بخبر أو دليل) يدل عليه الحكم (ليس معه غيره) مما يدل على ذلك الحكم لا راجح ولا مرجوح، بل لا دليل إلا وجهلوه جميعاً سواء كان (مع العمل) منهم جميعاً (بمقتضاه أو مع عدمه)، وذلك لأنه يكون حينئذ إجماعاً لا عن مستند، وهو لا يجوز كما سبق تقريره.

(واختلف في جواز عدم علمهم بخبر أو دليل راجح مع العمل بمقتضاه، واستدلّاهم) أي الأمة أو العترة (بموافقته) أي الدليل الراجح، وذلك هو (المرجوح):

(فقييل: يجوز) جهلهم بالراجح، وإستنادهم في العمل إلى المرجوح.

(وقيل: لا يجوز) ذلك.

(والمختار: امتناع ذلك فيما كان مشهوراً، و جوازه في غيره).

لنا: إن كان مشهوراً فهو يتعذر خفاؤه على جميع الأمة بخلاف ما إذا لم يكن مشهوراً، فإنه يجوز خفاؤه، وإجماعهم على المرجوح ليس إجماعاً على نفي غيره، فيكون خطأ، فإن عدم القول غير القول بالعدم، وذلك كما لو لم يحكموا في واقعة فإنه لا يكون قولاً بعدم الحكم فيها.

احتج المجوزون: بالشطر الآخر من حجتنا، وبأنه يجوز خفاؤه، وإن كان مشهوراً، إذ لا إجماع على الخطأ مع القول بموجبه.

قلنا: خفاؤه على الأمة مع شهرته مستحيل عادة.

احتج النافون: بأن الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين، وقد عملوا بغير الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين، وإن كان عملهم على وفقه فإن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعاً له بل إذا أخذوه منه.

قلنا: السبيل الذي يحرم اتباع غيره، هو ما اتفقوا عليه، وهذا الدليل الراجح ليس كذلك. وقد يقال أيضاً: إن هذا الراجح إنما يكون سبيلاً للمؤمنين إذا سلكوه وعملوا به، وأما قبل ذلك فهذا ليس بصدد أن يصير سبيلاً لهم.

قال المنصور بالله في صفوة الاختيار: (ويمتنع قبولهم لخبر ظاهره الصحة وباطنه البطلان، للزوم استنادهم إلى باطل في نفس الأمر) فيصدق عليهم الإجماع على الباطل، وأن ذلك خلاف النص، وهذا مبني على عصمة الأمة ظاهراً وباطناً، (بخلاف المجتهد) فإنه ليس بمعصوم، فلا يستحيل عليه الخطأ.

فإن قيل: إذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وإن كان في نفس الأمر على خلافه كما ورد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((فمن حكمت له بمال أخيه فإنما أقطع له قطعة من نار)) فلم لا يجوز في حق الأمة.

أجاب السيد محمد بن إبراهيم: بأنه يجوز الخطأ في ظن المعصوم بمطلوبه لا بمطلوب الله تعالى منه، ولا تناقض العصمة بدليل العقل والسمع:

أما العقل: فلأن معنى الظن يستلزم تجويز الخطأ، فلو امتنع الخطأ في موضع ظن المعصوم لم يكن ظناً، والغرض أنه ظن.

وأما السمع: فلقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين {بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً} (يوسف/١٨)، وقوله تعالى {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} (الأنبياء/٧٩)، ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسهى في صلاته، وهو يظنها تامة، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((فمن حكمت له بمال أخيه..)) الخبر المتقدم، ولأن هذه بمنزلة الخطأ في رمي الكفار.

فصل: [في امتناع ردة كل الأمة أو فسقهم]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (وتمتنع ردة الأمة) عن الإسلام أي من بعث إليه صلى الله عليه وآله وسلم (وفسقها) بأن تركب جميعها كبيرة، وذلك الامتناع سمعاً وإن جاز عقلاً. ودليل الامتناع السمعي: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لن تجتمع أمتي على ضلالة))، فإن الردة والفسق ضلالة، وأي ضلالة، (خلافاً لقوم)، فأجازوا ذلك.

واحتجوا عليه: بأن الردة والفسق تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الأدلة، لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة.

قلنا: يصدق أن أمة محمد صلى الله عليه ارتدت أو فسقت قطعاً، وذلك أن الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له، فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الأمة مرتدة إلا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى، وقد يكون باعتبار حدوثه له، فلا يمتنع، فيصح ارتدت الأمة حقيقة، فيلزم الإجماع على الخطأ.

وتحقيق ذلك: أن زوال اسم الأمة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخراً عن الارتداد بالذات، فعند الارتداد وحدوثه صدق الاسم عليهم حقيقة، فتتناولهم الأدلة السمعية.

فإن قلت: فما تصنع في الخبر الثابت في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وآله عن أنس رضي الله عنه: ((لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله)).

قلت: أتأوله بما تأوله بعضهم بعدم الإنكار على أهل المعاصي، لأن الإنسان إذا أنكر شيئاً قال متعجباً: الله الله، وقيل: بزوال الخواص.

فإن قلت: فما تصنع بالحديث الثابت في صحيحه أيضاً عن عبد الرحمن بن شماس قال: قلت: كنت عند مسلم بن مخلد وعنده عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال عبد الله: لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق، هم شر من أهل الجاهلية، لا يدعون إليه بشيء إلا رده عليهم، فيبناهم على ذلك أقبل عبقة بن عامر، فقال له مسلمة يا عبقة: اسمع ما يقول عبد الله، فقال عبقة: هو أعلم، وأما أنا فسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((لا تزال عصاة من أمي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم، لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك))، قال عبد الله: أجل ((ثم يبعث الله رجلاً كريح المسك مسها مس الحرير فلا تترك نفساً في قلبه مثقال حبة من الإيمان إلا قبضته، ثم تبقي شرار الناس، عليهم تقوم الساعة)).

وحديث أبي هريرة الثابت عنه وأوله: ((إن الله يبعث رجلاً..)) إلخ.

وحديث ابن مسعود الثابت فيه: ((لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس)).

وحديث مرداس الأسلمي الثابت في البخاري: ((يقبض الصالحون الأول فالأول، ويبقى حثالة كحثالة الشعير، لا يعبئ الله بهم شيئاً)).

وحديث ابن عمرو الطويل الذي منه: ((فيبقى شرار الناس في خفة الطير، وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً، ولا ينكرون منكراً، فيتمثل لهم الشيطان فيقول: ألا تستحيون، فيقولون: فما تأمرنا، فيأمرهم بعبادة الأوثان)).

وحديث النواس بن سمعان الطويل الثابت في صحيح مسلم الذي في آخره: ((إذ بعث الله رجلاً طيبة فتأخذهم تحت آباطهم فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم، ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر، فعليهم تقوم الساعة))، فهذه الأحاديث وغيرها تدل على كفر الأمة قبل الساعة جميعاً^(١).

قلت: ذلك عند ارتفاع التكليف، وقيام الأدلة على عدم الاجتماع من الأمة على الخطأ إنما هو مع قيام التكليف كما حققه النووي، وفيه جمع بين الأدلة.

(وكذا العترة) جميعاً لا يجوز عليها ذلك، للأدلة الدالة على عصمتهم عن الخطأ، (لا اتفاقهم) أي الأمة والعترة (على الجهل بما لم يكلفوا به) بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة، فإنه لا يمتنع (على الأصح، لعدم الخطأ) فيه، إذ عدم هذا العلم ليس بخطأ، فجاز.

وقيل: يمتنع، وإلا كان الجهل سبيلاً لها، فيجب اتباعها فيه، وهو باطل.

وأجيب: بمنع أنه سبيل لها؛ لأن سبيل الشخص ما اختاره من قولٍ أو فعلٍ، وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك، أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعاً.

(فأما انقسامهم) أي الأمة جميعاً أو العترة كذلك (فريقين) في كل من المسألتين (كل مخطئ في مسألة) من المسألتين (ومصيب في أخرى)، كأن تقول فرقة: الله يرى والخوارج مخطئون، وتقول أخرى: الله لا يرى، والخوارج مصيبون، فقد أصابت الفرقة الأولى بما أخطأت فيه الثانية، وأصبت الأخرى بما أخطأت فيه الأولى، فما هذا حاله فيه تردد العلماء: هل أخطأوا نظراً إلى مجموع المسألتين فيمتنع ما ذكر لانتفاء الخطأ عنها بالحديث السابق، أو لم يخطئ إلا بعضها نظراً إلى كل مسألة على حدة، فلا يمتنع.

(١) في حاشية النسخة الأصلية: قلت: لا دلالة في شيء من هذه الأدلة على ما ذكره المؤلف رحمة الله عليه، بل دلت على أن الله يقبض العلماء والمؤمنين فحينئذ لا يبقى من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أحد، ويدل على ذلك أيضاً ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من أهله ولكن يقبضه بقبض العلماء)) الحديث. والله أعلم.

إذا عرفت هذا (فالأصح جوازه) لأن أدلة الإجماع إنما اقتضت بعصمة الأمة فيما تواردت عليه وأجمعت، فهي معصومة أن تقول بإجماعها في حالة واحدة قولاً أو تفعل فعلاً أو تركاً هو خطأ، فأما عند اختلافها واختلاف الوقت فإن الأدلة تقضي بعصمتها عن الخطأ، بل يجوز أن تقول بعضها إنما هو خطأ والبعض الآخر كذلك في مسألتين أو وقتين إذ ما كان في مسألتين أو وقتين لا يقال فيه إجماع، فأدلة الإجماع قاضية بالتمسك عند اجتماعها.

فإن قيل: فيلزم على هذا لو قال بعض الأمة قولاً وقال بعضهم بذلك القول لكن لم يقولوا به في وقت واحد أن لا يكون إجماعاً لاختلاف الوقت.

قلنا: كلا بل ما هذا حاله إجماع من حيث أن البعض المتأخر قولهم إذا قالوا بذلك كان وقت قولهم مقول فيه، اتفق قولهم في ذلك الوقت، وقد حكى الرازي هذا القول ورجحه الآمدي وأشار إليه ابن الحاجب والعضد واستقواه القرشي وجعله القاضي عبد الله له نظراً. قلت: وهو الذي نعتقه وإن كان الأكثر على خلافه.

فصل: [في أقسام إجماع الأمة والعترة، وحكم مخالف الإجماع]

(وينقسم) إجماع الأمة والعترة (إلى: قطعي، وهو المتواتر) في نقله، (الصادر من جميع الأمة أو العترة المعبرين) في الإجماع، وهم المجتهدون العدول، (المعلوم قصدهم فيه) أي في ذلك الذي أجمعوا عليه، وهذا احتراز عما لم يعلم قصدهم فيه، نحو ما ادعت الجبرية من الإجماع على القول بما شاء الله كان. والجواب: أنه وإن كان كذلك فقصدهم فيه غير معلوم كما ذكره في التعليق في الشرح، فالمراد ما شاء الله من أفعاله كان، وما لم يشأ من أفعاله لم يكن.

(وكذا) أي ومثل الإجماع المتواتر في النقل على الصفة المذكورة في كونه قطعياً الإجماع (المتلقى بالقبول) منهم، بأن يفعله بعض ويتقبله الآخرون بأن يعملوا بمقتضاه، فإن هذا قطعي أيضاً (على الأصح) من القولين كما تقدم بيانه.

(وظني وهو خلافهما) أي خلاف المتواتر والمتلقى بالقبول، وذلك بأن يحتل فيه أحد الشروط المتقدمة آنفاً.

(ويقدم القطعي على الكتاب والسنة والقياس) لأنه أرجح منهما للحظر في مخالفته كما ستعرفه؛ لأنهم لا يجمعوا إلا عن مستند فتقدر أنه ناسخ.

إذا عرفت ذلك فالقطعي إن كان صادراً عن الأمة، فقد اختلف في حكم مخالفته: قال (بعض المتكلمين والفقهاء: ومخالفته) أي الإجماع القطعي المذكور، وذلك بأن يجحد الحكم المجمع عليه وينكر، كأن يجمعوا على تحريم لبس الحرير، ثم يقال: بل لبسه حلال، (كفر). وقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (بل فسق).

وقال: (الآمدي والرازي: لا أيهما) أي لا كفر ولا فسق.

لنا: الوعيد عليه، وناهيك بأن المشاقة والعلم به غير داخل في ماهية الإسلام، وإلا لكان الواجب على الرسول أن لا يحكم بإسلام أحد حتى يعرفه أن الإجماع حجة، ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه المسألة صريحاً طول عمره، فعلمنا أن العلم به غير داخل في ماهية الإسلام، وإذا لم يكن العلم بالإجماع معتبر في الإسلام وجب أن لا يكون العلم بتفاريعه داخلاً فيه، فافتضى ما ذكرنا لمخالفة الفسق دون الكفر.

احتج القائل بالكفر: بأنه رد للقطعي، ورد القطعي كفر.

قلنا: لا نسلم ذلك إلا إذا كان من ضروريات الدين.

احتج الرازي والآمدي: بأن أدلة الإجماع ظنية.

قلنا: لا نسلم ذلك، وقد تقدم ما إذا أعدته إلى هذا المقام نفعك.

واعلم أن بين مخالفة الإجماع في نفسه ومخالفة المجمع عليه فرق ظاهر، فمخالفة الإجماع نفسه أن يجمعوا على تحريم لبس الحرير، ثم يدين الفاعل بجله، ومخالفة المجمع عليه أن يلبسه مع اعتقاد تحريمه، وقد وقع في هذا لبس لنحارير العلماء، فلم يفرقوا.

وقد أشار المصنف إلى الفرق بقوله: (فأما مخالفة مقتضاه فمعصية لا يقطع بكبرها إلا للدليل)

على الكبير، لأن الأمة وإن أجمعت على التحريم فلم تجمع على أنه كبيرة، وقد أشار إلى ما ذكرنا الإمام المهدي في البحر.

وإن كان صادراً عن العترة، فقد أشار إلى حكم مخالفته بقوله:

(واختلف أئمتنا في مخالفة إجماع العترة القطعي):

(فقيل: فسق) والقائل بذلك القاضي عبد الله بن حسن في تعليقه قياساً على مخالفة إجماع

الأمة، ولقوله: ((من ركبها نجاً، ومن تخلف عنها غرق))، والغارق هالك.

(وقيل: آثم)، وبه حرم الإمام في الانتصار عند ذكر الأذان بحى على خير العمل، وقال: إجماعهم حجة قاطعة كإجماع الأمة، ولا يفترقان في كونهما حجة فيما دلا عليه خلا أن إجماع الأمة مخالفه يفسق للآية، بخلاف إجماع العترة فإنه لا يفسق، لكن يأثم ويخطي المخالف بمخالفة القاطع، وقد نص على هذا القاضي فخر الدين في شرح الجوهرة، فرجح خلافه ونسبه لبعضهم.

(وقيل: خطأ)، وبه صرح المؤيد بالله في آخر الإفادة، بمعنى أنه خلاف الصواب.

(وهو) أي هذا القول الذي قال به المؤيد بالله (المقطوع به في قضاء أبي بكر في فدك) المخالف لإجماع العترة في ذلك العصر، لأنه قد خالف الحق وهو الإجماع، وبقي التردد في الإثم أو الفسق هل ينضم إليه أو لا؟ ينبنيان على الخلاف المتقدم.

وفدك تسع قريات متصلات، أجلى عنها أهلها من غير أن يوجف عليهم بحيل ولا ركاب، فصارت ملكاً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قيل: وكانت غلتها في كل سنة ثلاثمائة ألف دينار، فلما توفي صلى الله عليه وآله وسلم أتت فاطمة إلى أبي بكر وقد لاثت خمارها على رأسها، ومعها لمة من نسائها وحرم أهلها، تجر أذيالها، حتى أتت إليه وهو في مجلس المهاجرين، فشطت دونها ملاءة وقعدت خلفها، فأجهش الناس لها بالبكاء، فلما سكتوا خطبت خطبة بليغة، وذلك بعد رفع عاملها، اشتملت على توحيد الله سبحانه والصلاة على النبي وآله صلى الله عليه وآله وسلم، وجمعت فيها من شوارد الحكم ما لا يكاد يوجد، ثم طلبت ميراثها من أبيها من أبي بكر.

فقال: يا بنت رسول الله، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما خلفناه صدقة)) فصدقه سائر الصحابة في ذلك وشهد سماعه من النبي بعض الحاضرين، فأخبرت فاطمة بعد ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنحلها سهاماً من فدك، ووافقها علي والحسنان وأم أيمن، وأجمعوا على ذلك وأصحابنا يبتلون حكمه، وأشياء آخر موضع استقصائها علم الكلام.

(ولا يفسق منكر كونهما حجة، إذ لا دليل) على الفسق (وإن قطع بخطئه) أي خطأ منكر كونهما حجة، (فأما ما علم من ضرورة الدين) وما يعرفه منه الخاص والعام من غير قبول للتشكيك فالتحقق بالضروريات، (كالعبادات الخمس) والصلاة والزكاة والصيام والحج وشهادة أن لا إله إلا الله وأن

محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، (ونحوها) من الواجبات المعلومة ضرورة كتحريم الربا وشرب النبي من الخمر، (فمنكره كافر اتفاقاً) بين الأمة للدخول في السفسطة، ولذلك قالت البغدادية لا يناظر، وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما.

قال سعد الدين: ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر، فلذا قال في المنتهى أما القطعي فيكفر به بعض، والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه، وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين. (ومنكر) النص (الجلبي فاسق لا كافر) لجواز أن يخفى على منكره (خلافاً لأكثر الإمامية) فزعموا أنه كافر لما تقدم.

(ومنكر النص الخفي) حال كون المنكر (متأولاً) له بغير ما يحتمله ظاهره لمقاومته للدليل آخر (مخطئ قطعاً) لمخالفته للنص، وإن تأول (عند جميع العترة وشيعتهم) لكن يحقق الجمع بين إنكار النص وتأويله، فإن من تأوله قد أقر به، ولم ينكره، وإنما يقال: ومخالف إلى آخره، هكذا قرره والدنا عز الدين محمد بن عز الدين^(١) حفظه الله تعالى، وبعد الاتفاق على وقوع الخطأ لمنكره هؤلاء اختلفوا: (فجزم أقلهم بفسقه) أي بفسق منكر النص الخفي. قال المؤلف: وذلك كأحمد بن سليمان، ويروى عن أبي العباس^(٢)، والإمام أبي الفتح الديلمي^(١)، والحسن بن بدر الدين^(٣) لمخالفة القطعي.

(١) السيد العلامة الكبير، الملقب بالمفتي الصغير: محمد بن عز الدين بن محمد المفتي الكبير بن عز الدين بن صلاح بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد، كان شيخ الأئمة، إمام العلوم المطلق، منتهى المحققين، وبقية المدققين، لسان أهل الحق، ومقرر القواعد الفقهية، له مؤلفات منها: واسطة الدراري في معرفة الباري، وشرحها: البدر الساري، وكتاب الإحكام شرح تكملة الأحكام في علم الباطن، ولم يزل مدرساً بصنعاء حتى توفي في شهر شعبان سنة (١٠٥٠) هـ، وقبره بخزيمة.

(٢) أبو العباس الحسيني، هو: السيد الإمام الحافظ: أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن إبراهيم بن محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أحد الأعلام، شيخ آل الرسول، وإمام المعقول والمنقول، أخذ على الإمام الناصر الحسن الأطروش. وأخذ عنه: الإمامان الأخوان المؤيد بالله، وأبو طالب المهارونيان، عاش في الجيل والديلم، وخرج إلى فارس، وبغداد، وله العلوم الواسعة والمؤلفات الجامعة النافعة، منها: المصاييح في السيرة والتاريخ، وشرح الأحكام، والنصوص، وغيرها، وتوفي سنة (٣٥٣) هـ، بجرجان.

(١) هو الإمام أبو الفتح الناصر بن الحسين بن محمد بن عيسى بن محمد بن عبدالله بن أحمد بن عبدالله بن علي

(و) جزم (متأخروهم) كالإمام يحيى بن حمزة والإمام المهدي والإمام علي بن المؤيد^(٢)، وحفيده الإمام عز الدين، وغيرهم ممن يطول تعدادهم، (وبعض قدمائهم) كأمر المؤمنين في رواية، وزيد بن علي، والناصر الأطروش، وغيرهما، (بتوليته) لأنه لم يخالفه ترمداً منه بل لشبهة عرضت له فأنكره. (وتوقف جمهورهم)، في الحواشي: كالحسين، وعبد الله بن الحسن^(٣)، وأولاده الأئمة الأربعة^(١)، وهو الأشهر عن زيد بن علي^(٢)، وابنه يحيى^(٣)، وعيسى^(٤)، والصادق^(٥)، والباقر^(٦)، لجواز أن منكره عرفه لنصوصيته وقطعيته فيفسق، وجواز أن لا يقدم عليه جرأة لخفائه، فلا يفسق.

بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، قيامه: في الديلم سنة (٤٣٠هـ)، ثم خرج إلى أرض اليمن، فاستولى على أكثر بلاد مذحج وهمدان وخولان، وانقادت له العرب، وحارب الجنود الظلمة من المتمردة والقرامطة، وكان له من الفضل والمعرفة ما لم يكن لأحد من أهل عصره، وكان من أعلام الأئمة، بحر العلماء علمه، وبذ أرياب الفهم فهمه، الشاري نفسه في الله تعالى، المجاهد نفسه في سبيل الله، له التصانيف الواسعة، والعلوم الرائعة، منها: كتاب البرهان في علوم القرآن الذي جمع المحاسن والظرائف، واعترف ببراعة علم مصنفه المخالف والمؤلف، وله الرد العجيب على الفرقة المرتدة الطبيعية الغوية المسماة بالمطرية، المسمى (بالرسالة المبهجة في الرد على الفرقة الضالة المتلجلجة، ولم يزل قائماً بأمر الله حتى توفي شهيداً سنة نيف وأربعين أو خمسين وأربعمئة بردمان، وقبره بنجد الجاح، يسمى الآن الميفعة، تبعد عن مدينة ذمار حوالي ١٧ كم، مشهور مزور.

(١) هو: الإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى، كان من أعيان العترة، عالماً وفصاحاً ورياسةً وفساسةً وزعامةً وخطابةً، دعا إلى الله بعد قتل المهدي أحمد بن الحسين، سنة (٦٥٧هـ)، وهو ابن (٦١) سنة، وله مصنفات منها: أنوار اليقين وشرحها في فضائل أمير المؤمنين، ولم يزل أمراً ناهياً، صابراً محتسباً، إلى أن توفي سنة (٦٧٠هـ)، وقبره في هجرة تاج الدين برغافة، مشهور مزور.

(٢) الإمام الهادي لدين الله علي بن المؤيد بن جبريل بن المؤيد بن أحمد بن الأمير شمس الدين: يحيى بن أحمد بن يحيى بن يحيى، ولد سنة (٧٤٦هـ)، نشأ على ما نشأ عليه سلفه الكرام، وفحص في العلوم المعقول منها والمنقول، واستكمل علوم الإجتهد، وكان مبرزاً في علم الكلام والفروع، ومنتظلاً في سائر العلوم، وكان في الكرم والشجاعة في الغاية، دعا من هجرة قطابر بعد الإياس من خروج الإمام المهدي أحمد بن يحيى، سنة (٧٩٦هـ)، ثم أخرج الإمام المهدي واتفقا في المزار، ثم توجها إلى فتح صعدة فافتتحاها، ولم يزالا متصافيين، حتى توفي الإمام علي بن المؤيد، بفللة يوم عاشوراء من سنة (٨٣٦هـ)، وقبره بمسجده، مشهور مزور.

(٣) عبد الله الكامل بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، وهو كامل أهل البيت، وسمي بالكامل لأنه كان إذا قيل من أعلم الناس وأفصحهم وأوأفضلهم وأجملهم وأكرمهم؟ قيل عبد الله بن الحسن، وروى

أنه صلى الفجر بوضوء العشاء ستين سنة، ولم يكن لأحد من أهل البيت شرف عبدالله بن الحسن، ولا كان أحد من أكابر أهل زمانه يعدل به من آل النبي أحداً، مع العلم البارع، والورع المانع، إلى سائر خصال الكمال، وتوفي شهيداً في محبس الهاشمية سنة (١٤٥هـ)، وعمره خمس وسبعون سنة، وبقي في السجن ثلاث سنين.

(١) أولاده هم: الإمام النفس الزكية المهدي لدين محمد بن عبد الله، دعا سنة (١٤٥هـ)، بالمدينة واستشهد في رمضان من نفس السنة، والإمام النفس الرضية إبراهيم بن عبد الله، دعا بالبصرة يوم العيد سنة (١٤٥هـ)، بعد استشهاد أخيه محمد، واستشهد بباخرا في نفس السنة، والإمام النفس التقية يحيى بن عبد الله، دعا سنة (١٧٣هـ)، ثم استخفى، ودخل الديلم، ثم أخذ وسجن إلى أن توفي شهيداً بالسم، والإمام إدريس بن عبد الله، دخل البربر، وتابعه أهل المغرب، وبقي بها أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، إلى أن قتل مسموماً، وتفصيل أحوالهم في كتب السير والتاريخ.

(٢) الإمام أبو الحسين زيد بن علي بن الحسين بن علي، ولد سنة (٧٥هـ)، واستشهد سنة (١٢٢هـ)، وهو أبين من فلق الصباح، وأشهر من براح.

(٣) الإمام يحيى بن زيد بن علي، ولد سنة (٩٦هـ)، وكان مجتمعا على الدعاء إلى الله، والجهاد في سبيله، وقد حاز خصال الكمال التي تصح بها الإمامة على حدائثه سنه، فإنه قام لثمان وعشرين سنة من مولده، وكان أبوه الإمام زيد أوصاه بجهاد أعداء الدين، ومنازمة الظالمين، فلما استشهد أبوه خرج من الكوفة في عشرة من خواص أبيه متكرراً، وتوجهوا إلى خراسان، وانتهوا إلى بلخ، فطلب فأخذ وسجن، ثم أخرج فتوجه إلى بيهق وأظهر الدعوة هناك، فاجتمع إليه من أهلها من الزيدية سبعون رجلاً، فبايعوه، فقاتله جنود بني العباس، فهزمهم، وخرج إلى الجوزجان، وبقي على أمره مُدَيِّدَةً يسيرة مظهراً للعدل، طامساً لرسوم الجور، مجتهداً في إظهار أمر الله ثم إنهم وجهوا إليه جيوشاً جمّة كثيرة العدد والعدة، فقاتلهم قتالاً شديداً ثلاثة أيام بلياليها، ثم استشهد في رمضان سنة (١٢٦هـ)، وعمره (٢٨) عاماً.

(٤) الإمام مؤتم الأشبال، عيسى بن زيد بن علي عليهم السلام، كان متخفياً متخوفاً من المهدي العباسي، وكان قد عرض له الأمان ولمن معه، وبذل له أموالاً، ولكن رفض عيسى بن زيد قبوله، وقال: لأن يبيتوا ليلية خائفين مني، وأبيت ليلة خائفاً منهم أحب إلي من الدنيا وما فيها، وتوفي في أيامه.

(٥) الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي السجاد بن الحسين السبط بن علي أمير المؤمنين عليهم السلام، أبو عبد الله، ولد سنة (٨٠هـ)، من سادات أهل البيت وأئمتهم، وأعلام الأمة، لا يختلف اثنان في فضله، توفي سنة (١٤٨هـ)، وقبره بالبقيع.

(٦) الإمام محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو جعفر الباقر، من عظماء الإسلام، وسادات الأئمة، وأعلام الأمة في العلم والحديث والفقه، سمي بالباقر لسعة علمه، كان ناسكاً عابداً ناشراً للعلم، وهو أشهر من أن يوصف، فأخباره كثيرة ومناقبه شهيرة، ولد بالمدينة سنة (٥٧هـ)، وتوفي بالمدينة

فصل: [في معارض الإجماع من الأولى]

(ومعارضه) أي الإجماع (من الأدلة) الواردة (إن كان) ذلك المعارض (عقلياً لا يجوز تغييره) بالشرع بأن يكون مما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة، (وجب تأول الإجماع) بما يردده إلى العقل (إن أمكن) تأوله كذلك؛ لأنه الواجب علينا عند مخالفة الأدلة السمعية لما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة.

(والإلا) يمكن تأوله (قطع بكذبه على الأمة) إذ لو فرض صدقه مع مخالفته للدليل العقلي المذكور لكان خطأ قطعاً، والأمة لا تجتمع على الخطأ، (وإنما يتعذر ذلك) أي معارضة الإجماع للدليل العقلي (في ظنيّه) أي في ظني الإجماع، أما القطعي فلأننا لو قدرنا المعارضة ولم يمكن تأويله لم يقطع بكذبه لكونه قطعياً فحينئذ يجزم فيه بالإستحالة.

(وإن جاز تغييره) أي الدليل العقلي بأن يكون مما يقضى فيه العقل بقضية مشروطة (فالمعتبر الإجماع) دون الدليل العقلي، (قطعياً كان) الإجماع (أو ظنياً) إذ يكون الإجماع حينئذ ناقلاً لحكم العقل، ومثل الإجماع كل سمعي عارض ما يجوز تغييره.

(وإن كان) الدليل المعارض للإجماع (شرعياً) كالكتاب والسنة والقياس، (فإن كانا) أي الإجماع والشرعي المعارض له (قطعيين):

(فقال الحفيد وغيره) كالمهدي والإمام والبيضاوي والإمام الحسن وغيرهم: (يتمتع ذلك إذ لا تعارض بين القواطع) المتناقضة؛ لأن التعارض فرع على تقدير صحة مقتضى المتعارضين، وتقدير ذلك في الدليلين القطعيين محال.

قالوا: (والنسخ) للإجماع أو به (متعذر) فلا يقال: إن أحد المتعارضين ناسخ للآخر فيصح تعارضهما؛ لأن ذلك إنما يتأتى في غير الإجماع كما سلف تقريره، (لأن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، والمختار) أن ذلك لا يتم بل يمكن، والواجب حينئذ (اعتبار الإجماع) فيعمل بمقتضاه (دونه) أي الدليل القاطع المعارض له، ولكن لا لأن الإجماع نفسه ناسخ، بل ذلك حملاً للأمة على السلامة بأن نقول: حكمنا بهذا (لأنهم لا يجمعون) على خلاف القاطع (إلاً وقد علموا نسخه) بدليل غير إجماعهم وإن لم ينقل إلينا ذلك الدليل، وهذا هو نص ابن الحاجب، ذكره في أول باب

القياس حيث قال: أجمعوا على تقديم الإجماع القاطع على القطعي، وهو مقتضى كلام أبي الحسين، ونص الفقيه قاسم، والقاضي عبد الله، والحفيد في الشرح، والفقيه علي بن خليفة يشير كلامه إليه.

(وإن كانا) أي الإجماع ومعارضه (ظنيين) جميعاً (فإن أمكن تخصيص المعارض بالإجماع) بأن يكون المعارض عاماً، والإجماع خاصاً، (خصص به) أي بالإجماع، لأن في ذلك جمعاً بين الدليل، (لا عكسه) وهو حيث يكون الإجماع الأعم والدليل السمعي الأخص، فلا يجوز لما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

(وكذا) الحكم (في المعارض القطعي) في أنه كالظني إن أمكن تخصيصه بالإجماع خص به، لأنه يجوز تخصيص القطعي بالظني كما سلف، وإنما يتعذر العكس، (لأن الإجماع لا يقبل تخصيصاً) لأن الإجماع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم نشأ وظهر، والتخصيص إنما هو في مدته.

(وإن لم يمكن) تخصيص المعارض والإجماع (فالوقف حتى يظهر مرجح، أو الإطراح، أو التخيير كما تقدم) تحقيقه (في النسخ).

(وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فالمعتبر القطعي) قطعاً عند عدم إمكان التخصيص، وذلك لانتفاء الظن عند حصول القطع.

(وإذا تعارضت رواية الإجماع و) رواية (الخلاف في شيء حملتا) أي الروايتان جميعاً (على الصدق إن أمكن) وذلك بأن يكون لذلك الشيء جهتان فيكون الإجماع باعتبار أحدهما والخلاف باعتبار الأخرى، (وإلا) يمكن حملهما على الصدق (فرواية الخلاف أولى) بالقبول من رواية الإجماع.

قلت: وإنما كان أولى؛ لأن الأصل عدم الخلاف ناقل، وهو يرجح الناقل على غيره، وقد عكس بعض الناس فقال ترجح المنفية، وهو خلاف مذهب المصنف، وزعم أن الإجماع ناقل، وأن الخلاف مبق، فعكس في الشئيين.

فصل: [في مراتب الإجماع]

(ومراتبه) في القوة (سبع):

الأولى: (ما جرى عليه السلف والخلف، ولم يعلم فيه خلاف، وهو عزيز لا يوجد إلا فيما علم من ضرورة الدين، كأصول الشرائع) وما يجري مجراها كما تقدم، (وإنما لم يحتج إليه فيه لحصول ما هو أقوى منه) وهو كونه معلوماً من ضرورة الدين، وظاهر كلام علمائنا أن ما علم من ضرورة الدين لم يستدل على جملته بالإجماع ولا غيره، وإن استدل على تفاصيله لأنها ظنية،

ولهذا عاب المهدي الاستدلال على وجوب الصوم؛ لأنه يعلم ضرورة، قال: وفي كلام الأصوليين ما يقتضي إنكار الاستدلال بالإجماع على ما علم من ضرورة الدين.

[الثانية]: (ثم ما انفرد به السلف) ولم يؤثر فيه خلاف عن بعض التابعين.

قال الحفيد: وهذا كالأول في كونه حجة مخالفه ضال ومبتدع.

[الثالثة]: (ثم ما لم ينقرض عصره) لأن العلم به أكثر.

[الرابعة]: (ثم ما افرقوا فيه على قولين، ثم اتقوا على أحدهما) قبل انقراض العصر كما سلف.

[الخامسة]: (ثم ما افرقوا فيه على قولين ومضوا عليهما) حتى انقرض ذلك العصر كما كان

في أم الولد وغيرها، (ثم أتى التابعون بعدهم فأجمعوا على أحدهما) أي على أحد القولين المختلف فيهما أهل الصدر الأول.

[السادسة]: (ثم ما أفتى به بعض وعلم البعض الآخر وسكتوا) عن النكير، وهو المعبر عنه

بالإجماع السكوتي كما تقدم.

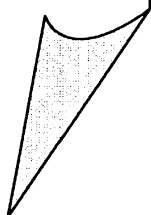
[السابعة]: (ثم ما انعقد من أهل العصر معاً إلا واحداً أو اثنين) فإنهم لم يساعدوا إلى ما قاله الجمهور.

(ومسائله) أي الإجماع (قليلة جداً، فتراجع بسائطها) مثل كتاب ابن جهم، وابن المنذر، والريمي صاحب

كتاب المعاني البديعة في اختلاف أهل الشريعة، (وأكثرها ظني) والقطعي أعز من الكبريت الأحمر.

الباب الثاني عشر

باب الأنفال



الباب الحادي عشر من أبواب الكتاب:

باب الأفعال الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله وما يجري مجراها من التروك والتقريرات

فصل: [في عصمة الأنبياء]

لما كان حجة الفعل والتروك والتقريب مترتبة على عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدأ بذاكرها واستطرد ذكر عصمة الأنبياء لزيادة الفائدة، ولأن الحكم في المعصية وغيرها واحدة، فلما كان كذلك قال:

(اختلف في عصمة الأنبياء) عليهم السلام، والعصمة في أصل اللغة مأخوذة من العصم، وهو المنع من الوقوع في الأمر المخوف، قال الله تعالى {لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ} (هود/٤٣)، ومنه تسمية وكاء القرية عصاماً لما كان يمنع الماء عن الخروج، ومنه سمي الوعل أعصم لمنعه نفسه بالسكون في رؤوس الجبال.

وهي في الإصطلاح: اللطف الذي يترك العبد لأجله المعصية لا محالة ما لم يبلغ حد الإلجاء. (ف عند الإمامية وبعض الفقهاء) كالقاضي عياض صاحب الشفاء في فضائل المصطفى، (والأشعرية) منهم الإسفرائيني والشهرستاني والسبكي: (أنهم معصومون من الكبائر والصغائر) فلا يواقعونها لا (عمداً و) لا (سهواً)، واختصت (الإمامية) بأن ذلك ممتنع (إلا على جهة التقية). (وقالت الحشوية والكرامية والخوارج وبعض الأشعرية): إن الأنبياء (غير معصومين عنهما) أي الكبائر والصغائر، (وتقع منهم عمداً وسهواً).

وقال: (أئمتنا وجمهور المعتزلة والغزالي) من الأشعرية: إنهم (معصومون عن الكبائر، وتجاوز عليهم الصغائر إلا ما فيه خسة) منها كسرق بصلة، والإفراط في المجون والهزل (فيمتنع اتفاقاً) بين العلماء، لأدائه في التنفير.

(وكذا يمتنع ما يتعلق بالتبليغ، كالكتمان) لشيء مما أنزل عليهم، فلا يجوز وقوع ذلك منهم، إذ لو جوزناه لما وثق بشيء مما أتوا به لجواز أن يكونوا قد كتّموا ما نسخ أو ما خصص أو غير ذلك، وذلك باطل قطعاً.

لنا: أما على امتناع الكبائر: فلأن الإقدام عليها ينفر الناس عن القبول بعلمنا، فإنه لو تعاطا رجل فعل المحرمات وارتكاب الكبائر، ثم أخذ ينهى الناس عن ذلك ويعظهم، ويأمرهم باتباعه والاعتداء به، فإن النفوس تنفر عن الانقياد له، ولا ينفع وعظه ذلك الموقع الذي يكون من هو على خلاف صفته. فإن قيل: موجب التنفير هو علمنا بارتكابهم الكبيرة، فمثلاً جازت عليهم من حيث لا يطلع عليها أحد من الناس.

قلنا: هذا التجويز نفسه موجب للتنفير عنهم، ومسقط لمرتبتهم، فيكون ممتنعاً.

وأما على جواز الصغائر: فلأن المعصية إذا لم تؤثر في الشك، فيما يؤديه النبي صلى الله عليه أو التنفير عن القبول منه، فلا مانع من جوازها عليه، إذ لم يقم دليل على امتناع شيء من المعاصي غير هذين النوعين، وقد منعناهما كما تقدم، فبقي ما سواهما داخلاً في حيز الجواز، لعدم الدليل المانع.

وأيضاً: فقد قال تعالى مخاطباً لنبينا {لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ} (الفتح/٢)، وهذا تصريح بوقوع الذنب منه صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا قوله تعالى {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} (طه/١٢١)، وكذا قول يونس {سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} (الأنبياء/٨٧)، وغير ذلك.

احتج الأولون: بأن الأنبياء عند الله مكرمون، وبأن العصمة خلق القدرة الموجبة للطاعة.

قلنا: صدور الصغير لا ينافي الكرامة إذ لا يوجب دخولهم النار، والثاني ممنوع، لأنها لو كانت خلق القدرة لما كان العبد يسألها إذ قد فعلت له، فكيف يطلبها، سلمنا حسن سؤالها فمبني على أصل فاسد، وهو أن الأفعال كلها من الله.

احتج الآخرون: بما يكذبونه من أن داود عليه السلام عشق امرأة أوريا بن حيان وقدمه في الجهاد ليقتل، وأن يوسف هم بالزنا بامرأة العزيز، وأن ذا النون غاضب ربه وظن أن لن يقدر عليه، وأن لوطاً عرض بيناته للفاحشة بقوله: {قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاءِ بَنَاتِي} (هود/٧٨)، وأن إبراهيم كذب في قوله: {إِنِّي سَقِيمٌ} (الصافات/٨٩)، وفي قوله: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} (الأنبياء/٦٣)، وأشبه ذلك من أقاويلهم الفاسدة.

قلنا: هذه الأقوال مؤلفة باطلة:

أما ما نسبوه إلى داود: فقد قيل إنما سأل الرجل أن يفارق امرأته، وكانت العادة جارية بذلك، وأن أهل ذلك العصر يواسي بعضهم بعضاً كما كان يفعل المهاجرون في صدر الإسلام، وقيل:

إن داود خطبها بعد خطبة أوريا، وكان جائزاً في شرعه، ولكن عوتب على ذلك حيث سأل رجلاً ليس له إلا امرأة أن ينزل عنها، فنبهه الملك إلى ذلك فاستغفر.

وأما همُّ يوسف: فإن أراد الخصم أن العزم على المعصية الكبيرة كبيرة فغير مسلم، ثم إن الهمَّ هنا بمعنى ميل النفس ومنازعتها الصادران عن الشهوة والعزم، ولشدتهما شُبَّها بالهمِّ والقصد، وذلك تقتضيه صورة الحال التي كادت تذهب بالعقول والعزائم، ويوسف في تلك الحال يكسر ما به، ويرده بالنظر في برهان الله المأخوذ على المكلفين من اجتناب المحارم، ولو لم يمكن ذلك الميل شديداً حتى سمي هما لشدته ما كان صاحبه ممدوحاً عند الله بالامتناع؛ لأن استعظام الصبر على الابتلاء على حسب عظم الابتلاء وشدته، ولو كان همهم عن غير عزيمة لما مدحه الله بأنه من عباده المخلصين.

ويجوز أن يراد وشارف أن هم بها، كما يقال: قتلته لو لم أخف الله.

وأما ذا النون: فمغاضبته كانت لقومه، لأنه غضب عليهم لكفرهم، وعدم طاعتهم على طول تذكيره لهم، أو غضبهم لمعارفهم لخوفهم لحلول العقاب عليهم، وظن أن ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضباً لله تعالى، وبغضاً للكفر وأهله، فعاقبه الله وابتلاه ببطن الحوت، إذ كان عليه أن يصابر وينتظر الأذن من الله في الهجرة عنهم.

وأما ظنه أن لن يقدر الله عليه: فقد فسر بالتضييق، وبتقدير الله عليه عقوبة، قال ابن عباس لمعاوية -وقد سأله عن معنى هذا-: من القدر لا من القدرة.

ويحتمل أن يفسر بالقدرة على معنى أن ظن لا تعمل فيه، أو من قبيل التمثيل، وهو أن حاله ماثلت حال من ظن أن لن يقدر عليه.

وأما لوط: فلم يعرض بيناته للفاحشة، وإنما عرضهم للتزويج طلباً لترك قومه الفاحشة، وكان التزويج من الكفار جائز كبنات نبينا.

وأما قول إبراهيم {إني سقيم}: فمن قبيل المعاريض، ولعله نوى أن من في عنقه الموت فهو سقيم في المثل كفى بسلامه داء، وقيل سقيم لكفرهم.

وأما قوله: {بل فعله كبيرهم}، فقيل: هو من قبيل الإسناد إلى السبب؛ لأنه لما رأى الأصنام مصطفة غاضه، وكان أكثر ما غاضه كبيرهم لما رأى من شدة تعظيمهم إياه، فأسند الفعل إليه، لأنه السبب في استهانتها بها وحطمه لها، وقيل: هو من معارضض الكلام، والغرض به تقرير الفعل لنفسه

وإثباته لها، كما إذا قيل لك وقد كتبت بخط رشيق - وأنت شهير بحسن الخط -: أنت فعلت هذا، والقائل لك أمي لا يُحسن الخط، وتقول: بل أنت كتبت، قصدك تقريره لك مع الاستهزاء به.

(و) الذين جوزوا الصغائر (اختلفوا في كيفية إقدامهم عليها):

(فعد الهادي، وأبي علي، وأبي عبد الله، والقاضي) عبد الجبار: أنه لا يجوز صدورها منهم مع العمد والعلم بالقبح، بل إنما يفعلونها (على جهة التأويل) منهم واعتقاداً لعدم القبح، لتقصير منهم في النظر وغلط في طرقة؛ لأن الأنظار يعرض فيها الغلط كثير، فيعرض لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم؛ لأن ذلك ينفر عنهم ويسقط منزلتهم.

واعلم: أن لفظ الهادي في ذكر الأنبياء لم يكفر قط ولا يفسق، ولم يقم على شيء من الذنوب بعلم ولا بعمد، وربما إذ ثبت على الظن بطريق البيان.

وأنت خبير بأن مذهب الهادي يقرب إلى ما قاله (النظام و) جعفر (ابن مبشر): من أنه لا يجوز عليهم شيء من المعاصي لا مع العلم بالقبح ولا مع الجهل، بل إنما يفعلونها (على جهة السهو) والغفلة عنها، وإلا (وليس) السهو (بمعفو عنه) وإن كان معفواً عن غيرهم، لأنهم لعظم درجاتهم أمروا بالتحفظ والتحرز عن السهو، وإن لم يؤمر به غيرهم.

وأجيب: بأن تكليف الأنبياء بالتحرز عن السهو يستلزم تكليف ما لا يطاق؛ لأن السهو من فعل الله، وهو سلب العلوم الضرورية، والتحرز من فعل الله مما لا يطاق، فإذا بطل أن يكونوا معاقبين مع السهو لزم أن يكون الساهي مما لا حرج عليه، وهو منفي بقوله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} (١٢١/طه).

فإن قيل: قد يكون سبب السهو من فعل العبد فيمكنه الاحتراز عنه.

قلنا: فهل فعله ذلك السبب سهواً أو عمداً، إن كان سهواً لزم التسلسل، وإن كان عمداً فإن عوقب فإنما يعاقب عليه ولم يعاقب على ما فعله حال السهو لخروجه عن التكليف.

وقال (جمهور أئمتنا، وأبو هاشم: بل يقدمون عليها عمداً أو سهواً، ولا يُقرون عليها) إذ لو أقروا عليها لم يكن معصية، مستدلين بإقدام آدم عليه السلام على الأكل من الشجرة بعد التحريز له منه، وإعلامه بكونه ظلماً، حيث قال: {وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} (٣٥/البقرة)، فكيف يقدم بعد ذلك متأولاً.

وأجيب: بأنها عرضت له شبهة في عموم الأوقات، أو في علة التحريم حيث اعتقد عدمها وقت الإقدام، يشعر بذلك ما حكاه الله عن إبليس: {وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ} (الأعراف/٢٠)، فإنه جعل علة النهي أمراً آخر لا حرج عليه فيه.

فرع

قال (الجمهور) من العلماء ومع إقدامهم عليها عمداً أو سهواً (يجب خفاؤها) فلا يُعلم بها، لئلا يُقتدى بهم فيها، (ولا يعلمون صغرها إلا بعد فعلها)، لأن العلم بصغرها قبل فعلها يستلزم الإغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح، إذ هو مفسدة، والله تعالى يتنزه عن فعل المفسد.

بيان ذلك: أن الله تعالى إذا خلق لهم شهوة القبيح ومكنهم منه ونهاهم عنه، ثم عرفهم أنه لا عقاب عليهم في فعله، فإنه يكون كالناقض لغرضه من النهي، ويكونون أقرب إلى ارتكاب ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب عليه منه، لو لم يعلم ذلك، وهذا هو معنى المفسدة.

واعترض هذا: بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا علم أن كل ما فعله فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغائر، وإنما حصل الحاصل بعد الفعل هو صفة الفعل من كونه صغيرة ومعصية، إذ لا يسمى صغيرة ولا معصية قبل الفعل، ولم ندع بأنه يعلمه صغيرة قبل الفعل، بل المدعى أن يعلم أنه إذا فعله كان صغيرة، ولا يمكن تعريف الصغائر بغير هذا، فإذا لم يكن هذا تعريفاً لها فتعريفها لا يصح، وقد ثبت أن تعريفها يجوز إجماعاً.

فإذاً الحق في هذا المقام ما ذكره بعضهم، وأشار إليه السيد في شرح الأصول: من أن كون تعريف الصغائر أغراء مما يختلف باختلاف المكلفين، فمنهم من هو عظيم الرغبة في طاعة الله وامتنال أوامره ونواهي، شديد الحرص إلى تحصيل ثوابه، واجتناب منهياته ومعاصيه، كما أن منهم من يتحمل مشاق فعل المندوبات وترك المكروهات عنه في الامتنال، وولعاً بتحصيل الثواب، مع العلم بعدم المؤاخذة وانتفاء العذاب، فمن هذه صفته يجوز أن لا يكون التعريف إغراء في حقه، وهذه هي حالة الأنبياء جميعاً، فجاز تعريفهم الصغائر، ولم يكن ذلك إغراء لهم، ويكون علمهم بأنها تنقص من ثوابهم كافياً لهم في الزجر عنها، وامتنع ذلك فيمن ليس على صفتهم للزوم الإغراء، (كالمكروه) الصادر (منهم) فإنهم لا يعلمون كونه مكروهاً إلا بعد فعله، لأنه منفر كالصغيرة، (على الأصح).

وقيل: إنه يجوز إقدامهم على المكروه لعدم الإثم فيه فلا تنفير.

وأجيب: بأن فيه نقص ثواب وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما ينقص ثوابه يكون منفراً.
 (وانعقد الإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام) لأنه ينافي الغرض ببعثته، إذ يؤدي إلى أن لا يوثق به في شيء من الأحكام، إذ يجوز أنه كذب في ادعائه نسخ الحكم، بل في أصله، وفي ذلك هدم الشرائع، (وجوزه الباقلاني غلطاً) ومنعه المحققون لدلالة المعجزة على الصدق، ولما سبق، والباقلاني ذهب إلى ذلك مصيراً منه إلى أن المعجزة إنما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفتات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، ولا المعجزة دالة على نفيه.

والجواب: أن تجويز ذلك يؤدي إلى هدم الشرائع كما سبق.

(واختلف في وقت العصمة):

(ف عند الإمامية وبعض الفقهاء)، قال الإمام: وهو مذهب أكثر أهل النظر، (و) بعض الأشعرية: أنه وقت الولادة).

وقال (أبو الهذيل، وأبو علي، وجمهور الأشعرية: إن وقتها وقت النبوة).

(والمختار وفاقاً لجمهور المعتزلة: أنه) أي وقت العصمة (وقت التكليف) فلا يقطع به إلا من تلك الحال؛ لأن هذا الوقت هو وقت المؤاخذة، فأما من قبل ذلك ففيه احتمالان: يمكن أن يقال: لا وجه لعصمتهم قبل التكليف، إذ لا فائدة فيه، ويمكن أن يقال: إنهم معصومون أيضاً؛ لأن الأدلة لم تفصل بين وقتٍ ووقتٍ، فيجب القضاء بعصمتهم في جميع الأوقات، وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الإمام، وينبغي أن يحمل عليه كلام المؤلف.

(واختلفوا فيمن ثبت منه) العصمة، (وفي كيفية ثبوتها):

(فقيل: ثبوتها منه تعالى، ثم اختلفوا في كيفية):

(ف عند أئمتنا والمعتزلة): أن كيفية ثبوت العصمة للأنبياء (بالألطاف) التي يجعلها لهم كما تجعل لغيرهم، فهي من قبيل الألطاف ونوع منها مخصوص، لكنه تعالى قد علم أنهم يلتطفون فيما هم معصومون عنه، فلا يفعلونه، وإنما لم يفعلوه اختياراً منهم للخير، وتكباً عن سبيل الهلكة.

(وقيل: ببنية مخصوصة) ركبهم الله تعالى عليها، فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي، ويرتاحون

إلى الطاعات.

قيل: واختار هذا القول الإمام، والذي في معياره خلافه، بل اختار الأول، وعليه إشكال: وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لطف، ومن حق اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه، وكونه بحيث لا يجوز عليه معصية قط، أدخل في اللطفية فيجب كونه كذلك.

ولا يرد على الأولين: لأن الله تعالى إذا علم أن مصلحة قوم في بعثة رجل معين فلا يتصور وجوب كونه على أبلغ الوجوه، بل ربما علم الله عصمته من جميع المعاصي كيحيى بن زكريا، وربما علم أنه سيفعلون شيء منها، ككثير من الأنبياء، والصحيح الأول وإلا لما استحق الأنبياء بفعلهم الطاعات وتركهم المعاصي ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمماً، ولا مشقة عليهم في ذلك حيث لم يفعلوا إلا ما يشتهونه، ولم يتركوا إلا ما ينفرون عنه، وإذا لا ثواب لهم ولا مدح في فعل غيرهم على القول الآخر، بل هم ملحقون إلى ذلك لا اختيار لهم فيه أصلاً، ولو كان كذلك لكان أحق بالمدح في تركه للمعاصي من الأنبياء لعظم ما يلاقيه من الحرج والمشقة، دون الأنبياء، وكل ذلك معلوم بطلانه.

(وقيل) ليست العصمة هي اللطف: بل تثبت (بمنعهم عن المعصية) بخلق القدرة الموجبة للطاعة، إذ لا فعل للعبد حتى يحتاج إلى لطف، وهذا القول للمحجرة والإمامية، وقد تقدم الكلام عليه.

تنبيهه:

قد علم أن عصمة الأنبياء من قبيل الألفاظ كغيرهم لكنها غير مقصورة على العصمة الاصطلاحية، بل المراد بها التوفيق والعصمة معاً، لا على الإطلاق، بل فيما يؤدي إلى كبيرة أو منفر، كما مر.

(وقيل: بل ثبوتها من النبي، ثم اختلفوا في الكيفية) للعصمة:

(ف قيل): تثبت له العصمة (باختيار نفسه) في الإتيان بالواجبات واجتناب المقبحات، في

الحواشي: وحيث يقال باختيار نفسه، فاللطف الواجب لا بد منه، ولم يذكر لأن وجوبه معلوم.

(وقيل): تثبت له العصمة باختيار نفسه لكنه غير مستغن عن معونة الله تعالى، فلا بد وأن

يكون اختياره (مع اللطف منه تعالى).

(وقيل: بل ثبوتها من الله والنبي، وكيفيته: بخلق الداعي) إلى فعل الطاعات، (واللطف) الذي

لأجله تركت المعصية (منه تعالى)، وفعل الواجبات واجتناب الكبائر من النبي، ومعناه معنى ما

قبله) وهو قوله: وقيل مع اللطف منه تعالى، (وليس بمستقل في الأظهر) لأن كيفية الثبوت إذا

كانت للنبي باختياره، ومن الله باللطف، فهو غير ما تقدم في القول الثاني.

فصل: في حقيقة التأسى والإتباع والموافقة والمخالفة والإلتزام

وإنما احتيج إلى بيان حقائقها قبل الخوض في المقصود؛ لأنه قد يعرض في الباب ذكرها، فاحتيج إلى معرفتها:

(فالتأسى) حقيقة: (إيقاع فعل) من المتأسى، (بصورة فعل الغير، على الوجه الذي فَعَلَ) من وجوب أو نذب أو سنة أو إباحة (مع قصد اتباعه، أو تركه لذلك) أي بصورة ترك الغير على الوجه الذي تركه مع قصد اتباعه في الترك.

وإنما اشترطنا المشاركة في الصورة: لأن مع اختلافها لا يعد الغير متأسياً بما فعل، ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو صلى فصمنا، أو تنسك فصلينا لم نكن متأسين به في ذلك الفعل.

واعتبرنا الوجه: لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لو صلى الصلاة فرضاً وصلينا متنفلين لم نكن متأسين، ودخل فيه السبب: نحو ما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم سهى فسجد.

واعتبرنا قصد الإلتباع: لأن ما اتفق فيه شخصان، ولم يقصد أحدهما متابعة الآخر، لم يسم أحدهما متأسياً بالآخر، إنما يسمى موافقاً له في فعله، وفي كتب الأشعرية أن التأسى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله من أجله، بناء على أن الكف فعل فمن لا يرى ذلك يزيد أو تركه والله اعلم.

قال (ابن خلاد^(١): و) مع كونه إيقاع فعل إلخ (لا يشترط قصد الإلتباع)، قال المهدي حاكياً كقالتة: وقال أبو علي بن خلاد: يجوز أن يكون فعل المتأسى حسناً، وفعل المتأسى به قبيحاً، فلو مشى نصراني إلى بيعه ليصنع فيها ما يصنع النصراني، ثم تبعه مسلم ليرد الودعة، فإنه يسمى متأسياً به، وإن كان الفعل المتأسى به قبيحاً، وهذا فاسد.

لأننا نقول: إن كان المسلم لا يعرف الطريق إلى البيعة إلاً بدلالة النصراني فلا شك أنه متأسى به في سلوك تلك الطريق، وإن اختلف غرضهما بسلوكه، لكن هذا لا يسمى تأسياً، وإنما يسمى استرشاداً واستدلالاً بمعنى أنه مهتدي به في عرفان السبيل لا متأسى به، فالغلط وقع في تسمية مثل هذا تأسياً، ولا شك أن من سجد لله فسجد غيره لصنم لأجل سجوده لله تعالى أنه متأس به في إيقاع السجود،

(١) علي بن خلاد، من أصحاب أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

وإنما اختلفا حسناً وقبحاً، وليس معنى التأسى هنا أنه يمتنع له، وإنما معناه أن سجوده باعث على إيقاع مثل ذلك السجود لغير ذلك المعبود، فليس تأسياً على الحقيقة، بل معارضة للفعل بمثل صورته.

وقال الإمام الناطق بالحق (أبو طالب، والحفيد: ويشترط فيه) أي في التأسى غير ما ذكر، وهو أن يحصل للمتأسى (العلم) بصورة المتأسى (فيه ووجهه من المتأسى به) فلا يعلم من طريق آخر إذ لو علم منها لم يكن تأسياً عندهما، كما عُلم بطريقة العقل مثلاً، ثم فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه لا يكون تأسياً به صلى الله عليه وآله وسلم.

قالوا: (فلا تأسى بالمصطفى صلى الله عليه وآله وسلم في نحو رد الودیعة) أي في رد الودیعة ونحوها من الواجبات العقلية كشكر المنعم والصبر على الشدائد؛ لأن وجه الفعل وصورته هنا معلومة من العقل غير معلومة من المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، بخلاف الصلاة، فإننا لم نعلمها إلا منه صلى الله عليه وآله وسلم، فسمينا به فيها متأسين.

(والمختار، وفاقاً لأبي الحسين: أنهما) أي العلم بصورة المتأسى فيه ووجهه من المتأسى (لا يشترطان، فنحن متأسون به في ذلك) أي في نحو رد الودیعة؛ لأن كون ذلك معلوماً من جهة العقل لا يقدح في تسميته تأسياً، ولا مانع من أن يدل على الشيء دليلان.

وأيضاً: قد قال تعالى: {فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ} (الأحقاف/٣٥)، فأمره أن يتأسى بأولي العزم في الصبر، وهو مما علم بالعقل.

(وأما اعتبار الزمان والمكان وطول الفعل وقصره في التأسى) حتى لا يكون المتأسى متأسياً إلاً بفعل ذلك الفعل في الزمان والمكان، وتقدره طولاً وقصراً:

(فإن علم) قصده و(دخوله) أي كل واحد من هذه الأمور (في غرض المتأسى به) بأن يكون فعل ذلك الفعل في ذلك الوقت لغرض (اعتبرت) قطعاً، وذلك (كرمضان في الصوم) في اعتبار الزمان، فإنه يعلم أن هذا الوقت للصوم داخل في غرض المتأسى به، بمعنى أنه لا يفعل فيه إلاً لغرض لا يحصل في غيره، فإننا لو صمنا شعبان لم نكن متأسين به، (و) مثل (عرفة في الوقوف) في اعتبار المكان، فإننا نعلم قطعاً اعتبار المكان في الوقوف من قصد الشارع لغرض لا يحصل في غيره، (و) مثل (الطمأنينة في أركان الصلاة) في اعتبار الطول، فإننا نعلم اعتبار الطول كذلك، (و) مثل (اقتصاد الإمام في قرآنها) في القصر، فإننا نعلم اقتصار ذلك كذلك.

(وإن علم عدم ذلك) أي دخوله في غرض المتأسي به، بأن يكون فعل ذلك الفعل في ذلك الوقت لا لغرض (لم يعتبر) شيء من ذلك، وذلك كالتصدق، وهو قائم، أو قاعدٌ، أو ليلاً، أو نهاراً، أو تلاوة قطعة من القرآن قليلة أو كثيرة، في بعض الأماكن والأوقات بحيث نعلم أن تعيين ذلك وتحديده لم يقصده المتأسي به.

(وإن التبس) الحال هل هو داخل في الغرض أو لا؟:

(فمقتضى كلام أبي طالب، والحفيد، وأبي عبد الله: اعتبارها) بناء منهم على أن الأصل أن الفعل إنما فعل في ذلك الزمان والمكان لا لغرض ما لم يقم دليل على عدم اعتبار ذلك.

(ومقتضى كلام القاضي) عبد الجبار، (وأبي الحسين، والشيخ) الحسن: (عدم اعتبارها) إلا أن يدل دليل على اعتبارها، وأنها مقصوده، وليس القصد إلا مثل ذلك الزمان المقبل المماثل لما فعل فيه الفعل أو ترك، والمكان المتسع، أو على جهة التناوب والبدل، وحيث أمكن ضبط الطول والقصر، فيندفع ما يوهمه القاضي من استحالة التأسي مع اعتبار الزمان؛ لأنه لا بد من تقدم المتأسي به، وإلا لم يكن متأسيّاً به أولى من أن يكون متأسيّاً بنا، والمكان لاستحالة كون الفاعلين في مكان واحد في وقت واحد، وأنه لا يعتبر طول الفعل وقصره، إذ لا يمكن ضبطه، وظاهر كلام المنصور بالله هذا يوهم التعميم، إلا إذا اقترن بمثل ذلك ما يشعر بإرادة الخصوص، وجب المصير إليه والبناء عليه، وكان لخصمه أن يفسد دليله وإن يكن على ما أجمعوا عليه الإبطال، وقد اتفقوا على اعتبار مثل ذلك حيث عرف دخولها في غرض المتبع، وهو ينفي ذلك أيضاً.

(والإتباع) للغير هو (المصير إلى ما تعبدنا به) على لسان النبي (على الوجه الذي تُعبدنا به؛ لأننا تعبدنا به) نحن من غير نظر إلى وجهه في المتبوع، كالوتر فإنّه واجب منه صلى الله عليه وآله وسلم مسنون من جهتنا، فلو كان واجباً علينا لكان تأسيّاً.

(وهو) أي الإتباع (أعم من التأسي، لأنه يكون في القول بمعنى: إنا نقول كقوله، ونعمل بمقتضاه من وجوب أو نذب أو غيرهما) كالتحريم والإباحة والكراهة، وهذا ليس من التأسي في شيء، إذ هو إيقاع الفعل.

(و) يقع (في الفعل والترك كالتأسي من غير فرق) بينهما، فكل تأس اتباع، ولا ينعكس كلياً، أعني كل اتباع تأسي، بل بعض الإتباع تأس، هذا كلام الجوهرية والعقد واللؤلؤ الموصول.

(والأظهر أن التأسى قد يكون في القول) كما يكون في الفعل والترك (وعلى هذا) الذي ذكر (فلا فرق بينه) أي التأسى (وبين الإتيان) بوجه من الوجوه بل هما كالإنسان والناطق.

قال الأسنوي: وهذا الذي في المحصول والإحكام، انتهى.

وهذا كالتأسى به صلى الله عليه وآله وسلم في قصر الخطبة وطول الصلاة^(١).

(والموافقة) مُفاعلة مصدر فاعل كقابل مقابلة، وهي في أصل الوضع عبارة عن المصادقة، وهي أمر إضافي لا يفعل إلاً بين أمرين كالمخالفة والمماثلة، ولا تستعمل إلاً مضافة؛ لأن الموافقة لا تكون إلاً في أمر يقع الاتفاق عليه، وقد أشار إلى ذلك أبو الحسين، وأنه لا يتصور استعماله مطلقاً، وإذا ثبت أنها لا تستعمل إلاً مضافة فقد تضاف إلى الأقوال والأفعال.

فالموافقة (في القول: أن يقول) الموافق (كقوله) أي الموافق، (وإن لم يكن) قوله (لأنه قال) هذا، إذ يقال: وافق زيد عمرًا في القول بالعدل، وإن كان قاله لدلالة فقط لا لأنه قال به عمرو، فهي حينئذ المشاركة فيما قيل أن الموافقة حصلت فيه، فإذا قيل: وافق فلان فلاناً في أن الله تعالى يرى جاز أن يكون أحدهما قائلاً أن الله سبحانه يرى بهذه الحاسة، والآخر قائلاً أنه يرى بحاسة سادسة، وإذا قيل وافقه في أن الله يرى بهذه الحاسة أفاد اشتراكهما في القول بالرؤية على هذا الحد.

(و) الموافقة (في الفعل: أن يفعل) الموافق (كفعله) أي الموافق، (وإن لم يكن) فعله (لأنه فعل) ذلك الفعل؛ لأن الموافقة هي المصادقة والمشاركة، وقد يكون كذلك إذا فعل الفاعل الفعل؛ لأن الأول فعله، وإذا لم يفعله لذلك لأنه يقال: قد وافقه في الفعل، وإن كان إنما فعله لدليل، فإذا هي مشاركة في صورته ووجهه، لأن من صلى لا يكون موافقاً لمن صام، ومن يتنفل بالصلاة لا يكون موافقاً لمن افترضها، فأما إذا قيدت الموافقة بأن يقال: وافق زيد عمرًا في صورة الفعل فإنه لا يفيد اتفاقهما في الوجه.

(و) الموافقة (في الترك: أن يترك) الموافق (كتركه وإن لم يكن) تركه (لأنه ترك ذلك) الفعل لما سبق، وبهذه القيود تفارق الأتباع.

(والمخالفة) في اللغة: تطلق على من لم يفعل ما دعي إليه، سواء كان الدعاء سؤال أو نداء أو إيجاب.

(١) لكن يقال: من شرط التأسى الإتيان في الوجه، وذلك غير شرط في الإتيان، فيكون الإتيان أعم مطلقاً.

تمت من هامش النسخة (أ).

وفي الاصطلاح: (نقيض الموافقة) فتستعمل في القول والفعل والترك.

قال أبو الحسين: والمخالفة في القول: هي العدول عما اقتضاه القول من إقدام أو إحجام.

فأما المخالفة في الفعل فهي العدول عن امتثال مثله إذا وجب امتثال مثله، وإذا لم يجب ذلك

لا يقال لمن لم يفعل مثله قد خالفه، ولهذا لم يكن إخلال الحائض بالصلاة مخالفة.

وأنت خبير: بأن كلامه إنما يستقيم على الاصطلاح الشرعي دون اللغوي؛ لأن المخالفة في

اسم الشرع ذم.

فإن قيل: المخالفة لا تصدق في الأفعال إنما تصلح في الأقوال؛ لأن من ترك ذلك الفعل فقد

خالف الدليل الدال على وجوب المشاركة له في الفعل.

قلنا: الدليل الدال على مشاركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الفعل يقتضي أن أي فعل

فعله كان دليلاً على وجوب مثله علينا، فصح أن يوصف من لم يفعله بأنه مخالف له.

(والإتتمام: الإتيان في صورة الفعل ووجهه) وإليه أشار أبو الحسين، فالمراد بقولنا: أتم فلان بفلان في

الصلاة، أنه أوقعها عليه، فصلاة المتنفل خلف المفترض والعكس ليست بإتتمام على هذا.

(أو الاتتمام: الإتيان (في صورته فقط عند قوم) فالمتنفل خلف المفترض والعكس مؤتم.

(فصل): [في وجوب التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ويجب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم في غير ما

وضح فيه أمر الجبلة) البشرية، التي لا يخلو ذو روح عنها، كالقيام والقعود والأكل والشرب،

وذلك (من أقواله وأفعاله وتروكه المتعلقة به المعلوم وجهها) الذي وقعت عليه من وجوبٍ أو

ندبٍ أو غيرهما، وسيأتي ما يعرف به وجه فعله بمعونة الله تعالى، فأما إذا لم يعلم الوجه الذي

وقعت عليه فسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

وقوله (مطلقاً): أي في العبادات وغيرها، (إلا ما خصه دليل) دال على عدم التأسي في ذلك،

كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وقال (الكرخي وغيره: لا يجب ذلك) التأسى (مطلقاً) أي لا في العبادات ولا غيرها (إلا ما خصه دليل) دال على أن حكمنا حكمه فيه كالصلاة والحج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، و((خذوا عني مناسككم)) دون ما لم يتبين فيه دلالة فلا يتأسى به فيه. وقال أبو علي (ابن خلاد: يجب) التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم (في العبادات دون غيرها) من المعاملات والإيقاعات، فلا يجب التأسى به فيه.

(واختلف في طريق وجه وجوبه) أي التأسى، هل العقل والسمع أو السمع وحده؟: (فعند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء: أنه إنما وجب (سمعاً) لأن المعلوم من حال الصحابة أنهم كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته، وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة، ولعموم قوله تعالى {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة} الآية، ومعناها: من كان يؤمن بالله فله فيه أسوة حسنة، فالآية دالة على لزوم التأسى للإيمان، ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الإيمان لعدم التأسى، وعدم الإيمان حرام، فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسى، والإيمان واجب، فكذا لازمه الذي هو التأسى، وإلا ارتفع اللزوم. وأيضاً فهو مبالغة في التهديد على عدم الأسوة، فتكون الأسوة واجبة، ولم يفصل هذا الدليل بين العبادات وغيرها.

وقد يمنع عموم الآية إذ لم يتضمن شيئاً من صيغه المعروفة المحصورة. ويمكن أن يجاب بأنه يستفاد من ورودها مورد البعث والإغراء بالمتابعة له فيما يفعله ويتركه، فهو بمثابة تأسوا به فيما يأتيه، (لا عقلاً) إذ لا طريق للعقل إلى معرفة المصالح، وإلا لما احتج إلى البعثة، والمصلحة تختلف باختلاف الأعيان والأحوال والأزمان، فلا يمتنع أن تكون مصلحته صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله وتروكه مخالفة لمصلحتنا. وأيضاً فإنه قد وجب عليه ما لم يجب علينا، كالوتر والأضحية، وأحل له ما لم يحل لنا كالزيادة على أربع، وحظر عليه ما لم يحظر على غيره، فلولا أن العقل غير قاضٍ بذلك لما وقع؛ لأن القضايا العقلية لا يصلح أن ترد بخلافها الدلالة الشرعية.

وقال (الإمام) يحيى (وغيره: بل) يجب التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم (عقلاً وسمعاً):

أما السمع: فما تقدم.

وأما العقل: فهو أنه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الجملة، وإيجاب الإتيان بمثل فعله تعظيماً له بدليل العرف، والتعظيم أن يشتركان في قدر من المناسبة، فيجمع بينهما بالقدر المشترك، فيكون ورود الشرع بإيجاب ذلك التعظيم، يقتضي وروده بأن يجب على الأمة الإتيان بمثل فعله.

قلنا: إن من التعظيم في بعض الأحوال ترك ما يأتي به الملك العظيم، ولذلك يقبح من العبد فعله كما يفعل السيد.

الكرخي قال: لا دليل يقتضي وجوب ذلك علينا فيما فعله، ولم يأمر بأن نفعله.

فإن قلتم: إن الدليل عليه قوله تعالى: {لقد كان لكم..} الآية.

قلت: لا تكفي في وجوب التأسى؛ لأنها جملة، بيان إجمالها: أنا نعلم أن في أفعاله ما لا يلزمنا التأسى به فيه، وفيها ما يلزمنا، فلا يتميز لنا هذا من هذا إلاً بدلالة.

قلنا: لا نسلم عدم التمييز إذ قد تميز لنا ما لا نتبعه فيه، وهو ما وضع فيه أمر الجلبة، أو كان من خصائصه.

ابن خلاد قال: لم يقم دليل التأسى سوى في العبادات، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((صلوا كما رأيتموني))، و ((خذوا عني مناسككم)).

قلنا: بل قام الدليل على غيرها، وهو: {لقد كان لكم..} الآية.

فإن قال: بإجمالها، فالجواب عليه كالكرخي.

(فصل): [أقسام الأفعال الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم]

(وما وقع منه) صلى الله عليه وآله وسلم من الأفعال فهو على ثلاثة أقسام، أشار إليها بقوله: (فواجب، أو مندوب، أو مباح) فإن ظهرت قرينة تعين أحدهما عمل بها، وإلا فعلى الخلاف الآتي إن شاء الله تعالى، (لا) أن ذلك الذي وقع منه (محرم كبير للعصمة) له عنه، فلا يمكن تجويزه، (ولا صغير لخفائه) كما تقدم تحقيقه، (ولا مكروه لخفائه أيضاً) فبطل أن يكون أحدهما، ولهذا احتج أصحابنا على مجاهد لما زعم أنه يكره الاغتسال بالماء المسخن، بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل حماماً في الجحفة فاغتسل منه.

قالوا: وفعله يقتضي عدم الكراهة.

(وقيل: لا يحمل ما صدر منه صلى الله عليه وآله وسلم على أنه مكروه لا لما ذكره الأولون، بل (لُنْدَرْتِه) - بضم النون، ضبطه السبكي وهو القائل بهذا القول - أي لندرة وقوع المكروه من أمته فكيف منه، (إلا أن بينهما) أي يبين أن الذي صدر منه صغير ومكروه صح ذلك، وهو واضح.

[نعم: كثيراً ما يذكر المهدي والإمام عز الدين بن الحسن والنواوي^(١) وابن حجر في شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه فعله لبيان الجواز.

قلت: ويخرج بذلك عن كونه مكروهاً في حقه، أو تبينه للجواز حكم واجب عليه، لأنه مأمور بالتبليغ، في لا ينبغي إطلاق العبارة، في أنه لا يقع منه المكروه، إلا أن يراد أنه لا يقع منه وهو مكروه في حقه، لكن ليس ذلك بمراد، وإذا تتبعنا موارد السنة ومصادرها، كالركعتين بعد الفجر وغيرهما، وجدتها قاضية بصحة ما قاله هؤلاء^(٢).

(و) الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم (هو على خمسة أقسام):

القسم (الأول): ما وضح فيه أمر الجبلة مما لا يخلو عنه ذو روح لكونه من ضرورياته، وذلك (كالأكل والشرب) أنفسهما (لا هيئتهما) من الأكل باليمين، وإصغار اللقمة، وإطالة المضغ، والقعود متربعاً، ومن المص ثلاثة أنفاس، وغير ذلك مما يتأسى به فيها؛ لأنها لا تصدر منه لكونه بشراً بل لحكمة اقتضتها، (و) حينئذ (سبيله وسبيل أمته فيه) أي في الأكل والشرب هو (الإباحة) لما عرفت.

(و) القسم (الثاني): ما وضح بالدليل (تخصيصه) صلى الله عليه وآله وسلم (به)، أي بذلك الفعل، وسواء كان (واجباً كالوتر)، نعم وظاهر كلام المؤيد بالله أنه في حقه صلى الله عليه سنة مؤكدة، (و) مثل الوتر في الاختصاص والوجوب (التهجد) بالليل، وهو ترك المهجود للصلاة. واعترض ذلك المهدي: بأنه قال: نعم نافلة.

وأجيب: بأن المراد بنافلة عبادة زائدة على الصلوات الخمس، فوضع نافلة موضع تهجداً؛ لأن التهجد عبادة زائدة، والمعنى أن التهجد زيد لك على الصلوات المفروضة، فريضة عليك خاصة دون غيرك، لأنه تطوع لهم.

(١) هو يحيى بن شرف الدين بن مري، محيي الدين النواوي، الفقيه المحدث، ولد سنة (٦٣٠هـ)، وتوفي سنة

(٦٧٦هـ)، له مصنفات منها: الأذكار، والروضة، ورياض الصالحين، وشرح مسلم، وغيرها.

(٢) ما بين القوسين ثابت في هامش النسخة (أ) أنه من الأصل، وهو غير موجود في النسخة الأصلية.

والعجب كيف غفل عليه السلام عن هذا مع أنه لو كان كذلك لكان نفلأ في حقه وحق غيره، (والمشاوره) في الأمور، قال تعالى {وشاورهم في الأمر}، (والسواك، والأضحية، وتخيير نسائه) بقوله {إن كنتن تردن الحياة الدنيا}، ومثل هذه تغير المنكر، ومصابرة العدو الكثير، وقضاء دين المعسر، فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه.

وفائدة اختصاصه بالإيجاب: زيادة الزلفى والدرجات، إذ لم يتقرب المتقربون إلى الله بمثل ما افترض عليهم.

(أو) كان (مباحاً) له فعله محظوراً على أمته (كالوصول) وهو صوم يومين متتابعين فصاعداً مع عدم تناول شيء بالليل، (والنكاح بلا مهر وشهود، و) الزيادة على أربع (إلى تسع).
(أو) كان (محرمأ) عليه مباحاً لأمته (كخائنة الأعين) أي الإشارة بالعين إلى آخر كأن يأمره بقتل أو غيره، (ونزع لامته) من درع وبيضة وغيرها بعد لبسهما (حتى يقاتل).

تنبيهه:

ومن خصائصه: ما هو محظور فعله على غيره تكريماً له: كالنداء من وراء الحجرات، ورفع الصوت وندأؤه باسمه، وتحريم زوجاته لغيره.

(و) القسم (الثالث: ما وضح) من أفعاله (أنه بيان لمجمل) سابق، ووضح ذلك:
(إما بقول مثل قوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم))، فإن هذا القول يوضح أن صلاته بيان لقوله {أقيموا الصلاة}، والحديث متفق عليه من حديث مالك بن الحارث بألفاظ مختلفة، واللفظ المذكور هنا للبخاري، ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((خذوا عني مناسككم)).

(أو بقرينة) من قرائن الأحوال تدل على أن ذلك الفعل بياناً لمجمل، كما إذا أورد لفظ مجمل، أو عام أريد به الخصوص، أو مطلق أريد به المقيد، ولم يتبين ذلك قبل دعوى الحاجة إليه، ثم فعل مع الحاجة فعلاً صالحاً للبيان، فإنه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك (كالقطع) ليد السارق (من الكوع) بياناً لقوله تعالى: {فاقطعوا أيديهما}، وكنتميمه إلى المرفقين بياناً لقوله تعالى {فامسحوا بوجوهكم وأيديكم} ونحوها.

(و) إذا عرفت هذا، فاعلم أن (الأمة مثله فيه) أي فيما وضح أنه بيان لمجمل قطعاً، للإجماع على كون المبين دليلاً شرعياً.

(وأما ما تردد) من فعله صلى الله عليه وآله وسلم (بين الجبلي والشرعي كالزكاة والحج) ففيه قولان ناشيان من القولين في تعارض الأصل والظاهر، فيحتمل أن يلحق بالجبلي لأن الأصل عدم التشريع، (فلا تأسى فيه)، ويحتمل أن يلحق بالشرعي لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتعليم الشرائع فيستحب لنا.

(و) القسم (الرابع: ما علم وجهه) الذي وقع عليه (من وجوب، أو ندب، أو إباحة، و) علم أيضاً أنه (ليس مختصاً به، وهو محل الخلاف المتقدم) هل يتأسى به على الإطلاق، أو فيما دل عليه دليل، أو في العبادات دون غيرها.

(و) القسم (الخامس: ما لم يعلم وجهه) بالنسبة إليه، وإنما هو فعل مجرد، (عبادة كان) ذلك الفعل (أو غيرها، واختلف فيه) بالنسبة إلينا:

(فعند المنصور بالله، وبعض المعتزلة، وبعض الشافعية)، كابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وأبي علي بن خيران، (و) بعض (الحنابلة: أنه واجب في حقنا) فيلزمنا إيقاع التأسى، والتأسى به صلى الله عليه وآله وسلم فيه ما في حقه، فيحتمل الثالثة.

وقال (الشافعي، والجويني): إنه (مندوب).

وقال (بعض علمائنا، و) روي عن (مالك) في المنهاج والمحصل، وحكاه الفقيه يوسف: إنه (مباح) والرواية المشهورة عنه الوجوب، وهو رواية الجوهرة والقرافي^(١) وغيرهما عنه.

(وقيل: محظور) في حقنا التأسى به، رواها الغزالي عن بعض الأصوليين.

قال القاضي فخر الدين: وهذا القول مقتضى كلام المتكلمين، إذ عندهم أن الصغائر جائزة عليه صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يشترطون كون فعلها خفياً.

(ومختار أكثر أئمتنا، والجمهور) من المعتزلة، والأشعرية كالصيرفي، والغزالي، والرازي: (الوقف)، فلا يدل على حكم في حقنا، (ومن ثمة) أي ومن جهة أن مختارهم الوقف فيما لم

(١) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين الصنهاجي، القرافي، من علماء المالكية، توفي سنة (٦٨٤هـ)، له شرح تنقيح الفصول في الأصول وغيره.

يعلم وجهه من أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم، (قال أئمتنا: لا حجة في حكاية فعله أو تركه إذا لم يعرف وجههما) لما استدل مالك على وجوب توالي غسل الأعضاء بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك قيل إن فاطمة شكت إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أثر الرحي وطلبت منه خادمةً من السبي، ولم يعطها، وعلمنا الكلمات كما في الخبر، وغير هذا. وقال (ابن الحاجب: إن ظهر) في ذلك الفعل (قصد القرية) كالصدقة (فندب، وإلا) يظهر ذلك كالصلاة (فمباح).

قلنا: إنا إن قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبح والحسن، وإن لم نقل بذلك فوجوه الحسن مترددة بين وجوب وندب وإباحة وكراهة تنزيه، فإلى أنها بعمد وبأنها بسبب وبقصد، فليس إلا الوقف، كذا قيل. قلت: وفيه تأمل لا يخفى^(١).

احتج القائلون بالوجوب: بقوله تعالى {لقد كان لكم..} الآية.

قلنا: معنى التأسّي إيقاع الفعل على الوجه الذي من أجله فعله، فيتوقف إثبات الواجب علينا على العلم بالوجوب عليه، وهو خلاف المفروض. وقال أهل الندب: هو إما للوجوب أو الندب أو الإباحة لانتفاء المعصية، والوجوب باطل؛ لأنه يستلزم التبليغ دعاً للتكليف بما لا يطاق، والفرض أن لا تبليغ؛ لأن الكلام فيما إذا وجد فيه مجرد الفعل، وكذا الإباحة لقوله {لقد كان لكم} في معرض المدح، ولا مدح على المباح، فتعين الندب وهو المطلوب.

قلنا: إن وجوب التبليغ يعم الأحكام، فلو انتفى الوجوب لذلك، انتفى الندب والإباحة، فدليلة مقلوب عليه.

وأيضاً: فلم يذكر في الآية إلا حسن الأسوة، وقد علمت أن المباح حسن.

احتج القائلون بالإباحة: بأنها متحققة لانتفاء المعصية، والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل، وإثبات ما هو المتحقق ونفي ما لم يتحقق هو الواجب.

(١) في هامش النسخة (أ): ووجهه: أن الصغيرة يجب خفاؤها، وكذلك المكروه كما سبق. تمت. هذا يتم على القول بعدم التعيين للصغائر، وليس من مذهب المؤلف رحمه الله كما عرفته. تمت.

قلنا: لا نسلم انحصار الفعل في الثلاثة كما هو رأي الأكثر، بشهادة قوله {ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر}، فلا يتم ما أرادوه، وإن سلم، فلا نسلم الإباحة لاسيما فيما ظهر فيه قصد القرية. احتج القائلون بالحرظ: بما تقدم من أنه لا يؤمن كون ما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم صغيرة، فنكون متبعين له في معصية.

قلنا: لا نسلم ظهور الصغيرة، بل يجب خفاؤها كما تقدم. احتج ابن الحاجب: بأنه إذا ظهر في الفعل قصد القرية ظهر رجحان فعله على تركه، فحكم به، والمنع من الترك زيادة لم تثبت بدليل، والأصل عدمه، فيثبت الرجحان بدون المنع من الترك، وهو حقيقة الندب، وإذا لم يظهر قصد القرية ظهر الجواز لتعذر المعصية، ولا وجوب ولا ندب لعدم ما يدل عليهما، والأصل عدمهما.

قلنا: لا نسلم أن الندب يتعين في الأول لاحتمال الوجوب، والإباحة لا تتعين في الثاني لجواز اختصاصه صلى الله عليه وآله وسلم.

(فصل): [في الطرق التي يعرف بها وجه الفعل]

لما تقدم أن المتابعة مأمور بها، وأن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل، وأن الفعل المجرد لا يدل على حكم معين، شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة، فقال:

(ويعلم وجه فعله صلى الله عليه وآله وسلم) الذي أوقعه عليه من وجوب أو ندب أو إباحة: (بالضرورة) الحاصلة عن قرائن أحواله (من قصده) فإن الضرورة قد تحصل عند الإمارات مع صحة الفعل بتواتر أو غيره، فما عرفه المشاهدون من قصده ضرورة وجب عليهم اتباعه، وإذا نقلوه إلينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل بتواتر أو غيره.

(أو) يعرف (بنصه عليه) من كونه واجباً و مندوباً ومباحاً، فيعمل بمقتضى النص.

(أو) يعرف (بوقوعه امتثالاً لدال على وجوب أو ندب أو إباحة) من الأدلة، وذلك مثل إقامة الحد على الزاني والقاذف ونحو ذلك، فإننا نعلم أنه واجب إذ هو امتثال لأمر الله تعالى بإقامة الحد، وكأن يقنص الصيد بعد الإحلال من الإحرام، فيعلم أن ذلك مباح، إذ هو امتثال لإباحة الصيد بقوله تعالى {وإذا حللتهم فاصطادوا}، وكأن يتصدق عليه السلام ويشغل بالصلاة، فيعلم أن ذلك مندوب، إذ هو امتثال لما دل عليه الدليل من الندب إلى الصدقة والصلاة.

(أو بتسويته) أي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (بينه) أي الفعل الذي فعله (وبين ما علم وجهه) من وجوب أو ندب أو إباحة من أفعاله، كأن يفعل فعلاً ثم يقول هذا في الحكم مثل كيت وذيت، (وتعمُّ هذه المعارف الأربعة أنواع فعله الثلاثة) التي هي الوجوب والندب والإباحة.

(ويخص الوجوب أماراته) الدالة عليه فقط، وهي:

(نحو: كونه) أي الفعل (محظوراً عقلاً وشرعاً لو لم يجب)، فيحمل بعد ذلك على الوجوب، إذ لا يجوز عليه فعل المحذور للعصمة، فالمحذور الشرعي والعقلي (كالحد) والختان، فإنهما لو لم يكونا واجبين لكانا محظورين عقلاً وشرعاً، إذ فيهما إيلام الغير، وهو محذور فيهما.

(أو) محظوراً (شرعاً، كزيادة ركعة عمداً في) صلاة (مكتوبة) بعد أن قد تقرر أن ذلك فعل كثير يفسد الصلاة، فلو لم يكن واجباً لكان محظوراً إذا كان عمداً شرعاً، وهو لا يجوز عليه سيما فيما يتعلق بالتبليغ، وهذا سنة.

(أو) نحو (استحقاق الدم على تركه)، وذلك كأن تكون إحدى الصلاة الخمس، ومن ذلك أن يكون الفعل قضاء عن فعل، ويقدر وجوبه، وهذا نحو قضاء الصلاة عن صلاة واجبة قد فاتت.

(و) يخص (الندب): (كونه مما له صفة زائدة على حسنه) لتمييز عن الإباحة.

(ولا دليل على وجوبه) لتمييز عن الواجب.

(وإخلاله بعد المداومة على فعله من غير نسخ) له فيكون إدمانه عليه عليه السلام دليلاً على أنه طاعة وإخلاله من غير نسخ دليلاً على عدم الوجوب.

(واستحقاق المدح على فعله دون الدم على تركه) إذ هو حقيقة المندوب، ومن ذلك أن يكون قضاء العبادة مندوبة.

(و) يخص (الإباحة): (مجرد الحسن، كالفعل اليسير في الصلاة) كقتل القمل، وتسوية الرداء، والرمي بالنخامة لعذر يسير لا للبعث فمكروه، وهذا إذا كان (بعد تحريم الكثير) من الأفعال، فإننا نعلم إباحة القليل، إذ لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم المعصية فيما يتعلق بالأحكام، فعلم أن هذا مباح.

(فصل): [في التقرير]

(وإذا علم صلى الله عليه وآله وسلم بأمر من مكلف فعل أو قول) له، بأن يصدر في حضرته أو في عصره ونقل إليه نقلاً أفاده العلم، فإذا حصل ذلك (ثم سكت عن إنكاره) حال كونه (قادرًا) على

إنكار ولم ينكر، (فإن كان) ذلك الأمر (كمضي كافر إلى كنيسة) مما علم أنه منكر له، وترك إنكاره في الحال لعلمه بأنه علم منه ذلك، وبأنه لا يتتبع في الحال (فلا أثر لسكوته) عنه، ولا دلالة على الجواز (اتفاقاً، وإلا) يكن كذلك (دل) سكوته (على الجواز) من فاعله مطلقاً، ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة؛ لأنه لو لم يكن جائزاً لزم ارتكابه صلى الله عليه وآله وسلم لمحرم، وهو تقرير الفعل وتقديره على المحرم محرم عليه صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنه خلاف الغالب من حاله، وهذا (إن لم يسبق تحريمه) أي ذلك الأمر، (فإن سبق تحريمه فسخ) لذلك التحريم مع الجواز.

وقيل: لا يدل على شيء من الجواز والنسخ.

وقيل: يختص بالفاعل وحده.

وإنما يكون نسخاً (إن لم يمكن التخصيص) بأن تراخى عن وقت الحاجة، فأما إذا أمكن التخصيص حمل عليه، لأن فيه جمعاً بين الدليلين، وهذا إذا لم ينكر ولم يستبشر، (فإن استبشر به) مع السكوت وعدم الإنكار (فأوضح من السكوت) من غير استبشار (في) الدلالة على (الجواز اتفاقاً) بين العلماء، وإنما كان أوضح لأن الاستبشار بمخالفة الحق لا يجوز عليه، ولأنه لا يمكن تقدير عدم الرضى وعدم العلم كما يمكن تقدير ذلك في المسألة الأولى، وإن كان فرض المسألة مع العلم.

(ولذلك) أي ولأجل السكوت مع الاستبشار - لو صح - (تمسك الشافعي في ثبوت النسب بالقيافة، بسكوته صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاره بقول) مجز (المدلجي في قصة أسامة وزيد) التي أخرجها البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخل مسروراً علي تبرق أسارير وجهه، فقال: ((ألم تري مجزاً المدلجي نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامه، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض))، وفي أخرى: ((ألم تري أن مجزاً المدلجي دخل عليّ فرأى أسامة وزيداً عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسها وبدت أقدامهما، فقال: إن بعض هذه الأقدام من بعض)).

قال أبو داود: قال أحمد بن صالح: كان أسامة أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن، قيل: وكان المنافقون يبنذون عمراً في نسب زيد وأسامه قاصدين بذلك أذية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

تنبيه:

قال في شرح المشارف: **مُحَرَّرُ المَدَلِّجِي** - بضم الميم وفتح الجيم وتشديد الزاي الأولى، وزاي ثانية - وكذا اسمه، وسمي بذلك لأنه جز نواصي قوم، وكذا جاء في الأصول، وكذا قيده الجبائي وابن ماكولا وغيرهما، وذكر الدار قطني وعبد الغني عن ابن جريح أنه محرز - بالحاء المهملة ساكنة ثم راء مكسورة ثم زاي - . إذا عرفت هذا، فقال الشافعي: دل ذلك على أن القافة توجب ضرباً من العلم، إذ لو كان كلام القائف مهجوراً لأنكره صلى الله عليه وآله وسلم.

(ولا حجة له في ذلك عند أئمتنا والحنفية، لأنهما) أي السكوت والاستبشار (إنما يكونان حجة حيث يعلم الحكم منهما) وهو ثبوت بعيد (لا من غيرهما، وهو هاهنا معلوم منه) أي من غيره، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((الولد للفراش وللعاهر الحجر)) فسكوته عليه لأنه وافق الحق، وهذا شابه ما لو قال فاسق مردود الشهادة، هذه الدار لفلان يعزوها إلى مالكها أو صاحب اليد فيها، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن ذلك حكماً بأقوال الفسقة في محل النزاع.

(وإنما فعلهما) أي السكوت والاستبشار (لغرض جملي، وهو حسم القالة) الحاصلة من المنافقين (بما يلزم الخصم على أصله) لأن المنافقين تعرضوا لذلك حيث كانوا معتقدين للقافة، وقالوا: كيف يصح أن أسامة على شدة سواده بن زيد مع شدة بياضه، فإذا عرضا على القائف ثبت نسبهما؛ لأن القيافة كانت لهم أصلاً في ثبوت النسب، وافق قول القائف الحق والزام الخصم على أصله، (وترك تبين أنها) أي القافة (ليست بطريق شرعي لظهور ذلك).

(فأما سكوته) عن الإنكار (مع عدم العلم) بذلك الفعل (فليس بحجة) لجواز إنكاره مع العلم (خلافاً لبعض الظاهرية) فزعموا أنه حجة، ولذلك احتجوا على إسقاط الغسل من دون إنزال مع الإيلاج بما روي عن بعض الصحابة: كنا نكسل على عهد رسول الله ولا نغسل، وهو استدلال فاسد لما ذكرناه، ولذلك قال عمر لمن احتج به لما جرى في ذلك خوض بين الصحابة، هل علم رسول الله بذلك فأقركم عليه، قالوا: لا، فرده.

(فصل): [في التعارض بين فعله وقوله صلى الله عليه وآله وسلم]

(ويقع التعارض بين فعله وقوله، بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر، فيكون الفعل أو القول المتعارضان (مخصصاً أو ناسخاً) للآخر.

(والقسمة العقلية) بين المتعارضين (تقتضي وقوعه) أي التعارض على أحد أربعة أقسام، لأنه إما (بين فعلين، أو) بين (قولين، أو) بين (فعل وقول، أو عكسه) وهو بين قول وفعل.

(فأما) القسم الأول: وهو (الفعالان، فإن كانا متماثلين: كصلاتين في وقتين، أو مختلفين: كصلاة وصوم، فلا تعارض بينهما اتفاقاً) بين العلماء، إذ يمكن الجمع بينهما، وهو ينافي حقيقة التعارض.

(واختلف في) الفعلين (المتضادين: كصوم وأكل):

(فأكثر أئمتنا، والجمهور) من العلماء: (على أنه لا تعارض بينهما) لأنهما إن كانا في محل واحد في وقت واحد استحال تقدير وقوعهما، وإن اختلف المحل والوقت لم يكونا متعارضين (لجواز الأمر بأحدهما في وقت، والإباحة في) وقت (آخر)، إذ الأفعال لا عموم لها، فلا يكون أحد الفعلين رافعاً للآخر، (إلا أن يدل دليل) قولي (على وجوب تكرار) الفعل (الأول عليه) صلى الله عليه وآله وسلم، (أو) يدل دليل على وجوب تكراره (على أمته، أو) تكراره (عليه وعليهم، فالثاني) من الفعلين إما:

(ناسخ لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل) الأول، وأما بالنظر إلى الاستقبال فربما لعدم اقتضائه التكرار) فلا حكم حتى يرفع، وأما بالنظر إلى ما مضى فلأن وقع ما وجد محلاً، فتعين أن يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار، وإنما لم يقدر كونه مخصصاً، لأن فرض المسألة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد فعل الفعل الأول مثلاً فالثاني ناسخ؛ لأنه بعد الفعل تخصيص لا نسخاً، وقد يطلق على الفعل أنه منسوخ ومخصوص تجوزاً لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به لا له.

وقال (المنصور) بالله، (وأبو رشيد: بل يتعارضان) فيصح نسخ بعضها ببعض، إذ هو فرع التعارض، (و) هذا الخلاف (هو لفظي) عائد إلى اللفظ والتسمية، (إذ مراد منكري التعارض) بين الفعلين (أنه لا يمكن) التعارض (فيهما بمجردهما) من دون قول بصحتهما، بل لا بد من دليل على بعض الأفعال ووجوبه، ثم يترك من بعد فيكون ذلك نسخاً، (وهو اتفاق) بين أئمتنا والجمهور وأبي رشيد والمنصور، (ومراد مثبتيه أنه يكون) التعارض (فيهما باعتبار ما ينضم إليهما من القرائن اللفظية) الدالة على تكرير الأول منهما؛ لا تعارضهما في ذواتها وصورها، فإنه لا

يمكن فرض وجود الفعلين الضدين إلا في إمارتين، (و) التعارض بين الفعلين باعتبار ما ينضم إليهما (هو اتفاق) بين من تقدم، فلا يتحقق للخلاف موقع.

(وأما القولان: فيتعارضان كما تقدم) في باب العموم والخصوص (فيكون أحدهما مخصصاً) إن لم يتراخ، (أو ناسخاً) إن تراخى (وهو ظاهر).

(وأما الفعل والقول ففيهما أربعة أقسام): لأنه إما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأسي في حق الأمة، أو يوجد عليهما، أو يوجد على التكرار فقط، أو على التأسي فقط.

وعلى كل تقدير، فالقول: إما خاص به، أو بالأمة، أو شامل لهما، يصير اثني عشر.

وعلى كل تقدير، فإما أن يعلم تقدم الفعل، أو تأخره، أو لا يعلم شيء منهما، يصير ستة وثلاثين، فالأقسام الأول أربعة، وأصناف الأول من كل قسم ثلاثة، ومن كل صنف ثلاثة، فيكون الأصناف البواقي من كل قسم تسعة.

(القسم الأول: أن لا يدل دليل على تكرار) ذلك (الفعل في حقه، ولا على تأسي الأمة به صلى الله عليه وآله وسلم) وقد عرفت أن أصنافه الأول ثلاثة، أشار إلى الأول بقوله:

(والقول إن خصه وتأخر) القول عن الفعل، كأن يفعل فعلاً ثم قال: لا يجوز لي مثل هذا الفعل، (فلا تعارض) بين القول والفعل، لأن القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي، إذ الحكم يختص بما بعده، ولا في المستقبل، إذ لا حكم للفعل في المستقبل؛ لأن الغرض عدم التكرار، (وإن تقدم) القول على الفعل مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه (امتنع) تقدير حصوله؛ لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل، وأنه ممتنع عندنا، (خلافاً للأشعرية) بناء على جواز النسخ قبل إمكان العمل، وقد أفسدناه، (وإن جهل) الحال، فلم يعلم هذا القول المتقدم أو الفعل (فالمختار القول^(١)) حكماً بتقدم الفعل، لئلا يقع التعارض المستلزم نسخ أحدهما.

(وقيل: الفعل) أولى.

(وقيل: الوقف) لانحصار التقدم في كل واحد منها ولا مرجح.

(١) في هامش النسخة (أ): إنما كان مختاراً لأن القول إن تأخر فظاهر، وإن تقدم لم يصح، لأنه نسخ قبل التمكن، فيعلم بذلك تأخره عندنا لامتناع النسخ، وأما على كلام الأشعرية فلا يعلم، وعلى هذا يتوجه اختيار القول في كل قسم، فليحظ إليه، والله أعلم. تمت.

قلنا: هذا إنما يستقيم على قول الأشعرية لا على قولنا، إذ يقطع بامتناع تقدم القول مع فرض الفعل قبل التمكن.

وإلى الثاني أشار بقوله: (وإن خص) القول (الأمة) نحو أن يقول: استقبال القبلة محرم عليكم دوني، (فلا تعارض) بين القول والفعل، (مطلقاً) أي سواء تقدم الفعل أو تأخر، وإن جهل التاريخ، إذ الغرض عدم وجوب التأسّي، فالفعل مختص به، والقول مختص بهم، ولم يتواردا على محل واحد. وإلى الثالث أشار بقوله: (وإن عمه وعمهم) فالقول الشامل، إما أن يكون: بطريق التنصيص، أو بطريق الظهور:

(فإن كان) الشمول (بطريق التنصيص) كأن يقول وجب علي وعلى أمتي فعل كذا، (و) الحال أن القول (تأخر) عن الفعل (فلا تعارض لا في حقه ولا في حقهم) لعدم تكرر الفعل، ولعدم وجوب التأسّي به بالفرض.

(وإن تقدم) القول على الفعل (فلا تعارض في حقهم) لعدم الدليل على التأسّي به، (ويمتنع في حقه) تقرير تقدم القول على الفعل، إلا على تقدير المعصية؛ لأنها غير جائزة، إذ يلزم النسخ قبل إمكان العمل، (خلافاً للأشعرية)، فأجازوا ذلك بناء على قاعدتهم، (وإن جهل) التاريخ (فكما تقدم) من الأقوال الثلاثة التي اختير فيها القول لما تقدم.

(وإن كان بطريق الظهور) وهو أن لا يكون صريحاً مثل أن يقول وجب على المسلمين كذا، (و) الحال أن القول (تأخر) عن الفعل (فلا تعارض لا في حقه ولا في حقهم) لعدم الدليل على تكرار الفعل وعلى التأسّي بالفرض، (وإن تقدم) القول على الفعل (فالفعل تخصيص في حقه) لذلك القول لا نسخ، وإنما حكم بأنه تخصيص ولم يحكم بالامتناع لكي لا تبطل فائدة الدليلين القول في حقه والقول في حقنا، والجمع واجب ما أمكن، ولا يرجع إلى النسخ، وإن جاز إلاً لضرورة. [وفي المنهاج: أن الحكم بالتخصيص إن لم يتراخ، وهو اللائق، وعلى هذا فإن تراخي القول نسخ في حقه]^(١).

(١) ما بين القوسين صححه في هامش النسخة (أ)، وليس في النسخة الأصلية، وبعده: صدره الإمام فيه في ذلك الكلام، ووجدته نظراً لمولانا محمد بن عز الدين. تمت.

(ولا تعارض في حقهم) لعدم الدليل على التآسي، (وإن جهل فالوقف)، لأنه إذا قد جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف، بخلاف ما سبق فإننا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل، وأوجبنا تأخره لمنعنا النسخ قبل التمكن من الفعل، وهذا ظاهر.

(القسم الثاني: أن يدل دليل على تكرار الفعل في حقه وعلى) وجوب (تآسي الأمة به صلى الله عليه وآله وسلم) وفيه الوجوه الثلاثة:

أشار إلى الأول بقوله: (والقول إن خصه) كأن يقول: الاستقبال بالبول القبلة محرم علي دونكم (فلا تعارض في حق الأمة مطلقاً) أي سواء تقدم القول أو تأخر، وجهل التاريخ لأن القول لم يتناولهم، (وفي حقه) صلى الله عليه وآله وسلم (إن تأخر) القول عن الفعل (فمنسخ) للمتقدم، (وإن تقدم) القول على الفعل (امتنع) ذلك عندنا لتأديته إلى النسخ قبل إمكان العمل، (خلافاً للأشعرية) فيكون نسخاً عندهم بناء على أصلهم.

وأنت خير: بأن الحكم بالامتناع مطلقاً غير سديد، بل يقال: إن تأخر بوقت يمكن فيه العمل كان نسخاً، اتفاقاً، وإلا امتنع خلافاً للأشعرية، وهكذا القول فيما أشبه هذه الصور فيما سيأتي، (وإن جهل) التاريخ (فالثلاثة) الأقوال المتقدمة التي المختار منها العمل بالقول (كما تقدم)، إذ لو قدرنا تقدم القول لزم منه ما ذكرنا، فيحكم بتأخره، وقد سبق إلى ذهن بعض الأصحاب أن المختار في هذه المسألة الوقف، ولا يستقيم على قاعدة المصنف.

وإلى الثاني بقوله: (وإن خص) القول (الأمة) نحو أن يقول: استقبال القبلة بالبول حرام عليكم دوني، (فلا تعارض) بين القول والفعل (في حقه) صلى الله عليه وآله وسلم لعدم تناول القول إياه، (مطلقاً) سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل التاريخ، (وفي حقهم) إن تأخر القول عن الفعل (فمنسخ) للفعل المتقدم، (وإن تقدم) القول على الفعل (امتنع) تقديره للزوم النسخ قبل إمكان العمل، (خلافاً للأشعرية) لما تقدم، (وإن جهل) التاريخ (فالمختار وفقاً للجمهور: العمل بالقول لاستقلاله) بالدلالة على ما وضع له، لوضعه لذلك بخلاف الفعل، فإن له محامل، وإنما يفهم منه في بعض الأحوال، ذلك بقريئة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً.

وأيضاً دلالة القول متفق عليها، ودلالة الفعل مختلف فيها، والمتفق عليه أولى بالاعتبار.

(وقيل): العمل (بالفعل، لأنه يبين القول) ك((صلوا كما رأيتموني أصلي))، و((خذوا عني مناسككم))، بياناً لآية الحج والصلاة، وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الأفعال للتعليم، إذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والإشارة والحركات، ولهذا قيل: ليس الخبر كالمعاينة، فكان أقوى.

ورد: بأن البيان بالقول أكثر فيكون أرجح، وإن سلم التساوي رجح القول بالوجه الآخر، فإن الدليلين من جنس واحد^(١) إذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق أحدهما يرجحه.

وقال (الإمام) يحيى، (والقاضي) عبد الجبار، (وابن زيد، وغيرهم)، كالغزالي: (بل يتعارضان، فيرجح أحدهما على الآخر إن أمكن) الترجيح بأن يصحب أحدهما وجه من وجوهه، (وإلا) يمكن الترجيح بينهما (رجع إلى غيرهما من الأدلة) واطرحا كما هو الواجب في الأدلة المتعارضة، وإنما حكم بتعارضهما لأن كل واحد منهما حجة شرعية، فإذا لم يعلم التاريخ بينهما وجب الحكم بالتعارض كما في الأقوال.

قلنا: كون أحدهما قولاً والآخر فعلاً وجه ترجيح فلا مساواة فيحصل التعارض، لما قدمنا مما لا ينكره إلا متجاهل.

وإلى الثالث أشار بقوله: (وإن عمه وعمهم) كأن يقول: استقبال القبلة بالبول حرام علي وعليكم، (وتأخر) القول عن الفعل (فمنسخ)، لوجوب تكرار الفعل في حقه والتأسي في حقنا، (وإن تقدم) القول على الفعل (امتنع) تقديره لما عرفت، (خلافاً للأشعرية) فأجازوه بناء على قاعدتهم.

قيل: لكن هذا حيث تناوله القول بالنصوصية، فيكون نسخاً عندهم، وأما إذا تناوله بطريق الظهور فالفعل مخصص.

(فإن جهل) التاريخ (فالثلاثة) الأقوال المتقدمة التي المختار منها العمل بالقول لتعذر تقريره متقدماً على قاعدة الأصحاب، وقيل الفعل، وقيل الوقف.

(١) في هامش النسخة (أ): احترازاً عما لو اختلفا بالجنس فإنه لا يرجح بالكثر لبعض وقياس، بخلاف ما إذا تعارض القياس ووجد على وفق أحدهما دليل، وها هنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياناً، وقد قام الوجهان السابقان على تقديم القول. تمت أم.

(القسم الثالث: أن يدل دليل على تكرار الفعل في حقه) صلى الله عليه وآله وسلم، (دون) وجوب (تأسي الأمة) فلا يدل عليه دليل، وذلك نحو أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استقبال القبلة مراراً متكررة مختلفة الأزمان، ولا دليل على أنه فعله على وجه الاستباحة الشرعية، فنتأسى به فيه، بل بنحو أن يكون فعله بأصل العقل، وحينئذ فالقول الاحتمالات الثلاث:

وأشار إلى الأول بقوله: (والقول إن خصه) كأن يقول: استقبال القبلة بالبول حرام، (فلا تعارض في حق الأمة)؛ لأن الفعل لا يتناولهم (مطلقاً) أي سواء تقدم القول أو جهل أو تأخر، (وفي حقه إن تأخر) القول عن الفعل (فمنسوخ) لذلك الفعل المتقدم، (وإن تقدم) القول (امتنع) ذلك على قولنا، (خلافاً للأشعرية) بناء على أصلهم، (وإن جهل) التاريخ (فالثلاثة) الأقوال المتقدمة (على الخلاف المتقدم) هل القول، أو الوقف، أو الفعل؟، والمختار القول لما سبق، قيل: والمختار الوقف، وفيه نظر على أصل المؤلف.

وإلى الثاني أشار بقوله: (وإن خص الأمة، فلا تعارض) أصلاً (مطلقاً) كذلك؛ لأن الفعل والقول لم يتواردا على محل واحد، بل الأول للرسول، والثاني للأمة.

وإلى الثالث بقوله: (وإن عمه وعمهم) نحو أن يقول: استقبال القبلة بالبول حرام عليّ وعليكم وعلى كل أحد (فكذلك) أي فهذه صورة كالصورة الأولى في أنه لا تعارض في حق الأمة (مطلقاً) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم، (وفي حقه كما ذكر في الخاص به في القسم هذا) من أنه إن تأخر القول فنسخ للفعل، وإن تقدم امتنع على قولنا، وجاز على قول الأشعرية، وإن جهل فالثلاثة، وقد تقدم تقريره.

(القسم الرابع: أن يدل دليل على تأسي الأمة به) صلى الله عليه وآله وسلم (دون تكرار الفعل في حقه) فلا دليل عليه، وذلك: كأن يستقبل القبلة بالحاجة مرة، وفي القول الاحتمالات: وأشار إلى الأول بقوله: (والقول إن خصه) كأن يقول: الاستقبال بالحاجة محرم عليّ دونكم (وتأخر) عن الفعل (فلا تعارض) لا في حقه ولا في حق الأمة، أما في حقه فلعدم وجوب التكرار، وأما في حق الأمة فلعدم توارد القول والفعل على محل واحد. (وإن تقدم) القول الخاص به (امتنع) عندنا لما سبق، (خلافاً للأشعرية)، فأجازوه لما سلف.

(وإن جهل) التاريخ (فالثلاثة) الأقوال من العمل على القول، أو الفعل، أو الوقف (على الخلاف المتقدم)، والمختار العمل بالقول لما سلف.

وإلى الثاني بقوله: (وإن خص الأمة) كأن يقول - بعد الفعل المذكور -: استقبال القبلة عليكم محرم، (فلا تعارض في حقه مطلقاً) أي سواء تقدم الفعل، أو تأخر، أو جهل التاريخ، لعدم تواردهما على محل واحد، (وفي حقهم: إن تأخر) القول عن الفعل (فكذلك) أي فلا معارضة، لأنه وإن دل الدليل على وجوب التأسّي به فالفرض في المسألة عدم الدليل على التكرار، وهذا (على المختار).

وقال (ابن الحاجب: بل نسخ) في حق الأمة لوقوع التعارض بين القول والفعل.

(وفيه نظر) إذ فرض المسألة على عدم التكرار من النبي المختار، والنسخ فرعه.

(وإن تقدم) القول على الفعل (امتنع) ذلك عندنا لما تقدم (خلافاً للأشعرية) فأجازوا لما تقدم،

(وإن جهل) التاريخ فالثلاثة الأقوال: القول الأرجح، أو الفعل، أو الوقف، (على الخلاف المتقدم) الذي اختير فيه القول لما قرناه.

وإلى الثالث بقوله: (وإن عمه وعمهم) فلا يخلو إما أن يكون الشمول بطريق التنصيص أو بطريق الظهور:

(فإن كان بطريق التنصيص) كأن يقول: استقبال القبلة بالبول حرام علي وعليكم (و) الحال أن

القول (تأخر) عن الفعل (فلا تعارض في حقه ولا في حقهم) لعدم تكرر الفعل بالفرض.

(وإن تقدم) القول على الفعل (امتنع) تقدير ذلك لما سبق، (خلافاً للأشعرية) بناء على قاعدتهم.

(وإن جهل) التاريخ (فالمختار القول) لما سبق تقريره.

بل تحقيق مذهب الأشعرية: أما في حقه، فإن تقدم الفعل فلا تعارض في حقه، وإن تقدم

القول فالفعل ناسخ، وأما في حق الأمة فالتأخر ناسخ، وإن جهل فثلاثة، والمختار القول.

قال بعض محققهم: لكن لا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ، والمذاهب

الثلاثة عند الجهل في حق الأمة، إنما يكون إذا كان المتأخر متقدماً على التأسّي والإتيان بمثل فعل النبي

صلى الله عليه وآله وسلم، وإن لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسّي، ولا يتصور هذا في الفعل فلا

تعارض في حقهم إذ الفرض أنه لا دليل على التكرار، فلا يثبت الفعل إلا مرة واحدة.

(وإن كان بطريق الظهور فكذلك) أي إن تأخر القول فلا تعارض لا في حقه ولا في حقهم،

وإن تقدم امتنع عندنا، وإن جهل فالمختار القول.

(فصل: في بيان أفعاله وتركه المتعلقة بغيره)

(وفي الفعل أربع صور): ولم يذكر ما تدل عليه أقواله، إذ الكلام في الأفعال.

الصورة (الأولى: إقامة الحد) أو التقرير (على شخص) على جهة النكال لا (يدل على أنه) أي الحدود (فعل كبيرة قطعاً) إذ يحتمل أنه عن يقين، فيعلم على القطع أن ذلك الشخص قارف موجب الحد والتعزير، فهو مستحق لتلك العقوبة، وأنه عن ظن فلا يعمل على ذلك، إذ من الجائز أنه عمل بمقتضى ظاهر الحال عند شهادة الشهود والإقرار، وإن كان الباطن بخلافه، (خلافاً لأبي الحسين) فزعم أن إقامة الحد على شخص يدل على أن ذلك الشخص قارف ذلك الذنب، وأنه يستحق العقوبة.

ووجه قوله: أنه لو لم يكن الباطن كذلك لكان صلى الله عليه قد عاقب واستخف بالمؤمنين وأغرى بدمهم ولعنهم، وذلك قبيح لا يصدر منه محل العصمة، يؤكد كون ذلك إغراء لما ذكر كونه صلى الله عليه مصدر الشريعة والوحي أنزل عليه بخلاف غيره من آحاد الناس.

قلنا: إنه صلى الله عليه كان متعبداً بذلك كغيره عند حصول الشهادة والإقرار المعتبرين، ثم ليس له أن يستخف به على القطع ولا يلعن ولا يذم، بل مشروطاً بكونه كذلك عند الله تعالى.

الصورة (الثانية: تناوله) صلى الله عليه وآله وسلم (من طعام) لأحد (هل يدل على حل مكسبه قطعاً) بحيث لا ينفي شك في ذلك (المختار: أنه لا يدل على ذلك) لاحتمال أنه إنما تناوله (لظهور الحال فيه)، وأن ظهور اليد دلالة للملك، ومع قيام الاحتمال لا وجه للقطع...

وقيل: بل يدل على ذلك، بدليل حديث الشاة التي للأسارى، فإنه صلى الله عليه لم يسغ شيئاً من لحمها، وقال: ((إنها تخبرني أنها ذكيت من غير حل)).

وأجيب: بأن ترك قضية في عين لا يجب اطرادها، ونحن لا نمنع من ذلك أنه منعنا من لزومه بكل حال.

الصورة (الثالثة: إذا فعل في الصلاة فعلاً فإن كان مما يفسد الصلاة (لو لم يكن مشروعاً) وذلك (كزيادة ركعة عمداً في) صلاة (مكتوبة)، فمتى كان على هذا الوجه (دل على أنه مشروع فيها لغيره أيضاً) وإلا كانت باطلة، (وإلا) تكن مما يفسد لو لم يكن مشروعاً (دل) ذلك الفعل في الأصل (على أنه فعل قليل لا يفسدها)، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، وأخبر بقوله عمداً عن السهو، فإنه لا حجة فيه، ويقول في مكتوبة عن النافلة، فإنه كذلك، وذلك (كوضعه الحسين) على ظهره (في الصلاة) المنخرج له أبو نعيم في الحلية عن أبي بكر، لكن فيها عنه قال: كان

النبي صلى الله عليه يصلي بنا فتحى الحسن، وهو ساجد، وهو إذ ذاك صغير، فيجلس على ظهره، ومرة على رقبته، فيرفعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفعاً رفيقاً، فلما فرغ من الصلاة قالوا: إنك يا رسول الله تصنع بهذا الصبي شيئاً لا تصنعه بأحد، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن هذا رجحاني، وإن ابني هذا سيد، وحسي أن يصلح الله به بين فئتين من المسلمين)).

(وحمله أمامة) بنت بنته (فيها) أيضاً، وقد ادعى بعضهم أن حديث أمامة - الثابت في الصحيحين والموطأ وسنن أبي داود والنسائي عن أبي قتادة، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولأبي العاص بن الربيع بن عبد شمس، ((فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها)) - منسوخ، وبعضهم إن ذلك في النافلة، وبعضهم خصصه برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

والصورة (الرابعة: إذا أوقع) صلى الله عليه وآله وسلم (بالغير نوعاً من العقوبات كأخذ مال، فإن كان ذلك لأمر معين) كأخذ مال المحتكر (فهو) أي الأمر المعين (بسببه) أي سبب الإيقاع بالغير، (وإلا) يكن لأمر معين (فهو لسبب غير معين) لاستحالة إقدامه صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الأموال بغير مجال؛ إذ ذلك مع العصمة محال هذا فيما يتعلق بالفعل.

(وفي الترك خمس صور): الصورة (الأولى: تركه للإنكار على فاعل ما علم حضره) وذلك كتركه للنكير على عبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير، فإن هذا (يدل على إباحته له) لتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إذ لو كان منكراً لزم التقرير منه على منكر، وأنه محال كما تقدم.

(وأما) دلالة على إباحته (لغيره) ففيه تفصيل:

(فإن كانت الإباحة لسبب) كإرهاب عدو بلبس الحرير مثلاً (و) الحال أن قد شاركه (الغير فيه) أي السبب (فهو) أي الغير (مثله) أي مثل فاعل ما علم حضره.

(وإلا) تكن الإباحة لسبب (فلا) يدل على الإباحة لذلك الغير (إلا لدليل) يدل على مشاركة الغير له من قياس أو غيره.

الصورة (الثانية: تركه للفعل) فإنه (يدل على عدم وجوبه عليه وعلى أمته) أما عليه فظاهر، وأما على أمته فلأنها متعبدة بالتأسي به في تركه وأفعاله، إذا علم وجهها، وهذه الصورة مبنية

على ما تقدم من أن الصغائر لا تجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم إلا خفية، (إلاّ لدليل يدل على اختصاصه به دون أمته)، قيل: وذلك كتركه القسم لأراضي خيبر بين الغانمين.

الصورة (الثالثة: تركه للقنوت في الفجر والتشهد الأوسط) في المغرب مثلاً (مرة) واحدة لا مراراً كثيرة، (لا يدل على عدم كونهما مشروعين، لاحتمال السهو) والغفلة، (لا) إذا كان تركهما (مع التكرار) مرة بعد أخرى (فيدل) بتركه (على ذلك) أي على كونهما غير مشروعين (فيهما) أي التشهد والقنوت، لأنهما لو كانا مشروعين لما أخل بهما.

الصورة (الرابعة: تركه لشيء من الفروض) التي قد علم وجوبها (يدل على نسخه في حقه) إذ لا يمكن تقدير تركه لها جرأة، أما عند من يمنع المعاصي فظاهر، وأما عندنا فلوجوب خفية الصغيرة، (لا) أن تركه الفرض يدل على النسخ (في حق غيره)، إذ لو رفع عنهم ذلك الفعل لما سكت عن تبيينه، (إلاّ) أن يتركه الغير مع علمه صلى الله عليه وآله وسلم بالترك من ذلك الغير (وتقريره) له على الترك، فإنه حينئذ يدل على النسخ للفعل عن الجميع، إذ لو كان بقاءه مستمراً لما سكت عن إنكاره.

الصورة (الخامسة: ترك قطع من سرق دون قدر نصاب السرقة) بعد الأمر بقطع يد السارق، وإنما أراد بقدر في قوله قدر نصاب السرقة ليعم القيمي والنقد، إذ لو حذف لم يدخل إلاّ النقد، والله أعلم، فماذا حاله (يدل على أنه لا قطع فيما دونه) لأن تركه يكون مخصصاً لعموم الآية، أو مبيناً لمحملها على اختلاف القولين، (فأما تركه قطع من سرق درعاً) قيمته النصاب فما فوق (فلا يدل على الترك فيها لجواز سقوطه) أي القطع (لشبهة دارئة) للحد.

تنبيه:

قال ابن أبي الخير: والتحقيق أنه إذا انضم إلى الفعل أو الترك قرينة تدل على المقصود منهما قطعاً فإنرادته معلومة، أو ظناً فإنرادته مظنونة، وإلا فالوقف.

(وأقواله المتعلقة بالغير تأتي في الأخبار) إن شاء الله تعالى، وإنما أخرها إلى هناك؛ لأنها من الأقوال، وكلامنا في الأفعال، وبعضهم يقدمها هنا نظراً إلى أنها لما استلزمت أفعالاً بالجوارح وبالقلب منه صلى الله عليه، أو من غيره كما سيتضح له معناه إن شاء الله تعالى سببه، فكأنها من جهته، لأنه الباعث على فعلها ناسب ذكرها.

(فصل): [في حمل الفعل المتأسي به على العموم]

(والفعل) الذي يصدر منه صلى الله عليه مما يمكن التأسي به فيه (وإن لم يتطرق إليه كثير من أحكام اللفظ، كالعموم والخصوص، ففيه ما يشبه العموم، ويحمل عليه) أي على العموم، (نحو: أن يفعل فعلاً في وقت) كالقصر في السفر، (ولا يعلم، ولا يظن لشخص، ولا حال، ولا زمان، ولا مكان، فيه خصوصية) لينتفي قصر ذلك الفعل عليها (فتكون نسبتة إليها) أي إلى الأشخاص والأحوال والأزمان والأماكن (على سواء) لعدم ما يقتضي قصره على أحدها، فلذلك أشبه العموم (وفيه ما يشبه الخصوص ويقر في موضعه) فلا يتعداه إلى غيره.

[..... في الأصل فراغ قدر سطر ونصف]

وذلك (كاستقبال بيت المقدس لقضاء الحاجة في العمران) كما أخرجته الخمسة والموطأ عن ابن عمر، ولفظ مسلم من حديث: (لقد رقيت على ظهر بيتٍ فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً على لبنتين مستقبل بيت المقدس، فإن هذا الفعل يظن فيه أن يختص بمهذين المكانين فلا يتعدى به إلى غيرهما، ولا يستقبل بيت المقدس في الفضاء، ولا البيت الحرام مطلقاً، وهذا الذي ذكرناه مذهب الشافعي، ذاهباً إلى أن النهي عام، ومجموع الدليل الذي يوجب علينا أن نفعل مثل فعل الرسول صلى الله عليه مع كونه مستقبل القبلة في التبيان عند قضاء الحاجة، أحص من ذلك النهي، والخاص مقدم على العام، فهو القول بالتحصيل.

وذهب الكرخي إلى أنه يجب إجراء النهي على إطلاقه في الصحراء والبنيان، فكان ذلك من خواص النبي صلى الله عليه وآله، وتوقف القاضي عبد الجبار في المسألة.

نعم، قال الإمام الحسن: لا معنى لجعلهم في الأفعال ما يشبه الخاص إذ هو خاص حقيقة. دقيقة: إنما لم يذكر السيد رحمه الله أن في الأفعال ما يشبه المحمل كما يقول الأصحاب، بناء على أنه محمل حقيقة كما تقدم في حده له.

(فصل): [في تعبه صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة وبعدها]

(واختلف في تعبه) صلى الله عليه وآله وسلم (قبل البعثة):

(فعند أئمتنا، وجمهور المعتزلة، وبعض الفقهاء: أنه لم يتعبد قبلها بشرع) أصلاً.

(وقيل): هو (متعبد) قبل البعثة بشرع من شرائع الأنبياء، لمعنى كلف به من تعبد به أخذ به عقداً، (ثم اختلفوا): (ف قيل): كان متعبداً (بشرع آدم)، (وقيل): بشرع (نوح)، (وقيل: إبراهيم)، (وقيل: موسى)، (وقيل: عيسى)، وقيل: بما ثبت أنه شرع).

(وتوقف الإمام يحيى، (والشيخ) الحسن، (والباقلاني، وبعض الشافعية)، للتعارض، وهذه المسألة علمية لا يتعلق من العلم بها تكليف.

لنا: لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها، ولو رجع لنقل، ولم ينقل. وأيضاً قال تعالى {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ} (الشورى/٥٢)، يعني ما كنت تدري بذلك لو لم يوح إليك، فدل على أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبلنا، إذ لو كان متعبداً بها لعلمها، ومراده تعالى بعدم عرفان الإيمان التصديق بالشرعيات والكتب المتضمنة لها، لا أن المراد بالإيمان التصديق بالربوبية والإقرار بالوحدانية، فهو صلى الله عليه وآله كان منطوياً على ذلك من لدن كمال عقله، وهو صلى الله عليه وآله وسلم لا بد أن يقوم من ذلك بالدلالة العقلية.

قالوا: ورد في الأحاديث أنه كان يتعبد، وكان يتحنث، أي يعتزل للعبادة، كان يصلي، كان يطوف، وكل واحد وإن كان آحادياً فإن المجموع متظافر على إثبات القدر المشترك، وتلك أعمال شرعية يعلم بالضرورة لمن يمارسها قصد الطاعة، وهو موافقة أمر الشارع، ولا يتصور من غير تعبد، فإن العقل بمجرد لا يحسنه.

وأخرج البخاري، ومسلم، والموطأ، والترمذي، وأبو داود، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: (كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصومه في الجاهلية، فلما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك عاشوراء).

وأصحابنا يدفعون ذلك، بأنه لم يثبت علم شيء مما ذكرنا.

(فأما بعد البعثة): (فعند أكثر أئمتنا، والجمهور) من المتكلمين، والمعتزلة كالغزالي والرازي: أنه لم يكن (متعبداً بشرع من قبله) بل أتى بشريعة مبتدأة.

وقال (المؤيد) بالله، (وأبو طالب، والمنصور) بالله: (بل متعبد بكل شرائع من قبله إلا ما نسخ، أو منع منه مانع).

لنا: وجوه أكثرها في المنع من التعبد بها على جهة الأخذ من كتبهم، ومنها ما يمنع من التعبد بها وإن تواتر الفعل بها، أو جاءت في كتابنا، أو جاءت على لسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أو كانت مأخوذة من كتبهم السالفة:

فمن الضرب الأول وجوه: منها: أنه لو كان متعبداً بالرجوع إلى الكتب السالفة لكان عليه الرجوع فيما دهمه من الحوادث إليها، وألاً ينتظر الوحي، ومعلوم خلافه لوجهين: أحدهما: أن ذلك لو كان لنقل نقلاً متواتراً.

الثاني: أن المعلوم منه خلاف ذلك، فإن المأثور أنه عليه السلام رأى عمراً يطالع في ورقة من التوراة فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال: ((لو كان أخي موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي)). ومنها: أن رجوعه إليها ينفر عن القبول عنه، ويلتفت إلى قبول ما في الكتب، إذ هي معتمدة. منها: أنه كان يلزمنا الرجوع إليها، إذ المأخوذ علينا التأسى به، وفي علمنا بأنه ما رجع أحد من الخلف والسلف إليها دليل على أن ذلك غير متعبد به.

ومنها: لو كان كذلك لكان حفظ الكتب المنزلة، وما لم ينسخ عنها منها فرض على الكفاية كسائر العلوم الدينية.

ومنها: أنه عليه السلام حين بعث معاذاً إلى اليمن وقال له: ((بم تحكم؟)) قال: بكتاب الله، قال: ((فإن لم تجد))، قال: بسنة رسول الله؟ قال: ((فإن لم تجد))؟ قال: أجتهد رأيي، صوبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولو كان متعبداً بجميع الكتب كما كان متعبداً بالكتاب لم يكن له أن يقرره على العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر في التوراة، والإنجيل.

قالوا: اتفقت العلماء على الاستدلال بقوله تعالى {وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ} (المائدة/٤٥)، على وجوب القصاص في ديننا، ولولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في دينه، وأيضاً فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ((من نام عن صلاته أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)) وتلا قوله: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} (طه/١٤)، وهي مقولة لموسى، وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} على أن عند التذكر تجب الصلاة، وإلا لم يكن لتلاوته فائدة، وذلك دلالة الإيماء، ولو لم يكن هو وأُمَّته متعبدين بما كان موسى متعبداً في دينه لما صح الاستدلال.

قلنا: نحن نسلم أن ما حكاه الله من غير إنكار ولا نسخ ولا خصوص أنه متعبد به، وهذا من هذا القبيل.
(وتوقف أبو طالب، والشيخ) الحسن، (وجمهور المتكلمين، والفقهاء، في كونه) صلى الله عليه وآله وسلم (طاف وسعى وذكى قبل البعثة) فلم يقطعوا بشيء، وبنوا على التردد.
وذكر القاضي عبد الله أن أبا طالب والشيخ قولهما: يقرب من قول أبي رشيد.
(وقطع أبو رشيد أنه لم يفعل) شيئاً مما ذكرنا؛ لأن الطواف والسعي قبيحان عقلاً لولا ورد الشرع بذلك، فكذلك التذكية.

قلنا: يجوز أن يعلم ذلك من شرع من قبله فلا وجه للقطع.
وقطع (المنصور) بالله، (وأئمة الأثر) كابن هشام، وابن الأثير، (وأبو علي) في رواية عنه: (أنه فعل) وأنه كان يعلم ذلك من دين المرسلين.

قال: لأن المعلوم من حال قريش تعظيم البيت، ولبنى هاشم في ذلك اليد الطولى، فلو لم يشهر بالطيافة حوله لنقصه المشركون بذلك، ومعلوم أنهم لم ينقصوه بشيء من ذلك.
وقال: لولا ورود الشرع ولم يكن حينئذ متعبداً بشرع لما ذكى ولا ركب؛ لأن في التذكية والركوب إيلاام الحيوان، والعقل لا يحسن مضرة الحيوان لأمر يعود عليه نفعه بغير اختيار، إلا حيث النفع يختار كل عاقل نزول الضرر به لأجله، وهو بمعزل عما نحن فيه، بل ذلك ضرر محض لا يعود به على شيء من النفع، فيثبت قبحه، ولا يجوز على الأنبياء الإقدام على ما علموا قبحه.

قلنا: لا دليل قاطع على الإثبات، والقطع به محل النزاع، سلمنا فقد يحسن الطواف، وكذا السعي إذا كان هناك غرض، وقد كان الغرض دفع الدم من قومه، والعقل قاضٍ بذلك، ففعله فعل ذلك لهذا الغرض، وقد ينقض هذا ما سبق في مسألة التعبد قبل البعثة، إذا كان مقتضى هذا التوقف، ثم كما كان هنا والمخالف يجيب عما ذكره الأصحاب هنا، بما سلف هناك.

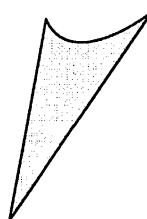
فإن قيل: فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يركب البهائم، وفي ذلك إيلاامها، وعلم أن العقل يقبحه، فلولا أنه عرف قبحه، وتنزيه الأنبياء عن مثل ذلك واجب.

قلنا: قد ذكر أبو هاشم أن ركوبها يستحسن لنفعها من العلف والسقي وغير ذلك، فكان فعله لهذا الغرض.

وقد يدفع: بأن المعلوم من حال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك لا لنفعها بمجردة، بل للرفاهية من السير وغير ذلك ما يعود نفعه إليه، وقد كانت له قبل البعثة تجارات وأسفار تركب فيها الحيوانات لأغراضه الخاصة، وهذا أمر ظاهر لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، سلمنا فالعقل لا يستحسن إيلام حيوان بغير رضاه إلا لنفع خليل، وفي ذلك خلاف أيضاً، فقد عرفت المأخذ، فعليك باعتماد الأرجح، والكون تحت قباب ما يقوى من ذلك ويوضح.

الباب الثاني عشر:

باب الأخبار



الباب الثاني عشر من أبواب الكتاب:

باب الأخبار

(فصل): [في معنى الخبر]

(لفظ الخبر) يستعمل في القول وفي غيره كالإشارة ونحوها مما سيأتي، لكنه (حقيقة في القول المخصوص) بدليل سبق الفهم إلى ذلك، وقد عرفت مما سبق أن السبق إلى الفهم أحد ما تعرف به الحقيقة من المجاز، وهو (مجاز في غيره) كالإشارة كقول الشاعر:

تخبرني العينان ما الصدر كاتم وما جن بالبغيض والنظر الشزر
والدلالة كقوله:

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ يُخبر أن المانوية تكذب
وقوله:

نبيء من الغريان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب إلى صمدع

وهذا (على الأصح) من القولين، وهو قول الزيدية وبعض الأشعرية، كالرازي. وفيه خلاف بعض الأشاعرة وشيخهم الحسن، فإنهم زعموا أنه حقيقة في النفساني، وهو المعنى القائم بالنفس، وقيل: هو مشترك بينهما، وقد تقدمت الحجج والأجوبة، فاعطفها إلى هنا. واختلف في تحديده:

فقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ولا يمتنع حد الخبر) بحد جامع لأقسامه مانع من دخول غيره فيه، كما لا يمتنع حد سائر أنواع الكلام من الأمر والنهي. (و) اختلف القائلون بتحديدده:

فقال القاضي وغيره: الكلام الذي يدخله الصدق والكذب، والمراد دخوله لغة: أي لو قيل فيه صدق أو كذب لم يخطئ لغة، وكل خير كذلك، وإن امتنع صدق البعض أو كذبه عقلاً. وقال أبو الحسين: الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتاً أو نفيًا، قيل: ومعنى الإثبات والنفي أن يعلم منه وقوع النسبة.

ولا خفاء أنه لا يرد عليه مثل قم يا زيد كما توهم بعضهم؛ لأنه لا يفيد إثبات القيام لزيد، وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على إثبات الطلب للمتكلم؛ لأنه عقلي.

وهو وإن عرّف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، واحترز بالمسموعة عن المكتوبة، وبالمتميزة عن أصوات الطيور، فلا يرد عليه قائم في زيد قائم، وإن أفاد نسبة القيام إلى ضمير زيد إثباتاً؛ لأنه لم يفدها بنفسه وبحسب الوضع، بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد.

وأجود من هذا الحدود أن يقال: (هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) هكذا حده ابن الحاجب قال - ما معناه-: ونعني بالخارج: ما هو خارج عن الكلام النفسي المدلول عليه ذلك اللفظ.

فلا يرد قم، لأن مدلوله الطلب بنسبة وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقعاً في الخارج، وهذا بخلاف طلبت القيام؛ لأنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم، وله مطابق خارجي، وهو قيام الطلب بالمتكلم.

والنسبة الخارجية هي (في أحد الأزمنة الثلاثة) التي هي الحال والماضي والإستقبال، وسواء كانت تلك النسبة الخارجية مطابقة لما يدل عليه اللفظ، بأن يكونا ثبوتيين، أو سلبيين، أو غير مطابقة بأن يكون أحدهما ثبوتاً والآخر سلباً.

وأنت تعلم أن زيادة قوله في أحد الأزمنة إلى هنا للتوضيح لا للإحتراز إذ قد خرج الإنشاء من قوله بنسبة خارجية، إذ المتكلم لم يقصد الحكم فيه بنسبة خارجية، وإنما هو طلب فعل أو ترك. (والإنشاء) في اللغة يقصد رأساً، وفي الاصطلاح (نقيضه) أي نقيض الخبر، فهو ما لا يشعر بأن مدلوله متعلقاً خارجياً.

(وقيل: يمتنع) حد الخبر، (ثم اختلفوا) في علة الامتناع:

(فقليل): لا يحد (لعسره) أي لعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة جامعة للجنس والفصل؛

لأن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية، فكيف بالإدراكات.

(وقيل: لجلالته) لأنه ضروري من وجهين:

أحدهما: أن كل واحد يعلم أنه موجود، وهذا خير خاص، وإذا كان الخبر المفيد ضرورياً فالخبر

المطلق الذي هو جزؤه أولى أن يكون ضرورياً.

والجواب: بإثبات التغاير بين حصول الخبر وتصوره، وأن الضروري هو الحصول دون التصور، والمتنازع هو التصور دون الحصول.

وثانيهما: التفرقة بين الخبر وبين غيره، وهو أنا نميز بالضرورة بين الخبر وغيره من أقسام الطلب، والإنشاءات غير الطلبية، وهذا يستلزم أن تكون تصورات هذه الأمور ضرورية.

والجواب: المنع، فإنه غاية ما ذكرتم يراهقه التصديق بأن هذا مغاير لذلك وهو لا يستدعي تصوراتها لخفائها.

(و) الخبر (قد يرد بصورة الإنشاء) كقوله صلى الله عليه وآله: ((إذا لم تستح، فاصنع ما شئت)) أي صنعت ما شئت، ومنه ما أحسن زيد بمعنى: شيء حسن زيداً ذكره جار الله.

(و) قد يرد (الإنشاء بصورته) نحو ((اتقى الله امرئ فعل خيراً يشب عليه))، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، ومثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾.

ولما ذكر الخبر والإنشاء عقبهما بما اختلف أئمتنا في كونه إنشاءً وأخباراً، وهي صيغ العقود، نحو: بعت واشتريت وطلقت وأعتقت، ولا شك أنها في اللغة أخبار وفي الشرع تستعمل أخباراً، وإنما النزاع فيها إذا قصد بها إيقاع الحكم، ولذلك قال السيد:

(والمختار: في بعت وطلقت إذا قصد بهما إيقاع الحكم) الذي يدل عليه أي حدوثه ووجوده (حال النطق) لا إذا قصد بها أمر ماضٍ فإنه لا شبهة في أنها أخبار، (أنها إنشاء) لأنها لا توجد فيها خاصية الأخبار، وهو احتمال الصدق والكذب، إذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً، ولأنه لو كان خبراً لكان ماضياً، إذ لا قائل بأنه للمستقبل، ولو كان ماضياً لم يقبل التعليق؛ لأنه توقيف أمر على أمر على آخر، وإنما لم يتصور فيما لم يقع بعد، ولكنه يقبله إجماعاً، (خلافاً لأبي حنيفة) فإنه زعم أنها أخبار، قيل: والمراد عما في الذهن، فيندفع الوجهان المذكوران:

أما الأول: فلأن غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة، كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وهو ما في الذهن، واللفظ إخبار عنه وإعلام به.

(فصل): [في قسم الخبر]

(وينقسم الخبر إلى: صدق وكذب) لأن الحكم إما أن يطابق الخارج أو لا، والأول الصدق والثاني الكذب.

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (وينحصر) الخبر (فيهما) أي في الصدق والكذب، فلا واسطة بينهما. (ثم اختلفوا) بعد القول بالانحصار فيهما (في تفسيرهما):

(فالأكثر) من العلماء (على أن الصدق: هو المطابق للواقع) وهو الخارج الذي يكون نسبة الكلام الخبري، وتلك المطابقة (إثباتاً أو نفيًا سواء اعتقد المخبر مطابقتة أو لا) يعتقد مطابقتة. (والكذب: غير المطابق فيهما) أي في النفي والإثبات (سواء اعتقد كونه غير مطابق أو لا) يعتقد مطابقتة.

بيان ذلك: أن الكلام الذي دل على نسبته بين شيئين، إما بالثبوت بأن هذا ذاك، أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك، فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية؛ لأنه إما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن، فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة بأن يكون ثبوتيين أو سلبيين صدق وعدمها كذب، وهذا معنى مطابقة الكلام الواقع للخارج، وما في نفس الأمر، فإذا قلت أبيع وأردت به الإخبار الحالي فلا بد له من وقوع مع خارج حاصل بغير هذا اللفظ بقصد مطابقتة لذلك الخارج، بخلاف بعث الإنشائي، فإنه لا خارج له يقصد مطابقتة، بل البيع حصل في الحال بهذا اللفظ، وهذا اللفظ موحد له، ولا يقدر في ذلك أن النسبة في الأمور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج، وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج، فإننا لو قطعنا النظر عن إدراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له، وهذا معنى وجود النسبة الخارجية.

ولنا على ذلك أدلة:

الأول: قوله تعالى: {وَيَحْسُبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ} (المجادلة/١٨)، فأكذبهم في مقالاتهم مع اعتقادهم أنهم غير كاذبين.

والثاني: قول عائشة: (فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب)، ونقل عن غيرها من أهل اللغة.

والثالث: أن أهل اللغة إذا أخبروا بشيء نظروا إلى المخبر عنه، فإن كان كما تناوله الخبر سموه صدقاً، والمخبر صادقاً، ومتى كان على خلاف ما يتناوله سموه كذباً، وللمخبر به كاذباً من غير نظر منهم إلى حال المحدث في الاعتقاد.

الرابع: أن المعلوم من ضرورة الدين كذب الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم فيما يخبرون به من الأديان والضلالات التي هم عليها، وإن كان الأكثر منهم يعتقد الصواب.

وقال (النظام وموافقوه: بل الصدق المطابق لاعتقاد المخبر ولو) كان ذلك الاعتقاد (خطأ) غير مطابق للواقع، (والكذب مخالفه)، أي مخالفة اعتقاد المخبر (ولو صواباً، ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها) فقول القائل: السماء تحتنا، معتقداً لذلك صدق، وقوله: السماء فوقنا، غير معتقد لذلك كذب، والواو في قوله (ولو خطأ) للحال، وقيل: للعطف، أي لو لم يكن خطأ ولو كان خطأً.

قال سعد الدين: والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم والراجح، فعم العلم، فهو حكم جازم، ولا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور، وهو حكم جازم يقبله، والظن وهو حكم بالطرف الراجح، فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق، والموهوم كاذب، لأنه الحكم بخلاف الطرف الراجح، وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد؛ لأن الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح، فلا يكون صادقاً ولا كاذباً، وتثبت الوساطة، اللهم إلا أن يقال: إذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد، فيكون كاذباً لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً؛ لأنه لا حكم معه ولا تصديق، بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب العقول؛ لأننا نقول: لا حكم ولا تصديق للشك، بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات، لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال: زيد مثلاً مع الشك، فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيدا ليس في الدار، وقال زيد في الدار، فكلامه خبر لا محالة، وهذا ظاهر.

وتمسك النظام: بقوله تعالى: {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} (المنافقون/١)، فإنه تعالى سجل عليهم بأنهم كاذبون في قولهم: {إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ} مع أنه مطابق للواقع، فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع لما صح هذا.

وأجيب: بأن المعنى لكاذبون في الشهادة وادعائهم فيها المواطأة، فالتكذيب راجع إلى قوله: {نشهد} باعتبار تضمنه خبراً كاذباً، وهو أن شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد، بشهادة إن واللام والجملة الاسمية، ولا شك أنه غير مطابق للواقع؛ لأن المنافقين هم الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

أو يكون التكذيب راجعاً إلى حَلْفِ المنافقين وزعمهم أنهم لم يقولوا: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله؛ لما ذكر في صحيح البخاري عن زيد بن أرقم أنه قال: كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي بن سلول يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله، ولو رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل، فذكرت لعمي، فذكره لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فدعاني فحدثته، فأرسل رسول الله إلى عبد الله بن أبي وأصحابه، فحلفوا ما قالوا، فكذبتني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه، فأصابني همٌّ لم يصبني مثله قط، فجلست في البيت، فقال لي عمي: ما أردت إلا أن كذبك رسول الله ومقتك، فأنزل الله: {إذا جاءك المنافقون} فبعث إليّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ((إن الله قد صدقك يا زيد)).

وقال (الجاحظ: لا ينحصر) الخبر (فيهما) أي الصدق والكذب، قال (فالمطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة صدق، وغير المطابق مع اعتقاد عدمها كذب)، فقد اعتبر ما اعتبره الجمهور والنظام جميعاً؛ لأن الجمهور اعتبروا مطابقة الواقع ومخالفته، والنظام مطابقة الاعتقاد ومخالفته. قال: (وما ليس كذلك) أي ليس مطابقاً لهما ولا مخالفاً لهما (وهو أربعة أقسام) المطابقة مع اعتقاد ألا مطابقة، وبدون الاعتقاد، وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة، وبدون الاعتقاد، (فليس بصدقٍ ولا كذبٍ) لعدم وجدان حقيقتهما عنده.

(وظاهر قول الهادي عليه السلام في الكذب) في المظاهر (كقوله) إذ قال فيه: إنما هي كذبة كذبا، كذا في الحواشي، وفيها أيضاً: قال الهادي عليه السلام في كتاب الجملة من المجموع، ما لفظه: ومن العلم بدين الله أن من يقصد أن يخبر بما يعلم أنه لم يكن فيقول إنه قد كان، أو بما يعلم أنه لا يكون فيقول إنه يكون أو قد كان، فهو كاذب، أو بما لا يعلم أو بما لا يعقل فهو جاهل، وإن الله من ذلك بريء. انتهى.

قلت: وهذا منه عليه السلام اختيار لمذهب الجاحظ في حقيقة الكذب.

قلت: في مجرد إثبات الوسطة.

(وهما بتفسير الجاحظ أخص من التفسيرين الأولين) لأنه اعتبر في كل منهما جميع الأمرين الذي اکتفوا بواحد منهما كما تقدم، فكل صدق عند الجاحظ صدق عند الجمهور والنظام، ولا ينعكس كلياً، وكذلك الكذب.

واستدل الجاحظ: بقوله تعالى: {أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ} (سبأ/٨)، لأن الكفار حصروا أخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحشر والنشر في الافتراء والإخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو، ولا شك أن المراد بالإخبار حال الجنة غير الكذب؛ لأنه قسيمه، وقسيم الشيء يجب أن يكون غيره وغير الصدق؛ لأنهم اعتقدوا عدمه، فعند إظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذي هو بمراحل عن اعتقادهم، وأيضاً لا دلالة لقوله: {أم به جنة}، على معنى أم صدق بوجه من الوجوه، فلا يجوز أن يعبر به عنه، فمرادهم بكون كلامه خيراً حال الجنة غير الصدق، وغير الكذب، وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة، فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم، وإن كان صادقاً في نفس الأمر.

وأجيب: بأن معنى {أم به جنة} أم لم يفتر، فعبر عن عدم الافتراء بالجنة؛ لأن المجنون يلزمه أن يكون لا افتراء له، فيكون هذا حصر للخبر الكاذب في نوعية، وهما الكذب مع العمد، بل لما هو أخص منه، أعني الافتراء، فيكون هذا حصرًا للخبر الكاذب في نوعيه، وهما الكذب مع العمد وعدمه، ولو سلم أن الافتراء بمعنى الكذب فالمعنى قصد الافتراء أي الكذب، أم لم يقصد بل كذب بلا قصد لما به من الجنة.

فإن قيل: الافتراء هو الكذب مطلقاً والتقييد بخلاف الأصل، فلا يصار إليه بلا دليل، فالأولى أن المعنى افتراء أم لم يفتر، بل به جنة، وكلام المجنون ليس بخبر؛ لأنه لا قصد له يعتد به، ولا شعور، فيكون مرادهم حصره في كونه خيراً كاذباً، وليس بخبر فلا يثبت خبر لا يكون صادقاً ولا كاذباً. قلنا: كفى دليلاً في التقييد نقل أئمة اللغة واستعمال العرب، ولا نسلم أن للقصد والشعور مدخلاً في خبرية الكلام، فإن قول المجنون أو النائم أو الساهي: زيد قائم، خبر ليس بإنشاء، فيكون خبراً ضرورة أنه لا يعرف بينهما واسطة.

قالوا: قالت: عائشة ما كذب، ولكنه وهم، فدل على أن ما ليس عن اعتقاد ليس بكذب، وإن خالف الواقع.

قلنا: هو بمعنى ما كذب عمداً، فأطلقت عاماً وأرادت خاصاً، وهو شائع.

(والخلاف معنوي) تظهر فائدته قطعاً: فيمن حلف ما كذب أو طلق ما كذب، فمن قال: إن الصدق ما طابق الواقع لم يحنث ولم تطلق زوجته إلا مع المخالفة، ولو خالف الاعتقاد، وبعبارة

عند من قال الصدق ما وافق الاعتقاد، وكذلك لا يحنث ولا تطلق عند من أثبت الوساطة حيث وافق أحدهما فقط، إذ ليس حينئذ بكذب بل واسطة.

وعند من قال: إن الكذب ناقض للوضوء تظهر ثمرة الخلاف فيه، ولا يمكن أن يقال الناقض للوضوء ما خالف الاعتقاد، سواء طابق الواقع أو خالفه؛ لأن العلة في نقض الوضوء هو العصيان، والعصيان يثبت بمخالفة الاعتقاد، وذلك لأن ما كل معصية تنقض، إنما تنقض الكبيرة أو ما ورد الأثر بنقضها، وهذه معصية لم يرد الأثر بنقضها، لأنها غير الكذب، فهذا ما لاح لي على أصل الأصحاب من أن الكذب ناقض، والقول بأن مثل هذا ناقض سهو وغفلة عن حد الصدق والكذب، وعن الأصل المقرر أن ما كل معصية تنقض، بل الكبائر وما ورد الأثر بنقضه من المحتمل. (وقيل) الخلاف (لفظي)، والقائل بذلك ابن الحاجب والرازي بمعنى أن هذه اصطلاحات، ولا مشاحة فيها^(١).

(وتأول) ذلك سعد الدين في شرح العضد (بأن المراد أنه مبحث لغوي) لا يتعلق بعلم الأصول كثير تعلق، إذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بإزائه. (وقولهم محمد) صلى الله عليه وآله وسلم (ومسيلمة) لعنه الله (صدقاً أو كذباً كذب على الأصح) من القولين لتضمنه إضافة الصدق والكذب إليهما جميعاً، وهو خلاف الواقع، وينزل منزلة قول القائل: كل شيء أسود.

وقال القاضي: إن هذا ليس بصدق ولا كذب.

وهو باطل لما تقدم من أنه لا واسطة بينهما.

وقال أبو هاشم: إن هذا يجري مجرى خبرين، أحدهما خبر بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والآخر بصدق مسيلمة، فكما لا يجوز أن يقال في مجموع خبرين مميزين أنهما صدق أو كذب، لجواز اختلافهما، فكذلك في هذا الكلام، وهو غير سديد؛ لأنه جملة واحدة تنزل منزلة قول القائل: زيد وعمرو في الدار^(٢).

(١) لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي. تمت من حاشية النسخة (أ).

(٢) وقد ذكر المهدي أحمد بن يحيى لذلك وجهاً فقال: ومعناه: أن المخبر يزيد في الدار، معتقداً أنه ليس فيها وهو فيها، مخبر عن ظنه، فكأنه قال: أظن أن زيداً في الدار، وهذا مخالف للواقع لأنه ليس ظاناً لذلك، تمت من

(فصل): [في أقسام الخبر لأمر خارجية]

لما كان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً، لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجية، وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به، فصار الخبر على ثلاثة أقسام، قد أوضحها بقوله:

(وينقسم الخبر: إلى ما يعلم صدقه، وإلى ما يعلم كذبه، وإلى ما يحتملها).

(فالأول): وهو ما يعلم صدقه، فصدقه إما ضروري أو نظري، والضروري إما:

(ضروري بنفس الخبر) فإنه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه، وذلك (كالماتر لفظاً أو معنى) دون لفظ، وسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى.

(و) إما ضروري (بغيره)، أي استفيد العلم الضروري بمضمون الخبر من غيره، وذلك (كالموافق للضروري) وهو الخبر عن البديهيات نحو الواحد نصف الاثنين، وعلو السماء على الأرض، فإذا أخبرنا بذلك علمنا صدقه قطعاً؛ لأن خبره وافق ما هو مذكور في بداية عقولنا، ومقرر فيها من صحة هذا الحكم، فلولا تقرر في عقولنا لما علمنا صدق من أخبر به.

(والاستدلالي) وهو إما (عقلي كخبره تعالى) فإنه يعلم صدقه بالاستدلال العقلي، وهو عند أهل العدل أن الله عدل حكيم لا يفعل القبيح، وقبح الكذب معلوم ضرورة، (وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم) دليل صدقه عند أهل العدل أن الله تعالى أظهر المعجز عليه تصديقاً له، ودليلاً على عصمته، والله تعالى لا يصدق الكاذب؛ لأن ذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

(و) إما (شرعي كخبر الأمة والعترة) ودليل صدقه ما دل على أن إجماعهم حجة، وهذا بناء منه على قاعدته فيما سبق من أن دليل الإجماع شرعي فقط (وكذا موافقهما) أي الإجماعين المذكورين من الأخبار، فإنما يعلم صدقه -وذلك هو الذي قرره- إما بأن يجمعوا على صحته أو يتركوا النكير مع عدم الباعث عليه، ودليل صدقه أنه لو كان كذباً لكانوا قد أجمعوا على ضلالة.

(والثاني) وهو ما علم كذبه (نقيض ما علم صدقه) مما صدقه ضروري بنفسه أو بغيره، أو نظري، فالخبر الذي يخالف ذلك - أعني يكون مضمونه بخلاف مضمون ما علم صدقه - يكون معلوم الكذب قطعاً ضرورة كالأخبار بأن الواحد ضعف الاثنين، أو نظرياً كالأخبار بأن العالم قديم.

(والثالث) وهو ما يحتل الصدق والكذب (خبر الواحد، وهو مما لا يعلم صدقه ولا كذبه، وقد يظن صدقه كخبر العدل)؛ لأنه قلما يكذب، (أو يظن (كذبه، كخبر الكذاب) لأنه نادر الصدق، (أو يشك) في صدقه وكذبه (كالمجهول) حاله إذا أخبر بشيء.

(وقطع بعض الظاهرية بكذب كل خبر لا يعلم صدقه)، وهو غلط فاحش وتهافت عظيم، لكنه مبني على قاعدتهم من عدم العمل بما يفيد الظن، وليس المقصود بما لا يعلم صدقه بأي الطرق المتقدمة، بل بما وبغيرها كما سيأتي، فإنهم يجوزون حصول العلم بخبر الواحد، ولو بدون قرينة.

[تحريم الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأسبابه]

(و) اعلم أنه (قد كذب على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً) لما روي أنه قال: ((سيكذب علي))، فإن كان قال ذلك فلا بد من وقوعه، وإلا فهو كذب، وقد يقال: لا دلالة في الحديث مع صحته على أن قد كذب عليه لجواز تأخره بعد، ولأن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل، فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه.

(و) اعلم أن الكذب عليه (سببه):

(الإلحاد في الدين) لوضع الزنادقة أحاديث ليضلوا الناس بها، كعبد الكريم بن أبي العوجاء خال معن بن زائدة الذي أمر بضرب عنقه محمد بن سليمان بن علي أمير مكة، وهو الذي ادعى عند قتله أنه وضع أربعة آلاف حديث.

ومثل بيان ابن سمعان النهدي من بني تميم الذي ادعى الإلهية، وقتله خالد القسري وحرقه بالنار، وقد روى العقيلي بسنده إلى حماد بن زيد قال: وضعت الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أربعة عشر ألف حديث.

ومن ذلك ما روي أنه قيل له: يا رسول الله: مم ربنا؟، فقال: خلق خيلاً فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وتنزه الرسول عما بهتوه به تنزيهاً كثيراً.

(أو الرواية بما يتوهم أنه المعنى) قيل: وهذا فيمن يظن صدقه، وهو لا يرى جواز تعمد الكذب لنصرة المذهب، فيكون سبب كذبه أن يبذل لفظاً مكان لفظ ظناً منه أنه يقوم مقامه، وكأن يطول العهد بسماعه، فيؤدي اللفظ بزيادة أو نقص أو تبديل ظناً منه أنه الذي سمعه.

قلت: ولا يشترط ذلك، بل يكون من النقل بالمعنى كيف كان، وذلك كما روي أن ابن عمر روى أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قلب بدر، فقال: هل وجدت ما وعد ربكم حقاً، ثم قال: إنهم الآن يسمعون ما أقول لهم، فذكر ذلك لعائشة فقالت: لا بل قال إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق.

(أو رواية ما هو خاص على العموم) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ولد الزنا شر الثلاثة، والتاجر فاجر)) قالت عائشة: إنما قاله في ولد زنا سب أمه وفي تاجر دلس.

(أو رواية ما حكى عن قوم على خلاف ذلك لعدم سماع أوله) وذلك كأن يدرك الراوي النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحكي عن غيره فيسمع اللفظ دون الإسناد إلى الغير كما روي عن عائشة أن قوله عليه السلام ((الشؤم في ثلاثة: المرأة والدار والفرس))، كان حكاية عن غيره يعني اليهود؛ لأنه روي أن صدر الحديث ((لعن الله اليهود يعتقدون الشؤم في ثلاثة))، ولدفع مثل هذا الوهم كان عليه السلام يستأنف الحديث، إذا أحس بداخل لثلا يفوت السامع ما تتم به الفائدة.

(أو الترغيب) في الطاعة من الرغبة، وهي الميل.

(أو الترهيب) عن المعصية من الرهبة وهي الخوف، وذلك كما يحصل من جهة القصاص، ترفيقاً لقلوب العوام وترغيباً لهم في الأذكار والأوراد، كما حكى عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين أنهما حضرا في مسجد جماعة فقام بين أيديهم قاض وقال: أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قالوا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من قال لا إله إلا الله. خلق الله من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان..)) وأخذ في ذلك في قصة طويلة بين نحو عشرين ورقة، فنظر يحيى إلى أحمد وقال له: أنت حدثته؟ فقال: والله ما سمعته إلا الساعة، فسكتا جميعاً حتى فرغ من قصته، وأخذ قطعة ثم قعد ينتظر بقيتها، فقال يحيى نبذة أن تقال، فجاء متوهماً لنوال يجيزه، فقال له: من حدثك بهذا الحديث، فقال: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، فقال: أنا ابن معين وهذا أحمد بن

حنبل، وما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن كان لا بد من الكذب فعلى غيرنا، فقال له: أنت يحيى بن معين، قال: نعم، قال: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحق، وما علمته إلا هذه الساعة، فقال له يحيى: وكيف علمت أني أحق، فقال: كأنه ليس في الدنيا غيركما أحمد ويحيى، قد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل غيرها. قال: فوضع أحمد كفه على وجهه، وقال: دعه يقول، فقام كالمستهزئ بهما.

قال السيد عز الدين: وهؤلاء الذين يفعلون هذا قوم منسوبون إلى الزهد يحتسبون بذلك ويرونه قربة، وهم أعظم الناس ضرراً لثقة الناس بهم، وقبولهم منهم، ولذا قال يحيى بن سعيد القطان ما رأيت الصالحين أكذب منهم في الحديث، يريد بذلك والله أعلم، المنسوبين إلى الصلاح بغير علم يفرقون به بين ما يجوز لهم من الرواية وما لا يجوز.

قال السيد عز الدين: ولكن الواضعين ممن نسب إلى الصلاح، وإن خفي حالهم على كثير من الناس، فإنه لم يخف عن جهابذة العلماء وضع الحديث، قال زين الدين: فمن أولئك الذين كانوا يكذبون حسبة وتقرباً إلى الله أبو عصمة نوح بن أبي مريم المروزي قاضي مرو، قال الحاكم: كذب [في] فضائل القرآن، روى الحاكم بسنده إلى أبي عمارة المروزي أنه قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا، فقال إني: رأيت الناس قد عرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهاء أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبة.

وروى ابن حبان في مقدمة تاريخ الضعفاء عن ابن مهدي قال: قلت لميسرة بن عبد ربه من أين جئت بهذه الأحاديث، من قرأ كذا فله كذا، فقال: وضعتها أرغب الناس بها.

قال زين الدين: وذكر الإمام أبو بكر محمد بن منصور السمعاني أن بعض الكرامية ذهب إلى جواز وضع الحديث فما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيباً وزجراً، واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث: ((من كذب علي متعمداً ليضل به الناس، فليتبوأ مقعده من النار))، وقال بعض المخدولين: إنما قال من كذب علي، ونحن نكذب له، ونقوي شرعه، نسأل الله السلامة، ومثلها لا يخفى جوابه، فإن الكذب على الله ورسوله معلوم تحريمه بالضرورة، وبالنسبة إلى الترغيب والترهيب بالاستدلال بمعلوم الكتاب والسنة والإجماع المعلوم قبل حدوث هؤلاء، فإن تكرر تلك

العمومات من غير التفات إلى تخصيص على طول الأزمان يؤثر في نفس المتأمل عدم القطع على عدم التخصيص، ومستند القطع ضروري بعد التأمل حاصل من مجموع تلك الأمور مع القرائن.

(أو تقرب إلى سلطان) بوضع ما يوافق فعلهم، كما فعل غياث بن إبراهيم، حيث وضع للمهدي في حديث ((لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر)) فزاد فيه: أو جناح، وكان المهدي إذ ذاك يلعب بالحمام فأمر له المهدي بعشرة آلاف درهم، فلما قام وخرج قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو جناح، ولكن هذا أراد أن يتقرب إلينا يا غلام، اذبح الحمام، قال: فدبح حماماً بمال، فقال: يا أمير المؤمنين، وما ذنب الحمام؟ فقال: من أجلهن كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(أو انتصار لمذهب) كما يفعله الخطابية وبعض الروافض وبعض السالمية، قال السيد عز الدين: ورواه المنصور بالله عن المطرفية، وذكر أنهم صرحوا بذلك في مناظراتهم نقله من بعض رسائله من غير سماع، والظاهر بل المقطوع أن المصرح له بذلك بعض، فلا ينسب إلى الجميع منهم.

ومن ذلك: ما ترويه الكرامية عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((سيحبي أقوام من أمتي يقولون القرآن مخلوق، فمن قال ذلك فقد كفر بالله العظيم، وطلقت امرأته من ساعته، لأنه لا ينبغي لمؤمنة أن تكون تحت كافر)).

ومن ذلك: ما قيل لميمون بن أحمد المروزي: ألا ترى إلى الشافعي وإلى من تبع له بخراسان، فقال: حدثنا أحمد بن عبيد الله، حدثنا عبد الله بن معاذ الأزدي، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، أضر على أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، هو سراج أمتي، والله اعلم.

(أو نحوها) كالوضع لتكسب الرزق في قصص الفاعلين، قال السيد: كأبي سعيد المدائني، وكانسيان للخبر أو الغلط وغيره.

(ويحرم التساهل في أحاديث الفضائل) للقرآن والنبي أو لأحد من الصحابة (ونحوها) كأحاديث الترغيب والترهيب كما تقدم تحقيق ذلك، ولا ينبغي وضعها (من غير بيان ضعفها أو بطلانها)، وقد عيب ذلك على الزمخشري والواحدي والثعلبي، لكن من أبرز إسناده منهم فهو

اسقط لعذره، إذ قد أحال ناظره على الكشف عن سنده، وإلا فلا يبعد دخوله في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حدث بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين)).

قال بعض العلماء: وهذه مصيبة حديث بعد الثلاثة القرون يروون الحديث الموضوع ولا يبينون وضعه.

قال أبو حيان في سب الزمخشري:

ويروى أحاديثاً ويُدري بوضعها ويزعم ترغيباً بها وتكثراً

(وكذا تحرم نسبة موافق القياس الجلي إليه صلى الله عليه وآله وسلم خلافاً لبعض أهل الرأي)

رواه زين الدين عن القرطبي في المفهم عن هؤلاء القوم، وهذا من المحنة العظيمة والثلمة الجسيمة، وأهل الرأي هم أهل القياس، لقبهم أهل الحديث؛ لأنهم بذلك يأخذون فيما أشكل من الحديث، أو ما لم يأت فيه حديث برأيهم.

(و) كذا تحريم نسبة (فتيا الإمام ونحوها) كحكمه إليه صلى الله عليه وآله وسلم (خلافاً لبعض

الإمامية) فادعوا جواز ذلك، ورووا عن الباقر أنه قال: إذا حدثتكم بشيء من أمور الدين فلكم الخيار أن تقولوا قال محمد بن علي أو تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال المؤيد بالله: وقد أفسدت الإمامية حديثها بذلك.

(وتعمد الكذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم فسق) لأنه كبيرة للوعيد عليه، وهو قوله صلى

الله عليه وآله وسلم: ((من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))، (لا كفر) لعدم دليل

(خلافاً للأمير الحسين)، نص عليه في الشفاء، وادعى الإجماع عليه، (والجويني وغيرهما)

فزعموا أنه كفر، قالوا: لأنه قد يكذب ما يرفع الضروري على الصحيح في نسخ المتواتر بالآحاد،

ورفع الضروري كفر، ولأن الكذب في الشريعة يدل على الاستهانة بها، قال ولده ولم يرو هذا

لأحد من الصحابة، وأن ذلك لهفوة عظيمة.

(فصل): [في أقسام الخبر النبوي]

(وينقسم خبره صلى الله عليه وآله وسلم إلى قطعي) في دلالاته: (وهو ما كان نصاً في دلالاته)

لا يحتمل غيرها، وقد سبق تقريره (متواتر في نقله، أو متلقى بالقبول) كأخبار الربا والفرار من

الزحف (على الأصح) من القولين، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى، (وظني وهو خلافه)

وهو ما انتفى فيه الشرطان المذكوران، وذلك (كآلآحادي) فإِنَّه ظني مطلقاً سواء كان نصاً أو ظاهراً، والمتواتر إذا كان عاماً على قول والمتلقى بالقبول كذلك.

(والتواتر: لغة تتابع الأشياء مع تراخ بينهما) غير كثير وإلا عد منقطعاً، ولا قليل وإلا عد متصلأً مداركاً، مأخوذ من قوله تعالى {ثم أرسلنا رسلنا تترى} أي رسولأً بعد رسول بفترة بينهما، وكذا التواتر في المخبرين المراد به مجيئهم على غير الاتصال.

(واصطلاحاً: خبر جماعة يحصل العلم بخبرهم) فقوله خبر جماعة: يخرج خبر الواحد والاثنين، وقوله: يحصل العلم بخبرهم، خرج ما لا يحصل العلم بخبرهم فقط، بل بغيره من القرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه، فإن من القرائن ما يلزم الخبر ولا ينفك عنه، من أحوال في الخبر والمخبر عنه والمخبر والمخبر، وكذلك يتفاوت عدد التواتر.

ومنها: ما يزيد على ذلك من الأمور المنفصلة، عادية كانت كقد الجيب والصراخ وانتهاك حريم، أو عقلية كما في الأخبار بما علم صدقه ضرورة واستدلالاً، أو حسية كما في المخبر بعطشه.

(ومنع السُمئية) بضم السين وفتح الميم مع تخفيفه، قوم من عبدة الأوثان، (من حصول العلم به لا الظن) فأجازوه (ثم اختلفوا) بعد منع حصول العلم به (فمنعه أكثرهم في الماضيات) كالأمم الماضية (والحاضرات) وهي ما كانت موجودة الآن كالإخبار عن مكة وبغداد ودمشق، (وأقلهم) منعه (في الماضيات فقط) دون الحاضرات، والذي حملهم على المنع من إفادته العلم الدفع له فقط عما يستدل به على الشرائع من الكتاب والسنة، ولا طريق إليهما إلا النقل المتواتر، فأنكروا حصول العلم ليسدوا الطرق، وهو بهت وإلحاد في الدين، فإننا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر، والأمم الخالية كالأنبياء والصحابة، كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما لأمر يرجع إلى الجرم، وما ذلك إلا بالأخبار قطعاً. وقد أورد عليه شكوك:

منها: أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل الطعام الواحد، وأنه ممتنع عادة. ومنها: أنه يجوز الكذب على كل واحد، فيجوز على الجملة الكذب، إذ لا ينافي كذب الواحد كذب الآخرين قطعاً، ولأنها مركبة منها، بل هي نفس الآحاد، فإذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعاً، ومع جوازه لا يحصل العلم.

ومنها: أن العلم بموجبه يؤدي إلى تناقض المعلومات إذا أخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه، وذلك محال.

ومنها: أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى عليه السلام وعيسى صلى الله عليهما، أنه قال: لا نبي بعدي، وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فيكون باطلاً. ومنها: أنه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات، واللازم باطل؛ لأننا إذا عرضنا على عقولنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

ومنها: أن الضروري يستلزم الوفاق فيه، وهو منتفٍ في المتواتر لمخالفتنا. والكل مردود:

أما إجمالاً: فلأنه تشكيك في الضروري، فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب. وأما تفصيلاً: فالجواب عن الأول: أنه قد علم وقوعه، والفرق وجود الداعي بخلاف أكل الطعام الواحد، وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر.

وعن الثاني: أنه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد، فإن العلم -سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة، أو بإيجاب الأخبار إياه- يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا تتحقق بخبر تسعة، بأن يزول بانضمام الواحد إليه احتمال الكذب عند السامع، وإن كان محتملاً له في نفسه من حيث أنه خبر. وعن الثالث: أن تواتر النقيضين محال عادة.

وعن الرابع: بأن نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم، وإنما انتفى لانتهاء الشرائط.

وعن الخامس: أن الفرق أنه نوع من الضروري وغيره من المحسوسات أو البديهي نوع آخر، فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض، بل بالسرعة وغيرها.

وعن السادس: أن الضروري لا يستلزم الوفاق لحوار العباد والسقاف من الشردمة القليلة وإلا ورد عليكم خلاف السوفسطائية، لإنكارهم المشاهدات.

(واتفق العقلي على حصول العلم به) لما قدمنا، (ثم) القائلون بكون التواتر مفيداً للعلم لما لم يجدوا المتواتر مما لا يحتاج إلى وسائط وشروط أصلاً كالبيدهيات الجلية، ولا مما يحتاج إلى تصور

وبسائط حاضرة في الذهن موصلة إلى المطلوب كما هو شأن النظريات المحضة (اختلفوا) في أن العلم بصدق الخبر المتواتر الحاصل بالتواتر ضروري أو نظري:

(فعند أئمتنا وجمهور المعتزلة و) جمهور (الأشعرية والفقهاء والمحدثين: أنه ضروري) بمعنى أنه يحصل عند اجتماع شرائطه للواحد من غير نظر في مقدماتٍ واكتساب، بل يخلقه الله عند اجتماع تلك ابتداءً. (وعند البغدادية والمطرفية والملاحمية وبعض الأشعرية وبعض الفقهاء أنه استدلال، وتوقف الموسوي والآمدي) لتعارض الأدلة.

لنا: أنه لو كان نظرياً لافتقد إلى توسط المقدمتين، وهو لا يفتقر إلى ذلك.

وقال أبو الحسين: إن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه، وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكلما كان كذلك فليس بكذب، فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً فيكون استدلالياً لذلك قلنا إنا نعلم قطعاً علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتماء التوسط، ولا تنافيه صورة الترتيب، فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه، فإنها ممكنة في كل ضروري؛ لأنك إذا قلت الأربعة زوج، فلك أن تقول لأنه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج، ونحو ذلك. وأيضاً لو كان نظرياً لشاع الخلاف فيه، ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بمتاً ومكابرة، وهو بعد كذلك، ولا يسوغ الخلاف فيه ضرورة.

قالوا: لو كان ضروري لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات؛ لأن حصول العلم لا يشعر به وما به كيف حصل فهو محال، فكان نظرياً لذلك.

قلنا: الجواب بالمعارضة والحل لما تعارضه، أما المعارضة فبمثله، وهو أنه لو كان نظرياً لعلم كونه نظرياً بالضرورة كغيره من النظريات، وأما الحل فإن كون العلم ضرورياً ونظرياً صفتان للعلم، ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضرورياً أو نظرياً.

(فصل): [في شروط الخبر المتواتر]

في بيان شروط الخبر المتعتبرة إذ له شروط كذلك، وشروط ليست كذلك، وقد جعل لكل منهما فصلاً، فقال:

(وشروطه المتعتبرة) التي لو احتل أحدها بطل أربعة:

أولها: (تعدد المخبرين تعدداً يمنع اتفاقهم على الكذب وتواطئهم عليه) عادة لأجل أحوالهم من كثرة وغيرها، لا لمجرد كثرتهم، فما من عدد إلا ويمكن منهم التواطؤ، ألا ترى أن عائشة لما مرت بالحوأب نبحتها كلابها في مخرجها على أمير المؤمنين، فهمت بالرجوع لأجل خبر كان ذكره لها صلى الله عليه وآله وسلم، فتمالاً عبد الله بن الزبير في أربعين رجلاً من خيار العسكر على الشهادة بأن الموضع ليس الحوأب بالحاء وإنما هو بالجيم، وهي أول شهادة زور وقعت في الإسلام، ولا شك أن الأربعين عدد كثير، وأن خبرهم تواتري حيث لم يكونوا على حال يجوز في مثلها التواطؤ أو الامتناع.

(و) ثانيها: (استنادهم) فيما أخبروا به (إلى ضروري محسوس) أي مدرك بأحد الحواس الخمس، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً.

(و) ثالثها: (عدم سبق العلم بالمخبر عنه للمخبر ضرورة) كأن ترى زيدا قائماً، ثم يتواتر لك ذلك، فليس التواتر طريقاً للمخبر إلى العلم، إذ يحصل بطريق أقوى، وهي المشاهدة.

(و) رابعها: (استواء عددهم في الطرفين والوسط) وذلك الاستواء هو (في عدم النقص) لذلك العدد (عن أقل عدد يحصل العلم بخبرهم) فلو أخبر واحد ثم أخبر به بعد ذلك جمع عظيم كحديث ((تمسكوا بالسبب أبداً))، فإنه لا يكون تواتراً.

وأما أنه لا بد من إذا روى الحديث عشرة أن ينقله عنهم عشرة، فلا يشترط بل يكفي نقل خمسة عن عشرة، ونقل عشرة عن مائة، وليس المقصود إلا كمال العدد، وقد سبق إلى بعض الأوهام أن مراد ابن الحاجب في ذكره هذا الشرط الاستواء في الحقيقة، وليس كذلك، بل إنما أراد ما ذكره السيد رحمه الله.

(ومعنى كونها) أي هذه المذكورة (شروطاً) في التواتر (عند من جعله ضرورياً أنه تعالى لا يخلقه) أي العلم الضروري (إلا عندها) أي عند هذه الشروط، فهي كالنظر عند من يقول المعارف ضرورية، ويشترط النظر، فليست شرطاً في حصوله، بل إنما يفعله عندها، (بمجرى العادة) وهي أن الله قد أجزاها أنه لا يخلق العلم الضروري إلا عند الشرائط، وإن كان قادراً على إيجادها من غير شرائط، (وضابط العلم بحصولها) أي الشرائط (حصول العلم) بصدق الخبر المروي، وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط.

(و) معنى كونها شروطاً (عند من جعله استدلالياً: أنها شروط في نفس حصوله) بمعنى أنه لا يعلم ذلك الخبر إلاً بسبق الشروط عليه، (فيجب تقدم معرفتها، و) العلم بأن تلك الشروط قد اجتمعت (هو ضابط حصول العلم) بمقتضى الخبر عندهم عكس ما قلناه.

(ثم العدد قد يكون ناقصاً) عن القدر الذي لا بد منه في إفادة العلم وحينئذ (لا يحصل العلم عنده)، لفوات شرط من شروط التواتر وهو كمال العدد.

(و) قد يكون (زائداً) على القدر الذي يكفي في إفادة العلم، وحينئذ (يحصل العلم بدونه).

(و) قد يكون (كاملاً بحيث لو نقص) عنه (لم يحصل العلم) به (ولو زاد) عليه (لكان ذلك الزائد (فضلة) غير محتاج إليه.

واختلف هل هو معلوم أو لا؟.

(والمختار وفاقاً للمحققين أنه) أي العدد (غير معلوم لنا) حتى نحكم عليه بأنه أربعة أو خمسة أو غير ذلك (وضابطه ما حصل العلم عنده) لأننا نقطع بحصول العلم بأخبار الملوك والبلدان من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً - أعني لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول إنه نظري ولا بعده على رأينا - ولا سبيل إلى العلم به عادة؛ لأنه يتقوى الاعتقاد بتدرج كما يحصل كمال العقل بتدرج خفي، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك.

(و) نقطع أيضاً بأنه (يختلف باختلاف أحوال المخبرين) مثل كونهم موصوفين بالصدق، مباشرين للأمر الذي أخبروا به، كخواص الملك فيما أخبروا به عنه، (و) باختلاف أحوال (المستمعين) للخبر، بكونهم أذكاء أو بلداء، (و) باختلاف (الوقائع) ككونها أموراً قريبة الوقوع، فيحصل بإخبار عدد أقل، أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر، وتفاوت كل واحد من ذلك يوجب العلم بخبر عدد أكثر وأقل لا يمكن ضبطه، فكيف إذا تركبت الأسباب.

(وقيل: بل) عدد التواتر (معلوم لنا) وليس لشيء ما تقدم.

(واختلف) بعد القول بأن عدده غير معلوم (في أقله):

(فقيل): أقله (أربعة) وقائل: هذا القول أبو هاشم.

(وقطع أئمتنا والشافعية والباقلاني بنقصها) عن عدد التواتر وإلا لحصل بشهود الزنا فلم يحتج

إلى التركية.

فإن قيل: يشترك اللازم، فإنه كما تجب التزكية في الأربعة تجب في الخمسة، فلا وجب للحزم بعدم الحصول في الأربعة، والتجوز في الخمسة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قلنا: الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية، وقد لا تفيد، وما ذاك إلا لكذب واحد لا أقل، فلا بد من التزكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة، فإنه إن كذب واحد لم يبق نصاب شهادة الزنا.

وقد يجاب عن أصل الاستدلال: بأن أمر الشهادة أضيق وبالتغليظ أجدر.

وقال (الجمهور) من العلماء: أقل عدد التواتر الذي يجوز حصول العلم عنده (خمسة)، وهو المختار لأنه لا مانع من ذلك حيث كانوا على حال يقطع فيه بعدم التواطؤ على الكذب، كأن يردوا من جهات مختلفة مخبرين برؤية الهلال مع العلم بأنه لا غرض لهم إلى ذلك، بخلاف الأربعة فقد عرفت المانع.

(وقطع القاضي) عبد الجبار (وأبو رشيد) والإمام المنصور بالله في رواية المهدي عنه (بنفيها) أي الخمسة كالأربعة.

(وتوقف الباقلاني) في إفادة الخمسة لذلك أو لا، حكاة عنه الرازي وابن الحاجب، قال في الوقف وأما الستة فهي عنده مفيدة للتغير لا محالة.

(وقيل) أقل عدد التواتر (سبعة) لأجل..... [بياض في الأصل قدر سطر كامل].

وقال (الإصطخري) أقل عدده (عشرة).

قلت: ولعل حجته أن ذلك بعدد أصحاب رسول الله صلى الله عليه المذكور فيهم أنهم من أهل الجنة، فكأنهم من أهل الجنة يقتضي البحث عنهم ليعرفوا، وهو لا يحصل إلا بإخبارهم فكأنهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم.

وفي الحواشي: بعدد أهل بيعة الرضوان، وما عرفت معناها، فإن أهل الرضوان كانوا ألفاً وستاً أو ثلاثمائة.

(وقيل): أقله (اثنا عشر) عدد النقباء في قوله تعالى: ﴿وَوَعَدْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا﴾ (المائدة/١٢)،

بعثوا كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبني إسرائيل المأمور بجهادهم ليخبرهم بحالهم الذي لا يرهب فكأنهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

وقال (أبو الهذيل: عشرون) لأن الله تعالى قال {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ} (الأنفال/٦٥)، فيتوقف بعث عشرين لمائتين على اختيارهم لصبرهم، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

[وقال سعد الدين: إنما المراد خبر العشرين بإيمانهم، أي إيمان الذين تجاهدوهم وتقاتلوهم]^(١).

(وقيل): أقله (خمسة وعشرون).

(وقيل): أقله (أربعون) لأن الله تعالى قال {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال/٦٤)، وكانوا كما قال أهل التفسير: أربعين رجلاً كملهم عمر بإسلامه، فإخبار الله عنهم بأنهم كانوا نبيه صلى الله عليه وآله وسلم يستدعي إخبارهم على أنفسهم بذلك لتطمئن قلوبهم، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

[وقال السعد: قولهم: نزلت في أربعين، ولو لم يفد العلم لم يقتصر عليهم.

قال العلوي: لأنه كان محتاجاً إلى من يتواتر به أمره، فقولك ومن اتبعك عطف على الله.

ويمكن أن يكون دليل هؤلاء: ما رواه أسامة الهذلي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ((إذا شهدت أمة من الأمم وهم أربعون رجلاً فصاعداً أجاز الله شهادتهم)) رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وقال فيه: أوقال ((صدق الله شهادتهم))، وفيه صالح بن هلال، قال الهيثمي: هو مجهول على قاعدة أبي حاتم]^(٢).

(وقيل): أقله (سبعون) لأن الله تعالى قال: {واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا} أي للاعتذار إلى الله من عبادة العجل وسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا بما يسمعون، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

(وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشرة) عدد أهل غزوة بدر، والبضع - بكسر الباء - وقد يفتح ما بين الثلاث إلى التسع، وعبارة إمام الحرمين وغيره: وثلاثة عشر، وزاد أهل السير على القولين: أربعة عشر، وخمسة عشر، وستة عشر، وثمانية عشر، وتسعة عشر، وبعضهم قال: ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها، وإنما ضرب لهم بسهم وأخرهم، فكانوا كمن حضرها، وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها الإسلام.

(١) ما بين القوسين صححه في هامش النسخة (أ).

(٢) ما بين القوسين صححه في هامش النسخة (أ).

قالوا: ولذلك قال صلى الله عليه لعمر فيما رواه الشيخان: ((وما يدريك لعل الله اطلع على أهل البدر، فقال لهم: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)).

قالوا: وهذا لاقتضائه زيادة احترامهم يستدعي التفتيش عنهم ليعرفوا، وإنما يعرفون بأخبارهم، فكأنهم على هذا العدد المذكور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك، على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع، ولا على كونه مفيداً للعلم.

وهذه الأقوال كلها ضعيفة؛ لأنها تفيد أن لا دليل عليها، وعلى تسليم ما ذكره، لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع، ولا على كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصورة من خواص العدد المعدودين، وهل اعتبرت هذه الأعداد لجواز حصول العلم بحيث أنه لا يحصل عند انخراط النصاب بواحد وللقطع بحصوله، ومع انخراطه يجوز حصوله وعدمه فيه روايتان، واستقر المهدي الأخرى.

مسألة:

قال (أبو الحسين والباقلاني وغيرهما: وكل عدد أخبر شخصاً بواقعة فحصل له العلم) بتلك الواقعة (عند خبره) أي ذلك العدد (ثم أخبر) ذلك العدد (بها غيره فإنه يجب حصوله) أي العلم بتلك الواقعة (للغير) أي غير ذلك الشخص.

(وكذا) يجب حصوله (عند إخبار ذلك العدد أو مثله) في جميع الصفات (بواقعة أخرى لذلك الشخص أو غيره) مساوية لتلك الواقعة في الجلاء والظهور، وكان السامع هنا مثله ثم يجب أن التساوي في جميع ذلك من كل وجه لما علمت من تفاوت إفادة الخبر للعلم بتفاوت ذلك، فإن خبر هؤلاء يفيد العلم كما يفيد خبر أولئك.

قال ابن الحاجب: وهذا صحيح، وإن كان يعتد حداً لتفاوتها عادة.

(وقيل: لا يجب ذلك).

لنا: أما عند من يجعله استدلالياً فهو أن ما دل على صدق خبرهم لشخص معين، وفي شيء معين دل على صدق خبرهم لغير ذلك الشخص، وفي غير ذلك الشيء، ودل أيضاً على صدق خبر مثلهم.

وأما عند من يجعله ضرورياً فهو أنه لو حصل لشخص دون شخص أو بخبر كثرة دون مثلهم لجاز أن يخبر القافلة العظيمة بوجود مكة، فيحصل العلم للبعض دون البعض، وأن يخبر فيحصل العلم، ويخبر مثلها فلا يحصل العلم.

واحتج النافون: بأن العلم الذي ينشأ من التواتر إن كان استدلالياً فإنما يستدل على صدق خبر الكثرة بحسب القرائن، فما المانع أن يعلم من حال عدد مخصوص أنهم لا يختارون صدق الكذب ولا داعي لهم إليه، لما يعلم من حالهم، ولا يعلم غيرنا ذلك من حالهم، فيجوز عليهم وجهاً مما يدعوه إلى الكذب فلا يعلم صدق خبرهم لقرائن أحوالهم، ولا يعلم صدق مثلهم لفقد تلك القرائن، ولتجوزنا وجهاً من وجوه الدواعي في حق عدد دون آخرين.

وإن كان ضرورياً فالعلم واقع باختيار الله تعالى، فما المانع أن يختار فعله عند خبر عدد دون خبر مثلهم، ولخبر شخص دون شخص.

فإن قلت: كان يلزم أن يعلم البعض بوجود مكة دون البعض الآخر.

قلنا: لا إحالة في ذلك، وسبيله العادة، وإنما استبعد ذلك لأجل حصول العلم بها لجميع الناس، ولو فرض المثال في غيرها لما استبعد.

فإن قلت: يمتنع لأمر يرجع إلى التكليف، فإن علينا في مخبرات الأخبار المتواترة تكليفاً نحو العلم بمكة والعلم بالنبي والقرآن.

قلنا: متى لم يفعل في أحدنا العلم بذلك، فلا تكليف عليه فيما يتعلق بمخبره كمن لم يبلغه الخبر، ولا يخفى في اندفاع كلامه على التقدير الأول، ولزومه على الثاني، والله أعلم.

وقال (المؤيد بالله والمنصور والصاحب وأبو رشيد والحفيد: يجب ذلك في العدد الكثير لا القليل) فيحصل العلم بخبر خمسة دون خمسة؛ لأن القليل يجوز اختلاف العادة فيه، وإن أفاد الضرورة في حال كما يختلف في الحفظ عند الدرس، وإن كان ضرورياً بخلاف العدد الكثير، فإنه لا يجوز ذلك.

وأجيب: بأنه لو لم يطرد أبداً لجوز أن لا يحصل علم بوجود مكة لبعض الناس كما تقدم، وهو محال، وإنما كان محالاً بناء على ما ذكره أهل هذا الفن من اشتراكهم في حصول العلم تيقن استحالة تواطؤ كل عدد تواتري بالغاً ما بلغ على الكذب، واتفاقهم عليه لكثرة أو قرينة حال لازمة للخبر كما مر، فالعلم حينئذ ضروري اعتيادي، وما كان كذلك فمن شأنه اتفاق العقلاء فيه إذا تكاملت القيود المقررة، فيلزم وجوب الاطراد، فلا يفيد العلم لسامع دون آخر.

وأنت خبير بأن من ذكر لا يخالفون مع تكامل هذه الشروط، ألا تراهم قاسوا ذلك على الدرس، ولا اختلاف إلا مع عدم التساوي في الدارسين.

[فصل: (في الشروط المختلف فيها في التواتر]

إذا عرفت الشروط الصحيحة في التواتر فقد ذكر فيه شروط آخر مستضعفة فلذلك قال:
(أئمتنا والجمهور) من العلماء (ولا يشترط أن لا يحويهم بلد) واشترط قوم ذلك ليمتنع التواطؤ.
وأجيب: بأن العلم يحصل بدون ذلك.

(و) لا يشترط أيضاً في التواتر (أن لا يجبروا على الصدق) وشرط قوم ذلك أعني أنهم إن أجبروا عليه لم يفد خبرهم العلم.

لنا: أن المكربين إن أخبروا بكذب فقد انتفى الشرط، وإن أخبروا بصدق فقد حصل العلم الضروري، ألا ترى أن أهل بغداد لو أجبرهم الخليفة على شهادة عن شيء عاينوه فإننا نعلم أنه لم يجمعهم على الكذب جامع، وظهور كون السيف جامعاً لا يصلح مانعاً.
وقد أحال هذا الباقلاني نظراً إلى أنه لم يجعل مع هذه الحالة للقرائن مدخلاً.
والجواب يعرف مما سبق.

(و) لا يشترط في التواتر (أن لا يسبق إلى المخبر) بالخبر (اعتقاد خلاف خبرهم لشبهة) إن كان من العلماء (أو تقليداً) إن كان من العوام، وشرط هذا الشريف المرتضى، قال: ولأجل ذلك لم يفد النص المتواتر على إمامة الوصي علماً ضرورياً عند المعتزلة لشبهة طرت عليهم.
قال: ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((حبك للشيء يعمي ويصم))، وهذا شرط فاسد لأن الذي سبق له اعتقاد إن كان معترفاً بتواتر الخبر، فإنكاره مكابرة، وإن كان منكرًا له فالسبب منتفٍ عنده.

(ولا) يشترط في التواتر (إسلام) الرواة بل يحصل بخبر الكفار.

(و) كذلك (لا) تشترط (عدالة)، بل يصح أن يكون الرواة فساقاً، وقيل: بل يشترطان.

لنا: أننا نجد العلم بأخبار الملوك والبلدان، وإن كان النقلة كفاراً أو فساقاً.

قالوا: لو لم يشترط ذلك لأفاد إخبار النصارى بقتل المسيح العلم به.

والجواب: منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الأصل والوسط، أعني قصور الناقلين عن

عدد التواتر في المرتبة الأولى أو في شيء مما بينهم وبين الناقلين إلينا من عدد التواتر، ولذلك نعلم أن أهل القسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم لحصل العلم به.

(ولا) يشترط (اختلاف دين)، واشترطه قوم، بناء على أن الدين إذا جمعهم حصلت التهمة بذلك. وهذا فاسد، لأن التهمة إن حصلت فهي مانعة من حصول العلم وإن انتفت فلا فصل بين أن يكونوا متفقين في الدين أولاً.

(و) لا يشترط أيضاً اختلاف (نسب) بأن لا يجمعهم أب يشهرون بالانتساب إليه، واشترطه قوم بناء منهم على ما تقدم، وهو فاسد لما سبق.

(و) لا يشترط اختلاف (وطن) وشرط قوم ذلك، وإن كان الأشخاص لا تحويهم الساعة بلد إذا كانوا من أهل بغداد منع من قبول خبرهم، وإن لم تحوهم بغداد حال الخبر، فلا يتوهم أن قد دخل هذا فيما سبق، وبطلانه يعلم مما سبق.

(ولا) يشترط (كونهم معصومين) عن الخطأ، وخالف في ذلك أبو الهذيل وعباد، ورواه الحاكم، ونظره المهدي عليه السلام، إذ يستلزم فقد العلم التواتري بعد الأنبياء والصحابة لعدم المعصوم حينئذ، وهو محال للشرع والعقل، ويعد من مثلهما مع مكائهما من علمي العقل والنقل الذهاب إلى ذلك، ثم أنه لا وجه لاشتراط جماعة، إذ معصوم واحد كاف.

(ولا) يشترط (وجود معصوم) في أهل التواتر، وخالفت الإمامية في ذلك، وإلا لم يمتنع الكذب، ولا معصوم عندهم بعد الأنبياء إلا الأئمة الاثني عشر، وهو باطل، إذ يستلزم أن لا يقع تواتر بعد استتار الإمام الثاني عشر، وهو دخول في السفسطة، مع ما يرد عليهم مما سبق. (أو) وجود (أهل ذلة) فإنه لا يشترط، قال القرشي: واشترطه اليهود لأن أهل الذلة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وهو ظاهر السقوط.

(فصل): [في أقسام التواتر]

(وينقسم إلى: متواتر لفظاً ومعنى) كركعتي الفجر وتقتلك الفئة الباغية.

(و) إلى (متواتر لفظاً) بأن ينقل لفظه أهل التواتر (ومعناه مختلف) فيه، وهذا لا يتصور إلا فيما يكون له محملان يصح حملة على كل منها، وذلك (كخبر الغدير) المقدم ذكره (والمنزلة) وهو: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى..)) الخبر المقدم ذكره أيضاً، وسيأتي طرف من الكلام فيه.

وفي الغايات في ذكر خير الغدير أن الزيدية فيه فريقان، فريق يدعي تواتره وهو الظاهر من كلام أهل البيت، وفريق يدعي أنه متلقى بالقبول مجمع على صحته، معلوم دلالة ضرورة، وهم كثير من محققي الزيدية، قال: وهو الأقرب عندي.

قلت: بل الأقرب الأول إذ طرقة أوضح من الشمس المنيرة، وبذلك قطع الإمام شرف الدين عليه السلام في قوله:

فهو الحديث اليقين الكون قد قطعت بكونه فرقة كان تويته

يعني بالفرقة الذهبي الناصبي وأتباعه، قال في تذكرته: أعتنى بحديث غدير خم محمد بن جرير الطبري، فجمع فيه مجلدين أورد فيهما طرقة وألفاظه، قال الذهبي بمرتي كثرة طرقة، فقطعت بوقوعه.

وقال في بعض كتبه: صدر الحديث متواتر متيقن أن رسول الله قاله.

قال ابن كثير: يعني: ((من كنت مولاه فعلي مولاه))، قال: وأما ((وال من والاه وعاد من عاداه)) فزيادة قوية الإسناد وصحتها أبو زرعة، انتهى.

وأما حديث المنزلة: فقد جود محمد بن منصور طرقة وذكرها، ولا شك أن حديث الغدير أكثر شهرة، وإن كانا شهيرين.

(ومتواتر معنى وفي لفظه اختلاف) بين الرواة (وهو ما اتفق عليه بتضمن) إذا كان ما اتفقوا عليه من الأمر المشترك داخلاً في الوقائع، (أو التزام) إذا كان المشترك خارجاً لازماً (عند اختلاف الوقائع) المروية، وذلك (كشجاعة علي) رضي الله عنه في حروبه، فإنه روي أنه هزم في خيبر كذا، وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك، فإنه يدل بالالتزام على شجاعته، وهي القدر المشترك بينهما الذي اشتمل كل منها عليه، فيعلم وإن لم يعلم كل من تلك القضايا بعينه، (وجود حاتم) فيما يحكى أنه أعطى فرساً وإبلاً وثوباً، فإنه يتضمن جوده، وإن كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع، [وإنما جعل هذا مثالاً للتضمن، لأن الجود لما كان إفادة ما يتغنى لا لعوض، كان جزءاً من كل إعطاء مخصوص، قيل: وهذا بالنظر إلى الظاهر وإلا فالجود صفة للنفس هي مبدأ تلك الإفادة]^(١).

والحاصل: أنه لا شيء من الوقائع بانفرادها تدل على الشجاعة والسخاء بمعنى حصول العلم بها منها، بل القدر المشترك بين الجزئيات، وهو الشجاعة والسخاء، وهو متواتر لا بمعنى أن شيئاً من

(١) ما بين القوسين ثابت من الأصل في النسخة الأصلية، وهو في هامش النسخة (أ) حاشية.

الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهو آحاد، بل بمعنى أن العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة، (ويسمى التواتر المعنوي) إذ المتواتر إنما هو المعنى فقط كما مر تقريره. (والثلاثة) الأقسام، وهي ما تواتر لفظه ومعناه، وما تواتر لفظه دون معناه، وعكسه (مقبولة في أصول الدين وفروعه) لإفادتها القطع.

(فصل): [في الخبر المتلقى بالقبول]

(و) الخبر (المتلقى بالقبول ما) نقل أحاداً، ولكن (حكم بصحته المعصوم كالأمة) أو العترة بأن صرحوا بالإستناد إليه، فإن لم يتلقوا بالقبول بأن لم يصرحوا بالإستناد إليه - وإن كانوا مجتمعين - فليس بقطعي لجواز استنادهم إلى غيره مما استنبطوه من القرآن. (فعلم صحته) حينئذ (بالنظر) بأن يقال لو لم يكن حينئذ صدقاً بأن كان كذباً لكان إستنادهم إليه خطأ وهم معصومون، والله در المؤلف حيث يقول:

وإن التلقي بالقبول على الذي به يستدل المرء خير دليل
وما أمة المختار من آل هاشم تلقى حديثاً باطلاً بقبول

وأيضاً لو لم يكن صحيحاً لرده بعضهم، والمعلوم من حال الصحابة أنهم كانوا يجمعون على التمسك بالخبر والعمل بموجبه، إذا كان طريقه العلم كالأخبار الواردة في أركان الصلاة ومناسك الحج وأصول الزكاة بخلاف ما طريقه الظن، فإن الشارع شنع فيه على حسب ما يغلب في الظن من الصحة وعدمها، فأتج لنا ما ذكر أولاً كون المتلقى بالقبول صحيحاً، إذ لو لم يعلموا صحته لم يقبلوه، ومثل ذلك بإطباق الصحابة على قبول خبر عبد الرحمن بن عوف في الجوس من قوله ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)).

قال (أكثر أئمتنا، وأبو هاشم، والقاضي) عبد الجبار، (والغزالي، وبعض المحدثين)، كابن الصلاح^(١) وغيره: (وهو قطعي) في دلالة^(٢) على ما تضمنه، إذ القطع فرع الصحة، وقد علم صحته بالنظر فهو (كالتواتر) في إفادتهما لمعناه بجامع صحتهما.

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي، تقي الدين الشافعي، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح، الفقيه الأصولي المحدث، ولد سنة (٥٧٧هـ)، وتوفي سنة (٦٤٣هـ) بدمشق، له كتاب، معرفة أنواع الحديث، وغيره.

(٢) لعله يريد أنه قطعي الوقوع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كالتواتر، وأما الدلالة فحسبها أن

وقال (الجمهور) من العلماء (بل) المتلقى بالقبول ظني في إفادته لمعناه، وممن ذهب إلى ذلك من علمائنا: القاضي عبد الله، والسيد عز الدين محمد بن إبراهيم.

محتجين على ذلك: بأن الأمة إنما ظنت صدقه، وذلك لا يلزم صحته في نفس الأمر.

والجواب: أن المعلوم أن الأمة لا تجمع إلاً على ما هو صحيح، وقد أجمعت على صحته فنتج لنا صحة ظنهم فيه، وهو مطلوبنا.

وقال (أبو طالب) المتلقى بالقبول (قطعي في ابتداء الحكم) فيرد ابتداء في الأصول والفروع (لا في نسخه للمعلوم) فلا يصح، محتجاً بأن دلالة خبر الواحد يجب أن تكون مقصورة على القبيل الذي جعلها الشرع دلالة عليه، وهاهنا لم يجعل الشرع المتلقى بالقبول دلالة على الحكم العلمي، إلاً إذا كان ابتداء.

بيان ذلك: أن الصحابة لم يقبلوا خبر الواحد في باب النسخ، ولم يرجعوا إليه، فثبت أن النسخ خارج عما يقبل فيه خبر الواحد.

والجواب: أن الشيء لا يصح أن يثبت له حكمان، وهو على حالة واحدة، وهاهنا قد ثبت للمتلقى بالقبول حكمان، وهو على حاله متلقى فبالنظر إلى كونه ابتداء يقبل في القطعي وبالنظر إلى كونه ناسخاً لا يقبل، وما ذكر لا يصلح فارقاً إذ المعتبر القطع في جواز النسخ، وادعائه لذلك عن الصحابة غير مسلم، إذ لم ينقل ذلك عنهم إلا في غير المتلقى، فعليه الدليل بحكمهم على المتلقى بذلك، والله أعلم.

(فصل): [في الخبر الأحادي]

(والأحادي: ما ليس بمتواتر) لا لفظاً ولا معنى، إما بأن لا يخبر به جماعة أو أخبروا ولكن لا يفيد إخبارهم العلم ولو كانوا مائة، أو يفيد العلم لكن لا بنفسه بل بقريئة زائدة على ما لا ينفك عن المتواتر، فإذا لا واسطة بين المتواتر وخبر الواحد (ولا متلقى بالقبول) من المعصومين وسواء أفاد الظن أولاً.

قطعيه قطعي فيها، وظنيه ظني فيها. تمت من هامش النسخة (أ).

(فإن رواه فوق عدلين ولم يتواتر) نقله (ولا تلقى بالقبول فمشهور مستفيض) فهو نوع مستقل لما عرفت وزعم ابن الحاجب أن المستفيض ما زاد نقله على ثلاثة، وهذا الذي ذكره المؤلف هو مختار المحققين من أهل الحديث.

وقال صاحب الجمع ما معناه: المستفيض هو الشائع عن أصل، وقد يسمى مشهوراً، وأقل عدد رواته اثنان، انتهى.

وقال ابن حجر: يطلق المشهور على ما ذكر، وعلى ما أطلق على الألسنة، فيشتمل ما له إسناد واحد فصاعداً، أو ما لا يوجد له إسناد أصلاً.

وقال بعض الفقهاء: المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم، وسمي مشهوراً لوضوحه ومستفيضاً لانتشاره، فثبته بفيضان الماء.

قال (أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء (ولا يحصل به العلم لا بدون قرينة ولا معها).

(وقيل قد يحصل) به العلم (ثم اختلفوا) في اشتراط القرينة:

(فعند أحمد والظاهرية: يحصل) به العلم (ولو بدون قرينة)، قال (أحمد: ويترد) حصول

العلم بكل خبر عدل بقرينة وبغير قرينة.

وقال (المؤيد) بالله (والمنصور) بالله (في رواية) عنه رواها القاضي عبد الله وروى الشيخ أنه يقول: بقول الظاهرية (والإمام) يحيى (وغيرهم من علمائنا) كالإمام محمد بن المطهر، والسيد محمد بن جعفر، والحفيد في تعليقه، وإليه ذهب إمامنا المنصور بالله (والنظام، وبعض الأشعرية) كالرازي والسبكي والبيضاوي وابن الحاجب والآمدي: (يحصل) العلم بخبر العدل (لكن مع قرينة) زائدة على ما لا ينفك التعريف عنه.

احتج الأولون: بأنه لا يخلوا إما أن يفيد مجرداً أو مع القرينة:

الأول: باطل، وإلا كان يلزم مثله في خبر كل واحد لأن طريقه العادة، واختلافها نادر، ومعلوم أن كثيراً من الأخبار لا يظن صدقها فضلاً عن أن يعلم.

ويلزم من هذا أنما يصح حصول العلم بنبوة النبي بخبره، فلا يحتاج إلى المعجز.

وأيضاً يلزم التناقض لجواز أن يخبرنا زيد بخبر وعمرو بخبر.

وأيضاً لو أفاد العلم وجب أن يخطئ مخالفه، ومعلوم أن الصحابة كانوا يعملون بخلاف خبر الواحد عند وجود ما هو أقوى من غير نكير.

والثاني: باطل؛ لأن كل قرينة يذكرونها هنا، فالسامع يجوز خلافها فلا يفيد إلا الظن، فإننا إذا علمنا بمرض زيد ثم سمعنا الواعية في داره ورأينا الجنازة وأخبرنا عدل بموته فإننا لا نقطع لجواز أن يكن مات غيره فجأة، أو أغمي عليه أو أظهر موته خشية من سلطان، ونحو ذلك من وجوه التحويز.

احتج المطلقون: بأنه يجب العلم به إجماعاً، ولولا أنه مفيد للعلم غير مفتقر إلى الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى: {ولا تقف ما ليس لك به علم}، والنهي للتحريم، وقال تعالى: {إن يتبعون إلا الظن} في معرض الذم، فدل على حرمة.

قلنا: أما أولاً: فلأن المنع إنما هو الإجماع على وجوب العمل بالظواهر لا على وجوب العمل به، وأنه قاطع.

وأما ثانياً: فإن ظاهرهما في العموم مأول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين، لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع.

احتج المفصلون: بأننا نجد العلم بخبر الواحد مع القرينة من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك، (كما إذا أخبر مَلِكٌ بموت ولد له مدنف) على الموت، (مع) انضمام قرائن إليه من (صراخ) من بيت الملك، (وانتهاك حریم)، من خروج المخدورات المحجبات، وظهورهن على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله، (ونحو ذلك) من القرائن، كخروج الجنازة والملك وأكابر مملكته.

واعترض عليه: بأن العلم إنما يحصل بالقرائن كالعلم بِحَجَلِ الحَجَلِ وَوَجَلِ الوَجَلِ، وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحو ذلك.

وأجيب: أنه حصل بالخبر بضميمة القرينة إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر.

تنبيه:

إنما لم يقيد الواحد بالعدل كما فعل ابن الحاجب وغيره؛ لأنه لا حاجة إليه على القول بأنه لا يفيد العلم مطلقاً، ومع القرينة، وإن احتجج إليه على القول بأنه يفيد من دون قرينة.

[فصل]: [في حكم ما أخبر به واحد محضرة ولم يكذب]

(وما أخبر به واحد) أو ما في حكمه إلى الأربعة، بل حاصله ما لم يفد التواتر (بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه) فإن كان مما يحتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يطلع عليه إلا الأفراد لم يدل على صدقه أصلاً، (و) إن كان مما (علم) من حالهم (أنه لو كان كذباً) أو صدقاً (لعلموه)، فإن كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوفٍ أو غيره لم يدل أيضاً.

(و) إن علم أنه (لا حامل لهم على السكوت، فهو صدق قطعاً للعادة)، إذ هي قاضية بامتناع سكوتهم وعدم تكذيبهم في مثله مع علمهم بالكذب.

لا يقال: لعلم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم.

لأننا نقول: ذلك معلوم الانتفاء بالعادة.

(وكذا) يفيد العلم بصدق الخبر (ما أخبر به بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما يتعلق بشريعته) كأن يخبرنا بأنه واجب أو حرام أو نحو ذلك، (أو معجزاته) كأن يخبر أن الحصى تسبح في يده، أو أنه كلمة حيوان، (أو نحو ذلك) كأن يكون مما لا يعلم إلا من جهته كأخبار الآخرة (ولم ينكره) أي ذلك الخبر بنفيه له، فإن هذا الخبر يفيد العلم؛ لأن سكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقتضي صدق المخبر، فلو كان كاذباً كان الرسول قد أوهم تصديقه وأنه غير جازز.

(خلافاً لابن الحاجب وغيره) كالأمدي في قولهم لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم على صدق المخبر لجواز أن يكون بينه أو آخر بيانه أو لم يفهمه أو لجواز الصغيرة عليه.

قلنا: سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من إفهام تغير الحكم في الأول، وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني؛ ولأن الصغيرة لا تجوز عليه فيما يتعلق بالتبليغ، وأيضاً فنحن نشترط خفائها.

(وما صرح بتكذيبه جمع عظيم يستحيل تواطؤهم عليه عادة) كأن يقول الجمع نحن حضرنا في الوقت الفلاني فلم نجد من هذه الحكاية شيئاً، (أو صادم قاطعاً) من الكتاب أو السنة أو إجماع العترة أو الأمة المتواترين، (أو بحث عنه فلم يوجد عند أهله) من الرواة ولا في صدور الكتب، (غير مستندين في فقدته أو رده إلى أصل مرفوض) كما أستندوا إلى رد الحديث بأنه لم يوجد في

الكتب الستة، فإن هذا أصل مرفوض إذ لم تلم كل الصحاح بكل صحيح، قال البخاري: ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لحال الطول.

وقال مسلم: ليس كل صحيح وضعته هنا، وإنما وضعت ما أجمعوا عليه، يعني ما تكاملت فيه شروط الصحة، فما كان فيه أحد هذه القيود (فكذب) على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. أما الأول: فلأن خير الجماعة تواتري، فأفاد العلم الضروري، وقد نصوا على كذب خبر الناقل، فلا جرم إن حكمنا بكذبه.

وأما الثاني: فلأن الآحادي لو كان صدقاً مع فرض المصادمة وعدم صحة تأويل أحدهما لزم كذب القاطع، وأنه محال.

وأما الثالث: فللقضاء العادة بكذب ناقله مع عدم وجدانه، وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله، وهذا مفروض بعد استقرار الأخبار، أما قبل استقرارها كما في عصر الصحابة فيجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره كما نص عليه في المحصول.

(وكذا) يقطع أن (خير المنفرد بما تتوفر الدواعي إلى نقله) تواتراً (و) الحال أن (قد شاركه فيه) أي في متعلق ذلك لو صح وجوده (خلق كثير) كذب.

(خلافاً للإمامية والبكرية) وهم أصحاب بكر بن عبد الله في قولهم لا يقطع بكذبه، وقد قالت الإمامية بصدق ما رووه من النص على اثني عشر إماماً معينين بأسمائهم وأنسابهم، وكذلك البكرية في النص على إمامة أبي بكر.

(والتوفر إما لتعلقه بالدين كأصول الشريعة) التي يعم التكليف بها عملاً وعلماً، أو علماً فقط من أصول الدين والصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها، (أو لغرابته كقتل الخطيب على المنبر) وانكشاف عورته وسقوط المؤذن من المنارة، فإن كلاً منهما غريب لكونه في محضر خلق كثير تتوفر دواعي كل منهم إلى نقله، (أو مجموعهما) أي الغرابة والتعلق (كمعارضة القرآن) بكلام يماثله أو يدانيه، (وظهور المعجز على مسيملة) لعنه الله، فإن كلاً منهما يتعلق بالأصول، وفي نقله غرابة..

وإنما قطع بكذبه: لأننا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون بين بغداد والبصرة بلداً أعظم منهما مع أنه لم يخبر عنه، ولجوزنا أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام فرض علينا عشر صلوات لم تنقل، ولما كان ذلك باطلاً فكذا ما أدى إليه.

احتج المخالف: بأن الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف يجزم بعدمها، ومع جوازها لا يحصل الجزم، ويدل عليه أمور:

منها: أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهدي مع أنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله. ومنها: أن كثيراً من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة إليه لم يتواتر، بل نقل آحاداً، ولذلك اختلف فيه كإفراد الإقامة وتثنيتهما، وإفراد الحج عن العمرة وقرانه بها، وقراءة البسملة في الصلاة وتركها.

قلنا: إن انتفاء الحامل يعلم بالعادة كما يعلم انتفاء الحامل على أكل طعام واحد. وأما كلام عيسى في المهدي: فإن كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعاً، فلو ثبت أنه لم ينقل فلقلة المشاهدين، فليس مما نحن فيه.

وأما الفروع: فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها، وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلمه من لا يعلمه، وذلك فيما لا يكون مستمراً يستغني عن نقله، وإن سلم فقد نقل الطرف الآخر المقابل أيضاً بناء على جواز الأمرين مثلاً كما نقل إفراد الإقامة نقل تثنيتهما، وكما نقل إفراد الحج نقل قرانه، وكما نقل ترك البسملة نقل قراءتها، والخلاف ليس لعدم النقل تواتراً بل لعدم الظفر بترجيح أحد الطرفين.

(و) إن قلت: لو كان النص على علي متواتراً لوجب تواتره؛ لأنه مما تعم به البلوى ولم يتواتر. قلنا: (ليس من ذلك) أي من خبر المنفرد بما تتوفر الدواعي إلى نقله (خبر الغدير والمنزلة لتواترهما لمن بحث) عنهما وفتش براقع السير، فإنه يجد رواتهما قد بلغوا فوق حد التواتر، وقد تقدم الكلام في حديث الغدير.

وأما حديث المنزلة: فأخرجه الشيخان عن سعد بن أبي وقاص. وأحمد والبخاري عن أبي سعيد.

والطبراني عن أسماء بنت قيس، وأم سلمة، وحبيشي بن جنادة، وابن عمر، وابن عباس، وجابر بن سمرة، وعلي، والبراء بن عازب، وزيد بن أرقم، فهؤلاء أحد عشر صحابياً يحصل التواتر بخبر أقل منهم مع أن بعض المحدثين ادعى تواتر ما اتفقوا عليه الشيخان.

(و) إن قلت: إن معجزات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الذي يتوفر الدواعي إلى نقله ولم ينقل إلينا شيء منها إلا نقل آحاد فيلزم أن يقطع بكذبها لذلك.

قلنا: (لا يلزم استمراره) أي التواتر من لدن وقوعه إن نقل، بل لا يلزم استمراره (إلا مدة استغرابه) فقط إذ الاستغراب هو السبب الموجب لأن ينقل كذلك، وذلك (كنتق الجبل) على بني إسرائيل والمشار إليه بقوله تعالى: {وَإِذ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ} (الأعراف/١٧١)، وذلك أن بني إسرائيل أبوا أن يقبلوا التوراة لغلظها وثقلها، فرفع الله عليهم الطور، وكان ذلك على مقدار عسكرهم، وكان فرسخاً في فرسخ، وقيل لهم: إن قبلتموها بما فيها، وإلا ليقعن عليكم، فلما نظروا إلى الجبل خر كل واحد منهم ساجداً على حاجبه الأيسر، وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل فرقاً من سقوطه، فذلك لا ترى يهودياً إلا سجد على حاجبه الأيسر، ويقولون هي السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة، (وانشقاق القمر) في عصر نبينا المشار إليه على بعض التفاسير بقوله تعالى: {أَفْتَرَبْتِ السَّاعَةَ وَالنَّشِقَ الْقَمَرُ} بدليل: {وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ} (القمر/٣١).

عن أنس: أن الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آية، فانشق القمر، مرتين، وكذا عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما، قال ابن عباس: انفلق فلقتين فلقة ذهب وفلقة بقيت، وقال ابن مسعود: رأيت حراء بين فلقتي القمر، وروي عن حذيفة أنه خطب بالمدائن، وقال: ألا وإن القمر قد انشق على عهد نبيكم، وانشقاق القمر ثابت في الصحيح، (وتسييح الحصى) السبع، الراوي له أبو ذر قال: كان صلى الله عليه وآله وسلم في كفه سبع حصيات أو تسع، فكان لتسييحهن دوي كدوي النحل، ووضعهن فخرسن، (ونحوها) من حنين الجذع المشهور قضيته، وتكليم الغزال والدرع المسموم، وتسييح الطعام، فاستغراب هذه الأمور، كان عند حصولها، وقد نقلت تواتراً، ثم زال ذلك الاستغراب بزوالها لما كانت مما لا يبقى، فلم يلزم استمرار التواتر.

(فصل): [في التعبد بخبر الواحد]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (والتعبد بخبر الواحد) العدل، وليس المراد نفس الواحد، بل ما لا يحصل به العلم من الآحاد صرح به في الحواشي، وهو مقتضى ما سيأتي في تغليط حكاية المنع عن أبي علي، (جائز) بمعنى أنه يجوز من الشارع أن يوجب على المكلفين العمل بمقتضاه، (ثم اختلفوا) أي القائلون بالجواز (في وقوعه):

(فعند أحمد وابن سريج وأبي الحسين والقفال: يجب) وقوعه (عقلاً وسمعاً).

(وعند أئمتنا والمعتزلة والطوسي) من الإمامية (والأشعري: يجب) وقوعه (سمعاً فقط، والعقل مجوز)، لإيجاب الشارع العمل بمقتضى خبر الواحد.

وقالت (البغدادية والإمامية والظاهرية والخوارج): إنه (ممتنع سمعاً، وإن جاز عقلاً).

(وقيل: ممتنع) جوازه (عقلاً، ونسبته) أي هذا القول (إلى أبي علي) كما فعل ابن الحاجب (غلط) منشؤه من منع أبي علي لقبول خبر الفرد، فأما الاثنان فصاعداً فإنه يجيز العمل بخبرهما، ويشترط ذلك متصلاً بالرسول قياساً على الشهادة.

(وقيل): بل يمتنع جوازه (عقلاً وسمعاً).

لنا: أما على جواز التعبد به فهو: أنا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف إذا أخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا، فإننا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته.

وأما على وجوب التعبد به سمعاً: فإجماع الصحابة والتابعين، بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد، وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى، وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى، وشاع وذاع منهم، ولم ينكر عليهم أحد، وإلا نقل، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم، كما أن القول الصريح منهم يوجب العلم باتفاقهم.

والحاصل: أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بخبر الآحاد، وإن كانت تفاصيل مثل ذلك آحاداً، وهذا إجماع منهم على ذلك، كيف وما نقل من ذلك لا يكاد يحصى، كخبر عبد الرحمن في جزية الجوس، فإنه لما روي قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)) عمل به عمر. وكتاب عمرو بن حزم في الدية والزكاة، فإنه عمل بما فيه من أن في كل أصبع عشرًا من الإبل، وكان عمر يرى أن في الخنصر ستاً، وفي البنصر تسعاً، وفي الإبهام عشرًا، وفي كل واحد من الآخرتين خمساً، وبما فيه من تفصيل زكاة المواشي.

ومن ذلك خبر حمّل بن مالك -بالحاء المهملة- في وجوب الغرة في الجنين، فإنه لما روي أنه كان عنده امرأتان إحداها تسمى مليكة، والأخرى أم عقيب، رمت إحداها الآخرة بحجر أو مسطح أو عمود فسطاط، فأصاب بطنها، فألقت جنيناً، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بغرة عبداً أو أمة، عمل به عمرو.

والمسطح -بكسر الميم- نوع من الملاعق، وقيل: عود يرقق به الخبز.

ومنه أيضاً: خبر الضحاك بن سفيان، وهو الأحنف بن قيس في توريث المرأة من دية زوجها، فإنه لما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم كتب إليه أن يورث امرأة الضبابي من دية زوجها عمل به، ونحو ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر فيه إلاّ التطويل، وموضعه كتب السيرة.

ولنا أيضاً: تواتر أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام، مع أن العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه.

احتج المثبتون له عقلاً وسمعاً: أما السمع فما ذكرناه.

وأما العقل: فقال أبو الحسين: لأنه يجب العمل بالظن في تفاصيل الجملة المعلوم وجوبها عقلاً، بدليل أنه لما كان اجتناب المضار إجمالاً واجباً قطعاً وجب تفاصيله عقلاً، مثل قبول خبر العدل في مضرة أكل شيء معين فيحكم العقل بأنه لا يוכל، وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته، وما نحن فيه كذلك لأنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً، ومضمون خبر الواحد تفصيل له، والخبر يفيد الظن، فوجب العمل به قطعاً.

وأجيب: بأننا لا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل.

وأجيب: بل هو أولى للاحتياط، ولم ينته إلى حد الوجوب، سلمنا ذلك في العقلية، فلم يجب مثله في الشرعيات، ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس.

احتج المانعون له سمعاً والمجيزون له عقلاً: أما الثاني فكما سلف.

وأما الأول: فدليله قوله تعالى: {ولا تقف ما ليس لك به علم} فنهى عن اتباع الظن، وقال: {إن يتبعون إلاّ الظن} فذم اتباع الظن، والنهي والذم دليل الحرمة، وأنه ينافي الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد إلاّ الظن.

قلنا: المتبع الإجماع، وأنه ظاهر في أصل بلوغهم أن لا يمنعوا التعبد به إلاّ بدليل قاطع، ولا قاطع لهم، وما ذكروه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان، وقابل للتخصيص فيما له عموم وهو القضايا والأحكام، فيخصص بما يُطلب فيه العلم من الأصول، وبغيره كتأويل العلم بما يفيد الظن والقطع، وتأويل الظن بالشك والوهم.

احتج المانعون له عقلاً: بأنه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره، لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام، وعكسه بتقدير كذبه، فإنه ممكن قطعاً، وذلك باطل، وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً.

قلنا: إن قلنا: كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر، إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر لأتقنا تابعان لظن المجتهد، ويختلف بالنسبة، فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر.

وإن قلنا المصيب واحد فقط، فلا يرد أيضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً. (ودليل التعبد به قطعياً) وهو التواتر المعنوي، وإجماع الصحابة، (ولا يفسق منكروه) أي الآحادي (إذ لا دليل) على الفسق (وإن قطع بخطئه) لمخالفة الدليل القطعي. (واتفق الناس على وجوب العمل به في الفتيا والشهادة):

أما الأول: فيجب على المستفتي امتثال قول مفتيه على تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى. وأما الثاني: فيجب على الحاكم الحكم متى كمل نصاب الشهادة. (وما قرح به الرازي في العمل به) أي الخبر الآحادي من أنا لا نسلم أن بعض الصحابة عمل على وفق الخبر الذي لم تعلم صحته: لا ضرورة: وإلا لم يخالف الإمامية والنظام ولم يقسموا على أنهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونونه، إذ لا يختص بها البعض.

ولا استدلالاً: لأن الروايات التي ذكرتموها وإن بلغت المائة والمائتين فهي غير بالغة إلى حد التواتر، فيرجع حاصله إلى إثبات خبر الواحد بخبر الواحد. ولو سلم فعل العمل بغير تلك الأخبار، ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به، على أنه السبب للعمل، ولو سلم عمل البعض فلا نسلم السكوت عن الإنكار، فإن أبا بكر أنكر خبر المغيرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى الجدة السدس حتى رواه محمد بن مسلمة، وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببيكاء أهله. ولو سلم فعل سكوتهم لا عن رضى بل لخوف وتقية.

ولو سلم فإنما قبلوه في الجملة، ولا يلزم على قبول نوع من أنواعه قبول كل نوع لاحتمال أن يأمر الله تعالى بالعمل بذلك، ثم إنه لم ينقل إلينا ذلك النوع الذي أجمعوا لأجله، فوجب التوقف. ولو سلم فلا يلزم من جوازه للصحابة جوازه لنا، لأن الصحابة شاهدوا الرسول وعرفوا مناهج رموزه، وأحوال الرواة في العدالة وغيرها، فقوي الظن بتصديقهم بخلاف غيرهم.

(فلا يسمع) ذلك القدر لما أجاب به هو من أنه نقل إلينا بالتواتر حضور أبي بكر مع الأنصار يوم السقيفة، واحتجاجه عليهم بقوله: ((الأئمة من قريش)).

وإنكار الإمامية والنظام لا يقدر؛ لأن رواية المذهب لا تجوز بالتشهي، فالنظام يسلم ذلك، لكنه قال: إجماع الصحابة ليس بحجة، والإمامية لم تنكره إلا شذمة قليلة تجوز تعميمهم على العباد وإنكار الضرورة، ودليله جعلهم على انتفاء الظن المعلوم بثبوتهم بقولكم لعل العمل ألح. قلنا: قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها.

وقولكم: من الصحابة من رد ألح.

قلنا: إنما أنكروا مع الارتباب وقصوره عن إفادة الظن، وذلك مما لا نزاع فيه، وأيضاً فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خير واحد، وقد قيل مع ذلك، فهو دليل عليكم لا لكم.

قولكم: لعلهم سكتوا خوفاً.

قلنا: استقراء حال الصحابة يفيد ظناً غالباً بشدة انقيادهم للحق.

قولكم: إنما قبلوه في الجملة.. إلخ.

قلنا: الإجماع الظاهر على أن خبر العدل حجة.

قولكم: لا يلزم من جوزاه للصحابة إلخ.

قلنا: لا نعرف أحداً قال بالفرق.

(فصل): [شروط العمل بخبر الواحد]

(وشروط المعتمدة) في وجوب العمل، منها ما يرجع إلى المخبر، ومنها ما يرجع إلى الخبر، ومنها ما يرجع إلى المخبر عنه.

فالشروط (الراجعة إلى المخبر) وهو الراوي (أربعة):

(الأول: التكليف) وهو البلوغ والعقل، وغير المكلف إما أن يكون صبيّاً أو غيره، إن كان الأول فهو يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف، فلا يحرم عليه الكذب، فلا إثم له فيه، فلا مانع من إقدامه عليه، فلا يحصل ظن عدم الإقدام على الكذب، فلا يحصل ظن صدقه، وهو الموجب للعمل به كالفسق، وإن كان الثاني فهو زائل عقل لا يدرك الرواية الصحيحة، فلا جرم لم يقبل، (وإن سمع)

الحديث (قبله) قُبل (وفاقاً للجمهور) من العلماء، وظاهر إطلاق السيد أن في المسئلة مخالفاً، والقاضي عبد الله والحفيد ادعيا الاتفاق على ذلك، وابن الحاجب أطلق، ولم يحك خلافاً، وكذلك الرازي. لنا: على قبول ذلك أدلة:

الأول: إجماع الصحابة على قبول رواية الحسين مع سماعهما لذلك حال الصغر، وكان ما يرويه عند أهل النقل يسمى سلسلة الذهب غير الموتشِب، وكذلك ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير، يدل على ذلك كتب الحديث، فإنهم لم يسألوا فقط عن تحملهم، أقبل البلوغ كان أم بعده، وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهراً.

الثاني: إجماعهم على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم الحديث، ولو لم يعتبر نقله لما أفاد ذلك.

واعترض: بأن ذلك قد يكون للتبرك، ولذلك يحضرون من لا يضبط.

الثالث: أن ذلك (كالشهادة) من غير فرض، فإنها تقبل من المكلف، وإن تحملها صغيراً، والجامع أنه حال الأداء مسلم عاقل بالغ محتز عن الكذب.

(واختلف في المراهق) قال ابن فارس: وهو الغلام الذي يقارب البلوغ، وقيل: المراهقة تحصل بدخوله سنة اثني عشر. وقيل: بدخول الصبي سنة خمسة عشر، (المميز) بين الحسن والقيح:

(فعند المؤيد بالله يقبل، وهو مقتضى مذهب من أوجب العمل به عقلاً) إما مع السمع وإما وحده، فهو يمنع القبول لأجل السمع، وإنما كان يجيء على ذلك لأن أحدنا قد وجب عليه الأخذ بخبر الواحد العاقل لما غلب الظن بصدقه فيما يخبر بأنه عن جلب نفع أو دفع ضرر في أمر الدين، فكذلك يجب الأخذ بخبر المراهق إذا حصل لنا الظن بصدقه، وإلا انتقضت الدلالة العقلية.

وقال (أبو عبد الله والغزالي والرازي: لا يقبل) لأن الصبيان ليسوا أهلاً لأن يؤمنوا على شيء من أمور الدين، وما ينبي عليه تحليل أو تحريم لما قدمنا من أنه لا صارف لهم عن الكذب من جهة الدين.

وأجيب: بأنه غير ممتنع أن يتحلى الصبي بمنشئ شريف ومرتبة في الطهارة والعفة كريمة، فيحل في باب التقوى والخشية محل الكبير، وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعروفة في الصلاح من أهل البيت وغيرهم، وقد يقول قائلهم والله ما كذبت كذبة منذ عرفت يميني من شمالي، وقد يقرع

سمع الغلام من أهل البيت آية الوعيد فيغشى عليه؛ ولأن الذي دلنا على الأخذ بأخبار الآحاد ما نقل عن الصحابة من الرجوع إليها، ولم ينقل عنهم الرجوع إلى أخبار الصبيان.

(و) أوجب: بأن بعض الصحابة قبل خبره وهو بهذه الحالة، ولو سلم عدم صحته فلم يكن منهم له رد، فيحتج بذلك، وإن أورد إجماع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية، وقال بهذه المقالة الإمام الهادي عليه السلام.

أوجب: بأن (قبول شهادة بعضهم على بعض في الجنايات) قبل تفرقهم (مستثنى عند قائلها)، وهو الهادي ومالك لمسيس الحاجة إليه، (لكثرتها) أي الجناية فيما (بينهم) إذا كانوا (منفردين) لا يحضرهم عدل، فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات، والمشروع أساساً لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزيمة.

(الثاني) من الشروط المعتبرة في المخير: (الإسلام) فإذا كان الراوي مسلماً مع جمع الشروط الآخرة قبلت روايته، (وإن سمع قبله) أي قبل الإسلام كالصبي لأنه في هذه الحال صار كامل الشروط. (فلا يقبل كافر التصريح إجماعاً) سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم لقوله تعالى: {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا}، والفاسق كافر بالعرف اللغوي، إذ هو المارق، وإنما كان لا يسمى بالعرف المتأخر فاسقاً، ويجعل قسماً له ويعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها، وأيضاً ففي هذا معنى الأولى.

(و) إن قيل: أليس مذهبنا قبول شهادة الكفار مع اتحاد ملتهم، ومذهب أبي حنيفة مطلقاً على أنفسهم، فيلزم مثل ذلك في الرواية.

قلنا: (من قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقاً) وهو أبو حنيفة أي مع اتحاد الملة واختلافها إذ الكفر عنده ملة واحدة، (أو مع اتحاد الملة) كما هو مذهبنا (لا يقبل روايتهم) بل قد صرحوا بذلك، وإنما ألجأ إلى ذلك الضرورة، لأجل صيانة معاملتهم، إذ أكثر معاملتهم فيما لم يحضرهم مسلمان.

(واختلف في كافر التأويل) هل يقبل أو لا؟ (وهو من أتى من أهل القبلة ما يوجب كفره غير متعمد) للكفر، وفي هذا دور، فلو قيل وهو من أتى من أهل القبلة معصية يستحق عليها أعظم العقاب لشبهة مع إقراره بجملة الإسلام، لخلص عن الدور، (كالمشبه) لله تعالى، والمجبر عند من يجعلهما كفرة:

(فعند بعض أئمتنا وأبي الحسين والرازي وجمهور الفقهاء: أنه يقبل) وهو المختار.
 (وعند جمهور أئمتنا و) جمهور (المعتزلة والمحدثين والغزالي والباقلاني: لا يقبل) كافر التأويل.
 (وعن الهادي والقاسم روايتان) خرج القول بالقبول المؤيد بالله وهو أحد تخريجي أبي طالب،
 وظاهر رواية أبي مضر وأحد تخريجي أبي طالب المنع، قال السيد محمد: والأول أرجح.
 (وروي عن المؤيد بالله قولان) قول بالأول، وقول بالثاني، لكن (أظهرهما القبول) لأنه لا
 يثبت كفر التأويل.

لنا: حصول الظن بصدقهم، إذ يعرف منهم الأمانة والتدين والتحرز عن الكذب، وعن سائر
 محظورات دينهم.

احتج النافون: بالقياس له على الفاسق المسلم والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر.
 وأجيب: بإثبات الفرق بين هذا وبين الفاسق لأن هذا لا يعلم فسقه فتجنب الكذب لتدينه
 وخشيته، بخلاف الفاسق، وبينه وبين المخالف أن المخالف خارج عن ملة الإسلام، فلا تقبل
 روايته؛ لأن ذلك منصب شريف يقتضي الإعزاز والإكرام.

قالوا: قال تعالى: {وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ} (هود/١١٣).

قلنا: بعد تسليم أنهم ظالمون لم يركن إليهم، بل إلى ما ظنناه.

(والثالث) من الشروط: (العدالة) ويأتي بيان حدها إن شاء الله تعالى، وإنما شرطنا العدالة
 لأجل تحقيق ظن عدم الكذب، إذا عرفت هذا:

(فلا يقبل فاسق التصريح) وهو المرتكب للكبيرة أو المداوم على الصغيرة (إجماعاً) لعدم أمن كذبه.
 (واختلف في فاسق التأويل وهو من أتى من أهل القبلة ما يوجب فسقه غير متعمد) لذلك،
 ولو قيل بدل ما يوجب فسقه مع ارتكاب كبيرة لكان أجود، إذ في الأول دور (كالخوارج)
 فإنهم استباحوا الديار وسبوا الإغارة وأخربوا وسبوا ولكنهم غير متعمدين بناء منهم أنهم على
 الحق، ومثل الخوارج النواصب:

(فعند بعض أئمتنا وأبي الحسين والقاضي) عبد الجبار (والغزالي وأكثر الفقهاء: أنه يقبل).

(وعند بعض أئمتنا ومالك والشيخين والباقلاني: لا يقبل) فاسق التأويل.

(وتوقف أبو طالب، وقيل: يقبل) فاسق التأويل دون الكافر) والقاتل الغزالي.

لنا: إجماع الصحابة على قبول رواية بعضهم من بعض مع قيام الفتنة ووهج لظاها، ودوران رحاها، والقطع من إحدى الطائفتين بتضليل من ناواها بالبغي عليها، ولم ينقل منهم اطراح رواية أحد من الطائفة الأخرى، ولا أن أحداً منهم في ذلك تحرى.

وقد يقال: لا نسلم القبول إجماعاً، وإن سلمنا فلا نسلم الإجماع على أن ذلك فسق تأويل حتى يلزم الإجماع على قبول رواية فاسق التأويل فإن كثيراً منهم كان يعد ذلك من المسائل الاجتهادية، وأنت تعرف أن التفسير منها على مراحل.

وأيضاً فإن من يعتقد الكذب كفراً كالخوارج فإن الظن بصدقه أقوى، إذ يكون أكثر تحرزاً عن الكذب مما لا يعتقد ذلك؛ لأن تحرز الأمة عن الكفر أكثر مما دونه فجرى مجرى العدل الصريح، فلزم العمل بخبره، وعصيانه في اعتقاده لا يقدر.

(و) لكنه (يستثنى من كفار التأويل وفساقه عند قابلهم من يجوز الكذب) لمذهبه وأهل مذهبه (إن لم نقل بكفره أو فسقه تصريحاً، كالسالمية والكرامية والخطابية) وهم فرقة من غلاة الروافض ينتسبون إلى أبي الخطاب محمد بن وهب الأجدعي كأن يقول إن علياً الإله الأصغر، وكان مذهبه أن الداعي إذا حلف عنده وظن صدقه الحكم له ويقول المسلم لا تحلف كاذباً، (ونحوهم) ممن يقول بقولهم لأن صدقهم غير مظنون.

احتج المخالف: بأن منصب الرواية لا يليق بالفاسق، غاية ما في الباب أنه جهل فسقه، ولكن جهله بفسقه فسق آخر، فإذا منع أحد الفسقين من قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع.

قلنا: إذا لم يعلم كونه فسقاً لم يدل على جرأته عليه بخلاف المصريح، الفارق لم يخرج الفاسق تأويلاً بفسقه عن أهل الإسلام، مع غلبة الظن بصدقه، بخلاف الكافر، فكان بالرد أجدر.

قلنا: خروجه بكفر التأويل يوجب رد روايته لمفارقتها للخارج تصريحاً في كثير من الأحكام مع ظن صدقه، ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع.

(ولا يقبل من أظهر التأويل وأقواله وأفعاله تدل على مخالفة الحق كمعاوية) بن أبي سفيان لعنه الله، فإنه أظهر أن حربه لأمر المؤمنين كرم الله وجهه للطلب بدم عثمان، ولكن أقواله وأفعاله تدل على كذبه في دعواه؛ لأنه طلب الدم وليس بولي، ومن غير من يستحق الطلب منه، ومثله عمر بن العاص يدل عليه قوله لمعاوية في بعض أشعاره:

ويعتز بالله والمرسل

وإن علياً غدا خصمنا

ونحن عن الحق في معزل

وما دم عثمان منج لنا

وإنكاره على معاوية في حديث: ((إنما قتله من جاء به)) يدل على أنهما عالمان أنهما ليسا على الحق، ويدل على ذلك قول أمير المؤمنين المذكور في النهاية: (ألا وإن معاوية قَادَ أمة من العوام وغمش عليهم الخبر)، والتغميش أن تري أنك لا تعرف الأمر وأنت عارف به، وفي كلام الذهبي في ترجمة معاوية ما يدل على أنه غير متعمد، وكذا عن عمر حكاه ابن حلكان، وليس ببعيد هذا عن أهل النصب وشدة العداوة لأهل الحق.

نعم، وقد قيل بكفر معاوية، وأنه وجد معه بعد موته صليب من ذهب.

قلنا: الأصح أنه فاسق تصريح، إذ لا يثبت الكفر إلاً بقطعي، ولم يتواتر هذا.

قال (الباقلاني: وهما) أي الكفر والفسق (سلب أهلية) فلا يقبل قول الكافر والفاسق، وإن ظن صدقه، وهذا هو ظاهر قول أمير المؤمنين الهادي عليه السلام، لأنه قال: يصلي في ثوب شهد بنجاسته فاسقان وإن ظن صدقهما.

وقال (أبو حنيفة: بل) هما (مظنة تهمة) فإذا انتفت تهمة الكذب جاز العمل عليهما على ظاهر إطلاقه.

وقال (الشافعي: الكفر سلب أهلية والفسق مظنة تهمة)، فعلى هذا لا يقبل عنده الكافر مع ظن الصدق والفاسق بخلافه.

قال الغزالي في المستصفي: وهذا هو الأغلب على الظن، قال: فإن قيل فهذا يشكل على الشافعي من وجهين:

أحدهما: أنه قضى بأن النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسقين، وذلك لسلب الأهلية.

الثاني: أنه إن كان للتهمة فإذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل.

قلنا: أما الأول: فمأخذه قوله عليه السلام ((لا نكاح إلاً بولي وشاهدي عدل))، وللمشرع

أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كما شرط الولي، وكما شرط في الزنا زيادة عدد.

وأما الثاني: فسببه أن الظنون تختلف، وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد

مخصوص، ووصف مخصوص وهو العدالة، فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي، كما

في العقوبات، وكما في شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قد لا يتهم وترد شهادته؛ لأن الأبوة مظنة التهمة، فلا ينظر إلى الحال، وإنما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك، ثم استدل بدليلنا الدال على قبول فساق التأويل، وقد عرفت أن المختار أنهما إذا كانا مع التأويل أنهما مظنة تهمة أخذاً من بناء أكثر الأصحاب على قبولهما.

واعلم: أن البدعة منها ما يكون صاحبها كافراً كالجبر والتشبيه عند من أثبت كفر التأويل، ومنها ما يكون فاسقاً، قال في البحر: كالخوارج الذين يسبون علياً عليه السلام، والروافض الذين يسبون الشيخين لجرأتهم على ما علم تحريمه قطعاً.

(فأما من لم يكفر ولم يفسق ببدعته كالمختلفين في بعض مسائل الأصوليين) أصول الدين وأصول الفقه، كالقول بأن العوض لا ينقطع كالثواب، وهو قول الحسين بن القاسم وأبي الهذيل وصاحب الكافي، وكالمختلفين في مسألة الإمامة، وكمن يقول إن الملائكة أفضل من الأنبياء وعكسه، وكالقول بأن صفات الباري زائدة على الذات أو لا؟.

قيل: وكالرجاء نص عليه القاضي عبد الله، والحاكم في شرح العيون، والفقير حميد في العمدة، وكالخلاف في وجوب العمل بخبر الآحاد والقياس ونحو ذلك، نص على هذا القرشي في المنهاج، والسيد محمد في التنقيح.

قال السيد محمد: وإنما لم يكفر، لأن الأدلة السمعية لم ترد بذلك.

فهؤلاء المختلفون (وإن ادعى كل منهم القطع بمذهبه فمقبولون إجماعاً) لعدم ما يوجب رد الخبر إذا العدالة ثابتة.

وقال ابن الحاجب: لقوة الشبهة من الجانبين، يعني جانب النافي والمثبت كما تقدم له في البسملية، (وكذا من أتى مظنوناً من الفروع المختلفة فيها) تحريماً وتحليلاً، سواء كان الآتي (مجتهداً أو مقلداً) لذلك المجتهد الجيز لذلك، وذلك (كشرب ما لا يسكر من النبيذ) واللعب بالشطرنج ونحوه، فما هذا حاله فإنه لا يفسق لكونه مظنوناً لأجل الخلاف، ولا يفسق أو يكفر إلا بقاطع.

(وتقبل شهادته أيضاً) كما يقبل خبره لعدم الفارق (إجماعاً) من الأمة، (ولا وجه لنفسيقه) بذلك (ولا لتسمية) الفعل (ذلك فسقاً مظنوناً للقطع بأنه ليس بفاسق، إذ لا قاطع) يدل على الفسق، وأنه شرطه كما سبق، بل لأنه يؤدي إلى تفسيق له بارتكاب عمل متفرع على رأي يجب

عليه الحكم بموجبه إن كان على أن كل مجتهد مصيب، فظاهر، وإلا فالأنة يجب عليه العمل بظنه، وعلى المقلد قبول فتواه، فلو فسقناه به لفسقناه بذلك، وأنه محال.

(وقول الشافعي أقبل شهادة الحنفي وأحده إذا شرب النبيذ، فيه نظر، إذ لا حد بمباح عنده) كيف وهو يترك الحد لشبهة فضلاً عن اجتهاده أو تقليد للمجتهد، قال الإمام: وهذه هفوة من الشافعي لو صدرت من غيره لتوقت إليه سهام التقريع.

وقال المهدي في البحر لما حكى عن الإمام يحيى قوله في أن الشافعي ناقض هنا، قلت: لا يناقض إذ شبهه بفاسق التأويل لاعتقاده التحليل.

الشرط (الرابع) من الشروط الراجعة إلى المخير: (رجحان ضبطه) على عدم ضبطه، وذكره (على سهوه) وإن عقل في حال من حالاته، وهذا مقبول اتفاقاً لحصول الظن القوي بصحة ما رواه، ولا ينافيه ذلك، لأن الإنسان لا يخلو عن شيء من النسيان، ولذلك سمي بالإنسان، فإن غلب سهوه لم يقبل اتفاقاً، إذ لا يؤمن أن ينسى ما سمعه ويتوهم سواه، فلا يحصل ظن غالب بصحة ما رواه، إلا أن تكون الرواية في لفظ يسير جلي يتعذر عدل الغفلة فيه.

(فإن استويا) يعني ضبطه وسهوه ولم يظهر مرجح، والاستواء بأن لا يعلم ترجيح لا بأن يعلم الاستواء، فذلك مما لا سبيل إليه إلا بالوحي (قبل) خبره (عند القاضي) عبد الجبار (وابن زيد والشافعية إلا أن يعلم سهوه فيه) أي في الذي رواه بعينه رد.

(ورد عند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء، منهم أبو الحسين وابن الحاجب وغيرهما.

(وقال المنصور) بالله (والإمام) يحيى (وابن أبان محل اجتهاد) فيعمل فيه الناظر بحسب القرائن من كون الراوي متحفظاً في ذلك الخبر أو ساهياً، وإن لم يوجد قرينة فيعمل فيه الناظر بحسب التواتر مرجحة لأحد الطرفين، فالوقف فأخبار أبي هريرة ووابصة بن معبد ومعمل ابن سنان موضع اجتهاد؛ لاستواء غفلتهم وضبطهم، وفيه تأمل.

لنا: أن الراوي متى استوى ضبطه وغفلته لم يحصل الظن بصحة ما رواه لتعادل الأمرين فلا يقبل حديثه.

القاضي ومن معه قالوا: عدالته وثقته وأمانته تقضي بأنه ما روى شيئاً إلا وقد ضبطه، إذ لو لم يكن كذلك لم يروه؛ لأنه يقع بما رواه إثبات شرع عام، والرواية من غير تيقن الضبط قدح في العدالة والمفروض أنه عدل.

قلنا: إن عدالته إنما تؤمننا من تعمده الخطأ والكذب لا من السهو والغفلة، ومن الجائز حينئذ أن يتصور فيما لم يضبطه أنه ضبطه، وفيما سهى عنه أنه لم يسه عنه، ولا يقدر في العدالة إلاّ تعمد الكذب، والمفروض عدم تعمده، فلا يقدر في عدالته فلا مقتضى لقبول قوله.

القائلون بأنه موضع اجتهاد، قالوا: رد ابن عباس وعائشة قول أبي هريرة في خبر الإستيقاظ وردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت بلكاء أهله عليه وقبول غيرها إياهما ولم ينكر لا على الراد ولا على القائل، وما ذاك إلاّ لأن طريقه الاجتهاد، ولا فيما هو كذلك وهو المطلوب.

قلنا: مع المساواة لا تترجح طرق الإصابة، فلا يحصل الظن، فلا يقبل، واعتماد قرينة الإصابة رجع إلى غير الخبر، وهو خلاف الفرض؛ لأن الفرض حيث استوى الضبط والغفلة ولا استواء هنا لرجحان ما عضد به القرينة على الآخر، وأما الخبر فلا دلالة في أيهما، أما الأول فلائهما إنما ردها لظهور خلافه لا لما ذكره، ولذا صرحا بما يدل على ظهور خلافه، فقالا كيف يصنع بالمهراس، وأما الثاني فإنما رد بمصادمة القاطع، ولهذا تلت: {ولا تزر وازرة وزر أخرى}، وأيضاً فإن ابن عمر لم يستو ضبطه وسهوه، بل كان الأغلب من حاله الحفظ.

[الشروط المتفقّة والمختلفة بين الشهادة والرواية]

واعلم أن الشهادة تشارك الرواية في أمور وتتفرد بأمور، وكذلك الرواية، فلا جرم بين ذلك بقوله: (وتشارك الشهادة الرواية في اعتبار هذه الشروط الأربعة) التي هي التكليف والإسلام والعدالة والضبط (فيها) أي في الشهادة، بل اعتبارها في الشهادة أولى؛ لأن التحري فيها أكثر، (وتختص الشهادة) بثلاثة أمور:

الأول: (باعتبار عدم العداوة للمشهود عليه) بخلاف الرواية، فلا فصل فيها بين قبولها من صديق وعدو عداوة غير فسق أو كفر صريحين، وإنما اعتبر ذلك في الشهادة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تقبل شهادة ذي الظنة والعدو على عدوه، ولا تقبل شهادة ذي العمرة على أخيه)) قيل: والآخر ليس من ثمام الحديث، وعن طلحة أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمر منادياً فنادى: ألا لا تجار شهادة خصم ووطنين، وفي هذا خلاف محله الفروع.

(واعتبار العدد) الثابت بقوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} (البقرة/٢٨٢)، بخلاف الرواية، فلا فصل عندنا فيها بين واحد واثنين،

(والتحليف) للشاهد (عند معتبره) أي التحليف مع التهمة فقط، فأما بدونها فلا يجوز التحليف اتفاقاً، والمعتبرة مع التهمة هو الهادي والناصر وهو ظاهر قول طاووس اليماني كقوله تعالى: ﴿إن ارتبتم﴾، وهذه الآية وردت في شهادة أهل الذمة للمسلمين، ونسخ شهادة أهل الذمة لا يقتض نسخ التحليف، وأما المؤيد بالله والشافعي وروي في شرح الإبانة عن الناصر فقالوا: إن الشهود لا يحلفون لأن الله تعالى قال: ﴿ومن ترضون من الشهداء﴾، والمتهم غير مرضي.

(وتختص الرواية بقبول الفرع مع إنكار أصله) كما يأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في موضعه بعون الله ولطفه بخلاف الشهادة، (والترجيح بالكثرة) بخلاف الشهادة، فإن نصابها الإثنان، فلا ترجيح فيها بكثرة الشهود.

(فصل): [في بيان معنى العدالة، والكبيرة]

(والعدالة: الإتيان بالواجبات، وترك كبائر المقبحات وما فيه حسنة) سواء كان معصية كالتطيف بحبه وسرقه لقمة، أو مباحه كالأكل في السوق لغير سوقي، والبول في الطريق، والإفراط في المجون، ومحادثة غير المحارم في الأسواق، ومهازلة الزوجة بالنكاح بحيث يسمع الغير، إذ ترك المروءة دليل عدم الحياء فيهم الجرأة في الدين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إذا لم تستح فاصنع ما شئت))، والمعنى لا بد من الإتيان بالواجبات، وترك الفرد من أفراد القبائح، فالترك أو الفعل ينفي العدالة.

وظاهر إطلاق السيد أن صغائر غير الخسبية ككذبه لا يتعلق بها ضرر، ونظرة إلى أجنبية أنه لا يشترط المنع من ذلك إن قلنا إن ذلك صغيرة.

قال المؤيد بالله في حدها: هي الخروج من كل شبهة، ومحاسبة النفس في كل طرفة، وهذا الانتهاء إلّا لمثله، إذ لو اعتبرت ذلك لتعطلت المصالح والأحكام، وتضرر جميع أهل الإسلام، ولم يوجد شاهد ولا مفتٍ ولا شيخ يؤخذ عنه، إذ المنزهين من جميع الشبهات أعز من الكبريت الأحمر.

وقيل فيها: هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة، ومعناها ما ذكرنا.

(واختلف في الكبيرة):

(فعند أئمتنا وبعض البغدادية والطوسي: أنها ما توعد عليه) من الأفعال والتروك والأقوال (بعينه) في الكتاب والسنة لا في الجملة كما في قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً﴾، فهذه لا تدل على كبر.

وقالت (البصرية: ما وجب فيه حد) بالكتاب أو السنة، قال الرافعي، وهم إلى ترجيح هذا أمثل، والأول أوفق، (أو نص على كبره) إما بالفحش أو العظم أو الكبر أو الإحباط. قالوا: والوعيد لا يقتضي كون ذلك الفعل كبيراً، إذ قد يكون عاماً يصح تناوله الصغيرة كما يصح تناوله الكبيرة.

وقال (الاسفرائيني ومن وافقه على نفي الصغائر كالخوارج: بل هي كل ذنب) نظراً إلى من عصى ربه عز وجل وشدة عقابه، وهذا فاسد لقوله تعالى: {وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ} (القمر/٥٣)، وغيرها من الآيات.

وقال (الناصر والبغدادية): بل هي (كل عمد) فليست الصغيرة عندهم إلا ما صدر عن سهوٍ أو نسيانٍ.

وقال أبو علي: لا بد أن يكون صدره بتأويل أو ترك استدلال، لا ما أقدم عليه مع العلم بقبحه، فإنه كبير.

قلنا: لا مانع من أن يكون في العمد المعلوم قبحه ما هو صغير، إذ لم يفرق الدليل المجوز للصغائر بين العمد وغيره، ولأنه قد ثبت أن في الأنبياء من فعل ما هو ذنب صغير، فإما أن يقع ذلك منه سهواً فليس بمعصية ولا ذنب، أو عمداً فهو الذي نقول. فإن قيل: وقع منه لترك الاستدلال.

قلنا: فترك الاستدلال كان عمداً أو سهواً، والكلام فيه كذلك، فتسلسل وهو محال. (وعد منها الهادي) إلى الحق (وابنه أحمد وغيرهما) من العلماء:

(الشرك) بالله تعالى والوعيد على ذلك جلي.

(وقتل النفس عمداً) لقوله تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ

اللَّهُ عَلَيْهِ} (النساء/٩٣)، بخلاف الخطأ، فليس يقتضيه اتفاقاً.

(وقذف المحصنة) بالزنا، قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (النور/٢٣).

نعم، قال الحلبي: قذف الصغيرة والمملوكة والحررة المنتهكة من الصغائر، لأن الإيذاء في

قذفهن دونه في الحررة الكبيرة المستترة.

وقال ابن عبد السلام: قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد، لانتفاء المفسدة.

وعلى قول البصرية: لا يكون قاذف الصغيرة صاحب كبيرة لانتفاء الحد.

أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فمباح، وكذا جرح الزواني والشاهد بالزنا إذا علم.

(والزنا) -بالزاي- روى الشيخان عن عمر قال: قال رجل يا رسول الله، أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: ((أن تدعوا لله نداً، وهو خلقك)) قال: ثم أي؟ قال: ((أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك))، قال: ثم أي؟ قال: ((أن تزاني حليلة جارك)) فأنزل الله عز وجل تصديقها: **{وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا}** (الفرقان/٦٨، ٦٩).

(والفرار من الزحف) لقوله تعالى: **{وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ}** (الأنفال/١٦)، ولأنه صلى الله عليه وآله عده من السبع الموبقات، أي المهلكات في حديث الصحيحين: ((اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات)).

فإن قلت: هذا يقتضي حصر الكبائر في السبع، ومعلوم خلافه يدل عليه قول ابن عباس: وهي إلى السبعين أقرب، وقول سعيد بن جبیر: هي إلى السبعمئة أقرب.

قلت: هذا محمول على بيان المحتاج إليها وقت ذكره.

(وأكل مال اليتيم) ظلماً، قال تعالى: **{إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا}** (النساء/١٠)، وقد عده صلى الله عليه وآله وسلم من السبع الموبقات في الحديث السابق.

وظاهر هذا استواء القليل والكثير في استيجاب العقاب. وتردد ابن عبد السلام في تقييده بنصاب السرقة.

(والربا) -بالباء الموحدة- لآيات وردت فيه، ولأنه من السبع الموبقات.

(واللواط) لأنه مضيع لماء النسل كالزنا، وقد أهلك الله قوم لوط - وهم أول من فعله - بسببه، كما ذكره في كتابه العزيز، ولأن الله سماه فاحشة.

(وشرب الخمر) وإن لم تكن تسكر لقلتها، وهي المشتد من ماء العنب، ومطلق المسكر الصادق بالخمر وبغيرها كالمشتد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيد، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن على الله عهداً لمن شرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال)) قيل يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: ((عرق أهل النار))، رواه مسلم.

قيل: وأما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة، وفيه نظر.

(والسرقة) لقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ} (المائدة/٣٨)، قال ابن شريف: أما سرقة الشيء القليل فصغيرة، قال الحلبي: إلا إذا كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عن ذلك فتكون كبيرة.

(وزاد الهادي عليه السلام: تشبيه الله بخلقه وتجويره) أي نسبه إلى الجور، لرد صرائح القرآن، قال تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (الشورى/١١)، وقال: {وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا} (الكهف/٤٩)، (والكذب على الله) لقوله: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ} (الروم/٦٨)، (وعلى رسوله) لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))، رواه الشيخان وغيرهما، وهو من رواية خمسة وستين صحابياً.

قيل: أما الكذب على غيره فصغيرة، والصواب تحتل.

(والإمام العادل عمداً) ولا أعلم دليلاً يقتضي العقاب عليه بعينه، وفوق كل ذي علم عليم، إلا أن يكون القياس على الكذب على النبي وهو فرع التفسيق بالقياس.

(والبغي عليه) لأمر الله بالمقاتلة للباغي، وهو لا يجوز إلا قتال الفاسق؛ لأن فيه استباحة أنفس وأموال.

(ثم قال عليه السلام: ونحوها مما توعد عليه) وهذا نص فيما ذكره الجمهور من أن الكبيرة: ما توعد عليه بعينه، وما نسب إليه عليه السلام من القول بأن كل عمد كبيرة أخذاً من قوله توعد عليه، فبعيد، إذ لو أراد ما توعد عليه جملة لما كان للتعداد فائدة كما لا يخفى.

(وزاد ابنه أحمد: التعرب بعد الهجرة) أي السكون بين الأعراب وهم القاطنون بالبوادي؛

لأنهم كانوا يعدون ذلك بعدها كالردة.

(وعقوق الوالدين المسلمين) لأنه صلى الله عليه وآله وسلم عده في حديث من الكبائر، وفي آخر أكبر الكبائر رواهما الشيخان.

وأما حديثهما ((الحالة بمنزلة الأم))، وفي حديث البخاري ((عم الرجل صنو أبيه))، فلا يدلان على أنهما كالوالدين في العقوق، والعقوق: هو أذاهما بأي أذى حتى التأفيف.

ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((ثلاثة لا يسأل عنهم: رجل فارق الجماعة وعصى إمامه، ومات عاصياً، وأمة أو عبد أبق من سيده فمات، وامرأة غاب عنها زوجها وقد كفاها مؤنة الدنيا فتزوجت بعده، فلا يسأل عنهم)) أخرج البخاري في الأدب المفرد، وأبو يعلى والطبراني في الكبير والحاكم والبيهقي في الشعب عن فضالة بن عبيد مرفوعاً، وفي المعنى غيره.

(وكنتم الشهادة لغير عذر) لقوله تعالى: **{وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ}** (البقرة/٢٨٣)، أما مع العذر فقد أبيع لحشية القتل والكفر بالله وأخذ مال الآدمي.

(والفساد في الأرض) بقطع الطريق على المارين، أعني إخافتهم لقوله تعالى: **{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}** (المائدة/٣٣).

(وأذى المسلم) إما على الجملة فلقوله تعالى: **{وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا}** (الأحزاب/٥٨)، وإما على سبّه فحديث الصحيحين: ((سباب المسلم فسوق))، وإما على ضربه فلقوله: ((صنفان من أمي من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات...)) إلخ، رواه مسلم.

(وأكل الميتة) لغير عذر لقوله تعالى: **{قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ}** (الأنعام/١٤٥).

(والرياء) -بالياء التحتانية- لقوله تعالى: **{يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا}** (النساء/١٤٢). (واليمين الغموس)، وهي ما تيقن كذبها، أو ظن أو شك، وإن تبين صدقه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حلف على مال امرئ مسلم بغير حقه لقي الله وهو عليه غضبان))، رواه البخاري ومسلم، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد

أوجب الله له النار، وحرّم عليه الجنة))، فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله، قال: ((وإن كان قضيماً من إراك))، رواه مسلم.

(والرشوة) وهو أن يبذل مالاً ليحقق باطلاً، أو يبطل حقاً، قال صلى الله عليه: ((لعنة الله على الراشي والمرتشي)) رواه ابن ماجه وغيره، وزاد الترمذي في رواية ((الحاكم)) وحسنه، والحاكم في رواية أيضاً، ((والرائش الذي يسعى بينهما))، وقال فيه بدون الزيادتين: صحيح الإسناد، وقال الترمذي بدونهما فيه: حسن صحيح.

ولا بد أن تكون الرشوة المحرمة (على واجب أو محظور) أما بذل مال يتم للمتكم في جائز مع السلطان فجعالة جائزة.

(وغل الزكاة) قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فتكوى جنبته وجبينه وظهره...)) إلخ، رواه الشيخان وهو في معنى الآية.

(وأخذ مال الغير إذا كان قدر نصاب السرقة) وهو عشرة دراهم، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين))، رواه الشيخان ولفظه لمسلم.

وقيل: لا يقطع بالكبر إلا فيما أوجب الحد، وفي قوله: إذا كان قدر نصاب السرقة، إشارة إلى أنه لا يوصف آخذ ما دون ذلك بأنه فاسق إذ لا نص في غير نصاب السرقة، والتفسيق لا يثبت بالقياس، وفيه تأمل، وعزي هذا القول إلى المؤيد بالله، قيل إلا من اعتاد أخذ ذلك، فإنه يصير ظالماً فاسقاً عنده، وأما دون العشرة فالأكثر على عدم القطع بذلك؛ لأننا لم نقطع بكبر غضب العشرة إلا للإجماع على قطع سارقها، فلا يقطع بكبر دونها، إذ لا إجماع على الحد بدونها.

قال أبو علي: بل غضب قدر الخمسة كبيرٌ مقطوع بكبرها كمنع الزكاة، فإنه كبيرة، وأقل ما تكون الزكاة خمسة دراهم.

قلنا: ذلك ظني، وهو لا تفسيق بالظني.

(وقال الهادي والناصر: مطلقاً) أي سواء كان قدر نصاب السرقة أو لا، وعليه الحديث المار.

((وتكفير المؤمن أو تفسيقه) لما أخرجه الشيخان عن أبي ذر: ((من دعا رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)) أي رجع، والبخاري عن أبي هريرة: ((إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بما أحدهما)) وهما والترمذي وقال: حسن صحيح، عن ابن عمر كحديث أبي هريرة، والهيثمي في الجمع عن ابن مسعود: ((ما من مسلمين إلا وبينهما ستر من الله، فإذا قال أحدهما هجراً هتك ستره، وإذا قال يا كافر، فقد كفر أحدهما))، قال الهيثمي: رواه الطبراني والبخاري باختصار من حديث يزيد بن أبي زياد، وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات، انتهى.

ويزيد: هذا أحد علماء الكوفة المشاهير من رجال السنن الأربعة، ومن قواه شعبة على تعنته في الرجال، وبالغ حتى قال: لا نبالي إذا سمع الحديث منه ألا يسمعه ممن سواه.

وقال ابن فضيل: هو من أئمة الشيعة الكبار.

وأخرج ابن حبان في صحيحه كهذه عن أبي سعيد.

وأما سوى هذه الأحاديث بغير لفظها فكثيرة، منها حديث مروق الخوارج من الإسلام، وكان دينهم الذي اختصوا به تكفير بعض المسلمين بما حسبه كفراً، ومنها أحاديث كفر الروافض، وقد رويت من طرق كثيرة على غرابتها وخلو دواوين الإسلام الستة منها، وقد روى شيئاً منها الدار قطني، قال: وله عندنا شواهد كثيرة.

وقد روي عن علي وفاطمة والحسن وابن عباس وأم سلمة.

وروى الهادي منها حديث الحسن في الأحكام في كتاب الطلاق، وقد ذكر الإمامية، فقال ما لفظه: وفيهم ما حدثني أبي وعمامي محمد والحسن، عن أبيهم القاسم، عن أبيه، عن جده، عن إبراهيم بن الحسن، عن أبيه، عن جده الحسن بن علي بن أبي طالب، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: ((يا علي يكون في آخر الزمان قوم لهم نبز يقال لهم الرافضة، فإن أدركتهم فاقتلهم، فإنهم مُشركون))، ولا يعلم في الأحكام إسناداً متصلاً مسلسلأً بأهل البيت غيره.

وما رواه في جامع المسانيد، وقال أخرجاه عن ثابت بن الضحاك مرفوعاً، وفيه ((من قذف مؤمناً بكفر فهو كقاتله)).

قلت: وقد علمت ما على القاتل وما جزاؤه، ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس، وأكثر ما نقم على الرافضة اللهج بالسبب والتكفير والتفسيق، فتلخص أنهما كبيرة، وقد بسط في هذا المحققون، وأوردوا له شواهد واسعة.

قال (أئمتنا: وترك الصلاة) لغير عذر، وذلك لأنها أحد أركان الإسلام، ولما أخرج الطبراني في الأوسط عن أنس: ((من ترك الصلاة متعمداً فقط كفر)).

وأخرجه أيضاً في الكبير عن ابن عباس: ((من ترك صلاة لقي الله وهو عليه غضبان)).

ومسلم وغيره عن جابر مرفوعاً وغيره: ((بين الرجل وبين الشرك ترك الصلاة)).

والترمذي، وقال الترمذي: حسن صحيح غريب، عن بريدة مرفوعاً: ((الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر)).

والترمذي عن عبد الله بن سفيان، قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة)).

والبخاري وأحمد والنسائي عن بريدة: ((من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله)).

والنسائي عن يزيد بن معاوية: ((من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله))، ونحو هذه كثيرة، فأما تركها مع العذر المبيح فجائز.

(و) ترك (الصوم لغير عذر) لكونه من أركان الإسلام، فتركه يؤذن بأن فاعله غير مكترث بالدين، ولما رواه أبو هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقضه صوم الدهر كله وإن صامه))، أخرجه الترمذي وتكلم فيه، وأخرجه أبو داود، ولم يذكر ((المرض))، ولا ((كله وإن صامه))، وأخرجه البخاري قال: ويذكر عن أبي هريرة رفعه، وقال: ((من غير عذر ولا مرض)).. الحديث^(١).

(١) ولما أخرجه أبو يعلى من جملة من حديث حسن ((عرى الإسلام وقواعد الدين ثلاثة عليهن أسس الإسلام، من ترك واحدة منهن فهو بها كافر حلال الدم: شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان))، وأخرج ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من جملة حديث طويل عن أبي أمامة، يتضمن مناماً رآه صلى الله عليه وآله وسلم ((فإذا أنا بقوم معلقين بغراقيهم، مشققة أشداقهم، تسيل أشداقهم دماً)) قال: قلت: من هؤلاء؟ قال: ((الذين يفطرون قبل تحلة صومهم))، وغير ذلك. تمت من هامش النسخة (أ).

قال (القاضي) زيد، (وأبو مضر: و) من الكبائر (فطر النذر المعين) قياساً على رمضان. وأنت تعلم أنه فرع التفسيق بالقاس.

قال (أبو مضر: وغير المعين) لمشابهته له في الوجوب.

قال (بعض أئمتنا: ونقض العهد)، قال المرتضى في جواب من سأله عن الخدع بالأمان بالقول واللسان ما لفظه: (ليس يفعل ذلك إلا كافر ظالم) انتهى، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء/٣٤)، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ (النحل/٩١)، وغير ذلك. قال (الإمام) يحيى: (وقتل المحرم الصيد عامداً) لقوله تعالى: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (المائدة/٩٥).

قال (الشافعي: والنميمة) قال في الغيث: وهي مشتقة من نم ينم إذا ظهر وارتفع، ومنه سمي الزجاج نمماً لما كان لا يخفي ما فيه، بل يعرف من ظاهره لصقالته، والنميمة في الظاهر أن تسمع من شخص كلاماً يكرهه الغير فترفعه إلى ذلك الغير لإدخال الشحناء بينهما.

قال صاحب الإرشاد: إنما يكون نميمة إذا كان من مؤمن إلى مؤمن، انتهى.

وإنما قال: بكرها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يدخل الجنة نمام)) رواه الشيخان، وروياً أيضاً أنه مر بقبرين فقال: ((إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير))، يعني عند الناس زاد البخاري في رواية ((بلى، إنه كبير عند الله، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستنزه من بوله)).

قال ابن أبي شريف: أما نقل الكلام بصحته للمنقول إليه فواجب كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ (القصص/٢٠).

ولم يذكر المصنف الغيبة، وهي: ذكر الشخص أخاه بما يكرهه، وإن كان فيه، والعادة قرنها بالنميمة، لأن بعضهم قال: إنها صغيرة، وأقره الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها، فقل من يسلم منها.

نعم، قال: القرطي في تفسيره: إنها كبيرة بلا خلاف، فشمّلها تعريف الأكثر الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ فقال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس في أعراضهم)) رواه أبو داود.

وفي التنزيل: {وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ} (الحجرات/١٢)، وتباح الغيبة في ستة مواضع، حصرها بعضهم في قوله:

الذم ليس بغيبة في ستة متظلم ومعرف ومحذر
ولمظهر فسقاً ومستفت ومن طلب الإعانة في إزالة منكر

(وقطع الرحم) قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يدخل الجنة قاطع)) رواه الشيخان، قال سفيان بن عيينة: يعني قاطع رحم، والرحم القرابة.

(والخيانة في الكيل والوزن) في غير الشيء التافه، قال تعالى: {وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ} الآية، والكيل شمل الذرع عرفاً، أما في التافه فمحمتم.

(وتقديم الصلاة) على وقتها (وتأخيرها) منه من غير عذر كالسفر، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((من جمع بين صلاتين من غير عذرٍ فقد أتى باباً من أبواب الكبائر)) رواه الترمذي والحاكم، كلاهما من طريق حنش بن قيس، قال الحاكم: حديثه هذا قاعدة في النهي عن الجمع من غير عذر، وهو متكلم عليه كثيراً، قيل: ضعيف، وقيل: منكر، وقيل: لا يكتب حديثه.

(وسب الصحابة) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مئداً أحدهم ولا نصيفه))، رواه الشيخان.

وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء، فسبّه خالد، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا تسبوا أحداً من أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق...)) إلخ الخطاب للصحابة السبابين، فقيل: نزلهم بسبهم الذي لا يليق بهم بمنزلة غيرهم، حيث علل بما ذكر، والصحيح أن لعبد الرحمن مزية في الصحبة، فكان خالداً بالنظر إليه ليس بصاحب.

وروى الشيخان أن الله تعالى قال: ((من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب))، أي أعلمته أنني محارب له، أي معاقب، والصحابة من أوليائه.

قالوا: وأما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة، وحديث الصحيحين: ((سباب المؤمن فسق))، ومعناه تكرر السب.

وأخرج الترمذي عن عبد الله بن فضل: ((الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم عرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه)).

(والديانة) وهي استحسان الرجل على أهله، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه، والديوث، ورجلة النساء))، قال الذهبي: إسنادهما أخرجه الحاكم والبيهقي في شعب الإيمان، عن ابن عمر، وأخرج الطبراني في الكبير عن عمار: ((ثلاثة لا يدخلون الجنة، الديوث والرجلة من النساء، ومدمن الخمر))، ولما رواه في الشفاء عن محمد بن منصور: ((اقتلوا الديوث حيث وجدتموه)) ومن حده القتل، فهو فاعل كبيرة قطعاً.

(والقيادة) وهي استحسان الرجل على غير أهله وهي مقيسة على الديانة.

قلت: وهو فرع التفسير بالقياس.

(والسعاية) وهي أن يذهب بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه، وفي نهاية الغريب حديث: ((الساعي مثلب)) أي مهلك.

(ويأس الرحمة) قال تعالى: {إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ} (يوسف/٨٧).

(وأمن المكر) بالإسترسال في المعاصي والإتكال على العفو، قال تعالى: {فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ} (الأعراف/٩٩).

(والظهار) كقول الرجل لزوجته: أنت علي كظهر أمي، قال تعالى: {وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا} (المجادلة/٢)، أي حيث شبهوا الزوجة بالأم في التحريم.

(وأكل لحم الخنزير) لغير ضرورة، قال تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ} (الأنعام/١٤٥).

(والغلول) وهي الخيانة من الغنيمة كما قاله أبو عبيدة، قال تعالى: {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (آل عمران/١٦١).

وزاد صاحب الجمع السحر؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم عده من السبع الموبقات.

وإدمان الصغيرة بمعنى المواظبة عليها من نوع أو أنواع.

واختلف فيما إذا صدرت المعصية هل الأصل فيها الكبر أو الصغر، أو يجوز الأمران:

فقال (الناصر والمنصور والبستي وغيرهم: والأصل في المعصية الكبرى) إذ فيها اخترام لحدود الله. وقالت (الشافعية: بل الصغر) حتى يرد الدليل بالكبر.

(والمختار تجويزهما حتى يقوم الدليل) على كونها صغيرة أو كبيرة.

أما أنا لم نقطع بكبر: فلأن الكبير المتحقق ما توعد عليه بعينه، وهذا لم يتوعد عليه بعينه.

وأما أنا لم نقطع بالصغر: فلأن فيه إغراء بفعلها وترغيب إليها، والإغراء بالقبيح قبيح، إذ هو مفسدة، والله تعالى ينتزه عن فعل المفسد.

بيان ذلك: أن الله تعالى إذا خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ونهاه عنه ثم عرفه أنه لا عقاب عليه في فعله فإنه يكون كالناقض لغرضه من النهي عنه، ويكون العبد أقرب إلى ارتكاب ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب عليه منه لو لم يعلم ذلك، وهذا فهو معنى المفسدة، ومن ثم حكمنا بأنه لا يجوز التعريف بجميع الكبائر، إذ لو عرفت لعرف أنما سواها صغائر، بل ما من معصية لا يقطع بكبرها إلا ويجوز فيها الأمران إلا معاصي الأنبياء فإنه مقطوع بصغرها، ومعاصي الفساق فإنه مقطوع بكبرها.

(فصل): [في رواية المجهول]

(واختلف في رواية المجهول، ويطلق) هذا (على مجهول العدالة) بمعنى أنه غير معروفها، وإن كان معروفاً بالضبط والنسب والاسم.

(أو) مجهول (الضبط) فلا يعرف هل هو ضابط أو لا، وإن كان معروف العدالة والنسب والاسم.

(أو النسب) فلم يعرف، وإن كان يعرف ما عداه.

(أو الاسم) فلا يعرف، وإن كان ما سواه معروفاً.

(فعند محمد بن منصور، وابن زيد، والقاضي في العمدة، والحنفية، وابن فورك: يقبل مجهول العدالة) مع سلامة الظاهر عن الفسق، (وهو أحد احتمالي أبي طالب) ذكره في جامع الأدلة، وهو في أصول الفقه، وتوقف في المجزي، (و) هو (أحد قولي المنصور بالله).

(وعند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء: (لا يقبل) مجهول العدالة (إلا) إذا كان (مجهول الصحابة).

قال (المنصور) بالله: (أو مجهول التابعين) فإنه يقبل، والمذكور عنه أنه لا يسأل عن عدالة ثلاثة قرون.

لنا على الطرف الأول: أن الأدلة نحو قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن﴾، دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته والجهول، فخولف في المعلوم عدالته لدليل هو الإجماع فيبقى فيما عداه معمولاً به فيمتنع اتباع الظن فيه، ومنه صورة النزاع، وهو الجهول. وأيضاً الفسق مانع بالاتفاق، فيجب تحقيق ظن عدمه كالصبا والكفر، فإنه لا يقنع بظهور عدمها بل يجب تحقق ظن عدمها.

وأما على الطرف الثاني: وهو أن مجهول الصحابي يقبل، فقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح/٢٩)، وكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))^(١)، ((وخير القرون قرني ثم الذين يلونهم))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً...)) الخبر، ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذه على شهادة الأعرابي على رؤية الهلال، وقد اقتضت هذه الأدلة التعميم في الصحابة، ما لم يظهر من أحدهم فسق كالناكثين والقاسطين والمارقين.

وضعف الشطر الآخر من قول السيد: بأن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس، وقال: كيف نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، ورد أمير المؤمنين قول الأشجعي، وكان يُحْلَفُ الراوي. ثم أحداً من الصحابة ما أظهر الإنكار على ردهم، وذلك يقتضي حصول الإجماع. وأما قبول النبي للأعرابي: فلعله عرف عدالته؛ لأن الإسلام يجب ما قبله، ولم يحدث بعده ما ينقض العدالة.

وأما مجهول التابعين: فلا وجه لقبوله مع تضعيف قبول مجهول الصحابة. احتج المخالف: بأن الفسق شرط وجود السبب، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب السبب، وهاهنا قد انتفى الفسق، فلا تجب البيئنة.

(١) هذا حديث ضعيف قاله ابن كثير، قال: رواه عبد الرحيم بن يزيد العمي عن أبيه، قال ابن معين: هو كذاب، وقال السعدي: ليس بثقة، وقال أحمد: تركوه، وقال أبو حاتم: حديثه متروك، وقال أبو زرعة: واهي، وقال داوود: ضعيف وأبوه ضعيف، وقد روي من غير طريق، ولا يصح شيء منها، ذكر ذلك ابن كثير في كلامه على أحاديث المنتهى، واحتج به ابن عبد البر في التمهيد وسكت عنه. تمت من هامش النسخة (أ).

قلنا: لا نسلم أنه انتفى الفسق بل انتفى العلم به، ولا يلزمه من عدم العلم بالشيء عدمه، والمطلوب العلم بانتفائه، ولا يحصل إلا بالخبرة به أو بتركية خبير به.

قال عضد الدين: واعلم أن هذا مبني على أن الأصل الفسق أو العدالة، والظاهر أنه الفسق؛ لأن العدالة طارئة، ولأنه أكثر.

قال سعد الدين: فهو أغلب على الظن، وأرجح، وهو معنى الأصل، لكن في كون العدالة طارئة نظر، بل الأصل أن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً حتى تصدر عنه معصية.

احتج المنصور بالله على قبول مجهول التابعين: بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفشوا الكذب))، فأخذ منه أن في الثلاثة القرون لم يفش الكذب، وإنما فشى من بعد، فلا يفتش عن عدالتهم؛ لأن الصدق غالب أمرهم.

قلنا: لا نأمن وقوع الكذب إذ لم يقطع على امتناعه في عصر الصحابة والتابعين. (فأما مجهول النسب أو الاسم فمقبول على الصحيح) لأن المعبر العدالة والضبط، وهما ممكنان بدون معرفة الاسم والنسب؛ لأنهما إنما يعرفان باختبار حال الراوي ومعاشرته، وذلك متصور مع الجهل باسمه ونسبه، فلا يصير مجهول العدالة فتقبل روايته.

وقيل: لا يقبل إذ يصير مجهولاً، والرواية عن المجهول لا تصح.

والجواب: يؤخذ من الاحتجاج هذا إذا لم يوصف مجهول النسب والاسم، بل قد عرفت عدالته، فإن وصف بالثقة كما يقول الشافعي أخبرني الثقة، وكذا مالك فالوجه قبوله.

وعليه الجويني إذ يستحيل من واضعه إذا كان من أئمة الحديث أن يصفه بغير ما هو فيه.

قال الصيرفي والخطيب البغدادي: لا يقبل لجواز أن يكون فيه جرح لم يطلع عليه الواصف.

وأجيب: بعد ذلك جداً مع كون الواصف مثل الشافعي أو مالك، وإن قال نحو الشافعي في وصف المجهول أخبرني من لا أتهم، فكذلك يقبل، وخالف فيه الصيرفي وغيره بمثل ما تقدم، فيكون هذا اللفظ توثيقاً.

وقال الذهبي: ليس توثيقاً وإنما هو نفي الإتهام.

وأجيب: بأن ذلك إن أوقع من مثل الشافعي محتجاً به على حكم في دين الله تعالى كان المراد به ما يراد بالوصف بالثقة، وإن كان دونه في الرتبة.

(ومجهول الضبط لا يقبل) لانتفاء شرطية العمل بالآحاد، وهو الظن، اللهم إلا أن يعرف منه أنه ضبط ذلك الحديث بخصوصه.

(فصل): [في بعض الشروط المختلف فيها في الراوي]

قد عرفت الشروط المعبرة سابقاً، وهاهنا شروط آخر ربما اعتبر بها بعض، ولذلك قال: (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ولا يشترط في الراوي المذكورة) مع تكامل الشروط، إذ من المعلوم تصديق الصحابة لزوجات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفرعهم إليهن في كثير من المسائل، كقبلة الصائم والغسل من التقاء الختانين؛ ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((خذوا شطر دينكم عن الحميراء))، ومعلوم أنه لم يرد إلا روايتها عنه؛ لأنها سمعت عنه أحاديث واسعة بسبب كثرة المجالسة؛ لأن الدليل الدال على قبول خبر الواحد ووجوب العمل به لم يفصل، وادعى الرازي الإجماع على عدم اعتباره.

(ولا) يشترط (النظر) في الراوي فيصح أن يكون أعمى، قال الوصائي: وخالف بعضهم في ذلك قياساً على الشهادة، وادعى الرازي الإجماع على عدم اعتباره. قلنا: الدليل لم يفصل، والرواية تخالف الشهادة في كثير تغليظاً وتخفيفاً.

(ولا عدم القرابة) فيقبل ما رواه الوالد لولده في إثبات حكم له، ولا تكون القرابة مانعة من ذلك كما في الشهادة، ولو سلم الفرق فالتغليظ في تلك أكثر، ولأن الدليل منع في تلك وهذه لم يفصل، فوجب اتباعه.

(و) لا يشترط عدم (العداوة) فتقبل رواية العدو بخلاف شهادته كما تقدم؛ لأن الحديث حكم عام للعدو والصديق بخلاف الشهادة، فإن شهادة العدو على عدوه خاصة به فتورث التهمة مع ذلك. (ولا) يشترط (عرضه على الكتاب) العزيز^(١)، لأنها لا تتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب، وعن عيسى بن أبان يشترط أخذاً مما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه)).

(١) بل الذي اختاره مولانا أمير المؤمنين، وسيد المسلمين، المجدد في سنة مائة بعد الألف، المنصور بالله، القاسم بن محمد، عليه وعلى آبائه أفضل السلام: اشتراط العرض على الكتاب كما حققه في المرقاة، في علم الأصول. =

قال صاحب الديباج المذهب: وهذا من الموضوع، قال شارحة محمد بن المشتهر ببلدة بخارى: والحديث يشكك بأنه يجوز أن لا يكون في كتاب الله أمر يتعلق بما ورد عليه الحديث لا نفيًا ولا إثباتًا، وأيضاً يلزم أن لا يثبت حكم من الأحكام الشرعية أصلاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل يلزم أن لا يثبت حكم منها إلاً بكتاب الله، ومن ضروريات الدين أن الأمر ليس كذلك.

قال صاحب الديباج: قال الخطابي: وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إني قد أوتيت الكتاب وما يعدله))، ويروى: ((أوتيت الكتاب ومثله معه)) انتهى.

(ولا) يشترط (الإكثار من الحديث) فيقبل خبر من لم يرو إلاً خبراً واحداً مع تكامل الشروط. ووجه ذلك ظاهر، وإن منع مانع فلعله نظر إلى أنه يوجب التهمة، وهو مدفوع بالعدالة والضبط، فأما إذا أكثر الراوي من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من الأزمان قبلت أخباره، وإلا توجه الطعن في الكل.

(ولا) يشترط (معرفة النسب) بل إذا حصلت الشرائط المعتبرة قبل خبره، وأنت تعرف أنما سبق قد كان يغني عن ذكره هنا رعاية للاختصار، وميلاً عن جانب الإكثار.

(ولا) يشترط (العلم بفقهِه أو عريية أو معنى الحديث) لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات/٦)، فوجب أن لا يجب التثبت في غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((نظر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها - إلى قوله -: فرب حامل علم ليس بفقيه)).

قلنا: وليس المراد بالموافقة لكتاب الله أن يوجد ذلك، بل عدم المخالفة في الجملة، ولو لم يكن إلا على مقتضى قوله تعالى ﴿إِن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾ فما كان من الأحاديث النبوية موافق لهذه الآية قبل، وما كان مخالفاً لها رد.

وقوله في الديباج ليس بحجة، ولا جهله لصحة الحديث الذي رواه آل محمد قدحاً فيه، وهذه الإلزامات باطلة، وم أراد تحقيق ذلك تأمل شرح المرقاة، وموضوعات آل محمد الذين جعلهم رسول الله قرناء كتابه، كما رواه المؤلف والمخالف، فلعل المؤلف رحمه الله لم يطلع على ذلك، أو ذهل عما هنالك. تمت من هامش النسخة (أ).

قلت: ولولانا الإمام مجد الدين المؤيدي رسالة هامة في ذلك، اسمها (في تفصيل خبر العرض على الكتاب).

وأيضاً خبر العدل يفيد ظن الصدق، فوجب العمل بقوله: إن العمل بالظن واجب، والحجة في لفظ الرسول، والأعجمي والعامي يمكنهما حفظ اللفظ، ولذلك يمكنهما حفظ القرآن. فإن قيل: الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، فخالفناه إذا كان الراوي فقيهاً أو ذا عربية أو عارفاً لمعنى الحديث؛ لأن الاعتماد على روايته أوثق. قلنا: الحق أن يعرف مما سبق.

(ولا) يشترط (موافقة القياس إذا لم يكن الراوي فقيهاً) خلافاً للحنفية، فزعموا أنه إن روى الحديث غير فقيه وجب أن يوافق القياس. لنا: ما مر.

احتجوا: بأن الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس، والأصل أيضاً صدق الراوي، فإذا تعارضتا تساقطا، ولم يجوز التمسك بواحد منهما، وأيضاً فتقدير صدق الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر حجة؛ لأنه إذا جرى حديث منافق عند الرسول، فإذا جاء ذلك الرجل فقال: اقتلوا الرجل، علم الفقيه أن الألف واللام هنا تنصرف إلى العهد، والعامي ربما ظن أن المراد منه الاستغراق.

قلنا: إن في التعارض تسليماً لصحة أصل الخبر، قوله يجوز إن يشتبه عليه المعهود بالاستغراق.

قلنا: التمييز بين الأمرين لا يتوقف على الفقيه، بل كل من له فطنة سليمة أمكنه التفرقة بين الأمرين، وأيضاً: فإن ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواية خبر التواتر.

(ولا) يشترط (كونه الإمام المنصوص عليه) وأظنه لا يخالف في هذه الصورة إلا الإمامية، وهو باطل بالإجماع من الصحابة، ومن بعدهم، ومعلوم خلافه.

(ولا كونه) أي الراوي (من أهل البيت) لرجوع أمير المؤمنين إلى خبر المقداد، وهو ليس من أهل البيت، وللإجماع من الصحابة على خلاف ذلك.

(ولا) يشترط (العدد) فيقبل خبر العدل وحده، وإن لم يروه معه غيره، وسواء كان في الحدود أو في الأموال.

وقال (أبو علي): لا يقبل إلا عدلان فصاعداً ثم كذلك) أي كل واحد من العدلين يروي عن عدلين (حتى تنتهي) الرواية على هذه الحالة، (إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا) أنه يقبل (عدل واحد) إلا أن يعضده ظاهر الكتاب أو السنة المتواترة كعموم من أيهما، (أو عمل الصحابة أو قياس أو اجتهاد منشور) يعني ولا يدافع، فمتى حصلت أي هذه الأمور عمل بخبر الواحد.

(وقيل) بل أبو علي (اشترط في الزنا أربعة) يعني في أخبار الزنا نحو أن يروي عنه صلى آله عليه وآله وسلم أن اللائط وناكح البهيمة زان، قال القاضي عبد الله: ويقرب أن يكون ذلك عندنا إذ الحدود تغلظ في طريق إثباتها، ويتوصل إلى درئها، (وفي الأموال ونحوها عدلين كالشهادة فيهما) أي كما أنه يعتبر في شهادة الزنا أربعة وفي شهادة الأموال ونحوها اثنان، فكذلك الخبر عنهما، وهذه الرواية رواها القاضي عنه.

لنا: إجماع الصحابة على قبول الواحد كما مر، ولا نسلم عدم الفارق بين الرواية والشهادة، ولهذا فإنه يشترط في الشهادة ما لا يشترط في الرواية، ولهذا فإن أبا علي يقبله مع الشروط المتقدمة، وقوله لم يقبل أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه غيره، وكذلك عمر في خبر الاستبدان فقد تقدم الجواب عنه.

(وللوصي عليه السلام في أحوال الرواة تفصيل يتوجه معرفته) روى عنه في النهج:

((إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتى قام خطيباً حتى قال: ((من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))، وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس:

رجل منافق، مظهر للإيمان، متصنع للإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج، يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رواه وسمع منه، ولقف عنه، فيأخذون بقوله، وقد أخبرك الله عن المنافقين بما أخبرك، ووصفهم بما وصفهم به لك، ثم بقوا بعده عليه السلام، فتقربوا إلى أئمة الضلالة، والدعاة إلى النار، بالزور والبهتان، فولوهم الأعمال، وجعلوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه، ولم يتعمد كذباً، فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم أنه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث: سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً يأمر به، ثم نهي عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو يعلم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع: لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله، ولم يهمل بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه، وحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه، وعرف المتشابه ومحكمه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له وجهان، فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به، ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة وما قصد به وما خرج من أجله).

قلت: وإذا تأملت كلام الوصي وجدت كلام المؤلف سابقاً أن مجهول الصحابة يعمل بقوله ضعيف وهو مصرح بخلاف ذلك يظهر ذلك بالتأمل والله سبحانه أعلم.

(فصل): [في بيان التعديل وطرقه]

في ذكر التعديل والجرح بما يتميز كل منهما فنقول:

(وللتعديل) للشاهد والراوي (طرق) أربع تثبت بها، وهي متفاوتة في القوة:

الطريق الأولى: وهي (أعلاها: حكم الحاكم المشترط للعدالة بشهادة الراوي) وهذه تعديل باتفاق، وإلا لزم حكمه بشهادة من ليس عدلاً، وهو خلف، فأما حكم الحنفي فلا يكون تعديلاً لاستباحته للحكم بالشهود الفسقة.

(ثم) بعد هذه الطريق في القوة (قول المزكي) لذلك الراوي (هو عدل) لأني قد عرفت منه الإتيان بالواجبات واجتناب المقبحات ومعرفة ذلك يكون بالخبرة، وهي الدراية بأحوال الشخص في حالتي السفر والحضر والغضب والرضا والصحة والسقم.

(ثم) بعد هذه الطرق (عمل العالم الذي لا يقبل المجهول بروايته) فإنه يكون تعديلاً، وإن كان يقبله فلا لجواز اتكاله على ظاهر السلامة، وقوله (في الأصح) إشارة إلى قول بعضهم أنه لا يكون تعديلاً إن أمكن حملة على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر، وإن كان لا يقبل المجهول؛ لأن علمه حينئذ ليس لصدق الراوي، فلا يكون تعديلاً، وهذا نص على معناه الرازي.

قلنا: الظاهر أن عمله بعد بلوغ خبر هذا الشخص إليه كان لأجل هذا الخبر ومن ادعى خلاف ذلك فتجوز لا دليل عليه.

نعم وظاهر كلام عضد الدين يقتضي أن المسألة وفاقية لأنه عطفة على حكم الحاكم وهو نص المهدي في معياره وقرره صاحب القسطاس ولم يذكر خلافاً.

(ثم) بعد هذه الطرق في القوة (رواية العدل عنه) أي عن المجهول عند السامع، (واختلف فيها) أي في هذه الطريق هل يثبت بها التعديل أو لا على أقوال ثلاثة أشار إليها بقوله:

(فقيل: تعديل مطلقاً) سواء عرف أنه لا يروي إلا عن عدل أو لا، إذ الظاهر أنه لا يروي إلا عن عدل.

(وقيل: ليس بتعديل مطلقاً) إذ كثيراً ما يروي من يروي ولا يفكر فيمن روي عنه.

(والمختار أنه إن كان) عادته أن (لا يروي إلا عن عدل) بأن صرح بذلك أو عرف من عادته

عن شخص تعديله كما لو قال هو عدل، (فتعديل) لحصول الظن القوي حينئذ (وإلا) تكن

عادته الرواية عن العدل بل يروي عنه وعن المجهول مثلاً (فلا) تكون روايته عن المجهول تعديلاً؛

لأنه حينئذ صار مجهول الحال فلا وجه لقبوله إلا عند المجيزين لقبول روايته.

(فصل): [في الجرح وطرقه]

(والجرح) حقيقته: (ارتفاع أحد أركان العدالة) بأن ترك أحد الواجبات أو فعل أحد المقبحات وما

فيه خسة، وقد يشمل هذا التعريف جرح الديانة والرواية، لأن جرح الديانة ما ثبت بفعل الحرام المقطوع

بتحريمه سواء كان صاحبه متأولاً مثل حرب الخوارج لعلي أو لا مثل حرب معاوية، فجرح الرواية لا

يثبت بارتكاب بعض الحرام الذي يمكن تأويله مع دعوى التأويل وظهور الصدق.

(وله) أي الجرح (طرق):

(أعلاها: التصريح به مع ذكر السبب) المقتضي له، كأن يقول زيد مجروح العدالة لأنه ترك

الصلاة لغير عذر، والاتفاق من مثبتيه بالواحد على قبوله.

(ثم) بعد هذه (التصريح) بالجرح (من دونه) أي السبب المقتضي له كأن يقول: زيد مجروح،

وإنما كان هذا دون الأول لاحتمال تجوز أن يكون جرحه بما يوهم أنه جارح، والحال أنه خلاف

ذلك، وسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله تعالى.

(و) هاهنا طرق ربما يتوهم متوهم أنها جارحة، وليست كذلك، ولذلك قال:

(ليس منه) أي الجرح (ترك العمل بشهادته، ولا) ترك (العالم العمل بروايته، لجواز) أن يدلا ويقبلا، ولا يترتب عليهما أثرهما، لوجود (معارض) كرواية أو شهادة أخرى، أو فقد شرط غير العدالة.

(ولا) من الجرح (العمل بقول في مسائل الاجتهاد) كشرب النبيذ عملاً بقول أبي حنيفة (ونحوها) أي نحو مسائل الاجتهاد مما الحق فيه مع واحد من مسائل أصول الدين كالقول بأن الإمامة في قريش ولا تختص الفاطميين ونحو ذلك مما تقدم ذكره.

(ولا) من الجرح (التدليس) من المعارض بأقسامه الآتية إن شاء الله تعالى لأن قصده بذلك غير واضح، وقوله (على الأصح) إشارة إلى أن بعضهم جرح به نظراً إلى إيهام الكذب. وهو مدفوع بأنه من المعارض.

وقال ابن السمعاني بمقالة الجمهور إلا أن يكون المدلس بحيث لو سئل عن هذا المدلس به لم يعينه له، قال: فهذا جرح لظهور الكذب فيه.

وأجيب: بمنع ذلك، فترك الاستثناء أظهر منه.

وقال السبكي: أما تدليس المتون: وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان فمجروح لإيقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(فأما الحد في شهادة الزنا لانخرام النصاب فجرح على المختار) من القولين، إذ هو ممنوع من أداء الشهادة مع انخرام النصاب فهو في حكم القاذف.

وخالف هنا ابن الحاجب نظراً إلى أنه لم يأت بصريح القذف، وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة.

وأنا أذهب إلى أن تواطأ أربعة على الشهادة بعد الرؤية كما كان من أبي بكره ومن معه، وحزم كل منهم في تلك الحال بأداء الشهادة لم يكن هذا جرحاً؛ لأن الثلاثة غير ممنوعين من أدائها مع ظنهم لتأدية الرابع لها، وإن شهد دون نصاب الشهادة من أول الأمر، فلا يبعد الجرح لهم بشهادتهم، والله أعلم.

(فصل): [في العدو المشروط في التعديل والجرح]

(واختلف في اشتراط العدد في التعديل والجرح في الرواية والشهادة):
 (فعند المؤيد بالله والباقلاني: يشبتان) أي الجرح والتعديل (بواحد) عدل (فيهما) أي في الرواية والشهادة.
 (وعند بعض المحدثين: لا يشبتان) أي الجرح والتعديل (به) أي الواحد (فيهما) أي في الرواية والشهادة.

(والمختار وفقاً للجمهور) من العلماء كابن الحاجب وغيره من الأصوليين، قال المهدي: وهو ظاهر قول الهدوية (ثبوتها بواحد في الرواية، لا في الشهادة فيعتبر فيها اثنان) فيهما أي في الجرح والتعديل. لنا: أن التعديل شرط للرواية، فلا يزيد على مشروطه بمعنى أنه لاحتياط فيه إلا ما يحتاط في أصله كغيره من الشروط، وقد اكتفى في أصل الرواية بواحد، وفي الشهادة باثنين، فيكون كل واحد منهما كأصله، هكذا ذكره ابن الحاجب.

وقد يعترض هذا الدليل: بأن عدم زيادة الشرط على مشروطه إنما يفيد عدم اشتراط العدد في تعديل الراوي أو جرحه، ولا يفيد اشتراطه في تعديل الراوي أو جرحه، إذ لا بد في ثبوت تمام المدعي من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه، وليس بثابت لأنه يشترط في شهود الزنا أربعة، ويكفي في تعديلهم اثنان على أن عدم الزيادة. وأيضاً ليس بثابت إذ يكفي عند بعض القائلين بهذه المقالة في شهادة هلال رمضان واحد، ويفتقر في تعديله إلى اثنين.

وقد يجاب: بأن التساوي في باب الشهادة ثابت على الإطلاق، وزيادة الأصل في شهادة الزنا ونقصاته في شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص النص احتياطاً، كدرء العقوبات وإيجاب العبادات.

احتج المؤيد والباقلاني: بأنه إخبار، فيكفي الواحد كسائر الأخبار. قلنا: الجواب بالمعارضة بأنه شهادة، فيجب التعدد كسائر الشهادات. قالوا: عدم اعتبار العدد أحوط؛ لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث. وأجيب بالمعارضة: وهو أن اعتبار العدد أحوط؛ لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث. بعض المحدثين: شهادة، فلا يكفي الواحد.

وعورض: بأنه خبر، فيكفي الواحد.

قالوا: اعتبار العدد أحوط.

وأجيب: بأن عدم اعتباره أحوط.

قال (الباقلاني: ويكفي في الرواية الإطلاق فيهما) فلا يحتاج إلى ذكر السبب.

(وقيل): لا يكفي الإطلاق فيهما بل (لابد من تعيين سببهما).

وقال (الشافعي: يكفي) الإطلاق (في التعديل دون الجرح) فلا بد من ذكر سببه.

(وقيل: عكسه) وهو أنه يكفي الإطلاق في الجرح دون التعديل.

وقال (بعض أئمتنا) كالمهدي (والجويني والغزالي والرازي: إن كان عالماً بأسبابهما كفى الإطلاق) فيهما، (والإ) يكن عالماً بأسبابهما (فلا) يكفي الإطلاق، بل لا بد من التفصيل وإبانة السبب، (و) قول هؤلاء المتأخرين (هو المختار، لكن يشترط اتفاق الجرح والمجروح معتقداً^(١) في الجرح)، أما لو اختلفا كأن يكون أحدهما شافعيًا لا يرى حل المطبوع والآخر حنفيًا يرى حله، فإنه لا يكون جرحاً لجواز أن يعتقد الجرح كون الفعل يوجب الجرح، والمجروح لا يعتقد ذلك.

لنا: أنا لو أثبتنا أحدهما بقول من ليس بعالم بأسبابهما لأثبتنا به مع الشك بخلاف العالم.

احتج الباقلاني: بأنه إن شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً، وهو خلاف المفروض.

ورد: بأنه قد اختلف في سبب الجرح، فرما جرح بسبب لا يراه غيره جرحاً.

واحتج أهل القول الثاني: بأنه لو اكتفى بالإطلاق لا يثبت فما يثبت مع الشك للإلتباس في

أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيهما، وأنه لا يصح أن يثبت ذلك مع الشك فيه.

وأجيب: بأن قول العدل يوجب الظن، فإنه لو لم يعرف لم يقل فليس بإثبات له مع الشك.

قال الشافعي: لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة، فإن

سببها واحد لا اختلاف فيه.

وأجيب: بأن اجتناب أسباب الجرح لأسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف في العدالة، وقد

رجح قول الشافعي، بأن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى اجتماع آخر أو شرائط يتعذر

ضبطها ويتعسر، والجرح بمنزلة عدم له يكفي فيه انتفاء شيء من الأجزاء والشروط، فيذكر

العاكس العدالة تليس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح.

وأجيب: بأن الجرح قد يدخله اللبس لكثرة الاختلاف في كثير من الوجوه التي يجرح بها، وقد

عرفت مأخذ الأقوال، والمسألة اجتهادية يكتفى فيها بالظن، فعليك بالترجيح، واختيار ما هو

أغلب على الظن.

^(١) قال السيد العلامة محمد بن إبراهيم: الجرح مع المخالفة في الاعتقاد لا يقبل، لأن ذلك من موجبات

العداوة والنهمة خصوصاً في حق القدماء، وحدهم رأس ثلاثمائة سنة. انتهى، وقريب أن قوله في الجرح يتعلق

بشروط لا معتقداً كما يومه تمثيل الشارح.

(فصل): [في مَنْ يقبل منه الجرح والتعديل وحكم تعارضهما]

(وإنما يقبلان) أي الجرح والتعديل (من عدل لا يحمله عليهما) أي الجرح والتعديل (هوى) كاختلاف المذاهب فإنه قد صار مع بعضهم لبعض من العداوة والبغضاء أمر يوجب عدم قبول الجرح، وفشى التعديل في المتفقيين في المذهب، إذا عرف من شاهد الحال أن الحامل له الانتصار لمذهبه أو نحو ذلك، ولا بد أن يكون (فيمن يحتملها)، فلو روى رجل جرح زين العابدين علي بن الحسين وعدالة الحجاج بن يوسف لطم بروايته وجهه، فمثل قول العجلي في عمر بن سعد لعنه الله أمير قتلة الحسين عليه السلام: تابعي فقيه، روى عنه الناس، لا يسمع إذ مع كونه أمير قتلة الحسين صار غير محتمل للتعديل.

(وإذا تعارضا) أي الجرح والتعديل بأن روى أحد شخصين جرح شخص، والآخر عدالته (قدم الجراح على المعدل إن كان عدده) أي الجراح (أكثر) من عدد المعدل (إجماعاً)، أما عندنا فظاهر، وأما عند المخالف في القسمين الآخرين فلحصول الترجيح بالكثرة، (وكذا) يقدم الجراح (إن تساويا) أي عدد الجراح وعدد المعدل (أو كان الجراح أقل) عدداً من المعدل، لأن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل، فإن غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقاً، ولم يظنه فظن عدالته، إذ العلم بالعدم لا يتصور، والجراح بقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجراح كاذباً، ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرا به، والجمع أولى ما أمكن لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر.

(وقيل) القائل بذلك ابن شعبان من المالكية نص عليه السبكي (يطلب الترجيح) في القسمين كما هو حاصل في الأول بكثرة عدد الجراح وفي شرح الإبانة أن التعديل في الثالث أولى حملاً للمسلمين على السلامة.

ودفع كلامهم يؤخذ مما سبق، هذا إذا أطلقا.

(فأما عند إثبات سبب معين) من الجراح (ونفيه) من المعدل بطريق يقيني، مثل أن يقول الجراح هو قتل فلاناً يوم كذا، وقال المعدل هو حي وأنا رأيته بعد ذلك اليوم، ففي هذه الصورة يقع التعارض بينهما لعدم إمكان الجمع المذكور أو لا حيثئذ (فالترجيح) يصر إليه (لا غير) ذلك بتقدم الجراح أو المعدل لما سبق، ويكون الترجيح بالأمر التي ترجع إلى السند، وستأتي إن شاء الله تعالى.

(ويطلقان) أي الجرح والتعديل (بجرح المعدل والجراح) لا اشتراط العدالة فيهما، والحال أنها منتفية.

(فصل): [في شروط الخبر الأحادي الرجعة إلى الخبر]

(و) أما (شروطه) أي الخبر الأحادي (الرجعة إلى الخبر) وهي (ثلاثة):

(الأول: أن لا يصادم قاطعاً عقلياً)، قال الرازي في المحصول ما معناه: ومصادمته للقاطع على

وجهين: أحدهما: ضد ما يثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته الآخر.

والثاني: أن ينتفي أحدهما ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته الآخر.

(فيقطع بوضع كل خبر قضى بتشبيهه) له بخلقه، مثل (أتاني ربي في صورة... الخبر، (أو جبر)

منه تعالى لعباده على الأفعال مثل [بياض في الأصل قدر سطر وزيادة].

(أو تجوير) له تعالى في أفعاله مثل حديث تعذيب أطفال الكفار، وإنما يقطع بوضع ما هذا ما هذا

حاله؛ لأن الدلالة العقلية غير محتمة للنقيض، فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو

محتمل للنقيض في منته قطعنا بوضع ذلك المحتمل وإلا فقد وقع الكذب في الشرع وإنه غير جائز، (و)

إنما يقطع بوضعه إن (لم يكن تأويله) تأويل غير متعسف، فأما إذا لم يكن تأويله إلا بتعسف فظاهر

إطلاق الرازي حيث قال: فإن كان خبر الواحد قابلاً للتأويل كيف كان أولناه، ولم نحكم برده، يقضى

بأنه يتأول بذلك التأويل المتعسف وهو باطل لما تقدم أن التأويل المتعسف مردود، وكلام الرازي هو

كلام محمد بن شجاع إيثاراً لحمل الراوي على السلامة، مع ظاهر عدلتهم وثقتهم، والله ولي التوفيق.

(أو) يقطع (بوهم راويه، كبعض أحاديث الصفات، ونحوها) كأحاديث الرجاء والشفاعة والقدر

عند العدالة من أن بعض أحاديث الصفات مما رواه الثقات ونقله العدول عن مثلهم إذا لم يمكن

تأويله فإنه يقطع بوهم الراوي؛ لأنه لمقام عدالته لا يظن به السوء فيحمل على الوهم، إيثاراً لطريق

الحمل على السلامة، كما يقال في حديث أبي ذر: سألت رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال:

((نور أثنى أراه، حجبي الغشى للبصر عن رؤيته)) وهذا ثابت من رواية يزيد بن إبراهيم التستري

عن قتادة عن عبد الله بن سفيان، عن أبي ذر، فيقطع بوهم يزيد، وأن الحق رواية همام وهشام

كلاهما عن قتادة: ((رأيت نوراً)) وليس فيها أن النور هو الله، على أن يزيد بن إبراهيم متكلم عليه

جداً، والحديث معلل بالاضطراب، وفيه كلام طويل ليس هذا محله.

وأما طريقة المحدثين فيما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم مما يخالف ظاهره القواطع كشيء من الأحاديث القاضية بالتحسين والقدم والوجه ونحو ذلك مما رواه الثقات، فهم يحكمون بصحتها ولا يتأولونها بل يقولون نحن مؤمنون على ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى مع تنزيه الله عن الجسيمة والمكان والتحيز، ويحكمون بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله وأن فرض العلماء الإيمان به، كما قال سبحانه: **{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ}** (آل عمران/٧) وهذا من ذاك إبقاء على السنة، وحملاً للرواة على السلامة مع عدالتهم وثقتهم والله ولي التوفيق.

(أو شرعياً علمياً أو عملياً) وهذا عطف على قوله: عقلياً وهو أعني الشرعي القاطع كنصوص الكتاب والسنة المتواترة والإجماع القطعية.

قال الرازي في المحصول: واعلم أنه لا يستحيل عقلاً أن يقول الله تعالى: أمرتكم أن تفعلوا بالكتاب والسنة والإجماع بشرط أن لا يرد خبر واحد على مناقضته، فإذا ورد ذلك فتكليفكم أن تعملوا بخبر الواحد لا بهذه الأدلة، لكن الإجماع عرفنا أن هذا الحمل لم يقع؛ لأن الإجماع منعقد على أن الدليلين إذا استويا ثم اختلف أحدهما بنوع قوة غير حاصل في الثاني فإنه يجب تقديم الراجح، فهاهنا هذه الأدلة الثلاثة لما كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة، واختصت هذه الثلاثة بمزيد قوة وهي كونها قاطعة في سننها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد، (فإن) كان خبر الواحد قد (خصه) أي القاطع (فقبل) ذلك الخبر وعمل به؛ لأن التخصيص لا يبطل فيه (كما تقدم) تفصيله في باب العموم والخصوص مستوفى.

الشرط (الثاني) من شروط الخبر الأحادي الراجعة إلى الخبر: (الإسناد) لذلك الخبر، (و) الإسناد: (هو اتصال الرواة، من راويه) لنا حتى ينتهي (إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم) فهذا الشرط لا بد منه (عند أكثر المحدثين والظاهرية وبعض الأصوليين) كأبي بكر الباقلاني وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي، وبه قطع الحاكم وأبو عبد الله، (ولذلك) أي ولأجل أنهم اشتروا الإسناد (منعوا قبول المراسيل مطلقاً) سواء كان من التابعين أو من بعدهم من أئمة النقل أو كان معتزداً بقوة أو لا، (إلا) أن يكون المرسل (من الصحابي) وظاهر إطلاق الإمام وغيره التعميم عن هؤلاء المذكورين. وقال (الإسفرائيني: ولا يقبل) المرسل (منه) أي الصحابي (أيضاً) كما لا يقبل من غيره.

(و) المرسل: (هو عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (ما سقط من إسناده راوٍ فصاعداً، من أي موضع) سواء كان طرفاً أو وسطاً (فيدخل فيه المعلق) وهو أن يسقط البخاري أو غيره من أول إسناده راوياً فأكثر ويعزو الحديث إلى من فوق المحذوف بصيغة الجزم كقول البخاري في الصوم، قال يحيى بن كثير، عن عمر بن الحكم عن ثوبان، عن أبي هريرة، قال: ((إذا قاء فلا يفطر))، قال ابن الصلاح: ولم أجد لفظ التعليق مستعملاً فيما سقط منه بعض رجال الإسناد من وسطه أو من آخره ولا فيما ليس فيه جزم كيروى.

قال زين الدين: استعمل غير واحد من المتأخرين التعليق في غير المحزوم به، منهم الحافظ المزني في الأطراف.

(و) يدخل فيه (المنقطع) وهو ما سقط من رواه راوٍ واحد غير الصحابي حكاه زين الدين وابن الصلاح، وحكى الحاكم وغيره من أهل الحديث أنه ما سقط منه قبل الوصول إلى التابعي شخص واحد.

قيل: وقول الحاكم قبل الوصول إلى التابعي ليس بجيد فإنه لو سقط التابعي لكان منقطعاً.

(و) يدخل فيه (المعضل) -بفتح الضاد- وهو من حيث الاشتقاق مشكل.

قال ابن الصلاح: وقد بحثت عنه فوجدت له قولهم: أمر عضيل أي مستعلق شديد، ولا التفات في ذلك إلى معضل -بكسر الضاد-، وإن كان مثل عضيل في المعنى. انتهى وهو ما سقط منه أكثر من واحد في موضع واحد، وإلاً فمقطع في موضعين ويسمى المعضل أيضاً منقطع، فكل معضل منقطع وليس كل منقطع معضلاً.

قال ابن الصلاح: ومن المعضل قسم ثان، وهو أن يروي تابع التابع عن التابع حديثاً موقوفاً على التابع، وهو معروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسند متصل.

قال ابن الصلاح: وهذا جيد حسن؛ لأن هذا الانقطاع بواحدٍ مضموماً إلى الوقف يشتمل على الانقطاع باثنين، الصحابي ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك باستحقاق اسم الإعضال أولى. انتهى

وقال (جمهور المحدثين: بل) المرسل: (قول التابعي) صغيراً كان أو كبيراً (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) وبه قطع الحاكم وغيره من أهل الحديث، وقيل: إنه يختص بما أرسله كبار

التابعين الذين أكثر حديثهم عن الصحابة، كابن المسيب، وقيس بن أبي حازم، وعبدالله بن عدي بن الخيار، دون صغارهم الذين لم يلقوا إلا الواحد أو الاثنين من الصحابة وأكثر أحاديثهم عن التابعين، فأحاديث هؤلاء منقطعة، حكاها ابن عبد البر عن قوم من أهل الحديث، ومثلوا بأبي حازم ويحيى بن سعيد الأنصار والزهري، واعترض بالتمثيل بالزهري؛ لأنه قد لقي ثلاثة عشر من الصحابة وهم مذكورون في تنقيح السيد محمد.

(و) المرسل (قبله أئمتنا والمعتزلة والحنفية والمالكية مطلقاً) أي على أي حالة وقع، والإمام لم يطلق عن الأئمة، بل حكاها عن بعضهم، ويدفع تعميم المصنف اشتهاً إنكار ذلك عن المؤيد.

(ولذلك) أي ولأجل أن المرسل مقبول عند أئمتنا (اختصر كثير من أئمتنا الأسانيد كزيد بن علي (والقاسم والهادي) في كتبهم المعروفة (وغيرهم) كالإمام المتوكل أحمد بن سليمان، والأمير شرف الدين الحسين بن بدر الدين (ولم يصنفوا كتباً في) بيان (الجرح والتعديل) كما يفعله علماء الحديث لعدم غنائه عندهم؛ إذ المعتبر صحته عن المؤلف العدل.

قال السيد محمد بن إبراهيم: المختصرون للكتب المسندة لا يسمون مرسلين عندي كالقاضي زيد، واختصاره أسانيد شرح أبي طالب فإنه لم يقتصر على حذف أحاديث الثقات دون الضعفاء، ولا فرق بين الجزم والتمريض.

ويوضح ذلك: أنه هو وغيره من أصحابنا يروون حججنا وحجج الخصوم وما يصححون به وما يضعفونه بصفة واحدة، وكذلك ما يرسله من يقبل المجهول كالحنفية والمرادي، قال: وينبغي كثرة انتقاد الحديث من غير علو ولا تقصير فإنهما يمنعان الخير الكبير، وخير الأمور أوسطها، لا تفريطها ولا إفراطها.

وقال (الشافعي: يقبل) المرسل (إن كان) الراوي (لا يرسل إلا عن عدل) ليحصل الظن الراجح، (أو عضده غيره كقول صحابي) بمقتضى الحديث، (أو فعله) كذلك، (أو فعل الأكثر) من أهل العلم كذلك، (أو إسناده) لذلك المرسل من غيره، (أو إرسال) من غيره (مع اختلاف شيوخهما، أو قياس) يوافق الحديث، (والمجموع) من المرسل والمنضم إليه العاضد له (هو الحجة لا مجردة) أي المرسل لضعف كل واحدٍ منهما على انفراده، ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع؛ لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن، ومن الشايح ضعيفان يغلبان قوياً.

قال السيد محمد: ولا بد أن يكون المرسل من كبار التابعين الذين رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال ابن أبي شريف: فأما مرسل صغار التابعين فباق على الرد مع العاضد لشدة ضعفه. قال صاحب الجمع وشارحه: فإن تجرد المرسل عن العاضد ولا دليل في الباب سواء ومدلوله المنع من شيء، فالأظهر الإنكفاف عن ذلك الشيء لأجله احتياطاً، وقيل: لا يجب الإنكفاف؛ لأنه ليس بحجة، وهذا على أصل الشافعي، وفائدته عنده أن يستدعي غيره انكشاف صحته فيكونان حديثين، وإذا عارضهما مسند آخر كان أرجح منه.

وقال (ابن أبان: يقبل مرسل الصحابي والتابعي، فأما من بعدهم) فلا يخلوا إماماً أن يكون من أئمة النقل أو لا:

(إن كان من أئمة النقل قبل إرساله (وإلا) يكن منهم (فلا) يقبل إرساله.

لنا: إجماع الصحابة على قبوله كالمسند، فإن المعلوم من حالهم أنهم كانوا يرجعون إلى المراسيل كما يرجعون إلى المسندة.

بيان ذلك: أن البراء بن عازب قال: ليس كل ما أحدثكم به سمعته من رسول الله إلا أنا لا نكذب. يعني أنه قد يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا من غير أن يسمعه منه، بل رواه له من وثق به، فلم يذكره.

وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله: ((من أصبح جنباً فلا صوم له)) ثم ذكر أنه أخبره الفضل بن العباس.

وروي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم ((إنما الربا في النسيئة)) فسئل هل من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: لا بل رواه لي أسامة ولم ينكر عليه إرساله، فكان إجماعاً على تصويب الإرسال، ولا خفاء أن هذا لا يكون حجة على المحدثين.

وذكر محمد بن أحمد الطبري أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عنهم إنكار شيء منها.

ومن ذلك قول النخعي: اعلم أي إن سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود، قلت: حدثني فلان عن ابن مسعود، وإن سمعت من جماعة قلت: قال ابن مسعود: فنص على أنه كان يرسل.

فإن قيل: لو كان كما ذكر لكان المخالف خارقاً للإجماع فيكفر ويخطأ قطعاً، وليس كذلك. قلنا: إنما كان ذلك في الإجماع المعلوم ضرورة، وأما الثابت بالاستدلال أو بالأدلة الظنية فلا. ولنا: أيضاً أن الأدلة الدالة على التعبد بخبر الواحد لم تفرق بين المسند والمرسل.

وقد يقال: لا نسلم الإجماع المدعى، ونمنع عدم إنكار ابن عباس، ولعلمهم اكتفوا عنه بإنكار حديثه فإنهم ردوه ولم يقبلوه، كيف ولو صح قبول تلك الأحاديث التي جعلتم قبولها حجة لم تفد إذاً أكثر من الظن؛ لأنها أحاديث لم تتواتر لنا عنهم، والمسألة أصولية لا يكتفى في إثباتها بالظن. فإن قيل: المسألة العلمية وسيلة إلى العمل فيكفي فيها الظن.

قلنا: جميع مسائل الأصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن، وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه، على أنه لو ثبت ذلك لم يثمر المطلوب؛ لأن الساكت إنما لم ينكر؛ لأن المسألة اجتهادية، وسكوته لم يدل على الموافقة.

قالوا: أولاً: لو قبل المرسل قبلت رواية المجاهيل؛ إذ هو رواية عن مجهول لكنها لا تقبل فلا يقبل. قلنا: الظاهر أنه لا يرسل إلا عن من عرف عدالته وإلا كان قد أغرى السامع بالعمل بما لا يصح وذلك خيانة للمسلمين لا تصدر من عدل، فتكون الرواية في المرسل تعديلاً لمن لم يذكر من الرواة، فافترقا، ولا خفاء أن الجاهل يرسل ولا يدرى عن من رواه فضلاً عن صفته التي هي العدالة قبل، ولذا اتفق على عدم قبوله في عصرنا.

قالوا: ثانياً: لو جاز العمل بالمراسيل لكان اتفاقهم على ذكر الإسناد إجماعاً على العبث أو ليس لذكره فائدة وذلك محال عادة.

قلنا: بل فائدته معرفة تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض ورفع الخلاف، واختلف في المراسيل ولم يختلف في المسند.

احتج ابن إبان: بأن الصحابي لا يخلو إمّا أن يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعن صحابي مثله يبلغ به رسول الله أو سمعه منه وهم عدول، وكذلك التابعي لا يروي إلا عن الصحابي، والحال فيه ما تقدم، وكذلك أئمة النقل مع عدالتهم وتضلعهم وشدة تحرزهم لا يروون إلا عن عدل بخلاف غيرهم، فقد حدث فيهم من التساهل في رواية الحديث ما لو رآه الصحابة والتابعون لبحثوا أشد البحث، فمرسل غيرهم لا يثمر الظن الراجح، فلا يكون حجة.

قلنا: المعتبر كمال العدالة والتحفظ.

قالوا: المعلوم من حال بعضهم أنه يروي عن غير الثقة.

قلنا: إذا عرف ذلك من حاله لم يقبل خبره.

(فإن أسند الراوي تارة وأرسل أخرى، ورفَع تارة) إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم (ووقف أخرى) على الصحابي، (أو وصل تارة) فلم يترك راوياً في البين إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو إلى واحد من الصحابة (وقطع أخرى) فتركه، (فالحكم للإسناد) في الأول، (والرفع) في الثاني، (والوصل) في الثالث، وإنما كان الحكم لهذه الثلاثة؛ لأن عدالته تقتضي قبول إسناده، وليس في إسناده ما يعارض إرساله لجواز أن يكون إنما أرسل الخبر؛ لأنه سمعه تارة مرسلًا وتارة مسنداً، وكذلك ليس في رفعه ما يعارض وقفه لجواز أن يكون سمعه من الصحابي يرويه عنه عليه السلام ومرة عن نفسه، وكذلك الوصل.

وقال الرازي وأبو الحسين والحاكم: أمّا إذا أرسله أو وقفه زماناً طويلاً، ثمّ أسنده أو وصله بعد ذلك فإنه يبعد أن ينسى ذكر الزمان الطويل إلا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيذكر ما نسيه من الزمان الطويل، والحكم لما ذكر هو (على الأصح).

(وقيل): الحكم (للكثير من أحواله) فإن كان أكثر أحوال الراوي الإرسال والإسناد منه نادر، فالحكم للإرسال، وكذا الباقي.

قال السيد محمد بن إبراهيم ما معناه: وعندني أن الحكم في هذا لا يستمر بل يختلف باختلاف قرائن الأحوال وهو موضع الاجتهاد، فإن غلب على الظن وهم الثقة في الوصل والرفع بمخالفة الأكثر من الحفاظ الذين سمعوا الحديث معه من شيخه في موقف واحد، ونحو ذلك من القرائن، فإن الوصل والرفع حينئذ مرجوحان والحكم بهما حكم بالمرجوح، وهو خلاف المعقول والمنقول: أمّا المعقول: فظاهر.

وأما المنقول: فلأن جماعة من الصحابة وقفوا على قبول خبر الواحد عند الريّة كحديث عمر في رد خبر فاطمة بنت قيس ونحو ذلك، بل كفعله صلى الله عليه وآله وسلم في خبر ذي الديدن، فإنه أنكر ذلك لسكوت الجماعة.

وأما إذا رواه ثقتان على سواء أو قرب من السواء فالحكم لمن زاد، وكذلك الحكم للمثبت مع التساوي وبين ذلك مراتب في القوة والضعف، فيعمل بحسب قوة الظن، هذا إذا أسند ما أرسل نفسه. (وإن أسند) الراوي (ما أرسل غيره، أو رفع ما وقف، أو وصل ما قطع، فالحكم كذلك عند أئمتنا والجمهور) من العلماء؛ إذ المعتبر العدالة، واختلاف حال الراوي لا يقدر فيها، وسئل البخاري عن حديث: ((لا نكاح إلا بولي)) وقد أرسله شعبة وسفيان وهما في الحفظ جبلان، وأسنده إسرائيل بن يونس في آخرين، فقال الزيادة من الثقة مقبولة وحكم لمن وصله.

(وعند أكثر المحدثين: أنه للمرسل والواقف والقاطع) لأن الإرسال وكذلك الباقي يتطرق الخلل والتهمة في سنده، وكذلك سائرهما؛ لأن إرسال غيره مع سنده يؤذن بأن ذلك الإرسال كان لتهمة في سلسلة السند.

قلنا: يجوز أن يكون المرسل والآخران فعلوا ذلك لغرض أو غفلة أو نسي السند أو فصل الصحابي أو نحو ذلك، وهذا غير قادح في حال المسند والرافع والواصل.

(وقيل): الحكم (لأكثر).

(وقيل): الحكم (لأحفظ) فإن كان هو المسند رد الإرسال، وكذلك سائرهما. والقائلون بأن الحكم لأكثر أو الأحفظ، اختلفوا هل يكون المخالف لأكثر أو الأحفظ قدحاً في عدالته، كما أنها قدح في روايته فيه قولان: أصحهما أنه لا يقدر في عدالته.

[في حكم العننة والتدليس]

(و) اختلف في العننة أمن المرسل أم من المسند؟.

قال السيد (والظاهر في العننة) وهي مصدر عنن الحديث إذا رواه بلفظ عن من غير بيان للتحديث والسماع (الإسناد) لحصول حقيقته فيها، وروى زين الدين عن بعضهم أنها من قبيل الإرسال والقطع.

(و) اختلف في التدليس:

واعلم أن (جمهور من قبل المراسيل يقبل التدليس) وهي في اللغة الخدع والخيانة، وإرادة أن الأمر على خلاف ظاهره على وجه يقبح ليخبر عما يكون على وجه يحسن، كإرادة أن الرجل لا

يتصدق ولا يكتر العبادة وهو في الباطن مخالف لذلك، نص عليه القاضي عبد الله بن حسن، وإنما يقبل التذليس (لأنه نوع منه) أي من الإرسال، والإرسال مقبول كذلك.

وقال السيد محمد: بل هو أولى بالقبول من المرسل؛ لأنه إذا كان في الإسناد من لا يقبل فالحديث مردود، وإن كان عن ثقات عنده فقد أوهم التذليس لا أنه صحيح، وقصد إيهام ذلك بخلاف المرسل فإنه وإن أظهر الصحة فإنه لم يظهر فيه قرينة تدل على قصد الإيهام، لكن تحتل صحته عنده، (إلا القسم، والثاني والرابع منه الآتين) إنشاء الله تعالى عند بيان أقسامه فإنهما لا يقبلان لما سنعرفه إنشاء الله تعالى، (ورده أفلهم) أي الجمهور، لكن لا على الإطلاق، بل (إذا روي بالعننة).

قال السيد محمد: وهو قياس كلام أئمتنا وعلمائنا؛ لأنهم مثلوا المرسل بقول الشافعي: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم أجد فيهم من ذكر العننة في المرسل، ويحتل أن يقبلوا المدلس بعن، وإن لم يقبلوا ذلك من المرسل؛ لأن المدلس قد ظهر من قصد إيهام الصحة بخلاف المرسل.

إذا عرفت هذا فاعلم أن قد روي التذليس عن جماعة من المشاهير كالأعمش، وهشيم بن بشير، وقتادة، والثوري، وابن عيينة، والحسن البصري، وعبد الرزاق، والوليد، ومسلم، وغيرهم، وهؤلاء من رواة الصحيحين، وقد شدد أصحاب الحديث في رده حتى قال بعضهم: لأن أزي أحب إلي من أن أدلس. (و) التذليس (هو أربعة أقسام):

القسم الأول: (تذليس الإسناد: وهو أن يروي عن شيخ شيخه مع إسقاطه) كأن يقول: عن ابن عباس ويسقط عكرمة، ولهذا شرطان:

أحدهما: أن يأتي بلفظ محتمل غير كذبٍ مثل: عن ابن عباس ونحوه.

وثانيهما: المعاصرة؛ إذ من شرطه إيهام السماع، فإن لم يعاصر فليس بتذليس، وروي عن بعضهم أنه لا يشترط ذلك، قال ابن عبد البر: فعلى هذا ما سلم من التذليس أحد.

القسم الثاني: قوله: (أو يعطف على من يسمع عنه) ذلك الحديث من الشيوخ (من لم يسمع عنه ويوهم) بذلك العطف (السماع عنه) أي من لم يسمع عنه من سمع منه (نحو: حدثنا فلان وفلان) وإنما سمعه من أحدهما، ويجعل الثاني مبتدأ خبره ما بعده مما يصح فيه ذلك أو نحوه من التأويلات المخرجة له عن تعمد الكذب، وحكى الحاكم هذا النوع عن هشيم، وهو ليس من المرسل؛ لأن المرسل فيه حذف، وهذا زيادة، وقياس هذا القسم الرد لإيقاعه السامع في الخطأ واعتقاد من ليس براوٍ راوياً.

(و) القسم الثالث: (تدليس الشيوخ: وهو أن يسمى من روى عنه بغير اسمه المشهور) أو يكتبه بغير كنيته المشهورة، أو بغير اسم قبيلته أو بلده أو صفته أو نحو ذلك، كي يوعر الطريق إلى معرفة السامع له (كأبي عبد الله الحافظ) أي كأن يقول: حدثنا أبو عبد الله الحافظ، والحال أنك (تعني الذهبي تشبهاً بالحاكم) صاحب المستدرک؛ لأن هذه الكنية له مشهورة.

قال زين الدين: ويختلف في ذكر هذا القسم باختلاف المقصد الحامل على ذلك، فسر ذلك أن يكون الحامل على ذلك كون المروي عنه ضعيفاً فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء. قال السيد محمد: إذا كان يعتقد أن ضعف من دلسه ضعف يسير محتمل وعرفه بالصدق والأمانة، واعتقد وجوب العمل بخبره لماله من التوابع أو الشواهد وخاف من إظهار الرواية عنه وقوع فتنة من غال مقبول ينهى عن حديث هذا المدلس، ويترتب على ذلك سقوط جملة من السنن النبوية، فله أن يفعل مثل هذا ولا حرج عليه، وقد دلس عن الضعفاء إمام أهل الرواية والدراية ومن لا يهتم في نصيحة الأمة سفيان بن سعيد الثوري، فمن مثل سفيان في منقبة واحدة من مناقبه، أو من يبلغ من الرواة أدنى مراتبه، ولا خفاء أن هذا القسم ليس فيه نوع من الإرسال لذكر كل السند.

(و) القاسم الرابع: وهو شر أقسام التدليس (تدليس التسوية: وهو أن يروي الحديث عن ثقة، والثقة عن ضعيف عن ثقة، فيسقط الضعيف فيسوي الإسناد كله ثقات) ولهذا سمي تدليس التسوية، وإنما كان شرها؛ لأن شيخه وهو الثقة الأول قد لا يكون معروفاً بالتدليس، فلا يحترز الواقف على السند من عنعنة وأمثالها من الألفاظ المحتملة التي لا تقبل مثلها من المدلس، فكان هذا القسم جديراً بعدم القبول، ومن نقل عنه أنه كان يفعل ذلك: بقية بن الوليد، والوليد بن مسلم، والأعمش، والثوري.

(الثالث) من شروط الخبر الأحادي الراجعة إلى الخبر نفسه: (الرواية) لذلك الخبر (بلفظه صلى الله عليه وآله وسلم عند ابن عمر) من الصحابة، (وابن سيرين) من التابعين، (و) أحمد بن يحيى (ثعلب) من النحاة، (وبعض المحدثين، والظاهرية).

(وعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (تجاوز) الرواية (بالمعنى) من عدل عارف بمعاني الألفاظ ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوٍ له في المراد منه وفهمه (مطلقاً) سواء كان بلفظ مرادفٍ أو غير مرادف، بنفس اللفظ أو لا، كان له معنيان أو لا.

قال (الخطيب) البغدادي: (تجوز) الرواية بالمعنى (بلفظٍ مرادف) بأن يؤتي بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله.

وقال (الماوردي: تجوز) الرواية بالمعنى (إن نسي) الراوي (اللفظ)، لا إذا كان ذاكراً له.

وقال (بعض الحنفية: تجوز) الرواية بالمعنى (إن كان له معنى واحد) لا يحتمل غيره، (وإلا) يمكن له معنى واحد، بل كان مشتركاً بين معنيين أو معانٍ (فلا) يروه إلا بلفظه.

وقال أبو جعفر (صاحب الكافي: إن تعبدنا بلفظه) كالأحاديث في أذكار الصلاة مثلاً (لم تجز روايته بالمعنى، وإن لم نتعبد) بلفظه (فإن لم يكن راويه عارفاً) بمعاني الألفاظ (فكذلك) لا تجوز روايته بالمعنى، ونحن نوافقه في هذين الطرفين، (فإن كان عارفاً: فإمّا أن يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنى أو لا) يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنى، (فالأول) وهو ما يكون اللفظ محتملاً لأكثر (يجب) روايته (بلفظه) وهذا مثل قول بعض الحنفية.

(والثاني): وهو الذي لا يكون محتملاً لأكثر من معنى (إن كان رواه بلفظٍ أعم) من لفظ النبي صلى الله عليه وآله، (أو أخص) منه، (أو أوضح) منه، (أو أخفى) منه، (لم تجز) الرواية بالمعنى (ووجب) أن يروى (بلفظه) ونحن نوافقه حيث روي بلفظٍ أعم أو أخص؛ لأنه إن رواه بالأول فقد كذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو بالثاني فقد نقص من لفظه، (وإلا) يمكن كذلك (جاز) أن يروى (بالمعنى). لنا: أنهم نقلوا عنه صلى الله عليه وآله أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة، والذي قاله النبي صلى الله عليه وآله واحد قطعاً، والثاني نقل عنهم بالمعنى، وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً على جوازه عادة.

ولنا أيضاً: أنه روي عن ابن مسعود وغيرهم أنهم قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه كذا أو نحوه، وذلك يصرح بعدم تذكر اللفظ بعينه وأن المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم فكان إجماعاً. ولنا أيضاً: أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية، والعربية أولى بالجواز؛ لأنه أقرب نظاماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى.

ولنا أيضاً: قوله عليه السلام: إذا أصبتم المعنى فلا بأس.

قالوا: تجويز ذلك يؤدي إلى الإخلال بمقصود الحديث، فإننا نقطع باختلاف العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر، فإذا قدر النقل بالمعنى مرتين أو ثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغير حصل بالتكرار كثير واختل المقصود بالكلية.

الخطيب: إذا كانت الألفاظ مترادفة ومعناها متحد فإن الغلط لا يدخله، بخلاف ما إذا لم تكن مترادفة، فإنه قد لا يوفي المقصود.

الماوردي قال: في العدول إلى غير لفظه صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم النسيان له تهاون بلفظه وتبديل لغير غرض، فيقبح إلا مع النسيان؛ إذ لا يحصل المقصود من تأديته المعنى إلا بذلك. بعض الحنفية: إذا كان المعنى متحداً لم يتطرق إلى نقله بالمعنى بالإخلال بالمقصود بخلاف ما إذا كان متعددًا.

صاحب الكافي: ولا يمتنع أن تتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره صلى الله عليه سواء كان ظاهراً أو خفياً.

قلنا: ليس شيء مما ذكرتم يقاوم واحداً مما ذكرنا، كيف ونحن نعلم أن المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة في اللفظ، ولم يثبت تعبد به، فلا تهاون ولا قبح.

وأن فرض تغير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع، فإن الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلاً، وإلا لم يجز وفاقاً.

وأن اللفظ إذا كان أظهر أو أخفى فإنه مما لا تكليف علينا فيه ولا تجويز مصلح أو مفسدة؛ إذ لا دليل يدل على مراعاة ذلك عقلاً وشرعاً.

قال المنصور بالله ما معناه: والقول بأن المصلحة لا يمتنع تعلقها بالظاهر والغامض لا يلزم؛ لأننا نقول: لو علم ذلك الله لتعبدنا بتلاوة لفظ الخبر كالقرآن ولفظ الأذان والتشهد، فأنحلت شبهة الخصوم فاندفعت أقوالهم.

(فصل): [في حكم إنكار الأصل لرواية الفرع عنه]

(و) اختلف في إنكار الأصل لرواية الفرع هل هي قده أو لا؟ وإذا عرفت ذلك فاعلم أن (المختار وفاقاً للجمهور) من العلماء (أن إنكار الأصل لرواية الفرع لا يقدح في قبولها مطلقاً) سواء أنكرها ولم يدع العلم لعدمها أو لا، وذلك كما رواه ابن جريج، عن

مسلم بن أبي موسى، عن الزهري، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((أئماً امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل))، فأنكره الزهري مع رواية مسلم.

ومثل ذلك: إنكار سهيل بن أبي صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين، وقد رواه عنه ربيعة ثم كان سهيل يرويه عن ربيعة ويقول: حدثني ربيعة عني أبي حدثته، عن أبي أنه صلى الله عليه وآله وسلم قضى باليمين مع الشاهد.

وهذان المثالان إنما يدلان على الوقوع لا على وجوب العمل به، إذ لم يذكر في ذلك تصويب الرواية عن الناسي، مع أنه لو صوبه لم يكن حجة ولا إجماعاً؛ إذ لعل بعض الأمة لو سمعه لم يرتضه.

لنا: على قبوله أن الراوي عدل غير مكذب، فيجب العمل بروايته؛ إذ يصير بالنظر إلى الأصل (كموته وجنونه) فإن عدم تذكر الأصل للحديث هو دون الموت والجنون، فإذا جاز العمل مع الموت جاز مع عدم التذكر.

وقال بعض (المحدثين والحنفية: يقدح) ذلك (مطلقاً) كالأول؛ لأنه لو جاز ذلك في الرواية لحاز مثله في الشهادة، وعلى أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل.

قلنا: باب الشهادة أضيقت من باب الروية، فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العننة وارتفاع الحجاب وعينوا له لفظ أشهد دون لفظ أعلم.

وقال (الشيخ) الحسن والرازي (إن أنكرها ولم يدع العلم بعدمها قبلت) لما ذكره الأولون، (وإن ادعى العلم بعدمها تعارضتا) لأن كل واحد منهما ثقة، فيحتمل أن يكون المروري عنه قد روى ثم نسيه، ويحتمل أن يكون الراوي سمعه من غيره ممن ليس بثقة، وأسنده إلى من أسنده إليه سهواً.

وقيل: لا يعمل به بالاتفاق؛ لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين.

وقد أجاب المنصور بالله على الشيخ في القول بالتعارض: بأننا نجوز فيمن يعلم قال: اعلم أي ما رويت، أنه ظن ظناً مقارباً للعلم أنه لم يروه وأخبر عن حاله في ذلك، وهذا لا يخرج الراوي عن روايته، وقوله: اعلم أنك قلته أقرب إلى العمل؛ لأنه مثبت، فكان كالشهادتين إذا تعارضتا بنفي وإثبات.

وقال (الإمام) يحيى (والحفيد): هذه المسألة (محل اجتهاد) فالأمر في ذلك موكل إلى ما يراه المجتهد من قوة أمانة إحدى الجهتين على الأخرى، وربما يكون ذلك مرة باختلاف السامعين، ومرة باختلاف حال الرواية، وما يعتضد به من القرائن التي تصححها أو تزيفها.

(فإذا اجتمعا) أي الأصل والفرع (في شهادة) لمسلم بحق له أو عليه، (لم ترد اتفاقاً) بين العلماء، أمّا عند من يقبل فظاهر، وأمّا عند من يرد فلأن أحدهما بعينه لم يعلم كذبه، وقد كان عدلاً ولا يرتفع اليقين بالشك.

(فصل): [في الزيادة إذا انفرد بها الراوي]

(وإذا تعدد الرواة ثم انفرد أحدهم بزيادة) على خبر فلا يخلو: إمّا أن يتعدد المجلس أو لا: (فإن تعدد المجلس) أي مجلس سماع الأصل والزيادة (قبلت) الزيادة (اتفاقاً) بين العلماء؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول عليه السلام يذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة في المجلس الثاني بغير زيادة، وإذا كان كذلك فنقول:

عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدر فيه، فوجب قبوله ولذلك حصل الوفاق. (وقد تكون) الزيادة التي تعدد فيها مجلس السماع (مخصصة للمزيد عليه إن عارضته وأمكن الجمع) بينهما؛ لأن التخصيص لا يبطل فيه للأول، والجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى. (و) تكون (ناسخة مع تراخيها) بقدر يمكن فيه العمل، ولكن إنما تكون ناسخة مع التراخي (إن لم يمكن) الجمع، أمّا إذا أمكن فهي مخصصة عند من أجاز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وأمّا من منع فناسخة مع التراخي أمكن الجمع أو لا، هذا مع تعدد المجلس. (وإن اتحد المجلس قبلت) الزيادة (عند أبي طالب والمنصور) بالله (والإمام) يحيى (وأبي عبد الله والحاكم والغزالي مطلقاً) سواء غيرت الإعراب أو لا، أو قل عدد من رواها أو لا، أو كان راويها أضبط أو لا.

(ورُدَّتْ عند بعض المحدثين) وحكاه الأسنوي: عن أبي حنيفة، وابن الحاجب، وروايتين عن أحمد (مطلقاً) كالأول.

وقال (القاضي) عبد الجبار: (تقبل) الزيادة (ما لم تغير الإعراب) نحو: أن يروي أحدهم في أربعين شاة، ويروي أحدهم في أربعين شاة شاة بفتح شاة الأول وضم الثاني، أما لو غيرت الإعراب نحو أن يروي بعضهم في أربعين شاة شاة، ويروي آخر نصف شاة في الجزء لم يقبل عنده.

وقال (أبو الحسين: تقبل) الزيادة (إلا أن يكثر عدد من لم يروها) بحيث لا يتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة، قال: أما لو كان الراوي للزيادة عدداً كبيراً لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن

قبلت الزيادة؛ لأنهم ما رووها إلا لأنها كانت، (أو تغير إعراب المزيد عليه) كما مثلناه آنفاً، (وليس راويها أضبط) من نافيها، أمّا لو كان أضبط قبلت، فإن اشبه الحال وقع الترجيح عنده. وقال (الحفيد): قبول الزيادة وعدمه (محل اجتهاد).

وأنت خبير بأن كلام الحفيد مثل كلام أبي الحسين سواء سواء لم يغادر منه في جوهرته شيئاً، وإنما غر المؤلف قول القاضي عبد الله بن حسن حيث قال: وكلام صاحب الكتاب يقتضي بأنه يختار كلام أبي الحسين، وكلامه في آخر الفصل -قلت: حيث قال: فإن تفاضلا في الضبط عمل على رواية الأضبط؛ لأن مع تعارض الروايتين وكون واحد من الراويين ثقة يجب الترجيح، وإن تساويا واشتبه الحال وجب الترجيح، هذا ملخص كلامه - يقضي بأن قبول ذلك وعدم قبوله موضع اجتهاد، وهذا الذي ذكر عن الحفيد قول أبي الحسين ومن أراد تيقن ذلك فعليه بالمعتمد، فلا وجه لجعله قولاً برأسه. لنا: على قبوله أن المعتبر العدالة وراوي الزيادة عدل جازم في حكم ظنه، فوجب قبول قوله، وعدم رواية غيره لا تصلح مانعاً؛ إذ الغرض جواز الغفلة.

النافون قالوا: الظاهر نسبة الوهم إلى راوي الزيادة لا سيما مع وحدته وتعدددهم، فوجب رده. قلنا: سهو الإنسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه يسمع بعيد جداً بخلاف سهوه عما يسمع، فإن ذهول الإنسان عما يجري بحضوره لانشغاله عنه كثير الوقوع. احتج القاضي: بأن الرفع ضد الجر في المقال السابق، وإذا كان كذلك تعارضت الروايتان فلا تقبل تلك الزيادة إلا المرجح.

قلنا: تحسين الظن بالراوي وعدالته يقدر فيما ذكره، فيجب قبولها. واعلم أن العمل لا يتأتى إلا مع الترجيح حيث تغير الإعراب والمعنى معاً. احتج أبو الحسين: بأنه إذا كثرت عدد من يرويها فالوهم في الواحد أكثر من الجماعة فيبعد تواطئهم على حذفها، وكذلك إذا غيرت إعراب المزيد له بذلك الشرط صارتا روايتين فيجب الترجيح، وكذلك إذا كان راوي الحذف أضبط لما تقدم.

قلنا: إن بلغ الحاذقون حد التواتر فمسلم مع ادعائهم للعلم، وإن لا فالعدالة موجبة لقبول الزيادة. (وإن جهل تعدد المجلس واتحاده فأولى بالقبول مما علم اتحاده اتفاقاً) بين العلماء لاحتمال أن يكون المجلس متعدداً في هذه الصور، وإذا كان متعدداً كان مقبولاً وفاقاً.

(و) هذا كله إذا تعدد الرواة، أمّا (إذا اتحد راويهما) أي الأصل والزيادة حال كون الراوي (ذاكراً للزيادة في حال دون حال فإن أسندهما) أي الروائين مع الحذف والزيادة (إلى مجلسين) كأن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مجلس في كل أربعين من الغنم شاة وفي مجلس في كل أربعين من الغنم السائمة شاة (قبلت) الزيادة (للتعدد) في المجلسين، ويكون هنا ما سبق من التخصيص أو النسخ، وسواء (غيرت) الزيادة (إعراب المزيد عليه) كما تقدم مثاله، (أو لا) تغير إعرابه كما تقدم أيضاً. (وكذا) تقبل الزيادة (إن جهل التعدد في المجلس واتحاده) لمثل ما تقدم مثاله. (وإن أسندهما إلى مجلس فالمختار قبولهما) لأنه عدل فيجب تصديقه وحذف بعض الخبر جائز بالشروط التي ستأتي إنشاء الله تعالى.

وقال (ابن الحسين والرازي: إن غيرت الإعراب تعارضتا) من ذلك الراوي كما تعارضتا من راويين (ووجب الترجيح) بينهما إن وجد أحد المرجحات، وإلا فالإطراح أو الوقف أو التخيير، وقد تقدم ما يرشد إلى الجواب إلى هنا.

(وإن لم تغيره) أي الإعراب (فإن كانت روايته لها أقل، ومرات تركه لها أكثر لم تقبل) الزيادة؛ لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الأكثر عليه، قال الرازي: اللهم (إلا أن يصح بتذكره لها وسهوه في تركها) بأن يقول: إني سهوت في تلك الكرات وتذكرت هذه الكرة قبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ لأجل هذا التصريح، (وإن كان عكسه) وهو حيث كان مرات الزيادة أكثر من مرات الحذف (أو تساوى) أي مرات الزيادة والحذف (قبلت) تلك الزيادة لا محالة، أمّا حيث كان الرواية أكثر فلوجهين: أحدهما: ما ذكرناه أن حمل الأقل على السهو أولى.

والثاني: ما ذكرناه أن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمله على ما يوهم أنه سمع. وأمّا حيث تساوى: فلأن هذا السهو أولى من ذلك.

(فصل): [في رواية الخبر كاملاً أو حذف بعضه]

(وذكر الخبر كاملاً أولى) من حذف بعضه وذكر البعض الآخر لقوله صلى الله عليه: ((نصّر الله أمراً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها))، (وحذف بعضه) أي الخبر وإثبات الباقي نحو أن يؤتى بأحد الشطرين من حديث أبي داود في البحر: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته)) مثل

هذا الحذف إذا كان (لغير استهانة) من الراوي لكلامه صلى الله عليه وآله، أمّا معها فقال في الجوهرة: تسقط عدالته، وإنما سقطت عدالته؛ لأن الاستهانة توهم النفاق والكفر. قلت: والحق أنّها كفر.

(جائز) وفاقاً (لمن أجاز الرواية بالمعنى) لأنهم إذا جازوا تغيير لفظ الحديث وإبقاء معناه فلا يكونوا أشد قبولاً إلى بقاء لفظ بعض الحديث ومعناه؛ لأن المقصود تأدية المعنى، وإذا حصل بما قد ذكر فلا وجه لوجوب الزيادة إن لم يتركه استهانة، وأيضاً الحديث إذا لم يكن لآخره تعلق بأوله بحال كخبرين لاستقلال كل واحدٍ منهما بمعناه.

(وقيل): حذف بعض الخبر (ممتنع) والقائل بذلك بعض أهل الحديث (إلا أن يرويه مرة أخرى بتمامه) فإن ذلك جائز.

واحتجوا بحجة من منع الرواية بالمعنى: من أنه يجوز أن يكون من الفائدة في المحذوف في المنطوق ما لا يحصل مع حذفه، والجواب يعرف مما سبق.

(فإن تطرق إليه) أي الراوي للحديث المحذوف بعضه (تهمة في اضطراب نقله) فتارة يثبت لفظ الحديث كاملاً وتارة يحذف بعضه، فإنه ربما يقال: لو كان صحيحاً لما اضطرب نقله، (أو تعلق المحذوف بالمذكور تعلقاً يغير معناه) بأن يكون مخصصاً، سواء كان (متصلاً كالأستثناء) نحو حديث مسلم: ((لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء سواء))، (والشرط) كما لو قال: يبيعوا التمر بالتمر إن كان مثلاً بمثل يداً بيد، (والغاية) كما في حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله نهي عن بيع التمر حتى يزهو، (ونحوها) كالبديل نحو: اقتدوا بالناس العلماء منهم، وعطف البيان نحو: في السائمة الغنم زكاة، (أو منفصلاً) نحو: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة (امتنع الحذف) لهذه المذكورات لما يحصل بحذفها من خلل المعنى المقصود.

(فصل): [في الشروط الراجعة إلى المخبر عنه]

وأما الكلام (في الشروط الراجعة إلى المخبر عنه) فقد (اختلف فيما يؤخذ فيه) من الأحكام (بالآحاد وما لا يؤخذ) فيه بما:

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه إن ورد في المسائل العلمية) وهي التي المطلوب فيها العلم، فلا يخلو حاله بعد وروده فيها، إما أن يرد ابتداءً أو لا:

إن ورد (ابتداء) بمعنى أنه لم يتقدمه دليل قطعي يوافقه فيما دل عليه أو يخالفه، بل ليس إلا هذا الأحادي، والمسائل العلمية (كما تعم به البلوى علماً) ومعنى عموم البلوى علماً: شمول التكليف بعلمه لجميع المكلفين، وسمى التكليف بلوى لما فيه من الابتلاء وهو الاختبار، وذلك (نحو المسائل الإلهية) أي التي ترجع إلى الله تعالى وذلك كمسائل أصول الدين، (أو) عمت به البلوى (علماً وعملاً) ومعنى عمومها عملاً: شمول التكليف به لجميعهم أو أكثرهم، وتكرره عليهم وعظم مشقته، كذا قيل، وذلك (كأصول الشرائع) التي تترتب عليها وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج، فهذان القسمان إذا ورد فيهما الأحادي ابتداء (لم يقبل) بل يجب أن يضرب به وجه قائله، (خلافاً للإمامية والبكرية وبعض المحدثين) فإنهم قبلوه، ومن ثمَّ احتجت الإمامية والبكرية به على إمامة أئمتهم.

لنا على رد ما هذا حاله: أنه لو كلفنا به في العلميات لكان التكليف به - مع أنه ليس له صلاح في إفادة العلم - تكليفاً بالمحال، وأيضاً لو صح لنقل نقلاً مستفيضاً يفيد العلم لعموم التكليف به وكونه مما تتوفر الدواعي إلى نقله وإلا لجوزنا إيجاب صلاة سادسة.

قالوا: أدلة وجوب العمل بخبر الواحد لم تفصل، فاقترضى وجوب العمل به هنا.

قلنا: إنما دل على قبوله شروط، منها: أن لا يكون فيما المطلوب فيها العلم؛ إذ يؤدي إلى التكليف بالمحال كما سبق.

(وإن ورد) الأحادي (غير ابتداء) بل كان قد تقدمه دليل قطعي عقلي أو نقلي، فلا يخلوا إماماً أن يوافق ذلك الأحادي أدلتها أو لا:

(فإن وافق أدلتها) أي أدلة المسائل الإلهية وأصول الشرائع، وأدلتها هي العقل ومحكم الكتاب والسنة المتواترة (قُبِلَ مُؤَكِّدًا) لتلك الأدلة، قال في المحصول: لأنه لا يمتنع أن يكون عليه السلام قاله واقتصر به على آحاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل الآخر. انتهى.

وذلك كالأخبار المروية من جهة الآحاد في نفي الرؤية، (لا) أنه يقبل (حجة) شرعية (على انفراده)؛ لأنه لا يفيد إلا الظن، وهو لا يجدي نفعاً فيها، (خلافاً لهم) أي الإمامية والبكرية وبعض المحدثين بناء على أن خبر الواحد يفيد العلم، وقد تقدم إفساده لا على أنهم يقبلونه مع عدم إفادته للعلم، فإنه قد تقدم عن الإمامية أن التعبد بخبر الواحد ممتنع سمعاً ومرادهم مع عدم إفادته للعلم والله أعلم.

(وإن خالفها) أي الأدلة القطعية (رد) وقطع بكذبه (إلا أن يمكن تأويله) بتأويل قريب، فلا يرد، وقيل: بل يتأول ولو بتعسف إيثارة لحمل الراوي على السلامة؛ لأنه والحال هذه لا يثمر الظن، وجواز العمل به مشروط بالظن، فينتفي شرط وجوب العمل به فلا يعمل به؛ إذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه وذلك واضح.

(وإن ورد) الخبر الآحادي (في العمليات) التي لا يتعلق بها علم، فلا يخلو إما أن تعم به البلوى أو لا:

(فإن لم تعم به البلوى قبل كالأحاد) لأنه لم تعم به البلوى، وإنما قبل للأدلة على وجوب العمل، (وإن عمت) به البلوى عملاً (كمس الذكر) في خبر بسرة بنت صفوان رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((من مس ذكره فليتوضأ)) أخرجه الترمذي وأبو داود والنسائي وأحمد وابن ماجة وصححه الترمذي وابن حبان، وقال البخاري وهو أصح شيء في هذا الباب، (والجهر بالبسملة) عند قراءة الفاتحة في الجهرية وأحاديث الجهر بها كثيرة، وقد سبق شيء منها، ولا يبعد تواترها، بل هي متواترة عند من قال السبع متواترة؛ إذ آياتها في السبع، (فكذلك) أي قبل (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (خلافاً لبعض الحنفية) منهم عيسى بن أبان وأبو الحسن الكرخي، فزعموا أنه لا يقبل.

لنا: قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الحتانين مما تعم به البلوى. وأيضاً: قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، فالحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فحجوا به.

وأيضاً: قبل القياس في نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد، فخبر الواحد أولى بالقبول. وأيضاً: لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات بين ما تعم به البلوى وما لا تعم. قالوا: العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي إلى نقله وإن لم يتواتر علم كذبه. قلنا: لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور.

فإن قيل: لو صح لوجب عليه أن يلقيه إلى عدد التواتر؛ لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق.

قلنا: لا نسلم الوجوب للتواتر وإبطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة، وأما النسخ وأحواته فاتفق فيه التواتر وإن لم يجب، أو كان مكلفاً بإشاعته خاصة دون غيره، وليس ذلك من العادة في شيء.

فإن قلت: إذا كان ذلك رأي أئمتنا فما بالهم لا يتوضئون من مس الذكر؟.

قلت: لأنه عارضه حديث ضرار عن علي، قال: قال رجل: مسست ذكرى أو قال الرجل: لمس ذكره عليه وضوء، فقال النبي صلى الله عليه: ((لا إنما هو بضعة منك)) أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان.

قال ابن المديني: وهو أحسن من حديث بسرة، وعنده روايات أخر عن علي عليه السلام، وأيضاً فأجمعت الآل على أن مسه لا ينقض الوضوء.

واعلم أنه قد نقل الرازي أن المخالف إنما منع من قبوله في أصل إثبات ما تعم به البلوى، فأما حكمه ككون الصلاة واجبة أو مندوبة أو تفضيله كأبعض الطهارة والصلاة وما ينقض الوضوء وما لا ينقضه، فإنه يقبل فيه خبر الواحد.

[فصل]: [حكم الخبر الآحادي المخالف للأدلة السمعية]

قد ذكر حكم الخبر الآحادي إذا ورد بخلاف الأدلة العقلية من أنه لا يقبل، وإذا وافقها فإنه يقبل، وأما إذا ورد بخلاف الأدلة السمعية فقد ذكر حكمه بقوله:

(وإذا ورد) الآحادي (بخلاف الأصول المقررة) ومعنى كونها أصولاً ظاهر.

ومعنى كونها مقررة: أنها لم تنسخ.

قال (الحفيد: وهي الكتاب والسنة والإجماع المعلوم) فيدخل في ذلك المتلقى بالقبول على ما اختير (فإن أمكن حمله) أي الآحادي (على تخصيصها) كخبر فاطمة بنت قيس (قيل) ذلك الخبر المخصص؛ إذ لا رفع به للقاطع، بل بيان أنه أريد به كذا (إن كان) ما يدل على الأصول (عملياً اتفاقاً) بين الأمة لما فيه من الجمع بين الدليلين وعدم تكذيب الراوي، وقد يمنع دعوى القبول اتفاقاً؛ إذ النزاع في تخصيص القطعي بالظني شايع وإنكار ذلك واقع، فمن لا يجيز ذلك يضرب بالخبر وجه راويه.

وليت شعري كيف غفل المصنف عن هذا وهو من حذاق العلماء.

(لا إذا كان) ما تدل عليه تلك الأصول (علمياً) أي راجعاً إلى العلم والاعتقاد فلا يجوز تخصيصه بالآحادي (على المختار) من القولين، لما تقدم في باب العموم، فإذا عطفته إلى هنا نفعل.

(فإن لم يمكن ذلك) وهو حمل الخبر على الخصوص:

(فأما أن يخالف) الخبر الآحادي (الأصول) المقررة (نفسها) لا إذا خالف مقتضاها فسيأتي بيانه إنشاء الله وذلك (بأن يقضي) الخبر الآحادي (في عين ما حكمت فيه) بحكم معين (بخلاف ذلك الحكم) كما إذا حكمت الأصول بوجوب شيء أو تحريمه، وقضى الخبر بعكس ذلك.

(أو يخالف) ذلك الخبر (مقتضاها بأن يقضي) الخبر (فيما لم يوجد فيها حكمه بعينه) وإنما وُجدَ فيها حكم نظيره (بخلاف نظيره) وسيأتي بيان القسمين في الأمثلة المختلفة فيها إنشاء الله تعالى (وإن خالفها) ذلك الخبر أنفسها (رد، إذ) لو قيل: كان نسخاً وقد ثبت أنه (لا ينسخ قاطع بمظنون، خلافاً للظاهرية) في إجازة ذلك، وتقريره قد سبق.

(وإن خالف مقتضاها قبل) لما سيأتي إن شاء الله تعالى من قبول الخبر المخالف للقياس.

فرع: [في أخبار وردت اختلف فيها]

(واختلف في أخبار وردت من أي القسمين هي) هل هي مما خالف الأصول نفسها فيرد أو

مما خالف قياسها فيقبل:

(فذهب الكرخي وأبو عبد الله إلى أن خبر القرعة) وهو ما روي من طريق عن عمران بن الحصين أن رجلاً أعتق ستة ممالك له وهو مريض ولم يكن له مال غيرهم فجزأهم صلى الله عليه ثلاثة أجزاء ثم قرع بينهم فأعتق صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة وأرق أربعة أخرجه مسلم، (و) خبر (المصراة) وهو ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعهما فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر)) متفق عليه، ولمسلم: ((فهو بالخيار ثلاثة أيام)) وفي رواية له علقها البخاري ((ورد معها صاعاً من طعام)) لا تمر، قال البخاري: والتمر أكثر فالخبران المذكوران عندهما (مما خالف الأصول) المقررة (نفسها فيردان) وإنما كانت مخالفة للأصول نفسها (لنقل الأول) وهو خبر القرعة (الحرية) لأن كل واحد من العبيد يعتق ثلثه والقرعة تقتضي نقل الثلث من الأربعة عنهم إلى الاثنين الذين خرجت القرعة بحريتهما، (والإجماع منعقد) في الحرية (على أنه لا يطرأ عليها الرق،

ولمخالفة الثاني) وهو خبر المصرة (ما أجمع عليه من ضمان التالف بمثله إن كان مثلياً وقيمته إن كان قيمياً) ذهباً أو فضة، فالخبران مخالفان لنفس ما أجمع عليه لاقتضاء الأول طرو الرق على الحرية، والثاني ضمان المثلي أو القيمي بالصاع.

(و) ذهب الكرخي وأبو عبد الله أيضاً إلى (أن خبر نبيذ التمر) وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة الجحّ سأل ابن مسعود وقال له: ما في أدواتك أو ركوتك؟ قال: نبيذ ما، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((تمر طيبة وماء طهور)) وتوضأ منه، أخرجه الأمير الحسين مرسلًا وضعفه، والإمام أحمد بن سليمان كذلك وضعفه، وبين الأمير أن في سنده مجهولاً، وأنه راويه نباد، وأخرجه الترمذي وأنكره، وقال: فيه خلاف بين العلماء، وأخرجه أبو داود ولم يذكر فتوضأ منه.

(و) خبر (القهقهة) في الصلاة وهو ما روي أنه صلى الله عليه وآله كان يصلي بطائفة من أصحابه، وكان هناك بثر مغطاة بمصير، فأتى رجل أعمى فوق في البئر فقهره بعض من كان يصلي، فلما تمت الصلاة أمرهم صلى الله عليه وآله وسلم بإعادة الوضوء، أخرجه البيهقي في الخلافات، واستوفى الكلام عليه، وجمع أبو يعلى الخليلي طرده في جزء، ومدار حديثه على أبي العالية، وقد اضطرب عليه فيه. وقال الدواري: وكان ضحكهم عن عمد.

قال: فكل واحد من هذين الخبرين (مما يخالف مقتضى الأصول، فيقبلان لمخالفتها حكم نظيرهما المجمع عليه، وهو نبيذ الزبيب) فإن حكمه عدم جواز التوضؤ به؛ لخروجه عن صفة الماء، فكان القياس يقتضي أن نبيذ التمر مثله؛ لاشتراكهما في العلة، فخير النبيذ مخالف للقياس لا للأصول؛ إذ لم يجمع على أنه لا يجزيء الوضوء بنبيذ التمر، (وأن ما لا ينقض الوضوء (خارج الصلاة) من الكلام، فإنه (لا ينقض) الوضوء (داخلها)، والقهقهة من جنس الكلام، إذ هي أصوات، والإجماع منعقد على أن الكلام في الصلاة لا يوجب نقض الوضوء ولو وقع عمداً، فالخير المقتضي لإيجاب الوضوء على المقتضيه في الصلاة عمداً مخالف لنظيره المجمع عليه وهو الكلام في الصلاة، فخيرها مخالف للقياس لا للأصول.

(وعن الشافعي: أنها معاً) أي خبر القرعة والمصرة ونبيذ التمر والقهقهة (مما خالف مقتضى الأصول فتقبل كلها):

أمّا خبر نبيذ التمر والقهقهة: فلما ذكره أبو عبد الله والكرخي.

وأما خبر القرعة: فلأن الإجماع إنما وقع على امرئ قد عرفت حرته بعينه أنه لا يطرأ عليها بعد ذلك رق، والخبر لم يوجب الرق إلا حيث التبس تعيين الحرية، فقدم الخبر على قياس الحرية الملتبسة على المعينة في منع طرو الرق عليهما.

وأما خبر المصراه: فلأن الإجماع إنما انعقد على ضمان المثلي بمثله حيث حصل اليقين بالتمائل جنساً وصفة؛ ولبن المصراه يجوز أن يخالف لبن غيرها في صفة أو خاصية، فالخبر الوارد فيهما إنما منع من قياس ما ظنت فيه المماثلة على ما علمت فيه.

وقد يمنع كون خبري القرعة والمصراه مصادمين للقاطع من كل وجه حتى يكونا مخالفين للأصولين؛ إذ لم يجمع على أن الرق لم يطرأ على العبيد المعتقين على هذه الصفة، ولا على أن لبن المصراه يضمن بمثله، بل إنما دل القاطع المدعى على أن الحرية لا يطرأ عليها ذلك، وإنما المثلي يضمن بمثله، وذلك عام، فدلالته على تلك الصورتين ظنية، فالخبران إنما صادما ظنياً لا قطعياً، فلا يكون من محل النزاع في طرف ولا وسط، فيكون إيرادهما نصاً للمثال في غير محله، ولذلك قال المصنف: (والتحقيق أنها) أي الأخبار المتقدمة (من قسم التخصيص إن ثبتت) هذه الأحاديث سنداً، إذ التأويل فرع الثبوت، وقد عرفت مما سبق الثابت منها وغيره، (وهو) أي تخصيص القطعي بالظني (اتفاق) بيننا وبين الشافعي.

والحاصل: أن مخالفة الخبرين للأصول مخالفة تخصيص لا مدافعة، والتخصيص بالخبر الواحد يجوز للأدلة القاطعة إذا كانت عملية اتفاقاً بيننا وبين الشافعي.

(فصل): [في الخبر المخالف للقياس]

خبر الواحد إذا خالف القياس من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن، (وإذا خالف القياس) من كل وجه بأن يبطل كل منهما ما يثبت بالآخر بالكلية، والمراد به أحد أركان الشرع وفيما سبق قياس الأصول كما لو ورد مثلاً الخمر حرام لإسكاره، ثم قسنا عليه نبيذ التمر، ثم ورد خبر بأن نبيذ الذرة حلال، كان هذا الخبر مخالفاً للقياس، (فهو) أي الأحادي (الأولى) بالعمل (عند جمهور أئمتنا والشافعي والكرخي والرازي).

(وقالت المالكية: بل القياس) هو الأولى، فيرد الخبر ولا يقبل.

وقال: (بعض علمائنا و) بعض (الأصوليين محل اجتهاد) يقضي فيه المجتهد بما يراه من قوة الأمانة وضعفها.

وقال (أبو الحسين) ما معناه: القياس المخالف للخبر يستدعي أموراً ثلاثة:

أحدها: ثبوت حكم الأصل.

وثانيها: كونه معللاً بالعلة الفلانية.

وثالثها: حصول تلك العلة في الفرع.

ثم لا تخلوا هذه الثلاثة إمّا أن تكون قطعية أو ظنية أو بعضها قطعية وبعضها ظنية:

(إن كان أصل القياس وعلته ووجودها في الفرع معلومة فهو) أي القياس (الأولى) وهذا مما لا ينبغي أن يخالف فيه؛ لأن هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن.

قال (وإن كانت الثلاثة مظنونة فالخبر أولى، وإن كان بعضها معلوماً وبعضها مظنوناً فمحل اجتهاد) فإن كانت أمانة القياس أقوى من عدالة الراوي وجب المصير إليها وإلا فالعكس، وهذا يحتتمل أقساماً، لكننا نعين منها صورة واحدة: وهي أن يكون دليل ثبوت الحكم في الأصل قطعياً، إلا أن كونه معللاً بالعلة المعينة، ووجود تلك العلة في الفرع ظنياً.

وقال (ابن الحاجب): (إن عرفت العلة فنص راجح على الخبر) في الدلالة (ووجدت قطعاً في الفرع، فالقياس أولى) من الخبر، (لا) إذا كان وجودها في الفرع ظنياً (فالوقف) في أيهما الراجح، (والأ) أي وإن لم تثبت العلة إلا بنص راجح (فالخبر) مقدم. (وتوقف الباقلاني) فلم يجزم بأي الأقوال.

لنا: عمل الصحابة بالخبر دونه، فإن عمر ترك القياس للخبر في مسألة الجنين أنه صلى الله عليه وآله وسلم قضى بالغة فيه، قال: لو لا هذا لقضينا فيه برأينا، ولو لا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على أنه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر.

وكذا في دية الأصابع حيث رأى أنها تتفاوت باعتبار منافعها، فتركه بخبر الواحد؛ لأنه قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((في كل أصبع عشر)).

وفي ميراث المرأة من دية زوجها وكان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا تورث الزوجة منها، فلمَّا أُخبر بأنه صلى الله عليه وآله أمر بتوريثها منها رجع إليه.

وكذا نقض أبو بكر حكماً حكم فيه لحديث سمعه من بلال.

إلى غير هذا من الصور التي تشهد بها كتب السير، وشاع وذاع ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً.

فإن قيل: هذا معارض بمخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة بالوضوء مما مست النار بالقياس، فقال: ألا تتوضأ بالحميم فكيف تتوضأ بما عنه نتوضأ.

وكذلك هو وعائشة خالفاً خبره وهو ((إذا استيقظ أحدكم فلا يغمس يده في الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده)) بالقياس، فقالوا: كيف نضنع بالمهراس؟ أي إذا كان فيه ولم يدخل فيه اليد فكيف يتوضأ منه، والمهراس حجر عظيم منقور يصبون الماء فيه للوضوء.

قلنا: لم يخالفاه بالقياس، بل لاستبعادهما له بظهور خلافه كما تقدم.

ولنا أيضاً: حديث معاذ^(١) فإنه أخر فيه القياس عن الخبر وأقره صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، فكان الخبر مقدماً المقدم للقياس.

(١) حديث معاذ هذا أخرجه: أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني من حديث الحارث بن عمرو، قال في الكاشف: هو الحارث بن عمرو، ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن إياس بن حمص، عن معاذ، وعنه: أبو عوانة الثقفي في الإجتهد، قال البخاري: لا يصح، وقال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل، وكذا قال البخاري: لا يعرف إلا بهذا، وقال الدار قطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عون هكذا، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه، والمرسل أصح، قال أبو داود: أكثر ما كان يحدثنا شعبة عن أصحاب معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقال مرة عن معاذ، وقال ابن حزم: لا يصح لأن الحارث مجهول، وشيوخه لا يعرفون، قال: وادعى بعضهم في التواتر، وهذا كذب بل هو ضد التواتر، لأنه ما رواه أحد غير أبي عون، عن الحارث، فكيف يكون متواتراً، وقال عبد الحق: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم، ويعتمدون عليه في كتبهم، وإن كان معناه صحيحاً، وقال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في تضعيف هذا الحديث: اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين: إحداهما عن شعبة، والآخرى عن محمد بن المنكدر، عن أشعث بن أبي الشعثاء، عن رجل من ثقيف، عن معاذ، وكلاهما لا يصح، قال: وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في كتابه أصول الفقه: والعمدة في هذا الكتاب على حديث معاذ، قال: وهذه زلة منه، ولو كان علماً

قال: الاحتمال في القياس أقل، فإن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه، وباعتبار الدلالة التحوز، وباعتبار حكمه النسخ، والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك. قلنا: هي احتمالات بعيدة، فلا تمنع الظهور، وأيضاً يأتي مثلها في القياس إذا كان أصله خبر، وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقاً.

القائلون بأنه محل اجتهاد قالوا: القياس ظني والخبر ظني، والظن يختلف باختلاف الأمارات في القوة والضعف، فقد يقوى الظن للخبر الواحد بعدالته وشدة ضبطه وقرب عهده ونحوه، وقد يقوى الظن للقياس بعكس ذلك، فيجب أن يكون بحسب ما يترجح للمجتهد.

قلنا: هذا لا يقاوم ما قدمنا، وقد قيل: إن هذا القول حسن إن لم يثبت الإجماع على ترك القياس؛ لأجل الخبر.

وأما حجة أبي الحسين: فعلى الطرف الأول: ظاهرة، وعلى الوسط ما قلناه، وعلى الطرف الآخر ما ذكره بعض علمائنا.

بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة، وقال ابن دحية: هذا الحديث لا أصل له، ورجاله مجهولون، وهو حديث مشهور عند ضعفاء أهل الفقه، وقد أخرجه الخطيب في كتاب الفقيه والمتفقه من رواية عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبد الرحمن ثابتاً، لكان كافياً في صحة الحديث، وقد أبعد أبو العباس بن القاضي في صحته، إلى تلقي أئمة الفقه والإجتهد له بالقبول، قال: وهذا القدر مغن عن مجرد الرواية، إلى قوله: وقال ابن كثير: بل هو حديث مشهور، اعتمد عليه أئمة الإسلام، في إثبات القياس، وقد ذكرت له طرقاً وشواهد في جزء مفرد، وقد اعترض صاحب البدر ابن كثير في كلامه هذا، وقال: لم يصب فيه، وهذا منه جنوح إلى قول الجويني: إن الشافعي احتج به، قال: والحديث ضعيف بالإجماع انتهى.

والحديث: أنه صلى الله عليه وبله وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال له: ((كيف تقضي إذا غلبك قضاء))، قال: (أقضي بكتاب الله)، قال ((فإن لم تجد في كتاب الله))، قال: ((بسنة رسول الله))، قال: ((فإن لم تجد))، قال: (أجتهد رأيي، ولا آلو) فضرب صدره وقال: ((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم)).

نعم: اعتمد السيد محمد بن إبراهيم على تحسين ابن كثير له، وعلى قول أبي طالب في المجزي: إنه معلوم، وعلى قول الأمير الحسين: إنه متلقى بالقبول، ولم يوضح له في العواصم طرقاً، ولا أتى فيه بشفاء. تمت من هامش النسخة (أ).

قال ابن الحاجب: وأما تقديم ما يُقدم من القياس فالأنه يرجع إلى تعارض الخبرين وأحدهما راجح، فيقدم الراجح.

وأما الوقف فيما أوجب فيه الوقف: فلتعارض الترجيحين ترجيح خبر القياس؛ إذ قد تقدم أن العلة تثبت بنص راجح وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات بعد انضمام القياس.

قلنا: الجواب عن الأول: أنه لو اتحد متعلق الخبرين لزم ما قال، وأما مع تغاير متعلقهما فلا وجه لإبطال النص إذا لم يصادم نص الأصل في محله بل في غيره، ففي العمل بالخبر وفاء بامثال الخبرين جميعاً—أعني خبر الأصل والخبر المعارض للفرع—.

وعن الثاني: عدم مقاومته للنصوص الواردة من تقديم الخبر على القياس.

احتج الباقلاني: بتعارض الأدلة عنده.

قلنا: ثبت الترجيح بأدلتنا.

(فصل): [قبول الآحادي في الحدود والمقادير]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء—المعتزلة والأشعرية وأكثر الفقهاء منهم الشافعي وابن يوسف ورازي الحنفية—: (ويقبل) الخبر الآحادي (في الحدود) فلو ورد خبر بأن من قتل امرأة أو آتاها في دبرها يُحدَّ حدُّ الزاني قبل، لأن راوي الخبر الآحادي عدل جازم في حكم ظني، فوجب قبوله وإن لم يثمر إلا الظن في الحدود (كغيرها) من العبادات والمعاملات والعبادات.

وأيضاً: قد ثبت الحد بالقياس، وذلك حد شارب الخمر كما سبق عن أمير المؤمنين ولم ينكر عليه، بل أجمع على قوله، فيكون ثبوتها بالخبر الآحادي أولى؛ لأنه من القياس أقوى.

(خلافاً للكرخي وقديم قولي أبي عبد الله) وقد رجع عنه فقالا: لا يقبل، محتجين بقوله عليه السلام: ((ادروا الحدود بالشبهات)) واحتمال الكذب شبهة، فوجب سقوط الحد به.

قلنا: لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة.

(و) يقبل خبر الآحاد (في المقادير كابتداء النصب والكفارات) هذا لفظ الجوهرة، قال بعض

شارحيها: يعني بذلك لو ورد خطاب بخبر آحادي أن نصاب الخضروات للزكاة مائتا درهم، وكذا نصاب أموال التجارة، ثمَّ قال ما معناه: ويلحق بذلك تقدير الديات والحدود وغير ذلك من الأعداد

عند أئمتنا والجمهور خلافاً لهما أي للكرخي وأبي عبد الله في تقديم قوله في ابتداء النصب ونحوها، ويفهم منه أنهما في توريثهما يوافقانا في قبول الآحاد فيها، وقد حكى هذا ابن السمعان عن بعض الحنفية، ولعله أرادهما، قال: فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع، ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصل، يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الأول، فلا زكاة عندهم في الأول مع شمول الحديث لها، وهو قول أبي حنيفة الأخير، قال: لعدم اشتغالها على السن الواجب، وقال أولاً: يجب تحصيله كقول مالك، وثانياً: يؤخذ منها كقول الشافعي، هكذا ذكره ابن أبي شريف في شرح الجمع.

لنا: أن الدلالة دالة على قبول خبر الواحد من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل في قبولها حيث وردت. وأيضاً: هذه أمور طريقها الظن فجاز قبول الآحاد فيها.

احتج المخالف: بأن المقادير لا تعرف بالظن، فلا يقبل فيه الآحاد، كما لا يقبل فيها القياس.

قلنا: كلا الطرفين ممنوع، بل يكفي فيها الظن؛ لأنها عملية فيقبل فيها الآحاد والقياس.

(فصل): [في الآحادي إذا عمل بخلافه]

(فإذا عمل) بتغيير صيغة عمل (بخلافه) أي الخبر الآحادي ففيه تفصيل: لأن العامل إما النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لا:

والثاني: إما الأمة أو لا:

والثاني: صحابي أو أكثر الأمة، أو يكون مخالفاً لإجماع العترة الظني أو أهل المدينة:

(فإن كان العامل) بخلاف الخبر الآحادي (هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأمة فكما

تقدم) تفصيل ذلك في أول باب الأفعال عند بيان معارضة فعله صلى الله عليه وآله وقوله، وفي باب الإجماع عند بيان معارضة الإجماع من الأدلة.

(وإن كان) العامل بخلافه (صحابياً فكما يأتي) بيانه إنشاء الله تعالى في قوله: فصل وإذا روي خبراً.

(وإن كان) العامل بخلافه (أكثر الأمة فالعمل به) أي بالخبر الآحادي يتعين لأنه حجة، (لا

بقولهم) أي أكثر الأمة لعدم الحجية (ولو) كان ذلك الأكثر (صحابية) لاستوائهم هم ومن عداهم في عدم حجية أقوالهم ما لم يجمعوا، (خلافاً لمالك) فإنه ذهب إلى أن عمل أكثر

الصحابة أرحح من الخبر، وحكى في جمع الجوامع عن قوم أن عمل الأكثر بخلافه حجة، محتجين بأن عملهم كقولهم حجّة مقدمة عليه، كعمل الكل.

والجواب: عدم التسليم بالحجّة.

(وأما) الخبر الآحادي (المخالف لإجماع العترة الظني عند أئمتنا) لقولهم بحجته، (و) المخالف (إجماع أهل المدينة عند المالكية) لقولهم بحجته (فالترجيح) واجب عند أئمتنا في الأول، وعند المالكية في الثاني؛ لأنه قد تعارض حجتان ظنيتان وما كان كذلك فحكمه الترجيح، ثمّ التخيير أو الوقف أو الإطراح.

(فصل): (في) ذكر حكم (أقواله المتعلقة بغيره)

فنقول: (قضائه صلى الله عليه وآله وسلم في الحقوق والأموال) لشخص على آخر (يدل على لزومها) أي تلك المذكورة (للمقضي عليه ظاهراً) نصب على الظرفية (فقط، لا ظاهراً وباطناً) لأن الرسول صلى الله عليه وآله في ذلك كآحاد الناس يقضي بالظاهر عند قيام الحجّة الموجبة لذلك، وتعلق المصلحة في حقه عليه السلام بذلك كما في حقنا، يؤكد ذلك ما روي عنه عليه السلام ((إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقطع له قطعة من نار)) فبذلك على ما قلناه.

قال القاضي فخر الدين: وهذه لم يخالف فيها أبو الحسين ولا غيره من المحصلين، وكذلك حكى ذلك قاضي القضاة.

(قيل: خلافاً لأبي الحسين) في هذه المسألة كما يخالف في إقامة الحد على شخص كما تقدم حكاية ذلك في باب الأفعال.

(وتمليكه صلى الله عليه وآله وسلم لغيره)، سواء كان ذلك الغير (مؤمناً أو كافراً يفيد الملك ظاهراً وباطناً، عند الحفيد وغيره) لأن التمليك إباحة التصرف، وهي مأخوذة عن الله سبحانه، فلا جرم قضى بأن ذلك يفيد الملك ظاهراً وباطناً.

وقال القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن (الدواري) في تعليق الجوهرة: في كلام الحفيد نظر، بل الصحيح أن حكم التمليك وحكم القضاء يملك (ظاهراً فقط) ولكن ذلك (فيما ملكه النبي صلى الله عليه وآله وسلم) بوجه من وجوه التمليك (من غيره ثمّ ملكه) صلى الله عليه وآله وسلم.

وآله (الغير) فإن ذلك يكون ملكاً ظاهراً (لجواز كونه) أي ذلك الذي ملكه النبي صلى الله عليه (غصباً في نفس الأمر) ولم يعلم به صلى الله عليه وآله وسلم، وكلامه هنا يوافق ما تقدم في الأفعال من أن تناول النبي صلى الله عليه وآله وسلم طعاماً لا يدل على حِلِّ مكسبه، وما أورده الخصم هناك يرد على القاضي هنا ويجاب بما أجيب هناك.

قال: (لا فيما ملكه الغير من الغنائم ونحوها) الإحياء للموات (فظاهراً) يملكه الغير (وباطناً) قال: سيما في الغائم؛ لأن الذي بيد المشركين إن كان لهم فبالغنيمة يملك وأمره إلى النبي صلى الله عليه وآله، وإن كان للمسلمين فقد ملكوه بالحيازة أيضاً، ولعل حجته في إحياء الموات أنه لا يتصور فيه تقدير غصب.

(وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فلان أفضل) من فلان (يحتمل الأمرين) فيحتمل أن يكون ظاهراً وباطناً فيعلم على القطع صحة ذلك، ويحتمل أن يكون خبيراً عن الظاهر فلا يعلم على القطع صحة ما أخبر به من الأفضلية وهو الأصح؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم من حال الموصوف بالأفضلية مسارعتهم إلى الأعمال الزكية وملاستهم لها أكثر مما علم من غيره فيحكم بظاهر حاله ولا حرج عليه، ومهما اعتقدنا ذلك قطعاً فقد أتينا من قبل أنفسنا فرب واثق في ظاهره سيئ مخبره، وكان عليه السلام وآله إذا ذكر الرجل بالثناء عليه في تعبد أو نحوه يسأل عن عقله وقصده وحسن معاملته، فإذا لم يحك في ذلك كما ينبغي يستخف وزنه.

قال (الحفيد: و) مع احتمالهما (أظهرهما أنه) يقطع بذلك (ظاهراً وباطناً) محتجاً: بأنه إذا أخبر بذلك فلا بد أن يعلم على القطع وإلا كان قد أقدم على خير لا يأمن كونه كذباً، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح، وهو صلى الله عليه وآله معصوم عن ذلك.

وأيضاً فإن مع خبره يعتقد كونه مطابقاً للواقع؛ إذ لو لم يقطع بصحته لكننا مدفوعين إلى اعتقاد الجهل ومنصب النبوة والعصمة يجلب عن ذلك.

والجواب: يعرف من الاحتجاج الأول.

(ودعاؤه صلى الله عليه وآله وسلم) لأحد بالرضوان أو بإدخاله الجنة ولم يخص حالاً كأن يقول: اللهم ارض عنه مهما ثابر على طاعتك (يقتضي إيمان المدعو له ظاهراً وباطناً عند الحفيد وغيره) من العلماء كالمهدي.

ووجهه: أنه لو لم يعلم طهارة الباطن لكان قد سأل الله ما عسى أن يقبح فعله، وإغراء من بلغه ذلك باعتقاد الجهل، فيجب موالاته والجزم بطهارة باطنه، وقد يقال: لا يمتنع أن يكون مشروطاً وإن لم ينطق بالشرط كما في دعاء أحدنا لغيره؛ لأن دلالة العقل مشترطة لذلك، فمهما اعتقدنا جهلاً فقد أتينا من قبل أنفسنا.

نعم، أمّا الدعاء بخير الدنيا فلا يدل على ما ذكر بوجه من الوجوه.

وقال القاضي عبد الله: إن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فلان أفضل ودعاه إن صدرا على جهة الحث لنا على متابعتة واعتقاد ذلك فيه وجب القطع، وإلا كان استناداً إلى ظاهر حاله كغيره فلا قطع. (وقال ابن أبي الخير) في شرح الجوهرة لا يخلو إمّا أن تنضم قرائن تدل على المقصود من فعله وكفه في ذلك الحكم قطعاً أو ظناً أو لا قرينة تفيد واحداً منها (إن انضم إلى دعائه قرينة تدل على الباطن قطعاً، فإنرادته معلومة، أو ظناً فإنرادته مظنونة) ولا ينبغي أن يحصل خلاف في هاتين الصورتين، (وإلا) يحصل ما ذكر من القرينة، (فالوقف) لاحتمال الأمرين، ولا دليل يدل على أحدهما.

تنبيه

والكلام في الدعاء على الشخص كما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في معاوية وعمر بن العاص لما سمعهما يتغنيان في بعض الغزوات ((اللهم اركسهما في الفتنة ركساً ودعهما في النار دعاً)) أخرجه أحمد في مسنده، كالكلام في الدعاء له، ولم أجد لأحد من أصحابنا نصاً في ذلك، ولكن القياس يقتضيه، بل هو في هذا أولى؛ لأن تجويز الخطأ في الإحسان أقرب من تجويزه في العقوبة، والله أعلم.

(فصل): [في كيفية الرواية وبيان الصحابي]

(في كيفية الرواية) للخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (وإظهار مستندها) بأن يبين كون الراوي صحابياً أو غير صحابي، ولرواية كل منهما كيفية يقع عليها. (أمّا كيفية نقل الصحابي فسيح مراتب تأتي) إنشاء الله تعالى بعد تحقيق معنى الصحابي. (وهو) أي الصحابي (عند أئمتنا والمعتزلة: من طالت) مخالطته و(مجالسته النبي صلى الله عليه وآله وسلم متبعاً له) في شرعه، فمن قلّت مجالسته إياه أو طالت من غير اتباع فإنه لا يكون صحابياً.

وقال (ابن زيد): الصحابي من طالت مجالسته للنبي صلى الله عليه متبعاً له (مع الرواية) عنه، ولو حديثاً واحداً.

(وقيل): يشترط مع هذه الثلاثة أن يستمر على ذلك (ولم يخالفه بعد موته) كطلحة والزبير وعائشة ومعاوية.

وقال (المحدثون) كأحمد والبخاري وغيرهم (وبعض الفقهاء): الصحابي (من اجتمع به) صلى الله عليه وآله وسلم حال كونه (مؤمناً) به عليه السلام وآله، وقد خرج بهذا من اجتمع به كافراً، (وإن لم تطل) بضم الطاء (مجالسته) للنبي عليه السلام وآله (ولم يرو) عنه شيئاً من الحديث.

وقال (ابن المسيب): من أقام معه سنة أو سنتين أو غزا معه غزوة أو غزوتين).

لنا: أنه لا يسبق إلى الفهم عند إطلاق الصحابي إلا الملازم، فلو كان لغير الملازم حقيقة لما سبق إلى الفهم ذلك؛ إذ هو خاص والعام لا يفهم منه الخاص بعينه، وأيضاً لولا أن الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرأي له؛ إذ الأصل طرد الحقيقة وصحة النفي علامة الجواز، لكنه يصح أن يقال: لم يكن صحابياً لكنه وفد عليه أو رآه ولم يصاحبه؛ ولأن الصحبة إنما هي مأخوذة من اللغة وهي إنما تفيد الاتباع سواء روى أو كان متبعاً له بعد وفاته أو لا؛ ولأن التحديد بالسنة والسنتين والغزوة والغزوتين تحكم صرف.

احتج المشترطون للرواية: بأن الرواية المقصود الأعظم من صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الأحكام.

قلنا: لا نسلم، بل المقصود الأعظم اتباع الحق والدخول في سلك المؤمنين.

احتج المشترطون لبقائه على الإتيان بعد الوفاة: بأن هذا الاسم يفيد التعظيم؛ ولا يستحق التعظيم إلا الذين لم يغيروا بعده.

قلنا: اللغة قاضية بخلاف هذا، وأيضاً فهو يخرج الصحابي الذي مات قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأيضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم ((يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال، فأقول أصحابي أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك)) فسامهم أصحاباً مع ذلك.

احتج المحدثون ومن وافقهم: بأن الصحبة فعل يقبل القليل والكثير، يقال: صحبة كثيراً أو قليلاً من غير تكرار ولا نقض، فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعاً للمجاز والاشتراك، وأيضاً لو حلف لا صحبت فلاناً فصحبته لحظة حث بالاتفاق، ولو شرط فيه ذلك لما كان كذلك.

قلنا: إنما يتأتى في الصحاب لغة، وأمّا الصحابي - بياء النسبة - المخصوص في العرف بأصحاب النبي صلى الله عليه وآله فلا وجه لذلك، على أن اللاقي اللحظة واللحظتين ليس بصاحب لغة ولا شرعاً ولا عرفاً، فإن الصحاب هو من كثرت ملازمته للغير بحيث يريد نزول الخير به ورفع الشر عنه، وهي وإن قيدت بالقلة فليس المراد بها نحو اللحظة، بل ما يفيد الملازمة لا في أكثر الأوقات، فإنه يكون الشيء قليلاً بالنظر إلى غيره وإن كان بالنظر إلى نفسه غير بالغ قصارى القلة.

احتج ابن المسيب: بأن لصحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم شرفاً عظيماً، فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق الذي ذلك الشخص عليه كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج.

قلنا: الجواب مع ما يؤخذ مما سبق أنه يخالف ما عليه أهل اللغة؛ ولأنه يؤدي إلى امتحانه بغزوات كثيرة وسنوات متعددة إذا كان العلة ما ذكر.

واعلم: أنه إنما قيد بالاتباع لشرعه؛ لأنها صحبة مخصوصة أو بناء على الأغلب، فإن من صحب غيره اتبعه فيما يجب.

(والخلاف) في اسم الصحابي (معنوي في الأصح) وقال ابن الحاجب هو لفظي وإن انتهى عليها الكلام في عدالة الصحابة.

(و) إذا عرفت أنه معنوي فحينئذٍ (ثمرته معرفة فضل الصحابي) على غيره من سائر القرون الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه بقوله ((لو أنفق أحدكم)) الخبر.

(وغلبة الظن بصدقة) فيما روي؛ لأن قوله أغلب على الظن من قول غيره.

(وانقراض العصر) عند من اشترطه في الإجماع، فيما إذا أجمعت الصحابة على حكم، فلا يقر ويكون حجة إلا بعد موتهم ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة الصحابي.

(ومعرفة التاريخ) هكذا قاله صاحب الجوهرة، قال الدراري: يعني إذا أخبرنا صحابي بشيء ثم روي ذلك أو خلافه عن تابعي أو تابع تابعي فإننا نعلم أن رواية الصحابي لمن روى له سابقة

على رواية تابع التابعي، وفي هذا ضعف؛ إذ ليس هذا الحكم للصحابي فقط، بل هو لمن كان موجوداً في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعصر الصحابة، صحابياً كان أو لا، ثم إن من الصحابة من بقي إلى عصر تابع التابع، فلعل رواية ذلك سابقه على عصر رواية الصحابي، ألا ترى أن أنس بن مالك بقي إلى زمان عبد الملك بن مروان، وإن تأخر إلى تابعي التابعين.

(وقبول مرسله) عند من أجاز ذلك خاصة فيه كالاسفرائيني كما تقدم.

(وما يأتي) إن شاء الله تعالى (من الخلاف في أقواله، وأفعاله، وعدالته، وجواز تقليده، وغير ذلك) مما يختص به الصحابة دون غيرهم مثل كون قوله حجة، ومثل إذا عمل بخلاف ما روى، أو حمل على أحد المحملين.

[بحث حول عدالة الصحابة وحكم الناكثين والقاسطين]

قال (أئمتنا والمعتزلة: وهم عدول) فلا يبحث عن تعديلهم في رواية ولا شهادة (إلا من ظهر فسقه، كمن قاتل الوصي عليه السلام) من الناكثين لبيعتهم، والقاسطين في الدين، والمارقين عنه، (ولم يتب) من حربه عليه السلام.

وقال (جمهور الفقهاء و) جمهور (المحدثين): بل هم (عدول مطلقاً) من غير تقييد باستثناء (وما شجر بينهم) من الفتن والقتال (فمبناه على الاجتهاد) بمعنى أنهم اجتهدوا فيها، فأدى كل منهم اجتهاده ونظره إلى حرب الآخر.

(وقيل) والقائل بذلك واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: هم عدول (إلى وقت) ظهور الفتنة التي حصلت بينهم.

(و) اختلف في تفسيره:

ف قيل: (هي آخر أيام عثمان، وقيل) والقائل بذلك العضد (ما بين) أمير المؤمنين (علي) عليه السلام (ومعاوية) لعنه الله، قال سعد الدين: إما ميلاً إلى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف، وإمّا توقفاً فيه على ما اشتهر من السلف أن أول من بغى في الإسلام معاوية، وأمّا بعدها (فلا يقبل الداخلون فيها) من الطرفين، وذلك (لأن الفاسق) من الفريقين (غير متعين) فكلاهما مجروح العدالة فلا يقبل، وأمّا الخارجون عنها كغيرهم.

وقال (الباقلاني): هم (كغيرهم) فيهم العدل والفاسق، فيبحث عن عدالتهم، فإن جماعة من المحدثين نصوا على فسق الوليد بن عقبة وبسر بن أرطاة، لارتكابهما الكبيرة جرأة، وكذلك المغيرة بن شعبة، فلا بد من التعديل إلا لمن كانت عدالته ظاهرة أو مقطوعة كأمر المؤمنين وغيره من أفاضل الصحابة.

لنا: ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله تعالى {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} (البقرة: ١٤٣)، أي عدولاً، وقوله {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} (آل عمران: ١١٠)، وقوله {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرزِعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ} (الحجرات: ٢٩).

ومن الحديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))، وقوله ((خير القرون قرني ثم الذين يلونهم))، وغير ذلك، وهذه وإن كان ظاهرها التعميم فإن الخبر المشهور المتواتر بنص أهل الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمار ((تقتلك الفئة الباغية))، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ((تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين))، ونحو ذلك مما يفيد العلم عند من له بحث في السير والآثار مما يدل على بغي من حارب أمير المؤمنين وفسقه يقتضي تخصيص محاربه كرم الله وجهه، وأن البغي مناف للعدالة قطعاً، ألا ترى كيف أمر تعالى بقتال الفئة الباغية وقتلها لخروجها عن أمره حتى تفيء عن بغيها وغيها، وكل خارج عن أمره تعالى قد جعل حده القتل، فهو فاسق قطعاً، كيف وهو لا يعلم مخالف في ذلك، بل لو خالف مخالف في ذلك لم يعبأ بخلافه فإن ذلك مكابرة وبهت.

وما قيل من أن هذه المسألة اجتهادية: فأصل فاسد موضع فساده علم الكلام، وقد علم مما قلناه أن قولهم؛ لأن الفاسق غير معين ظاهر السقوط والتهافت، وأن قائله جاهل فيعرف أو يعرض عنه؛ لأنه مباحث، والحق في هذه المسألة. وهو الإنصاف، والبعد عن جانب التعصب والاعتساف. أنهم كغيرهم لما قدمنا، مما إذا أعدته تحققت ما قلناه، ولقوله تعالى {مَرُدُّوْا عَلَى التَّفَاقِي لَا تَعْلَمُهُمْ} (التوبة: ١٠١)، وقوله تعالى {مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ} (آل عمران: ١٥٢)، مع قوله تعالى {مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوفَّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ} (هود: ١٥)، ولما روي في

الصاحح في الذين يردون الحوض فيُجَلُونَ عنه فيقول: أصحابي أصحابي، وفي رواية لمسلم أنهم من أمتي فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك وغير ذلك.

(وقد تاب الناكثون) وهم طلحة والزبير وعائشة دون أتباعهما، فمما ينبغي أن لا يعضده المصنف؛ إذ لم يعرف عن عبد الله بن الزبير توبة، وكذلك لم يسمع عن أحد منهم توبة، وإن فرضت أنهم ينضمون في سلك أمير المؤمنين فلا يكفي ذلك، وسموا الناكثين لنكثهم بيعة أمير المؤمنين، ولقول علي عليه السلام: (أمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين)، (على الأصح) من القولين وهو قول المؤيد بالله وروايته، والقاضي زيد^(١) عن الهادي، وهو مذهب المتأخرين على الجملة.

وقالت الإمامية وبعض الزيدية: لا صحة لتوبتهم، بل الظاهر أنهم ماتوا على خطئهم ومحاربتهم. احتج الأولون على صحة توبتهم: بظهورها في التواريخ، فإنه قد روي أن طلحة لما أصيب بسهم قال بعد ما أفاق من غشيته: ما رأيت مصرع قرشي أضل من مصرعي، وتاب، وأنشد متمثلاً:

ندمت ندامة الكسعي لَمَّا رأت عيناه ما صنعت يدها

وأما الزبير: فقد روي أن علياً عليه السلام سأله أن يلقاه ليكلمه، وأجابه إلى ذلك، فالتقيا حتى اختلفت رقاب دواجمها، فقال له علي عليه السلام: أنشدك الله أتذكر يوم مرّ بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا، فقال ((يا زبير أتحب علياً))؟ فقلت: ألا أحب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني، فقال ((يا علي أتحبه))؟ فقلت: ألا أحب ابن عمتي وعلى ديني، فقال ((أما والله يا زبير لتقاتلنه وأنت الظالم له))، فقال: بلى والله لقد أنسيته منذ سمعت رسول الله، ثم تذكرت الآن فقال: والله لا أفاتلك، وذهب يشق الصفوف وهو ينشد:

ترك الأمور التي تخشى عواقبها لله أحمد في الدنيا وفي الدين
نادى علي بأمر كنت أعرفه قد كان عمر أيبك الخير مذ حين
اخترت عاراً على نار مؤججة أنى يقوم لها خلق من الطين

(١) زيد بن محمد بن الحسن الكلاري، نسبة إلى كلار من بلاد الجليل، أحد علماء الزيدية في الجيل والديلم، أحد الفقهاء المحصلين للمذهب، وصفه المؤرخ ابن أبي الرجال: بالحجة، وشيخ الشيوخ، وحافظ المذهب، وعلمه الذي لا يبارى، أخذ عن علي خليل، وروى عنه منصوصات الزيدية في الفقه، وهو صاحب كتاب شرح القاضي زيد.

وذهب حتى نزل بوادي السباع فلققه ابن جرموز فقتله وأتى علياً برأسه، فقال له علي عليه السلام: أشهد أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول: ((بشروا قاتل ابن صفية بالنار))، وروي أن أبا جرموز قال حينئذٍ: إننا لله وإنا إليه راجعون، إن قاتلناكم فنحن في النار، وإن قاتلنا معكم فنحن في النار، وروي أنه أنشد:

أتيت علياً برأس الزبير وقد كنت أرجو به الزلفة
فبشر بالنار قبل العيان فبئس بشارة ذي التحفة
فسيان عندي قتل الزبير وضرطة عنز بذوي الجحفة

وروي أن ابن جرموز كان ممن قتله أمير المؤمنين يوم النهروان.

وأما عائشة فقالت: إذا ذكرت يوم الجمل أخذت مني هاهنا. وأشارت إلى حلقها، وروي أنها قالت: يا ليتني مت قبل الذي كان من شأن عثمان، وقالت: وددت أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت فيه، وروي أنها كانت إذا ذكرت خروجها بكت، وقالت: يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً.

احتج الذين لم يحكموا بصحة توبتهم: بأن حربهم لأمر المؤمنين وبغيهم عليه معلوم قطعاً، وتوبتهم مروية من طريق الآحاد، فلا ينتقل من المعلوم من حالهم إلى المظنون.

قال الإمام عز الدين: وهذا كلام يشكل الجواب عنه، لكن سوابقهم وما ورد فيهم مما يقضي بنجاحهم في الآخرة، يعضد ذلك الروايات وتشهد بصحتها ويقضي العمل بها في حقهم والبناء عليها، وقد قال قاضي القضاة: إذا فرضنا أن توبتهم لم تتواتر فالظن كافٍ فيها.

واستدل على ذلك: بأن من أظهر التوبة سميناً تائباً وحكمنا عليه بذلك، مع أننا لا نأمن أن ينطوي باطنه على خلاف ظاهره؛ إذ لا سبيل إلى العلم بأمر الباطن، وقد ضعف ما ذكره القاضي، ولا شك في ضعفه؛ لأنه لا يستوي حال ما علمنا منه إظهار التوبة والنطق بها وحال ما أخبرنا عنه الآحاد بذلك خبيراً لا يقطع بصدقه.

وأما كونه لا يقطع بمطابقة سر مظهر التوبة لإعلانه، فذلك ليس من فرضنا كما أننا نحكم بإسلام من أظهر الشهادتين وخصال الإسلام وإن جوزنا أنه لا يعتقد ذلك ولا ينطقه.

قال عليه السلام: والتحقيق أنا نقطع بما كان منهم من البغي ويغلب على الظن توبتهم وإنابتهم، ولا يقطع بذلك ويتوجه حسن الظن منهم لسابقتهم وما لهم من الفضائل، وما ورد فيهم من الأخبار القاضية بالفوز في الجنة والنجاة من النار، وينبغي إجلالهم وصياتهم إكراماً لرسول الله ورعاية لمكانهم منه واحتراماً لجانبه العزيز الرفيع في حقهم، فلا يليق التجاسر عليهم ولا الخط من شأنهم، وأكثر ما ينتهي إليه المتحامل عليهم التوقف، وأمّا النيل من الأعراض، وتصييرهم للرشق بالسنّة الثلب والقدح كالأغراض، على نحو ما قاله السيد الحميري في عائشة:

جاءت مع الأشقين في هودج ترجي إلى البصرة أجنادها
كانها في فعلها هورة تريد أن تأكل أولادها

فلا يحسن ذلك، وإن كان مطابقاً لما وقع، {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (البقرة: ١٣٤).

قال والدنا عز الإسلام، بقية المجتهدين الأعلام، محمد بن عز الدين حفظه الله تعالى: والتحقيق أن الظنّ كاف في أمثال هذا، وأن الآحاد مقبولة فيه، ويشهد لذلك خبر سهل بن بيضاء فإنه خرج مع المشركين يوم بدر وكان يكتنم إيمانه فأسر فشهد عبد الله بن مسعود أنه رآه بمكة يصلي فخُلي عنه، ومات بالمدينة وصلى عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ألا ترى أن العباس لما ادعى تلك الدعوى أجابه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ((ظاهرنا علينا يا عم))، فقبل الأول للخبر، ولم يقبل العباس في حق نفسه، ولعله لعدم تحقق الإسلام حينئذ، وبعضه من جهة العموم ما رواه ابن عمر مرفوعاً ((المسلمون كلهم عدل بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف)) رواه الديلمي، وهو عند ابن أبي شيبة من طريق عمرو بن شعيب، وقد روي عن عمر من قوله.

وقد قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: ولا يثبت الإيمان بحكمه ولا باسمه إلا لمن عُرف به، والمعرفة بذلك فلا تكون إلا بأحد وجوه ثلاثة: إمّا بعيان لذلك أو مشاهدة، وإمّا بأخبار متواترة مترادفة، وإما بخبر من ذي ديانة وثقة وطهارة وأمانة، فمن لم تكن معرفة إيمانه بأحد هذه الوجوه لم يكن حقيقة إيمانه عند أحد.

قلت: وإذا كان ذلك في الكفر فما ظنك بالفسق، وقال في الكشف في قوله: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} (المتحنة: ١٠)، أي العلم الذي يبلغه ظناً فيكم، وهو الظن الغالب وظهور الأمارات، والظن يسمى علماً، ويدخل في قوله {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} (الإسراء: ٣٦). انتهى.

وقد ذكر مثل هذا المهدي احتمالاً في التكملة، ولفظه: فأما خبر الواحد العدل بإسلام أو فسق فالأقرب أنه لا يعمل به؛ إذ لم يعمل بخبر العباس وحده أن أبا طالب قد أسلم، ويحتمل جواز العمل به. قال شيخنا حفظه الله: يحتمل أنه لم يقبل قول عمه العباس لكونه كان حاضراً محضره، ولم يحصل معه قرينة صدقه، أو لكونه كان كافراً حينئذ، وقد أفاد وأجاد في شرح التكملة في قوله: إن جاءكم فاسق بنبأ.

(لا القاسطون) وهم معاوية وأصحابه سموا بذلك لجورهم ولما سبق، (وبعض المارقين) وهم الخوارج سموا بذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية))، وهو خبر صحيح، ويلقبون بالخوارج لخروجهم على أمير المؤمنين اعتقاداً لوجوب ذلك عليهم، فإنه لا يقطع بتوبتهم ولا تُظن لعدم رواية التوبة منهم.

أما بعض المارقين فإنه روى رجوعهم وانقيادهم إلى الحق، أحمد والنسائي في الخصائص والبيهقي في حديث طويل من حديث ابن عباس، قال: لما خرجت الحرورية اعتزلوا في دار، وكانوا ستة آلاف، فقلت لعلي: يا أمير المؤمنين: أبرد بالصلاة لعلي أكلّم هؤلاء القوم، فقال: إني أخافهم عليك، قال: كلا فلبست ثيابي ومضيت، حتى دخلت عليهم في دارٍ فقالوا: مرحباً بك يا بن عباس، فقلت: أتيتكم من عند أصحاب النبي عليه السلام أبلغكم ما يقولون وأبلغهم ما تقولون، فابتدت في نفر منهم، قلت: ما نعمتم على ابن عم رسول الله وختنه؟ قالوا: ثلاث، قالوا: حكم الرجال في دين الله، وقد قال تعالى {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} (الأنعام: ٥٧)، فذكر الحديث، وفيه أن بعضهم انقاد إلى الحق.

(فأما المتوقفون) عن نصرته وهم سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، (فلا يفسقون على الأصح وإن قطع بخطئهم)؛ لأنهم لم يخذلوا الحق ولم ينصروا الباطل، والجهاد فرض كفاية، ولعلمهم ظنوا قيام غيرهم مقامهم.

وقيل: يفسقون لتركهم نصرته أمير المؤمنين وخذلانهم له، وقد قال صلى الله عليه ((واخذل من

خذه)).

قالوا: ولا شبهة أنهم من الخاذلين، وقد دعا رسول الله على من خذل أمير المؤمنين على القطع بالخذلان، ومن خذله الله ودعا عليه رسول الله بالخذلان فليس من المؤمنين.

وروي عن الإمام الناطق عن الحارث بن حوط، قال: أتيت علياً عليه السلام حين ورد البصرة فقلت له: إني أعتزلك كما أعتزلك سعد بن مالك وعبد الله بن عمر، فقال: إن سعداً وعبد الله لم ينصرا الحق ولم يخذلا الباطل، ولكنه روي أنه أنشد بعد ذلك ممتثلاً:

وأكلها قد ثكلته أروعا أبيض يحمي الشرب أن يروعا

قال الإمام الناطق: أراد أن يأخذهما عن نصرته مصيبة كمصيبة الثكلى التي ثكلت الموصوف، ولا شبهة أن الموصوف ثكل أمه عظيم، فكذلك خذلاهما عظيم ذنب، والعظيم كبير، والكبير فسق، وقد روى توبة ابن عمر الزمخشري في تفسير {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (الحجرات: ٩).

تنبيه يذكرني شبهة المتوقفين

روي أن علياً عليه السلام قال للجماعة المتخلفين عن نصرته: أليس قد بايعتم من قبلي؟ قالوا: بلى، قال: فلم كرهتم القتال معي وقد قاتلتم معي؟

قال له سعد بن أبي وقاص: ابغ لي سيفاً أقاتل به معك له لسان وشفتان يتكلم يعرف المؤمن من الكافر، قال عليه السلام: أهكذا شرط الناس على ولائهم.

ثم قال لمحمد بن مسلمة: وأنت ما منعك من القتال معي؟ قال: لا أستحل ذلك، قال: ولم؟ قال: لأن ابن عمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دفع إلي سيفاً وقال: قاتل به المشركين، فإذا رأيت رجلاً من أهل الصلاة يقتلان فائت أحداً فاعترضه بسيفك حتى تكسره والزم الأرض حتى تأتيك يد خاطئة أو ميتة راضية، وقد اعترضته به كما قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى كسرته.

ثم قال عليه السلام لابن عمر: وأنت ما منعك من القتال معي؟ قال: لا أستحل قتال أهل الصلاة، فقال: أترغب عن أبيك وأبي بكر وقد استحلا قتال أهل الصلاة.

ثم قال لأسماء: وأنت ما منعك من القتال معي؟ قال: لأني عاهدت ابن عمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أني لا أقاتل أحداً بعده يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وسبب هذا أن أسماء قتل رجلاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقال له مرداس وهو يقول لا إله إلا الله فعنفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك فعاهد على ما ذكر.

(وفي فسق قتلة عثمان وخذلته خلاف) بين العلماء، فأكثر المعتزلة على فسقهم وهو نص الإمام عز الدين في القتلة.

وتوقف أبو القاسم في عثمان وقاتليه وخذليه.

وتوقف بعضهم في الخاذلين لا القاتلين.

وقال أبو الهذيل: بل أتولى عثمان وحده وأحكم ببقاء إيمانه وإصابته في أفعاله وأحداثه، ولعله لم يتولى شيئاً إلا للمصلحة، وأتولى قاتليه وحدهم، وأقول: الأصل بقاء إيمانهم، وأقول: لعلمهم فعلوا ما فعلوا لعذر ومصلحة فأتولاهم الجميع بحسب الظاهر، فإننا من إيمانهم على يقين ولا أدري كيف حالهم عند الله، فيجوز أن يكونوا كلهم ناجين أو هالكين أو منهم الناجي ومنهم الهالك.

وحجة المفسقين لقاتليه وخذليه: أنه إن كان عثمان لا يستحق القتل فظاهر، وإن فرض استحقاقه له فليس ذلك إلى من قتله لعدم الولاية على ذلك، إنما الولاية في مثله إلى الأئمة؛ ولأن علياً عليه السلام قال: اللهم العن قتلة عثمان في البر والبحر والسهل والجبل، هذا في القتلة، وأمّا في الخذلة فإذا ثبت أن قتله منكر فقد سكتوا على منكرٍ والله يقول {كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} (المائدة: ٧٩)، ولأن الحسين دافعا عنه حتى شج الحسن فلو كان طاغية أو جائراً لما دافعا عنه، فالخاذل مع المدافعة من الحسين آثم.

وحجة الغير المفسقين: أن عثمان فعل أحداثاً ومنكرات أوجبت قتله، من فعله مع ابن مسعود وأبي ذر، ورد مروان وإعطائه الأموال، وأمره بقتل محمد بن أبي بكر، ودفع المنكر واجب على كل مكلف؛ لأن عثمان لم يترشح عن فعله إلا به، ولم يسلم أموال الله حتى كان سبياً لقتله، ولسكوت الصحابة على ذبح عثمان وإراقة دمه على ورقات القرآن، ولو ذبحت دجاجة في حرم رسول الله ظلماً وتعدياً على مالكها بحضرة الصحابة لما تم له ذلك، فكيف يقتل عثمان وهم يشاهدون ذلك بمدينة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلو كان سكوتهم منكراً لكان

فاحشة وأكثر منكر؛ لأن القتل المحرم عظيمة في القبح، وهم الذين أثنى الله عليهم وخصهم بالفضائل فليس إلا أنه قد استحق ذلك.

والحق في هذه المسألة: أن القتالين أنفسهم فاسقون لما قدمنا.

وأما الخاذلون والمحتشدون: فلا لأننا نتولاهم كما تولاهم أمير المؤمنين، فقد علمت ما كان من أبي اليقضان أدر الله عليه شآبيب الغفران، ومن صعصعة بن صوحان، ومحمد بن أبي بكر بن عثمان، ومن عمرو بن الحمق الخزاعي، ومالك الأشتر النخعي، وكنانة بن بشر بن عتاب التجيبي، وسواد بن حمدان المرادي وغير هؤلاء وأكثرهم من خلص أصحاب أمير المؤمنين وممن له المؤدّة التامة له، ومن أراد استيفاء الكلام في هذا المقام فعليه بعلمي الكلام والتاريخ.

[الطريق إلى معرفة الصحابي]

(والطريق إلى كون الصحابي صحابياً) وجهان:

أحدهما (علمي): بمعنى أنه يفيد العلم اليقين (وهو التواتر كما في كثير من أكابر الصحابة) كالعشرة، وعمار وسلمان وأبي ذر وسعد بن عباد وعبدة بن رواحة وغيرهم (وأصاغروهم) كالحسنين وابن عباس وابن الزبير وابن عمرو بن العاص.

(و) ثانيهما (ظني: وهو) النقل (الآحادي، إمّا من غيره) أي الصحابي كأن يقول: الثقة فلان له صحبة، (أو منه) بأن يخبر عن نفسه أنه صحابي فإنه يقبل منه ذلك (في الأصح) من القولين؛ إذ المعتبر العدالة، فإذا كانت حاصلة فسواء أخبر بما يخصه أو بما يتعداه، وزعم ابن الحاجب أنه لا يقبل قوله لنفسه؛ لأنه متهم في حق نفسه حيث يدعي لها رتبة، فلو قبل منه ذلك قبل من الشاهد شهادته لنفسه.

قلنا: إن الشاهد يثبت لنفسه حقاً يستحقه على غيره يأخذه منه، أو يسقط عن نفسه شيئاً يلزمه، وهذا غير ثابت في قوله: أنا صحابي؛ إذ لم يتضمن إلاّ الإخبار بأن له وصفاً من أوصاف الفضيلة، وأيضاً فالشهادة تفارق الخبر للدلالة، وإلاّ فالنظر يقضي بجوازها مع الثقة والعدالة.

قال الإمام الحسن في قسطاسه: وقد يقال: لو صح ما قلتم لقبول قوله: أنا عدل مرضي، وهو لا يقبل، والفرق بينهما تحكم محض.

قال الوالد العلامة عز الدين محمد بن عز الدين حفظه الله: ويمكن أن يقال: إنه لا يقبل خبره إلا بعد تحقق العدالة، فلا تحكّم، ومثله ذكر المهدي عليه السلام.

(فصل): [في ذكر مراتب رواية الصحابي]

في ذكر المراتب السبع في نقل الصحابي وهي في القوة بحسبها ترتباً

(المرتبة الأولى: إذا قال) الصحابي (سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله) يقول (أو أخبرني، أو حدثني أو نحو ذلك) من الوجوه البعيدة عن الاحتمال مثل شافهني وأسمعي، (مما لا يتطرق إليه احتمال واسطة) بين الصحابي وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قريباً (وهو) أي الخبر الذي على هذه الصفة (واجب القبول اتفاقاً) بين الأمة لعدم ما يوجب رده.

(الثانية) من مراتب نقل الصحابي: (إذا قال) الصحابي (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) كذا (أو نحوه) مثل أخبر صلى الله عليه وآله وسلم بكذا وحدث بكذا (والظاهر) في هذه (عند أئمتنا والمعتزلة وبعض الأشعرية) كالرازي وصاحب المنهاج (سماعه منه بلا واسطة، وتحتها) أي الوسطة (خلافاً لبعض الأشعرية والفقهاء) فزعموا أنه لا يحتملها، وإنما هو نص صريح في سماعه، ومن أولئك ابن الحاجب، ذكره في المنتهى والمختصرة، قال في الحواشي: والغزالي والآمدني.

لنا: أن الواحد منا قد يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه، وما روي عن بعض الصحابة: ليس كلمًا حدثكم به سمعته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.. الخبر المتقدم.

وقيل: فنبي قبوله على عدالة جميع الصحابة، فإن قلنا بعدالتهم قيل: لأنه يرويه إمّا بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل؛ إذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته، والثلاثة الأشاعرة بنوا هذا على أن المرسل قول غير الصحابي.

(الثالثة) من مراتب نقل الصحابي: (إذا قال أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكذا أو نهى عنه، فعند أئمتنا والجمهور من العلماء أنه حجة لظهوره في أنه صلى الله عليه وآله وسلم الأمر والنهي) والعدل لا يجرم شيء غالباً إلا إذا علمه، (والظاهر) في قول الصحابي ذلك (سماعه منه) صلى الله عليه وآله (بلا واسطة) بينهما؛ لأن ذلك ممكن في حقه (وتحتها) أي

الواسطة لما قدمنا في الثانية (خلافاً للقاضي) عبد الجبار، فزعم عدم احتمال الواسطة؛ لأنه أخير بذلك على القطع، ولو قدر الواسطة لم يحصل القطع.

قلنا: لا نسلم أنه أخبر على القطع؛ لأنه بنا على أن العدل إذا حرم شيئاً كان قاطعاً به، وذلك أمر علمي كما تقدم، وقد يجوز إخباره اتكالاً على إخبار عدل آخر.

(وعند داود وغيره) من العلماء (أنه) أي قول الصحابي من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (ليس بحجة إلا أن يروي لفظه صلى الله عليه وآله وسلم) الذي نطق به بأن يقول: أمر رسول الله بكذا، فقال: كذا؛ لأنه إذا أتى لفظ الرسول صلى الله عليه وآله لم يتطرق إليه شيء من الاحتمالات بخلاف ما إذا لم يأت به فإنه يتطرق إليه شيء منها (لاحتمال الواسطة) بين الصحابة وبين النبي صلى الله عليه وآله، وإذا احتمل الواسطة فمن لا يعدل الصحابة ولا يقبل المرسل يردده، (و) لاحتمال (العموم والخصوص) لأن قول الراوي أمر رسول الله بكذا ليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائماً أو غير دائم، فلا يجوز الاستدلال به إلا إذا ضم إليه قوله ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)).

(و) لاحتمال (أن يعتقد ما) يشاهده من فعل أو سمعه من صيغة والحال أنه (ليس بأمرٍ أمراً، وما ليس بنهي نهياً) وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه، كمن يعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وبالعكس، أو أن الفعل يدل على الأمر فيقول: أمر ونهى ولا يراه غيره أمراً ونهياً. (وأجيب بأنه) وإن احتمل ذلك فبعيد؛ لأنه (خلاف الظاهر)، والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور، وإنما كان خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف بلغة العرب أن لا يروي هذه إلا وقد عرف مراده صلى الله عليه وآله.

قال (الشيخ) الحسن: (ويحمل) قول الصحابي أمر صلى الله عليه وآله (على ثبوته بدليل قاطع من سماع) من النبي صلى الله عليه وآله وسلم (أو تواتر) عنه؛ لأن ظاهر قوله أمر يقتضي القطع، ولا يتم إلا بأحد هذين.

قلنا: لا يكفي فيه الظن.

فإن قلت: لأن هذه الصيغ حجة، فلو أطلقه الراوي مع تجويزه خلافه لكان قد أوجب على الناس ما لا يجوز أن يكون واجباً عليهم، وذلك يقدر في عدالته.

قلنا: فعلى هذا لا يمكنك العلم بأن الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد تيقن لمعاد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إلا إذا علمت أنه حجة، وأنت إنما أثبت كونه حجة بذلك، فلزم الدور، وهذه المرتبة دون الأولى لما ذكر من الاحتمالات.

(فأمّا قول التابعي أمرنا رسول الله ص فمرسل) لا شك فيه ولا مرية لعدم احتمال السماع.

(الرابعة) من مراتب كيفية نقل الصحابي: (إذا قال) الصحابي: (أمرنا بكذا أو نهينا عنه، فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء (أنه حجة من نوع المرفوع) إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم (المسند لظهوره في أنه صلى الله عليه وآله وسلم هو الأمر والنهي) كما إذا قال المختص بملك أمرنا أو نهينا، فإنه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه، وإن كان محتملاً لصدوره من الغير بحسب لفظه. (وعند بعض الحنفية) كالكرخي (والمحدثين: أنه ليس بحجة لاحتماله ما تقدم) في المرتبة الثالثة، (و) احتمال (أن يكون) الأمر (غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أكابر الصحابة) كالأئمة الأربعة، أو يكون عن استنباط ولا كذب فيه؛ لأنه إذا قاس فغلب على ظنه فإنه مأمور به، فيقول عرفاً أمرنا.

قلنا: غرض الصحابي تعليم الشرع فيجب حمله على من يصدر الشرع منه دون الأئمة والأكابر، وأيضاً فهو احتمال بعيد فلا يدفع الظهور.

وقال (الحفيد وغيره) من العلماء: (إن كان الصحابي) القائل ذلك (من الأكابر كالعشرة) المبشرين بالجنة في بعض الأحاديث الصحيحة وهم علي وأبو بكر وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح، وقد جمعوا في بيتين وهما:

علي والثلاثة وابن عوفٍ وسعد منهم وكذا سعيد
كذلك أبو عبيدة فهو منهم وطلحة والزبير ولا مزيد

وقال الحفيد: ومن يدنو منهم، قال القاضي فخر الدين: كأهل بدر والمهاجرين الأولين (فهو الأمر صلى الله عليه وآله وسلم) لما ذكره الأولون، (وإن كان القائل من غيرهم فمحتمل) فيجوز أن يكون ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويجوز أن يسند ذلك إلى من يقتدى به من أكابر الصحابة، وغير ممتنع أن يرى وجوب ذلك وإن كان خطأ كما قد ذهب إليه بعض أهل العلم. أعني كون ما يقوله الأربعة أو بعضهم حجة ..

قلنا: احتمال بعيد، فلا يدفع الظهور.

وقال (الإمام) يجي (إن كان) قول الصحابي (بعد وفاته) صلى الله عليه وآله وسلم (فكذلك) أي فإن كان الصحابي من الأكابر فهو الأمر صلى الله عليه وآله وسلم ما ذكره الحفيد، وإن كان من غيرهم فمحمتمل؛ لأن الكبراء في هذه الحال صاروا هم الأمرين الناهي، (وإن كان في حياته فهو الأمر صلى الله عليه وآله وسلم) لمثل ما قاله الجمهور، وهذا القول هو أصح من قول الحفيد وإن كان غير معمول بهما؛ لأن مع وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعتقد ذلك وجوب طاعة الخلفاء الخلفاء؛ ولأن الأظهر الرجوع إلى النبي مع وجوده، وهذه دون ما قبلها لزيادة الاحتمال. (وفي التابعي) إذا قال: أمرنا بكذا (وجهان).

الأول: أنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ لا أمر يعتقد اتباعه في الشرائع إلا أمره. والثاني: أن الأمر الصحابي يمثل ما قاله الحفيد؛ ولأنه يحتمل الشفاه، والشفاه لا يكون إلا من الصحابة.

(وكذا) أي مثل أمرنا ونهينا من صحابي أو تابعي على الكلام المتقدم، وكالقول المتقدم في (أوجب أو حرم) وغيرهما من صيغ ما لم يسم فاعله) نحو: أبيض، فإن الخلاف فيها كأولى، فعندنا أن الموجب المحرم المبيح هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن هذه الأشياء لا تصدر إلا عنه عليه السلام، وجعل هذه الحفيد خاصة غير ما قبلها.

قال القاضي عبد الله الدواري: وهذه الخاصية أبعد في كونها منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الأولى؛ لأن الموجب الحاضر المبيح له في الحقيقة هو الله بخلاف الأمر فإن الرسول يسمى أمراً حقيقة كالباري تعالى، وهذه الخاصية يدخلها تجويز أن يكون الموجب هو الله، بل ذلك الأغلب، قال: ويدفعه أن ما أوجبه الله بصريح القول لا يحتاج فيه إلى التحدث من الصحابي بقوله أوجب علينا كذا.

وقال (المنصور بالله) الموجب الرسول، لكن لا على الإطلاق، بل (بشرط أن لا يكون للاجتهاد في ذلك مسرح) فأما والحال أن له في ذلك مسرحاً فلا، لاحتمال أن يكون الوجوب من طريق الاجتهاد. ورد: بأن قول الصحابي أوجب علينا قصد أن هناك من صدر منه الإيجاب غير الموجب عليه، هكذا ذكره القاضي فخر الدين.

وعندي أن فيه نظراً؛ لأن المجتهد بعد أن يجتهد ويظن الحادثة فقد أوجب الله عليه ذلك، فقد صدر الإيجاب من الله تعالى، فلو أوجب بأنه احتمال بعيد، فلا يدفع الظهور لكان أقيس، والله أعلم.

(الخامسة) من مراتب كيفية نقل الصحابي (إذا قال) الصحابي (من السنة كذا) كقول أمير المؤمنين: (من السنة أن لا يقتل حر بعد)، (أو) قال الصحابة (السنة جارية بكذا، فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء (أنه حجة كذلك) أي كما قبله؛ لأنه ظاهر في تحقيق السنة عن النبي صلى الله عليه، فإن ذلك هو السابق إلى فهم السامع.

(وعند الكرخي والصيرفي أنه ليس بحجة) إذ السنة مأخوذة من استئان الشيء وهو المداومة عليه، وذلك غير مختص للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم ((من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها))، وعنى بها سنة غيره، وقال صلى الله عليه وآله وسلم ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي))، فيحتمل إرادة ذلك، فلا يكون حجة.

قلنا: احتمال بعيد فلا يدفع الظهور.

(و) إذا ثبت عندنا حجة ذلك فاعلم أنه (لا فرق بين أن يقول) الصحابي (ذلك) أي من السنة أو السنة جارية (في حياته صلى الله عليه وآله وسلم، أو) فعله (بعد وفاته) في أن حكمه ما ذكر.

وقال (الحفيد: يعتبر فيه) أي الصحابي (ما تقدم) وإن كان من أكابر الصحابة حمل على سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان من غيرهم احتمل الأمرين، وقد عرفت الحجّة والدفع (وكذا التابعي إذا أطلق) ولم يقل من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويكون مراسلاً.

(وقيل: موقوف) متصلاً؛ لأنهم يقولون من السنة ويريدون سنة الخلفاء، قال السيد محمد في التنقيح: وكثر فيهم حتى لا يرون غيره راجحاً، (وهو أحد قولي الشافعي) وقديمها معنا، ويعرف الجواب مما سبق.

(السادسة: إذا قال) الصحابي (كنا نفعل أو كانوا يفعلون) كقول عائشة: كانوا لا يقطعون السارق في الشيء التافه، (و) في هذه الصور خلاف (المختار) منه (وفاقاً للجمهور) من العلماء (أنه حجة خلافاً لبعض الحنفية و) بعض (المحدثين) فزعموا أنه ليس بحجة.

لنا: على كونه حجة قول المصنف (لظهور قوله في كنا نفعل أنهم فعلوه في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واطلع عليه ولم ينكره، فهو من نوع المرفوع) إلى النبي صلى الله عليه وآله؛

لأنه ظاهر في قصد الصحابي إلى الاحتجاج بذلك، والظن بالصحابي أنه لا يعتقد أن ذلك حجة إلا أن يطلع عليه الرسول عليه السلام وآله؛ لأنه ظاهر في قصد الصحابي إلى الاحتجاج بذلك، والظن به أيضاً أن لا يوهم الغير ذلك، وليس بصحيح فيكون قد غرّ من سمعه من المسلمين في أمور الدين، (ولاحتمال قوله: كانوا لذلك) أي لما ذكر في كذا.

(و) اختص كانوا يفعلون باحتمال آخر يقضي بحجّيته، وهو احتمال (للإجماع بعده صلى الله عليه وآله وسلم) وأنه حجّة، قالوا: قد يقال مثل ذلك لما يعتاده أكثر العلماء والمسلمين سيما من له منصب الاقتداء فلا يكون حجّة، ولاحتمال أنهم لم يفعلوه في زمانه. قلنا: احتمال بعيد فلا يدفع الظهور.

وقال (المنصور) بالله (والحفيد): إنّ كنا كما يحتمل زمان النبي صلى الله عليه وآله يحتمل زمان الجماعة، فإذا (لا فرق بين كنا وكانوا في احتمال ذلك وللإجماع) بعده بل ربما يكون إفادته للفعل بعده في قوله: كنا نفعل أقرب إلى ظاهر اللفظ.

وقال (بعض الأصوليين) وهو المأخوذ من كلام ابن الحاجب وصريح لفظة العضد، (بل) هو (حجّة) لا لما ذكرتم، بل (لظهوره في عمل الجماعة).

وأجيب: بأنه لو كان للجميع لما شاعت المخالفة؛ لأنه إجماع، واللازم منتفٍ بالإجماع. واعترض: بأن ذلك فيما يكون الطريق قطعياً وهاهنا الطريق ظني، (فهو من الإجماع المنقول بالآحادي) فشرعت المخالفة كما يشرع في خبر الواحد، وإن كان المنقول به نصاً قاطعاً، فإنه يخالف لظنية الطريق، ولا يمنع قطعياً المروي.

واعترض على قول البعض: بأن الكلام في درجات كيفية الرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله وهاهنا ليس كذلك، فالأولى ما ذكره المصنف أولاً.

(وقول التابعي: كانوا يفعلون، يدل على فعل بعض الأمة لا كلهم إلا أن يصرح بذلك) نص عليه الإمام يحيى.

والوجه: أن هذه العبارة من التابعين قد تطلق كثيراً إذا فعل ذلك كثير من الأمة وسكت الباقون، وإن سكتوا عن غير علم بذلك.

(السابعة) من مراتب كيفية نقل الصحابي: (إذا قال) الصحابي (عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم) ((فيما سقت السماء العشر))، مثلاً (فهو من الإسناد المتصل) بالنبي صلى الله عليه وآله (عند الجمهور) من العلماء (لأن الظاهر سماعه منه بلا واسطة) وإن كان دون قال، لأن مع كثرة اتصال الصحابي بالنبي الظاهر أنه سمعه منه.

قال: (أئمتنا: و) إذا كان من الإسناد المتصل فهو (يحملها) أي الواسطة ومع الاحتمال (فيكون من المرسل) وإنما احتل ذلك في عننة الصحابي؛ لأنه لم يثبت عن الصحابة أن ذلك يفيد السماع بخلاف غيرهم من جماهير المحدثين، وجزم القاضي بأنه لا يحمل الواسطة. وقال (الإمام) يحيى (وغيره) وهو يؤخذ من كلام القاضي عبد الله بن حسن (بل) قول الصحابي عن رسول الله (مرسل إذا العننة تقتضي الواسطة) إذ لو لم يكن واسطة لقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قلنا: لا وجه للحزم؛ إذ لا دليل يدل على تعذر عدم الواسطة، فاقضى الاحتمال. قال المهدي عليه السلام: أمّا لو قال الصحابي: روي عن النبي كذا أو قال عن النبي أنه قال كذا، فهو موضع اتفاق أنه إرسال، لا أرى أحداً يخالف في ذلك؛ لأنه كالصريح في أنه رواه غيره هذا في عننة الصحابي.

قال (المحدثون: فأما غير الصحابي فعننة من) الإسناد (المتصل بشرط سلامته من التدليس و) شرط مثلاً (فإنه) أي الراوي (لمن روى عنه) بالعننة.

قال ابن الصلاح: وكان ابن عبد البر يدعي إجماع أئمة الحديث على ذلك. قال زين الدين: بل قد ادعاه، وادعى أبو عمر الداني^(١) إجماع أهل النقل على ذلك، لكنه اشترط أن يكون معروفاً بالرواية عنه، وأنكر مسلم في خطبة صحيحة اشتراط ثبوت النفي، وادعى أنه قولٌ مخترع، وإن الشايخ أنه يكفي أحدهما في عصر واحد، قال ابن الصلاح: وفيما قاله مسلم نظر.

(١) هو عثمان بن سعيد بن عثمان الأموي القرطبي، المالكي، كان عالماً في القراءات والفقاه والتفسير والحديث، له كتاب التمهيد، وجامع البيان في القراءات، توفي سنة (٤٤٤) هـ.

(فصل): [في ذكر الصحابي حكماً طريقة التوقيف]

(وإذا ذكر الصحابي حكماً طريقة التوقيف) بمعنى أنه لا يعرف إلا باتفاق الشارع عليه، وذلك (كالمقدرات) نحو أن يقول: نصاب الخضروات ما قيمته مائتا درهم، (والأبدال) نحو أن يقول: من لم يجد ماء ولا تراباً فليتمم بما صعد على الأرض، (والحدود) نحو أن يقول: يجد اللانط مائة جلد، (فعند بعض الحنفية أنه يحمل على التوقيف) مطلقاً ونسب هذا المهدي إلى أبي حنيفة.

وقال (ابن حزم: لا يحمل عليه) أي التوقيف، بل على الاجتهاد.

وقال (أئمتنا والقاضي وأبو الحسين: إن كان للاجتهاد فيه مسرح حمل عليه) أي على الاجتهاد، سواء كان ذلك الصحابي مجتهداً أو مقلداً، فيحمل في الأول على اجتهاد نفسه وفي الثاني على اجتهاد من قلده، وبهذا يعرف الفرق بين مذهب أئمتنا ومذهب الكرخي؛ لأنه قال: إن كان الصحابي مجتهداً والمسألة اجتهادية حمل على الاجتهادية، وإلا يكن مجتهداً والمسألة اجتهادية فلا، أو هو والمسألة غير اجتهادية فاعتبر القائل مع كون المسألة اجتهادية، وأصحابنا اعتبروا المسألة، (وإلا) يكن للاجتهاد فيه مسرح نحو: ما رواه الأمير الناصر للحق في الشفاء عن علي عليه السلام: (أن الحيز ينقطع عن الحبل؛ لأنه جمع \\ال رزقاً للجنين)، (فالتوقيف) فيحمل على أنه سمعه منه صلى الله عليه وآله وسلم أو من واسطة، قيل: أو نقله عن أهل الكتاب، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ((خذوا عن أهل الكتاب ولا حرج))، إذ لا مجال للعقل ولا للاجتهاد في ذلك، وهو عدل مرضي فلا يحسن منا حمله على أنه قاله تبخيتاً، لأن هذا ينافي مقتضى حسن الظن بالصحابة.

لنا: أن الظاهر فيما لم يصفه الصحابي إليه صلى الله عليه وآله وسلم أو إلى غيره أنه نتيجة الاجتهاد منه أو من آخر إمام له، إن لم نقل بتجزئ الاجتهاد، إلا مانع صارف عن الظاهر بأن يكون الاجتهاد ليس له في المسألة مسرح، فلا يكون فيه حينئذ حجة.

احتج بعض الحنفية: بأن المعلوم من استقراء كتب السير أن الصحابة إذا أطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فإنه يكون عن توقيف، بخلاف ما إذا كان رأياً لهم فإنهم يصرحون به، فيحمل حينئذ على التوقيف، وهذا قوي إن صح ما ادعاه.

احتج ابن حزم: بما قبل الاستثناء من حجتنا.

قلنا: وجدان المانع وحسن الظن بالصحابي يوجب ما ذكرنا، وإلا أدى إلى أن يحمل قوله على التبخيت.

(ومطلق تفسيره) لآية أو خبر، أي إذا لم يضفه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا إلى نفسه فهو (موقوف) عليه (عند بعض المحدثين) فيكون ذلك عن نظره واجتهاده، كما إذا أطلق حكماً شرعياً. (وقال بعضهم) أي بعض المحدثين وهو ابن الصلاح وزين الدين (إن كان) التفسير (متعلقاً بسبب النزول فهو في حكم المرفوع)؛ إذ ليس للاجتهاد مجال في ذلك، (وإلا) يكن متعلقاً بسبب النزول (فموقوف) لأن للاجتهاد فيه مجالاً ومسرحاً، وقد روى زين الدين عن الحاكم والشيخين أن مطلق تفسير الصحابي مرفوع، والله أعلم.

(فصل): في بيان حكم مخالفة الصحابي للخبر

وقد أوضح ذلك بقوله:

(وإذا روى الصحابي خبراً، فإما أن يكون) ذلك (نصاً) في دلالته، (أو ظاهراً) فيها، (أو مجملاً) لا تتضح دلالته:

(إن كان) ذلك الخبر المروي (نصاً) في الدلالة (وخالفه) أي عمل ذلك الصحابي بخلافه (تعين النسخ عنده) أي عند الصحابي بناسخ اطلع عليه هو ورآه ناسخاً؛ لأنه يستحيل من العدل العارف ترك العمل بنص لا ناسخ له، (والمختار العمل) لوجوب قبول رواية العدل وفعله غير واجب اتباعه.

وقال ابن الحاجب: وفي العمل نظر، قال شارح مختصره: فيمكن أن يقال: يعمل بالخبر إذ ربما ظن ناسخاً ولم يكن، وأن يقال: يعلم بالناسخ؛ لأن الخطأ فيه بعيد.

قال سعد الدين: وتقرير المتن أن فيه نظراً، أنه يعمل بالنص الذي رواه، أو بالناسخ الذي دل عليه عمله، وتقرير غيره أن في جواز العمل بمثل هذا النص نظراً، لأنه فوق الظاهر، وهو لا يترك إذا عمل الراوي بخلافه، فهذا أولى.

فإن قيل: النص قوي لا يترك إلا الناسخ بخلاف الظاهر، فإنه ربما يترك للاجتهاد.

قلنا: ربما يظن غير الناسخ ناسخاً فيترك النص مع أن الواجب اتباعه ولا يخفى أن ما ذكر.

يعني الشارح. من وجه النظر أنه إنما يدل على أن النظر إنما هو في ترك العمل به لا في جوازه.

قوله (غالباً) احترازاً عن فعله وقوله حجّة، كأمر المؤمنين عليه السلام فإنه يتعارض قوله وفعله فيعمد إلى الترجيح، وإن كان ذلك ظاهراً في الدلالة، (وحمله) أي الصحابي (على غيره)، كأن يحمل اللفظ على المعنى المجازي، والأمر على الندب دون الوجوب، (فالمختار وفاقاً للجمهور حمله على الظاهر) دون تأويل الصحابي، لجواز أن فعله لذلك بغلبة الظن، وقد صحت لنا الرواية عن قوله حجة فلا يدفع لمن قوله ليس بحجّة، قوله (غالباً) يحتز عما احتز به أو لا.

(وفيه قال الشافعي: (كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرت له حججته)) أي الصحابي؛ لأن فعله ليس بحجّة.

وقال (بعض الحنفية بل يحمل على تأويله مطلقاً) لأنه بمشاهدته النبي صلى الله عليه وآله أعرف بمقاصده، ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً على الندب؛ لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثالث في غسل الإناء من ولوغ الكلب.

قلنا: فعل ذلك بظنه وليس لغيره اتباعه فيه.

وقال (القاضي) عبد الجبار (وأبو الحسين: إن صار) الصحابي (إليه) أي التأويل (لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله) من قرينة شاهدها توجب حمله على التأويل ضرورة (وجب المصير إليه) أي إلى ذلك التأويل، (وإن صار إليه لدليل نظر فيه فإن اقتضاه) أي ذلك الدليل اقتضى ما ذهب إليه الراوي (فكذلك) أي وجب المصير إليه (وإلا) يقتضيه (فلا) يصار إليه؛ لأنه حينئذ قاله عن اجتهاد، واجتهاد الصحابي ليس بحجّة.

واحتج أبو الحسين على تفصيله: بأنه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التخصيص فلا يخلو الراوي:

إمّا أن يكون قال ما قال لسهوه.

أو لأنه اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه وآله إلى التخصيص.

أو لأنه سمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصاً جلياً في خلافه.

أو سمع نصاً محتملاً.

والظاهر من دينه يمنع التخصيص بالسهو، ويمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل؛ لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده، فيثبت القسمان الآخران، وأمّا ما كان يوجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك.

قلنا: إن نقل ذلك فمسلم، وإن لم ينقله فلا؛ لأن عمله لا يجوز اتباعه فيه من غير رواية. واعتذر أبو الحسين عن عدم نقله بأن تخصيصه العموم مع دينه يجري مجرى نقل النص. واعترض: بأننا لا نعلم استناده إلى ذلك لا بخبره.

وقال (الإمام) يحيى (محل اجتهاد) فينظر المجتهد فيه بحسب ما يترجح له، هذا إذا كان نصاً ظاهراً، (وإن كان مجملاً) كالقرء (وحمله على أحد محتمليه فالظاهر حمله عليه لقرينة) معينة (وتوقف) الشيخ أبو إسحاق (الشيرازي) حيث قال: فقد يقبل وعندني فيه نظر أي لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة، هكذا ذكره ابن أبي شريف.

(فصل): [مراتب طرق رواية غير الصحابي]

ما مر بحسب كيفية نقل الصحابي (وأمّا كيفية نقل غير الصحابي فثمانى مراتب) متفاوتة في القوة وفي كل مرتبة ألفاظ يروى بها، وهذا بيانها.

المرتبة (الأولى: قراءة الشيخ) على التلميذ (وهي أقواها) إذ لا يخالف في هذه الصورة. قوله (على المختار) إشارة إلى أن من الناس من قال إن الصورة الثانية أقوى وأحوط، لأن قرأة الشيخ يتطرق إليها أمران:

أحدهما: جواز تغيير الشيخ في القرأة بعض ما في كتابه سهواً، أو يسبق على لسانه غلط أو تصحيف وهو غافل عنه، والراوي لا علم له يرد عليه، بخلاف ما إذا قرأ الراوي أو غيره أو غلط أو صحف، فإن الشيخ يرد عليه سهوه وغلطه.

الأمر الثاني: جواز غفول السامع عن بعض ما يقرأه الشيخ لعارض يطرأ على قلبه، وهذا كثير جداً، بخلاف ما إذا قرأ على الشيخ فإنه يتيقن أو يغلب على ظنه، أنه قرأ جميع الكتاب، وأن الشيخ سمع ما قرأه.

قلنا: نسبة هذا الجوائز المحتملة إلى الراوي أقرب من نسبتها إلى الشيخ، ولأن يغلط الراوي أو يسهو أو يصحف والشيخ لا يغفل عن سماعه أقرب وأمكن من جواز غلط الشيخ وسهوه وتصحيحه، ونسبة الخلل إليه في السماع، ولكل نظر واجتهاد.

وحيث إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول: حدثني وأخبرني، وحدثنا وأخبرنا، وقال لي) ولنا، (وسمعته) وسمعناه، (وإن لم يقصد) إسماعه وحده أو مع غيره (لم يحز) للمستمع أن يروي عن الشيخ، فإنه يشعر بالقصد ولم يكن فيكون كذباً، (بل يقول: حدث وأخبر وسمعته) يقرأ أو يقول أو نحو ذلك.

المرتبة (الثانية: قراءة الراوي عليه) أي على الشيخ (من غير تكبير) من الشيخ على الراوي في شيء مما أملاه عليه، فإن حصل منه تكبير لشيء لم تكن قرأة الراوي طريقاً (ولا ما يوجب سكوتاً من إكراه) للشيخ على الإسماع (أو نحوه من المقدرات المانعة من إنكار) كالغفلة والتقية (وتسمى) هذه المرتبة (عرضاً) عند أكثر المحدثين لعرض التلميذ ما قرأه على الشيخ، (ورجحها) أي هذه المرتبة (أبو حنيفة ومالك على الأولى) فقالا: هي أقوى منها لما مر؛ ولأن التلميذ قد لاك لفظ الحديث بفيه، وعض عليه بنواجذه، وذلك أوقع في ضبط ما قرأه.

قلنا: هو وإن كان كذلك ففي الأولى أخذ المستمع ذلك من لسان القارئ مع ما تقدم، وذلك أكثر تحقيقاً.

(وقيل) بل المرتبتان (سواء) والقائل بذلك الجمهور، نص عليه السيد محمد، (وتصح الرواية للحدث بها) أي بهذه المرتبة (خلافاً لبعض الظاهرية) فمنع من الرواية بها، والصحيح أنه معمول بها (لاقتضاء العرف أن سكوته) أي الشيخ (عند ذلك) أي قراءة الراوي (تقرير) لما في قراءة البليد، وأيضاً في سكوته إيهام الصحة، وذلك بعيد من العدل عند الصحة، (فيقول) الراوي عند الرواية (حدثنا وأخبرنا، مقيداً بقراءتي عليه ومطلقاً) من غير ذكر القراءة (أيضاً، وفاقاً للفقهاء الأربعة، وقيل: تمتع) الرواية مع الإطلاق (واختاره) أي الامتناع (الإمام) يحيى (إلا لقرينة تدل على إرادة التقييد) بقراءتي عليه، قيل وجاز له الرواية.

لنا: على جوازه أن الإخبار في أصل اللغة موضوع لإفادة الخبر والعلم، وهذا السكوت قد أفاد العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فوجب أن يكون إخباراً لمشاركته له فيما هو موضوع له، وأيضاً فهو وإن لم يحدثه صريحاً فقد حدثه ضمناً.

احتج المخالف: بأن الشيخ لم يخبره بشيء ولا حدثه فنسبة التحديث إليه والخبر كذب لا يجوز.

قلنا: لا نزاع في أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها فيها على سبيل التجوز، ثم صار الجواز شائعاً والحقيقة مغلوطة، ولفظ حدثني وأخبرني هاهنا كذلك؛ لأن هذا السكوت شأنه الإخبار في إفادة الظن، والمشاهدة أحد علامات الجواز، وإذا جاز هذا الاستعمال مجازاً ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين أو كالجواز الغالب، وإذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياساً على سائر الاصطلاحات.

وحجة الإمام والجواب عنها: تعرف من السياق مع اختصاصه بأن القرينة الحالية يزول الإيهام معها. المرتبة (الثالثة: قراءة غيره) أي غير الراوي بحضرته (وهي كقراءته مع اعتبار ما تقدم) من الشروط المذكورة.

المرتبة (الرابعة: قوله) أي الشيخ (بعد فراغ القراءة عليه الأمر كما قرأت) علي، فهاهنا العمل بالخبر لازم على السامع، (وله أن يقول: حدثني وأخبرني مقيداً بقراءتي عليه، (ومطلقاً) كذلك (وفاقاً للجمهور) منهم الإمامان أبو طالب والمنصور، وأبي عبد الله، وأبو حنيفة وأبو يوسف؛ لأنه لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع: بعته، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: الأمر كما قرأ علي.

وقال: بعض المحدثين لا يجوز له إلا أن يقول: أخبرني قراءة عليه أو سمعت عليه، ولا يقول: حدثني. وقال بعض المتكلمين: لا يجوز ذلك؛ لأنه لم ينطق بذلك فيكون إسناده إليه كذباً.

والجواب: ما سبق.

وأنت خبير: بأن ترتيب المؤلف بين هذه المراتب في الوضع ليس بترتيب في القوة؛ إذ لو كان كذلك لقدّم هذه المرتبة قبل الثانية؛ لأنها أقوى منها، كما لا يعزب على اللبيب، وقد جعلها في المحصول قبل تلك، ولا مشاحة في الاصطلاح.

المرتبة (الخامسة: إذا قال القارئ بعد فراغه) من القراءة للشيخ (سمعت هذا) الذي قرأت (وأشار) الشيخ (برأسه) إشارة مفهومة للسمع (فهي قائمة مقام التصريح في جواز العمل، وللراوي أن يقول: حدثني وأخبرني مقيداً بقراءتي عليه، وفي الإطلاق قولان) الفقهاء والمحدثون على جوازه، والمتكلمون على المنع، والمختار الجواز؛ لأننا إذا أقمنا الدلالة على جوازه في المرتبة الثانية من دون إشارة، فمع الإشارة المفهومة للسمع أولى وأحرى، فظاهر كلام الرازي في الحصول المنع من حدثني وأخبرني مقيداً ومطلقاً، ونظره زين الدين.

وقال (الإمام) يحيى في هذين القولين (وأظهرهما المنع) لما تقدم له في المرتبة الثانية، والجواب كالجواب.

المرتبة (السادسة: إذا قال) القارئ للشيخ (بعد فراغه) من القراءة عليه (هل أروي عنك هذا) الذي قرأته؟ (فقال: نعم فعند المتكلمين لا يجوز له الرواية؛ إذ لم يسلط عليها) بأن قال: أرو عني كما في الإجازة، بل قال له نعم إباحة للرواية، (ولا سمع منه سبباً فيكون كاذباً) لعدم التسليط والسمع. وقال (الإمام) يحيى (يجوز) الرواية (مع التقييد) بقراءتي عليه (لا مع الإطلاق) فلا يجوز لصدقه في الأول، وإيهامه الخطأ في الثاني، (وبلزمه العمل به اتفاقاً) بين العلماء؛ لأن مبنى العمل على الظن وهو حاصل.

المرتبة (السابعة: الرواية عن الخط) أي التي يكون مستندها وجود الخط، (وتسمى) هذه المرتبة (الوجادة) بكسر الواو وهي مصدر مؤلّد لَوَجَدَ يَجِدُ.

قال المعاني بن زكريا النهرواني: إن المولدين فرعوا قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة، من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة، يعني أنهم يقولون: وجد ضالته وجداناً ومطلوبه وجوداً ووجداناً، وفي الغضب: مؤجدةً ووجدةً ووجداً بالفتح وجداناً، وفي الغنى وجداً مثلث الواو وجدّة حكاها الجوهري^(١) وغيره، وقرئ بالثلاثة في قوله تعالى {أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ}.

(١) هو إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، اللغوي المعروف، صاحب الصحاح، كان من المشهورين بالذكاء

(و) تسمى أيضاً (الكتابة) وصورتها (نحو: أن يرى) الراوي (مكتوباً بخطه أو بخط) شيخه أو بخط (من يثق به سمعت كذا عن فلان، ويجوز) لذلك الراوي (العمل به) أي بمقتضى ما وجد مكتوباً بخطه أو بخط من يثق به (عند أئمتنا) منهم المنصور بالله، وادعى إجماع الصحابة على ذلك ذكره في الصفوة، ومنهم الإمام، ومنهم المتوكل أحمد بن سليمان حكاه عنه الإمام محمد بن المطهر في عقود العقيان، واختاره لنفسه، وحكاه عن أبيه.

واحتج له الحاكم وأبو الحسين والفقهاء عبد الله بن زيد بما يقضي أنه إجماع الصحابة والتابعين، (و) هو أيضاً معمول به عند (الشافعي وأكثر الأصوليين)، ولكن إنما يجيزون العمل به (إن غلب على ظنه صحته) لأمانة ظاهرة تقتضي صحة ذلك نحو: إن يجد خطه بتاريخ سماع ذلك على شيخه، أو خط من يثق به، فإذا غلب على ظنه صحته عمل به؛ لأنه العلة الموجبة لقبول أخبار الآحاد، ومن أوضح الحجج كتاب عمرو بن حزم الذي أمر صلى الله عليه وآله وسلم أن يكتب له فيه أنصبه الزكاة ومقادير الديات، فإن الصحابة رجعوا إليه وعولوا عليه وتركوا له آراءهم، وقطع بوجوب العمل بعض محققي أصحاب الشافعي عند حصول الثقة به، قال: وهو الذي لا يتجه غيره في الأعصار المتأخرة.

قال النواوي: وهو الصحيح، وأما معظم المحدثين والفقهاء من المالكية وغيرهم فهم لا يرون العمل بها.

إذا عرفت هذا فإنه يجوز العمل بها (لا الرواية عند بعضهم) فلا يجوز.

قال المهدي: لأنه لا يدري على أي صورة كان سماعه على شيخه هل بتحديثه؟ أم بمناولته أم بسكوته؟.

قال: وهو اختيار القاضي وأبي حنيفة وأكثر المتكلمين، رواه الحاكم في شرح العيون.

وقيل: إنما لم تصح الرواية لأنها شهادة، (والمختار جوازها) أي الرواية لكن لا على الإطلاق بل

(بغير ما يوهم السماع) على الشيخ، كأن يروي بعن فيقول: عن فلان فإن هذا تدليس قبيح.

(ويجوز أن يقول: هذا خطي، فيجوز العمل به) حيث لا الراوي إذ لم يقرأه عليه فلا يصح، (إلا إذا

سلطه عليها) أي الرواية (صريحاً) نحو أن يقول: إرو أو حدث عني هذا المكتوب، (أو بقرينة) نحو

الجلوس للسمع في مجلس التدريس، (ونحو أن يكتب الشيخ إلى غيره: إني سمعت الكتاب الفلاني

من فلان، فللمكتوب إليه العمل به) أي بذلك الذي تضمنه الكتاب (إذا علم) المكتوب (أو غلب

على ظنه أنه خطه) لأن الظن كافٍ في هذا الشأن، (لا الرواية) فلا يجوز (فلا يقول: سمعته أو حدثني أو نحوها مما يوهم السماع) مثل: قال لي وأخبرني؛ لأن سمعته وحدثني يقتضيان المواجهة والمشاهدة وشيئاً من ذلك لم يكن، فافتضى الكذب فبطلن، أمّا ما لا يوهم السماع فيجوز له الرواية.

وقال (الرازي) واليه يشير كلام القاضي عبد الله، (بل يقول: أخبرني) لأن من كتب إلى غيره كتاباً يعرفه فيه واقعة جاز له أن يقول: أخبرني هكذا ذكره الرازي، (والأحوط) لمن أراد الرواية عن الخط (أن يقول: رأيت مكتوباً بخط ظننته خط فلان) أنه سمع الكتاب الفلاني (ليخرج عن العهدة) أي عهدة السماع؛ إذ لا تهمّة حينئذ، وحكي عن أبي الحسين والشيخ الحسن جواز حدثني وأخبرني، وهو في غاية الضعف في الأوّل دون الثاني.

المرتبة (الثامنة): الإجازة وهي قوله للموجود المعين: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني (كالبخاري أو مسلم أو الشفاء أو نحوها مع تعيين النسخة، وهذا الطريق أعلى طرق الإجازة، ودونها أن يقول: أجزت لك صحيح مسلم أو السنن أو نحو ذلك من غير تعيين نسخة.

(أو) يقول الشيخ للموجود المعين: أجزت لك أن تروي عن (ما صح عندك أنه من مسموعاتي ومستجازاتي) فهانئ إذا أخبره مخبر ثقة بأن المخبر سمع الكتاب الفلاني أو الخبر الفلاني جاز له أن يروي عن المخبر، وإن أخبره مخبر ثقة عن المخبر بمحدث فله روايته عن الذي حدثه به، وله روايته عن الذي أجاز له، فهانئ إذا صحب له نسخة من هذه الكتب وأنها مقصودة برواية العدل جاز له أن يروي ذلك الكتاب عن الذي أجاز له، وهذه الطريق دون ما قبلها.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنه اختلف في الإجازة هل يعمل بها أو لا؟

(ومختار أئمتنا والجمهور) من العلماء (جوازها) أي الإجازة والرواية عنها، وهو اختيار ابن الحاجب وغيره، (خلافاً لأبي حنيفة وغيره) كأبي يوسف فإنهما منعها، ونسب المنع القرشي إلى الجمهور.

لنا: على صحة الإجازة أن الظاهر أن العدل لا يروي إلا بعد العلم والظن بروايته، وقد أذن له، فوجب أن يصح كغيره.

وأيضاً فإنه كان عليه السلام يرسل كتبه مع الآحاد وإن لم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها، وما ذاك إلا الإجازة.

قالوا أولاً: إذا قال حدثني فقد كذب؛ لأنه لم يحدثه وإنه لا يجوز.

قلنا: هو وإن لم يحدثه صريحاً فقد حدثه ضمناً كما لو يروي على الشيخ بحضوره، فإنه لم يحدثه وتجاوز الرواية عنه.

قالوا: ثانياً: ظن مستند إلى ما لا تجوز عنه، فلا تجوز الرواية عنه، قياساً على الشهادة.

قلنا: أمر الشهادة أكد من الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية، فزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وإن لم يعلم بمضمونها، ولو شهد بمثلها لم يجز.

(و) مختار أئمتنا والجمهور من العلماء (جواز حدثني وأخبرني مقيداً) بقوله (إجازة لا مطلقاً) عن القيد فيقول: حدثني فلان؛ لأن فيه إيهام الكذب، (ومنعهما قوم) فقالوا: لا يجوز إلا أجاز لي لإيهام الكذب، (فأما أنبأني فجائز باتفاق) بين من أجاز الرواية بالإجازة (للعرف) فإن أنبأ عرفاً. وإن كان هو الأخبار لغة. يقال للإيدان والإعلام أنبأ، قال:

زعم الغراب مني الإنباء

وقال:

وبذاك نبأني الغراب الأسود

وهذا الفعل مبني على العداوة والحبة، قال:

تنبئك العينان ما هو كاتم

(وتجوز) الإجازة (لجميع الأمة الموجودين) على أخذ روايته؛ لأنها مثل الإجازة للموجودين المعينين؛ إذ العام بمثابة تعداد الأفراد ولا فرق بينهما إلاً باختصار والتطويل، ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله، وصورة هذه الصورة على أحد أمرين:

إمّا إجازة لعام في عام نحو: أجزت لجميع الأمة رواية مسموعاتي ومستجازاتي، فيجوز لكل منهم رواية مسموعاته أجمع.

أو إجازة لعام في خاص نحو: أجزت لجميع الأمة أن يرووا عني صحيح مسلم أو صحيح البخاري، فيجوز لكل منهم رواية ذلك الكتاب.

ويشعر كلام صاحب الجمع بأن الإجازة لعام في خاص أقوى من الإجازة لعام في عام.

(وفي) الإجازة لنوع من المعدومين نحو (أجزت لنسل بني فلان أو لمن يوجد من بني فلان) مسموعاتي ومستجازاتي أو الكتاب الفلاني، (خلاف) واضح، وهو أولى بالمنع مما قبله، فإن

إجازة غير الموجودين أبعد من الموجود غير المعين، قال عضد الدين: والمختار صحته، والذي خالف في هذه الصورة القاضي الباقلاني وأبو الطيب.

واحتج من أجاز ذلك في حق المعدوم: بأنه يجوز أن يقول: أخبرنا الله في كتابه بكذا، كما يقول: أمرنا بكذا وإن كنا وقت الإخبار غير موجودين.

ورد: بأن جواز ذلك لم يتوقف على إجازته تعالى لنا الرواية عنه، ولو كان ذلك مثله لجاز لنا أن نروي عنه بغير واسطة، وبأنه لو جاز مثل ذلك لجاز لنا أن نروي بيننا وبينه قرون كثيرة ممن أجاز الموجودين والمعدومين فلا يحصل المقصود بالإجازة، ولو اتصل الإسناد على أن علماء الإسناد اتفقوا على القدر والإسناد بكون الراوي لم يدرك من روى عنه، (والإجماع منعقد على منع من يوجد مطلقاً) أي من غير تقييد بنسل بني فلان، (فأما إذا قال) الشيخ للتلميذ، (هذا مسموعي) وأشار إلى كتاب معين (فلا تجوز له الرواية) لذلك الكتاب عن ذلك الشيخ (إذ لم يسقط) ذلك التلميذ (عليها)، لأنه إنما أخبرناه بأنه مسموعه فقط، وذلك غير كاف في جواز الرواية، (ويجوز العمل) بمقتضى ما فيه؛ لأنه إذا جاز العمل بما وجد فيه خط الشيخ أنه سمعه فجواز العمل بما أخبر بأنه سمعه مع إشارته إليه أجدر وأحق.

(ومنها) أي ومن الإجازة (المناولة في الأصح) من القولين فهي مثلها دليلاً وجواباً، وكأنه أشار بقوله على الأصح إلى جعل الرازي لهما شيئين، وكذلك صاحب الجوهرة، وإنما كانت منها لأنها مثلها في قول الشيخ: حدث عني، ولا تكون إشارته إلى كتاب معين فرقاً بل يكون نوعاً من أنواعها. (وقد تسمى) المناولة (عرضاً وهي أن يقول الشيخ) للتلميذ حال كونه (مشيراً إلى كتاب معين قد سمعته خذه وحدث عني) بما فيه (وإني قد سمعته من فلان)، أو يرسل ولا يحتاج إلى ذكر الفلان، وليس للسامع أن يروي عنه إلا تلك النسخة بعينها، أو النسخة المقابلة عليها لا غير.

قيل: وليس من شرطها حضور الكتاب المناول، بل يكفي التعيين بالإشارة وإن غاب الكتاب كما يؤخذ من كلام المصنف، ولا قول المناول حدث عني بذلك.

قال الرازي: وأما إذا قال له: حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل: قد سمعته فإنه لا يكون محدثاً له، وإنما أجاز له التحدث له، فليس له أن يحدث به عنه؛ لأنه يكون كاذباً.

نعم، وللمناولة صورة أخرى أدنى من هذه: وهي أن يأتي الطالب بكتاب الشيخ أو بما قوبل عليه فيعرضه على الشيخ فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ، ثم يناوله الطالب فيقول: هو روايتي من فلان، أو عن فلان، أو ممن ذكر فيه أو نحو ذلك فاروه عني، قال السيد محمد: وهذه الصورة سماها غير واحدٍ من الأئمة عرضاً.

قلت: لأن التلميذ عرض الكتاب على الشيخ وهي الجديرة بالتسمية بذلك، لا ما ادعاه المؤلف من تسمية الأولى عرضاً؛ لأن الشيخ غير عارض حقيقة على التلميذ، وربما أن المؤلف وهم من قول السيد محمد، وهذه الصورة أن المراد بها المناولة وهو بعيد؛ لأنه قسمها صورتين كما يشعر به كلامه. (وله أن يقول: حدثني وأخبرني مناولة مقيداً) بما (لا مطلقاً) عن ذلك القيد؛ لأنه كما لا يجوز ذلك في الإجازة فكذلك هذه؛ إذ هي نوع من تلك.

(فأما المناولة باليد فلا اعتبار بها مع التعيين) بالإشارة (والتسليط) للراوي على الرواية؛ لعدم الجداء.

(فصل: [في الطرق المقبولة والمردودة والمختلف فيها])

(وطرق الرواية) لغير الصحابي (المقبولة والمردودة والمختلف فيها أربع، فالمقبولة اثنتان):

(الأولى أن يعلم) التلميذ (قراءة شيخه له) حيث يكون القارئ الشيخ (أو) يعلم (قرائته عليه) أي على شيخه (ويذكر ألفاظها ووقتها فيجوز) للتلميذ (العمل والرواية، وهي أقواها) أي أقوى الطرق وقوتها واضحة.

(الثانية: أن يعلمها جملة) نحو أن يتقن سماعه للبخاري (من غير تذكر ألفاظها، وتحقق وقتها، فيجوزان له) أي العمل والرواية في هذه الطريق.

قال المهدي: ولا يكفي ذلك إلا حيث النسخة التي سمعها متعينة له، أمّا لو لم تكن متعينة أو كانت متعينة، لكن قد خرجت من يده مدة مديدة لا يأمن عليها التحريف والتصحيح في ضبطها فإنه لا يجوز له الأخذ بما فيها لا عملاً ولا رواية، إلا ما غلب على ظنه أنه سلم من ذلك.

(والمردودة: أن يعلم أن ما سمع) من شيخه كتاباً أو حديثاً (أو ظن ذلك أو شك فيه) أي في السماع (فلا يجوزان له) أي العمل والرواية لعدم الطريق إليهما.

(والمختلف فيها: أن يظن السماع ولا يعلمه، فلا يجوزان) أي العمل والرواية (له عند أبي طالب وأبي حنيفة) وهو المختار، (وعند الشافعي وأبي يوسف ومحمد: يجوزان) أي العمل والرواية.

وقال (الإمام) يحيى (والحفيد: يجوز العمل دونها) أي الرواية.

لنا: ما ذكر في المجزي من أن رواية الحديث عن الغير تتضمن الإخبار أن ذلك الغير حدثه، فإذا لم يعلم ذلك لم يجز أن يخبر به؛ لأنه لا يأمن أن يكون خبره كذباً، والإخبار بما لا يؤمن أن يكون كذباً فيه محذور عليه في العقل والشرع، لحظور الكذب، وبمثل ما يعلم به قبح الكذب يعلم قبح الخبر الذي لا يأمن المخبر به أن يكون كاذباً فيه.

قالوا أولاً: ثبوت العمل عن الصحابة في الشرائع والعبادات بما يروونه من كتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غير أن يرويه لهم راوٍ، بل عملوا عليه لأجل الخط؛ لأنه منسوب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا ثبت ذلك ثبت أن يروي الإنسان من كتاب إذا غلب في الظن سماعه، ويكون إخبار عن ظنه ويجوز العمل عليه.

قلنا: إنما عمل على كتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث دلت الدلالة على وجوب العمل بها، وأن الظن منها يقوم مقام العلم، كما دل الدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد، وعلى وجوب الحكم شهادة الشهود إذا كانت لهم صفات مخصوصة، والموضع الذي دل الدليل على اتباع الظن فيه وإقامته مقام العلم لا يجوز أن يجعل أصلاً، وأن يحمل غيره عليه من دون دليل.

قالوا ثانياً: إنه وإن لم يعلم أنه سمع ما في كتابه فإنه لا يمتنع أن يرويه إذا ظن ذلك فيكون الخبر متناولاً للظن دون العلم كتعديل الشهود.

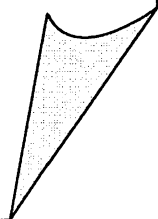
قلنا: حمل الرواية على تعديل الشهود وما يجري مجراه في إقامة الظن فيه مقام العلم لا يجوز لافتراقهما في العلة التي لأجلها جاز ذلك التعديل، وهي أنه لا سبيل فيما يجري هذا المجرى إلى العلم، وليس كذلك الرواية عن الغير.

احتج الإمام والحفيد: بأن العمل إنما مستنده غلبة الظن، وهذا حاصل هاهنا، فأما الرواية فلا بد فيها من أمرٍ وراء ذلك وهو القطع بمستند تجوز معه الرواية.

قلنا: وكذلك العمل لا بد له من مستند، والمستند بما هاهنا بزعمكم باطل، فبطل المتوقف عليه؛ إذ لا يكفي في وجوب العمل الظن فقط؛ إذ لو ظن المجتهد أن الحق في المسألة كذا لا دليل من خبر أو قياس أو اجتهاد إنما هو بالترجيح العقلي. وهو ممكن وجدان أي الثلاثة. لم يجز له العمل بظنه، والله أعلم.

الباب الثالث عشر:

باب القياس



الباب الثالث عشر من أبواب الكتاب:

باب القياس

[حقيقة القياس]

وهو أهم قواعد الشريعة، وأصل لكثير من الأحكام، ولهذا عظمت عنايات الأصوليين به، وأفرد له بعضهم كتاباً، منهم الجويني عبد الملك، فإنه أفرد له كتاباً سماه البرهان، ومنهم أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، فإنه أفرد له كتاباً سماه شفاء العليل، ومنهم الإمام فإنه أفرد له كتاباً سماه القسطاس وأودعه من الدر الفريد عقوداً، ونسج له من اللفظ الغريب بروداً، وآخرون لم يفرّدوا له كتباً إلا أنهم بالغوا الكلام في شأنه، وأجروا خيول السباق في ميدانه.

و(هو) يستعمل لغةً واصطلاحاً، أمّا (في اللغة) فهو يستعمل في (التقدير والمساواة) يقال: قست النعل بالنعل أي قدرته فساواه، وفي كلام بعضهم ما يشعر بأنه قد يكون للمساواة فقط، كقولهم فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه، وللتقدير فقط يقال: قست الثوب بالذراع أي قدرته به، ولهما معاً كما مثلناه.

وقيل: هو في اللغة التقدير، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين كالمثال الثاني، هكذا حكاه في حاشية شرح المختصر عن الآمدي.

قال في التلويح: وقد يعدى بعلى لتضمن معنى الإبتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء. (وأما في الاصطلاح) فهو قسامان: قياس طرد وعكس، فإن أريد تفريق حديهما، (فقياس الطرد: إلحاق فرع بأصل في حكمه) الثابت له بدليل يخصه (لاشتراكهما في العلة) الباعثة على الحكم، وذلك لأنه من أدلة الأحكام، فلا بد من حكم مطلوب به، وله محل ضرورة، والمقصود إثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به، فكان هذا فرعاً وذاك أصلاً، لا احتياجه إليه وابتناؤه عليه، ولا يمكن ذلك في كل شيئين، بل إذا كان بينهما أمر مشترك، ولا كل مشترك بل مشترك يُوجب الاشتراك بأن يستلزم الحكم، ويسمى علة الحكم، فلا بد أن يعلم علة الحكم ويعلم من ثبوت مثلها في الفرع؛ إذ ثبوت عينها فيه محال؛ لأن المعنى الشخصي لا يقوم بعينه لمحلين، وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب.

مثاله: أن يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليها بمشاركته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل، فإن ذلك دليل على ربوية الذرة، وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته. واعلم أن المراد بالاشتراك في العلة في الحد الاشتراك في نفس الأمر، فيختص بالقياس الصحيح، هذا عند من يثبت ما لا مشاركة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً، وأمّا المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب، فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المشاركة (في نظر المجتهد، ولا يلزم المخطئة) وهم النافون أن كل مجتهد مصيب، بل المصيب واحد والمخالف مخطئ، (زيادة القيد الآخر) وهو قوله في نظر المجتهد؛ لأنهم لا يرون ما ظهر غلظه ووجب الرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور خلافه كما يأتي للمصوبة، بل كان فاسداً، وتبين فساده، (بخلاف المصوبة) فإنه يلزمهم زيادة القيد الآخر (لأن قياسه) أي المجتهد (صحيح عندهم) سواء ثبت في نفس الأمر أو لا، حتى أنه (وإن تبين الغلط و) وجب (الرجوع) عنه فإنه لا يقدح في صحته عندهم، بل ذلك انقطاع الحكم للدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً، وإن زال صحته، هذا إذا حددنا الصحيح وإذا أردنا دخول الفاسد معه في الحد لم يشترط المشاركة لا في الواقع ولا في نظر المجتهد.

وقلنا: نسبة فرع بأصل، فإن كان الشبه الجامع حاصلًا فالنسبة مطابق، وإلا فغير مطابق، وعلى كل تقدير فالمشبه إمّا أن يعتقد حصوله فصحيح في الواقع أو في نظره، وإمّا أن لا يعتقد حصوله ففاسد. وأورد على عكس الحد: أنه لا يتناول قياس الدلالة، فإن شرطه أن لا يذكر فيه العلة كما يأتي بيانه إنشاء الله تعالى؛ لأنه قسم قياس العلة، وله أمثلة ستقف على شيء منها إنشاء الله تعالى. ومنها ما يقال في المكروه: يَأْتَمُّ بِالْقَتْلِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقَصَاصُ كَالْمَكْرَهِ، فإن الإثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص.

والجواب بوجهين: الأول: أنه غير مراد لنا، ولا نعني بلفظ القياس إذا أطلقنا إلا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة إلا مقيداً، ولو أراد غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا. والثاني: لا نسلم أنه لا مشاركة في العلة فإنه يتضمنها، وإن لم يصرح بها فإن المشاركة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة، هذا الحد في قياس الطرد.

(و) أمّا (قياس العكس): فهو (تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم) قوله تحصيل نقيض حكم الأصل: يفصله عن الطرد، وذكر التحصيل إيماء إلى أنه لا بد فيه من العناية

في إثبات حكمه، وإن لم يكن هناك وصف جامع بينهما ليصح معدوداً في الأقيسة؛ لأن حكمه لو كان ثابتاً من غير عناية لم يعد في الأقيسة ولذلك عدل عن الإثبات وقياس العكس.

(كقول أصحابنا والحنفية) في الاحتجاج على الشافعية في أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف إذا قال: لله عليّ اعتكاف غد صائماً وقيد النذر به بالنذر بالصيام، (لَمَّا وَجِبَ الصَّوْمُ فِي الْإِعْتِكَافِ بِالنَّذْرِ) بالصوم (وجب) الصوم في الإعتكاف (بغير نذر) مقيد به، (قياساً على الصلاة) في حال الاعتكاف (فإنه لما لم تجب) الصلاة (فيه) أي الاعتكاف (بالنذر) إذا قيد بها كما لو قيل علي الله أن أعتكف غداً مصلياً، (لم يجب بغير نذر) مقيد بها، كما لو قيل: علي الله أن أعتكف غداً مطلقاً، والأصل الصلاة، والفرع الصيام، والحكم في الأصل عدم الوجوب بغير نذر، والعلة عدم وجوبه بالنذر، والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر، والعلة وجوبه بالنذر، فيثبت في الفرع نقيض حكم الأصل بنقيض علته كما تقرر^(١).

(وقبله) أي قياس العكس (الجمهور) من العلماء (وهو المختار) قال الإمام: وحاصله: راجع إلى قياس الدلالة^(٢)، قال: وبيانه هو أن الإجماع منعقد على أن من نذر أن يعتكف صائماً فإن الصوم لازم له في اعتكافه فيقول: ليس يخلو لزومه له في هذه الصورة إما أن يكون لأنه شرط في الاعتكاف، أو لأنه اشترط، ومحال أن يكون لزومه من حيث أنه اشترطه؛ لأن الصوم بالإضافة إلى الاعتكاف كهو بالإضافة إلى الصلاة، فلو كان لزومه لكونه اشترطه لكان يلزم فيمن نذر أن يصلي صائماً أن يكون الصوم لازماً له والإجماع على خلافه، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن

(١) إنما كان من قياس الدلالة لأن الأصل الصلاة بالنذر، والفرع الصيام بالنذر، والعلة كونهما عبادتين، والحكم في التحقيق عدم تأثير النذر في الوجوب، والمقصود إضافة وجوب الصوم إلى نفس الإعتكاف، ويمكن رده إلى قياس العلة بإلغاء الفارق وهو النذر، لأنه غير مؤثر، كما في الصلاة، ووجوده وعدمه على سواء، فتنفي العلة الإعتكاف المشترك، فالأصل الإعتكاف بنذر الصوم، والفرع الإعتكاف بغير نذر، والحكم اشتراط الصوم فيها، والإعتكاف علة، وذكر الصلاة لبيان إلغاء الوصف الفارق. تمت.

(٢) وهو الإستدلال على الشيء بنظيره عنده، كقولنا في الذمي: يصح ظهاره، كما يصح طلاقه، كالمسلم، لأنه جعل هذا من قياس الدلالة. تمت من هامش النسخة الأصلية.

يقال: إن الصوم إنما لزم في الاعتكاف لكونه شرطاً فيه لا غير، وهذا هو المطلوب، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن هذا القياس مقبول لكونه راجعاً إلى ما ذكرناه.

(ورده ابن زيد وبعض الأصوليين) كالبيضاوي وغيره، قالوا: لأن أصول الفقه إنما نتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه، وإنما استعمل الفقهاء قياس العلة، وأما ما عداه كالتلازم والإقترازي فإن الذي يسميهما قياساً للمنطقيين، وقياس العكس من قبيل التلازم، وصورة التلازم كقولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإسنان، ويسمى قياس التلازم الاستثنائي، وصورة الإقترازي كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث، فيصح كل جسم محدث، وسمي القياس الإقترازي.

ومثل قول هؤلاء قال الرازي، قال في المحصول: وهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإننا نقول: لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصر شرطاً له بالنذر، لكنه يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقاً، فهذا تمسك بنظم التلازم، واستثناء لنقض التلازم لا يباح نقيض الملزوم، إنما تثبت المقدمة الشرطية بالقياس بأن ما لا يكون شرطاً للشيء في نفسه لم يصر شرطاً له بالنذر كما في الصلاة، وهذا قياس الطرد لا قياس العكس.

(فإن أريد جمعهما) أي قياس الطرد والعكس (بحد واحد قيل: تحصيل مثل حكم الأصل ونقيضه لاشتراكهما في علة الأصل أو لافتراقهما فيها) فقد دخل في هذا القياسان كما ترى.

بيان دخول قياس الطرد: أن نأخذ حده من هذا الحد ونقول: تحصيل مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الأصل.

وبيان دخول قياس العكس: أن نأخذ حده كذلك فنقول: تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الأصل.

(فصل): في ذكر انقسام القياس بحسب موقعه واستعماله وفائدته وجامعه وظهوره وخفائه

وقد أشار إلى الأول بقوله:

(وينقسم القياس باعتبار موقعه) أي ما يقع فيه القياس من المسائل (إلى: عقلي، ومورده المسائل العقلية) كمسائل العدل والتوحيد، كما يستدل على احتياج العالم إلى محدثٍ بعد أن يثبت كونه محدثاً بالقياس على أفعالنا، فإنها لما كانت محدثة احتاجت إلينا، كذلك العالم لما كان محدثاً احتاج

إلى محدثٍ فها هنا أصل وهو أفعالنا، وفرع وهو العالم، وعلّة وهي الحدوث، وحكم وهو الاحتياج، والعالم لما شارك أفعالنا في العلة وهي الحدوث شاركها في الحكم وهو الحاجة إلى محدثٍ.

ومثال القياس في مسائل العدل: الاحتجاج على أن الله تعالى لا يفعل القبيح بالقياس على من كان منا عالماً بما يقبح القبيح وغنياً عنه وعالماً باستغناؤه عنه، فإننا نعلم من حالنا أنا متى كنا على هذه الصفات لم نفعل القبيح، فإذا كان القديم جل وعلا قد شارك في هذه العلة، بل هي في حقه أبلغ لوجوب غناه وعالميته شارك في هذا الحكم وهو امتناع فعل القبيح.

فالمقيس هنا: القديم سبحانه، والأصل المقيس عليه: الواحد منا، والعلّة: العلم بقبح القبيح، والإستغناء عنه، والعلم بالإستغناء عنه، والحكم: امتناع فعل القبيح، ولا ضير في كون العلة بمجموع أمور، فإنها علة كاشفة لا موجبة.

وأما بيان هل هو حجة في العقلية أو لا؟ فسنبينه عند استدعاء المؤلف له إنشاء الله تعالى.

(وشرعي، وهو المراد) هنا.

وأشار إلى الثاني بقوله: (وباعتبار استعماله إلى صحيح وهو ما جمع الشروط المعتمدة) في حقه سواء كان قاطعاً أو مظنوناً، والشرائط المعتمدة في الأقيسة هي (الآتية) عند ذكر الأصل والفرع والعلّة والحكم إنشاء الله تعالى.

(و) إلى (فاسد وهي بخلافه) فهو ما لم يجمع الشروط المعتمدة.

وأشار إلى الثالث بقوله: (وباعتبار فائدته إلى: قطعي وهو ما عُلمَ) حكم (أصله و) عُلمتْ (علته و) عُلم (وجودها في الفرع سواء كان الفرع أولى بالحكم من الأصل) كقياس تحريم الضرب والشتم وسائر أنواع الأذى على تحريم التأنيف في قوله تعالى {ولا تقل لهما أفٍ}، (أو مساوياً) كما في قياس العبد على الأمة في تنصيف الحد.

قال الإمام في القسطاس: وهو قليل نادر.

(و) إلى (ظني: وهو بخلافه) أي ما لم يعلم فيه ذلك من المعاني المختلفة والأوصاف الشبهية. وأشار إلى الرابع بقوله: (وباعتبار جامعته إلى: قياس علة: وهو ما تذكر فيه العلة الجامعة بين الأصل والفرع) سواء كانت تلك العلة المصرح بها بسبب نص أو تنبيه نص أو إجماع أو حجة إجماع، وذلك (كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار) المصرح به، كما يقال مسكر فيحرم كالخمر.

(و) إلى (قياس دلالة: وهو ما لم تذكر فيه) العلة الجامعة بين الأصل والفرع، (وإنما يجمع بينهما) أي الأصل والفرع (بما يلازمها من) الأوصاف وذلك الملازم إنما (خاصية) للعلة، وذلك (كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة) المشتدة، فإن الرائحة للخمر ملازمة لوجود العلة في التحريم وهو الإسكار؛ لأنها من خواص المسكر، فلا توجد إلا عند وجود الإسكار.

والحاصل: في هذا إثبات حكم في الفرع وهو التحريم في النبيذ، ذلك الحكم والخاصية توجبها علة واحدة وهو الإسكار في الخمر، فيقال: يثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة وهي ملازمة للتحريم، فيكون القياس قد جمع بأحد موجبي العلة الثابتين في الأصل، وهي التي يوجبها الإسكار في الخمر لوجودها في الفرع، وهو النبيذ بين الخمر والنبيذ في الموجب الآخر، وهو التحريم الذي يوجب الإسكار أيضاً لملازمة الآخر له؛ إذ الموجب الآخر وهو التحريم ملازم للأول وهو الرائحة، وبالإسكار على التحريم الذي هو أيضاً مما يوجب الإسكار، لكن يكفي بذكر الرائحة عن التصريح بالإسكار، (أو حكم كقياس قطع الجماعة بواحد) إذا اشتركوا في قطع يده (على قتلها به) إذا اشتركوا في قتله (بجامع الاشتراك) بين الأصل والفرع (في أحد موجبيها) أي العلة في وجوب القصاص وهي الجناية العمد العدوان من المكلف، فإن هذه العلة توجب (في الأصل) وهو القتل حكيمين: أحدهما: وجوب القصاص.

والثاني: وجوب الدية، وقد وجد في الفرع أحدهما (وهو وجوب الدية عليهم) فيوجد الآخر وهو وجوب القصاص، لتلازم حكمي العلة بالنظر إلى اتحاد علتيهما، وهي الجناية بحسب الجنس، بمعنى أنها توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد، وحكمتها وهي الزجر، وإنما سمي هذا قياس الدلالة لدلالة الجامع على العلة كما سمي الأوّل قياس العلة للتصريح فيه بالعلة، ويسمى أيضاً قياس التلازم لاحتياجه إلى ما يلازم العلة.

(و) ينقسم باعتبار الجامع أيضاً (إلى قياس معنى: وهو ما كان جامعاً مخيلاً) أي مشتملاً على الوصف المناسب، قال في القسطاس: ثم هو ينقسم إلى:

ما يشهد له أصل: ومثاله: قولنا في إيجاب ضمان المنافع استدلالاً بقولنا إنما وجب ضمان الأعيان بالغضب لكونه إثباتاً ليد عادية، وهذا حاصل في المنافع، فيجب أن تكون مضمونة أيضاً، وكقولنا في

ضمان الأعيان المنقولة: إنما وجب ضمانها بالغصب بكون الاستيلاء فيها حاصلًا من غير حق، وهذا بعينه حاصل في العقار، فيجب أن يكون مضموناً أيضاً كله، فهذه كلها أصول معينة تشهد لها.

وأما ما لا يشهد له أصل معين: فهو الاستدلال المرسل، مثاله: ما أثر عن أمير المؤمنين في حد شارب الخمر وبقرينة من حد القاذف فإنه لم يجمع بينهما بجامع، وإنما أشار فيه إلى أمور كلية ورمز إلى مقاصد معنوية، فلا جرم عددناه في الاستدلال المرسل.

(و) إلى (قياس شبه: وهو بخلافه) وهو ما لم يشتمل على وصف مناسب، ومثاله قول أصحابنا والشافعي في إيجاب النية في الوضوء طهارة حكمية فافتقرت إلى النية كالطهارة بالتراب.

فقولنا: طهارة وصف جامع تدخل فيه الحكمية والعينية كطهارة النجاسة.

وقولنا حكمية: فصله عن طهارة النجاسة، فهذان وصفان يحصل لمجموعهما الشبه.

وكقول أصحابنا والشافعي في وجوب تعيين النية في صوم رمضان، فهذه كلها أوصاف شبيهة فعلية الظن، لا تفتقر إلا إلى الإحالة.

وإلى الخامس أشار بقوله: (وباعتبار ظهوره وخفائه إلى: جلي: وهو ما كان الحكم فيه أولى) من ثبوته في أصله بأن تكون العلة فيه أبلغ منها في الأصل، (أو مساوياً) لأصله فيه (مع القطع بنفي تأثير الفارق) بين الأصل والفرع، وزاد قوله تأثير؛ لأنه لا بد من فارق بين الأصل والفرع حتى يكونا متغايرين فيصح القياس حتى أنه لو لم يكن فرق بينهما لكان الفرع هو عين الأصل، فلا معنى للقياس فيما هذا حاله فهو أولى مما لو قال بنفي الفارق.

فالأولى: (كالضرب والتأفيف) على ما اختير، فالأصل هو التأفيف والفرع هو الضرب ووجود الحكم فيه أولى من وجوده في الفرع؛ لأن إهانة الضرب أبلغ من إهانة التأفيف، والفارق كون هذا تأفيفاً وهذا ضرباً، وهذا هو فرق لا تأثير له في اقتضاء الأحكام الشرعية؛ إذ هو بمجرد الاسم وأن ذلك باطل.

(و) المساوي: مثل (العبد والأمة) في إقاسة أحدهما على الآخر في سراية العتق والتقويم على معتق البعض؛ إذ ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ((من أعتق شقصاً له في عبد قوم عليه الباقي)) فتقاس الأمة على العبد؛ لأننا نعلم قطعاً أن الذكورة والأنوثة في أحكام العتق لا تأثير لها، ولا فارق إلا ذلك.

(وقيل: لا يسمى المساوي قياساً)، والقائل بذلك الشيخ أبو الحسن، معبراً عنه بالاشتراك في معنى الأصل، بمعنى أن النص على الأصل فيه متناول لحكم الفرع، لأجل الإجماع على أنه لا فرق بينهما، فكان حكم الأصل ثابتاً بالنص، وحكم الفرع بالإجماع لا بمجرد القياس. قال الإمام المهدي عليه السلام: ويمكن أن يقال له: إنما وقع الإجماع على أنه لا فارق، لا على نفس الحكم فهو ثابت بالقياس.

(و) إلى (خفي: وهو بخلافه) وهو ما لم يكن الحكم فيه أولى أو مساوياً... الخ، بل كان الحكم فيه مظنوناً، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، أو لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة، ولذلك اختلف فيه.

(فصل): [في حجية القياس العقلي والتعبد بالشرعي]

لما فرغ من بيان أقسام القياس أخذ في بيان حجية القياس العقلي، والخلاف في التعبد بالشرعي، فقال:

(و) القياس (العقلي حجة في العقلية) من الصفات والأفعال:

فالأول: كقياس الأشعرية الغائب على الشاهد في كونه عالماً بعلم.

والثاني: كإقاسة الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره، وهذا (عند جمهور أئمتنا و)

جمهور (المعتزلة وقدماء الأشعرية) بل لا طريق عند البهاشمة إلى إثبات الصانع إلا القياس على

الفاعل في الشاهد، فمهما لم نعرف فاعلاً في الشاهد انسد باب العلم بالصانع وصفاته.

بيان ذلك: أن الاحتجاج بعد العلم بحدوث العالم على أن له محدثاً صانعاً، وأنه ليس محدث

لا محدث له إنما هو بالقياس على أفعالنا، فإنها لما كانت محدثة احتاجت إلينا في حدوثها ولم

تستغن عتاً، ولا علة لحاجتها إلينا إلا مجرد حدوثها، فإذا كان الفرع قد شارك الأصل في العلة،

لم يكن بد من مشاركته في الحكم.

واعلم أن بهذا قرر أشياء من المسائل الدينية كإثبات الصانع والعلمية والقادرية وأكثر المسائل

الإلهية، وسمي هذا القياس برد الغائب إلى الشاهد.

قال الإمام في القسطاس: وحاصل طريقة هؤلاء في ذلك: هو تقرير الحكم في الشاهد، ثم

يردون إليه الغائب بواسطة أمر جامع بينهما، فزعموا أن الجامع التي تعقل بينهما أمور أربعة:

أولها: العلة، وهي أقواها، ومثاله: قولهم في تقرير إثبات الصانع أن العلة في حاجة أفعالنا إلينا هي حدوثها، ثم ساق كلامنا.

وثانيها: الحد، ومثاله: ما قاله الأكثر من قدماء الأشعرية من أن ماهية العالم عندهم: من له العلم، والله تعالى عالم لا إشكال، فيجب أن يكون ذا علم؛ لأن الماهيات لا تختلف شاهداً أو غائباً، فهذه طريقهم في إثبات العلم لله.

وثالثها: الشرط، ومثاله: ما قاله الأكثر من جماهير المعتزلة في إثبات الحيية لله تعالى، قالوا: قد تقرر أن الحيية هي شرط العالمية في الشاهد بحيث لا يعقل عالم غير حي، فإذا تقرر أن الله تعالى عالم فيجب أن يكون حياً.

ورابعها: الدلالة، ومثاله: ما قاله المعتزلة استدلالاً على عالمية الله تعالى، فإنهم زعموا أن الأحكام دالة على العالمية في الشاهد، فإنهم قالوا: من رأيناه يحكم أفعاله ويأتي بها على جهة الإتيان فإننا نقضي بكونه عالماً لا محالة، فإذا تقرر أن في أفعال الله تعالى ما يزيد على إحكام كل محكم من الإتيان البليغ فيجب القضاء بكونه عالماً، لحصول دلالة العلم على أبلغ ما يكون في حقه، فهذه الأمور الأربعة هي الأمور الجامعة بين الشاهد والغائب، ثم قال:

واعلم أن الذي عليه التحقيق من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة ومحققي الأشعرية: أن القياس غير جار في تقرير الأحكام العقلية، وغير مستعمل في إثبات المسائل الدينية، والقواعد الإلهية بحال، لكونه غير موصل إلى اليقين، ولا بالغاً مبلغ القطع، ولنشر إلى بطلان ما قالوه في تقرير العالمية، فنقول:

سلمنا لكم أن الإحكام دلالة العالمية في الشاهد، ولكننا نقول: دلالة على العالمية هل كان بنفسه أو باعتبار واسطة، فإن كان دالاً بنفسه على العالمية فقد حصل في حق الغائب فلا حاجة حينئذ إلى القياس، وإن كان دالاً مع اعتبار واسطة فلا بد من اعتبار تلك الواسطة ليوفى القياس حقه، وعند هذا يجب ذكر تلك الواسطة وإلا كان القياس مختلاً باطلاً. انتهى

وإن لنا على كونه حجة لأدلة: الأول: أنا وهو متفقون على انقسام القياس إلى قطعي وظني، فإذا كان كذلك فأى مانع من الاحتجاج بالقطعي في العلميات، وهل هذا إلا تخصيص له من بينها من غير وجه.

الثاني: أن الله قد احتج به على الكفار وهو إنما يحتج بما يفيد العلم ويقطعهم فقال تعالى {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} (يس:٦٨)، ونحوها كثير.

الثالث: أنه لو لم يكن حجة في العقليات لم يكن حجة في الشرعيات، واللازم باطل.

بيان الملازمة: أنه مهما لم يثبت القياس العقلي لم يتصور الشرعي؛ إذ لا بد من أصل وفرع وحكم وعلّة، فمهما لم يثبت لنا في العقليات لم يثبت في الشرعيات.

وأيضاً فقد بينا فيما سبق أن لا طريق إلى إثبات الصانع إلا القياس، فلو لا صحة النظر وإثبات التوحيد والعدل والنبوات لما صحت الشرائع، وقد ذهب الأقل إلى أنه متى علمنا حدوث العالم علمنا حاجته إلى المحدث ضرورة ونحو ذلك، فلا احتياج إلى الاحتجاج على ذلك المحدث بالقياس، ولما ذكرناه بشمان وأطراف وله في علم الكلام تقرير وافٍ.

(و) إذا تبين ذلك فاعلم أنه قد (اختلف في التبعيد بالشرعي) وهو أن يوجب الشارع على المجتهد العمل بمقتضاه (فعند المنصور وأبي الحسين والشيخ الحسن) (وحفيده والقفال: يجب عقلاً وسمعاً) الظاهر أن الضمير في يجب عائد إلى البعيد، فيكون المعنى يجب على الله إيجابه عقلاً وسمعاً.

لكن أنت خبير بأن هذا خلاف ما قال الحفيد والشيخ الحسن، وحكاه الإمام وصاحب العقد عن أبي الحسن والقفال، وحكاه صاحب الجوهرة أيضاً عن أبي الحسين، فإنهم إنما ذكروا أنه يستدل على وجوب العمل بالقياس بالعقل والسمع، ثم إنه وإن تمشى في العقل لم يتمش في السمع ولم يتمش في مقابله في قوله: وعند جمهور أئمتنا والمتكلمين يجب سمعاً، فكلام المؤلف لا يخلو في هذا المقام عن أود واضطراب، ولا بد أن يكشف عنه إنشاء الله تعالى النقاب، فنقول:

اختلفت الروايتان عن أبي الحسين والقفال، فروى عنهما ابن الحاجب أنهما إنما يقولان يجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس عقلاً، مستدلين بأن الأحكام لا نهاية لها، والنص لا يفي بها فيقضي العقل بوجوب التبعيد بالقياس؛ لئلا تخلو الوقائع عن الأحكام.

وأجيب . بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم .: أنه يكفي التنصيص بالعمومات المندرج تحت كل منها ما لا يتناهى من الجزئيات، مثل: كل مسكر حرام، وكل مطعوم ربوي، وكل ذي ناب حرام، وذلك وإن لم يكن واقعاً فإن جواز العمومات مستلزم جواز ترك القياس، وهو معنى عدم الوجوب، وفي الجواب نظر.

ورواية من قدمنا عنهما أو عن أحدهما أهما يقولان: يستدل عليه بالعقل والسمع وهو الذي يعلم من قصد المؤلف، وإن كان ظاهر عبارته يأباه.

وتحقيق الخلاف في المسألة أن يقال: التعبد بالقياس إمّا أن يكون ممنوعاً أو واجباً أو جائزاً، وقد قال بكل منها قائل:

فعند الأكثر: جوازه، وأوجبه بعضهم عقلاً، ومنع منه بعضهم، والقائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلاّ القليل، والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته بدليل السمع أو بدليل العقل: فالأكثر على أنه بدليل السمع، وقيل: بهما، وقيل: بالعقل، المسألة وأطرفهما على هذا.

إذا عرفت، هذا فلنعد إلى تمشية قول المصنف، فنقول:

أمّا الدليل عليه من جهة العقل عند هؤلاء: فهو أنّنا قطعنا بتحريم الخمر مثلاً، ثمّ ظنينا أن ذلك إنما كان للشدة المطربة وهي بعينها حاصلة في النبيذ، فإن الظن حينئذٍ قاضٍ بأن عدم إجراء حكم الخمر عليه باجتنابه يتعلق به الضرر، فيجب العمل بالقياس؛ لأن مخالفته تفيد ظن الضرر؛ إذ قد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب المضرة، والعقول مشيرة إلى وجوب دفع المضرة، فيحرم بذلك الإقدام على شرب النبيذ؛ إذ الإقدام عليه حينئذٍ كالجلوس تحت حائط وقد قامت فيه أمانة السقوط، وتطرق الخطأ والإصابة إلى الأمانة لا يضر، ولهذا تصرف العقلاء في الأشعار ونحوها مع تجويز العطب لما كان الغالب هو السلامة، فذلك الظن لا يعارض ما علمنا من قضاء العقل بإباحة شرب النبيذ، فيضمحل معه فلا يثبت له حكم.

قلنا: إنه لم يقض بإباحة شربه مطلقاً، بل شرط عدم أمانة المضرة، وقد وجدت فلا معارضة بينهما فيثبت وقوع التعبد به عقلاً، ويندفع هذا بأن العقل لا يدل على القياس إلاّ بواسطة شرعية وهي النص على حكم الأصل، وأمانة شرعية على حكم الأصل؛ لأنه يدل على القياس ابتداءً.

وأما من جهة السمع: فهو عمل الصحابة بالقياس، فإنه تكرر وشاع وذاع ولم ينكره أحد، والعادة تقضي بأن التكرر في مثله من الأصول العامة الدائمة - لأنه وفاق - ووافقهم حجة قاطعة. قال ابن الحاجب: ولأنه يثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند فقد النص، والعادة تقضي بأن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلاّ عن قاطع، فيوجد قاطع على حجتيه قطعاً، وما كان كذلك فهو حجة قطعاً، فالقياس حجة قطعاً، والتفاصيل وإن كانت

آحاد فالقدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر، ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي، وهذا تمسك بدليل قاطع يدل على ثبوته الإجماع القاطع، والأول تمسك بنفس الإجماع، فلا يشم أحدهما رائحة الآخر.

فإن قيل: الوجهان إنما يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس، والمطلوب القطع لوجوب العمل به، لما سبق من أن المعنى التعبد بالقياس إيجاب الشارع العمل بموجبه.
قلنا: لما ثبت القطع بكون القياس حجة ثبت المطلوب؛ لأن العمل بما حصل القطع بحجته واجب قطعاً.

ولنعدّ تفصيلاً لما أجملنا في الدليلين عدة صورٍ ممّا عمل الصحابة فيه بالقياس:

فمن ذلك: رجوع الصحابة إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة، بماذا يرى فيه بالاجتهاد، وكانوا مختلفين فيه، فمنهم من رأى المسلمة لقرب موت الرسول عليه السلام وآله والإنكسار الحاصل في المسلمين بسببه، ومنهم من رأى القتال كعلى ترك الصلاة لثلاث نحس منهم بالضعف والإنكسار فيطمع فيهم، وكان ممن يرى القتال أبو بكر فتبعوا اجتهاده.

قال الآمدي: فقاوسا خليفة رسول الله على رسول الله في وجوب أخذ الزكاة لأرباب المصارف.

ومن ذلك: ما روي من الاختلاف في توريث الجد مع الأخوة، فقضى فيه أبو بكر وابن عباس بأنه يسقط الأخوة قياساً على ابن الابن، فحكما أن ابن الابن بمنزلة الابن في جميع الأحوال عند عدم الابن، كذلك الجد يكون بمنزلة الأب في ذلك عند عدم الأب، وقضى فيه مولانا أمير المؤمنين بأنه يقاسمهم ما لم تنقصه المقاسمة عن السدس، لأن له ولادة بواسطة، فأشبهه الجدة، وقضى فيه ابن مسعود وزيد بأنه يقاسمهم ما لم تنقصه المقاسمة عن الثلث، قياساً على الأم بجامع أن له ولادة، فله الثلث كما أن لها الثلث.

وفي مسألة الحرام: وهي أن يقول الرجل لزوجته: أنت علي حرام، ولم يكن له نية فعند أمير المؤمنين وزيد أنه كالتثليث فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره؛ لأن الثلث غاية الاستمتاع بين الزوجين، ولفظ التحريم يفيد غاية ما يقع من ذلك، وقريب من ذلك قول من قال: إنه تطليقة باينة، ومن جعله تطليقة رجعية قال: بالطلاق يحصل تحريم الإستمتاع، فكان كالطلاق.

وفي مسألة المشتركة: وهي المسماة بالحمارية، وهي أن تموت امرأة عن زوج وأم وأخوين لأم وأخوين لأب وأم، فميراثها للزوج النصف، وللأم السدس ولا خلاف في ذلك، وأمّا الثلث الباقي فجعله أمير المؤمنين للأخوين من الأم دون الأخوين لأب وأم؛ إذ لا حق للعصبة من الميراث إلا ما أبتت السهام كما ورد بذلك الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم، وجعله عمر بين الأربعة أرباعاً لا شراكتهم في ولادة الأم، لما قال الأخوان لأب وأم - حين أراد أن يخص به الأخوين لأم-: هب أن أبانا كان حماراً، واشتراكهم في الثلث سميت المشتركة، ولعروض ذكر الحمار لقت بالحمارية.

ومن هذا: أن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب، فقليل له: تركت التي لو كانت هي الميتة ورثت جميع ما تركت؛ لأن ابن الابن عصبة، وابن البنت لا يرث.

وحاصله: أن هذه أقرب فهي أحق بالإرث، فرجع أبو بكر إلى التشريك بينهما في السدس. ومنه: أن عمر ورث المبتوتة في مرض الموت بالرأي.

ومنه: أن عمر شك في قتل الجماعة بالواحد، فقال له علي: رأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم؟ فقال نعم؟ فقال: فكذا هنا، فرجع إلى علي عليه السلام وحكم بالقتل، وغير هذا مما لا يحصى، ولسنا هنا لإحصائها بل للتفهيم والتعليم.

فإن قيل: الدليل فاسد الوضع، فإن هذه المسألة قطعية وما ذكرتموه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن، سلمنا صحة وضعها، لكن لا نسلم دلالتها، فإنها تدل على العمل بالقياسات المذكورة، ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور لغيرها، وهو اجتهاد في دلائل النصوص لخفائها، كحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وإثبات المفهوم، ودلالات الإيماء، وتنقيح المناط ونحوها مما يتعلق بالأدلة النصية، سلمنا دلالتها على عملهم، لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل؛ لأن العاملين بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً، سلمنا أن فعلهم دليل ولكن ذلك إذا لم يكن تكبير، ولا نسلم نفي الإنكار، غايته عدم الوجدان، ولا يدل على عدم الوجود، سلمنا عدم الإنكار ظاهراً، لكنه لا يدل على الموافقة؛ إذ لعلمهم أنكروا باطناً ولم يظهروا، لما مر في الإجماع السكوتي من الأسباب الداعية إلى السكوت، سلمنا دلالة علمهم بها على كونه حجة، لكنها أقيسة مخصوصة، فمن أين يلزم مدعاكم؟ وهو وجوب العمل بكل قياس، ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس، وفيه المصادرة على المطلوب.

قلنا قد أوجب عن الأول: أنها وإن كانت آحاداً ففيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس، وذلك متواتر، وأنه يكفيننا، ولا يضر عدم تواتر كل واحد.

وعن الثاني: أنا نعلم من سياقها قطعاً أن العمل بها كما في سائر الجزئيات.

وعن الثالث: أن ذلك لا يقدر في الاتفاق، فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضي بالموافقة، فليس استدلالاً بعملهم لكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرار، والتنوع في قضية معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق.

وعن الرابع: أنه لو أنكر لنقل عادة؛ لأنه مما توفر الدواعي على نقله لكونه أصلاً مما تعم به البلوى.

وعن الخامس: ما تقدم في الجواب عن الثالث، وهو أن استدلالنا بعدم الإنكار مع الشيوع والتكرار فإنه بدل.

وعن السادس: أن العلم القطعي حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصياتها، كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فإنه وإن كان الاحتمال متقدماً في عملهم بخصوصياتها فإننا نعلم قطعاً أن العلم بها لظهورها، ولأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر، وما كانوا يجتهدون إلا لتحصيل الظن.

وقول معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن وقال له: ((بم تحكم))، قال: (بكتاب الله)، قال: ((فإن لم تجد))، قال: (فبسنة سول الله)، قال: ((فإن لم تجد))، قال: (أجتهد رأيي)، وفي بعض الطرق (أقيس الأمر بالأمر)، ولم ينكره صلى الله عليه وآله وسلم، بل قرره فقال: ((الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله))، ودلالته واضحة، وقد ادعى فيه التواتر المعنوي، وما ثبت في حق معاذ ثبت في حق غيره، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((حكمني على الواحد حكمني على الجماعة))، وأقل أحواله التلقي بالقبول وهو كالتواتر كما تقدم.

(وعند جمهور أئمتنا والمتكلمين) يجب العمل به (سمعاً) لما ذكرناه آنفاً (والعقل يجوز فقط) بمعنى أن العقل لا يحصل ذلك وجوباً، وما ذكره أهل القول الأول، فهو بواسطة الشرع فعلى هذا يرجع الخلاف إلى اللفظ، فهم يسمون ذلك عقلاً، ونحن نسميه شرعاً، وقد نص على هذا الإمام المهدي عليه السلام.

وقالت (الظاهرية والخوارج) قال الإمام: إلا النجيدات منهم فإنهم اعترفوا بمسائل قليلة من القياس (والجاحظ والنظام والإمامية والجعفران) جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، (والإسكافي: يمتنع) التعبد به (سمعاً، ثم اختلفوا) في وجه الامتناع السمعي:

(فقيل: لأنه لم يوجد في السمع ما يدل عليه) وإثبات ما لا دليل عليه . لا سيما وذلك في أصول الأحكام الشرعية . باطل.

وأجيب: بورود ذلك سمعاً وعدم تسليم ما قالوه.

(وقيل: بل) امتنع (لوروده بإبطاله) فقال {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} (الاسراء: ٣٦)، وقال {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ} (يونس: ٦٦)، وقال تعالى {وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} (يونس: ٣٦)، وغير ذلك من الآيات التي تدل على تحريم اتباع الظن.

قالوا: والقياس لا يفيد إلا الظن، فاقتضت الآيات بطلانه.

قلنا: لا نسلم أن العمل على القياس عمل على الظن، وإنما هو عمل على أمر مقطوع به. وبيانه: أن الأدلة لما دلت على وجوب العمل بالقياس المرشد إلى الظن صار الحال فيه كأن الله تعالى قال: مهما ظننتم أن هذه الصورة تشبه هذه الصورة في هذا الجامع المخصوص فاعلموا علماً قاطعاً أني قد كلفتم ذلك الحكم.

وأيضاً: فالمراد بهذه الآية اتباعه، وتركه المدارك الثبوتية والمسالك القطعية مع إمكانها ونحن لا ننكر، وإنما نمنع من التمسك بالقياس مع إمكان أمر قاطع يمكن التمسك به في المسائل القياسية.

وأيضاً: فذلك مع بطلانه إنما يدل على تحريم اتباع الظني لا القطعي، وفيه تخصيص المدعى.

قالوا: قال صلى الله عليه وآله ((تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا))، وقال صلى الله عليه وآله ((ستفترق أمتي بضع وتسعين فرقة أعظمهم فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحلون الحرام))، وغير ذلك من الأخبار التي توهم بظاهرها رد الأقيسة المطلوبة.

قلنا: هذه أخبار ضعيفة يتطرق إلى متنها تأويل وإلى سندها طعن، ولا تكون مقبولة، ولو سلم سلامتها عما ذكرناه فهي أخبار آحاد، والعمل على القياس مقطوع به.

قالوا: قد نقل عن كثير من الصحابة الإنكار للقياس وذم العاملين عليه، ولم يظهر من أحد منهم نكير لذلك الذم، وفي هذا دلالة على بطلان العمل على القياس.

بيان ذلك: ما روي عن الوصي وعثمان أنهما قالوا: (لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح)، وعن ابن عمر أنه قال: (السنة ما سنه الرسول صلى الله وآله وسلم، لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين)، وعن ابن مسعود أنه قال: (إذا قلت في دينكم بالقياس أبطلتم كثيراً مما حرم الله وحرمتكم كثيراً مما أحل الله)، وعن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال: (أي سماء تظلني وأي أرض تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي)، وعن عمر أنه قال: (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا)، وعن ابن عباس: (إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه قال تعالى {فاحكم بينهم بما أراك الله} ولم يقل: بما رأيته)، وقال: (إياكم والقياس فما سجد للشمس إلا بالمقاييس).

قلنا: إنما كان هذا الذم في البعض لكونه في مقابلة النص، ولعدم شرائط القياس، وشيوع الأقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بما لظهورها لا لحصويتها.

(و) اعلم أن هذا القول (هو رأي الإمامية وادعوا إجماع العترة على ذلك) فقالوا: كما يعلم قطعاً بالصورة أن مذهب الفقهاء كأبي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس، فنحن نعلم قطعاً بالصورة أن مذهب أهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما إنكار القياس، وقد تقدم في باب الإجماع أن إجماعهم حجة.

(و) ادعواؤهم للإجماع من العترة (هو غير صحيح):

أمّا أولاً: فلأن هذا من روايات الإمامية وليفيهم، فلا يلتفت إليه، فإن دأبهم أنهم إذا رووا رواية شاذة عولوا عليها، فلا سبيل إلى ترك القواطع اليقينية والمسائل العلمية عملاً على هذه الروايات النادرة، ومن هذه حاله فليس له بصيرة في الدين فضلاً عن أن يعد من العلماء الراسخين.

وأما ثانياً: فأكثر أهل البيت قائلون بالقياس وعاملون عليه، ولو ادعينا إجماعهم على العمل بالقياس لكننا أسعد ممن يدعي من الإمامية إجماعهم على رده وإنكاره، وكيف لا وأمير المؤمنين عليه السلام -وهو المعلم الأول- لا يخفى عمله على القياس وتقرير قواعده، كما نقل عنه في كثير من القضايا التي لا نص فيها من كتاب ولا من سنة، ولكنه أجمل فيها رأيه، وهكذا غيره من الأئمة

السابقين، وذلك غير خاف على الفطن في تصرفاتهم الفقهية، ومضطرباتهم الاجتهادية في مسائل التحليل والتحريم، فمن القدماء كعلي بن الحسين، وولده زيد بن علي، ومحمد بن عبد الله وأخويه إدريس وإبراهيم وغيرهم، ومن المتأخرين كالهادي والناصرين والسيديين والأخوين والمنصور بالله عليهم السلام، فإن هؤلاء في تقرير القياس وإيضاح معمله اليد البيضاء، ومن أراد ذلك والإطلاع على مصداق هذه المقالة فعليه بالجمري للسيد الإمام أبي طالب، وبكتاب الصفوة للإمام المنصور بالله، فإنه يجد فيهما تفصيلاً لمجمله، ومفتاحاً لمقفله، وتقريراً لقواعده، وإشارة لأصوله ومعامله، ولقد اختص الإمام المنصور بالله بإيراد أدلة إثبات القياس وتحصيلها، وجميع مقالات المنكرين وردها وتفصيلها، وأفرد على كل واحدٍ من هذه المقالات كلاماً يخص قائلها، وبدله على هيئة في الرد والتقرير، بحيث إذا طلع عليه الناظر، وفكر فيه المفكر، وسلم طبعه عن الحسد، وخلع عن عنقه رتبة الهوى، علم قطعاً أنه كلام من أحاط علماً بحقائق الأصول وخفيها، وتقدم في معرفة المذاهب مستولياً على واضحا وجليها، فلو كان لأئمتنا ممن سبق أو تأخر مقالة في رد القياس وإنكاره لنقلها ولردها بالأدلة كما فعل في غيرها، أو تأولها، فكيف يقال بأن أحداً من الأئمة السابقين أنكر القياس وجحده؟ حاشا وكلاً، ومن قعد به العجز، أو تأخرت به همته عن الاطلاع على كلامهم في الأصول وحقائقها فعليه بالوقوف على أوضاعهم الفقهية، ومضطرباتهم الاجتهادية، إمّا في العبادات كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من مسائل العبادات، وإمّا في المعاملات كالبيع والشراء والإجارة والأنكحة والكتابة والاستيلاء وغير ذلك من الأبواب الفقهية، فإنه يعلم بذلك إكتابهم على تحصيل أكثر المسائل بالأقيسة المعنوية، وتعليقها بالأوصاف الشبهية، وما يجري في أثناء المحاورات ومكاملة الخصوم، ومن رد أقيستهم وإبطال جوامعهم في المسائل إنما كان لضعف تلك الأقيسة، لا من حيث إنكارهم لقواعد القياس وأصله، وكيف ينكره منهم وهو قائل به وعامل عليه، وعليه عمدته فيما يطلبه من تحصيل الحكم الشرعي، ومن أعظم أئمتنا في مكاملة الخصوم وأكثرهم غوصاً وتبحراً في العلوم السيد الإمام أبو طالب فإنه شاد أقيسة مسائل المذهب وبنائها، وهذ من أقيسة المخالفين بالاعتراض وحل عراها، مقارعة بالأسلحة النظرية، وملاحظة للزوم المضائق الجدلية، فمن هذه حاله كيف يقال إنه منكر للقياس، هذا لا يتسع له عقل أصلاً.

(واختلفوا) أي المانعون له سمعاً (فيه عقلاً، فقيلاً) القياس من جهة العقل (جائز) لما ذكره الأولون، وإنما منع منه السمع، (وهو رأي الظاهرية والخوارج، وقيل) بل القياس (ممتنع) عقلاً (وهو رأي الباقيين) من المتقدمين المانعين.

(ثمَّ اختلفوا) أي المانعون له عقلاً هل هو ممتنع في جميع الشرائع أو في شرعنا؟
 (فقيلاً) هو ممتنع (في شرعنا) فقط دون سائر الشرائع، (وهو رأي النظام) قال: (لأن مبني القياس على الجمع بين التماثلات) في الأحكام (والفرق بين المختلفات) فيها (وشرعنا وارد بخلافه) أي بالفرق بين التماثلات، والجمع بين المختلفات، فيستحيل التعبد فيه بالقياس:
 أمَّا الفرق بين التماثلات: فلأن الغسل من إنزال المني، والغائط والبول أقبح منه وأكثر، وفرض الصلاة في أوقات مخصوصة وأعداد معلومة من غير زيادة عليها ولا نقصان منها، وسائر الأوقات والمقادير تساويها في ذلك، وأوجب قطع يد السارق في عشرة دراهم من حرز، ولم يوجب على من غصب ألف دينار قطعاً أصلاً مع أنه أضر منه وأكثر، وأوجب الحد على من رمى غيره بالزنا ولم يوجب الحد على من رمى غيره بالكفر والنفاق، مع أن الكفر أعظم حالاً من الزنا، وقبل في الكفر والقتل شاهدين، وقبل شهادتهما ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، مع أن الكفر أعظم حالاً، وفرق بين العدة من الموت وبين العدة من الطلاق، مع أن القصد إنما هو براءة الرحم، وهما مستويان في ذلك، وجعل على الأمة الموطوءة الاستبراء بحيضة واحدة وعلى الحرة المطلقة الموطوءة بثلاث حيض، والغرض هو براءة الرحم وهما مستويان في ذلك، وجعل الحرة الشوهاء تحصن والمائة من الجوازي الحسان المملوكات لا تحصن.

وأما الجمع بين المختلفات: فسوى بين قتل الصيد عمداً وخطأً في الفداء في الإحرام، وبين الزنا والردة في القتل، وبين القاتل خطأً والوطء في الصوم عند بعضهم، والمظاهر من امرأته في إيجاب الكفارة عليهم.

قلنا: لا نسلم أن ذلك يمنع جواز التعبد بالقياس:

أمَّا الفرق بين التماثلات: فلأن التماثلات إنما يجب اشتراكها في الحكم إذا كان ما به الاشتراك يصلح علة الحكم ليصلح جامعاً، ولا يكون له معارض في الأصل، هو المقتضى

للحكم دون هذا، ولا معارض في الفرع أقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم، وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور.

وأما الجمع بين المختلفات: فلجواز اشتراك المختلفات في أمر جامع هو العلة للحكم في الكل، فإن المختلفات لا تمنع اشتراكها في صفات ثبوتية وأحكام. وأيضاً فيجوز اختصاص كلِّ بعلّة تقتضي حكم الآخر، فإن العلل المختلفة لا يمتنع أن توجب في المحال المختلفة حكماً واحداً.

(وقيل) ممتنع (في كل شرع وهو رأي الإمامية) قالوا: (لأن الأحكام الشرعية لا تعرف بالعقل) لأنها مصالح والعقل لا يهتدي إليها. وأيضاً: إنما طريقها السمع لأنها إنما تعرف من الإمام كما تقدم لهم في أنه لا يصح انفراد التكليف العقلي عن السعي.

قلنا الجواب عن الأول: أنها كذلك في أصل شرعها، ويجوز من الشارع أن يعرف الوجه الذي شرعت لأجله في بعضها فنقيس عليها ما وجد فيه مثل ذلك الوجه، إذ العقل يقتضي حسن ذلك. وعن الثاني: أن ذلك بناء على أصل موهوم، بطلانه ظاهر معلوم.

قالوا: (ولأن طريقه) أي القياس (الظن، وهو يحتمل الخطأ)، والعقل لا يجوز ورود الشرع بما يحتمل الخطأ.

[ولا نعني بعدم جوازه عقلاً إلا ذلك.

قلنا: معنى منع العقل، أن العقل مرجح للترك على ما لا يؤمن فيه الخطأ، والمدعى هو الإحالة، فهو نصب للدليل في غير محل النزاع، ولو سلم أن منعه إحالة لذلك الحكم في الجملة، فلا نسلم أن منعه ثابت في جميع الصور، فإنه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب.

وأما إذا كان الخطأ مرجوحاً، فلا، فإن المظان الأكثرية لا تترك بالإحتمالات الأقلية، وإلا لبطلت الأسباب الدنيوية والأخروية، إذ ما من سبب منها إلا وهو يجري فيه ذلك، فإن النزاع لا يزور بيقين أن يأخذ الزرع، والتاجر لا يسافر وهو جازم بأن يريح، والمتعلم لا يبحث في تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويثمر علمه، إلى غير ذلك، بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب،

وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به، على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع، ومن طلب الجزم في التكاليف عطل أكثرها^(١).

بيان ذلك: أنها إذا التبتت رضية لزيد في عشر أجنبيات فلم يجر له نكاح واحدة منهن، وإن غلب على الظن بعلمات أنها أجنبية؛ لاحتمال أن تكون رضية له؛ لأن الظن ليس بطريق قاطع كالعلم، فأشبه الجهل من حيث مضادة العلم، فلما كان الجهل قبيحاً في نفسه كان الظن قبيحاً مثله.

قلنا: العمل على الظن شائع في العقول وهي قاضية بحسنه مرشدة إليه في أحكام المعاملات، وتصديق المخبرين فيما يخبرون به من الأمن والخوف في الطرقات، مع أن أكثر قواعد الشريعة مؤسسة على غلبان الظن في الفتاوى والأفضية والشهادات وأحوال القتل وغير ذلك، ومن أنكر ذلك والعمل عليه فقد أنكر أصلاً عظيماً من أصول الشريعة، لا يبوء به من وقر الإسلام في صدره، وأيضاً فالتعويل على غلبات الظنون دأب العقلاء وعمل أهل البصائر، وخاصة عند تعارض المشكلات والتباس أحوالها، فإن الرجوع إليها ضروري لا يتسع إنكاره، وامتناع العمل بالظني في بعض الأحوال لمانع خاص.

قالوا: (ولخفائه)؛ لأننا نعلم بالضرورة أن تنصيب صاحب الشرع على الحكم أظهر في باب البيان من التفويض إلى القياس، (وإغناء النصوص عنه) لأنها تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية، مع أن النص أبلغ وأبعد عن مواقع الخلاف، وأرفع للمنازعة وأجلب للطمأنينة وأبلج للصدور، فالواجب اطراح القياس.

قالوا: وليس المراد بإغناء النصوص عنه في جميع الأفراد، إنما أردنا التنصيب على القواعد الكلية، واحترزنا بهذا عن الشهادة والفتوى وقيم المتلفات وأروش الجنايات بالأمارات في معرفة القتل والأمراض والأرباح في الأمور الدنيوية؛ لأن هذه الأشياء تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأمكنة والاعتبارات حتى لا يرد علينا أن التنصيب عليها تنصيب على ما لا نهاية له، وإذا تقرر أنه أخفى وأن النص مغنٍ عنه فهو حينئذ اقتصار على أدون البيانين، والاقتصار على أدون البيانين غير جائز مع القدرة على الأعلى؛ لأنه إذا لم يقع البيان على أقصى الوجوه

(١) ما بين القوسين ثابت من الأصل في هامش النسخة (أ)، وهو غير موجود في الأصلية.

حسن من المكلف أن يحمل عدم التبين على صعوبة البيان لا على تقصير نفسه، فالإتيان بكمال البيان إزاحة لعذر المكلف، فيكون كاللطف وترك المفسدة في الوجوب.

وحاصل هذا الاستحجاج: أن الأصلح واجب على الله تعالى في جميع أمور الديانة.

وهو فاسد بالتكليف بالنظر والتفكير، فإن مسالكه ضنكة، ومجاريه دقيقة، ومن ثمَّ عظم فيه الزلل الأكبر الخليفة، وسببه حزونة طريقه، وصعوبة مسلكه، فإنه يلزم على مساق هذه المقالة أن لا يرد فيه تكليف، ويجب على الله أن يضطرهم إلى المعارف الضرورية في المسائل الدينية والعقائد، الإلهية محاذرة عن اقتحام ورطه، والتحير في متاهاته.

(فصل): [في حجية القياس القطعية أم ظنية؟]

لما فرغ من تقرير كونه حجة شرع في تبين هل دليله حجة قطعية أو ظنية؛ إذ لا يليق الخوض في ذلك إلا بعد معرفة الحجية، فقال:

(أئمتنا والجمهور) من العلماء (وأدلة التعبد به من السمع قطعية؛ إذ) هو ما قدمنا بيانه من الإجماع، ومن حديث معاذ، ومن أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص، وكيف لا والعادة تقضي بأنه (لا يثبت مثله إلا بقاطع) لأنه أصل من أصول الشريعة كالكتاب والسنة النبوية والإجماع، فيوجد قاطع على حجته قطعاً، وما كان كذلك فهو حجة قطعاً، فالقياس حجة قطعاً، وفي هذا تنمة من كلام ابن الحاجب، لكنه احتج بالقاطع الكاشف عنه الإجماع القاطع، والمؤلف احتج على وجود القاطع بغير الإجماع، وهو أن هذا أصل من الأصول ومثله لا يثبت إلا بقاطع، والله أعلم.

وقال (أبو الحسين والشيخ) الحسن (وحفيده وغيرهم) كالرازي والبيضاوي (بل ظنية) لأنما ذكرناه أخبار آحاد وهي لا تفيد القطع، وحديث معاذ كذلك.

قلنا: الأخبار قدرها المشترك متواتر، ولا يضر عدم تواتر كل فرد، وخبر معاذ إن لم يكن متواتراً فهو متلقى بالقبول.

قالوا: وهذه الأشياء إن كانت ظنية فهو يثبت كون القياس دليلاً معمولاً به؛ لأن القياس وإن كان قطعياً فهو عملي، (وإثبات القطعي العملي بالظني جائز)، فلا يضر كون الدليل عليه ظنياً (ويلزمهم مثله في كل قطعي عملي) كالعمل بالكتاب والسنة والإجماع، وهم لا يلتزمون.

(والتحقيق أنَّ الخلاف) بين مثبتي القياس والنافي له (في اعتقاد كونه حجة) لا في العمل به، (واعتماد كونه حجة علمي، فلا يثبت إلاً بقاطع) لأن إثبات الأمور العلمية بالظني لا يجوز.

(و) اختلف القائلون بحجيته هل يفسق منكروه، والمختار أنه (لا يفسق منكروه، خلافاً للباقلاني) فقال: نحن نفسق نفات القياس لمخالفة الإجماع الصادر عن الصحابة، ولا نعدهم من علماء الشرع ولا نبالي بخلافهم.

وكذا قال الغزالي لا يعتد بخلافهم، قال: ومن رده فهو مقطوع بخطائه من جهة النظر محكوم بكذبه، وإنما قلنا أنه لا يفسق منكروه، (إذ لا دليل) يدل على الفسق كما في الإجماع، (وإن قطع بخطائه) لمخالفة القواطع كما في غيره من المسائل، ألا ترى إلى مسألة الإمامة فإنه لا يفسق من أنكر أن علياً هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من المعتزلة عند أكثر الزيدية وإن كان الدليل عليها قطعياً.

[هل القياس مأمور به أم لا؟]

واختلف في القياس هل هو مأمور به أو لا، أو يفصل في ذلك؟:

(والمختار وفاقاً للقاضي) عبد الجبار (و) إسماعيل (ابن عليّة و) أبو العباس (ابن سريج أنه) أي القياس (مأمور به) اعتماداً على قوله تعالى {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} (الحشر: ٢)، والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر، وإثبات مثل حكم محل في محل آخر، ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاض، فإنه فرض لما ينزل بالغير في حق نفسه.

وقال قوم: لا يكون موصوفاً به اعتماداً على الاستدلال بالسنة والإجماع؛ لأن الوارد فيها مما يدل على القياس صيغته صيغة الخبر، أو فعلهم لذلك والسكوت عند فعل البعض وشيء من ذلك غير أمر.

وقال (الشيخ) الحسن (إن أريد) بكونه مأموراً به (أن الله بعثنا على فعله) بالأدلة (فهو كذلك) مأمور به؛ لأننا قد قررنا وجه الدلالة عليه ببراهين باهرة، وأدلة قاهرة، (وإن أريد) بكونه مأموراً به (أنه أمرنا بصيغة الأمر فمحتمل) لذلك ولعدمه، لأن الاعتبار قد يستعمل في الاستدلال بالأدلة العقلية، مثل ما يقال في إثبات الصانع اعتبر بالذات هل يمكن حدوثها من غير صانع، فما ظنك بالعالم كما يستعمل في القياس فلا يقطع أنه أراد القياس.

ويستعمل أيضاً في معنى آخر وهي الاتعاظ، فلذلك حصل التردد، بل الحق ما ذكره بعض المحققين أنه ظاهر في الاتعاظ لوصفه له ولغلبته فيه.

فإذا قيل: اعتُبر بهذا الرجل، فهم منه اتعظ به، ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ، قال الشاعر:

ما مريوم على حي ولا ابتكرا
إلا رأى عبـرةً فيه إن اعتبراً

سلمنا، لكنه ظاهر في القياس في الأمور العقلية كما تقدم، فأما القياس الشرعي فلا يسمى اعتباراً، فإنه إذا قيل: اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بعموم ولا بخصوص، هذا مع أن اعتبروا من الأمر. أعني صيغة إفعال. لفظ أمر محتمل للوجوب ولغيره من المعاني، وللمرة والتكرار، ولعموم المفعولات وللإطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط، أو معهم ومع غيرهم، وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقاً، وإن خالف الأصل فظن وجوب العمل لكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به لقي غاية الضعف، فلا يصح به إثبات مثل هذا الأصل.

[هل القياس من أصول الفقه؟ وهل هو من الدين؟]

واختلف فيه أيضاً هل يوصف بأنه من أصول الفقه أو لا؟

(و) المختار (أنه من أصول الفقه) لصدق حد أصول الفقه عليه؛ لأنه من القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، (خلافاً للجويني) فزعم أنه ليس من أصول الفقه، وإنما بُيِّنَ في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجته ليوقف عليها الفقيه على بيانه.

واختلف في القياس هل هو دين أو لا؟

فلا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات إلى محل واحد فنقول:

لا نزاع في أنه يقال له ذلك: إذا أريد به أنه ليس ببدعة، وإنما النزاع إذا أريد به غير ذلك:

(و) المختار أنه (من الدين مطلقاً) أي سواء كان واجباً أو مندوباً بناء على أن اسم الدين يطلق على ما كان واجباً أو مندوباً؛ لأن الدين في الاصطلاح: ما سمي به العبد مطيعاً استمر أو لم يستمر، (خلافاً لأبي الهذيل) فزعم أنه لا يوصف بكونه من الدين بناء على أن اسم الدين لا يطلق إلا على ما كان ثابتاً مستمراً كاعتقاد التوحيد والصلاة وغير ذلك، قال الشاعر:

تقول وقد ذكرت لها وظيني
أهذا دينه أبداً وديني

أي أهذا دائبه الذي يستمر عليه ودائبي، والقياس لا استمرار فيه، فلا يطلق عليه اسم الدين.
وأجيب: بأننا لا نسلم أن الدين في الاصطلاح ذلك، بل هو الطاعات لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ
غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، والمعلوم أن
الطاعات مقبولة من فاعلها سواء كانت مستمرة أو غير مستمرة، وأيضاً فالإجماع منعقد على أن
المندوب دين الله وهو لا يجب استمراره، فأنهار أصل أبي الهذيل الذي عوّل عليه، فبطل قوله،
لفساد ما استند إليه وهو المطلوب.

وقال (أبو علي): واجبه منه لا مندوبه) بناء على أن الدين لا يطلق إلا على ما كان واجباً،
فحيث يكون واجباً يوصف بالدين، وحيث لا فلا.

(وقد يكون) القياس (واجباً على الأعيان) وذلك في حق من نزلت به حادثة من المجتهدين في
حكم أو فتوى ولم يجد أحداً يسد مسده في ذلك وضاق الوقت.

(و) قد يكون واجباً (على الكفاية) وهذه كالوقائع والحوادث التي تحدث ويكون في الزمان جماعات
من العلماء والحكام، فإنها واجبة عليهم على جهة الكفاية، فأبي واحد منهم أفتى فيها أو حكم فيها
بحكم جاز ذلك، وخلص الآخرون عن درك الوجوب كسائر الأمور الواجبة على الكفاية.

(و) قد يكون (مندوباً) وهو (فيما) كان من الأقيسة غير حادث لكنه (يُجَوِّزُ حَدُوْثَهُ) فإن الخوض
فيه يكون ندباً كما فعله كثير من الفقهاء في مسائلهم، فإنهم تكلموا في أمور غير واقعة وقدروا
حدوثها، هذا غاية ما يمشی به كلام المؤلف، وهو في ذلك تابع لصاحب الجوهرة والإمام يحيى.

قال القاضي فخر الدين في اللؤلؤ: وفيه نظر؛ لأن تعلم العلم جميعه فرض على الكفاية^(١)،
ما لم تنزل الحادثة ويتضيق وقتها فحينئذ، يكون فرض عين على المتمكن من الاستدلال عليها إذا

(١) قد يقال للقاضي عبد الله: ماذا أردت بقولك: إن تعلم العلم فرض كفاية؟ هل أردت أن كل مسألة
يجوز حدوثها أو قد حدثت يجب على بعض المكلفين النظر فيها؟ لزمك أن كل مجتهد يجوز حدوث أي
مسألة يمكن النظر فيها، يجب عليه أن يجتهد فيها، ما لم يعلم أن غيره قد حصلها، كما هو قاعدة فرض
الكفاية، وهذا مما لا قائل به، وإن أردت أن العلم فرض كفاية، أي الآلة التي يحتاج إليها عند حدوث الحادثة،
فهذا مسلم، ويكون استعجاله بالنظر في تلك الحادثة مندوباً، إذا لم يحتج إليها، وهو مراد المؤلف، فيحقق ما
قاله القاضي. تمت من هامش النسخة (أ).

لم يتمكّن من الاستدلال عليها إلاّ مكلف واحد، فلا معنى لعدّ تعلم العلم مندوباً قط؛ لأنّ الدلالة على وجوب تعلم العلم وكونه من فروض الكفاية لم يفصل بين ما لم يحدث وبين ما حدث مما يقوم الغير فيه مقامه. انتهى.

وبهذا يتضح لك أن ليس للخلاف موقِعاً، أمّا بيننا وبين أبي علي فظاهر، وأمّا بيننا وبين أبي الهذيل فلأنه لا يدخل تحت قوله كما ذكره بعضهم الواجب لاستمراره، فالقول أنه منع تسميته بذلك، لقوله: لا يوصف بذلك إلاّ المستمر ليس على ما ينبغي.

وفي قول السيد (مما يجوز حدوثه) إشارة إلى أن ما لا يجوز أن يحدث فإنه يعلم علمه أشبه بالمباح، كأن ينظر الناظر في شريعة نبي لو قدر تعيينه بعد نبينا محمد صلى الله عليه وآله وما يتعلق بها من تحليل وتحريم ونحو ذلك.

(فصل): [في الأحكام التي يجوز ثبوتها بالقياس]

في بيان أنه لو ثبت حجّيته كالنص، لكن ليس مثله في كل شيء، ولذلك حكمنا بأنه (يتمتع بثبوت كل الأحكام الشرعية به) أي بالقياس بحيث لا يكون عليها دليل غيره (لأدائه إلى الدور) وذلك لأنه إذا قيس الفرع على الأصل والأصل على الفرع، كإقاسة الذرة على البر والبر على الذرة في تحريم التفاضل كان دوراً مطلقاً وهو باطل، (أو التسلسل) وذلك حيث لا يحكم بإقاسه كل من الفرع والأصل على صاحبه، بل أقسنا الفرع على الأصل والأصل على أصل آخر، وكذلك ذلك إلى ما لا نهاية له واستحالة هذين القسمين معلومة (بخلاف النص) فإنه يجوز ثبوت جميع الأحكام به كأن ينص على الحوادث على سبيل الجملة فيدخل فيها التفصيل، كأن ينص على تحريم الربا في كل مكيل وموزون وغيره مما قدمنا؛ لأنه لا يؤدي إلى دورٍ ولا تسلسل، (ولأن فيها) أي الأحكام (ما لا يعقل معناه) كضرب الدية على العاقلة فثبوت القياس في مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به في الأصل.

(ويجري) القياس (عند أئمتنا والشافعية في كل مسائل الفروع) فأما أصول العبادات فلا يجري فيها عند الحفيد والجبائي والكرخي، وذلك كإيجاب الصلاة بالإيماء في حق العاجز عن الإتيان بها، بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام، والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على

الوجه الأكمل، وظاهر إطلاق البيضاوي في منهجه، وحكاية الأسنوي لخلاف الكرخي والجبائي، يقضي بأن عندهما جواز جري القياس فيها؛ لأن البيضاوي قال: الرابعة يجري القياس في الشرعيات.

نعم، ويجري القياس في كل مسائل الفروع (القابلة للتعليل) من الحدود والكفارات والمقادير والأسباب وغيرها لعموم الأدلة، لا فيما لا يقبل التعليل لانبناء القياس على التعليل.

وإذا تمهدت هذه القاعدة، فيقول الناظر في ابتداء النظر: يجوز كون الحكم معللاً وغير معلل، فطريق الضبط في ذلك بين ما تعلل وما لا يعلل هو أن الناظر في أول وهلة يحدد غيره بالنظر في الطرق الدالة على إثبات العلل الشرعية ويحضرها في ذهنه كما سيتوضح القول فيها بمشيئة الله تعالى، فإن كانت العلل منصوصاً عليها أو منبهاً عليها بأحد الوجوه المبينة فالقياس جار لا إشكال فيه، وهكذا إذا كانت العلة معروفة بالإجماع، فإن الإلحاق بها جائز لا محالة، فإن لم يجد شيئاً من ذلك فإنه يطلبها في مسالك الاستنباط، فيبدأ أولاً بطلب الإحالة، فإن وجد معنى محتملاً ملائماً لأصول الشريعة قضى به وكان وجهاً في الجمع، وإن لم يجد معنى مناسباً فإنه يلتفت إلى الظاهر، فإن وجده وصفاً شبيهاً خاصاً عول عليه؛ لأن الأشباه الخاصة معتمدة في التعليم كالاعتماد على المعاني المناسبة كما سنوضحه إنشاء الله تعالى، فإن لم يعثر الناظر في طلبه على شيء مما ذكرناه فإنه يعلم كون الحكم غير معلل؛ إذ لا سبيل إلى التعليل إلا بواسطة الجمع بالعلة الحاصلة بهذه الطرق، فإذا لم يوجد واحد منها فلا وجه للتعليل وعند هذا يعرف كون الحكم غير معلل.

ومن بديع سرّ ما أوردناه من هذا السير أن الناظر يتوصل إلى كلي التعليل وجزئيه فيعرفهما فيعلم أو لا بما ذكرناه كون الحكم معللاً إذا وجد فيه نوعاً من هذه الطرق الدالة على العلة وهو الكلي، ثم يعرف بما ذكرناه أيضاً العلة بعينها وهو الجزئي وستقف إنشاء الله على أمثلة ما لا يعلل.

(و) قول أئمتنا والشافعية مبني على المختار من أنه (ليس في الشرع جمل من الأحكام لا يجوز قيام دليل على عللها) لأنها تعبدات محضة (فيمتنع القياس عليها) بل ما من حكم شرعي إلا وهو يجوز قيام الدليل على علته، إمّا بالنص أو غيره؛ لأن كل الأحكام صالحة للتعليل (غير المستثنى) من الأحكام الشرعية كالمعدولة عن سنن القياس وأصول الشرائع، فكل مسألة فهي بحيث يحتاج إلى النظر في أنها هل يجري فيها القياس أو لا؟.

(خلافاً للحنفية) فقالوا: إن في الشرع جملاً من الأحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الحدود والأسباب مثلاً من غير احتياج إلى تفصيل آحادها، وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج إلى النظر في تفاصيله.

إذا عرفت المذهب المختار (فيجوز) القياس فيما يجري فيه من مسائل الفروع (وإن لم يضطر إليه) بأن يكون في حادثة يجوز حصولها ولا نص فيها كما تقدم في القياس المندوب، وقوله (على الأصح) إشارة إلى خلاف ابن عبدان فإنه أجاز ما اضطر إليه للحاجة، ومنع ما لم يضطر إليه لانتفاء فائدته. قلنا: فائدته العمل به فيما إذا وقعت تلك المسألة.

ويجوز القياس (في غير الجلي) وهو الخفي لإفادته الظن فكان دليلاً معمولاً به (خلافاً لداوود) فإنه أجاز الجلي من القياس، وهو الصادق بقياس الأولى والمساوي ودون الخفي، واقتصر صاحب الجمع في شرح المختصر على أن داوود لا ينكر قياس الأولى، وظاهر حكاية ابن الحاجب أن داوود من القائلين بجواز التعبد بالقياس دون الوقوع وكذلك حكاية البيضاوي، قال الأسنوي: وما ذكره مخالف لما في الحاصل والحصول، فإن المذكور فيهما أن داوود وأصحابه قالوا: يستحيل عقلاً التعبد بالقياس، قال: لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي وإمام الحرمين. انتهى.

قلت: والمصنف اتبع في حكايته عن داود صاحب الجمع.

(و) يجوز القياس (في الحدود) وإذا جاز فلا مانع من الوقوع، وذلك (كإيجاب الحد على اللائط قياساً على الزاني) بجامع الإيلاج المحرم، فإن هذه هي العلة في حد الزنا، أو بجامع قصد الإنزجار كما يوجب تضييع الماء المقتضي إلى تضييع النسل.

(و) يجوز القياس أيضاً (في الكفارات) وإذا جاز فلا مانع من الوقوع، وذلك (كإيجاب الكفارة على المفطر بالأكل في رمضان قياساً على المفطر بالجماع) بجامع هتك حرمة الصوم لمستهتر.

(و) يجوز أيضاً (في الرخص) وإذا جاز فلا مانع من الوقوع، وذلك (كالمفطر في سفر المعصية قياساً على سفر الطاعة) بجامع المشقة الحاصلة فيهما على سواء.

(و) يجوز القياس أيضاً (في المقادير) وهي أنصبة الزكاة والحدود والديات، وإذا جاز فلا مانع من الوقوع، وذلك (كتقدير نصاب الخضروات) وهي ما أخرجته الأرض غير المكيل (ونحوها) كالجواهر والمستغلات (بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة) بجامع كون كل واحدٍ منهما مالاً

قيماً لا نصاب له في نفسه يرجع إلى قيمته، (وثبوت حكم الفرع في هذه الأربعة) التي هي الحدود والكفارات والرخص والمقادير (بالقياس) للفرع على الأصل؛ لأن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصاً بغير هذه، بل هو متناول لها جميعاً لعمومه، فوجب العمل به فيها. ومن صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس: أنهم حدوا في الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى عليه حد الافتراء)، فأقام مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له، فقام دليلاً في الحدود بخصوصه كما دل على حجية القياس من غير تفرقة، فتقرر أنه بالقياس (لا بالاستدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة) بأن يقال مثلاً: النص قد دل على وجوب الحد في الزنا ولا فرق بين اللياط وغيره إلا كون اللياط في دبر الذكر والزنا في فرج المرأة، وهذا الفارق ملغى في الشرع، فيجب حذفه فيتناول النص كلا المعنيين؛ لأن هذا إنما يكون إذا كان الأصل معللاً بما به الاشتراك دون ما به الافتراق، فيلغى ما به الافتراق ويبقى ما به الاشتراك، وليس كذلك بل حكم الفرع ثابت بالقياس نفسه؛ لأنه جمع بين الأصل والفرع بعلة الأصل المعقولة كما تقرر؛ لأنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا غيره بالتسمية.

وكذا مثلاً قد دل على وجوب الكفارة على المفطر بالنكاح ولا فرق بين النكاح وغيره من الأكل والشرب في الإفطار، إلا كون النكاح إيلاج فرج في فرج، والأكل ازدراد وابتلاع لغير المائع والشرب ابتلاع للمائع، وهذا الفارق ملغى في الشرع ... الخ، وكذا في بقية الأمثلة.

(خلافاً للحنفية) فإنهم زعموا أن هذه المسائل ليست ثابتة بالقياس، بل بحذف الفوارق كما تقدم، وقد ذكر الشافعي رحمه الله تعالى مناقضة الحنفية في هذا الباب، فقال:

أما الحدود: فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها إلى استحسان، فإنهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنا بامرأة وعيّن كل شاهد منهم رؤية أنه يحدّ، استحساناً مع أنه على خلاف العقل؛ فلأن يعمل فيه بما يوافق العقل أولاً.

وأما الكفارات: فإنما يجازمها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطئ، ولأنهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع، وفي قتل الصيد ناسياً قياساً على قتله عمداً، مع تقييد النص بالعمد في قوله {وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ} (المائدة: ٩٥).

وأما المقدرات: فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقدير أنهم في الدلو والبئر يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار، فقالوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا، وفي الفأرة ينزح أقل من ذلك، وليس هذا التقدير على نص ولا إجماع فيكون قياساً.

وأما الرخص: فقد قاسوا فيها وبالغوا حتى كان الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص، ثم حكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت أو معتادة، وانتهوا فيها إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار، وقالوا: العاصي بسفره يترخص فأثبوا له رخصة بالقياس، مع أن القياس ينفيها؛ لأن الرخصة إعانة والمعصية لا تناسب الإعانة.

قالوا: قال صلى الله عليه وآله ((ادرءوا الحدود بالشبهات))، واحتمال الخطأ في القياس شبهة، فيجب أن يدرأ به الحد، والكفارات على خلاف الأصل لكونها منفية بالنص النافي للضرر لإنهاضه، والرخص منح الله فلا تعدى بها مواضعها، والمقدرات لا يهتدى إليها بالعقول.

قلنا: هذه لا تشكل بالمسائل التي ذكرها الشافعي، ثم نقول: هذه الأدلة حصلت بخبر الواحد فإنه يجوز إثبات هذه الأشياء بخبر الواحد مع أنه لا يفيد العلم، وما لأجله صار الخبر الواحد مخصصاً لها قائم في القياس الخاص، فوجب تخصيصها بالقياس.

(و) يجوز القياس (فيما ليس الفرع فيه أولى بالحكم) من الأصل بل هو إما مساوٍ كقياس العبد على الأمة، أو دونه: كقياس النبيذ على الخمر في التحريم، (خلافاً للقاساني) وهو بالقاف والسين المهملة منسوب إلى قرية من قرى الترك، (والنهرواني) فقالا: لا يجوز القياس إلا فيما يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل كقياس الضرب على التأفيف، وزاد صاحب المنهاج حيث كانت العلة منصوبة.

قال الإمام في القسطاس: ومثاله قوله عليه السلام وآله ((لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يتوضى فيه)). قالوا: فإنه يلحق بهذا ما هو في معناه، وقالوا: إن الذي يكون في معناه ما لو بال في كوز ثم صبه في الماء الراكد فإن هذا يكون داخلاً تحت النهي، وزاد الإمام يحيى في القسطاس موافقتها لنا فيما إذا كانت العلة منبهاً عليها كالأسماء المشتقة، كقوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} (المائدة: ٣٨)، وقوله {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} (النور: ٢)، ونحو ورود الفاء في الأمور المستثنية كقول القائل: سهى رسول الله فسجد، وزنا ما عزر فرجم، ولمذهبهما تنزيلات:

التنزيل الأول: أنهم إذا قالوا بانحصار القياس في هذه المواضع الثلاثة فيشترطون مع قولهم حرمت الخمر لشدها أن يقول: حرمت ما كان مشاركاً للخمر في الشدة، ويقولون في نحو زنا ماعز فرجم ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة))، ولا يقتصرون على النص والإيماء، بل يوردون ما ذكرنا، فإذا التزموا هذه الزيادة فليس من القياس في شيء، وإنما هو قول بالعموم، وعند هذا لا خلاص لهم عن عهدة إجماع الصحابة؛ لأن المنصوص من العلل والمنبه عليه لا يفني بمعشار ما اضطربت فيه آراؤهم من أنواع الأقيسة.

التنزيل الثاني: أن لا يشترط ما ذكرناه، ولا يشترط أيضاً ورود التعبد بالقياس كما زعمه النظام، وهذا خطأ وزيادة على قول القياسيين فإنهم إنما قالوا بالقياس في المنصوصة والمنبه عليها بظواهر الأدلة الشرعية بشرط ورود التعبد بالقياس، فإذا قلت بالقياس في هذه المواطن فقد تجاوزتم الحد، ثم إذا قلت بهذه المقالة فلم قصرتم القياس على هذه الأوجه، فالقول به فيها تحكم.

التنزيل الثالث: أن نقول: مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة والمنبه عليها بطرق الإيماء، فأما سائر العلل المقررة بطرق الاستنباط من الإحالة وأنواع الشبهيات فلا وقع لها ولا يجوز إثباتها؛ لأن طرق الاستنباط غير مأمور به من وقوع الغلط ويتطرق إليها ضرب من الزلل، وهذا هو معتصم القوم.

وبطلان مذهبهم يتضح بأن التعويل فيما يكون مقبولاً من الأقيسة على غلبات الظنون، وهذا حاصل في جميع الأقيسة.

فإن قلت: إنما حضرنا القياس في هذه الثلاثة لأنها مقطوع بها، والمستنبطة لا يؤمن فيها الخطأ بخلاف هذه فهي من جهة الشارع.

قلت: لا يمتنع أن يكون غرض الشارع قصر العلل المنصوصة على محلها فتعديها عنه خطأ.

فإن قلت: لا بد من اشتراط التعبد بالقياس كما ذكر.

قلنا: قد أخطأتم في الحصر؛ لأن المتعدية والمنصوصة سيان في هذا.

(و) يجوز القياس (في الأسباب) بأن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقيس عليه وصفاً آخر فيحكم بكونه سبباً، (وفاقاً لأكثر الشافعية وخلافاً للحنفية) والأقلين من الشافعية كالبيضاوي والرازي، (و) الأسباب (هي العلل) وإنما قلنا: بالقياس فيها لثبوته، فكيف ينكر؟ وذلك (كقياس

اللواط على الزنا في كونه سبباً لوجوب الحد) الذي هو الحكم، لتحصل الحكمة التي هي الزجر عن تضئع الماء في اللواط، كما يحصل في الزنا (بجامع الإيلاج المحرم) وكقياس المثقل على المحدد في كونه سبباً للقصاص فلا وجه للمنع، هكذا ذكره الأصحاب.

قيل: والحنفية لا يلتزمون هذا، وإنما هو حجة على الأقل من الشافعية، وقد أجابوا بأنه ليس من محل النزاع؛ لأن النزاع فيما تغاير السبب والعلة وهي الحكمة في الأصل والفرع؛ إذ المفروض أن هناك حكمن السببية والجلد، وسببين الزنا واللواط ونحوها، وهاهنا السبب واحد ثبت لمحلي الحكم وهما الأصل والفرع بعلة واحدة، ففي مثال المثقل والمحدد السبب القتل العمد والعدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس، والحكم القصاص، وفي مثال الزنا واللواط السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً، والعلة الزجر لحفظ النسب، والحكم وجوب الجلد.

والحق: أنه لا نزاع حقيقة؛ لأن دفعه بذلك ممكن في كل صورة، فإن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلاّ ثبوت الحكم بالوصفين لما فيهما من التناسب.

ونعود إلى ما ذكرنا من اتحاد الحكم والسبب:

وقد احتج المانعون فيها: بأن القياس للواط على الزنا مثلاً في كونه موجباً للحد إن لم يكن بمعنى مشترك بينهما، فلا يصح القياس، وإن كان لمعنى مشترك بينهما كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجباً؛ لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحدٍ منهما، وحينئذ فلا يصح القياس؛ لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا.

وأجيب: بأن القياس لا يخرجهما عما ذكر، والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما ترتب عليها.

وهل الخلاف في الشروط والموانع كالخلاف في الأسباب:

قال المصنف: (وإلا ظهر أن الخلاف في الشروط) للأحكام هل يثبت بالقياس، كما يقال ارتفاع الحدث الأكبر شرط في جواز لمس المصحف، كما هو شرط في قراءة القرآن، بجامع الإعظام، وكما يقال التيمم شرط في صحة الصلاة، كما أن الوضوء شرط فيها، بجامع رفعهما الحدث، (والموانع) منها كقياس الأمومة على الأبوة في كونها سبباً في سقوط القصاص بجامع

الولادة، وفي الرجوع في الهبة للولد الصغير، (كذلك) أي مثل الخلاف في الأسباب، بل قد نص عليه صاحب الجمع، وذكر الآمدي الخلاف في الشروط وكذلك ابن برهان، وجعل المخالف أبا حنيفة، وقد أشار إليه سعد الدين فقال: وامتناع القياس في الشروط، وإن لم يصرح به فيما سبق يعني ابن الحاجب والعضد يعلم من دليل الأسباب.

(ويمتنع) القياس (في العادي الخلفي) أي في الأمور التي ترجع إلى العادة والخلفة وذلك (كأقل الحيض و) أقل (النفاس و) أقل (الحمل وأكثرها) أي في الثلاثة؛ لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمزجة ولا يعرف أسبابها.

قال القاسم عليه السلام: القياس في هذا لا يمكن إلا بتقحم متقحم فيقول فيه برأيه. قال في الجامع: وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي فقط، ولم يذكره الآمدي ولا ابن الحاجب.

(وفي) جري القياس في (النفي الأصلي خلاف يأتي) في باب الحصر والإباحة (إن شاء الله تعالى).

(فصل): [في تعدية العلة إلى تخمير الحكم المنصوص عليه]

إذا نصّ الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بما فيكون أذنًا من الشارع في هذا القياس المخصوص، وإعلاماً بحجتيه، وإيجاباً للعمل بموجبه، وإن فرضنا عدم شرعية القياس، أو لا تعدى حتى تثبت شرعيته، قد اختلف فيه:

فقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (النص على علة الحكم فعلاً) كان ذلك الحكم نحو: أكرم زيد لعلمه، (أو تركاً) مثل الخمر حرام لإسكارها، (لا يكفي في تعدية الحكم بها) أي بتلك العلة (إلى غير المحل المنصوص عليه) وهو الفرع (من دون ورود التعبد بالقياس) جملة، فأما إذا ورد التعبد به جملة تعدى الحكم وإن لم يرد الشرع بالتعبد بالقياس في ذلك بخصوصه، كأن يقول مثلاً بعد قوله: حرمت الخمر لإسكاره وقيسوا عليها ما وجد فيه الإسكار.

وقال (أبو الحسين، وبعض الفقهاء) كأحمد بن حنبل، ورازي الحنفية، (والظاهرية)، كانهرواني^(١) والقاساني^(٢) والمغربي^(٣): (بل يكفي النص) من الشارع (عليها فيهما) أي في الفعل والترك، (وإن لم يرد

(١) النهرواني: إبراهيم بن دينار بن أحمد بن الحسين بن حامد النهرواني، الفقيه الفرضي الحكيم، ولد سنة

التعبد به) أي بالقياس جملةً، وحكاية المؤلف عن أبي الحسين هي التي في الجوهرة، وجعل الآمدي في كتابيه الحاوي والقسطاس، والرازي في محصوله، والبيضاوي في منهاجه مذهب أبي الحسين كمذهب النظام، لكن البيضاوي جعل مذهب النظام مثل مذهب هؤلاء، وكذلك الرازي والإمام جعله كما سيأتي.

وقال (المنصور) بالله (وأبو عبد الله وغيرهما) من العلماء: (إن كان النص عليها في الفعل اشترط ورود التعبد به، وإن كان في الترك لم يشترط ذلك وفرع أبو عبد الله وغيره) من المعتزلة (على ذلك) المتقدم (منع التوبة من بعض المعاصي دون بعض)؛ لأن من ترك ذنباً لكونه معصية لزمه لا محالة أن يترك كل ذنبٍ، بخلاف الأفعال عندهم فإنه لا يلزم من أتى بعبادة لكونها طاعة أن يأتي بكل طاعة. قال الغزالي في المستصفى: وهذا محال في الطرفين؛ لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصّة، ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ، وأمّا في جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته وفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل.

نعم، لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال شهوته وامتلاء المعدة واختلاف الحال، فما يثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك في فعل أو ترك. انتهى.

والتوبة من بعض المعاصي دون بعض هو مذهب أبي علي ومذهب أبي هاشم واستقصاء الكلام في ذلك يليق بالمقاصد الكلامية.

وقال (المؤيد بالله والنظام وأبو هاشم والكرخي): إن (إلحاق ما وجدت فيه العلة بمحل النص ليس قياساً، بل بطريق عموم اللفظ) وحكاية المؤلف عن النظام هي حكاية الغزالي عنه. وقال الأسنوي: والحكاية الأولى هي المشهورة عنه، قال: وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه، وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة، وكذلك حكاية المؤلف عن الكرخي هي حكاية الجوهرة وتعليقها وحكاية المختصر عنه مثل قول أبي الحسين، ومن معه.

(٤٨٠) هـ، وتوفي سنة (٥٥٦) هـ.

(١) القاساني هو أبو بكر محمد بن إسحاق، كان داودي المذهب، توفي سنة (٢٨٠) هـ.

(٢) هو أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق، أبو العباس الزليطني، القروي المغربي، المالكي، المشهور

بجلولو، ولد سنة (٨١٥) تقريباً، وتوفي سنة (٨٩٨) هـ، له كتاب البدر الطالع شرح جمع الجوامع في الأصول.

لنا: أن العلة الشرعية إنما هي وجه المصلحة، والمصلحة داعية إلى فعل واجب، أو مسهلة، أو صارفة عن قبيح، أو مسهلة لتركه، فلا يلزم فيما دعى إلى أمرٍ وسهله أن يدعى إلى مثلها أو يسهلها، وكذلك ما صرف عن شيء أو سهل تركه لا يلزم أن يصرف عن مثل ذلك الشيء أو يسهل تركه، بل يجوز ذلك ويجوز خلافه كما يجوز النص باختلاف حكم النظيرين، وإذا جوزنا كلى الأمرين لم يجوز لنا القطع بالحكم حيث وجدت العلة المنصوص عليها، وبهذا مع ما تقدم يعرف أنه لا وجه للفرق بين ورودها مع الأمر والنهي كما ذهب إليه أبو عبد الله؛ إذ الترك كالعمل في التعبد فيهما سواء فيما دعى أو صرف أو سهل.

احتج أبو الحسين ومن معه: بأنه لا فرق في قضية العقل بين أن يقول الشارع: حرمت الخمر لإسكارها، وقوله: حرمت كل مسكر، والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر، فكذا الأول وهو المطلوب. قلنا: لا نسلم عدم الفرق وإلا لزم من قوله: أعتقت غلاماً لسواده، عتق كل أسود من عبیده، وانتفاء ذلك مقطوع به.

لا يقال: لا نسلم لزوم العتق هنا؛ لأن الحق حق آدمي، ولا يثبت إلا بصريح، وهذا غير صريح، بخلاف حق الله، فإنه يثبت بالصريح والإيماء لإطلاعه على السرائر. لأننا نقول: ذلك في غير العتق، والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر، إمّا لتشوق الشارع إليه، وإمّا لأن فيه حقاً لله؛ لأنه عبادة لله.

احتج أبو عبد الله: بأن من ترك أكل شيء لأذى دل على ترك كل مؤذ، بخلاف من تصدق على فقير لفقره أو للمثوبة، فإنه لا يدل على تصدقه على كل فقير أو تحصيل كل مثوبة. قلنا: إن ذلك لقرينة التأذي وكون ترك المؤذي مطلقاً مذكوراً في الطباع، وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً، بخلاف الأحكام فإنها قد تختص بمحالتها لأمر لا تدرك.

احتج النظام ومن معه: بأن الوالد إذا قال لولده والسيد إذا قال لغلامه: لا تأكل هذا الطعام لأنه مسموم، فإنه يفهم منه المنع من كل مسموم، (لأنه كالمنصوص عليه) إذ لا فرق في اللغة بين لا تأكل الطعام لأنه مسموم، وبين لا تأكل كل مسموم.

قلنا: فهم التعميم لقرينة شفقة الأب والسيد وما علم منها أنها تقتضي عادة النهي عن كل مضر، بخلاف أحكام الله فإنها تختص ببعض المحال دون بعض الأمر لا يدرك.

وقد يقال: إنا نفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة، ومع ذلك يفهم العموم وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص في كل عام. قالوا: لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعري عن الفائدة؛ إذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها إلاّ اتباعها بإثبات الحكم فيما يثبت، واللازم منتفٍ؛ لأن فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف بالشارع.

قلنا: لا نسلم العري عن الفائدة؛ إذ لا فائدة وإنما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم، ولم يجوز أن يكون فائدته أن يتعقل المعنى المقصود من شرعية الحكم في تلك المحال، ولا يكون التعميم إلاّ بدليل يدل عليه.

(فصل): [في أركان القياس]

أركان الشيء: أجزأؤه في الوجود التي لا يتحصل إلاّ بحصولها.

(و) القياس (أركانه) التي لا يتحصل إلاّ بحصولها (أربعة): الأول (الأصل و) الثاني (حكمه و) الثالث (الفرع و) الرابع (العلة) لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمشاركة فرع الأصل في علة حكمه، وهذا كما يقال: أركان التشبيه أربعة: المشبه والمشبه به ووجه الشبه والأداة.

فإن قيل: أهملتم خامساً وهو حكم الفرع.

قلنا: قد أجاب الآمدي وتبعه المؤلف بقوله: (فأما حكم الفرع فهو ثمرة القياس، فلو جعل ركناً فيه لتوقف) حكم الفرع (على نفسه) وهو دور.

قال الأسنوي: وفيه نظر، فإن ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم، فالأولى أن يجاب بأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل، وإن كان غيره باعتبار المحل. (فالأصل لغة: ما تفرع عليه غيره) وقد تقدم الكلام فيه.

(واختلف فيه اصطلاحاً: فعند الأصوليين والفقهاء: أنه محل الحكم المشبه به) الذي يثبت فيه الحكم، ونقل ابن الحاجب هذا عن الأكثر.

قال الآمدي: وهو الأشبه لافتقار النص والحكم إلى المحل بالضرورة من غير عكس.

وقال (أبو طالب والمنصور) بالله (والشيخ) الحسن (والمتكلمون: بل دليله، وقيل: بل حكمه، وقيل: العلة الثانية في محل الوفاق) وهو المشبه به، فإذا قلنا: النبيذ مسكر فيحرم قياساً على

الخمر بدليل قوله: حرمت الخمر، فالأصل هو الخمر؛ لأنه المشبه به، أو حرمت لأنه دليhle، أو الحرمة لأنها حكمه، أو الإسكار لأنه العلة الثابتة في الخمر.

قال (أبو الحسين: وإذا كان الأصل) في اللغة (ما يبنى عليه غيره، فلا بُعد في الجميع) من هذه الأقوال؛ لأن الحكم في الفرع يبنى على العلة، ويبنى على الحكم في الأصل، والحكم في الأصل على ما حده ومحلّه، فالكل مما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداءً أو بواسطة، فلا بُعد في التسمية، ولذلك اختير. وهو الصحيح. أن الجامع أصل للحكم في الفرع، والحكم فرع له أو يعلم ثبوته بثبوته، وفي الأصل بالعكس، فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له؛ إذ يستنبط من الحكم في الأصل بعد العلم بثبوته، وأما في الفرع فالحكم هو المبني والمحل، ثم سمي به مجازاً. وإنما قلنا إنه الصحيح، لأن فيه حقيقة الإنباء وفيما عداه لا بد من تجوز وملاحظة واسطة له تظهر بالتأمل.

وقولنا: إذ يستنبط بناء على الأعم الأغلب وإلاّ فقد تكون العلة منصوبة.

(والحكم لغة: المنع) وقد تقدم شرحه (واصطلاحاً: ما أثرت فيه العلة) من وجوب أو ندب أو إباحة أو كراهة أو حظر، (ويسمى) الحكم (في الأصل) المقيس عليه (معللاً) كالتحريم في الخمر، فإنه معلل بالإسكار، وكتحريم التفاضل في البر مثلاً فإنه معلل، (وأما قولهم ويسمى في الفرع معلولاً، فوهمٌ) بل الصواب أن يقال: معلل سواء كان الحكم في فرع أو في أصل، من علّل الحكم بكذا، فهو مُعلّل، مثل كَلَّلَ فهو مُكَلَّل، وقَلَّلَ فهو مقلل، ولعن الله المحلل والمحلل له ونحوها، والأصوليون يقولون بالعلة والمعلول، وكذلك المحدثون يسمون الحديث الذي عرضت له علة توجب ضعفه أو رده معلولاً، وهذا لحن كما ذكره المحدثون وحكوه عن أئمة العربية والذي يقتضيه قانون العربية أن يقال على اصطلاحهم معل بالإدغام؛ لأنه من أعل بكذا فهو معلّ، مثل أحلّ فهو محلّ، وأدلّ فهو مدلّ، وهذا من العلة التي هي الآفة بخلاف قول الأصوليين، فظهر أن قول المحدثين والأصوليين معلول لحن إذا لم يقل في الحكم عل بمعنى علل، ولا في الحديث عل بمعنى أعل، أي أصيب بآفة، وإنما قالوا: عل من الماء، بمعنى شرب منه الشرب الثاني، فالماء معلولٌ منه، كما قال كعب بن زهير:

كانه منهل بالراح معلول

تخلو عوارض ذي ظلم إذا انقسمت

(وقد يسمى محل حكم الأصل معللاً بواسطة حكمه) يعني يطلق اسم المعلل على الأصل الذي يقاس عليه بواسطة حكمه، فيقال: الخمر معللة بواسطة كون حكمها معللاً، فعلى هذا يكون التسمية مجازاً من المجاز المرسل مثل جرى الميزاب.

(فصل): [في شروط القياس]

للقياس شروط كل عدة منها تتعلق بركن من أركانه:

(وشروط حكم الأصل الصحيحة) لا الفاسدة فسيأتي إيادها إن شاء الله تعالى (خمسة) شروط.
الشرط (الأول: ثبوته) أي ثبوت حكم الأصل المقيس عليه، (فلا يقاس على أصل المنسوخ لزوال اعتبار الجامع) بزوال حكم الأصل معنى؛ لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الأصل حيث أثبت الحكم به، ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم أنه لم يبق معتبراً في نظره، فلا يتعدى الحكم به؛ إذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلاً للثبوت، (خلافاً لشذوذ) من الحنفية فحكموا بجواز ذلك؛ لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكمين، ونسخ الأصل ليس نسخاً للفرع.
وأجيب: بأنه إنما ثبت في الفرع مثل ما في الأصل، فإذا لم يكن ثابتاً فلا فائدة في القياس، بل هو ثابت فيه ضده.

ومن أمثله: ما يقول بعض أئمتنا. وهو رأي أبي حنيفة. استدلالاً على جواز النية قبل الزوال في شهر رمضان في الصوم بأنه صوم متعلق بزمان مخصوص، فجازت نيته من النهار كصوم يوم عاشوراء، فنقول: من يأتي ذلك من أصحابنا وهو رأي الشافعي، هذا قياس على حكم منسوخ.
الشرط (الثاني: كونه شرعياً)، فلو كان لغوياً أو عقلياً لم يجز؛ لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علته، ولا يتصور إلا بذلك، فلو قال في نبذ: شراب مشتد فيوجب الحد، كما يوجب الإسكار، أو كما يسمى خمرًا، كان باطلاً من القول خارجاً من الانتظام، (ومن ثم) أي ومن جهة أنه يشترط في حكم الأصل كونه شرعياً (امتنع إثبات الأحكام العقلية به) كالقبح والحسن مثلاً، قيل: كأن يقال في نقل العين المغصوبة، إستيلاء حرمة الشرع، فوجب أن يكون ظلماً، كالغاصب الأول، لأن الظلم إنما يثبت حيث يثبت وجهه، وهو كونه ضرراً عارياً عن جلب نفع ودفع واستحقاق، وهذا وجه كلي يتناول جميع الجزئيات، فلا يصح أن يقال إن بعضها ثابت بالقياس.

(والأسماء اللغوية به) أي بالقياس الشرعي (اتفاقاً) من العلماء، قيل كأن يقال في اللائط: وطئ يجب فيه الحد فيسمى فاعله زانياً كواطئ المرأة، لأن أحد الأسماء إنما يثبت بوضع أهل اللغة، فلا يثبت بقياس شرعي.

نعم: فإنما يمتنع إثبات ما ذكر في القياس الشرعي لا بغيره كالقياس العقلي، وكذا القياس اللغوي فإنه قد تقدم الكلام في ذلك، ولهذا غلط بعضهم في تفريعه، لامتناع القياس في اللغة على هذا الشرط. قال عضد الدين: وفائدة هذا الشرط يظهر فيما إذا قاس النفي، فإذا لم يكن مقتضي ثابتاً في الأصل كان نفيّاً أصلياً، والنفي الأصلي لا يقاس عليه الطارئ وهو حكم شرعي، ولا الأصلي لثبوته بدونه وبلا جامع، وقد يذكر في كثير من المسائل، ولذلك يقول المناظر: لا بدّ من بيان المقتضي في الأصل، وما ذلك إلا ليكون النفي حكماً شرعياً.

ومن شرط الشرعي: أن يكون (فرعياً) ومن ثمّ امتنع إثبات أصول الشرائع به اتفاقاً لأنها مما تعم به البلوى، فيجب ظهور دليلها وتحليله بحيث لا يخفى على أحد، وذلك (كصلاة سادسة) وحج بيت آخر، وصوم شهر ثانٍ، (ولو) كانت تلك الصلاة (تابعة لغيرها) كالوتر مثلاً، فإنه لا يصح إثبات وجوبه بالقياس لكونه حينئذ أصلاً، وهو وقول أبي علي، (خلافاً للناصر والحنفية) فزعموا أنه يجوز إثبات الصلاة التابعة لغيرها بالقياس، بناء على أنه غير أصل حينئذ، وأن شرعيته ثابتة التي هي الأصل، وإنما تثبت بالقياس وتعلل به صفته هل الوجوب أو الندب؟، وهذه الصفة ليست مما ينبغي أن تعد أصلاً لعدم ثبوت شرعيته، وإنما هي فرع على ذلك، فجاز إثباتها بالقياس.

ولا بد أن يكون الشرعي الفرعي (عملياً: قطعياً) كان (أو ظنياً، اتفاقاً) بين مثبتي القياس، (أو) يكون حكم الأصل الشرعي (علمياً)، فإنه يجوز القياس عليه لكن (مع القطع به) أي بحكم الأصل الشرعي بأن كان دليلاً قطعياً، (و) مع القطع (بعلمته) التي شرع لأجلها ذلك الحكم، (بوجودها في الفرع) المقيس، فمهما كملت صح القياس فيه مع القطع، (عند القاسم والهادي والناصر وقدماء المعتزلة) وقدماء (الأشعرية بناء على أنه حينئذ قطعي) بحصول القطع حينئذ كما عرفت بجميع أركان القياس، (ولذلك أثبتوا التكفير والتفسيق به) فكفر أصحابنا الأوائل المجرة بقولهم: قد علمنا يقيناً أن من وصف الله سبحانه بأنه ظالم فقد كفر، وأجمعت الأمة على كفره، ثمّ نظرنا في علة كونه كفوفاً

بطريقة السبر فلم نجد له علة إلا كونه أضاف وجود الظلم إليه، فقسنا عليه من وصفه بأنه موجد الظلم لحصول تلك العلة، وَفَسَّقُوا غاصب عشرة دراهم قياساً على سارقها بجامع الاستضرار. وقد يجاب في هذا: بأننا لا نقطع أن العلة الاستضرار، فإن من سرق عشرة يقطع وإن لم يتضرر المسروق عليه بذلك.

(خلافاً للمؤيد) بالله (وأبي هاشم والملاحمية والمتأخرين: بناء على أنه ظني) لما ستقف عليه، فلا يصح إثبات العلمي به، (فلذلك منعوا إثباتهما) أي التكفير والتفسيق (به) أي بالقياس؛ إذ هما لا يثبتان إلا بقاطع.

قال في الغايات: واعلم أنه لا شبهة في أن قياس الأولى يُكفر ويفسق به بالاتفاق. مثال ذلك: أن نعلم أن الشك في الله وفي النبي ذنبان، لكن الشك في الله تعالى أعظم، فإذا علمنا بدليل سمعي أن الشك في النبي كفر قسنا عليه الشك في الله تعالى، وقطعنا أنه كفر، وإنما الخلاف فيما يعلم فيه أنه ذنب كفوفاً أو فسقاً بدليل سمعي، ثم تستنبط العلة الموجبة لكونه كفوفاً أو فسقاً استنباطاً لا بنص ولا إجماع، ثم نعمد إلى ذنب آخر لا نعلم قدر عقابه فنلحقه بذلك الذنب لحصول العلة كما قدمنا مثاله، فهذه هي مسألة الخلاف.

وقد احتج المانعون من التكفير والتفسيق به: بأن المرجع بالكفر إلى تزايد العقاب، والعلة في استحقاق العقاب إنما هي القبيح، ومن ثم حكم الشيوخ بأن أقل جزء من أجزاء القبيح إذا قبح لوجه واحد لم يستحق عليه من العقاب إلا جزءاً واحداً، وأن تزايد العقاب إنما هو لتزايد وجوه القبح، إذا ثبت ذلك فمن الجائز أن نعلم كون الفعل كفوفاً ولا نعلم الوجه الذي لأجله تزايد عقابه حتى صار كفوفاً، وإنما نعلم أنه إنما عظم عقابه لوجه اقتضى ذلك، ولا يمتنع أن تكون المصلحة في أن لا نعلم تلك الوجوه على التفصيل، كما لا نمنع أن المصلحة تعلق بالعلم بها تفصيلاً، وصار الحال فيه كالحال فيما ورد السمع بقبحه أو وجوبه في أننا نعلم - في الجملة - أن ثم وجهاً اقتضى القبح والوجوب، وهو كونه داعياً إلى واجب أو قبيح.

ثم من الجائز أن بعض الأفعال في الدعاء أبلغ من بعض بأن يدعو إلى واجبات كثيرة، والآخر إلى قليلة أو يدعو إلى قبيح واحد أو قبائح كثيرة، فكما أن تفاصيل ذلك لا تُعلم إلا سمعاً ولا يمكن معرفتها بالقياس، كذلك نقول في كون الفعل كفوفاً أو فسقاً؛ لأن العلة لا يمكن معرفتها مع تلك الأمور المحوزة.

وأجيب: بأنا إذا علمنا في أمر أنه كفر، وعلمنا بدليل قطعي أنه لا بد له من وجه لأجله كان ككفرًا، ثم حصرنا الوجوه التي يمكن كونها علة في ذلك بطريقة يعلم ضرورة أنها حاصرة، وهي الدائرة بين النفي والإثبات، وأما في حكم ذلك كقسمة الأقل أو الأكثر والمساوي، وأبطلنا صحة تعليق الحكم بالأقسام كلها بدليل قاطع، حتى لم يبق إلا قسم واحد، علمنا يقيناً أنه هو المرجح لكون ذلك الأمر ككفرًا، وإذا علمنا ذلك من حاله فمتى علمناه موجوداً في محل آخر قطعياً بكونه لحصول موجب ذلك، وهذا لا تردد فيه، والخصم لا ينازع في ذلك، وإنما ينازع في إمكان إبطال كل قسم فإنه إذا ادعى فيما ذكرناه أن الوجه في كونه ككفرًا أمر آخر غير اللفظ والمعنى أو اللفظ والمعنى مع أمر آخر لا يعلمه، فإنه لا سبيل لنا إلى إبطال ذلك إلا من المجوز، إلا بأن يقول إنه لا طريق إليه، وما لا طريق إليه يجب نفيه، وهذه الطريقة غير صحيحة عند هؤلاء، فإذا استدللنا على صحتها بطلت الشبهة بالكلية.

وأما قولهم: إنه يجوز تعلق المصلحة بأن لا يعلم وجه المفسدة كما جاز ذلك في وجه المصلحة. فنقول: بل نمنع ذلك، لأننا في تجويز ثبوت أمر لا طريق لنا إليه قدحاً في كل علم مكتسب بل في الضروريات، لكن قد لا يجب العلم بتفاصيله لقيام العلم بجملة مقام ذلك. نعم، وحكاية المؤلف عن أبي هاشم هي خلاف حكاية المهدي عنه في الغايات فإنه نص على أنه فرق بينهما بذلك.

(وفي إثبات الأحكام العقلية بقياس عقلي، والأسماء الغوية بقياس لغوي خلافاً تقدم) أمّا الأول ففي أول باب القياس، وأما الثاني ففي المقدمة، والمختار في الأول الإثبات، وفي الثاني النفي. الشرط (الثالث: ثبوته): أي حكم الأصل (بطريق غير القياس) من كتاب أو أثر نبوي أو إجماع، (خلافاً لأبي عبد الله والحنابلة) فأجازوا القياس على الأصل الثابت بالقياس. لنا: أن العلة إما أن تتحد في القياسين أو لا تتحد.

فإن اتحدت: مثل أن تقول الشافعية في السفرجل إنه مطعوم فيحرم فيه التفاضل كالتفاح، فيمنع الخصم كون التفاح ربوياً، فنقول: لأنه مطعوم كالبر، فهذا ممنوع (لعدم فائدة ذكر الوسط) الذي هو أصل في قياس فرع آخر، (مع اتحاد العلة) فيكون ذكره ضائعاً لإمكان طرحه، وقياس

أحد الطرفين على الآخر فإنه كان يمكنه أن يقول في السفرجل؛ لأنه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح، فكان ذكر التفاح عديم الفائدة.

(٩) إن لم تتحد العلة في القياسين فهو ممنوع أيضاً لأجل (فساد القياس مع تعددها) لعدم المساواة بين الأصل والفرع في العلة المعتبرة فلا يعد به.

ومثاله: قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق، فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالقرن والرتق، فنقول: لأنه مفوت للاستمتاع كالجلب فهانها قياسان: أحدهما: لإثبات المطلوب، والآخر: لإثبات أصله. وهنا فرع مطلق كالجذام، وأصل مطلق كالجلب.

وفرعٌ من وجه، أصلٌ من وجهٍ كالقرن والرتق، وعلّة لإثبات الحكم في الفرع المطلق كعيب يفسخ به المبيع وعلّة لإثبات حكم ما هو أصل من وجه فرع من وجه كفوات الاستمتاع، فإنه قد صرح المستدل باعتبار فوات الاستمتاع في إثبات حكم الأصل الذي هو فرع من وجه، وأن هذه العلة ليست ثابتة في الفرع المطلق، فإن الجذام لا يمنع الاستمتاع، وعليه إثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيباً يفسخ به البيع وإن ثبت في الجذام، لكن لو ثبت اعتبارها في حكم أصله الذي هو القرن والرتق فإن جواز فسخ النكاح بهما لم يعلل بكونهما من العيوب التي يفسخ بها البيع بل بفوات الاستمتاع، فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والأصل الذي هو القرن والرتق في العلة المعتبرة التي هي فوات استمتاع فلا يعدّ به.

قالوا: لا نسلم لزوم المساواة في العلة، بل يجوز أن يثبت الحكم في الفرع بعلّة وفي الأصل بعلّة أخرى كما يجوز ثبوته في الفرع بدليل القياس وفي الأصل بدليل آخر من نصٍ أو إجماع. والتحقيق: أن هذا إنما هو اعتراض منهم على دليلنا المذكور في صورة عدم اتحاد العلة وإن كان ظاهر سوق كلام ابن الحاجب وغيره أنه دليل الخصم.

قلنا: الفرق بين العلة والدليل أنه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعبد به وانتفاء القياس؛ لأن ذلك حقيقته، بخلاف اختلاف الدليلين فإنه لا محذور فيه.

الشرط (الرابع: كون دليل حكمه) أي الأصل (غير شامل لحكم الفرع) وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، ولكان القياس ضائعاً ويطول بلا طائل.

مثاله: في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً قياساً على البر، فيمنع في البر فنقول: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يداً بيدٍ سواءٍ سواءٍ)) فإن الطعام يتناول الذرة، كما يتناول البر.

وأنت تعلم مما ذكر أن دليل العلة إن كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه مثل أن تقول: النباش يُقطع لأنه سارق، كالسارق من الحي.

فنقول: ولم قلت: إن السارق من الحي إنما يقطع لأنه سارق، فتقول {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب، فدل على أنه المقتضي للقطع.

فنقول: فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص، فإن ثبوت العلة يفيد ثبوت الحكم، ولا مخلص للمستدل إلا منع كونه عاماً.

الشرط (الخامس: كونه قابلاً للتعليل) ليصح تعليله، فيصح رد الفرع إليه بواسطة التعليل، فأما إذا لم يكن قابلاً للتعليل لم يصح القياس عليه، (فلا يقاس على ما عدل به عن سننه) أي سنن القياس، والباء للتعدية أي جعل عادلاً ومجاوِزاً عنه، فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه، (وهو) أي ما عدل به عن سنن القياس (ثلاثة أنواع):

(الأول: ما لا تُعرف علته) فلا يقاس عليه؛ لأن من حق القياس معرفة علة الأصل أولاً، ثم إلحاق ما وجدت فيه تلك العلة بالأصل، وإن كان الأصل يقبل التعليل فجهل العلة مانع من القياس.

(و) هذا النوع (يعبر عنه بالتعبد) فيقال: تعبدنا الله بهذا ولا ندري ما العلة فيه؟! (نحو كون الصلاة خمساً، وتعيين ركعاتها)، حيث كان بعضها ثنائية، وبعضها ثلاثية، وبعضها رباعية، (و) تعيين (سجدها) حيث جعلت مثنى، (و) تعيين (أوقاتها) حيث جعل لها الخمسة الأوقات المعروفة، (و) تعيين (وقت الصوم) حيث جعل رمضان، (وصفات مناسك الحج) من الإحرام، والوقوف بعرفة، والمرور بالمشعر، والمبيت بمجنى، ورمي الجمار، والطواف، والسعي، (و) تعيين (وقته) وهو الأشهر المعلومات في الإحرام به، قيل ندباً فيها ومكروهاً في غيرها، وقيل: لا ينعقد إلا فيها فتقلب عمرة، ويوم عرفة وما بعده من أيام التشريق في تأديته وفي الإحرام به أيضاً على قول القائل، فلا كراهة فيها على خلاف مطول في الفروع، وتعيين موضعه من الجبل ومشعر ومنى والبيت الحرام، إلى غير ذلك.

(و) تعيين (تفصيل نُصِبَ الزكاة) حيث جعل في أربعين شاة شاة، ثُمَّ بقي فيها إلى مائة وإحدى وعشرين، ثُمَّ فيها شاتان وهما فيها إلى مائتين وشاة وفيها ثلاث شياه، ثُمَّ بعد ذلك في كل مائة شاة، وفي كل خمس من الإبل جذع ضأن أو ثني معز، ثُمَّ في كل خمس إلى خمس وعشرين وفيها ذات حول، إلى ست وثلاثين وفيها ذات حولين، إلى ست وأربعين وفيها ذات ثلاثة، إلى إحدى وستين وفيها ذات أربعة، إلى ست وسبعين وفيها ذاتا حولين، إلى إحدى وتسعين وفيها ذاتا ثلاثة، إلى مائة وعشرين ثُمَّ يستأنف، وفي كل ثلاثين من البقر ذو حول ذكراً أو أنثى، إلى أربعين وفيها ذات حولين، إلى ستين وفيها تبيعان، إلى سبعين وفيها تبيع ومسنة، وهو مطول في الفروع، وحيث جعل نصاب الذهب والفضة ونحوهما مأتي درهم ونصاب الحبوب خمسة أوسق، (وانحصار حل النكاح في أربع نساء والطلاق في ثلاث) تطبيقات.

قال الإمام في القسطاس: إنه قد يجري في الصلاة نوع من الشبه في بعض أحوالها، وهذا كما قاله أصحابنا وبعض أصحاب أبي حنيفة في إلحاق غير التكبير بالتكبير بجامع التمجيد في كونه داخلاً في الصلاة، وكما قال أبو حنيفة في التشهد الأخير إنه غير واجب، تعليلاً بأنه تشهد فلا يكون واجباً، كالتشهد الأول، وكما قال أحمد بن حنبل في التشهد الأول إنه واجب إقاسة على الأخير، هذا وأمثاله مسلك من مسالك الأقيسة الشبهية ضيق المجرى لا ينبغي فيه الاسترسال، فليكن المجتهد فيه على وجل من إجراء القياس في غير مجراه.

(ويسمى) هذا القسم (الخارج عن القياس، والسؤال عن علته محظور، وفيه قال القاسم عليه السلام: السؤال عن اللميات في الشرعيات زندقة) أي كفر، ولم يُرد بذلك جميع الشرعيات كما نبه عليه السيد بقوله: وفيه، أي في هذا لا غيره مما يمكن معرفة علته.

(الثاني) مما عدل عن سنن القياس (ما لم يوجد له نظير) في الشرع حتى يلحق به، (و) هذا القسم (قد يعرف علته كالمقصر للمسافر) فإن عليه شرعيته المشقة الحاصلة بالسفر، لكن هذا الوصف وهو المعنى المقتضي للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد في موضع آخر مما يشتمل على مشقة، وإن كانت فوق مشقة السفر من مزاوله الأعمال الشاقة كحمل الأثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار في ظهيرة القيض في القطر الحارّ، (وقد لا تعرف كالتقسامة) وهي عندنا تحليف وارثٍ قتيلٍ وُجِدَ في أي موضع يختص محصورين غيره، لم يَدَّعِ الوارث قتله عند معينين منهم ولا عند غيرهم، خمسين

منهم، مختارين ذكوراً مكلفين أحراراً حاضرين وقت القتل إلا هَرَمًا ومدنفًا، ما قتلوا ولا علموا قاتله، وتكرر على من يشاء إن نقصوا، ثم تلزم الدية عواقلهم، ثُمَّ في أموالهم، ثُمَّ في بيت المال.

وعند الشافعي: أنها تحليف خمسين من أولياء المقتول: أنهم يظنون أو يتوهمون أن أولئك قتلوه، وأن منهم من قتله، ولذلك ينمات لاستيعابها موضع آخر، ومعناها التغليظ في حقن الدماء لشرفها، ولخاصة لا توجد في غيرها؛ إذ شرعية التحليف تدفع مفسدة القتل للأعداء من غير مشهد الشاهدين، وشرعية العدد الكثير وإن لم يعلم حكمة الخمسين بالتعيين تدفع عندنا مفسدة التماهي على الكتم وإهدار الدماء.

وعند الشافعي: مفسدة الدعاوى الباطلة للأشرار الذين لا يرعهم وازع التقوى، ولا توجد في أصلٍ آخر مثل ذلك، فيلزم فيه الحلف من عدد كذلك لم يدع على أحد منهم معيناً كما قلنا، أو فيهم من يدع كما قال الشافعي، ولزوم الغرامة بعد الحلف عندنا ويمين المدعي لا ترد عند الشافعي، وجاء بالكاف في القسامة ليدخل الشفعة؛ لأنها أخذت حق الغير بغير رضاه لا بعقد ولا بإرث، ومعناها دفع الضرر عن الشفيع، ولا توجد في أصل آخر مثل ذلك، وكضرب الدية على العاقلة من حيث كانوا متناصرين ويغتمون بكونه مقتولاً، فليغرموا بكونه قاتلاً، (و) هذا النوع مما عدل به عن سنن القياس (يسمى مفقود النظير) وإذا لم يوجد له نظير لم يمكن تعدي حكمه إلى غيره.

النوع (الثالث: ما قصر حكمه على الأصل) بأن أخرج عن قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص فلا نقاش عليه؛ لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخوض، وفي القياس إبطال للخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس، (وذلك كما وضع تخصيصه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط) أي دون غيره، وذلك (كنكاح تسع) وغير ذلك مما يختص به صلى الله عليه وآله وسلم هو معروف.

قال الإمام (الهادي) إلى الحق عليه السلام: (ومنع من تخلف عنه بلا أذن) له في التخلف (عن أهله) -متعلق بمنع- (والنهي عن معاشرته) كما كان في قصة الثلاثة الذين هم كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية فإنهم تخلفوا عن الغزو معه صلى الله عليه وآله وسلم إلى تبوك، قال كعب: فلما قفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففرد عليّ كالمغضب بعد ما ذكرني وقال: ((ليت شعري ما خلف كعباً؟)) فقيل له: ما خلفه إلا حر برديه والنظر في عطفيه، فقال: ((معاذ الله ما أعلم إلا

فضلاً وإسلاماً))، ونهى عن كلامنا أيها الثلاثة، فتنكر لنا الناس ولم يكلمنا أحد من قريب ولا بعيد، فلما مضت لنا أربعون ليلة أمرنا أن نعتزل نساءنا ولم نقرهن، فلما تمت خمسون ليلة إذ أنا ببناء من ذورة سلع، أبشر يا كعب بن مالك، فخررت ساجداً وكنت كما وصفني ربي وضاعت عليهم الأرض بما رحبت وضاعت عليهم أنفسهم، وتتابع البشارة، فلبست ثوبي وانطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا هو جالس في المسجد وحوله المسلمون، فقام إلي طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحني وقال: ليهنك اليوم توبة الله عليك فلن أنساها لطلحة، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((أبشر بخير يوم مر عليك منذ ولدتك أمك))، ثم تلا علينا الآية، والقصة مبسطة مطولة في كتب السير والحديث وهي في الصحيحين وغيرها مطولة.

نعم، فمراد الهادي أن من تخلف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له صلى الله عليه وآله فيه هذا الحكم على الإطلاق، ولعل المصنف يلحظ إلى خصوص هذا الحكم به وبالثلاثة، ولذلك قال الهادي: والله أعلم.

(أو) وضح تخصيصه به صلى الله عليه وآله وسلم، لكن لا وحده، بل (مع غيره كالأربعة الذين هم) علي وفاطمة وابناها فإنهم عليهم السلام خصوا (بدخول المسجد جنباً).
أمّا على مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فما روي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ((يا علي لا يحل لأحد أن يجتنب في هذا المسجد غيري وغيرك))، قال علي بن المنذر: قلت لضرار بن صرد ما معنا هذا الحديث، قال لا يحل لأحد يستطره غيري وغيرك. أخرجه الترمذي، وكذلك أخرجه غيره.

أمّا في الثلاثة مع علي أيضاً فما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ((لا يحل لأحد دخول المسجد جنباً إلا لمحمد وآل محمد)) ذكره في شرح الصعيتري، وقد ثبت بالأدلة القطعية في غير هذا الموضع أن آل محمد هم الأربعة.

(و) مثل تخصيص (بني هاشم ومواليهم بتحريم الزكاة) دون سائر الناس:

أمّا تخصيص بني هاشم بذلك: فأخرج مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس)) وفي رواية ((وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد)).

وأما مواليهم: فأخرج أحمد والنسائي وأبو داود والترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن أبي رافع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه بعث رجلاً على الصدقة من بني مخزوم فقال لأبي رافع: اصحبني فإنك تصيب منها فقال: حتى أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأسأله فأتاه فسأله، فقال ((مولى القوم من أنفسهم، وأنا لا تحل لنا الصدقة))، وفي المعنى كثير.

(أو) وضح تخصيصه (لغيره فقط) لا هو على انفراده ولا هو مع غيره (كخزيمة) فإنه خص (بالشهادة منفرداً) بقوله صلى الله عليه وآله ((من شهد له خزيمة فحسبه))، فلا يثبت هذا الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك التصديق والصدق، كالإمام علي عليه السلام فإنه علم شرعاً أن القاعدة متقررة شرعاً لم يخرج منها إلا هذا الفرد كالمستثنى منها، وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعاً مقطوع به، وقصة شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة.

وحاصلها: أنه صلى الله عليه وآله وسلم ابتاع فرساً من أعرابي فحجده البيع، وقال: هلم شهيداً يشهد علي، فشهد عليه خزيمة بن ثابت أي دون غيره، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((ما حملك على هذا ولم تكن حاضراً معنا)) فقال: صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقاً، فقال صلى الله عليه وآله وسلم ((من يشهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه))، هذا لفظ ابن خزيمة.

ولفظ أبي داود: فجعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم شهادته شهادة رجلين. وذكر أهل السير أن ذلك الفرس هو المسمى من خيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمرتجز، لحسن صهيله.

وفي التلويح: أن شهادة خزيمة على الأعرابي في ثمن ناقته لا فرسه.

(و) مثل تخصيص (أبي بردة بالتضحية بعناق) وقصة ذلك: أن أبا بردة ذبح أضحيته قبل أن يصلي صلاة العيد، فقال صلى الله عليه وآله ((شأتك شاة لحم يا أبا بردة))، فقال: ما عندي إلا عناق يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام وآله ((تجزى عنك ولا تجزي عن أحد غيرك)) أخرجه البخاري، بعد تقدم الأثر أنه لا يجزي في الضحايا إلا الجذع من الضأن أو الثني من المعز، (ويسمى) هذا (المخصص عن القياس) ووجه التسمية ظاهر.

ومن شروط حكم الأصل: ألا يكون فيه قياس مركب، وهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا يجمع عليه وبين الأمة، واستغنى عن إثباته بالدليل لموافقة الخصم للمستدل

فيه مع كون الخصم مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلّة المستدل، وذلك إمّا لمنعه لكونه علة أو لوجودها فيها، والأول يسمى مركب الأصل، والثاني مركب الوصف:

مثال الأول: أن تقول الشافعية في مسألة العبد هل يقتل به الحر؟: عبد فلا يقتل به الحر، كالمكاتب فإنه محل الاتفاق، فيقول الحنفي: العلة عندي في عدم قتله ليس هو كونه عبداً، بل جهالة المستحق للخصاص من السيد والورثة، لاحتمال أن ينتهي عنده العجز عن أداء النجوم فيستحقه السيد، وأن يصير حراً بأدائها فيستحقه الورثة، وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فإن صحت هذه العلة بطل إلحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة، وإن بطلت منعت حكم الأهل، وقلت: يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع، وعلى التقديرين فلا يتم القياس.

ومثال الثاني: أن يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح: تعليق للطلاق بالنكاح، فلا يصح كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة وهو كونه تعليقاً معقودة في الأصل، فإن قوله: زينب التي أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق، فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع، وإلا منع حكم الأصل وهو عدم الصحة في قوله: زينب التي أتزوجها طالق، لا أنها منعت الوقوع؛ لأنه تنجيز، فلو كان تعليقاً لقلب به على التقديرين، فلا يتم القياس، وإنما يسمى ما يستغنى عن إثبات الأصل فيه لموافقة الخصم ذا قياس مركب، لإثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر، فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس، وذلك أنهما اتفقا على أن الحر لا يقتل بالمكاتب، وإنما اختلفا في أن العلة كونه عبداً أو جهالة المستحق، وكذا اتفقا على عدم الصحة في زينب التي أتزوجها طالق، وإنما اختلفا في أن العلة كونه تعليقاً أو تنجيزاً.

ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم وهو الأصل باصطلاح، دون الوصف الذي يعلل به المستدل فيسمى مركب الأصل، والثاني اتفقا فيه على علية الوصف الذي تعلل به المستدل بمعنى أنه لو ثبت اشتراك الأصل والفرع فيه كان مركب الوصف، فيسمى مركب الوصف، وإن كان في الظاهر اتفاقاً في مجرد حكم الأصل دون الوصف تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة.

واعلم أن كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى أنه قياس مركب، وأن الخصم لا يعجز عن إظهاره فقد يدعى أنه هو العلة، إمّا بالاستقلال أو بالانضمام ولا سبيل إلى دفعه

بالدليل على أن عليك هي العلة، بل لو قال عتي غير ذلك، ولم يعينه سمع منه، فإذا طريق ثبوت ذلك تسليمه واعترافه، فإذا اعترف الخصم فإن سلم أن العلة موجودة في الأصل فقد تم المطلوب.

وإن لم يسلم فللمستدل إثبات وجودها في الأصل بدليله من عقل أو حس أو شرع، أو غيرها كما بينت في المثال المذكور أن قولنا زينب التي أتزوجها طالق بمثابة إن تزوجت زينب فهي طالق بشهادة الاستعمال، وإطباق أئمة العربية.

وعلى التقديرين ينتهض الدليل على الخصم؛ لأنه معترف بصحة الموجب وثبوتها، أو معترف بصحة الموجب، وقد ثبت بالدليل، وإن لم يعترف بثبوتها فيلزمه القول بموجبه.

(فصل): [في بيان ما يتوهم أنه من الشروط]

لما فرغ من ذكر الشروط الصحيحة لحكم الأصل، وكان هناك ما يتوهم أنه شرط وليس به أخذ في بيان ذلك فقال:

(ولا يشترط) في صحة القياس (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (بعد ثبوت حكم الأصل) بدليل (وثبوت علته بأحد طرقها الآتية دليلٌ خاصٌّ) بذلك الأصل الذي يرد القياس عليه يدل (على جواز القياس عليه) بعينه، (خلافاً للبتي) عثمان، فإنه عزم أنه لا يقاس على الأصول حتى تقوم دلالة على أنه يجوز القياس عليها بعينها.

لنا: أنا إذا ظننا كون الحكم في الأصل معللاً بوصفٍ ثمَّ ظننا أو علمنا حصوله في الفرع حصل ظن أن حكم الفرع مثل حكم الأصل، والعمل بالظن واجب.

ولنا: أن الصحابة حين استعملوا القياس في مسألة الحد والحرام وغيرهما لم يعتبروا ذلك حجة.

احتج: بأنه إذا لم يعين دليل لم يؤمن الخطأ في القياس.

قلنا: الاستقراء نفى ذلك وألغاه.

(ولا) يشترط (الإجماع على تعليقه أو النص على عين علته، خلافاً للمريسي) بشر شيخ

النجارية من المجبرة، فإنه قال: يشترط في القياس أحد الأمرين، ومثل هذا ذكر الحفيد والقرشي والرازي، ذكر الوجهين بعد تحيير وجعلهما شرطاً واحداً.

لنا عليه: ما قدمنا.

احتج: بحجة البتي، وبأنه لا يصح القياس على الصلوات الخمس في إيجاب سادسة، ولا على شهر رمضان في إيجاب صوم آخر، ولا وجه لمنع القياس إلا كونه لم يرد نص بتعليله ولا أجمعوا عليه.

قلنا: إذا قامت الدلالة على أنا متعبدون بالقياس المثمر للظن، عاد ذلك المظنون كالمعلوم، ولأننا نعلم يقيناً أنه مراد الله منا حينئذ فنأمن الخطأ بعد حصول الظن، وأما الصلوات الخمس ورمضان، فإنما لم يصح القياس عليها في إيجاب غيرها لفقد الطريق إلى حصول علة وجوبها في غيرها وهي كونه لطفاً لنا، ولا سبيل للعقل إلى معرفة اللطف، وإنما يعرف بالشرع، فلو قام دليل شرعي على أن اللطفية تحصل في غيرها كما حصلت فيها لحكمنا بوجوب ذلك الغير كما حكمنا بوجوبها.

(ولا) يشترط (كونه ثابتاً بالقول دون الفعل) بل يجوز القياس على أصل ثبت بفعله صلى الله عليه وآله (خلافاً لبعض الشافعية) فإنهم منعوا من ذلك.

لنا: أن وجوب التأسى به صلى الله وآله سواء بين قوله وفعله في كونها حجة فيجوز القياس على ما كان مستندة الفعل كما يجوز على ما كان مستندة القول من غير فرق.

قالوا: فعله صلى الله عليه وآله يسقط بموته.

قلنا: هذا ظاهر الفساد؛ لأن فعله صلى الله عليه وآله الذي لم تنسخ حجته بعد الموت وقبله كقوله. قال الإمام: ومثال ما عول عليه أصحابنا في جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة، دليله نكاح ميمونة الهلالية وأم شريك الدوسية، فإذا قال من ينكر ذلك هذا قياس على فعل صاحب الشريعة، وحكمه يسقط بموته.

والجواب: ما تقدم.

قال: ولو قال المعترض هذا غير صحيح؛ لأن مثل هذا إنما صدر على جهة الخصوصية للرسول عليه السلام، فلو ألحقنا به غيره لكان ذلك إبطالاً للخصوصية، فإنه غير جائر، لكان هذا أقرب مما قاله أولاً، وعندنا أن وجه الخصوصية فيه كونه على غير عوض، لا مقارنة للعقد ولا ثابت بعده، وكونه خاصاً من هذه الجهة لا يمنع عمومته من جهة أخرى.

(ولا) يشترط أيضاً في صحة القياس (عدم حصره بعدد مقدر)، بل يقاس على ما هو معلوم العدد (كخمس يقتلن في الحل والحرم) الحية والفأرة والحدأة والغراب والكلب العقور، في

الحديث الذي أخرجه الشيخان ولفظهما: ((خمس كلهن فواسق يقتلن في الحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور)) خلافاً لقوم.

لنا: أن دلالة وجوب العمل بالقياس لم تفصل.

قالوا: تخصيص ذلك القدر بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه.

وأيضاً: جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر.

قلنا: ذكر الخمسة كذكر الأشياء الستة في تحريم الزنا، فإذا جاز هناك جاز هنا، وهذا أيضاً دليل في أول المسألة.

قالوا: هذا من جملة الأعداد التي لا يعقل معناها.

قلنا: لا نسلم بل المعنى مفهوم في حقهن وهو شدة الضرر وعمومه بمؤلاء، إذا عرفت يقاس عليها ما شاركها فيه من سائر الحيوانات.

(ولا) يشترط (القطع به على الأصح) بل يقاس على المظنون؛ لأنه غاية الاجتهاد فيها يقصد به العمل، والشارع نظر إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات، فرمما يضمحل، وضعفه ظاهر.

(فصل): [في حكم القياس على الأصل المخالف لقياس الأصول]

(واختلف في الأصل المخالف لقياس الأصول) وقد تقدم تفسيره:

(فعنه أبي طالب والحقيني والمنصور بالله وأبي جعفر) صاحب الكافي (والشيخ) الحسن (وحفيده والشيخين) أبي علي وأبي هاشم (وبعض الفقهاء) جماعة من الشافعية وجماعة من الحنفية (يقاس عليه مطلقاً) من غير تفصيل، فيجوز بيع العنب بخرصه زيباً للحاجة قياساً على مسألة العرايا.

قيل: لأن العنب في معنى الرطب.

وترد البقرة المصرة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصرة؛ لأن دليل التعبد بالقياس لم يفصل بين أن يكون النص الذي ثبت به الأصل موافقاً للقياس، أو مخالفاً، أو بين أن يكون قطعياً، أو أحادياً، أو بين أن يقترن به شيء مما سيأتي أو لا يقترن به شيء، فيصح القياس مطلقاً.

وأيضاً: فإنه قد قُبِلَ خبر الواحد المخالف للقياس على ضعفه فيجب قبول القياس عليه بصحة ما يسند إليه وعدم المانع.

وقال (المؤيد) بالله (وغيره) من العلماء كالآمدي وهو مقتضى كلام ابن الحاجب (لا يقاس عليه مطلقاً) من غير تفصيل، وقول المؤيد بالله أن الريق يُطهر سائر الأفواه كغم المرة للخبر الوارد فيها، مع أنه بخلاف القياس ليس على جهة الإلحاق، بل لأن عنده أن النص على العلة أو التنبيه عليها يوجب أن يجري الحكم فيما وجدت فيها بطريق النص كما هو رأي المؤيد بالله والنظام. مستدلين: بأن عموم القياس في تناوله لأعداد المسائل كالأخبار المتعددة في حكم واحد؛ لأن ما دل على فرد من أفرادها دل على كل لاتحادها، فكما أن القياس على حكم الأخبار المتعددة أولى من القياس على حكم خبر واحد يخالفها كذلك يكون القياس على الحكم الموافق للقياس أولى منه على ما يخالف القياس.

قلنا: لا نسلم ذلك وإلاً لما قبل الخبر الآحادي المخالف للقياس منه لمعارضته أخباراً متعددة، وقد قبل، فدل على عدم الجامع فيبطل ما زعمتم.

(وقيل: يقاس عليه في حال دون حال، ثم اختلفوا) في تعيين الحال التي يقاس عليها والحال التي لا يقاس عليها:

(فقال ابن شجاع إن كان) الأصل المخالف لقياس الأصول (ظنياً) كالثابت بالآحاد (قيس على الأصول لا عليه) لأنه حينئذ لم يقف على الظن مع كونه مخالفاً لها، (وإن كان قطعياً قيس عليه، لأنه حينئذ أصل بنفسه) فيقوى على الظن فيعمل عليه إن كان الرجوع إلى ما لا يقتضيه عموم القياس، أو إلى اطراد حكمه، لأن الأولوية هنا تنعكس لكون عموم القياس ظنياً. قلنا: لا نسلم ما ذكرتم في محل النزاع، فإن القياس حينئذ مع ذلك العموم كعام وخاص، وقد عرفت وجوب حمل العام على الخاص على ما مر.

وقال (القاضي) عبد الجبار (والرازي: إن كان) الأصل المخالف (قطعياً قيس عليه) لما ذكره ابن شجاع، (وإن كان ظنياً: فإن ثبتت علته بنص أو تنبيه أو إجماع استوى القياسان) القياس على الأصول والقياس على المخالف لها؛ لأن كل واحد منهما مختص بمزيد قوة؛ لأن الأصول مقطوع بها وقياسها مظنون، والخبر المخالف مظنون الأصل وعلته منصوص عليها مقطوع بها.

وقال (الإمام) يحيى (وأبو الحسين كذلك) أي مثل القاضي والرازي (إلا) في الأصل المخالف لقياس الأصول (الظني الذي ثبتت علته بنص أو تنبيه نص أو إجماع فهو عندهما محل اجتهاد).

قال القاضي عبد الله بن حسن: ويعني أبو الحسين أنه لم يجزم فيه فهو متوقف، أو يقال: إنه يقول بجواز ذلك، وموضع الاجتهاد الذي قصده أنه لو رجح القياس على قياس الأصول على القياس على الخبر الذي يخالف القياس كان أولى.

وقال (جمهور الحنفية يقاس على الأصول لا عليه) أي المخالف لقياس الأصول (إلا) أن يحصل معه أحد أمور ثلاثة:

[١] إِمَّا (أن يرد) ذلك الحكم (معللاً بخبر الهرة) وهو ما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي والموطأ وابن ماجه وصححه الترمذي وابن خزيمة عن أبي قتادة أن رسول الله صلى الله وآله وسلم قال في الهرة ((إنها ليست بنجس، وإنما هي من الطوافين عليكم والطوافات))، فعلى عدم بقاء النجاسات التي لا تزال تتضمن بها وتتصل، فعملها بكثرة التردد المتعذر معه التحفظ، وما ذاك إلا ليقاس عليه فيصح حينئذ القياس، وإن ثبت حكم الأصل بنص مخالف للقياس؛ لأن الخبر يقضي طهارة فمها بالريق، والقياس أن المحال المتنجسة لا تطهر إلا بالغسل، وقد قيل: إن خبرة الهرة مخالف للأصول لا لقياسها.

والهر: السنور، والجمع هررة، كقرد وقردة، والأثني هرة، وجمعهما هرر، كقرية وقرى.

[٢] (أو) أن (يقوم قاطع من إجماع أو غيره على كونه معللاً) فإن الإجماع على أن هذا الحكم معلل كالتنصيص على العلة، وقد عرفت أن ثمرة التعليل إنما هي القياس، (وإن اختلف في تعيين علته) ومثال ذلك: الأشياء الستة الربوية فإنه قد أجمع على تعليل التفاضل فيها، وإن اختلف في تعيين العلة.

قال المهدي: وكان القياس عدم التحريم لقوله {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ} (البقرة: ٢٩)، {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٢).

[٣] (أو) أن (يكون حكمه موافقاً لبعض الأصول) وإن كان (مخالفاً لبعضها) ومثله المهدي: بخبر التراد والتخالف عند وقوع التخالف، فإنه وإن خالف القياس من حيث أن على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين، فقد وافق قياساً آخر: وهو أن القول قول المالك.

فإذا كان مع ذلك الخبر المخالف للقياس أحد تلك الأمور صح القياس، فيلحق مثلاً فم الصبي بضم الهرة، والذرة بالبر، والسلعة التالفة بالقائمة، وإلا يحصل أحدها فلا قياس عندهم،

فلذا منعوا أن يقاس على ما ثبت عن خبري نبيذ التمر والقهقهة بكونهما وردا بخلاف القياس، ولم يقترن بهما شيء من تلك الأمور.

مستدلين بأنه لا شك أن الرجوع إلى ما يقتضيه عموم القياس أولى، لا طراد حكمه، إلا أنه إذا اقتزن بحكم مخالفة كونه معللاً أو كون مستنده قطعياً أو نحو ذلك انعكس الأولوية، لكون عموم القياس ظنياً، أو حكمه غير معلل. وأجيب: بما أجيب به على ابن شجاع.

(و) هؤلاء (يسمون القياس مع فقدها) أي الثلاثة الأمور (القياس على مواضع الاستحسان).

(فصل): [في الكلام على الفرع وشروطه المعتمدة]

لما فرغ من ذكر الركنين الأولين شرع في ذكر الثالث فقال:

(والفرع لغة: أعلى الشيء) كأعلى الجبل، وأعلى الشجرة، وأعلى المنبر، قال الشاعر:

متى عرف الأغر من الحجول

متى فرع المنابر فارسي

قال نشوان:

وعلى خطيب القوم فرع المنبر

وبنا على الإسلام بعد خموله

والأظهر استعمال ذلك فيما يتفرع من أصول الأشجار ثابتة الساق ذوات الشماريخ والأفنان

المتشعبة.

(واختلف) الأصوليون والفقهاء (فيه) أي في حقيقته (اصطلاحاً):

(فعند الأصوليين: أنه المحل المشبه) كالأرز المشبه بالبر، والنبيذ المشبه بالخمر، والضرب

المشبه بالتأفيف، والعبد المشبه بالأمة في تنصيف الحد ونحو ذلك؛ لأنه قد انبنى على الأصل

حيث شبه به فسمى فرعاً.

وقال (الفقهاء والمتكلمون: بل حكمه) وهو التحريم في الأمثلة؛ لأنه قد انبنى على حكم الأصل.

(ولا قائل بأنه) أي الفرع (الدليل) كما قيل في الأصل: إنه الدليل على حكم الأصل، (أو

هو) أي دليل حكم الفرع القياس، ولا معنى لجعل القياس هو الفرع.

وقيل: الحكم الثابت أو العلة الثابتة في محل الخلاف على اختلاف الرأي في الأصل إذا قيل أنه

العلة الثابتة في محل الوفاق.

(و) للفرع شروط صحيحة ومزيفة، كما أن للأصل شروطاً صحيحة ومزيفة.

أمّا (شروطه الصحيحة) التي إذا اختل أحدها بطل القياس فهي (أربعة):

الشرط (الأول: مشاركته لأصله) في العلة فيشتركان في شمولها لهما؛ لأن المساواة في العلة مأخوذة في حد القياس ولا يجب المساواة في قوة وضعف أو ظن، بل إمّا (في عين العلة كالشدّة) المطربة، فإنّها بعينها موجودة (في النبيذ والخمر) فيلحق النبيذ بالخمر لذلك، (أو جنسها كالجنابة في قصاص الأطراف والنفس) فإن الأطراف قد قيست على النفس في وجوب القصاص بجامع الجنابة المشتركة بينهما، فإن جنس الجنابة هو جنس لإتلاف النفس والأطراف، وهو الذي قصد الاتحاد فيه فيكفي تحقق ذلك، ولا يجب أن تكون الجنابة في القتل هي بعينها الجنابة في الأطراف ومساواته لها في الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلا بالعدد، وذلك لأن المقصود تعدية حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك في العلة، وأحد الأمرين يحققه، وأمّا إذا لم يكن علة الأصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك، ولا خفاء أن هذا الشرط كما يليق بشروط الفرع يليق بشروط العلة.

الشرط (الثاني: مماثلة حكمه لحكم أصله) لاستوائهما في العلة، وذلك يقتضي أن تفيد العلة مثل حكمه فيه، لا بمعنى المماثلة في القوة والعين، فإن المساواة في العلة لا تنافي كون العلة في الفرع أقوى وأدنى، وكونه أقوى وأدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل؛ لأن المراد بها عدم الاختلاف (في عينه) أي عين حكم الأصل، وذلك (كقياس المثقل على المحدد في النفس) فالحكم في الفرع هو الحكم في الأصل بعينه وهو القتل، (أو في جنسه كقياس ولاية نكاح الصغيرة على ولاية مالها) فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين.

وأمّا إذا اختلف الحكم لم يصح، مثاله: إذا قال الشافعي: يوجب الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم، فيقول الحنفي: الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة؛ لأنه ليس من أهل الكفارة، فيختلف فيهما، ولا يخفى أن هذا الشرط أيضاً كما يليق بشروط الفرع يليق بشروط العلة، ولا خفاء أن هذا الشرط إنما يكون في قياس الطرد، فأما قياس العكس فالمخالفة من ضروراته.

الشرط (الثالث: أن لا ينص على حكمه) أي حكم الفرع (بموافق) لدليل الأصل (عام لهما) أي للفرع والأصل؛ لأنه متى كان كذلك كان في النص غنية عن قياس الفرع على الأصل فيكون القياس ضائعاً وتطويلاً بلا طائل؛ ولأن كلاً منهما إذا كان منصوباً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر

بأولى من العكس، مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً قياساً على البر فيمنع في البر الطعم، فنقول: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يداً بيد سواء سواء))، فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر، (لا) إذا نص على حكم الفرع بنص (خاص) أي غير نص الأصل فإنه يجوز حينئذ قياس الفرع على ذلك الأصل استظهاراً، وذلك (لجواز دليلين) على المسألة، وتعاضد الأدلة في المسألة مما يقوي الظن بصحتها، وقد كثر في كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأنواع من الأدلة، وإن كان أحدهما كافياً في إثبات الحكم؛ ولأن النص الدال عليه ربما يكون مختلفاً فيه كالعلم المخصوص.

(و) من شروط الفرع أن (لا) ينص على حكمه (بمخالف) للقياس لتقدم النص على القياس (إلا لتحريز نظر) في كيفية إثبات الأقيسة، فإن القياس المخالف للنص صحيح في نفسه، وإن لم يعمل به لمعارضة النص له، كما إذا قيل في لبن المصراه: مثلي فيضمن بمثله كسائر المثليات، لولا النص وهو قوله صلى الله عليه وآله ((فليردها وصاعاً من تمر)).

الشرط (الرابع: أن لا يتقدم) شرع (حكمه على) شرع (حكم أصله كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية) فيه؛ لأن الوضوء شرط للصلاة فلا يصح؛ لأن شرعية التيمم متأخرة؛ لأنها بعد الهجرة وشرعية الوضوء قبلها، وذلك لأن ثبوت حكم الأصل كوجوب النية في التيمم مقارن لعلته التي هي كونه شرطاً للصلاة، فلو قيس الوضوء المتقدم شرعيته عليه في وجوب النية لزم ثبوت هذا الحكم في الوضوء عند ابتداء شرعيته، فيتقدم حكمه على حكم أصله وعلته المقارنة لحكمه، فلا يصح أن يكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الأصل، (فأما من جهة إلزام الخصم فيقبل) بأن يقول بحكم أصل بهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة.

(فصل): [في شروط غير معتبرة]

ولما فرغ من الشروط المعتبرة للفرع، أخذ في بيان ما قيل إنه شرط وليس بشرط، فقال: (أئمتنا والجمهور) من العلماء (ولا يشترط مشاركته للأصل في تخفيف أو تغليظ مطلقاً) سواء كانت علة مؤثرة أو مناسبة أو شبيهة، فيقاس التيمم على الوضوء في التثليث بجامع كون كل منهما شرطاً للصلاة، ومسح الرأس على المسح على المخفين في عدم التثليث مع تخالفهما في التغليظ والتخفيف. لا يقال: فلم لا يصلي بالتيمم الواحد صلوات كثيرة كالوضوء كما ذهب إليه الناصر والحنفية والإمام. لأننا نقول: بينهما فارق وهو أن الوضوء يرفع الحدث بخلافه.

(وقيل: يشترط مطلقاً) كالأول، والقائل بذلك جماعة من العلماء منهم المهدي، فقالوا: لا بد أن يكون شرعهما على نحو واحد من تغليظ أو تخفيف أو عزيمة أو رخصة.

وقال (ابن زيد والحفيد والغزالي: إن كانت العلة الجامعة) بين الأصل والفرع المختلفين في التغليظ والتخفيف (مؤثرة) في الحكم بوجه أقوى من اختلاف موضوعهما. وسيأتي بيان المؤثر إنشاء الله تعالى. (أو مناسبة للحكم لم يشترط ذلك) أي مشاركة الأصل للفرع في التغليظ والتخفيف، (وإن كانت شبيهة) قال الغزالي: وهي التي تنصرف إلى الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل، وأضعفها في الدلالة على الصحة على زيادة، ولم تثبت تلك الزيادة إلى درجة المناسبة، والمؤثر وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعللة الحكم وإن لم تناسب نفس الحكم، وسيأتي بيانها إنشاء الله تعالى.

(فقال ابن زيد والغزالي: يشترط) مشاركة الأصل للفرع فيهما.

(وقال الحفيد: موضع اجتهاد) فإذا قويت الشبهية في نظر المجتهد اعتبرت، وإن قوي الاختلاف في نظره اعتبر.

لنا: على أن ذلك لا يشترط أن الأدلة التي دلت على تقرير قاعدة القياس وثبوته، ولم تدل على اعتبار ما قالوه، فيجب القضاء بفساده.

احتج المشتروطون: بأن الفرع والأصل مع التخالف في التغليظ والتخفيف غير متشابهين، بل قد وجد الفارق بينهما، ولا قياس مع وجود الفارق.

قلنا: المقصود من القياس إنما هو حصول العلة في الفرع على حد حصولها في الأصل، فمتى كان ذلك وجب القياس بالاستقراء، سواء قدرنا اتفاقهما في الموضوع، كأن يكونا مخففين أو مغلظين أولاً، بأن يكون أحدهما مخففاً، والآخر مغلظاً.

احتج المفصلون: بأن العلة إذا كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، فإذا وجدت في الفرع لم يضر الاختلاف.

الغزالي: بخلاف ما إذا كانت شبيهة لنقصاتها، فلا يؤثر إلا في المشتركين دون المختلفين؛ إذ حاصل هذا المذهب الترجيح إذا كان بهذه المثابة والاختلاف مرجح على الشبهية.

والحفيد: تختلف المقترضات للترجيح فيكون بحسب ما يعرض للمجتهد من ترجيح أيهما على الآخر.

قلنا: تخصيص لم يؤثر عن أهل القياس ولم يشترطه الصحابة، فكان باطلاً.

(ولا) يشترط (ثبوت حكمه) أي الفرع بالمعنى (جملة، خلافاً لأبي هاشم) فإنه اشترط ذلك، قال: ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لم يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الأخوة، وللمسألة مثال: وهو أنه قد ثبت الحد في الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على القذف.

وكلامه مردود؛ لأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العلة من غير وجود هذا الشرط؛ ولأن الصحابة قاسوا أنت علي حرام تارة على الطلاق فتحرم، وتارة على الظهار فيوجب الكفارة، وتارة على اليمين فيكون إيلاء، فيوجب حكمها، ولم يوجد النص في الفرع جملة، بل كانت واقعة متجددة.

وقد اعتذر لأبي هاشم بأن فرع الصحابة إلى القياس في ذلك في معنى النص عليه في الجملة؛ لأنه فرع على الإجماع على أنه لا بد من حكم لهذه المسائل.

(ولا) يشترط أيضاً في العلة (كون العلة) الجامعة بينه وبين الأصل (فيه معلومة) بل يصح القياس وإن كانت مظنونه؛ لأن أقصى مراتب الأقيسة العلة المنصوصة في الأصل وهي مع هذه الصفة في الفرع ظنية. وأيضاً فالمعلوم من حال الصحابة أنهم لم يخوضوا في الأقيسة خوض القاطعين. وأيضاً فالظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل.

(ولا) يشترط (عرضه على الكتاب والسنة) هل هو موافق لهما أو مخالف؟ لأن أدلة القياس لم تعتبر ذلك، ولأننا إذا قسنا الفرع على أصل منصوص عليه فقد وافق ذلك الفرض الكتاب والسنة قطعاً. (ولا) يشترط (انتفاء مخالفة مذهب صحابي) لما ذكرناه؛ ولأن مذهب الصحابي ليس بحجة كما أقيم الدلالة عليه وعلى تقدير حجيته، فمذهبه الذي خالفته العلة المستنبطة من النص في الأصل بأن علل هو غيرها يجوز أن يستند فيه إلى دليل آخر، (خلافاً لقوم) في الثلاث الصور، فاشترطوا ذلك نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات، وربما تضحل، وإلى أن القياس ربما يخالف أحدهما فيكون ملغى، وإلى أن الظاهر من مذهب الصحابي أخذه من النصوص، والاحتمال لا يدفع الظهور، وهو محل الاجتهاد، والكل فاسد لما قدمناه.

(فصل): [في بيان كيفية إحقاق الفرع بالأصل]

(وكيفية إلحاقه) أي الفرع (بالأصل):

[١] (بأن يكون الحكم فيه) أي الفرع (أولى منه) أي الأصل كما في قياس الضرب على التأفف في التحرفم، فالتحرفم في الضرب أكد منه في التأفف، وذلك ظاهر.

[٢] (أو) بأن يكون الحكم في الفرع (مساوياً) لحصوله في الأصل بحيث لا أولوية لأيهما على الآخر، وذلك كما في قياس العبد على الأمة في تنصف الحد، فإن الحكم في أحدهما ليس أولى منه في الآخر (كما مر) بيانه في أول باب القياس في قوله: وباعتبار ظهوره وحقائقه إلى آخر كلامه.

[٣] (أو) يكون إلحاق الفرع بالأصل (بالغاء الفارق) بينهما أي ما يصلح فارقاً وذلك (كما سيأتي إن شاء الله تعالى).

وقد تقرر لك أنه لا يصح قياس لشيء على شيء إلا مع حصول الشبه بين الأصل والفرع، وللشبه معنيان: أخص، وسيأتي إنشاء الله تعالى.

وأعم: وهو ما يرتبط به على وجه يمكن معه القياس، فيشمل ما يثبت بجميع المسالك، وهذا هو المراد هنا. وهل يجوز أن يكون الشبه ما يفيد الظن للحكم من مجرد التساوي في الصورة، أو مشاهة الفرع في أحكام لأصل آخر، أو وصفٍ أو حكم شرعي، أو لا يصلح للربط إلا أحدهما دون باقيها.

اختلف في ذلك: (واعتر ابن عليه شبه الصورة) فقط، ونقله الجويني عن أبي حنيفة وأحمد، فلهذا قال ابن عليه بالقياس حينئذ فقياس القعدة الأخيرة في الصلاة الرباعية على الأولى في ثبوت حكم الأولى فيها وهو عدم الوجوب، وهو رأي أبي حنيفة لاشتباه صورتهما؛ إذ كل منهما يعود مخصوص تؤدي فيها الشهادة، قال: وقال أحمد بوجوب الأولى قياساً لها على الثانية لذلك.

(و) اعتبر (الشافعي شبه الحكم) فإذا ثبت تساويهما فيه صح إلحاق أحدهما بالثاني،

(ويسمى) هذا عندهم (قياس عليه الاشتباه) وليس المراد به ما طريق عليته الشبه، فإن هذا لا يكون كذلك، (وإنما يكون في فرع واقع بين أصلين مختلفين) في الحكم (يشبهه) ذلك الفرع

(كلا منهما بوصفٍ) جامع (فيه فيلحق بما غلبهما شبهاً) فلذلك رد الشافعي العبد المقتول إلى

المملوكات قياساً عليها في ثبوت مثل حكمها، وهو وجوب قيمة ما أتلّف من قيمتها، فيجب مساواته لها في وجوب القيمة على القاتل بالغة ما بلغت، ولو زادت على دية الحر لما هو عليه

من الكتابة والصناعة، وذلك لغلبة شبهه بها في أكثر أحكامه، فإنه يباع ويوهب ويوقف ويرهن

ويؤجر ويعار ويوصى به ويودع ويضمن بالفعل، ومذهبنا أن يشبه بالحر؛ لأن شبهه به ذاتي

وبالمال عرضي، والذاتي أقوى، ولكونه مكلفاً مأموراً منهياً؛ ولأن مشاركته في الأوصاف والأحكام أكثر فلا يتعدى به دية الحر، وحاصل هذا معارضة مناسبتين ترجح إحداها.

قيل: ومن ثمرة الخلاف: إذا قتل خطأ فإن قلنا إن قيمته بدل مالٍ فإنه يجب تعجيلها ولا تحملها العاقلة، وإن قلنا أنها بدل دم فإنها تؤجل ثلاث سنين وتحملها العاقلة.

(و) مذهب أبي طالب والقاضي وهو (المختار اعتبار الجامع المعتمد) أي الذي دل الدليل على تعليق الحكم به (من حيث هو هو) سواء كان صورة كما قال ابن عليه، أو حكماً كما قال الشافعي، أو غيرهما من الوصف والحكم الشرعي كالإسكار في تحريم الخمر، والجنس والتقدير في تحريم التفاضل، وذلك لاختلاف العلل الباعثة على شرع الأحكام التي هي وجوه المصلحة فيها، فإنها ليست من جنس واحد، فدل ذلك على ما أختارناه، فاعتبر الدليل المرشد إلى أن الوصف وجه المصلحة أو أمارتها، وهو يعرف بأحد طرق العلة، وسيأتي تفصيلها إنشاء الله تعالى، وما ذكره الخصم مجرد دعوى فلا يسمع.

واعلم أن الشافعي وابن عليه إنما ذهبا إلى أن مثل ذلك يعلل به لا إلى أنه لا يعلل إلا بذلك، ولهذا علل الشافعي حرمة الربا في بعض الربويات بالطعم وهو وصف، وكذا ابن عليه لا يتأتى له في الربا التعليل بالصورة، فيرتفع الخلاف بيننا وبينهما؛ إذ لا خلاف محققاً، فلا معنى للحجاج. قال المهدي: وليس إلا في هاتين المسألتين، فنحن لا نعتبرهما فيهما إن لم تثبت علتها أنه بأحد طرق التعليل، وهما جعلاً أحد طرق العلة الشبه في الصورة أو الحكم.

(فصل): [في الكلام في العلة وشروطها]

(و) الركن الرابع (العلة) الجامعة بين الأصل والفرع، وهي (في أصل اللغة: الحالة) يقال: فلان كريم على علاقته، أي على حالاته في الشدة والرخاء والضيق والسعة، قال زهير:

إن البخيل ملوم حيث كان ولا
كأن الجواد على علاقته هزم

(والعذر) قال الشاعر:

ما علتي وأنا جلد نائل

أي ما عذري.

(وما يتغير به محل الحياة مع ألم) وذلك كمرض الجنب والبطن، قال القاضي فخر الدين: والأغلب استعمالهم ذلك فيما يخشى معه التلف، واحترز بقوله: محل الحياة عن تغير الحالة عن الحياة، وبقوله: مع ألم عن التغير إلى زيادة أو لون غير مصاحبين له.

(وفي عرفها) أي اللغة (الباعث على الفعل) كما يقال: أكلت العسل لحلاوته، (والترك) كما يقال: تركت القثاء لبرودته، (واستعمالها في الباعث عليهما) أي الفعل والترك في عرف اللغة (سواء) ذكره أبو طالب والإمام وشراح الجوهرة.

وقوله (في الأصح) إشارة إلى خلاف الحفيد فإنه زعم أن استعمالها في الباعث على الترك أكثر من استعمالها في الباعث على الفعل.

قال الإمام: وهذا فاسد، فإن الكثرة إنما تعلم بدليل يشعر بكثرة الاستعمال فيما قال، ولا دليل هاهنا على ذلك، فلهذا كانا سواء في الاستعمال كما ذكرنا والله أعلم.

(و) هي (في الاصطلاح: الوصف المنوط به الحكم الشرعي) ومعنى إناطة الحكم به: شرعية الحكم لأجله، فهي مقترنة به وملازمة له.

وزيد قيد شرعي؛ لأن كلامنا في العلل الشرعية، وإن كون الزنا مثلاً علة للجلد إنما عرف بالشرع، وخرج به ما يناط به الحكم العقلي، كتعليل حكم الظلم بكونه ظلماً، والكذب بكونه كذباً.

فإن قلت: كيف نيط الحكم الشرعي بالمناسبة والشبهية، والمناسبة تقتضي الحكم لذاتها من دون شرع، والشبهية لا نص عليها.

قلنا: هما وإن كانتا كذلك أحد أركان القياس الأربعة، وقد قام الدليل القاطع على اعتباره فصارتا شرعيتين.

(وقد يعرف وجه حكمة تعليقه) أي الحكم (بها) أي بالعلة، وذلك كتعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة، فوجه الحكمة فيه حفظ العقل المؤدّي ذهابه إلى الفساد، وترك الصلاة، وذهاب الأموال والنفوس، ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة؛ لأن تعليل بعثة النبي باهداء الخلق لها، وكذا تعليل إظهار المعجز على يدي النبي عليه الصلاة والسلام وآله بتصديق الخلق، وإنكار اللازم إنكار للملزوم، لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم.

(وقد لا يعرف) وجه الحكمة في تعليق الحكم بها، كتعليق تحريم الربا بالطعم عند الشافعي فإنه لا يعلم لأي وجه أوجب تحريم الربا، (ويسمى) ذلك الوصف (باعثاً) لتعيينه على الحكم، فالعلة وهي الإسكار بعثت على التحريم، (وحاملاً) لحملة على الحكم، (وداعياً) يدعوه إلى الحكم، (ومستدعياً) لاستدعائه الحكم لتعليق الحكم به، (ومناطقاً) والمناطق اسم مكان الإناطة، والإناطة التعليق والإصاق، قال حبيب الطائي:

بلاد بها نيطت علي تمانمي وأول أرض مس جلدي ترابها

أي عقلت علي الحروز بها، فلما ربط الحكم بالعلة وعلق علتها سميت مناطقاً، (ودليلاً) لدلالته على الحكم، (ومقتضياً) لاقتضائه له، (وموجباً) لإيجابه له، (ومؤثراً) لتأثيره فيه، (وذاتاً) ووجه تسميته ذاتاً أنه يوصف، وهذه التسمية للمتكلمين ويعنون ما ذكرنا، (وسبباً) لتسببه على الحكم، (وأمانة) لكونه أمانة عليه.

في الحواشي: وقد يطلق الشيخ والحفيد الأمانة على الشبهية فقط، ووجه المصلحة على المناسبة. (وجامعاً) لجمعه بين الأصل والفرع، (ومحلاً) لكونها محلاً للحكم، (ومؤذناً) لإيدانه بالحكم، (ومشعراً) لإشعاره به، (ومصلحة) لكون المصلحة في التحليل والتحريم نشأت منه، (وحكمة) لأن الحكمة فيه، (ووصفاً) لاتصافه بذلك، (ومضافاً إليه) لأن التحريم والتحليل يضافان إليه، (وغير ذلك) من المسميات.

في الحواشي: قال الإمام يحيى - عند ذكر اختياره في الفرق بين الشرط والعلة وأن الخلاف في العبارة - ما لفظه: الحكم إذا كان مبنياً على أمور متعددة فالتعويل على ما يكون علة من تلك الأمور، وإنما يكون على ما يكون أقوى وأدخل في المناسبة، وسواء عبرنا عنه بالصفة والموصوف، أو المضاف والمضاف إليه، أو بالذات والصفة، وبالمناسبة وعدمها، أو غير ذلك من العبارات التي اضطرب فيها رأي الفقهاء. انتهى.

واختلف هل العلة الشرعية باعثة على الحكم أو موجبة له؟

(والمختار وفقاً لجمهور المعتزلة أنها باعثة على الحكم) الشرعي، فالزنا باعث على مشروعية الجلد، والمقتضي لشرع هذه المصلحة بالحكم، ويكون معناها على هذا الوصف الداعي إلى الحكم والباعث عليه، (لا) أنها (موجبة له) أي الحكم (لذاتها، كالعقلية) فإنها موجبة للحكم

للمحل الذي علل بها، فإن الحركة موجبة كون المحل متحركاً، وأن وجود الحياة علة في كون الحي حياً، ولا يوجد حي بغير حياة ولا حياة بغير حي، فهي موجبة لذاتها، ولا تفارق معلولها بحال، (خلافاً لبعض المعتزلة والفقهاء) فإنهم زعموا أنها موجبة للحكم.

والمعتمد في الدلالة على ما قلناه وجوه أربعة:

أولها: أن الواجب معناه ما يستحق الذم والعقاب على تركه، ولا شك في كون الاستحقاق أمر ثبوتي وحكم إضافي؛ لأنه مناقض لعدم الاستحقاق، وما كان مناقضاً للعدم كان ثابتاً، فلو كان الاستحقاق معللاً بهذا الترك لكان قد عللنا الأمر الثابت لأمر ثابت بالأمر العدمي وأنه محال، فإنه لا فرق في العقول بين نفي المؤثر وبين إثبات مؤثر هو نفي، فالتعليل بالنفي بمنزلة نفي المؤثر، وهذا يكون باطلاً.

وثانيها: هو أن العلل الشرعية لو كان تأثيرها في أحكامها المضافة إليها على جهة الإيجاب لما جاز اجتماع العلل الكثيرة على إيجاب حكم واحد، بيان ذلك أن العالمية في الواحد منا لا يجوز أن تكون معللة بعلوم كثيرة، فكذا لو كانت كذلك لا يجوز استناد الحكم الواحد في العلل الشرعية إلى علل كثيرة، واقتفاء ذلك معلوم كما نقول فيمن زنا وارتد فإنه يستحق القتل للعتنين، وكذا في الحائض المحرمة يحرم وطؤها للحيض والإحرام.

وثالثها: أن القتل على جهة العمد العدوان علة لاستحقاق القصاص، فلو جعلناها موجبة والعدوان أمر عدمي؛ لأن معناه أنه غير مستحق لزم أن يجعل العدم جزءاً من علة الحكم الثبوتي وهو باطل كما مر. ورابعها: أن العلل الموجبة العقلية لا تثبت لها بحال، وأن العلم هو نفس العالمية، والقدرة هي نفس القادرة، من غير حاجة إلى أمر يؤثر فيهما هو القدرة والعلم عند القائلين بالعلل والمعلولات.

احتج المخالف: [بياض في الأصل بمقدار ثلاثة سطور].

(ولا يجعل الشرع لها موجبة خلافاً لابن زيد وبعض الفقهاء) فزعموا أن الشرع جعلها موجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وهذا هو رأي الغزالي والاسفرائيني. قال الإمام: وعلى هذا يكون حدها على قوتهم، العلة: هي الوصف المؤثر في الحكم على جهة الإيجاب، فالشدة علة في التحريم، كما أن العلم علة في العالمية تؤثر فيها على جهة الإيجاب.

(ولا مُعَرَّفَةٌ فقط كالزوال) فإنها معرفة لوجوب الصلاة، (خلافاً لجمهور الأشعرية) فزعموا أن العلة إنما هي معرفة لا باعثة، فمعنى كون الإسكار علة أنه مُعَرَّفٌ. أي علامة. على حرمة

المسكر، كالخمر والبيذ، لا باعث عليه، كالزوال فإنه علامة لوجوب الصلاة لا باعث عليه، وإنما عدلوا عما قاله أهل العدل لوجهين:

أحدهما: أن الحكم الشرعي عندهم هو خطاب الله القديم لا يصح، والقديم لا يصح أن يؤثر فيه شيء، وهذا أصل قد تقرر فساد، ولو سلمنا لهم صحته لم نسلم لهم أنه لا يؤثر فيه غيره؛ لأن الكلام يحتاج إلى الإرادة، وإلى العلم، وإلى الحياة، وبعض هذه المعاني يحتاج إلى البعض، وليس التأثير أكثر من وقوف الشيء على غيره.

الوجه الثاني: أنهم قالوا: لو كانت العلة مؤثرة في الحكم الشرعي. وقد صح أن يكون له علل كثيرة. لأدى إلى اجتماع المؤثرات على شيء واحد، وذلك ممنوع في العلل العقلية كذلك في الشرعية. والجواب: أنا إنما منعنا في العلل العقلية من حيث أن لا طريق إلى إثباتها إلا حصول معلولاتها عند حصولها، فلو جوزنا أن يؤثر في معلول هذه العلة غيرها لما كان لنا طريق إلى إثباتها إلا حصول معلولاتها عند حصولها، فلو جوزنا أن يؤثر في معلول هذه العلة غيرها لما كان لنا طريق إلى إثباتها، لجواز أن يكون المؤثر غيرها مما يصح أن يخلفها، وليس كذلك العلل الشرعية فإن إلى إثباتها طرقاً غير حصول معلولها، ألا ترى أنا نعلم بالأدلة كون الحدث علة في الصلاة، وكذلك الردة والجنون، فإذا حكمنا بفساد الصلاة في موضع لحصول أحد هذه الأشياء لم يخرج باقيةا من كونها علة إذا وجدت.

قالوا: الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء.

قلنا: بناء على أصلكم الفاسد من نفي التحسين والتقيح العقليين، ومن أن وجه حسن الفعل إنما هو انتفاء النهي، ووجه قبحه النهي وسيأتي إنشاء الله تعالى إبطال ذلك.

(ويمتنع تقدم الحكم عليها) أي على العلة الشرعية سواء جعلناها باعثة أو معرفة أو موجبة على اختلاف الآراء؛ لأن الحكم مع التقدم يصيرها غير علة.

[الفرق بين العلة الشرعية والعقلية]

واعلم أنه ربما تشبه على الناظر العلة الشرعية والعقلية، فلا بد من فارق بينهما:

(والفرق بينها وبين العقلية) وهي ذات أوجبت لأخرى صفة أو حكماً زائدين على الوجود، كالحركة في إيجابها كون المحل متحركاً، والاعتماد في إيجاب كون ذلك المحل معتمداً يحصل بوجوه:

الأول: قوله (بما ذكر) من أن الشرعية باعثة، والعقلية موجبة لمعلولها من الصفة والحكم.

(و) الثاني: (أنها) أي الشرعية (قد تعلم قبل حكمها) قال المهدي: فإننا لا نعلم وجوب الحد على الزاني إلا بعد أن علمنا وقوع الزنا منه.

قال الإمام الحسن: وقد تنازع في عدم تقارن العلمين.

(بخلاف العقلية) فإنها لا تعلم إلا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها؛ لأنه الطريق إليها والدليل عليها، فإننا لا نعلم الحركة إلا بعد العلم باحتراك الجسم مع الجواز.

(و) الثالث: (أنه يجوز) في الشرعية (وقوفها) في تعقبها على الحكم (على شرط) غير وجودها، إمّا (مقارن) وجود ذلك الشرط، كالعقد فإنه علة في انتقال الملك بشروط معروفة مقارنة له، (أو متقدم عليها) كالزنا فإنه علة في الرجم، وهو موقوف على شرط متقدم وهو الإحصان، (بخلاف العقلية) فإنها لا تقف في إيجابها المعلول على شرط.

لا يقال: إن إيجابها يقف على شرط وهو وجودها، فلا يفترقان من هذا الوجه.

لأننا نقول: إن وجودها ليس شرطاً في إيجابها، وإنما هو شرط لحصولها على صفتها المقتضاة، التي لأجلها يوجب موجبها، فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن إيجابها له لذاتها، وفي ذلك قلب جنسها.

(و) الرابع: (أن العقلية لا تتعدى) إلى فرع بل تكون قاصرة، كتعليل كونه عالماً بأن عالميته لذاته فلا يصح مثل ذلك في غيره، (وفي كون الشرعية لا تتعدى خلاف يأتي إن شاء الله تعالى).

ومن الفروق: أن العقلية تقارن معلولها أي يكون وقت وجودها، وثبوت معلولها واحداً لا يصح فيه اختلاف الوقت؛ لأنها توجه لما هي عليه في ذاتها، فلو تراخى عنها لخرجت عما هي عليه في ذاتها، وهو محال؛ لأن في ذلك انقلاب ذاتها، وليس كذلك الشرعية فإنها إنما هي باعثة لا موجبة، فضلاً عن أن يكون إيجابها لما هي عليه في ذاتها.

(فصل): [في الكلام في السبب]

ولما كان السبب يشبه العلة تعرض لذكره فقال:

(والسبب لغة: ما يتوصل به إلى غيره) من طريق أو حبل أو غيره، فالطريق لما كان مؤدياً إلى

بلوغ الغرض، والحبل لما كان موصولاً إلى الاستقاء كان سبباً، قال الله تعالى {ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا}

وقال: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ}، قال الفرزق:

فقلت ادفعوا الأسباب لا يشعروا بنا

وأقبلت في أعجاز ليل أبادره

يعني الحبال.

وقال تعالى {وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ} قال الإمام: يعني أنه فات عليهم جميع ما كانوا يتوهمونه من جميع التوصلات وأنواع الحيل وسائر التخيلات.

(واصطلاحاً) يطلق على معانٍ:

أحدها: (العلامة المعرفة) للحكم (كالزوال) فإنه معرف لوجوب الصلاة، ورؤية الهلال فإنه معرف لوجوب الصوم، قال الإمام: وهذا أقوى الإطلاقات إلى ملائمة وضع السبب؛ لأن الإيجاب حصل عند هذه الأشياء لا بما.

(و) الثاني: (المعنى المقابل للمباشرة) أي قسيمها، لأن الجناية مباشرة: وهي المتولي لفعالها الجاني، وغيرها وهي ما لا يتولى فعله الجاني، ولكن يفعل فعلاً ليس له فعله يقع معه الجناية على الغير، أو يقصر في دفع ضرر، وكان يمكنه دفعه على وجه مخصوص.

قال الإمام: فإذا قوبل بالمباشرة أريد به الشرط، وذلك (كحفر البئر) في موضع ليس للحافر وضعه فيه إذا أردى فيها إنسان إنساناً غير الحافر، (فهو سبب من الحافر مقابل للإرداء) الذي حصل من غير الحافر، فالحافر مسبب لفعله الفعل المتعدي به (والمردى مباشر) لأنه فعل الجناية القاتلة بنفسه، فالضمان عليه؛ لأنه أحق وأولى لأجل المباشرة، وأمّا من حل عبداً فأبق فهو مسبب أيضاً، والمباشر بالإباق هو العبد، فالسبب هاهنا في محل الشرط، ولكن الضمان على الشرط؛ إذ لا وجه للإحالة على فعل العبد فقد يناط الضمان بالشرط عند تعذر الإضافة إلى السبب كما أوضحناه هنا.

(و) الثالث: (العلة الباعثة) على الحكم (كالزنا) الباعث على الجلد فإنهم يسمونها سبباً فيقولون: الزنا سبب الجلد، قال الإمام: وهذا هو أبعد الاصطلاحات عن إطلاق السبب في لسان أهل اللغة؛ لأن الحكم مضاف إلى الزنى بنفسه، والحكم لا يضاف إلى الأسباب، قال: والذي حسن من إطلاقه هو أن العلل الشرعية في معنى العلامات، والأمور الباعثة على الأحكام الداعية إليها؛ لأنها غير موجبة للأحكام بذواتها، بل يجب الحكم عندها بإيجاب الله تعالى، فلهذا شاع إطلاق اسم السبب على ما ذكرناه، قال: وما كان أقرب إلى وضع اللغة فيه فهو أقوى، وما كان أبعد فهو أضعف. انتهى.

الرابع: (مستند العلة، كاليمين عند قوم فهي سبب الكفارة) أي مستند علتها (وعلتها الحنث، ولكنّه) أي الحنث (لا يعقل إلا بها) أي باليمين، فإذا قيل: اليمين سبب الكفارة، فالمراد أنّها مستند العلة، أعني أنه لو لا عقد اليمين لم يقع الحنث.

قال الدراري: ومنهم من يقول: اليمين علة والحنث شرط، فعلى هذا لا يكون اليمين مستند العلة، بل هي العلة. انتهى.

وكلام أصحابنا في الفقه أن اليمين والحنث سبب أي علة للكفارة، ولذا منعوا من تقديم الكفارة على الحنث؛ لأنه جزء العلة وهي عندهم مركبة من مجموعها، والحكم لا يتقدم على سببه، وإن جاز تقدمه على شرطه كتعجيل الزكاة على الحول الذي هو شرط، بعد ملك النصاب الذي هو سبب، ولا يجوز التعجيل قبل الملك للنصاب الذي هو سببه.

قال الإمام: ووجه الاستعارة في هذا هو أن الحكم لا يحصل بمجرد اليمين كما لا يحصل الماء والوصول إلى الغرض بمجرد الطريق والحبل، فلما كان مشبهاً لهما فيما ذكرناه حسن إطلاق اسم السبب عليها.

(و) الخامس: (علة العلة، كالرمي فهو سبب الموت، وعلته الجرح) المؤثر في زوال الحياة، فلما كان الرمي علة للعلة أطلق عليه اسم السبب، فكأن الموت حصل عنده؛ لأنه يجري مجرى ما يطلق في مقابلة المباشرة.

والفرق بين الرابع والخامس: حيث سمي الرابع مستند العلة والخامس علة العلة، أن العلة في الرابع متوقفة على اختيارنا وهي الحنث، فسمي ما ترتب عليه هذه العلة مستنداً، والخامس العلة فيه غير متوقفة على اختيارنا وهي الجراحة التي حصل بها التفريق، فسمي ما توقف عليه الجرح علة وهو الرمي.

(وقد يكون الوصف الواحد سبباً لأحكام) أي علامة عليها (وعلة لأخر) أي باعثة عليها، وذلك (كالحيض) فإنه سبب لأحكام وهي البلوغ وخلو الرحم من الولد وانقضاء العدة، وعلة لأحكام آخر، وهي تحريم الوطء ومس المصحف وقراءة القرآن ودخول المسجد والاعتداد بالأشهر.

قال في الغيث: فإن قلت: ولم كان في الأول سبباً وفي الآخر علة وما الفرق؟

قلت: أن العلة من حقها أن يكون بينها وبين الحكم الذي تقتضيه مناسبة مهما لم يكن شبيهة، فخرج الدم مناسب لهذه، بمعنى أن العقل يقضي أنه المؤثر فيها، ألا ترى أنه ورد تحريم وطء الزوجة

عند الحئض، والفهم ٲتبادر إلى أن المانع هو خروج الدم لما فئه من الأذى، كما قال الله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِضِ (٢٢٢)﴾، وهذا بخلاف الأحكام الأول؛ إذ لا مناسبة بين خروج الدم وبين البلوغ وخلو الرحم من الولد، وانقضاء العدة، وإنما خروج الدم علامة لحصول هذه الأحكام، قال: وأطلق الأصحاب أنه دليل على هذه الأحكام، والأجود أنه سبب، لأن الأصولين يسمون علامة الحكم سبباً، وقل ما يسمونها دليلاً. انتهى.

(فصل): [في الكلام في الشرط]

لما فرغ من ذكر السبب أخذ في ذكر الشرط للمناسبة بينهما وبينه وبين العلة فقال: (والشرط لغة: العلامة) على الشيء، يقال: هذا شرط في كذا أي علامة عليه، قال الله تعالى ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ (محمد: ١٨)، أي علاماتها، والشرطي: وهو الذي يجعل عوناً للسلطان، ويرصد له جمع الأموال، ووضع الضرائب على الرعايا أشهراً معلومة، إنما سمي شرطياً لتعريفه نفسه بعلامة مخصوصة، وهي زي يتميز به من الناس، قال بعضهم: والمراد العلامة التي لها تعلق لا مجرد العلامة، فإن ما نصب في الطريق علماً عليها، لا يقال: إنه من أشراط الطريق. (واصطلاحاً: ما يقف عليه وجود علة الحكم) وليس علة للحكم ولا جزء له، وذلك (كالعقل) فإنه شرط (في) صحة (البيع) أعني أنه شرط في كون الإيجاب والقبول علة لملك المبيع وصحة العقد، (أو) الشيء الذي يقف عليه (تأثيرها) أي العلة (فيه) وذلك (كالإحصان) فإنه شرط في الرجم؛ لأنه يقف عليه تأثير الزنا في الرجم، وكالحرز في السرقة فإن تأثيرها موقوف عليه، وغير ذلك من الأمور المعتبرة في تأثير الأسباب. واعلم أن حد الشرط هذا غير جامع؛ إذ قد يكون الشرط لغير العلة، فلو قيل: شرط الشيء: ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه، لكان جامعاً، وليس المراد حد شرطها ليس إلاً أذن لقل شرط العلة، اللهم إلا أن يقال: ذكر العلة في الحد مشعر بإرادة الخصوص. (وينقسم) الشرط إلى أقسام، منها ما يكون (باعتبار نفسه) وقد قسمه (إلى شرط) في (وجود العلة كالأول) وهو ما يقف عليه وجود علة الحكم. (و) إلى (شرط في تأثيرها في الحكم كالثاني) وهو ما يقف عليه تأثيرها.

(و) منها ما يكون (باعتبار فاعله) وقد قسمه (إلى ما يكون من جهته تعالى) وهو ما جعله تعالى شرطاً في التكاليف التي أوجبتها علينا مما لا نقدر على تحصيله، (كالقدرة) فإنها شرط (في التكليف) بالأفعال فلا بد من وجودها.

(و) إلى ما يكون (من جهتنا) وهو عكس ما كان من جهته تعالى، وذلك (كالطهارة) فإنها شرط (في الصلاة) فلا بد من تحصيلها.

(و) منها ما يكون (باعتبار طريقه) التي ثبت بها كون الشرط شرطاً، وقد قسمه (إلى عقلي) وهو ما يدل العقل على شرطيته، وذلك (كالحياة) فإنها شرط (في العلم) إذ العقل يقضي إنما ليس بحي لا يعلم. (وعادي) وهو ما تدل العادة على شرطيته، وذلك (كالغذاء) فإنه شرط (في الحياة) عادة كالنظر عند بعض أهل المعارف، كالشيخ والفقهاء حميد، فإنهم جعلوه شرطاً عادياً في المعرفة الضرورية.

(وشرعي) وهو ما يدل على الشرطية فيه الشرع سواء كان (شرطاً في الوجوب كالحول) فإنه شرط في وجوب الزكاة، فلو تلف المال قبله لم تجب الزكاة، وقد يتقدم الحكم على الشرط وذلك كتعجيل الزكاة بعد حصول النصاب الذي هو علة، وقبل تمام الحول الذي هو شرط.

وفي الحواشي، قال: أصحابنا في الفقه ما تعلق بسبب لم يجز تعجيله قبله كالصلاة قبل الزوال، وما تعلق بسببين جاز تعجيله قبل حصول الثاني منها كالفطرة بعد وجود الولد والعبء قبل يوم الفطر، ووجودهما سبب، واليوم سبب، فيجوز تعجيلها على اليوم بعد وجودهما. انتهى.

(أو) شرطاً (في الصحة كاستقبال القبلة) فإنه شرط صحة في الصلاة لا في الوجوب، فإنها واجبة على المكلف مع عدمها.

(أو) شرطاً في (الأداء كالمحرم للشابة) فإنه شرط في أدائها للحج لا في الوجوب، ولا في الصحة، فإنه واجب عليها مع الاستطاعة، ويصح منها بدونه وفي المسألة خلاف محله علم الفروع.

(وقد يكون الشرط وحكمه عقليين) بأن يكون أمر طريقة اشتراطه العقل شرطاً في وجوب أمر طريق وجوبه العقل، وذلك (كالقدرة على التكاليف العقلية نحو: رد الوديعة) وقضاء الدين فإن طريق وجوبهما عقلي، وشرطهما وهو القدرة عقلي وذلك واضح.

(أو) يكون الشرط وحكمه (شرعيين) وذلك بأن يكون أمر طريقة اشتراطه السمع شرطاً في وجوب آخر طريق وجوبه السمع، وذلك (كالطهارة في صحة الصلاة) وذلك واضح.

(أو) يكون (الشرط عقلياً والحكم شرعياً)، وذلك (كالقدرة على التكليف الشرعية)، ولا يكون الشرط شرعياً والحكم عقلياً، إذ لا يتوقف وجود العقلي ولا تأثيره على الشرعي، لأن حكم العقلي ثابت قبله كما هو معروف، (خلافاً لأبي الحسين والشيخ) الحسن بناء على أصلهما من أن العقلي إذا طابقه الشرعي فإنه عقلي من غير تفصيل كما أسلفناه، (ومثلاً بشروط البيع) من الإيجاب والقبول وغيرها، فقالا: هي شروط شرعية؛ لأن الطريق إليها الشرع، وهي شروط (في) حكم عقلي وهو (وقوع الملك) فإن العقل يقضي بأنه إذا حصل الإيجاب والقبول حصل الملك، هذا قولهما (وفيه نظر؛ لأنهما) أي الشروط التي للبيع ووقوع الملك به (شرعيان) جميعاً، وقولهما إن العقلي يقضي بمصو الملك مع الشروط غير مسلم؛ لأن العقل إنما يدل على الأمور الذاتية للشئء كالحسن والقبح ونحوهما، ووقوع الملك بالبيع مع الشروط غير هذا.

وأيضاً فالذي يقضي العقل به أن من صير إلى غيره شيئاً برضاه فإنه يكون أحص به وأحق؛ لأنه يملك التملك الشرعي على ما ورد به المتفرع، فكانت الشرائط شرعية والتملك المخصوص شرعي لا عقلي، وأيضاً فعلى تسليم أنه عقلي فالشرع إذا ورد بحكم وكان به طابق ما في العقل مما يجوز أن يغيره الشرع فإن الحكم الذي هذه صفته يكون شرعياً لا عقلياً كما بيئنا ذلك آنفاً.

(وقد يكون الشرط الواحد شرطاً في حكم واحد اتفاقاً) بين العلماء وذلك (كالإحصان) فإنه شرط في حكم واحد وهو الرجم.

(و) قد يكون الشرط الواحد شرطاً (في أحكام على الأصح كالعقل) فإنه شرط في الواجبات والمندوبات الشرعية؛ إذ لا شرع مع عدمه، وقوله: على الأصح إشارة إلى ما حكاه ابن أبي الخير عن بعضهم أن من حق الشرط أن يكون شرطاً في شيء بعينه، ولا يكون شرطاً في غيره، وحكى كلام المؤلف عن الأكثر، وألزم القائل بهذه المقالة أن لا يكون العقل شرطاً لتوقف أحكام كثيرة عليه.

(فصل): [في الكلام في المانع]

لما فرغ من ذكر الشرط أخذ في بيان المانع لما لا يخفى من المناسبة لذكره هنا، فقال:
(والمانع لغة: الدافع) يقال: منعه عن كذا أي دفعته عنه.

(واصطلاحاً: الوصف الوجودي) خرج العدمي، فإنه لا يصلح مانعاً، وإن صلح علة؛ إذ العدم لا يؤثر في المنع (الظاهر) خرج الخفي فإنه لا يصلح مانعاً كما يصلح علةً، (المنضبط) خرج المنضرب فإنه لا يصلح مانعاً كما لا يصلح علةً، (الدافع للحكم أو السبب) وهو العلة هنا فيخرج المثبت له.

(و) المانع (هو قسمان):

الأوّل: (مانع الحكم: وهو مانع الحكم لحكمة تقتضي نقيضه)، وذلك (كأبوة النسب في منع القصاص لحكمة) تقتضي نقيض وجوب القصاص، (و) تلك الحكمة المقتضية نقيض الحكم (هي أن الأب سبب في وجود الولد، فلا يكون الولد سبباً في عدمه مع وجود سبب القصاص وهو القتل العمد العدوان).

(و) الثاني: (مانع السبب: وهو مانع السبب) الباعث على الحكم من أن يبعث إليه، (لحكمة تخل بحكمته، كدين الآدمي عند من جعله مانعاً للنصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة) حتى كأنه غير موجود، وهذا هو رأي زيد بن علي وأبي عبد الله الداعي وأبي حنيفة، (فحكمه الدين وهي براءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير) فكان رعاية تلك الحكمة أولى من رعاية هذه الحكمة؛ لأن فيها البداية بالنفس، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ((ابدأ بنفسك...)) الخبز.

وهاهنا بحث: وهو أن الدين كالأبوة فيمنع وجوب الزكاة وإن وجد سببها وهو النصاب، كما أن الأبوة تمنع القصاص وإن وجد سببه وهو القتل العمد العدوان، فكل من المثالين من مانع الحكم لا السبب، فلم جعلوا المثال الأول مانعاً للحكم لا السبب، والمثال الثاني مانعاً للسبب نفسه، وقد استشكل المصنف رحمه الله وشيخه الجواب عن هذا.

قلت: ويمكن الجواب - والله الموفق - بأن الدين لم يتعلق بالوجوب إنما تعلقه بالمال فقد تعلق وجدانه بالنصاب، فكأنه قد استهلكه، وإن لم يخرج عن ملك صاحبه، والله أعلم.

(فصل): [فيما أضيف إلى العلة مما فيه لبس أو خلاف]

(و) لما كان (قد أضيف إلى العلة ألفاظ وقع بسببها لبس) في تعيين تلك الألفاظ ما هي، (وفي بعضها خلاف) هل هو ثابت أو لا، ناسب أن يفرد بالذكر، فقال:

(منها: محل العلة، وهو الشرط بعينه) يعني شرط ثبوتها وشرط تأثيرها كما تقدم، (وقد يطلق) محل العلة (على محل الحكم، أصلاً كان) كما يقال: الخمر محل علة التحريم، (أو فرعاً) كما يقال محله علة التحريم النبيذ.

قال صاحب الجوهرة: وربما يجري لفظ المحل على ما يختص بالحكم الذي أثرت فيه العلة.

قال الدواري: وهو الفرع؛ لأنه الذي أثرت في حكمه العلة، وأما الحكم في الأصل فهو ثابت بالنص ولا أثر لها فيه، قال: وهذا أظهر أن صاحب الجوهرة عناه من أن يراد ما علل بالعلة كان في الأصل أو في الفرع.

(ومنها: ركن العلة، وهو مختلف فيه) أي في ثبوته.

قال الدواري: وصورته إذا كان الحكم مرتباً بثبوته على أمر من الأمور مع شرائط يختص به. انتهى فهانها يتحصل ركن العلة المختلف فيه؛ لأنه حينئذ يقال: هل الجميع من ذلك الأمر الذي ترتب الحكم على ثبوته، ولكن الشرائط هي العلة أو العلة أقوى تلك الأوصاف وما عداه شرط اختلف في ذلك:

(فمن جعل كل وصف يتوقف الحكم عليه - من علة وسبب وشرط - علة) في الحكم (ولم يفرق بينها) بالفروق الآتية إن شاء الله تعالى (يثبته) أي ركن العلة لأنها حينئذ متعددة من أشياء، وإنما قال: إن الجميع علة لأن الحكم لا يحصل إلا عند اجتماعها، وإن كان البعض أقوى من البعض، (و) ركن العلة (هو أقواها) أي أقوى الأوصاف في اقتضاء الحكم؛ لأنه إذا اشترك في هذه الأمور فاعلان كأن يفعل أحدهما البئر والآخر التردية، أو أحدهما الإمساك والآخر القتل، فإننا ننسب الفعل الذي هو الهلاك إلى الذي فعل أقوى الأمرين، والقائل بهذا هو بعض من يفسر العلة بالمعرف، (ومن جعل أقواها) أي أقوى تلك الأوصاف في اقتضاء الحكم (علة) باعثة على الحكم (وباقية غير علة) بل سبباً أو شرطاً وهو قول من يفسر العلة بالمؤثرة، (لم يثبتته)، لأن العلة شيء واحد وما عداه شروط لها.

قال القاضي فخر الدين الدواري: ومثاله القود، فإن حكمه يثبت للقاتل إذا قتل عمداً عدواناً، فلا بد في وجوب القود من القتل وكونه عمداً عدواناً، فمنهم من يجعل الجميع علة والركن عنده القتل؛ لأنه أقوى الأوصاف وأوقعها في النفس للتعليل، ومنهم من يقول: العلة القتل والعمد العدوان شرطان، فالعلة شيء واحد لا ركن لها.

(ومبنى الخلاف على إثبات الفرق بين الثلاثة) التي هي العلة والسبب والشرط (وعدمه) أي عدم الفرق بينهما، فمن لم يفرق بينهما أثبتته مثبت الركن ومن فرق بينهما لم يثبتته (وسياًتي) الفرق بينهما (إنشاء الله تعالى).

(وفائدته) أي الفرق بين العلة والسبب والشرط إذا ثبت ذلك (أن يضاف الحكم إلى العلة) والمراد بالإضافة بالإضافة على وجه التأثير في الحكم (دونهما اتفاقاً؛ لأنها باعثة عليه بخلافهما) فلا يبعثان على الحكم، فإن الوقت لا يقتضي وجوب الصلاة، وكذلك الإحصان لا يقتضي وجوب الجلد بخلاف الزنا واللطفية مثلاً، وهذا حكم اتفاقي.

وإنما الخلاف هل الجميع من الثلاثة هو العلة فيضاف الحكم إليه أو البعض هو العلة فقط فيضاف الحكم إليه دون غيره:

فالجمهور يقولون: البعض هو العلة فقط وغيره سبب أو شرط فيضاف الحكم إليه فقط دون غيره. والأقلون يقولون: الجميع هو العلة فيضاف الحكم إلى الجميع، فلو سلم الجمهور أن الجميع علة لأضافوا الحكم إليها، ولو سلم الأقلون أن بعضها سبب وشرط لم يضيفوا الحكم إليها. (وتظهر ثمرته في كثير من صور الفروع) فمن ذلك التردية مع الحفر فإنها دالة على الفرق بينهما؛ لأن التردية هي العلة؛ لكونها مخيلة والحفر على جهة العدوان ليس مخيلاً، فإذا اجتمعا فالضمان والغرم محالان على من ردى؛ لأن التردية فيها اختصاص ظاهر بالجناية والحافر لا شك في انقطاع أثره، فهذا لم يكن له حكم بالإضافة إلى المردي.

ومن ذلك: شهود الزنا مع شهود الإحصان إذا رجعوا، فالرجم حاصل بمجموع الأمرين فيتعدى فيه رأيان، أحدهما: ترجيح جانب الزنا؛ لأن الرجم معلق بالزنا والإحصان نازل منزلة الشرط، فهو صفة تابعة، فالموجب في الحقيقة هو زنا المحصن لا إحصان الزاني، هذا على كلام الفقهاء، قال في الحاوي: ومن جعلهما علتين ولم يفرق حكم بالغرم عليهم معاً، وفي القسطاس ما يناقضه كما يأتي إنشاء الله تعالى.

ومن ذلك: شراء القريب بنية الكفارة فإنها دائرة على التفرقة بين الشرط والعلة، ووجه ذلك هو أن من شرى قريباً له ونوى عتقه عن كفارة واجبة عليه فمذهبنا والشافعي أنها غير مجزية؛ لأنه غير منصرف إليها؛ لأن الواجب تحرير رقبة عليه، والتحرير عبارة عن إيجاد علة العتق وتحصيلها

بطريق المباشرة، وعلّة العتق هاهنا إنما هي القرابة دون الشراء؛ لأنها هي المخيلة المناسبة، فلأجل هذا كان العتق مضافاً إلى القرابة دون الشراء، والقرابة ليس من فعل المكفر فلا هي حاصلة بسببٍ منه فلا جرم أنا قضينا بأن العتق غير حاصل.

وأما أبو حنيفة فجعل الشراء أحد وصفي العلة والحكم وهو العتق حصل عنده، فكان هو العلة. ولا نسلم أنه أحد وصفي العلة، لأن من حق ما كان وصفاً أن يكون مماثلاً للوصف الآخر وليس مماثلاً، فإن القرابة مناسبة وليس الشراء مناسباً، فهذا لم يكن جزء من العلة ولا وصفاً من أوصافها، وإنما هو بحقيقة الشرط أشبه، هكذا ذكره الإمام في القسطاس، ثم قال: وفي المسائل التي أديرت على التفرقة بين الشرط والعلة كثرة تشتمل عليها كتب الفقهاء وفيما ذكرناه تنبيه عليها فلنكتف به ففيه إقناع وبلاغ.

(ومنها) أي مواضع اللبس (وصف العلة، وهو وصف يتبعها لا يكون العلة علة مؤثرة في حكمها إلا به، كاليمين عند قوم فهي علة لوجوب الكفارة) لأنها المؤثرة في وجوبها (لكنها موقوفة) في تأثيرها في وجوب الكفارة (على وجود الحنث، فكأن الحنث كالصفة لها) لما تبعها بهذه المثابة. (وقد يطلق) الوصف (على الشرط) الذي لا يؤثر إلا به، كالإحصان فإنه شرط في تأثير الزنا في الرجم فيسمى بهذه الأعيان وصفاً.

(ومنها): أي مواضع اللبس (ذات العلة) فإن ذاتها نفسها (وقد تطلق في مقابلة شرطها) أي شرط العلة فتجعل قسيمة له، فيقع اللبس هل المراد بذات العلة نفسها سواء كان لها شرط أو لا، أو المراد به العلة التي لها شرط فتكون قسيمة له، فيقال مثلاً للزنا أنه ذات علة الرجم والإحصان شرطها.

(فصل): [في كيفية التمييز بين العلة والسبب والشرط]

(والسر عند الجمهور في التمييز بين كل من العلة والسبب والشرط لوقوعها معاً علامات للأحكام وتوقفها) أي الأحكام (عليها) أي على الثلاثة.

فإن قيل: ما معنى توقفها عليها، وقد قلتم إن الحكم يتقدم على شرطه كالزكاة فإنه يجوز تقديمها على الحول الذي هو شرطها بعد حصول النصاب الذي هو سببها.

قلنا: الأصل هو التوقف وتقدم الحكم عليه خلاف الأصل.

فإن قيل: أليس حد الشرط على ما تقدم أنه ما يؤثر عدمه في عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه، فلم يؤثر عدم تمام الحول في عدم الزكاة لصحتها متقدمة عليه.

قلنا: قد أثر عدم الحول الذي هو شرط في عدم الحكم الذي هو الوجوب فلم ينتقض ذلك، وإن صح التقديم فهو دليل خارجي، فالصحة أمر غير الوجوب، فقد أثر عدم الحول في عدم الوجوب، وهذا مقتضى حكم الشرط وقد حصل، هكذا ذكره في الحواشي، ذكرناه لأنه لا يخلوا عن فائدة، وإذا عرفت ما تقدم (فيصعب الفرق بينهما، سيما بين العلة والشرط) لأن العلة الوصف المنوط به الحكم الشرعي، والشرط ما يقف عليه وجود علة الحكم أو تأثيرها فالفرق يدق، (وخصوصاً إذا تعلقا بحكم واحد) كالزنا والإحصان فإنه يدق إذ الزنا علة وأن الإحصان شرط في حكم واحد وهو الحد (وقد فرق بينها بفروق في بعضها نظر).

فمن ذلك [فراغ في الأصل بمقدار ثلاثة أسطر].

(فصل): [الفرق بين العلة والسبب]

لما فرق بينها بفروق في بعضها نظر أراد أن يذكر فروقاً عنده ليس فيها ذلك، فقال:

(والفرق بين العلة والسبب من وجوه):

(الأول: أن العلة لا تجب تكررها في الحكم الواحد، كالزنا) وشرب الخمر والسرقة فهي مؤثرة فيه من غير حاجة إلى تكرار، فإن العلة الواحدة من ذلك يثبت بها ذلك الحكم.

قال الدواري: ونعني بالوجوب هنا الثبوت لا الوجوب الذي هو مناط التكليف.

(والسبب قد يجب تكرره كالإقرار بالزنا) فإنه لا يكون موجباً للحد إلا بتكرره أربع مرات.

قال الدواري: وكان الإقرار سبباً في الجلد؛ لأن العلة في الجلد المعصية وهي الزنا والإقرار يكشف عنها وليس بمعصية، فلذلك كان سبباً ولم يكن علة. انتهى

وقد يقال: إن السبب تلك الإقرارات، فكل فرد منها جزء من السبب لا سبب ثاني في ذلك التكرار (وقد لا يجب) تكرره (كالزوال) فإنه سبب في وجوب الصلاة ولا يجب تكرره.

الوجه (الثاني: أنها تختص بمحل الحكم) أي المحل الذي يوجد فيه الحكم (دون غيره كالسرقة) والقطع، فإن محلها واحد، وكذا الإسكار والتحريم، والزنا والجلد، والقتل والقصاص، ونحو ذلك.

(والسبب قد يختص به كالإقرار) بالزنا فإنه سبب في الحكم مختص بمحله وهو الزنا، (وقد لا يختص به كالزوال)، وبدو الهلال، فإنهما سببان لوجوب الصلاة والصوم، ومحل الوجوب المكلف، وبدو الهلال منفصل عنه، وكذلك الزوال في الأرض؛ لأنه ميلان الظل.

واعترض هذا الفرق بالعتق فإنه علة في ارتفاع الملك عن المملوك غير مختص به.

الوجه (الثالث: أنها) أي العلة (مناسبة له) أي للحكم الذي أثرت فيه؛ لأن المؤثر يجب أن يكون مساوياً للمؤثر فيه، وذلك كالإسكار فإنه علة في تحريم الخمر وهو مناسب للتحريم، وسواء كانت المناسبة بنفسها كما مثل، أو بواسطة كما يقال في الأوصاف الشبيهة على أنواعها فإنها وإن لم تكن مناسبة بظاهرها فإنها مناسبة باشتغالها على الأمر المناسب، قاله الإمام في القسطاس، وهذا بناء على الغالب وإلا فقد وقعت العلة مجردة من ذلك نحو ((من مس ذكره فليتوضأ)).

(والسبب قد يكون مناسباً له كحفر البئر) عدواناً فإنه مناسب (للضمان) فإن حفر البئر سبب وفيه نوع من المناسبة، ولكن التردية أخص منه، فلهذا كان الضمان معلق بما كانت المناسبة في حقها أقوى، وأظهر وللحفر فرع من المناسبة، ولهذا كان الضمان معلقاً به إذا عدت التردية بأن يكون المتردي جاهلاً (وغير مناسب كالأوقات للصلاة) من طلوع الفجر ودلوك الشمس وغيوبه الشفق، فإن هذه الأوقات كلها أسباب في وجوب هذه الصلاة مع أنه لا مناسبة لها، وهكذا الكلام في هلال رمضان فإنه سبب في وجوب الصوم وهلال شوال فإنه سبب في وجوب الإفطار، مع أنهما لا مناسبة لهما في وجوب الإفطار والصوم، وهكذا الكلام في المواقيت كلها، فإنها سبب في وجوب الإحرام لكل من أراد المجاورة لها ولا مناسبة لها.

(الرابع: أنه لا يشترك فيها إلا واشترك في حكمها) لكن هذا الوجه لا يتأتى عند من جوز تخلف الحكم عن العلة، بل (عند من منع من تخصيصها) وهذا (بخلاف السبب، فقد يشترك فيه ولا يشترك في حكمه كالزوال) فإنه يشترك فيه الحائض والطاهر ولا يشتركان في لزوم الصلاة.

واعترض هذا الفرق: بأنه إنما لم يشترك المكلفون هنا في الحكم لفقد شرط في بعضهم، وكذلك قد تكون العلة، فإن الجماعة قد يشتركون في الزنا ولا يشتركون في الجلد بأن يكون البعض صبيهاً أو مجنوناً.

(فصل): [الفرق بين العلة والشرط]

(والفرق بين العلة والشرط من وجوه):

(الأول: أنها مناسبة لحكمها) المؤثرة فيه، إما بنفسها أو بواسطة كالزنا، فإنه مناسب للرجم، وكالسرقة فإنها مناسبة للقطع، (بخلاف الشرط كالحرز) أي شرطيته في السرقة وبلوغ النصاب (فليس كذلك) أي لا يناسب الحكم مطلقاً.

وأنت خبير: بأن العلة قد لا تكون مناسبة وأن الشرط قد يناسب كالإحصان في الرجم، فلو قيل: مناسبة العلة غالبية ومناسبة الشرط نادرة كما ذكره بعضهم لكان أقرب.

(الثاني: أنها مؤثرة في الحكم دونه) فليس بمؤثر (لكنه يظهر تأثيرها عنده كالإحصان) فإنه يظهر تأثير الزنا في الرجم عنده؛ لأن تأثير الزنا في الرجم موقوف عليه، لكنه مناسب للعلة لكونه يقوى بعثها على الحكم؛ لأن زنا المستغني أشد بعثاً على الجلد.

فإن قيل: لم خص الزنا بأنه علة؟

قلنا: لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا بما هو ذنب، والإحصان ليس بذنب.

(الثالث: أن كل ما ترتب حصوله (على) حصول (الشرط ترتب) وجوده (على) وجود (العلة) أيضاً (كالرجم) فإنه مترتب على الإحصان الذي هو شرط وعلى الزنا الذي هو علة (وليس كلما ترتب) حصوله (على) حصول (العلة ترتب) أيضاً (على) وجود (الشرط) بل قد يصح أن يترتب عليه الحكم مع فقدان الشرط (كالجلد) فإنه مترتب على العلة وهو الزنا مع فقدان الشرط وهو الإحصان، وكالمالك فإنه يحصل في المبيع بيعاً فاسداً بأن يكون فاقداً لبعض شروطه إذا ضامه القبض عند بعضهم كأن يشترط رجحه غير معلومة.

وقد يقال: ما تريد بترتب الحكم عليها مع فقدان الشرط هل حيث يكون شرطاً فغير مسلم؛ فإنه يترتب عليه حينئذ جميع ما يترتب على العلة أو حيث لا يكون شرطاً، فالعلة أيضاً كذلك لا يترتب عليها الحكم حيث لا تكون علة، فلم يفترقا في ذلك.

(فصل): [الفرق بين الشرط والسبب]

(والفرق بين الشرط والسبب من وجوه):

(الأوّل: أن الشرط يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده) كالإحصان فإنه إذا عدم عدم الرجم ولا يلزم من وجوده وجود الرجم؛ إذ لا يلزم من وجوده وجود العلة، (والسبب عكسه) بمعنى أنه يلزم من وجوده وجود الحكم ولا يلزم من عدمه عدمه، كاهلال فإنه يلزم من وجود رؤيته وجود وجوب الصوم ولا يلزم من عدمها عدم وجوب الصوم، بل يجب بالتحري، كذا في الحواشي معزو إلى حواشي العقد، وقد سبق في المقدمة أن السبب ما أثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه، فيحقق.

(الثاني: أنه) أي الشرط (يختص بمحل الحكم كالإحصان) فإنه يختص بمحل الرجم، (أو في حكم المختص بالحرز)، فإنه وإن لم يكن مختصاً بمحل الحكم فهو في حكم المختص به، لكونه الذي هتكه، (بخلاف السبب كالزوال) فإنه ليس مختصاً بمحل وجوب الصلاة وهو المكلف، ولا في حكم المختص به.

وقد يقال: إن في الأسباب ما يختص بالإقرار بالزنا، والرمي في القتل بالمثل.

(الثالث: أن الشرط غير مناسب للحكم في الأغلب) هكذا ذكره الإمام في القسطاس وصاحب الجوهرة، والمصنف تبعهما، وفيه بحث وهو أن في هذا مناقصة لما قيل أولاً من أنه لا تثبت في الشرط المناسبة.

وقد أجيب: بأنه أريد فيما تقدم أن الشرط لا يناسب أو في وجوه المناسبة لا أنه منع من كونه مناسباً وهاهنا ذكر أنه مناسب باعتبار عدم الأوفى.

واعترض: بأن كثيراً من الشروط يوجد فيه المناسبة كشرط البيع والإجارة وغير ذلك.

(والسبب) مناسب للحكم في الأغلب فهو (بخلافه).

(ولا فرق بين الثلاثة عند الأقل) من العلماء منهم الغزالي نص عليه في شفاء العليل وبعض من يفسر العلة بالمعرف ومجوزوا التعليل بالأوصاف الطردية ومنكروا تخصيص العلة.

وحاصل ما قالوه في تقرير الإنكار: هو أن الحكم إذا كان واقعاً في حصوله على مجموع أمور لا بد منها، فلا وجه؛ لأن يكون بعضها علة وبعضها شرطاً، فإن هذا يكون تحكماً لا مستند له، فإن الحكم في نفسه لا يفتقر إلا إلى العلة نفسها لا غير، لكن العلة قد تكون ذاتاً مطلقة، وقد تكون ذاتاً موصوفة بصفات متعددة، فلنفرض الكلام في صورة واحدة ليقاس عليها سائر الصور، فنقول: الزنا علة

في الرجم والإحصان صفة له لا توجب الحكم إلا باعتباره، والعلة الشرعية عبارة عما كان موجباً للحكم، والموجب ما جعله الشرع موجباً كان مناسباً أو غير مناسب، فالعلل الشرعية كالعلل العقلية في صحة مطلق الإيجاب، خلاً أنهما يفترقان بإيجاب العلل الشرعية، فإنما هو يجعل الشرع إياها موجبة لا بنفسها بخلاف العلل العقلية عند القائلين بها، فإن إيجابها إنما هو لذاتها، والعلة في الرجم إنما هو زنا المحصن لا مطلق الزنا، والإحصان وصف للزنا، وهو في كونه وصفاً للزنا بمنزلة وصف الجسم بكونه أسود وأبيض وحلواً وحامضاً، فالزنا إذا كان بالإحصان يخالف حاله إذا كان غير موصوف به، فإذا قال صاحب الشريعة: اقتلوا زيد لأنه أسود، اقتضى قتل كل أسود، فإذا بان بالنص أنه لا يقتل إلا زيد على الخصوص ظهر أن العلة غير السواد مطلقاً، وإنما هو سواد مخصوص، وهكذا يقال: ليس العلة في الرجم الزنا مطلقاً، إنما هو الزنا المخصوص الموصوف بالإحصان، فإن صدر من مختص كملت العلة وأوجبت وإلا فالعلة ناقصة لما تأخر عنها وصف الإحصان.

وهكذا يقال: العلة في إفادة الملك عقد موصوف يشتمل على أوصاف وهو صدوره من عاقل بالغ حر بمال معلوم في نفسه مقدور على تسليمه إلى غير ذلك، وليس العلة بيعاً مطلقاً، بل موصوفاً ليفيد العقد الملك، فإذا صدر من صبي فهو ناقص بالإضافة إلى البالغ، ومن عبد فهو كذلك بالنسبة إلى الحر المالك للتصرف، وهكذا تقدير سائر الصفات المعتبرة في البيع التي تنشأ من الأهل والمحل، فإن كان ذلك راجع إلى نقصان العلة فحصل مما ذكرناه أنه لا وجه للفرق بين العلة والشرط كما هو رأي الفقهاء، وأن الكل من أجزاء العلة أوصاف مركبة رتب الشرع الحكم عليها، خلاً أن بعض تلك الأمور يكون موصوفاً وبعضها وصفاً تابعاً.

قال الإمام في القسطاس: وهؤلاء وإن أنكروا الفرق بين الشرط والعلة وجعلوا العلة مركبة من هذه الأوصاف فإنهم لا ينكرون أن يكون بعض تلك الأمور ذاتاً وبعضها وصفاً تابعاً، فكان إضافة الحكم إلى الذات أحق من الإضافة إلى الصفة التابعة، فالعلة وإن كانت مركبة من التردية والحفر فالضمان يجب على المردي دون الحافر؛ لأن لبعض العلل مزية فيكون الأحق بإضافة الحكم إليها، إمّا لأن بعضها ذات وبعضها وصف كالزنا مع الإحصان، وإمّا لأن بعضها أدخل من الآخر، فليس تأثير الحفر كتأثير التردية، بل هما مختلفان بالإضافة إلى القضايا العقلية، ولا

وجه للتقسيم؛ لأنه إنما يكون في الأمور المتساوية كما نقوله في قاتلين أزهقا روحاً واحدة، فترجح التردية على الحفر لمكان الإحالة واختصاصها بالمناسبة واتصالها بالهلاك.

وكذلك شهود الزنا مع شهود الإحصان فإن الشهود الذين أثبتوا الزنا إنما أثبتوا الموصوف في نفسه، والذين أثبتوا الإحصان إنما أثبتوا الصفة لا غير، فنقول: الزنا هو الموجب فيرجح جانبه فيكون الغرم على شهود الزنا، أو نقول: إن الإحصان وإن كان صفة تابعة فله حظ من التأثير فيجب توزيع الغرم بين الشهودين.

وكذلك شراء القريب بنية الكفارة فإن المؤثر في العتق إنما هو القرابة وليست متعلقة بالمكفر، وإنما هي صفة من جهة الله تعالى، والشراء إنما هو سبب في الملك فلا يكون سبباً في الإزالة، وإذا كان كذلك كان المؤثر في العتق هو القرابة، والشراء لا يناط به العتق؛ لعدم المناسبة، فلأجل هذا اختل على القرابة التي لا تتعلق بالمكفر، فلماذا كانت الكفارة غير مجزية لما لم يصدر من جهته علة العتق بحال، فقد أمكن تقرير المسائل على ما قاله الفقهاء من غير نظر إلى العلة والشرط.

قلت: فلم تظهر ثمرة في هذه المسائل، ولهذا قال الإمام في القسطاس: إن النزاع لفظي؛ لأن ما عناه هؤلاء بالشرط هو الذي عناه هؤلاء بالصفة، وقد وسع الكلام في هذه المسألة في القسطاس توسيعاً بليغاً زيد به ما ذكرناه.

(فصل) في شروط العلة الصحيحة

(والشروط الصحيحة في العلة) ونعني بها ما يعلل به الحكم في الأصل (ستة):
 (الأول: كون) العلة شرعية لا بمعنى أن أصل ثبوتها شرعياً، فإنه قد يكون خلقياً كالطعم والشدة، وإنما نريد بذلك أن يكون (دليلها شرعياً) لأن طرق العلة النص والإجماع وهما شرعيان، وتنبه النص وحجة الإجماع يتوقفان عليهما، فكانا شرعيين، والمناسبة والشبه وما يتصل به من الطرق شرعية؛ لأن التعليل بها متوقف على النص أو الإجماع على حكم الأصل، وما وقف على الشرعي فهو شرعي؛ إذ لو لا الشرع الوارد بحكم الأصل لم يكن طريقاً إلى ثبوت العلة بالمناسبة والشبه والوجه في اشتراط ذلك أن القياس والحال أن دليلها ليس شرعياً ليس شرعي الشرط.

(الثاني: كونها باعثة) على الحكم لتكون مؤثرة فيه، إمّا بأن يكون وجه المصلحة أو أمانة بصحتها؛ لأن العلة إذا لم تكن بهذه المثابة لم تكن بأن تجعل علة أولى من غيرها، وقد عرفت معنى الباعثة سابقاً.

وقوله: (منصوصة كانت أو مستنبطة) إشارة إلى دفع كلام أبي زيد الدبوسي^(١)، وهو أنه لا يكون ثبوتها إلا بالنص والإيماء والإجماع لا غير، بل المراد أعم من ذلك وهو كون الوصف مناطاً للحكم في غالب الظن مطلقاً.

وقوله (متعدية أو قاصرة) إشارة إلى دفع قول من يشترط في العلة التعدي، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

وقوله (معلومة أو مظنونة) إشارة إلى دفع كلام بعضهم المقدم من اشتراط كون العلة معلومة، وقد عرفت فساده.

وإذا كان لا بد في العلة من كونها باعثة (فلا يكون اسماً لغوياً) كما يقال في النبيذ أنه يسمى خمرًا فيحرم كالمعتصر من العنب (خلافًا للشافعية) فإنهم أجازوا ذلك، حكاه الأسنوي بلفظ المشهور.

وقيل: إن كان مشتقاً جاز وإلاً فلا، حكاه العراقي وغيره، قال الأسنوي: والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات، فادعى الرازي أنه لا يصح اتفاقاً والشيخ الحسن، وقال في التلويح: وما ذكره الشافعي من وجوب الحد على اللائط قياساً على الزاني، فإنما هو قياس في الشرع دون اللغة؛ إذ هو قوله بدلالة النص، وكذا إيجاب الحد بغير الخمر من المسكرات، وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة، وليس كذلك. انتهى.

وإنما قلنا: أنه لا يصح أن تكون العلة مجرد الاسم (لتوقفه) أي الاسم في الإفادة (على المواضعة، والمصلحة والمفسدة) التي شرعت الأحكام لهما (لا تتبعها) لعدم الاهتداء من المتواضعين إلى ذلك؛ لأنها تابعة للاختبار (فهي طردية) كالتعليل بالطول والقصر وغيرهما مما لا يعتبر في الأحكام.

(ولا يكون في أجزائها) حيث قلنا بجواز التعدد. (ما لا تأثير له) في الحكم المعلن، بحيث إذا قدر عدم ذلك القيد في الأصل لم يعد الحكم فيه، وذلك لأنه لا مناسب ولا شبه بالمناسب فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقاً.

(١) هو عبدالله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي البخاري، الحنفي، الفقيه الأصولي، ولد عام

(٣٦٧هـ)، وتوفي سنة (٤٣٠هـ).

مثالُه: أن تقول الحنفية في مسألة المرتدين -إذا أتلفوا أموال المسلمين-: مشركون أتلفوا أموالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين، فيقال: دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام في عدم إيجاب الضمان عندهم.

نعم، قال الإمام الحسن في قسطاسه: وليس المراد بتأثير العلة أن تكون باعثة لا مجرد أمانة، أعني ما يعرف بالحكم ولا يكون باعثاً، بل ما يعم ذلك قولك: لا يصح أن تكون مجرد أمانة؛ لأنها لا فائدة لها سوى تعريف الحكم، وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوطة أو مجعاً عليها؛ لأن التنصيص عليها أو الإجماع تصريح بالحكم فلا يصدق أن الحكم إنما عرف بها، وإذا كانت مستنبطة فهي متفرعة على حكم الأصل لاستنباطها منه، فلا يعرف إلا بثبوته، فلو عرف ثبوت الحكم بما لزم الدور.

قلنا: إن كون الوصف معرفةً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع، بل معناه أن الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بما يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة، مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعاً أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر، وبهذا يندفع الدور.

والحاصل: أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية، وأما ما يقال من أنها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشيء؛ لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمانة عليه. انتهى

الشرط (الثالث: كونها) أي العلة (بعض أوصاف الأصل لا كلها) فلا يصح التعليل بجميع أوصاف الأصل (منصوطة كانت أو مستنبطة، وقيل: يجوز أن يكون كلها فيهما) أي في المنصوطة والمستنبطة.

والمانعون لكونها كل أوصاف الأصل اختلفوا في العلة:

فقال (الكرخي وأبو عبد الله): وعلة منع ذلك أنه يؤدي إلى منع تعديتها عن الأصل إلى الفرع، وإذا لم تتعد لم يتعد الحكم؛ إذ تعديه فرع لتعدي العلة، وإنما حكمنا بالتأدية إلى ذلك (إذ لا يوجد في الفرع كل أوصاف الأصل) فيؤدي ذلك إلى أن العلة لا تعدي عن الأصل، وكذا الحكم؛ إذ تعديه فرع تعديها، فلو علل مثلاً حرمة الخمر بأوصاف الخمر ومن جملتها كونه

معتصراً من العنب لما وقع تعدد إلى سائر المسكرات لعدم وجدان هذا الوصف فيها فتكون العلة قاصرة، وهما لا يصححان القاصرة.

وذهب (الحاكم والقاضي) عبد الجبار (وأبو الحسين والشيخ) الحسن إلى أن امتناع ذلك ليس لتأديه إلى قصور العلة؛ إذ هي تصح عندهم (بل لأن بعض أوصاف الأصل لا تأثير له في الحكم) المعلل بها، وإذا كان كذلك لم يغلب على الظن أن تلك الأوصاف هي العلة.

بيان ذلك: أن من أوصاف الأصل في الخمر كونها مائعة وجسماً، ويكون التمر أسود أو أحمر، وكون البر أحمر، ومما تثبت الأرض، ومثل هذه الأمور لا يكون الحكم منوطاً بها وهي أنها علة لثبوته.

وقال (الإمام) ينع ذلك (لمجموعهما) أي الدليلين للكرخي ومن بعده والحاكم ومن بعده.

وقال (ابن زيد: يجوز) تعليل الأصل بجميع أوصافه (في) العلة (المنصوصة لا) في العلة (المستنبطة) فلا يجوز ذلك، وذلك (لأن الشرع هنا يحكم على قضية العقل)، وقد قضى بصحة ذلك، والعقل إن اقتضى ما قاله المانعون فهو محكوم عليه لجواز كونه قد نقل حكم العقل؛ لأن قضاءه بذلك قضية مشروطة بعدم المصلحة لا مبتوتة، وما كان كذلك يعارض بغيره كما عرفت ذلك، (فيجوز أن يكون ذلك) أي تعليل حكم الأصل بجميع أوصاف الأصل وإن كان بعض الأوصاف لا تأثير له في الحكم (هو المصلحة وأمارتها) ويعني بالمصلحة المناسبة وبالأمارة الشبهية ذكره القاضي فخر الدين والفقير محمد بن يحيى في إملائه.

الشرط (الرابع: أن لا يكون ثبوتها) أي العلة (متأخراً عن) ثبوت (حكم الأصل) وذلك (كتعليل ولاية الأب على ولده الصغير الذي جن بالجنون لثبوتها) أي الولاية (قبله) أي قبل الجنون، وكما يقال في عرق الكلب مستقذر لعابه فينجس مثله، فإن الاستقذار إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته.

لنا: لو تأخرت العلة بمعنى الباعث على الحكم لثبت الحكم من غير باعث، وأنه محال، وبمعنى الأمانة تلزم تعريف المعرف فإن المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته، هكذا قيل: ويمكن أن يقال في الأمانة أنها بمثابة الدليل الثاني بعد الأول.

الشرط (الخامس: أن لا تخالف نصاً ولا إجماعاً) بأن تعارضهما فيكون ما تثبته في الفرع حكماً مخالفاً لأيهما، كأن يعلل حكم بالسهولة، ويقاس عليه أن الملك لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه، بل يتعين عليه الصوم، فإن هذا حكم مخالف للكتاب والسنة والإجماع.

ويشترط في المستنبطة خاصة: أن لا تتضمن حكماً في الأصل غير ما أثبتته النص؛ لأن المستنبطة إنما تعلم من الحكم الذي أثبت في الأصل، فلو أثبت بها حكم في الأصل كان دوراً، بخلاف المنصوصة فإنها تعلم بالنص.

مثاله: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء)) فتعلل حرمة بيع الطعام بالطعام لكونه ربوياً فيما يوزن، كما في الذهب والفضة فيوجب اشتراط التقايض في المجلس في بيع الطعام بالطعام كما في النقدين، واشتراط التقايض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد، بخلاف ما إذا كانت العلة منصوصة فإنها بالنص.

وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخاً، بل إذا كانت منافية لحكم الأصل فمنعها جوز غير المتنافية له. الشرط (السادس: تعدي المقيس عليها) فيؤخذ في محل آخر غير محل النص (فلا تكون المحل ولا جزء) المحل حقيقة بأن يتركب محل الحكم (منه) ومن غيره، فحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود لا يحمل عليه أصلاً، فلا حاجة إلى تقييد الجزء بالمختص؛ لأن ما يكون جزءاً للشيء حقيقة لا يكون إلا كذلك، مثلاً الخل الذي هو من السكنجبين جزء حقيقة لا يوجد في غيره، وأما مطلق الخل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزء حقيقة، وبهذا يخرج الجزء والأعم الذي يحمل على المحمول كالحيوان للإنسان؛ إذ نقول: كل إنسان حيوان على أنه لا يسمى باصطلاح المتكلمين جزء، بل هو صفة نفسية، وكذا المساوي كالضاحك.

ومثال الأول: تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك.

ومثال الثاني: تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما.

إذا عرفت هذا فلا تكون العلة (اتفاقاً) بين العلماء (لتعذر الإلحاق) للفرع بالأصل؛ إذ لا توجد فيه العلة، وأما إذا لم تكن العلة مقيساً عليها فهل يصح أن تكون قاصرة أو لا؟.

في المسألة ثلاثة مذاهب:

أصحها عند الرازي وابن الحاجب وهو قول المؤلف أنه يصح التعليل بالقاصرة، ولذلك قال (بخلاف القاصرة) فقد يكون المحل أو جزؤه؛ إذ لا مانع؛ ولأن للتعليل بها فائدة وهي معرفة المناسبة بين الحكم ومحلّه، فيكون أدعى للقبول من حيث أنه عرف بها أن الحكم مطابق لوجه الحكمة

والمصلحة، والنفوس إلى قبول الأحكام التي بهذه المثابة أميل منها إلى قبول التحكم المحض، وسواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فإنه لا استبعاد في أن يقول الشارع: حرمت الخمر؛ لأنه خمراً.

والثاني: لا يجوز مطلقاً، ونقله الآمدي عن الأكثرين.

والثالث: يجوز مطلقاً وهو مقتضى كلام البيضاوي وإطلاقه.

(وتسمى) القاصرة (الموافقة والزمنة) أمّا تسميتها الموافقة فلأنها وافقت حكم الأصل لم ترد عليه، وأمّا تسميته زمنة فلضعفها.

(واختلف فيها: فعند الإمام) يحيى (والشيخ) الحسن (والجمهور) من العلماء كالرازي والغزالي وأبي الحسين وابن الملاحمي والجويني والشافعي والقاضي والبيضاوي وابن الحاجب والسبكي وغيرهم ممن يصعب حصره (أنها صحيحة مطلقاً) سواء كانت منصوصة أو مجمعة عليها أو مستنبطة، وذلك (كتعليل تحريم الربا في النقدين بجوهريتهما) أي كونهما جوهريين معينين لثمنية الأشياء؛ لأن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها؛ لأنه المفروض وهو معنى صحة التعليل بالعلة بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقاً، وإن لم يثمر النص إلا الظن، فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لأجلها لما جاز ذلك أيضاً.

وأيضاً فصحة تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور، وإذا لم يتوقف على ذلك فقد صحت العلة في نفسها، سواء كانت متعدية أو لم تكن.

وأيضاً فالعلة بيان وجه المصلحة، ووجه المصلحة قد يختص نوعاً واحداً كوجوه الحسن والقبح.

وقال (جمهور الحنفية: بل) العلة القاصرة (فاسدة) فلا يصح جعلها علة (مطلقاً) كذلك.

وقال ابن الحاجب وغيره: إن الحنفية لا يخالفون في صحة التعليل بالقاصرة إذا كان طريق ثبوتها النص أو الإجماع، وأن ذلك إجماع فليس في المسألة على هذا غير قولين.

واستدل هؤلاء: بأن العلة القاصرة لو كانت صحيحة لكانت مفيدة؛ لأن إثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعاً ولا عقلاً، لكنها غير مفيدة؛ لأن فائدتها منحصرة في إثبات الحكم بها وهو منتفٍ؛ لأن الحكم في الأصل ثبت بغيرها من نص أو إجماع، والمفروض أنه لا فرع.

وقال (أبو طالب والمنصور) بالله (والكرخي وأبو عبد الله: إن كان) العلة (مستتبطة ففاسدة) لأن الاستنباط إنما يحسن إذا كانت له ثمرة بالتعدي لها عن محل النص، فأماً إذا كانت مقصورة على محلها فلا فائدة فيها في هذه الحالة.

قالوا: (وإن كانت منصوطة أو مجمعةً عليها فصحيحة؛ إذ الشرع هنا يحكم على قضية العقل كما تقدم) تقريره في الشرط الثالث؛ لأن الشارع حكيم لا ينص عليها إلا لكون تبيين وجه المصلحة مصلحة.

قلنا: لا نسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم، بل لها فائدة أخرى (وفائدتها معرفة الباعث المناسب، فإن الحكم إذا ورد كذلك كان أقرب إلى القبول والإذعان من التعدي المحض. (و) أيضاً ففيها فائدة أخرى وهي (منع الإلحاق) بمحل معلولها، فإنه إذا قرر وصف «آخر متعد، وقد علمت قاصرة جاز أن يكونا جزئي العلة فلا تعدي، وأن يكون كل مستقلة فتحصل التعدي، وإذا جاز الأمران فلا تعدي إلا بدليل يدل على كونه مستقلاً لا جزءاً.

قولك: الاستقلال يترجح فإن الأصل في العلة التعدي لكثرة فائدتها والاتفاق على صحتها.

قلنا: معارض بأن اجتماع العلتين مختلف فيه، ولو سلم فالأصل عدمه.

(وعلى القول بالقاصرة المستتبطة) فأما المنصوطة فالأمر ظاهر (فالمختار وفاقاً للشافعية أن الحكم) في مورد النص وهو الأصل (مضاف إليها) أي إلى العلة القاصرة في محل النص (بمعنى أنها باعثة عليه) ومتضمنة للمصلحة.

وقالت (الحنفية: بل تضاف إلى النص) لا إلى العلة (بمعنى أنه المعروف له فيضاف الحكم إلى المنصوص دون المستتبطة).

قالوا: لأن الحكم معلوم والعلة مظنونة، فلا يضاف مقطوع به إلى مظنون، (وهو) أي الخلاف (لفظي) لأن الشافعية لا تخالف الحنفية فيما قالته والحنفية لا تخالف الشافعية فيما قالته.

(فصل): (في انتفاء المعارض واشتراط الإطراد في العلة]

لما فرغ من الشروط الصحيحة للعلة أخذ في بيان ما توهم أنه شرط وليس بشرط فقال:

(أئمتنا والجمهور) من العلماء:

[١] (ولا يشترط) في صحة العلة (القطع بانتفاء معارضها) فلا يكون لها معارض في الأصل، بل العلة صحيحة، وإن وجد معارضها ثم يرجع إلى الترجيح.

ومثال ذلك: قولنا في العبد مملوك، فيضمن بقيمته ما تلفت كسائر القيميات، فيعارض بأن يقال: آدمي يصح تكليفه فلا يلزم فيه أكثر من الدية المشروعة كالحر، فتعارض العلتان كما ترى فيرجع إلى الترجيح، هكذا قاله بعض الأصحاب في تفسير مراد المصنف، وأنا أقول: مراده خلاف ما توهمه وهو أنه أراد ولا يشترط القطع بانتفاء معارضها المنافي، بل يكفي في انتفاء الظن؛ إذ المعتبر في مثل هذا الحكم الظن، وقد فاته الأخذ بمفهوم اللقب في المختصرات، وقد نبه عليه المؤلف سابقاً.

[٢] (ولا) يشترط (وجوب اطرادها مطلقاً) سواء كانت منصوصة أو مستنبطة (وهو ثبوت حكمها بشيئها) بحيث لا يتخلف عنها في فرع من الفروع، فهذا ليس بشرط.

(بل يجوز تخصيصها، وهو وجودها في محل ما مع تخلف حكمها) الذي يثبت لها في الأصل والتخلف يكون على صور ثلاث ستأتي إن شاء الله تعالى، وإنما حكمنا بجواز ذلك (لأنها أمانة) على الحكم يجعل جاعل، فجاز أن يجعلها أمانة في مكان دون مكان، فيثبت اقتضاؤها الحكم في موضع دون موضع، كما أن خبر الواحد أمانة مع عدم نص القرآن لا مع وجوده (ويعبر عنه) أي عن تخصيص العلة (مانعوه بنفس العلة) لأن حقيقته إبداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة (وفسادها) لأن الوصف أيضاً والتعليل به في صورة التخلف.

وقال (القاضي) عبد الجبار (وأبو الحسين وبعض الشافعية) كالرازي (و) بعض (الحنفية): يشترط مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة؛ إذ التخلف يفسد العلة الشرعية (كالعقلية) فإنه إذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعاً أن الحركة ليست علة للعالمية.

قلنا: العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزماً ذاتياً، وما بالذات لا ينفك فيدل الانفكاك على عدم العلية، وهذه علل بالوضع، فقد لا يستلزم معلولها فلا يصير الانفكاك دليلاً على عدم عليتها.

(وتأولت الحنفية مسائل الإستحسان) وهي ما يعدل عن الحكم فيها بحكم نظائرها لدليل يخصها كما تعرف ذلك إنشاء الله تعالى، لما اشتكلت عليهم مثل مسألة المصراة والعرايا فإنها

نقضت عليهم لوجود المدعى علة في ذلك مع تخلف الحكم، ولم يكن قدحاً في العلية عندهم، إمّا (بأنها أخرجت من عموم الخطاب) نحو المثلي مضمون بمثله ((لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء)) (لا من عموم القياس) فهي خارجة عن محل النزاع فلا يرد نقضاً، (أو) نقول: إنما لم تخرج من عموم اللفظ، بل أخرجت (من عموم القياس لكن) لا على جهة النقض، بل (مع جعلها جزءاً من العلة) لتكون مطردة لا يتخلف عنها الحكم في حال.

ومثاله: ما لو قيل في مثلي: أتلّف مثلي فيضمن بمثله؛ لأنه مثل في غير المصرة، وفي الذرة مطعموم فيجب فيه التساوي لأنه مطعموم في غير العرايا كالبر فتخرج العرايا.

وقد يقال: ذكر القيد وجعله جزءاً من العلة إنما كان لقلا يرد النقض، وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقض معه، وليس كذلك فإنه وارد معه اتفاقاً بأن يقال: هذا وصف طردى، فيلزم منه بطلان العلة لاشتراطنا ذلك.

ومثل ما ذكر هنا واعتبر صيانة ما نقل عن أبي الحسين في معرض الاحتجاج واعترض به فإنه قال: النقض إنما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع، ووجود الشرط أجزاء من العلة؛ لأن المستلزم هو العلة مع ذلك، فلا يكون الأولى تمام العلية فتندح عليتها.

مثاله: إذا علم أن الربا يثبت في الحديد لكونه موزوناً فينقض بالرصاص فقيل: المانع البياض أو الشرط السواد، فقد علم أن العلة كونه موزوناً مع أنه ليس بأبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزوناً هو العلة، بل جزء العلة.

واعترض: بأنه لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزءاً من العلة؛ إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء، وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبنياً على تفسير العلة، فإذا فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز.

وقال (بعض الشافعية: يشترط) وجوب اطراد العلة (في المنصوصة) لأن دليلها نص عام فيتناول محل النقض، فلا يقبل النقض؛ إذ يلزم إبطال النص (لا المستنبطة) فلا يشترط فيها الاطراد، بل يجوز التخصيص فيها إذا كان (لمانع أو عدم شرط) لأن دليلها الاقتران مع عدم المانع ووجود الشرط ولا يتخلف عنه.

قلنا: إن النص العام إن كان قطعياً في محل النقص ثبت الحكم ضرورة بثبوتها عند ثبوت علته قطعاً، وكان كما ذكرتم غير قابل للتخصيص كغيره من التخصيصات، ولا يختص بتخصيص العلة، لكنّه غير محل النزاع، وإن كان ظاهراً وجب قبوله وتقدير المانع.

(وقيل: عكسه كذلك) أي يشترط الاطراد في المستنبطة لا المنصوصة لمانع أو عدم شرط؛ لأن دليل المستنبطة اقتران الحكم بها، وقد يشهد لها بالاعتبار في غير محل النقص، وعلتها بالاهدار في محل النقص، فتعارضاً وتساقطاً وبطلت العلية بخلاف المنصوصة، فيجوز فيها ذلك مع المانع، وعدم الشرط؛ لأنها حينئذ كالعموم المخصوص.

قلنا: لا يسلم أن التخلف دليل الإهدار، فإن الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض، والانتفاء لا يبطل بشهادة العلة بالحكم، ولا يوجب عدم قبولها مطلقاً، ألا ترى أن الشهادة إذا عورضت بشهادة فتعارضت البيتان فإنه لا يبطل حكم الشهادة مطلقاً في محل التعارض فقط.

(وقيل: مطلقاً) أي يشترط الإطراد في المستنبطة دون المنصوصة فلا يشترط فيها بل يجوز النقص بلا مانع وعدم شرط لما تقدم.

وقال (الحفيد: يشترط) الإطراد (في الشبهية) دون ما عداها، وذلك لأن الشبهية ضعيفة فإذا خصصت ازدادت ضعفاً فتبطل.

قلنا: لا نسلم بطلانها بالتخصيص، بل هي كسائر العلل؛ إذ التخصيص ليس إبطال.

وقيل: يشترط في المنصوصة لا المستنبطة ولو بلا مانع أو عدم شرط.

واستدل ربه: بأنه لو توقف كون المستنبطة أمانة وهو ثبوت الحكم بها في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف لانعكس، فيتوقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها، ويلزم الدور، أو لم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح ولم يريدوا بالأمانة مجرد الأمانة، أعني ما يعرف الحكم ولا يكون باعناً على ما يفيد ظن الحكم.

قلنا: إن الدليل إذا دل على علية الوصف فيبدي الرأي وأول النظر من غير تتبع الصور، والوقوف على التخلف وعدمه بظن العلية، فإذا أمعن في ما هو شرط العلية من أحد الأمرين إما ثبوت الحكم معه في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته؛ إذ لو انتفى فلا علية، فإن علم تحققه استمر الظن وإلا زال واستمرار ظن كونها أمانة يتوقف على أحدهما، وهما على ابتداء ظنهما فلا دور.

وقال ابن الحاجب: لا يشترط مطلقاً إذا كان ثم مانع أو عدم شرط لأن العلة لا تثبت عند التخلف إلا ببيان أحدهما، لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضي قطعاً، فلو كان الوصف مقتضياً لثبت الحكم في صورة النقص ولم يثبت فليس مقتضياً، لكن في المستنبطة يجب العلم به بعينه وإلا لم يظن العلية وفي المنصوصة لا يجب، ويكفي في ظن العلية تقديره، وإنما يكون النقص والتعارض في المنصوصة إذا ثبتت العلية في المحلين جميعاً بظاهر عام، فيدل بعمومه على العلية في محل النقص وغيره.

ويعارضه عدم الحكم في محل النقص لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام. مثاله: أن يجيء الخارج النجس ناقض للوضوء ثم يثبت أن الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد فيجب تقدير مانع يمنع من العلية فيه وانتفاء شرط وإن كنا لا نعلمه بعينه؛ لئلا يلزم العلة بدون الحكم فإن فيه إبطال العلية لما مر أن عدم الحكم بدونها لعدم المقتضي، فيبطل الاقتضاء، ففي صورتين لا تبطل العلية بالتخلف.

واستدل بأن في عدم بطلان العلية بالتخلف جمعاً بين الدليلين، دليل الاعتبار؛ إذ يعمل به في غير صورة النقص، ودليل الإهدار؛ إذ يعمل به في محله وهو صورة النقص، فوجب المصير إليه كغيره وبأن المنقوضة لو بطلت لبطلت العلل العاطفة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الولد، وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن، وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الابن والعدم إلى غير ذلك، فلم يبطل بذلك فاقضى صحتها وكون النقص ليس بقدرح فيها.

[في تخلف الحكم عن العلة]

ثم أخذ في التفريع على المذهب الأول والتبيين لوجوه التخلف بقوله: (ثم تخلف الحكم قد يكون لعلة أخرى) عارضت تلك العلة وحكمها فتكون العلة الأخرى (دافعة لتأثيرها) أي العلة المعارضة (فيه) أي في محل النقص، وذلك (كظن الزوج للحرية الدافع للرقية في ولد المملوكة المدلسة) يعني أن العلة في ملك الولد رق الأم في جميع الحيوانات كلها، وهي جارية على الكمال والتمام في ولد المغرور بالحرية، لكن عرض لها ما يوجب قطعها ودفعها وهو يوهم الحرية، فانعقاد الولد على توهمها هو الذي أزال حكم العلة ودفعه، ولو لم يكن ما

ذكرنا اندفاعاً لما توجه الغرم في قيمة الولد للسيد فلا جرم أنه لما استقر حصل ما دفعه من علة الحرية، فكهذا كان دفعه في معنى قطعه.

(وقد يكون) تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض (لفقد الأهلية) للحكم في المحل الذي وجدت فيه العلة المقتضية له (كقطع الصبي) إذا سرق نصاباً من حرز، فإنه تخلف مع وجدان العلة المقتضية وهي السرقة للنصاب من الحرز؛ لأن الصبي ليس بأهل للقطع. (أو) يكون تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض لأجل (فقد محل العلة) وإن وجدت العلة؛ إذ وجودها مع عدم المحل كلا وجود، وذلك (كبيع الميتة) فإن العلة في الملك وهي الإيجاب والقبول موجودة في بيعها، ولكن محلها ما يصح تملكه، وهذا غير واقع في الميتة، فلم تقتضي هذه العلة الحكم لذلك.

(أو) يكون تخلف الحكم لأجل (فقد شرطها) المترتب تأثيرها في الحكم عليه، وذلك (كسرقة نصاب من غير حرز) فإن العلة المقتضية للقطع وهي سرقة النصاب موجودة ولكن شرطها وهو الحرز مفقود فيكون وجودها كلا وجود، فلا جرم أن حكمها تخلف عنها.

قال الإمام في القسطاس بعد ذكر فقد المحل والشرط: فهذا نوع من التخصيص جاز في هذه الحالة وهو مخالف لما ذكرناه في الحالة الأولى وهو أقرب إلى منهاج التخصيص.

وبيانه: أن العلة هاهنا قد جرت ولكن عرض لها نقصان بالإضافة إلى شرطها ومحلها ولا شك أن شرط العلة ومحلها مخالف لما في الحقيقة لنفسها وذاتها، فلهذا كان ما ذكرناه وجهاً في انعدام الحكم مع وجود العلة بخالف الأول، وإنما كانت الحالة الأولى أبعد عن التخصيص؛ لأن الحكم فيها قد جرى، ولكنه اندفع بعارض، والاندفاع في معنى الانقطاع وهو إذا كان منقطعاً حقيقة لم يكن معدوداً من التخصيص.

قال: وفقد المحل والشرط والأولى مشتركان في عدم الحكم مع وجود العلة لكنه اندفع عدمه في الأولى بعد وجوده تقديراً، ولكنه اندفع لمعارض ولم يكن هذا تخصيصاً بخلاف هذين فإن عدم الحكم فيهما من غير تقدير وجود له وعدمه إنما كان من أجل نقصان العلة بتخلف شرطها ومحلها، وليس يخفى على الفطن ما يلقي إليه من هذه الأسرار الموجبة لوقوع التفرقة بينهما.

[في نقض العلة]

(و) هل يلزم المستدل أن يحترز في متن الاستدلال من النقض بأن يذكر قيداً يخرج محل النقض أو لا؟

المختار أنه (لا يجب الاحتراز من النقض مطلقاً) لا في المستثنيات ولا في غيرها.
(وقيل: يجب) الاحتراز عن النقض (مطلقاً) أي في المستثنيات وغيرها.

(وقيل) يجب: الاحتراز عن النقض (إلا في المستثنيات) وهو ما يرد على كل علة، فإذا قال في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة أن يقول ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه فيخرج العرايا، فإنه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم أو بالقوت أو الكيل ولا تعلق له بإبطال مذهب.
لنا: أنه سئل عن دليل العلية فالترمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية، فهو بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم فلا يلزمه.

ولنا أيضاً: إنما كان ذكره لئلا يرد النقض وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فإنه وارد معه اتفاقاً بأن يقال: هذا وصف طردى والباقي منتقض للاشتراط في العلة أن لا يكون في أوصافها ما لا تأثير له.

احتج القائل باللزوم مطلقاً: بأن في ذكره دعواً للنقض وتصحيح العلة يلزم، فيقال في الصورة الأولى: مملوكة غير مدلسة فتملك ولدها، ويقال في الثانية: سرق نصاباً من حرز لا شبهة فيه، ويقال في الثالث: بيع صدر من أهله وصادف محله وجمع شروطه.
قلنا: يرد النقض بدفع النقض كما عرفت.

احتج الآخرون: بأن المستثنيات لازمة على جميع المذاهب، فمسألة العرايا واردة على جميع العلل، فلما كانت كالواردة على كل علة قطعنا بأن النقض لا يقدح في مثل هذه العلة، فلا جرم أنا لم نحترز بخلاف غير المستثنى.

قلنا: الأول مذهبننا، والثاني يعرف جوابه مما سبق.

(ودفعه) أي النقض بعد أن أورده المعارض، فأما قبل فلا يحتاج إلى الدفع إذا اجتهد لا يعاند نفسه، فإذا ورد فدفعه يكون بأحد وجوه:

إمّا (بمنع وجود العلة في صورة النقض) ومثاله: تعليل أبي حنيفة لوجوب المضمضة في الجنابة بأن نقول: إنه عضو يجب غسله من النجاسة، فوجب غسله في الجنابة كسائر الأعضاء، فإذا قال الشافعي: هذا منقوض بالعين فإنه يجب غسلها من النجاسة، ولا يجب غسلها من الجنابة، فإن للحنفي أن يقول: هذه ممنوعة عندي فإن من مذهبي عدم وجوب غسل العين من النجاسة، فلا يلزمي هذا النقض لعدم العلة.

قال الإمام: وإذا منع السؤال وجود العلة فهل يترك المعترض والدلالة على ما ادعاه من وجود صورة العلة أو لا يترك واللائق بمصلحة الجدال أن لا يمكن من ذلك؛ لأن ذلك يكون خروجاً عن غرض المسألة التي وقع النزاع فيها وإبطالاً لها، ونظراً آخر في مسألة أخرى منحرفة عن المقصود، وفي ذلك إذهابهما يميناً وشمالاً، فلا يفرغان من مسألة واحدة لانتشار الكلام وذهاب في الطول والعرض وهو فاسد.

(أو فقد قيد من قيودها المعتبرة) في عليّة الوصف كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية: تعرى أول صومه عنها فلا يصح، فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه. فيقول الحنفي: هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون التبييت.

فيجيبه الشافعي: بأن العلة في البطلان هو أنه عري أول الصوم يفيد كونه واجباً لا مطلق الصوم، وهذا القيد مفقود في التطوع، فلم توجد العلة فيه.

ثمّ إذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا، فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقض؟:

فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح:

أحدها: وبه جزم الرازي والبيضاوي أنه ليس له ذلك؛ لأنه نقل من مرتبة المنع إلى مرتبة الاستدلال، وعلل الرازي بأنه نقل من مسألة إلى مسألة. يعني أن الانتقال إلى وجود العلة في صورة النقض انتقال إلى مسألة أخرى غير التي كانا فيها.

الثاني: له ذلك مطلقاً، لأن النقض مركب من مقدمتين أحدهما: إثبات العلة، والثانية: تخلف الحكم، وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلاً من بحثٍ إلى آخر.

الثالث: وهو رأي الآمدي أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعتز في دفع كلام المستدل وجب قبوله، وإن أمكنه القطع بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا.

(أو ادعى ثبوت الحكم) في تلك الصورة التي نقض بها المعتز، وثبوتها قد يكون تحقيقاً، وقد يكون تقديراً:

فالتحقيقي: مثل أن يقول الشافعي: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيها التأجيل قياساً على البيع. فينقضه الحنفي بالإجارة، فإنها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها.

فيقول الشافعي: ليس الأجل شرطاً لصحة عقد الإجارة أيضاً، بل التأجيل الذي فيها إنما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين؛ إذ لا يتصور استقرار المنفعة المدومة في الحال، ولا يلزم من كون الشيء شرطاً في الاستقرار أن يكون شرطاً في الصحة.

ومثال التقديري: أن يقول المستدل: رق الأم علة لرق الولد، فينقضه المعتز بولد المغرور بحرية الجارية، فإن رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد، فيقول: المعلل رق الولد موجود تقديراً؛ لأننا لو لم نقدر رقة لم نوجب قيمته؛ لأن القيمة للرفيق لا للحر.

والأول: وهو التحقيقي، يدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهباً للمعلل سواء كان مذهباً للمعتز أو لا، كما قال الرازي، وفي تمكين المعتز من الاستدلال على عدمه الأقوال التي تقدمت كما قاله ابن الحاجب وغيره.

وأما الثاني: وهو التقديري، فتوقف فيه الرازي ومختصروا كلامه، وحزم البيضاوي بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب.

(أو إظهار مانع من ثبوته) ومثاله أن يقول الشافعي: القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل، فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده، فيقول الشافعي: إنما لم نوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً في عدمه.

(والفرق بين العلة المخصصة و) بين العلة (القاصرة، واضح) وهو أن العلة المخصصة تتعدى إلى غير محل النص، وإنما تخلف حكمها عنها في بعض المواضع بخلاف القاصرة، فإنها لا تتعدى محل النص كما تقدم والله أعلم.

(و) هل تعليل عدم الحكم بالمانع أو انتفاء الشرط - كما إذا قيل عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع، فلا يصح - يتوقف على وجود المقتضي له مثل بيع من أهله في محله، أو لا يتوقف؟: فيه مذهبان:

الأول: (المختار وفاقاً للجمهور) كابن الحاجب والرازي والبيضاوي وغيرهما من العلماء (أن تعليل تخلف الحكم بالمانع عنه لا يتوقف على وجود المقتضي له).

الثاني: أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الآمدي.
لنا: أنه إذا تحقق مع المقتضى انتفاء الحكم فإذا تحقق بدون المقتضى كان أجدر بأن ينتفي معه الحكم لخلوه عن المعارض.

قالوا: إذا لم يكن مقتض فانتفى الحكم إنما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذي يدعيه المستدل، فكأن المستدل مبطلاً في دعواه استناد انتفاء الحكم إلى وجود مانع أو انتفاء شرط.
قلنا: لا يلزم من استناده إلى عدم المقتضي أن لا يستند إلى وجود مانع إن عدم الشرط، إذ غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز.

قال الأسنوي: واعلم أن هذه العلة من تفاريع تخصيص العلة، فإنه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص، ولا يمنع ذلك عند من يجوزه.

(فصل): [في انعكاس العلة]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ولا يشترط) في العلة (انعكاسها، و) انعكاسها (هو) انتفاء الحكم لانفائها، بل يجوز ثبوته) أي الحكم وإن عدت العلة في محل آخر (مع) وجود علة (أخرى تخلفها) أي تخلف عن الأصل في اقتضاء الحكم كما يأتي بيانه.

ومثال المسألة: الإستدلال على الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم: صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على صلاة المغرب، والجامع بينهما هو عدم جواز القصر، فإن هذه العلة غير منعكسة؛ لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلاً فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذانها، وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع.

(وقيل: يشترط فيها ذلك) وهو الانعكاس (ومبنى الخلاف) في اشتراط الانعكاس وعدمه (على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين فصاعداً مجتمعتين على البدل) بأن تكون كل واحدة منها مستقلة باقتضاء الحكم (وعلى منع ذلك) فمن جوزه لم يشترطه، ومن منعه اشترطه، لأنه إذا جاز ذلك صح أن ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه، وأمّا إذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له، وأما عليه وإلا انتفا الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله، أما على رأي المصوبة فلأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن، وأمّا على رأي المخطئة فلئلا يلزم التكليف بالمحال؛ لأن الامتثال والإتيان بالفعل بدون العلم أو الظن بالتكليف وتعلق الخطاب به محال؛ ولأن الباعث لازم للحكم إما بطريق الوجوب كما هو رأي المعتزلة أو بطريق التفضّل كما هو رأي الأشاعرة فينتفي الحكم عند انتفائه ولا يلزم انتفاء المدلول بانتفاء الدليل على الإطلاق، وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع وإنه باطل.

نعم، يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع، فإنّنا نعلم قطعاً أن الصانع لو لم يخلق العالم أو تخلف فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعاً.

(وفي اشتراط ذلك في العقلية خلاف) قال الرازي ما معناه وأوجب أصحابنا العكس في العلل العقلية، ولم توجهه المعتزلة واختار كلام المعتزلة، واستدل على ذلك بأن المختلفين يشتركان في كون كل واحدٍ منهما مخالفاً للآخر، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا.

(و) إذا عرفت أن مبنى الخلاف على جواز التعليل بعلمتين، فاعلم أنه (اختلف في تعليله) أي الحكم الواحد (بعلمتين فصاعداً مجتمعتين فقيلاً: يجوز مطلقاً) سواء كانتا منصوبتين أو مستنبطتين.

وقال (الإمام) يحيى (والجويني والغزالي): [يجوز عقلاً، و] [يمتنع] [شريعاً] (مطلقاً)، أي في المنصوبتين والمستنبطتين، وحكاية المؤلف عن الجويني هي حكاية الإمام في القسطاس، وحكاية مختصر المنتهى عنه أنه يقول: بالجواز، ويمنع الوقوع، وقسم شارحه القول بالجواز إلى قولين: قول

بالوقوع، وهو قول الجمهور، وقول بالامتناع، وهو قوله: وكلامه في البرهان على ما نقله السعد يقضي بما ذكره المؤلف، [والأشاعرة أعرف بمذهبه] ^(١).

(والمختار وفاقاً لبعض الأشعرية) وهو الباقلاني والرازي والبيضاوي وابن فورك (جوازه) أي تعليل الحكم الواحد بعلتين (في) العلتين (المنصوصتين لا المستنبطتين، وقيل عكسه) وهو أنه يجوز في المستنبطتين لا المنصوصتين.

وقال (الحفيد: يجوز مطلقاً، إلا إذا كان إحدهما مؤثرة) والأخرى شبيهة، (أو مناسبة والأخرى شبيهة) قال القاضي عبد الله: ولا يتهيأ من الشبيهة مع المؤثرة إلا ما ثبت بطريق الطرد والعكس، فأما ما كان طريقها السبر وإبطال الأوصاف إلا الوصف الشبهي فلا يثبت في المسألة؛ لأن العلة المؤثرة لم تبطل كما ذكره الشيخ.

لنا على المذهب المختار: أما جوازه في المنصوصتين فهو أنه لو لم يجر لم يقع ضرورة وقد وقع، فإن اللمس والمس والبول والمذي والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث لكل منها وهو معنى الاستقلال.

فإن قيل: المبحث توارد العلل ولا توارد هاهنا؛ لأنها لو وقعت بالترتيب فالحدث بالأول أو معاً فالحدث بواحد غير معين.

قلنا: ليس المبحث سوى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة يقع بأيها كانت، ولو سلم فعند الاجتماع يقع بكل منها على أنه حقيقة لا مجاز، للقطع بأنه لو حلف لم يقع له حدث البول مثلاً حث، ولا يمتنع ذلك كما لا يمتنع اجتماع الأدلة على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية أدلة؛ ولأنه لا مانع أن يُعَيَّنَ الله للحكم أمارتين، وأما امتناعه في المستنبطتين فلأنهما إذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكماً بكون كل واحدٍ جزءاً لعله؛ إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم، لقيام الاحتمالين في نظر العقل، ولا نص يعين أحدهما، وإلا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض.

واعترض هذا أما أولاً: فبأنه معارض بأن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم أيضاً. وأما ثانياً: فإنه لما ثبت الحكم بكل عند الانفراد استنبط العقل أن كلاً منها علة مستقلة عند الاجتماع لا الكل وإلا لما ثبت في الحكم محال أفرادها فيحكم حينئذ باستقلال كل منها.

(١) ما بين المعكوفات في هذه الفقرة زيادة من النسخة (أ)، وساقط من النسخة الأصلية.

قال الرازي: ولأن الصحابة أجمعوا على قبول الفرق؛ لأن عمر لما شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المجهضة، قال: إنك مؤدب ولا أرى عليك شيئاً.

فقال علي عليه السلام: إن لم يجتهد فقد غشك، وإن اجتهد فقد أخطأ، أرى عليك الغرة. وجه الاستدلال به: أن عبد الرحمن شبهه بالتأديب المباح، وأمير المؤمنين فرق بينه وبين التأديب بأن التأديب الذي يكون من جنس التعزير لا تجوز فيه المبالغة المنتهية إلى حد الإتلاف، وذلك يدل على إجماعهم على قبول الفرق، وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين.

المجيزون له مطلقاً استدلووا: بكلامنا في المنصوصتين، وفي المستنبطتين بأنه لا مانع من أن يحصل الظن بكون هذا الوصف علة في الحكم، ويحصل الظن بكون الوصف الآخر علة فيه بمعنى أن كل واحد من الوصفين كاف في حصول الحكم عند المجتهد.

قلنا: لا نسلم انتفاء المانع إذ ذلك حاصل كما بيناه.

المانع قال: لو جاز تعدد العلل لكان كل واحد منها مستقلة بالعرض غير مستقلة؛ لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها، وقد قلنا: لا يثبت بها، بل بغيرها، وأيضاً فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بأن يتلمس ولمس معاً فيلزم التناقض إذا ثبت الحكم بكل دون الآخر فيثبت لهما ولا يثبت لهما.

قلنا: لا نسلم لزوم الأمرين، فإن معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم لها في الواقع، بل إنها إذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها، وذلك لا ينافي ثبوت الحكم بغيرها إذا لم توجد، أو لها أو لغيرها إذا وجدت غير منفردة، وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر، وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع، فإن انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد، وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد أمر ثابت عند الاجتماع، وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى أنها بحيث لو انفردت لكانت مستقلة، وهذا وإن خالفه ما نقول من أن كل واحد منهما علة مستقلة إلا أن مثل ذلك لا يبعد في مقام الجواب.

الجويني قال: إمكان تعليل الحكم الواحد بعلتين من طريق العقل في غاية الظهور، لكنه ممتنع شرعاً، وإلا لوقع ولو على سبيل الندور، فإذا لم يتفق وقوع هذا في مسألة ولا يتشوف إلى طلبه

طالب لاح كفلق الصبح أن ذلك ممتنع شرعاً ليس ممتنعاً عقلاً، ثم ادعى فيما تقدم من سببية الحدث أن الأحكام متعددة للإنفكاك، ولذا فإنه قيل: إذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر. قلنا: لا نسلم أنه لم يقع ولم ينقل كما في الصورة المذكورة، وأتى له إثبات التعدد في الحدث، والتجوز لتعدد الأحكام لا يلغيه؛ لأنه مستدل.

العاكس قال: المنصوصة قطعية بمعنى أن الشارع بين ما كان باعثاً له على الحكم فلا يقع فيما عينه التعارض والاحتمال، وهذا بخلاف المستنبطة فإنها ليست بقطعية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن يكون ذلك على سواء، وقد يرجح كل بما يثبت من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منها.

قلنا: إن المنصوصة هاهنا في مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم القطعية، ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون في اجتماعها تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات، ولا نسلم حصول الظن بعلية كل منها مع اجتماعها.

الحفيد قال: إذا كان إحداها مؤثرة والأخرى شبيهة فإنه يبعد أن تقوى على الظن، ولا تكاد تنفصل عن الطرد كالتعليل بالرائحة الفائحة مع السكر المنبه عليه، وإن كان إحداها مناسبة والأخرى شبيهة فكذلك إذ لا يتحرك الظن في هذه الصورة.

(وقد توجد) العلل المجتمعة (مترتبة) والأكثر أن توجد واحدة فقط، لكن قد يخلفها إذا لم يوجد غيرها.

ومثال ذلك: الحيض بعد الجنابة فإنهما علتان في عدم دخول المسجد وقراءة القرآن متربتين، وهذه المسألة جعلها الحفيد والإمام مع الأولى فغلطا في ذلك وسميا هذا عكس العلة، فوقع الاسم على غير مسماه، والصواب ما فعله المصنف اقتداء بابن الحاجب في مختصره.

(و) قد توجد أيضاً (دفعه) كمن ارتد وقتل وزنا محصناً في حالة واحدة.

(واتفق القائلون بالجواز) أي جواز تعدد العلل (على أنها إذا ترتبت ثبت الحكم بأولها)، لأنه حين حصل اقتضى الحكم، وما حصل بعده إنما هو مؤكد.

ومثال ذلك: لو قتل ثم زنا ثم ارتد فإنه يثبت قتله بالأول، وينبغي أن يزداد وقوعاً، ليدخل ما إذا دبر السيد عبده ثم كاتبه فإنه يثبت العتق بالسابق من موت السيد وتأدية مال الكتابة، وإن كان الوقوع اللفظي هو التدبير.

(واختلفوا إذا ثبتت دفعة) كمن مس ولمس وبال معاً (فالمختار أن كل واحدة علة) مستقلة حقيقة، (كما لو انفردت، وقيل): كل واحد (جزء) والعلة المجموع. (وقيل) العلة (واحدة لا بعينها).

لنا: لو لم تكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزءاً، أو كانت العلة واحدة، لأنه إذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها، فيما أن تثبت للمجموع فيكون كل جزء منها، أو لبعضها فيكون هي العلية، وكلاهما باطل، فالأول: وهو الجزئية لثبوت استقلال كل^(١)، والثاني: وهو كون العلة واحدة، فلأنه مع تساويها تحكم محض.

ولنا أيضاً: لو امتنع كون كل علة لا تمنع اجتماع الأدلة على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية أدلة واللازم منتف باتفاق.

القائل بأن كلّ واحدة جزء العلة قال: لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثليين لجواز اجتماعهما في محل واحد، وكل واحدة منها توجب مثل ما يوجب الآخر، فموجباهما مثلان، وقد اجتمعا في المحل واللازم محال؛ لأن اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع النقيضين؛ لأن المحل يستغني في ثبوت حكمها له بكل واحدٍ عن واحد، فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما.

مثلاً: لو فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل واحد لثبت له حكم العلم وهو العالمية، وإنه حكم واحد لا تعدد له فيه، فيكون في العالمية محتاجاً إلى كل واحد من العلمين مستغنياً عنه بالآخر أو واحدة فقط، فيلزم التحكم:

لأنه إما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل في ثبوته.

أو لا بل لبعضها دون بعض والأول هو المدعي وقد فرض عدمه فتعين الثاني وهو تحكم محض.

(١) هكذا قاله عضد الدين، قال سعد الدين: إن أراد الاستقلال في الجملة، أو بمعنى كونها بحيث ثبت الحكم بها وحدها عند الإنفراد، فغير مفيد، وإن أراد الاستقلال عند الاجتماع، بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل، فنفس المتنازع. تمت من هامش النسخة (أ).

قلنا: ما ذكر من اجتماع المثلين إنما يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجوب، دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء، وثبوتها بالجميع بمعنى ثبوتها لكل واحدٍ واحدٍ بالاستقلال، كما ثبت المدلول بالأدلة السمعية والعقلية، وكل مستقلٍ ثابتاً به حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه، والفرق بين الثبوت بالجميع بالمعنى الذي ذكرنا وبين الثبوت بالجميع بالمعنى الذي ادعيتهم ظاهر، لأن ما ذكرنا عائد إلى الكل الأفرادي وما ذكرتم إلى الكل المجموعي.

القائل بأن العلة أحدهما لا بعينه قال: لما امتنع استقلال كل بناء على امتناع اجتماع المثلين فالعلة إمّا المجموع فيبطل الاستقلال أو واحدٍ بعينه فيلزم التحكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب. قلنا: بل يستقل كل واحد منهما لما ذكرنا من الأدلة.

(وأما العلل العقلية فيمتنع اشتراكها في إيجاب حكم واحد) للزوم المحال من وقوعه؛ لأن العالمية الواحدة يستحيل إضافتها إلى علمين والقادرية الواحدة إلى قدرتين، فيستحيل اجتماع العلتين على حكم واحد؛ ولأن الشيء باستناده إلى كل واحد من علتين موجبتين يستغني عن الأخرى، فيلزم أن يكون مستغنياً عن كل منهما وغير مستغني عنه، وفي ذلك جمع بين نقيضين، وأنه محال، فيلزم من هذا أيضاً تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلاً نفس الموجود بالأولى، والكل محال، فكذلك ما أدى إليه^(١).

(١) وعلل امتناع ذلك الإمام المهدي في الدامغ بأنه إذا لم يكن لكل واحدة تأثير في الحكم بل لمجموعهما، فإما أن يكون التأثير لاجتماعهما وهو باطل، لأنه أمر اعتباري ليس بذات، ولا مزية ثبوتية، وما لم يكن كذلك لم يكن له تأثير أصلاً، وإما أن يكون نفس العلتين، فإما أن تؤثر كل واحدة في الحكم كانت الثانية ضائعة، أو كل في بعضه أدى إلى تنصيفه وانقسامه، وذلك محال.

وأجاز ذلك أبو القاسم قياساً على الشرعية، لأنه لا يجعل العقلية موجبة، وإنما يجعلها باعثة أو أمانة أو نحوهما، لأنه ينفي المعاني والأحوال، ألا ترى أنه يصف الواحد منا بقدرته على اللون، لما كان السواد يظهر بخلطه الزاج بالعفص، ومثالها عنده خلط العفص بالزاج والماء فيتولد السواد عن أمرين عقليين، وهما اجتماع أعيان متعددة.

لا يقال: المؤثر الاجتماع، لأننا نقول: يلزم أن يسود كل مجتمع، وتمام تحقيق ذلك في اللطيف. نعم وذكر المهدي أيضاً في باب الاعتقاد: أنه يصح أن يعلم الشيء الواحد بعلمين فصاعداً مكتسبين أو ضروريين، إذ لا مانع من وجود التماثلات في محل واحد، وتعلقها بمعلق واحد، وقد حكى عن أبي علي أنه

(فصل): [في خواص العلة]

قال في الحواشي: اعلم أن قدماء الأصوليين يذكرون خواص العلة وتبعهم علماءنا، ويفرقون بينهما وبين الشروط، وكثير من الأصوليين سيما متأخري الأشاعرة لا يفرون ويجعلونها شروطاً، ولم يذكرها في المنتهى بل جعل بعضها شروطاً، وذكر في المنهاج بعضها بعبارة غير عبارة الزيدية والمعتزلة.

قال القاضي علي بن موسى: والأمر فيه قريب فإن كلام الأشاعرة أقرب.

(و) إذا عرفت ذلك فاعلم أن (خواص العلة كثيرة) وهذا يؤذن بأنها أكثر مما ذكر إلا أنه ذكر الأهم، والخواص جمع خاصة، وأصله خواص جمع خاصة، ككواكب جمع كاتبة، وضوارب جمع ضاربة، وخاصة الشيء ما يدخله دون غيره، وربما تلتبس الخواص بالشروط والماهية فاحتجج إلى الفرق بينها فذكر ذلك بقوله:

(والفرق بينها وبين شروطها: أن الشروط معتبرة في تأثيرها في حكمها)، لما تقدم من أنه يلزم من عدم الشرط عدم تأثير المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، (بخلاف الخاصة فليست

بمتمتع أن يعلم أحدنا شيئاً بعلم واحد، ثم يعلمه بعد ذلك بعلم ثان.

قال ابن متوية: ولعله يجري مجرى ما نقوله في أن الساكن لا يجوز تسكينه، والمجتمع لا يصح جمعه، فأما أبو هاشم فقد جوز ذلك في الموضوعين، قال: وهو الصحيح.

قال ابن متوية: لكنه إذا علم الشيء الواحد بعلوم كثيرة لم يجد لذلك مزية، ولا يدخل في سكون نفسه تزايد بكثرة العلوم، فإنها لا تتفاضل أحوال القادرين في سكون النفس، فلا يكون القوي أسكن نفساً من الضعيف... إلخ ما قال.

وإذا عرفت هذا فقد علمت أن انعكاس العلة فرع على القول بتعددتها، وقد مر لك حكاية الرازي عن المعتزلة أنهم لا يوجبون عكس العلة.

ثم انظر إلى قول المصنف هنا: وحكمه الإمتناع، وإلى قول المهدي بذلك، ثم إلى قول المهدي بجواز علم الشيء الواحد بعلمين مع قوله بعدم صحة تعدد العلل العقلية، والمحقق العضد لما منع تعدد العلل العقلية منع حصول علمين لمعلوم واحد، في محل واحد فليحقق هذا المقام، والله أعلم. تمت من هامش النسخة (أ) وصححه من الأصل، وليس موجوداً في النسخة الأصلية.

معتبرة فيه) أي في تأثير العلة في حكمها، (وإنما هي أمر يخصها في نفسها) أي لا يوجد إلا معها لأن هذه حقيقة الخاصة.

(والفرق بينها) أي الخاصة (وبين الماهية): وهي الحد (أن الماهية) من حقها أن تكون (شاملة لكل المفردات المندرجة تحتها) بحيث لا يخرج منها شيء، وهذا كما تقوله في ماهية الإنسان والفرس والجسم والعرض فإن جميع ما يذكر في تعريف هذه الأشياء فإنه لا بد من وجوده في جميع مفرداتها، فإن خرج شيء من هذه المفردات عن الماهية كان مفسداً للماهية ومبطلاً لها، وهذا كمن يقول في تعريف ماهية الفاعل أنه الذي يوجد منه بعض ما كان قادراً عليه على جهة الاختراع، فإن هذا التعريف يكون ناقصاً لا محالة بخروج بعض القادرين عن هذه الماهية، فإن الواحد منا فاعلاً لأفعاله وليس مختزلاً لفعله؛ لأن مفهوم الاختراع وجود الفعل مابين محل القدرة، وهذا لا يتأتى في حق الواحد منا بحال، فلهذا كان هذا الحد فاسداً لخروج بعض المفردات منه (بخلاف الخاصة فهي في بعضها) أي المفردات (دون بعض) وهذا معنى قولهم الخاصة تطرد ولا تنعكس:

(فمنها) أي من خواص العلة:

[١] (كونها عقلية) أي أمراً ثابتاً بالعقل وهو على وجوه أربعة:

أولها: أن تكون صفة حقيقية.

ثانيها: أن تكون صفة إضافية.

ثالثها: أن تكون صفة سلبية.

رابعها: أن تكون مركبة من الحقيقة والإضافة والسلبية، وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

لا يقال: فكان الأنسب أن يقول المؤلف: فمنها كونها عقلية حقيقية أو إضافية أو سلبية أو

مركبة منها كما فعل الإمام والبيضاوي؛ إذ العقلية هي الأربعة.

لأننا نقول: إنما فعلاً كذلك لأنهم ذكروا ذلك في موضع التقسيم والمؤلف ذكرها في موضع تعداد

الخواص فإن كونها إضافية خاصة زائدة على كونها عقلية، وكذلك سائرهما فيندفع الإشكال والله أعلم.

[٢] (و) كونها (حكماً شرعياً) إما بمعنى الأمانة المجردة فظاهر، للقطع بأنه لا امتناع في جعل الشارع

أحد الحكمين أمانة للآخر بأن يقول: إذا حرمت كذا فقد حرمت كذا، وإمّا بمعنى الباعث فيجوز

(على الأصح) لأن أحد الحكمين يدور مع الآخر ثبوتاً وانتفاءً، ولأن الميتة قد حرم بيعها بالنص ولا وجه لذلك إلا كونها نجسة لبطلان سائر الأقسام كلها، وهذه طريقة سبر مضافة إلى الدوران.

وقيل: لا يجوز لأنه إن تقدم الحكم الذي هو العلة لزم النقض وهو تخلف الحكم عن العلة، وإن تأخر لم يجوز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخراً عن ثبوت حكم الأصل، وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالغبلة، فيلزم التحكم، وقد يمنع التحكم لثبوت المناسبة أو غيرها في أحدهما فقط.

واختار ابن الحاجب تفصيلاً: هو أنه إن كان باعثاً على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز، كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابس تكميلاً لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي، وأما إن كان لدفع مفسدة تقيضها حكم الأصل فلا يجوز؛ لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة وإلا لم يشرع ابتداءً.

واعترض قوله: إن كان لدفع مفسدة... إلخ بأنه يجوز أن يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فيدفع بحكم آخر شرعي، وذلك كحد الزنا فإنه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب، وهي حد ثقيل لكونه دائر بين رجم كما في المحصن وبين جلد وتغريب كما في غيره وفي كثرة وقوعه مفسدة، إتماً من إتلاف النفوس وإيلاهما فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته أعني الشهادة دفعاً للمفسدة القليلة، وهذا معنى كون ذلك علة باعثاً عليه، فوجب الحد المفضي إلى كثرة الإتلاف والإيلام حكم شرعي معلل بوجوب أربعة الشهود دفعاً لمفسدة الكثرة لينفي مصلحة حفظ النسب خالصة.

دقيقة

إذا جوزنا الاستدلال بالحكم الشرعي على مثله وتعليله به، فهل يجوز تعليل الحكم العقلي بالحكم الشرعي أو لا؟.

أما على رأي من يثبت الأحكام العقلية بالقياس: فلا مانع منه، ومثاله: تعليل إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح، فيجب القضاء بكونه حياً كاليد.

وأما من لا يثبت الأحكام العقلية بالقياس: فهذا لا يصلح على مذهبه الاستدلال به إذا كان المطلوب هو القطع.

فأما إذا كان المراد من ذلك حكماً فقهياً: فذلك جائز لا محالة.

[٣] (و) يصح كون العلة (ثبوتية) سواء كان الحكم ثبوتياً أو عدمياً، فالثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإسراف، وهذا وفاق.

[٤] (و) يصح كون العلة (نفيية) سواء كانت (علة مستقلة) بنفسها (أو جزءاً) لعلة، وإذا كانت علة في حكم عدمي جاز وفاقاً.

مثال الأول: غير عاقل فلم يصح بيعه.

ومثال الثاني: تعليل كون المعجز معجزاً بالتحدي به مع انتفاء المعارض.

إذا عرفت ذلك فالمختار صحة أن تكون نفيية (ولو) كانت (في حكم ثبوتي) كما مثلناه (خلافاً لبعض الفقهاء) وابن الحاجب والآمدي.

لنا: معرفة كون المعجز معجزاً أمر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجزة مع انتفاء المعارض، فهذه علة جزؤها عدم، وما جزؤه عدم فهو عدم، وقد علل به وجودي فبطل سلب الخصم الكلبي، وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار عليه علة وهي وجودية، والدوران عدمي؛ لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم، فأحد جزئيه عدم فهو عدم.

قولكم: العدم في الصورة بين شرط الآخر؟

قلنا: لا خفاء في أن التعريف لا يحصل إلا بمجموع التحدي وعدم المعارضة، ولا نعني بكون العلة جزءاً له سوى هذا، والجزئية في الدوران أظهر.

قالوا: لم يُسمع أحد يقول: العلة كذا وعدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم، ولو كان صالحاً لسمع ولو قليلاً.

قلنا: قد سمع فإنه لا فرق بين أن يقال: علة الإجمار عدم الإصابة أو البكارة، وعلة تصرف الولي في مال من يتصرف عليه الجنون أو عدم العقل، والتعبير عن العلة العدمية بعبارات وجودية واقع، وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى.

قالوا: قال تعالى: {وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} (النجم/٣٩)، والعدم ليس بسعي.

قلنا: نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع، فدل على أن العدم يكون في وسعنا.

[٥] (و) يصح أن تكون (إضافية) وهي ما يتعقل باعتبار غيره، مثال ذلك: تعليل ولاية الإجمار بالأبوة، (والخلاف فيه كالنفيية) لأنها عدم؛ لأن مسمى الإضافة ليس أمراً وجودياً، وإذا لم يكن

المسمى وجودياً امتنع أن يكون شيء من الإضافات المخصوصة وجودياً، وإنما قلنا: إن مسمى الإضافة ليس أمراً وجودياً؛ لأنه لو كان هذا المسمى وجودياً لا محالة لكان أينما حصل هذا المسمى كان وجودياً، فإذا فرضنا في إضافة ما كونها أمراً وجودياً كانت لا محالة صفة لمحل، فكان حلولها في ذلك المحل إضافة بينها وبين ذلك المحل، فكان مسمى الإضافة حاصلًا في حلول تلك الإضافة في ذلك المحل، فإذا كان ذلك المسمى أمراً وجودياً كانت إضافة الإضافة أمراً وجودياً زائداً على الإضافة الأولى إلى غير النهاية، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون الشيء من الإضافات المخصوصة وجودياً، فثبت أن مسمى الإضافة يمتنع أن يكون وجودياً، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون شيء من الإضافات المخصوصة وجودياً، لأن الإضافة المخصوصة ماهية مركبة من الإضافة والخصوصية، فلو كانت أمراً وجودياً لكان الوجودي إمّا قيد الإضافة أو قيد الخصوصية، والأول باطل لما تقدم، والثاني باطل لأن خصوصية الإضافة صفة للإضافة، فلو كانت الخصوصية أمراً ثبوتياً لزم حلول الوجود في النفي المحض، وأنه محال، فثبت أن سبباً من الإضافات يمتنع أن يكون موجوداً فهو معدوم، فالتعليل بالعدم جائز عندنا وغير جائز عند الخصم، هكذا قال الرازي، وهذا هو قول المتكلمين.

قال ابن أبي شريف: وعند الفقهاء أنها ليست عدم شيء، وإنما هي نسبة تعرض للشيء بالنسبة إلى نسبة أخرى، ويصح أن يكون حقيقة وهي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه كتعليل حرمة الخمر بالإسكار. [٦] (و) يصح أن تكون (مركبة من الحقيقية والإضافية والنفية) كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق، فالقتل صفة حقيقية؛ لأنها صفة ظاهرة، والعمد صفة إضافية لعدم استقلالها، وإنما هي بالنسبة إلى القتل، والنفية ليس بحق وهو ظاهر.

وقد تكون مركبة من الأولين: كقولنا: قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص.

أو من الأولى والثالثة: كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمي بكونه قتلاً بغير حق.

[٧] (و) يصح كون العلة (مفردة) وفاقاً، وهي ما كانت من وصف واحد، كالطعم في البر، والكيل والنجاسة، وهي أكثر العلل جرياناً، لأن العلة مهما كانت من وصف واحد اتسع محلها، وكثرت فروعها.

[٨] (و) يصح أن تكون (مركبة) وهي ما كان حقيقتها مؤلفة من أوصاف متعددة (على المختار) من القولين وهي في تركيبها على أوجه ثلاثة:

أولها: أن تكون مركبة من وصفين كالتعليل بالطعم والجنسية في أحد قولي الشافعي.

وثانيها: أن تكون مركبة من ثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان.

وثالثها: أن تكون مركبة مما زاد على ذلك.

وهل يكون تركيبها منحصرأ في عدد؟:

المختار: أنه لا ينحصر وقد بين ذلك بقوله: (وإن زادت على خمسة) أوصاف، وهذا (في الأصح) وقد حكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابه اللمع عن بعض الأصوليين أن من قال بتركيب العلة من العلماء فإنه لا يجوز أن تكون أوصافها زائدة على خمسة، وهذا حصر لا وجه له، وإنما المعتمد عليه في الدلالة هو الاستقراء لأوصاف العلة وقيودها وأجزائها، فإن احتمل الحال الزيادة على هذا العدد قضينا به وإلا فلا، هكذا قاله الإمام.

وقد يقال: حجته الاستقراء من قائله.

وحكى الرازي عن أبي إسحاق أنه حكى عن بعض الأصوليين أن تركيب العلة لا يزيد على سبعة.

قال الإمام: وأظنه وهم في الحكاية والنقل، فإن المذكور في اللمع عن أبي إسحاق هو ما ذكرناه من كونها لا تزيد على خمسة فقط.

لنا: على صحة العلة المركبة أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن غلبته بالدليل، إما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة، وإما باستنباط من سير أو شبه كما يظن في الواحد، وما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق، والفرق تحكم.

قالوا: لو كانت العلة أوصافاً متعددة لكان عدم كل جزء علة تامّة لأنها صفة العلية، لأن تحقق صفة العلية موقوف على تحقق جميع الأوصاف، فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصفٍ وهو معنى العلية، ولا يصح أن تكون علة الانتفاء صفتها؛ لأنه إذا حصل عدم صفة العلية بعدم وصفٍ ثمَّ عدم وصف ثانٍ لم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه، وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور، فإن إعدام المعدوم كإيجاد الموجود تحصيل الحاصل.

قلنا: يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية بالاستقلال، بل يجوز أن يكون وجوده شرطاً للوجود، فإن الشيء كما يعدم لعله العدم قد يعدم لعدم شرط الوجود.

فإن قيل: الكلام في تركيب العلة من الأوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرطاً.

قلنا: هو شرط الصفة العلية وجزء للعلة فلا محذور، ولو سلم أن عدم الوصف علة فهو كالبول بعد اللمس، واللمس بعد البول، وكما لا يلزم ثمَّ تخلف كذا هنا.

(و) قد تكون العلة (طاعة) كما يعلل وجوب النية في العبادات بكونها طاعة لله وعبادة.

(و) قد تكون (معصية) كما يعلل تحريم الظهار بكونه معصية لله سبحانه.

(و) قد تكون العلة (فعالاً للمكلف) كقولنا: القتل علة للقصاص، والزنا للجلد، والسرقه للقطع ونحو ذلك، (ولغيره) كقولنا: الصغر علة في ثبوت ولاية الأب والبلوغ علة في التكليف ونحو ذلك مما كان الله يفعل.

(و) تكون العلة (دافعة) للحكم فقط، أي إذا قارن ابتداءه دفعة وإن وجد في الانتهاء لم يقدح كالعلة فإنها تدفع ابتداء النكاح من غير الزوج لا دوامه، فإن المرأة لو اعتدت عن شبهة لم يفسخ نكاحها.

(و) قد تكون (رافعة) للحكم كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده.

(وصالحة للأمرين) الدفع والرفع كالرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرى عليه.

[٩] (ومنها) أي من خواص العلة: (صدور الحكم عنها) أي عن العلة؛ لأنها الباعثة عليه

كما سلف تقريره (والقسمة العقلية) لعله والحكم الصادر عنها (تقتضي) أربعة أقسام:

الأول: (صدور حكم واحد عن علة واحدة) كتحريم النساء الصادر عن الاتفاق في الكيل أو الوزن أو الجنس.

(و) الثاني: (صدوره) أي الحكم الواحد (عن علتين فصاعداً) كصدور وجوب القتل عن الردة والزنا والقتل ونحو ذلك.

(و) الثالث: (صدور حكمين فصاعداً عن علة واحدة) كصدور تحريم القراءة ودخول المسجد

ولمس المصحف عن الجنابة.

(و) الرابع: (صدر أحكام) متماثلة (عن علل) مختلفة، كما إذا حصل القتل عدواناً والزنا والردة من أشخاص ثلاثة، فإن كلاً منهم يستحق القتل، والأحكام وهي زوال الحياة متماثلة والعلل مختلفة ويعني بالتماثل هنا الاتفاق في الصورة.

(ولا خلاف في القسم الأول) وهو صدور الحكم الواحد عن علةٍ واحدةٍ (ومنه أكثر الأحكام) الفقهية.

(وقد يكون) صدور الحكم عن العلة (بغير شرط) كما يقول في نجاسة الكلب فإنها مؤثرة بنفسها في تحريم بيعه من غير اعتبار شرط هناك.

(و) قد يكون صدوره عنها (بشرط) كالكيل فإنه يؤثر في تحريم ربا الفضل بشرط الجنسية، (وبشرطين) كالزنا فإنه يصدر عنه الجلد بشرط التكليف وعدم الشبهة، (وشروط) كالسرقة فإنه يصدر عنها القطع بشرط النصاب والحرز وعدم الشبهة والتكليف وغير ذلك.

(والثاني) وهو صدور الحكم الواحد عن علتين (مختلف فيه على أقوال تقدمت) في الفصل الذي قبل هذا.

(والثالث) وهو صدور حكمين فصاعداً عن علةٍ (قيل: ممتنع، والمختار جوازه) لأنه لا بُعدَ في مناسبة وصف واحد للحكمين، (إثباتاً كالسرقة) فإنها علة (للقطع) تحصيلاً لمصلحة الزجر، (والفسق) للسارق تحصيلاً للانزجار أيضاً، والتغريم تحصيلاً لمصلحة جبر بعض المال، (أو نفياً) كالحيض فإنه علة في النفي (للصلاة والصوم وغيرهما) كالجماع ودخول المسجد، ولا بُعد في اشتغال وصف واحد على مصالح جمّة.

احتج المانع: بأنه محال إذ يلزم منه محال وهو تحصيل الحاصل؛ لأن معنى مناسبه للحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم، والحكم الواحد تحصيل المصلحة المقصودة منه، فإذا حصل الحكم الثاني تحصلها مرة أخرى، وأنه تحصيل الحاصل.

قلنا: لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما في مثال السارق، وأن المصلحة المقصودة لا تحصل إلا بهما كما في الزنا، فإنه مثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام، ولا يخفى سقوط هذا القول بعد البيان بالأمثلة.

(فأمّا السبب) كغروب الشمس لجواز الإفطار ووجوب المغرب، (فيجوز اتفاقاً) بين العلماء، وهو الذي عناه ابن الحاجب بقوله: فأمّا الأمانة فاتفاق، (وقد يكون ذلك) أي صدور الحكمين فصاعداً عن العلة:

(بغير شرط) كما نقوله في الميتة فإنها علة في تحريم الأكل وتحريم بيعها من غير اعتبار شريطة. (وبشرط) نحو الوطاء في نهار رمضان فإنه علة في فساد الصوم وفي وجوب القضاء بشرط كون الواطئ مكلفاً عاقلاً.

(وشرطين) كالقتل فإنه يصدر عنه القود بشرط العمد العدوان، وتضرب عليه الدية بشرط كونه خطأ. (وبشروط) كالخمر فإنه يصدر عنه الحد والفسق بشرط العمد والتكليف وعدم الشبهة. (وبشرط في بعض أحكامه دون بعض) كالوطء في نهار رمضان، فإنه مؤثر في إفساد الصوم ووجوب القضاء، وفي فسقه أيضاً، لكنه إنما يؤثر في فسقه بشرط كونه عامداً إليه، فأمّا الحكمان الآخران فيؤثر فيهما من غير شرط على مذهبننا.

(والرابع) وهو صدور أحكام متماثلة من علل مختلفة (ظاهر) لا يحتاج إلى بيان لمن له أدنى مسكة. (وقد تكون كل أحكامها في محل واحد) كالزنا فإنه علة في الجلد والرجم وهما في محل واحد وهو الشخص الزاني، وكذا الجنابة في الرجل فإنها علة لترك قراءة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد، وهذه الأحكام في ذلك الرجل.

(وقد يكون بعضها) أي الأحكام (في محل وبعضها في محل آخر) كالحيض فإنه علة في ترك القرآن من الحائض وفي ترك غشيان الزوج لها وهو أمر يتعلق بالزوج.

(وقد يوجب بعضها الحكم في محله وفي المحل المنفصل بمحله وفي المحل المنفصل عن محله كالحيض) فإنه أيضاً علة موجبة للتطهير في محله عند انقضاء وقته على حسب عاداته موجبة للغسل في سائر البدن المتصل بمحله وهو الفرج وموجبه للتحريم للوطء في حق الزوج والسيد.

(فصل): [في أقسام العلة، والطرق إلى إثباتها]

(في) ذكر (أقسام العلة، وفي) ذكر (الطرق الصحيحة إلى إثباتها) لأنه لما كان كون الوصف الجامع علة حكماً خبرياً غير ضروري احتيج في إثباته إلى الطريق، وقد أشار إلى الأول بقوله:

(وهي تنقسم إلى مؤثرة) بالمعنى الأخص وإلا فكل وصفٍ معتبر مؤثر في الحكم (ومناسبة وشبهية وطرديّة) ودليل الانحصار: أنّ العلة إن دل عليها السمع فهي المؤثرة، فإن لم يدل: فإن ناسبت حكمها لذاتها فهي المناسبة، وإن ناسبت لا لذاتها فهي الشبهية، وإن لم يكن فيها مناسبة فهي الطردية: (فالمؤثرة: ما دل عليها السمع على مراتبه) النص وتنبية النص والإجماع (وإن لم يظهر فيها مناسبة) للحكم؛ لأن النصوصية لا يشترط فيها ظهور المناسبة.

وإلى الثاني بقوله: (وطرقها) أي العلة المؤثرة (ثلاث):

(الأولى: النص: وهو اللفظ الدال على العلية صريحاً فإن لم يحتمل غيرها) أي العلية (فقاطع في العلية نحو: لعله) كذا (أو لسبب) كذا (أو لمؤثر) كذا (أو لموجب) كذا (أو لأجل كذا) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إنما جعل الاستئذان لأجل البصر)) وقوله: ((إنما نهيتمكم - يعني عن لحوم الأضاحي في الحديث الراوي له الجماعة - لأجل الدافة) أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق، والدافة - بالدال المهملة - مشتقة من الدفيف، وهو السير اللين، ومنه قولهم: دفت علينا بني فلان دافة، قاله الجوهري، (أو من أجل) كذا، قال الله تعالى: {مَنْ أَجَلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ} (المائدة: ٣٢)، (أو ما أشبهها) في التصريح، ككي، قال تعالى: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} (الحشر/٧).

(وإن احتمل غيرها) قال الجويني والآمدني: مع كون ذلك الغير مرجوحاً (فظاهر فيها) أي في العلية.

واعترض الأسنوي قسمة النص إلى قاطع وظاهر، بأنّ الظاهر قسيم النص لا قسم منه.

[وأقول: لا وجه لاعتراضه، لأن سعد الدين وغيره قد صرحوا غير مرة بأن النص قد يرد ويقابله الإستنباط، وقد يرد ويقابله الظاهر، والمراد هنا الأول، فاعرف وانتفع به في مواضع كثيرة^(١)، إذا عرفت ذلك:

فالظاهر: (نحو: لكذا) قال تعالى: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ} (الإسراء/٧٨)، (أو إن كان^(١)) كذا، مثل: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة/٦)، (أو بكذا) كقوله تعالى {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، وصححها من الأصل، وعلق عليها بعض المحشين بقوله:

لكنه لا معنى لمقابلته بالإستنباط هنا، لأنه قد جعل مقابله تنبيه النص، وهو ليس من الإستنباط، ولعله أراد

به هنا ما دل على المعنى دلالة صريحة. تمت.

لَهُمْ} (آل عمران/١٥٩)، {فَقِظْلِمِ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ} (النساء/١٦٠)، أي بسبب الرحمة لنت لهم، وبسبب الظلم منعناهم، وإنما كانت هذه ظاهرة؛ لأن هذه الحروف قد تجيء لغير العلية، فاللام للعاقبة مثل لدوا للموت وابنوا للخراب، وإن للشرطية أي اللزوم من غير سببية، ويجرد الاستصحاب وهو ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق الاتفاق، والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة، وقال في المحصول: وأصلها للإلصاق، ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق، فحسن استعمالها فيه مجازاً، وهذا الكلام صريح في أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل، وحيثند فلا تكون ظاهرة فيه، قال الأسنوي: وهذا هو الصواب، (أو إذن) نحو قوله تعالى {إِذَا لَأَذُقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ} (الإسراء/٧٥)، وجعلها ابن الحاجب وصاحب الجمع، وقرره الأسنوي من الصريح، والمصنف نظر إلى أنها قد تستعمل لغير التعليل نحو: {قَالَ فَعَلَّثَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} (الشعراء/٢٠)، وإذن أظنك كاذباً فإنها هنا متمحضة للزمان لا معنى للتعليل فيها، (أو ما أشبهها) مما كان ظاهراً في العلية نحو من في قوله تعالى: {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا} (نوح/٢٥)، فإنها تحتمل غير التعليل مرجوحاً ونحو ذلك.

(الثانية: تنبيه النص، ويسمى الإيماء، وليس من النص في الأصح) وفاقاً للمهدي وأبي الحسين والآمدي، وذلك لأن دلالاته ليست بحسب الوضع، وخلافاً للغزالي وابن الحاجب فزعموا أن دلالاته من باب الصريح نظراً إلى أن دلالاته لفظية، وإن افتقرت إلى النظر والاستدلال، (وهو) أي تنبيه النص (اللفظ الدال على العلية) جنس يشتمل النص والإيماء، وقوله (على وجه

(١) جعل الآمدي إن هي المشددة المكسورة، وفي المنتهى وشرح المختصر غير العضد أنها المخففة المفتوحة، وجعلها العضد المخففة المكسورة، وهو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وذلك لأن كون المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جداً، والدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام المذكورة والمخدوفة.

نعم: ذكر عبد القاهر أنّ إن في مثل هذه المواضع تقع موقع الفاء، وتغني عنها، وهي في أكثر الكتب من قسم الصريح، مثل ((إنها من الطوافين))، وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظراً إلى أنها لم توضع للتعليل، وإنما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها، ودلالة الجواب على العلية إيماء لا صريح، وبالجملة كلمة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح، وقد تورد في أمثلة الإيماء، وقد يتعذر عنه بأنه صريح باعتبار أن الفاء، وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف، فاعرف. تمت من هامش النسخة (أ).

الإيماء) أي الإشارة تخرج النص، وقوله (مع ذكر العلة وحكمها) زيادة محتاج إليها عند من يقول أنها إن ذكرت العلة والحكم مستنبط أو العكس فليس قائماً، وأما عند من لا يشترط ذلك فعدم الاحتياج إليه ظاهر، وكذلك على المذهب المختار لا حاجة إلى ذكر العلة كما ستقف على الخلاف في ذلك إنشاء الله تعالى (وهو أربعة أقسام):

(الأول: ما) أي لفظ (يدخل فيه فاء التعقيب والتسيب) إمّا (في كلام الشارع) ودخولها فيه (إمّا على العلة وهو الأقل والحكم متقدم عليها) أي على العلة (نحو) قوله صلى الله عليه وآله الراوي له البخاري ومسلم في المحرم الذي وقصته ناقته: ((لا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يحشر يوم القيامة مليباً)) وروايتهما ((بيعت))، وكذا قوله عليه السلام في شهداء أحد: ((زملوهم بكلوهم فإنه يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً)) فهذه واردة في الأسباب، والحكم وهو عدم إمساس الطيب، وكذا التخمير، وكذا التزميل متقدم على العلة وهي الحر والبعث.

لا يقال: لو كانت ألفاظاً ظاهرة في التعليل كما زعمتم بطريق التنبيه إلى العلة لما أنكرها أبو حنيفة وجعلها خاصة في ذلك الأعرابي؛ لأننا نقول: لم ينكر كونها علة من طريق الإيماء، لكن أنكّر تعميم الحكم لاطلاع صاحب الشريعة من ذلك الأعرابي على مزيد تقوى ونوع إخلاص.

(أو على الحكم، وهو الأكثر والعلة متقدمة) على الحكم (والحكم حينئذ، إمّا جواب شرط نحو) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة/٢) فالعلة الإحلال وهي متقدمة، والحكم الاصطياد وهو متأخر، (أو ما في معناه) أي معنى جواب الشرط (نحو) قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/٣٨)، لأنه بمعنى إذا سرق السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، (أو غير ذلك) أي غير جواب الشرط وما في معناه (كقوله صلى الله عليه لبريرة) لما عتقت من حديث طويل متفق عليه ((ملكك نفسك فاختراري)) يعني إما الفسخ من زوجها لكونه حينئذ غير كفؤ، أو البقاء على النكاح الأول، والحكمة في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم أن الفاء للترتيب، والباعث متقدم في العقل متأخر في الوجود، فيجوز ملاحظة تقدم الباعث في العقل وتأخره في الوجود دخول الفاء على كل من العلة والحكم، وابن الحاجب وإن جعل هذا من النص فإنه جعله دون ما قبله؛ لأن الفاء إنما تدل بحسب الوضع على الترتيب ودلالاتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال، (أو) تدخل (في كلام الراوي نحو) قول عمران بن الحصين

(سهى) رسول الله صلى الله عليه وآله (فسجد) أخرجه أبو داود وغيره، (وزنا ماعز فرجم)، (ورضخ يهودي رأس جارية على أوضاع لها من ذهب فرضخ رسول الله رأسه)، فدخلت على الحكم كما ترى، فأما دخول الفاء على العلة في كلام الراوي فقال الأسنوي: لم يظفر له بمثال، وهذا يقبل (فقيهاً كان) الراوي (أو غير فقيه) لأنه لو لم يفهم ترتيب الوصف على الحكم لم يقله (خلافاً لأبي حنيفة) نظراً إلى أن الراوي إذا لم يكن فقيهاً لم يفهم ترتيب الوصف على الحكم، وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفي الظهور.

فإن قيل: الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف، مع أن الراوي يحكي ما كان في الوجود.

قلنا: الباعث قد يتقدم في الوجود أيضاً كما في قعدت عن الحرب جنباً.

القسم (الثاني) من أقسام الإيماء: (ما اقترنت فيه العلة بحكم لو لم تكن هي) أي العلة (أو نظيرها) كما في قصة الخثعمية (علة له) أي لقول الشارع وحكمه (لكان ذكر الشارع لذلك الحكم بعيداً) عن الشارع الإتيان بمثله لمكان فصاحته وإتيانه بالألفاظ في مواقعها فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد، فالذي العين فيه للتعليل (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابي) المخرج له ابن ماجه وأصله في الصحيحين (القاتل) هلكت وأهلكت، فقال صلى الله عليه وآله: ماذا صنعت؟ فقال: (واقعت أهلي في نهار رمضان) فقال: (اعتق رقبة) فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق؛ وذلك لأن غرض الأعرابي من بيان حكم مواقعه علة لبيان حكمها، وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه؛ فلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة، يكون السؤال مقدرًا في الجواب، (فكأنه قد قيل: إذا وقعت فكفر) وقد عرفت أن ذلك للتعليل، فكذا هذا، لكنه دونه في الظهور؛ لأن الفاء هاهنا مقدرة وثمة متحققة، ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد: طلعت الشمس فيقول السيد: اسقني ماء، قيل: ولأن كلاً من إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن بعد فليس بممتنع.

(فإن تعددت أوصافها) أي العلة (واحتتمل أن يكون علة الحكم مجموعها) أي الأوصاف (أو بعضها، ثم اعتبر بعض وألغى بعض بدليل الاعتبار والإلغاء) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي)) فالذي يفهم من مطلق هذا الحديث هو تعليق

السراية من أجل إعتاق أحد الشريكين نصيبه وأنه هو الموجب للعتق لا محالة، ويبقى النظر في هذه الأوصاف بالإلغاء والاعتبار، فقوله: أعتق قيد يجب اعتباره عن البيع؛ لأنه لا يسري إلى نصيب الشريك، وقوله: شركاً قيد عن العبد الخالص، فإنه ملغى لأنه إذا سرى إعتاقه إلى نصيب شريكه فهو بالسراية إلى ملكه أحق، وقوله: له، قيد عن إعتاق عبد الغير، فإنه معتبر فإنه لا يجري في عتق عبد الغير بكل حال، ولو أجازته أيضاً ذلك لا غير، وقوله: في عبده، قيد عن الأمة، ولا وجه لاعتباره؛ لأنهما سببان في السراية؛ إذ لا مدخل للأنوثة والذكورة في ذلك، وإنما وجب من أجل الرق لا غير، (فتنقيح المناط وتهذيبه وتجريده) أي يسمى بهذه الثلاثة أي تلخيص ما ناط الشارع الحكم به أي ربطه به وعلق عليه العلة وتهذيبه وتجريده بالاعتبار والإلغاء.

(و) مثال آخر لكون العين للتعليل قد أشار إليه بقوله: (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم) الثابت في مسند أحمد وجامع الترمذي والنسائي وسنن أبي داود وابن ماجه وصححه ابن المديني والترمذي وابن حبان والحاكم (جواباً لمن قال: (أيجوز بيع الربط بالتمر)؟)، ((أينقص) الرطب (إذا جف) ولفظها ((إذا يس)) (قال: نعم، قال: ((فلا إذن)) فوقف الحكم) وهو جواز بيع الرطب بالتمر (على العلة) وهي النقصان، ونبه أن النقصان علة منع البيع.

قال عضد الدين: وكونه مفهوماً من الفاء، وإذن لا ينافي ذلك؛ إذ لو قدرنا انتفاؤهما لبقى فهم التعليل، ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض وإلا فأوضح منه قوله عليه السلام لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تمرات لتجذب ملوحته ((تمر طيبة وماء طهور))، فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه.

(و) أمّا مثال (اقتران نظيرها) أي العلة فهو (كقوله صلى الله عليه وآله: ((أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك))؟)، (جواباً للقائلة) امرأة من خثعم (إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه) فلماً قال لها ذلك قالت: نعم، قال عليه السلام: ((فدين الله أحق أن يقضى)) سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث، ففهم منه أن نظيره في المسئول عنه وهو دين الله، كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع.

نعم، الحديث في سنن النسائي من رواية عبد الله بن الزبير ولفظه: أن رجلاً من خثعم جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب وأدركته فريضة الحج

فهل يجزي أن أحج عنه، قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم، قال: رأيت لو كان علي أبيك دين أكنت تقضيه؟ قال: نعم، قال: فحج عنه.

وفي الترمذي عن ابن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إن أبي شيخ كبير لا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم.

وفي سنن النسائي عن ابن عباس الحديث، وفي أخرى أن رجلاً قال: يا نبي الله، إن أبي مات ولم يحج أفأحج عنه، قال: أفأريت لو كان علي أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق.

وفي أخرى: وهو شيخ كبير لا يثبت على الراحلة وإن شددته خشيت أن يموت.

وفي الصحيحين والموطأ والسنن عن ابن عباس عن امرأة من خثعم: إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم.

وفي سنن النسائي مثله إلا أنه قال رجل، عوض امرأة، ورواية المصنف خارجة عما هنا، إذ روايته عن امرأة، وهي في النسائي عن رجل مختصرة وفي غيره من غير ذكر الموت، فتأمل.

واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيهاً على أصل القياس (وفيه) كما ترى (تنبيه على) ذلك (الأصل) وهو دين الآدمي (و) على صحة إلحاق (الفرع) بالعلة وهو دين الله على الميت، (و) على (العلة) أي علة الحكم في الأصل القياس التي كونهما ديناً.

(و منه) أي هذا القسم (وفاقاً للجمهور) من العلماء (قوله صلى الله عليه وآله لعمر لما سأله عن قبلة الصائم) هل يفسد الصوم من دون إنزال (أرأيت لو تميمضت بماء) ثم مجتته - أي

لفظته - (أكان ذلك مفسداً) للصوم (فقال: لا) والحديث أخرجه أبو داود عن جابر، ولفظه أن عمر بن الخطاب قال: تهششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله: صنعت اليوم أمراً عظيماً

قبلت وأنا صائم، قال: ((أرأيت لو تميمضت بالماء)) قلت: لا بأس، قال: ((فمه))، فنبه على أن عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود، فذكر حكم المضمضة وهو

عدم الإفساد، ونبه على علته وهو عدم ترتب المقصود، أعني الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها، فهذا من اقتران نظير العلة بحكم، و(ليس ينقض لما توهم عمر من

إفساد مقدمة الإفساد) وذلك أنه توهم أن القبلة ينبغي أن تكون مفسدة للصوم، فلم ينقض النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما توهمه بالمضمضة التي هي مقدمة للشرب المفسد للصوم مع أنها

ليست بمفسد له، بل أراد ما سبق (خلافاً للآمدي) فعنده أن عمر توهم أن كل مقدمة للمفسد فإنه يفسد، فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للمفسدة لم تفض إليه؛ إذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الإفساد، وإنما يصلح له ما يكون مانعاً من الإفساد وكون ذلك مقدمة للفساد لم يفض إليه لا يصلح لذلك، غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد، فوجوده كعدمه.

القسم (الثالث) من أقسام التنبيه (ما نهى فيه عما) أي فعل (يمنع من وجود الواجب) في وقت معين قد أوجب علينا فيه ما ينافي ذلك الفعل؛ إذ يشعر بأن علة تحريمه كونه مانعاً من الواجب (كقوله تعالى) {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة/٩)، فإن النهي (بعد الأمر بالسعي) منبه على أن العلة في تحريم البيع حينئذ كونه مانعاً من الواجب.

القسم (الرابع) من أقسام التنبيه: (ما فرق فيه بين حكمين بصفة) فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة، وإذا كان كذلك فالفرق بينهما إما (مع ذكرهما) أي الحكمين (نحو) قوله صلى الله عليه وآله الثابت في الصحيحين (للراجل سهم وللفارس سهمان) فقد فرق بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين، (أو) مع (ذكر أحدهما فقط مقتطعاً من عموم سابق كقوله صلى الله عليه وآله) المخرج له الترمذي ((القاتل عمداً لا يرث)) بعد نزول آية المواريث العامة فإنه لما قدم بيان حال من يكون وارثاً ومن لا يكون وارثاً، ثم قال: القاتل.. الخ، فرق بذكر هذه الصفة بين كونه وارثاً وكونه غير وارث، فعرفنا أن العلة في الحرمان هو القتل ولم يذكر هنا غير القاتل وارثه، (وقوله صلى الله عليه وآله) المخرج له الشيخان ((لا يقضي القاضي وهو غضبان))، بعد تقدم الأمر بالقضاء مطلقاً من غير تعرض لغير حالة الغضب، والمؤلف اتبع صاحب الجوهرة في جعل هذا من باب القاتل عمداً لا يرث، وابن الحاجب جعله مرتبة على حياله من مراتب الإيماء، ورسمه بأن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً له، فإن فيه تبييناً على أن الغضب علة عدم جواز الحكم؛ لأنه مشوش للنظر وموجب للاضطراب، ومثله أكرم العلماء وأهن الجهال، وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب على الظن من المقاربة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة، هذا إذا فرق فيه بين حكمين بصفة، وأما إذا فرق فيه بينهما بغيرها فقد أشار إليه بقوله: (أو) فرق فيه بين حكمين (بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك):

فالأول: (كقوله صلى الله عليه وآله: ((إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم)) فقد فرق بين حكمين وهما جواز التفاصيل في غير الجنس وتحرمة في الجنس بشرط وهو الاختلاف، ففيه إيماء إلى أنه العلة، وهذا الحديث روى معناه مسلم والنسائي.

والثاني: وهو الغاية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْرَبُونَهَا حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ (البقرة/٢٢٢)) فقد فرق بين حكمين وهما تحريم المقاربة وجوازها بغاية وهي الطهارة، فهذا إيماء إلى أنه العلة.

والثالث: وهو الإستثناء، مثل قوله تعالى ﴿فَنَصِفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ﴾ (البقرة/٢٣٧))، فقد فرق بين حكمين وهما استحقاق النصف، وسقوط استحقاقه بالعمو ففيه إيماء إلى أنه العلة.

ومثال الرابع: وهو الاستدراك: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ)﴾ (المائدة/٨٩)، فقد فصل في الحكم بين اللغو والمعقودة، وهذا إذا ذكر الحكم والوصف جميعاً فإنه تنبيه إجماعاً.

يتفرع على ذلك إذا ذكر أحدهما والآخر مستنبط هل يكون كل منهما شبيهاً أو لا؟ أو يفصل في ذلك؟ وإلى ذلك التفرع أشار بقوله:

(فرع)

(فإن ذكرت العلة فقط والحكم مستنبط نحو) قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة/٢٧٥)، فإن حل البيع علة له قد ذكرت فعلم منه حكمها وهو الصحة (أو عكسه) وهو أن يذكر الحكم والعلة المستنبطة، وذلك كثير، منه أكثر العلل المستنبطة (كالخمر حرام فليل كل منهما إيماء) تقدم عند التعارض على المستنبطة بغير إيماء (بناء على أنه) أي التنبيه (اقتران العلة بالحكم) سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكوراً والآخر مقدراً.

(وقيل: ليسا بإيماء بناء على أنه لا بد من ذكرهما) أي العلة والحكم (معاً) إذ به يتحقق الاقتران (والمختار وفاقاً لأكثر المحققين) كالأمدي وغيره (أن الأول) وهو ذكر العلة واستنباط الحكم (إيماء، لا الثاني) وهو ذكر علة الحكم واستنباط العلة، (لأن ذكر علة الحكم كذكره لاستلزامها إياه) وإثبات مستلزم الشيء يقتضي إثباته، والعلة (كالحل) فإنه مستلزم (لصحة البيع) التي هي الحكم فيكون بمثابة المذكور، فيتحقق الاقتران واللازم ولا يقتضي إثبات الملزوم، فلا يكون الملزوم في حكم

المذكور، فتبين لك أن النزاع لفظي مبني على تفسير لفظ الإيمان، (والعلة الثابتة بالإيماء الظاهرة المناسبة لحكمها معتبرة اتفاقاً) بين العلماء، وفي اشتراط ظهور المناسبة في صحة علل الإيمان أقوال:

أحدها: (لا يشترط وفاقاً للجماهير) من العلماء (ظهور مناسبتها) بل إذا كانت مناسبة في الباطن كفى لصحة قولنا: أكرم الجاهل وأهن العالم، ما ذلك إلا لأجل أن تَمَّ مناسبة في الباطن، ففي الأول لدينه أو شجاعته أو سوابق نعمته، وفي الثاني لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه؛ إذ لو لم يكن تَمَّ مناسبة باطنة مجوزة، بل إنما أريد التعليل لاستقبح هذا غاية الاستقبح.

ثانيها: يشترط.

ثالثها: واختاره ابن الحاجب أنه إن كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) اشترطت، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه مناقضة لوجود المناسبة، بناء على أن وجود المشروط مستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على الفرض، ولا يفهم التعليل من المناسبة كسائر أقسام الإيمان، فلا يشترط فيه المناسبة لأن التعليل يفهم من غيرها، وقد وجد ولا يخفى ضعف هذا، فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضي عدم اشتراط أمر آخر لصحة العلية واعتبارها في باب القياس.

(ومطلق اعتبارها) أي العلل المومى إليها (لا يجوز تغييره كالغضب) في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) بمطلق الغضب لا بد من اعتباره؛ لأن في إهماله إبطالاً لنص الشارع عليه السلام، لكنه يقدح فيه أن يقال: هل يكون في المنع من القضاء سبب بعينه، فلا يجوز إخراج الغضب اليسير لاندراجه تحت النهي أو يقال: إنه ليس سبباً لعينه، وإنما كان سبباً للتحريم من أجل معنى يتضمنه وهو الدهشة وهو كل ما يوجب اختلاط العقل ويمنع من استيفاء الفكر واستنباط النظر، وعلى هذا يجوز إخراج الغضب اليسير منه؛ إذ ليس مانعاً منه ويكون داخلاً فيه إفراط الجوع والعطش والألم المبرح فإنه كله مدهش، وأصل الوصف معتبر، والنظر بالتعبير بالزيادة عليه والنقصان إنما يتطرق في تفاصيله.

(فأما تعيينه) أي مطلق الاعتبار (من كونه لعينها) أي العلل فيحرم إخراج شيء من الغضب (أو لمعنى تضمنه) كالذهنية والاشتغال (فيجوز تغييره بأنواع الأدلة) العقلية والسمعية، وتارة يكون من جهة الدلالة المناسبة، وتارة من جهة سياق الآي، ومرة بالنصوص:

فالأول: كقوله عليه السلام: ((القاتل عمداً لا يرث)) فظاهر هذا يدل على حرمان القاتل مطلقاً، لكننا أخرجنا القاتل حداً أو قصاصاً عن عموم الخبر لما فهمنا منه الجناية والتعدي، وهذا غير حاصل فيما قلناه من القتل حداً وقصاصاً، ولذلك أنا نورت القاتل خطأ من المال دون الدية، وهي رأي مالك والبستي؛ لأن الدية لزمته بقتله، فكيف يقال: إنها مأخوذة منه وهي مصروفة فيه، وزعم الفقيهان حسن و محمد بن يحيى أنه محروم منها للجناية، فالسبب في الاختلاف إنما هو التعويل على المناسب والإحالة في مناط الحكم.

والثاني: وهو ما يكون من جهة السياق كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة/٩)، فظاهر الآية يقضي بالنهي عن البيع وقت النداء، ولكننا نقول: ليس منهيّاً عنه لعينه؛ لأننا فهمنا من سياق الآية المنع مما يصد عن ذكر الله تعالى وقت النداء، فيكون عاماً في كل صداد بيعاً أو غيره فلذلك شركنا في ذلك ما كان مثله في المنع من النكاح والإجارة وسائر أنواع المعاملة.

والثالث: وهو ما يكون بالنصوص: كالزنا فإنه علق عليه الحد، ولكن تعليقه عليه هل كان لكونه زنى حتى لا يتعدى إلى اللواط، أو المعنى يتضمنه وهو إيلاج فرج في فرج، فيشاركه فيه، فالزنا غير اللواط، لكننا أخذنا تسميته زانياً من جهة النص كقوله عليه السلام: ((إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان)) فهذا ألحقناه به وإن لم يكن زانياً.

فإن قلت: على من الدلالة؟ هل على من يضيفه إلى عينه أو على من يضيفه إلى معنى تضمنه؟.

قلنا: الدلالة متوجهة على من يدعي خلاف الظاهر وهو من يضيفه إلى معنى؛ لأن الأول معه دلالة ظاهر اللفظ، فصارت أدنى متمسك فلا نفتقر إلى دلالة.

(الثالثة) من طرق العلة المؤثرة (الإجماع) على كون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني فإنه طريق مقبولة (خلافاً للرازي) فرغم أنه لا يعتد به، وبيان قوله أن القائل إذا قال: قدم الأخ من الأب والأم في الميراث بالإجماع، فيجب تقديمه في ولاية النكاح. فإذا قال المعارض: ولم إذا أثر في هذا يكون مؤثراً في هذا؟.

فحاصل الجواب عن هذا الاعتراض: لا يكون إلا بعد الرجوع إلى طريق المناسبة أو طريقة السبر، فكل من هذين الطريقتين طريق مستقلة من غير حاجة إلى الإجماع في تقرير إثبات العلة، هذا ملخص كلامه في إبطال كون الإجماع طريقاً إلى تقرير العلة وإثباتها.

وهو فاسد لأمرين: أحدهما: أن الإجماع من جهة القائلين بالقياس على قبوله منعقد.

الثاني: أنا إنما افتقرنا إلى بيان المناسبة وسلوك طريقة السبر والتقسيم عند ورود بعض الأسئلة على الإجماع، فلا يكون قادحاً في أصل الإجماع الذي يثبت به علل الأصول، هكذا ذكره الإمام، وذلك (كإجماعهم على أن الصغر علة ولاية المال) في الابن الصغير، فيقاس عليه البنت الصغيرة (فإن كان) الإجماع (ظنياً فهي) أي العلة (ظنية، أو قطعياً فهي قطعية وإن كان مستنده أمانة) فإنه يكون قطعياً.

وقال بعضهم: إذا كان مستنده أمانة لم تخرج العلة عن كونها ظنية كما لا يخرج الخبر عن كونه ظنياً بالإجماع عليه.

قلنا: لا نسلم أصل قياسه، فإن الخبر يكون حينئذ قطعياً كما أسلفناه فبطل فرع قياسه بطلان أصله.

(وأما حجة الإجماع فسيأتي) بيانها إنشاء الله تعالى عند ذكر السبر والتقسيم.

(فصل: [في الكلام في المناسبة])

(والمناسبة عند أئمتنا والمعتزلة: هي الظاهرة المنضبطة الثابتة لمجرد مناسبتها لحكمها عقلاً، أي الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وذلك (لحصول مصلحة) وهي اللذة ووسيلتها، (أو دفع مفسدة) وهي الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني وديني وأخروي، وإنما كانت هذه الأمور مقصودة للعقلاء؛ لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما كان كذلك فإنه يصلح كونه مقصوداً قطعاً.

واحترز بقوله: الظاهرة المنضبطة، عن الخفي والمضرب، لأن العلة لا بد أن تكون باعثة على الحكم، وإذا كان الوصف خفياً أو غير منضبط لم يبعث لعدم عرفانه، فما يصلح باعثاً لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً.

واحترز بقوله: لمجرد مناسبتها لحكمها عقلاً عن الشبه.

فإن قيل: إذا كانت المناسبة ثابتة بمجرد مناسبتها لحكمها عقلاً فالتعليل بها من جهة العقل لا من جهة الشرع.

قلنا: هي وإن كانت كذلك لكن لكون اعتبارها شرعي حينئذ إذ هو بعد ورود النص على الحكم، فكان اعتبارها شرعياً لتفرعه على النص الوارد، والمناسبة هي (كالإسكار) فإنه علة مناسبة (للتحريم) لما فيه من دفع الضرر الحاصل من زوال العقل.

قال الأسنوي: وفي التعريف نظر؛ لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً، وقد لا يكون، بدليل صحة انقسامه إليها كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

وإنما كان هذا حد أئمتنا والمعتزلة؛ لأنهم يعللون أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح ويثبتون التحسين والتقييح العقليين، وكما كان حداً لأئمتنا والمعتزلة، فقد حد به بعض الأشعرية أيضاً. (وعند الأشعرية) وهم الذين لا يعللون أفعال الله بالحكم والمصالح والأغراض الحكمية ولا يقولون بتحسين العقل وتقييحه، بل لا يفعل الله ما يفعله لغرض أصلاً أن المناسبة (الملائمة لأفعال العقلاء عادة) كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة إذا جمعنا في سلك واحد، بل معنى أنهما غير متنافرتين، وفي هذا التعريف نظر أيضاً؛ لأنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص، مع أن هذا الفعل الصادر عن الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة، والخلاف بيننا وبينهم في أنه لا يجوز تعليل شيء من أفعاله بسوء وموضع معرفة إفساد ذلك علم الكلام.

(وتسمى) المناسبة (تخريج المناط) لأنه إبداء مناط الحكم (فإن كانت) المناسبة الذي تحصل من ترتب الحكم عليها ظاهرة منضبطة اعتبرت علة، وإن كانت (خفية أو غير منضبطة اعتبار في العلية) وصف ظاهر منضبط هو (ملازمها) أي العلة المناسبة الذي يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليها ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية بمعنى أن تلك المناسبة توجد بوجود ملازمها الظاهر المنضبط فيجعل الملازم معرفة للحكم (الذي هو مظنتها) وإنما لم تعتبر الخفية وغير المنضبطة (لأن الخفية وغير المنضبطة لا يعرفان الحكم؛ إذ هما) أي الخفية وغير المنضبطة (غيب) بالغين المعجمة (فلا يعرفان الغيب) وهو الحكم الخفي الغائب عنا، فيجب اعتبار الملازم.

وأنت تعرف أن ذكر قوله: لا يعرفان الحكم فلا يعرفان الغيب إنما هو على اصطلاح الأشاعرة من أن العلة معرفة لا باعثة، فكان الصواب في العبارة أن يقال: لأن الخفية وغير المنضبطة لا يبعثان على الحكم؛ إذ هما غيب فلا يبعثان على الغيب.

(فالخفية: كالعمدية المناسبة للقصاص) أي لمشروعيته، وإنما كانت العمدية خفية (إذ هي قصد القلب وهو) أي القصد (أمر نفسي لا يدرك) شيء منه (فاعتبر) في العلية (ملازمها وهو الفعل المخصوص المقضي عليه عرفاً بأنه عمد كاستعمال الجراح في المقتل؛ لأنه) أي الفعل المخصوص (مظنتها) أي العمدية.

(وغير المنضبطة: كالمشقة المناسبة للقصر) أي لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف، ولا يمكن اعتبارها بنفسها؛ إذ هي غير منضبطة؛ لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان، ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه، (فاعتبر ملازمها وهو السفر؛ لأنه مظنتها).

(و) اختلف في (المناسبة) هل هي (معتبرة) أو لا؟.

والصحيح أنها معتبرة (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (خلافاً للمريسي) بشر (وأبي زيد) الدبوسي (وأصحابه والمراورة) أي المروري وأصحابه فإنهم اقتصروا على المؤثر وهو ما طريقه النص أو الإجماع، قال الحفيد: وقال الدبوسي بالمناسبة من حيث لا يشعر، وذلك أنه اعتبر مناسبات وسمها مؤثرة.

لنا: على أنها معتبرة عمل الصحابة فإننا نعلم ضرورة من تصرفاتهم في المسائل الاجتهادية أن معظمها كان جارياً على استنباط المعاني المناسبة، وأنهم مازالوا متطوعين إلى استخراجها ويقدمون نظراً على نظر لما يظهر لهم من قوة الإحالة ونتج من استحكام المناسبة، وأيضاً فالمناسبة متى كانت سالمة عن النقوض المبطلة لها فهي مفيدة ظن العلية والعمل على الظن واجب لما قدمنا بيانه، فالعمل على المناسبة واجب. بيان أنها مفيدة ظن العلية: أن تعليلنا لتحريم الخمر لشدها أمر ظاهر لا يسع إنكاره، ويفارق تعليلنا لها بالحرمة القانية والرائحة الفائحة.

احتج المخالف: بأن الإحالة يرجع حاصلها إلى الوقوع في النفس وقبول القلب وطمأنينة النفس إليه، وهذا أمر باطن لا يمكن إثباته على الخصم، فإنه إذا قال غلب على ظني هذا فللخصم أن يقول: لم يغلب على ظني، فحكم القلب إنما يجوز عند فقد الأدلة الظاهرة، وعند تصادم الأدلة وانحسام مسالكها فللضرورة الداعية إليه، ثم هو مقيد في حق المجتهد ولا ينتصب حجة على الخصم بحال.

قلنا: مسلم ما ذكرتم لكننا لا نعني بالمناسب ما ظن أنه مناسب، إنما نعني به معنى معقولاً ظاهراً في العقل يتيسر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي بحيث ينسب الخصم في حجده بعد إظهار طريقه إلى العناد.

(فصل): [في أن الحكمة من شرع الحكم هي المصلحة]

(والمقصود من شرع الحكم جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، أو مجموعهما) لأن الخالي عن هذه عبث لا يفعله الله ولعب، وقد قال تعالى: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ} (الدخان/٣٨)، وقال: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا} (ص/٢٧)، ولأن الله حكيم ومن حق من كان حكيماً أن لا يفعل إلا ما فيه مصلحة فأمره بالواجبات ونهيه عن المقبحات يستحيل أن يكون عبثاً؛ لأن ذلك من فعل السفهاء، والحكمة تحيله؛ ولأن الله قد أمر عبده ونهاهم فلا بد من مرجح.

وباطل أن يعود إلى الله لغنائه ونفي رجوعه إلى العبد وهو يحتمل المصلحة أو المفسدة. وباطل إرادة المفسدة؛ لأن الله حكيم لا يجوز فعل المفسد من جهته، وقد خالفت الأشعرية في هذا ولهم شبه ركيكة محل إيرادها علم الكلام.

(و) إذا تقرر لك أن المقصود جلب المصلحة فاعلم أنه (قد يحصل ذلك يقيناً كالبيع) للحل، (أو) يحصل (ظناً كالقصاص) للإنزجار فإن الممتنعين أكثر من المقدمين، (وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر) للزجر، فإن عدد المقدم والممتنع متقاربان، (وقد يكون نفي الحصول أرجح) من حصوله (كنكاح الأيسة لمصلحة التوالد) فإن عدد من لا ينسل منهن أكثر ممن نسل كامراً إبراهيم وركريا.

(والتعليل بالأولين) وهما حيث يحصل يقيناً أو ظناً (اتفاقاً) بين العلماء (إذ الأول متيقن والثاني مظنون) والمظنون يجب العمل به في الظنيات.

(ومنع بعضهم التعليل بالثالث) وهو حيث يكون الحصول والنفي متساويين (لاستواء الحصول وعدمه) وذلك يمنع من التعليل به.

(و) منع التعليل (بالرابع لمرجوحته) والمرجوح لا يعلل به، (و) التعليل كما (أثبتته الجمهور) من العلماء (اعتباراً للمظنة) فإن البيع مظنة للحاجة إلى التعاوض، وقد اعتبر (وإن انتفى الظن

في بعض الجزئيات) بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة إلى عوضه لا يوجب بطلاناً إجماعاً (وكاعتبار السفر في القصر؛ لأنه مظنة المشقة وإن انتفى ظنها) أي المشقة (في حق الملك المترفه) الذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه ظماً ولا نصب ولا محمصة بالحصول ونفيه في المثال الأول مستويان، وفي الثاني نفي الحصول أرجح، ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة، فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي، والمعتبر الحصول في جنس الوصف، (فأمّا لو كان حصول المقصود) من شرع الحكم (فائتاً قطعاً) في بعض الصور كما لو جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم ترتب عليها إلحاق الولد بالأب، (كلحوق النسب في تزويج مشرقي بمغربية) وقد (علم عدم تلاقيهما) قطعاً (وكمعرفة فراغ الرحم في استبراء جارية اشتراها بايعها ممن باعها إليه في المجلس) أي مجلس البيع، فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل هو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها ثابت قطعاً، لانتفاء الجهل فيها قطعاً، ومذهبنا في هذه الصورة أنه لا يجوز بيعها من باعها الأول في المجلس، بل لا بد أن تستبرى بحیضة، وكذا لو فسخ العقد بالبرص على ما هو مقرر في الفروع في هذه الصورة.

إذا عرفت هذا (فالمختار وفاقاً للجمهور) من العلماء (منع التعليل به) أي لما علم أن المقصود فيه فائت قطعاً (لامتناع شرع الحكم مع القطع بانتفاء حكميته) إذ قد بينا سابقاً أن المقصود من شرع الحكم جلب المصلحة أو دفع مفسدة وهي منتفية هنا، (خلافاً للحنفية) فاعتبروا جنس الوصف وإن قطع بانتفائه كما يعتبر جنسه وإن ظن انتفاؤه في صورة جزئية كما في حق الملك المترفه أحر المعلوم الانتفاء في بعض الصور، فجرى مظهره في بعض الصور نظراً إلى ظاهر العلة من غير التفات إلى ما تضمنه من الحكمة.

(و) إن قيل: إن مذهبكم استبراء الجارية التي بهذه الصفة فلم أوجبتم ذلك مع قولكم أنه لا

يعلل بما هذا حاله؟

قلنا: (إيجاب الاستبراء في الصورة الثانية تعبد) من الشارع لنا بذلك، والتعبدات لا تعلل كما

سبق تقريره، ولذلك لم يفرق بين البكر وغيرها في وجوب الاستبراء، وكذلك الجارية المشتراة من امرأة بخلاف لحوق النسب فلا تعبد فيه، فافتقرت صورتان.

(فصل): [في أقسام المناسبات]

(وينقسم المناسبات باعتبار نفسه إلى) قسمين: (حقيقي عقلي، وخيالي إقناعي) لأن مناسباته إن كانت بحيث لا تزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي، وإلا فهو الإقناعي.

(فا) لأول: (الحقيقي) وهو (ما روعي فيه المصالح الدينية أو الدنيوية مع قوة مناسباته، وكونها لا تزداد على كثرة البحث والتأمل إلا وضوحاً) وحاصله راجع إلى رعاية المقاصد المعتمدة والأغراض الدينية.

(وأقسامه ثلاثة): القسم (الأول: ما يقع في محل الضرورة) ويعني بكونها ضرورية هو أن قوام الخليفة واستمرار التكليف لا يتعقل إلا بحفظها والمواظبة عليها، (و) يلقب في لسان الأصوليين (بالضروري و) حده باعتبار وحدته (هو ما روعي فيه المقاصد التي لا يقوم الدين إلا بحفظها، ومناسبتها) أي التي روعي فيها المقاصد (في غاية الوضوح وأعلى المراتب) في إفادة ظن الاعتبار. (وهو) أي الضروري (قسمان):

الأوّل: (ضروري في أصله كالكليات الخمس) وانحصارها في الخمس نظراً إلى الواقع (المراعاة في كل شرع: وهي:

[١] (حفظ الدين بقتل الكفار) الحربيين والمرتدين، فإن كل واحد من الكفر والارتداد مناسب لوجوب القتل والقتال لما في بقائهم من الضرر على الدين مع بقاء هذه الدعوة، وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله: {فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ} (ص/٢٩)، وبقوله: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} (التوبة/٥)، وغير ذلك من الآيات.

[٢] (و) حفظ (النفوس بالقصاص) فإن القتل العمد العدوان مناسباً لوجوب القصاص؛ لأنه مقدر للحياة التي هي أجل المنافع، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة/١٧٩). فإن قيل: قد نصوا على أن المناسب للقصاص هو القتل العمد العدوان، وللحد الإسكار، وإيلاج فرج في فرج، لا أنه حفظ النفس والعقل والنسب، وقد نصوا على ذلك فيما تقدم، وهذه حكم والحكمة غير العلة.

قلنا: الحكمة والعلة متلازمان فالمعتبر هو الحكمة قطعاً، فيصح إضافة الحكم إلى أيهما، وإضافته إلى الحكمة إذا انضبطاً أولى، وهي هنا منضبطة.

[٣] (و) حفظ (العقل بحد المسكر) فإنه مناسب له لما فيه من الضرر واشتماله على المفسدة العظيمة، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} (المائدة/٩١)، وهذه كلها مفسدات تتبينا عن ارتكاب هذه الأمور المحرمة، وعن هذا قال عليه السلام: ((الخمير جماع الآثام))، وقال: ((الخمير أم الخبائث)) مشيراً إلى ما ذكرناه^(١).

(١) هذا كلام الأصوليين كافة في الخمر، وأنت خبير أن من راجع كتب الحديث تيقن أن الخمر كانت حلالاً في أول الإسلام مسكرها وغيره، فمن ذلك:

ما أخرجه الشيخان عن أنس قال: كنت ساقى القوم في منزل طلحة، فكان خمرهم يومئذ الفضيخ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منادياً ينادي ((ألا إن الخمر قد حرمت))، قال: فحرت في سكك المدينة الحديث، وله روايات أخر.

ومن ذلك الحديث الثابت في الصحيحين عن الحسين بن علي الذي فيه عقر الحمزة لشاربي علي، وقول حمزة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي: وهل أنتم إلا عبيد لأبي، وهو تلويل، وفي رواية: وذلك قبل تحريم الخمر.

ومن ذلك: ما أخرجه في المستدرک عن علي كرم الله وجهه من حديث سفيان بن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن عنه عليه السلام (دعانا رجل من الأنصار قبل تحريم الخمر فحضرت صلاة المغرب فتقدم رجل فقراً {قل يا أيها الكافرون} فالتبس عليه، فنزلت {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون}).

ومن ذلك: ما أخرجه الترمذي وصححه عن البراء قال: مات رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن تحرم الخمر، فلما حرمت الخمر قال رجال: كيف ياخواننا وقد ماتوا يشربون الخمر، فنزلت {ليس على الذين آمنوا جراح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا} الآية.

وأخرج عن ابن عباس وصححه قالوا يا رسول الله: رأيت الذين ماتوا وهم يشربون الخمر — لما نزل تحريم الخمر، فنزلت {ليس على الذين آمنوا} الآية.

وأخرج أبو داود عنه قال: {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى} و{يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبيرٌ ومنافع للناس} نسختهما التي في المائدة {إنما الخمر والميسر والأنصاب} الآية.

وما أخرجه الترمذي وأبو داود والنسائي، وصححه الترمذي عن عمر أنه قال: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت الآية التي في البقرة: {يسألونك عن الخمر والميسر، قل: فيهما إثم كبيرٌ} الآية، قال: فدُعي عمر فقرأت عليه، قال: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت الآية التي في النساء: {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى} فكان منادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أقيمت الصلاة ينادي:

[٤] (و) حفظ (النسب بحد الزنا)، فإنه مناسب له لما فيه من صيانة الأمواه، ومحاذرة عن اختلاط الأنساب.

[٥] (و) حفظ (المال بحد السارق والمحارب) فإنه مناسب لما فيه من صيانة الأموال والانتزاج. والثاني: (مكمل له): أي للضرورة وذلك (كحد قليل المسكر) وهو ما لا يزيل العقل، وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر، وإنما حرم القليل للتميم أو التكميل؛ لأن قليله يدعو إلى كثرة لما لوزن النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة نسبه إلى أن يسكر، ومن حام حول الحما يوشك أن يقع فيه، (ومماثلة القصاص)، كالإغراق إذا أغرق، والإحراق له إذا أحرق، فحفظ المقصود الأصلي وهو وصون الدماء حاصل بقتله بالسيف، لكنه إذا كان مماثلاً كان ادعى إلى الانكفاف، وأدخل في الزجر عن إتلاف النفوس وإهلاكها.

(ويجوز اختلاف الشرائع) تحليلاً وتحريماً (في المكمل) كما لا يزيل العقل فإنه حلال في شريعة بني إسرائيل حرام في شريعتنا، (و) يجوز اختلافها أيضاً (فيما بعده) وهو الثاني والثالث، فيجوز أن يثبت في شرائع من قبلنا شيء من ذلك، ويختلف في شريعتنا، وبالعكس كما في كثير من صور الشرع. وفي قوله يجوز اختلاف الشرائع في المكمل إشارة إلى أنه لا يجوز اختلاف الشرائع في غيره، وهو مشكل بما اشتهر في جميع دواوين الإسلام من أن الخمر كانت محللة في صدر الإسلام، وإنما حرمت بعد، ولذا قال الربيعي في كتابه: مسألة عند الشافعي وكافة العلماء أن الخمر تحريمها متجدد، وعند الإمامية أنها محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب، وأن تحريمها لم يكن متجدداً، انتهى.

ألا لا يقربن الصلاة سكران، فدعي عمر فقرئت عليه فقال: اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت هذه الآية: {فهل أنتم منتهون} قال عمر: انتهينا.

قلت: فتأمل قولهم قبل تحريم الخمر، وتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل نزول التحريم يدل على الإباحة في ذلك الوقت، والعجب من علماء ذوي بصائر يحكمون على العقل والنقل بقضاياهما مخالفان لها، ولا يكفيهم ذلك حتى يحكمون على المظنون بأنه مقطوع، والطوائف العظيمة كالأصوليين مثلاً يتطابقون على مثل هذه التي السنة قاضية بخلافها، وهذه المسألة مما قطعوا فيها بأنها محرمة في كل شرع، فإن أرادوا أن الشرع الحنفي استقر على ذلك فمسلم، وإن أرادوا أنها لم تحلل فغير مسلم، وكيف لا وفي بعض ما سبق ما يدل على ذلك، وصرح النووي بمثل ذلك قال: من توهم أن حفظ العقل واجب في كل شرع فلا أصل له، قال: ومن قال إن المسكر لم يزل محرماً فقول من لا تحصيل له ولا معرفة له أصلاً. تمت الحاشية من هامش النسخة (أ).

وفي الصحيحين قصة حمزة رضي الله عنه وشارفي علي وفيها: ذلك قبل تحريم الخمر. وفيهما حديث أنس وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر منادياً: ألا وإن الخمر قد حرمت. وفي المستدرک عن علي: دعانا رجل من الأنصار قبل تحريم الخمر. وفي الترمذي عن البراء: مات رجال من أصحاب النبي قبل أن تحرم الخمر الحديث. وفيه نحوه عن ابن عباس وغير هذه كثير.

فإن أريد أنها لم تستقر شريعة على تحليل المسكر فمسلم، وإن أريد أنها لم تحلل في وقت ما فمشكل.

(و) القسم (الثاني) من أقسام الحقيقي: (ما يقع في محل الحاجة، ويلقب) في لسان الأصوليين (بالحاجي: وهو ما تدعو إليه الحاجة لا الضرورة ورتبته دون الأول) قال الإمام: ولذلك امتنع منه معظم القائلين بالقياس لغموضه، (وهو) أي الحاجي (قسمان):

الأول: (أصلي كالبيع، والإجارة، والقرض، وتسليط الولي على تزويج الصغيرة، ونحوها) المجنونة، فإن المعاوضة في كل واحد من هذه العقود ليست بحيث لو لم تشرع لأدى إلى فوات شيء من الضرورات الخمس.

ألا ترى أن مصالح النكاح غير ضرورية للصغيرة، إلا أن الحاجة إليه حاصلة، وهي تحصيل الكفو الذي لو فات لربما فات لا إلى بدل، إلا أن هذه الأشياء ليست في مرتبة واحدة، فإن الحاجة تشتد وتضعف، (وبعضها أكد من بعض) فالحاجة إلى البيع أكثر من الحاجة إلى الإجارة، ونحو هذا من سائر الأشياء، (فأما الإجارة على تربية الطفل) الذي لا أم له ترضعه، (وشراء المعطوم والملبوس له) أي الطفل (ولغيره، فقليل: ضرورة أصلية) من قبيل حفظ النفس، ولذلك لم تخل عنه شريعة، وهو كلام العضد، وصاحب جمع الجوامع وهو ظاهر كلام الآمدي.

قالوا: وإنما أطلق عليه الحاجي باعتبار الأغلب.

(وقيل: ضرورته حاجيَّة) لأنها (قد تكون ضرورية) وهو كلام ابن الحاجب والقطب وصاحب الرقو، فهي دون الضروريات الخمس المرعية في كل ملة، ولهذا لم تعد منها.

(و) الثاني من قسمي الحاجي: (مكمل له) أي للحاجي، وذلك (كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في) الولي إذا زوج (الصغيرة، فإنه) أي وجوب رعايتهما (أشد إفضاء إلى دوام

النكاح)، لأمر الفسخ عند البلوغ، وهو من مكملات مقصود النكاح، (وإن كان المقصود) من شرع النكاح (حاصلاً بدونهما) أي رعاية الكفاءة ومهر المثل.

(والثالث) من أقسام الحقيقي: (ما يقع في محل التحسين، ويلقب بالعادي، وهو ما يدعو إليه رعاية محاسن العادات)، والقصد لأولى الطرق، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحامد الشيم، وشريف الخصال في العادات والمعاملات، (لا الضرورة ولا الحاجة)، فإنهما لا يدعيان إليه، (ورتبته) أي العادي (دونهما) أي الضروري والحاجي.

قال الإمام: ولهذا امتنع من التعويل عليه كل محصل من القياسين.

(وهو) أي العادي (قسمان):

الأول: (ما لا يعارض القواعد المعتمدة، كتقييد النكاح بالشهادة) فإن هذا لا ضرورة فيه ولا حاجة تدعو إليه، وإنما المقصود منه هو التحسين والتزيين وتمييز النكاح بالإظهار والإعلان عن السفاح، ثم مراتب الظهور غير منحصرة، فاكتمى الشارع بحصول شاهدي عدل فيهما، كفاية في إحراز المقصود، ونحو تحريم القاذورات فإن نفرة الطباع عنها لحساستها مناسب للحرمة في تناولها، حثاً للناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

وقال في العقد: ومنه إبراء ذمة من عليه الحق، والعفو عن الجنايات، ورياضة النفوس وتهذيب الطريق، (و) مثل (سلب الرق أهليتها) أي الشهادة، عند عمر وابنه، وابن عباس، والحسن وعطاء، وأبو العباس والمؤيد بالله، والفريقين ومالك والأوزاعي، ورواية عن القاسم، وإن كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن صدقه، ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر، ولم يكن له مفسدة أصلاً، ولكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات أن تعتبر في المناصب المناسبة، فإن السيد إذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيهما استحسن عرفاً أن يفوض العمل إليهما بحسب فضلتهما الأفضل للأفضل، وإن كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر.

واعلم: أن مذهب الهادي والقاسم والشافعي والليث وأحمد وإسحاق وداود وأبو ثور أن شهادته تصح لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢)، والكلام في شهادة العبد لغير سيده، فأما شهادته لسيدة فلا تصح إجماعاً.

(و) مثل (ترك القسم له) أي العبد (من الغنائم) وإن أبلى وتعلل ذلك لرق وهو بترك هيجان الكبير من الأحرار.

(و) الثاني من قسمي العادي: (ما يعارضها) أي ما يعارض القواعد المعتمدة وذلك (كشرع الكتابة فهو) أي شرع الكتابة (مع استحسانه عادة) لكونها موصلة إلى العتاق وهو من محاسن الأخلاق ومكارم الشيم (معارض للقواعد) المعتمدة (لأنه يبيع المال بالمال) وهو خارج عن الأقيسة المعتمدة؛ ولأنها واسطة بين الرق والحرية لمنعه التصرفات وجواز وقوع التصرفات منه؛ ولأنها تمليك للمملوك (ولا مكمل له) أي للعادي.

(وقد تجتمع الثلاثة) وهي الضروري والحاجي والعادي في وصف (على رأي، كالفنقة فهي ضرورية للنفس، حاجية للزوجات، تحسينية للأقارب)، وكونها ضرورية في الأول، حاجية في الثاني، تحسينية في الثالث، ظاهرًا.

فسع

كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون، وقد استقصى الجويني في أمثلة هذه الأقسام ونحن نستغني بواحد، فنقول:

قد ذكرنا أن حفظ النفوس بشرع القصاص في باب المناسب الضروري فما يعلم قطعاً أنه من هذا الباب شرع القصاص فيه كما في المثل، فإننا كما نعلم أنه لو لا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج، ولتأدى الأمر إلى أن كل مريد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثل دفعاً للقصاص عن نفسه؛ إذ ليس في المثل زيادة مؤنة ليست في المحدد، بل كان المثل أسهل من المحدد، وعند هذا لا يجوز في كل شرع تراعى منه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص في المثل.

قال الجويني: فأما إيجاب قطع الأيدي بالواحدة فإنه يحتمل أن يكون من هذا الباب، لكنه لا يظهر كونه منه.

أما وجه الاحتمال: فلأننا لو لم نوجب قطع الأيدي باليد الواحدة فبدئ الأمر أن كل من أراد قطع يد إنسان بشريك ليندفع القصاص عنه، فتبطل الحكم المرعية لشرع القصاص.

وأما أنه لا يظهر كونه منه: فلأنه يحتاج فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد لا يساعده الغير عليه، فليس وجه الحاجة إلى شرع القصاص هاهنا مثل وجه الحاجة إلى شرعه في المنفرد.

(و) القسم الثاني: (الخيالي الإقناعي) وهو: (ما يتخيل فيه مناسبة تميزه عن الطرد) المحجور (أول وهلة) أي أول شيء ذكره في ضياء الحلوم، (ثم إذا حقق النظر فيه ظهر عدمها) أي المناسبة (حتى لا تزداد المناسبة على كثرة البحث والتأمل إلا تلاشياً)، أي اضمحلالاً، والسبب في ظن المناسبة هو أنها تنشأ عن أمور مجموعة ربما يظن عند تركيبها وجه مناسبة، فإذا حل ذلك التركيب اندرست آثارها، وذلك (كتعليل تحريم بيع الميتة بالنجاسة وقياس الكلب عليها بجامعها) أي النجاسة (فمناسبتها للتحريم فيها) أي الميتة (خيالية إقناعية من جهة أن نجاسة الحي تناسب إذلاله، ومقابلته بمال) في البيع (تناسب إعزازه، وبينهما) أي الإذلال والإعزاز (منافاة، فمناسبة النجاسة للتحريم) وإن كانت في الظاهر (متخيلة، لكنها تضمحل مع التأمل؛ لأن معناها) أي النجاسة (كون الصلاة معها غير معزية، ولا مناسبة بينه) أي بين الكون (وبين التحريم).

(فصل): [في أقسام المناسب، وبيان ما علم اعتباره]

(وينقسم) المناسب (باعتبار نظر الشارع إلى: ما علم اعتباره) قال الأسنوي: واعتبار الشارع له بأن تورد الفروع على وفقه، وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يوميء إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة.

قلت: وفيه نظر واضح؛ إذ هذه القسمة قسمة للمناسب من حيث هو مناسب من غير نظر إلى اعتباره سمعاً أو عدم اعتباره، وقد صرح بذلك ابن الحاجب، وصرح به أيضاً صاحب جمع الجوامع.

(و) إلى (ما علم إلغاؤه)، قال الأسنوي: وإلغاء الشارع له بورود الفرع على عكسه، ولا إشكال في أنه إذا كان كذلك لا يجوز التعليل به.

(و) إلى (ما لا يعلم فيه واحد منهما) أي من الاعتبارين.

(فالأول) وهو ما علم اعتباره: (أربعة أقسام):

لأنه إما يؤثر عين الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يؤثر جنسه في عين الحكم أو جنسه، ويتحصل من هذه القسمة ثلاثة أنواع للمناسب: مؤثر وملائم وغريب.

وبيان ذلك: أنه إ (ما) أن (يؤثر عينه في عين الحكم) بنص أو إجماع أو لا، بل يترتب الحكم على وفق المناسب له بأن يثبت الحكم مع الوصف في محل واحد كالتحريم والإسكار فإنهما في محل واحد وهو الخمر، فإن ثبت بنص (كتأثير المسكر في تحريم الخمر والبييض) أو إجماع كتأثير عين الصغر في ولاية المال فهو المؤثر، وحينئذ فحقيقته: ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم.

وإن ثبت لا بهما بل يترتب الحكم على وفقه من غير أن يثبت ذلك بنص أو إجماع فذلك لا يخلو: إمّا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، أو لا، فإن ثبت فهو الملائم، وإن لم يثبت فهو الغريب.

فالملائم: ما ثبت اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم (و) لنضرب للملائم أمثلة ثلاثة بحسب تنوعه:

وذلك لأنه (إمّا أن يؤثر) بنص أو إجماع (عينه في جنس الحكم، كالتعليل بالصغر في قياس ولاية نكاح الصغيرة على ولاية مالها).

فإذا قيل: يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجماع الصغر، فإن الوصف وهو الصغر أمر واحد ليس جنساً تحته نوعان، والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف (فعين الصغر مؤثر في جنس حكم الولاية) بالإجماع، لأن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية، فقد ثبت الولاية مع الصغر في الجملة وإن وقع الاختلاف في أن عين ولاية النكاح للصغر أو البكارة أو لهما جميعاً، وأمّا اعتباره الصغر في عين ولاية النكاح فإنه إنما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه.

(وإمّا) أن (يؤثر) بنص أو إجماع (جنسه في عين الحكم كالتعليل بالخرج في قياس الحضر حال المطر على السفر في) رخصة (الجمع).

فإذا قيل: يجوز الجمع في الحضر مع المطر قياساً على السفر بجماع الخرج، فإن الحكم رخصة الجمع وهو واحد، والوصف الخرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال، والانقطاع بالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان، وحينئذ (فجنس الخرج مؤثر في عين رخصة الجمع) بالنص والإجماع على اعتبار خرج السفر ولو في الحج فيها، وأمّا اعتبار عين الخرج فليس إلا بمجرد ترتب الحكم على وفقه؛ إذ لا نص ولا إجماع على عليه نفس خرج السفر.

فإن قيل: إن الحرج وهو المشقة وصف غير منضبط لما قد تقرر، ولذا لم يجعل به القصر فلا يصلح علة.
قلنا: قد أوجب بانضباطه في الجمع، بدليل جوازه سفرًا وحضرًا؛ إذا لم يمنع منه مانع شرعي، بخلاف القصر فإنه لو اعتبر فيه المشقة لصادمت الإجماع على عدم جوازه حضرًا عند حصول الحرج.
(وإنما) أن (يؤثر) بنص أو إجماع (جنسه في جنس الحكم) كالتعليل (بجناية العمد العدوان) في القتل بالمثل على القتل بالمحدد، أو في (قياس الأطراف على النفس في القصاص).
وإذا قيل: يجب القصاص في القتل بالمثل قياساً على القتل بالمحدد أو في الأطراف قياساً على النفس بجامع كونهما جناية عمد عدوان (فجنس الجناية مؤثر في جنس القصاص) وذلك لأن الحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وغيرها من القوى كالعين والأنف، والوصف جناية القتل العمد العدوان، وأنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال.
قال سعد الدين: وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر، وإنما الخفاء في اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص أو الإجماع، بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر.
ووجهه: أن لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد، فهذه أنواع الملائم وأمثلتها.
وأما الغريب: فهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه، ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف أو جنسه في عين الحكم أو جنسه، كقياس النبيذ على الخمر، فيثبت فيه الحرمة كما يثبت في الخمر، لاشتراكهما في علة التحريم من الإسكار، على تقدير عدم النص على الإسكار، هو العلة في تحريم الأصل المقيس عليه وهو الخمر، فإنه لم يوجد الإسكار في الشرع علة في تحريم شيء على هذا التقدير، بل يثبت بمجرد المناسبة اعتبار الإسكار في التحريم حفظاً للعقل بمجرد ترتب الحكم على وفقه، فلا يكون من المرسل الآتي، لكنه غريب من جهة عدم النص أن الإجماع على اعتبار عينه أو جنسه، وهذا المثال تقديري، ولا يضر فإن المثال لا يراد بنفسه، ولكن للفهم، وإنما كان تقديرياً لأن النص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((كل مسكر حرام)) يدل بالإيماء على اعتبار عينه في عين الحكم، فهو إذن من قبيل المؤثر في التحقيق.

(فصل): [في ما علم الغاؤه]

(والثاني) وهو المعلوم إغاؤه: (كجعل تطليقات لم يتخللن رجعة ثلاثاً للتتابع) بالباء التختانية (في الطلاق بعد تقرر كونها واحدة) وذلك أن عمر بن الخطاب أمضى الناس على الثلاث المتتابعة ثلاثاً، والذي كان على عهد رسول الله أن الثلاث المتتابعة واحدة، وهذا هو مذهب الهادي. قال في العيون: وقول الهادي هو القول المنصوص في الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس.

قلت: أخرج عن أبي الصهباء أنه قال لابن عباس: هات من هناتك ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وأبي بكر واحدة، فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم.

وفي رواية عنه: أن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيها عليهم فأمضاه.

وله ولأبي داود والنسائي نحو من هاتين الروايتين، ولهما رواية أخرى أن ذلك في الطلاق الذي قبل الدخول الواقع ثلاثاً.

والتتابع - بالياء المثناة من تحت - التهافت في الشيء، قال الشاعر:

تعمز فلا إلفين بالعيش مُتَّعَا ولكن لـؤرَادِ المنونِ تَتَّايِعِ

ومنه تتايعون في النار كما تتايع الفراش.

(و) مثل (توريث المبتوتة) أي التي طلقت طلاقاً بائناً (في مرض الموت) وقوله لثلاث ترث متعلق بالمبتوتة أي التي تبين لثلاث ترث، فتورث معاملة للفاعل بنقيض قصده، قياساً على القاتل عمداً، فالأصل القاتل عمداً، والفرع البات في مرض موته، والحكم في الأصل معارضته بنقيض قصده وهو أن يرث فحكم بعدم إرثه، وفي الفرع المعارضة بنقيض قصده، وهو عدم إرثها فورثت، والجامع بينهما كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد.

(و) مثل (إيجاب صوم شهرين متتابعين ابتداءً) بالصوم قبل العجز عن الإعتاق في كفارة

الوقاع في رمضان (على المجامع في نهار رمضان، الذي يكون الصوم أشق عليه من العتق) كما

فعل يحيى بن يحيى المغربي فإنه أفتى ملكاً جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين، فلمَّا خرج من عند الملك راجعه بعض الفقهاء وقال له: القادر على إعتاق رقبة كيف يعدل إلى الصوم وإيجاب الصوم إنما يكون على من كان معسراً، فكان جوابه أن هذا السلطان يملك رقاباً كثيرة، فلو قلت له عليك عتق رقبة لاستحقر ذلك، ولهان عليه إعتاق رقاب كثيرة ويواقع مراراً كثيرة فلا يزره إعتاق رقبة؛ لأنه لا أثر لها على قلبه ولا تكون وازعة له عن ارتكاب ذلك، وصوم شهرين متتابعين داخل عليه في المشقة ومرارة الصوم ألم بقلبه وجسمه ليدوق وبال أمره.

(و) مثل (ترك حي على خير العمل في الأذان ترغيباً في الجهاد) كما فعله عمر بن الخطاب فإنه خشى أنه إذا سمع الناس المؤذن يقول: إن خير العمل الصلاة أن يترك الناس الجهاد ويشغلوا بها فأمر بتركه.

قال الهادي إلى الحق عليه السلام في الأحكام: وقد صح لنا أن حي على خير العمل كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يؤذن بها ولم تطرح إلا في زمن عمر بن الخطاب فإنه أمر بطرحها، وقال: أخاف أن يتكل الناس على ذلك.

وفي كتاب السنن الصحيح: أن الأذان شرع بحى على خير العمل؛ لأنه اتفق على الأذان به يوم الخندق؛ ولأنه دعا إلى الصلاة، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((خير أعمالكم الصلاة))، وقد اتفق أن عمر والحسن والحسين وبلالاً وجماعة من الصحابة أذنوا به، حكاها في شرح الموطأ وغيره من كتبهم.

وأخرج المؤيد بالله في شرح التجريد عن أبي بكر المقرئ، قال: حدثنا الطحاوي، قال: حدثنا أبو بكر بن علي بن داود البغدادي، قال: حدثنا أبو عاهم، قال: حدثنا ابن جريج، قال: أخبرني أبي عن عبد الملك بن أبي محذورة، عن أبي محذورة الصحابي الجليل، قال: علمني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأذان كما يؤذنون الآن، وذكر تلك الكلمات ومنها حي على خير العمل.

وذكر نحو هذا الطبري في كتاب الأحكام عن أبي أمامة بن سهل البدرى، وذكره عنه سعيد

بن منصور في سننه.

وأخرج الإمام البيهقي بأسانيد إلى نافع عن ابن عمر، وعن ابن سيرين عن ابن عمر، وعن بُشير دُعْلُوق عن ابن عمر وهو ثقة، ورواه من طريق علي بن الحسين عليهما السلام، قال: فكان يقول في أذانه: إذا قال حي على الفلاح حي على خير العمل، ويقول: هو الأذان الأول.

نعم، قال الذهبي في التذكرة في المقرئ: أنه ثقة علامة، وفي البغدادي: ثقة حسن الحديث، ووثق عثمان في الكاشف.

وأخرج بن أبي شيبة عن حاتم بن إسماعيل، وهو من رجال الصحيحين، عن جعفر بن محمد، عن أبيه الباقر.

ومسلم بن أبي مرثم - وهو مسلم بن بشار المزني وهو من رجال الصحيح - أن علي بن الحسين كان يؤذن، فإذا بلغ حي على الفلاح قال: حي على خير العمل، ويقول: هو الأذان الأول، وأنه أذان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد ذكر سعد الدين التفتازاني في حاشية العنقد: أنه كان ثابتاً على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأن عمر هو الذي أمر أن يكف عن ذلك مخافة أن يتشبط الناس عن الجهاد ويتكلموا عليه. لكن في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي عن أبي مخذرة صفة الأذان بحذف حي على خير العمل.

وفي سنن أبي داود عن أبي مخذرة كذلك، وذلك يدل على أنها حدثت في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما أثبت كما مر، ولكن روايات أهل البيت أن الحاذف لها هو عمر، وهي أرجح.

(و) مثل (وضع الحديث للترغيب والترهيب) كما قدمنا ذكر ذلك في باب الأخبار ورواية عن صاحبه.

(و) مثل (الكفر) بالردة (لإسقاط المظالم) لأن الإسلام يجب ما قبله (أو لنحو ذلك) كالحيلة لخروج الزوجة من عقدة النكاح كما يفعله بعض الجهلة، وقد أفتى بعض الأئمة المتأخرين بعدم سقوط المظالم وعدم خروج الزوجة معاملة بنقيض القصد، ولعله كتورث عثمان للمبتوتة معاملة بنقيض القصد، أو لأن القائل بكلمة الكفر لم يشرح بالكفر صدىراً، ولكن الآية واردة ممن أكره على الكفر، والحال أن هذا مختار فقد رضي بالكفر فقد كفر قطعاً، فالوجه هو الأول في العلة، لكن قد علمت بأن الأصل المقيس عليه هو ممّا علم إغاؤه، وللإمام المطهر كلام طويل هنا، وحاصله عدم السقوط والخروج، ولا يسترجح لي إلى الآن في هذه المسألة شيء.

(ومثل قطع أذن المؤذي) للناس بلسانه، (أو) قطع (شفتيه، أو) قطع (أنفه، وكالضرب للتهمة لإخراج السرقة، فجنس الزجر) في الطلاق وإيجاب الصيام (والترغيب والترهيب) في ترك الأذان بحج على خير العمل ووضع الأحاديث (والسعي في براءة الذمة) في الكفر لإسقاط المظالم (وحفظ العرض) في قطع أذن المؤذي أو شفتيه (والمال) في الضرب للتهمة لإخراج السرقة (معتبر، لكن مصادمة الدليل) القاطع وهو الإجماع أن البائن لا ترث في الأول، وقوله تعالى: {فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين} وكذلك الإجماع في الثاني، وتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الثالث، والإجماع على تحريم الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الرابع، وعلى تحريم الكفر وتحريم أنواع الأذى إلا الحدود في الخامس والسادس والسابع وغير الإجماع من الأدلة القطعية (يمنع من اعتباره) أي جنس هذه الأشياء، هنا فكان فعلها وضعاً للشرع بالرأي، بل خروج عن الشرع وانسلاخ عن قلب الدين، وهو داعي إلى هدم قواعد الشرع نعوذ بالله من ذلك، فلا جرم اتفاقاً طرح ذلك.

(فصل): [في المناسب المرسل]

(والثالث) وهو ما لم يعلم فيه واحدٌ منهما (المناسب المرسل، ويسمى) عرفاً (القياس المرسل، والاستدلال المرسل، والمصلحة المرسل) وسميت مصلحة؛ لأن الظن قد غلب بأن الحكم بها يطابق مقصودات الشرع ومصلحة المكلفين، وسميت مرسله من حيث أن نصوص الشرع لم تناولها ولا ردت إلى أصل معين يستفاد حكمها من الرد إلى ذلك الأصل، (وهو ضرب) أي نوع (من الاجتهاد) وهو الذي لا أصل له معين كأروش الجنائيات وقيم المتلفات. واختلف في هذا القسم هل يقبل مطلقاً أو يرد مطلقاً أو يفصل فيه؟.

وأشار إلى بيان ذلك بقوله:

(وقبله المالكية مطلقاً) أي من غير شروطٍ وفي ذلك يقول بعضهم:

أصلحتُ بالسيفِ المفسدِ كلَّها وعلي أسعى في مصالح مالك

مسترسلاً فيها ومعتمداً على القول المصحح من مذاهب مالك

(فأفروا ووقعوا في مخالفة النصوص، وخرجوا منه) أي من المناسب المرسل، (إلى القسم الثاني المردود) الذي تقدم ذكره، وذلك (كقتل الثلث لإصلاح الثلثين)، وفيه ما ترى من مخالفة قوله تعالى

{أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا} (المائدة/٣٢)، {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ} (النساء/٩٣).

واحتج مالك على قبوله بوجهين:

أحدهما: أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مر، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة، لكونها فرداً من أفرادها.

قلنا: لو وجب اعتبار المصالح المرسله لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب إلغاؤها أيضاً لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك، فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال.

الثاني: أن من تتبع أحوال الصحابة رضي الله عنهم قطع بأنهم كانوا يكتفون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر، فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها.

قلنا: لا نسلم إجماع الصحابة عليه إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب وهو ما جمع شروط القبول في المرسل.

(ورده الباقلاني وطائفة) من العلماء كابن الحاجب والآمدي مطلقاً كذلك فلا يقبلون من المناسب إلا ما أسند إلى أصل معين لعدم ما يدل على اعتباره، (ففرطوا ولزمهم خلو كثير من الوقائع عن الأحكام) لعدم مساعدة النص وأصل القياس في الكل وأنه باطل، وقد يمنع بطلان الخلو وإن سلم فلا يسلم لزوم خلو الوقائع؛ لأن العمومات والأقيسة ما حدها ولو سلم فإن انتفاء المدارك السمعية مدرك شرعي؛ لأن الحكم عند انتفاء المدارك هو نفي الوجوب والتحريم، وقد أقام المصنف هذا مقام الدلالة، وعليه ما عرفت.

وقال بعض محققي الأصحاب ما لفظه: يدل على ذلك أن الذي دل على العمل بالقياس في الأحكام الشرعية هو ما تقرر من وجوب تتبع مقاصد الشرع وأغراض الشارع وملاحظة مراده فعلاً وكفأً، وإذا أمكن قيام أمانة فيما ليس له أصل معين مطابقة لمراد الشارع عول عليها كما عول على ذلك في القياس الذي له أصل معين، فحجراً مجرى واحد، والجامع بينهما هو تغليب الظن بتعليق غرض الحكيم بوجه أو أمانة.

ويدل على ذلك: خبر معاذ، وقوله: اجتهد رأيي وأقره صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك والرأي يشمل ماله أصل معين وما ليس كذلك.

ويدل على ذلك: ما انتشر عن الصحابة من القول بالرأى والعمل في الحوادث على أحكام لم يرجعوا فيها إلى أصل معين.

ويدل على ذلك: ما قد ثبت من أحوال عمل الأئمة والقضاة في مقادير الأروش والتعزير وقيم المتلفات ونحو ذلك مما لا يستند إلى أصل معين.

(والمختار عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (قبوله) لما تقدم، وإنما يقبل بأربعة شروط:

الأول: (إذا كانت المصلحة غير مصادمة لنصوص الشرع) كما في إفتاء الملك بالصوم فإن في ذلك زجراً، ولكنه مصادم لنص الشارع كما تقرر.

الثاني: إذا كانت المصلحة (ملائمة لقواعد أصوله) بأن لا تكون غريبة وحشية في الشرع كما لو اجتمع جماعة في سفينة ثم قدرنا أن السفينة أشرفت على الهلاك ودنت للغرق وعلموا أنه لو ألقى في البحر واحد منهم لنجا الكل ولو امتنعوا من ذلك لعمهم الغرق وكانوا كلهم بصدد الهلاك فإن هذه المصلحة غريبة في الشرع لا يجوز العمل عليها، والوجه هو التوكل على الله والتسليم لأمره، فأما الاقتراع فهو خطأ في مثل هذه الصورة فإن فيه إهلاك من لا ذنب له، ولا معنى لإهلاك الواحد للنجاة غيره، فإن مصلحة المهلك فائتة، ومصلحة غيره ليست بأهم في مقصد الشرع من مصلحته ولا وجه لمراعاة القلة والكثرة في مثل هذا.

الثالث: أن تكون المصلحة (خالصة عن معارض) ينافيها فمتى كانت معارضة بمصلحة مثلها فإنه لا يجوز الاعتماد عليها، وذلك كالضرب للتهمة في السرقة فإنها مصلحة لاستخراج المال غير سالمة من المعارض، فإن الأموال وإن كانت معصومة عن الضياع والإهمال، فالنفوس هي أيضاً أحق بالعصمة، وقد يكون هذا المضروب بريئاً عن السرقة، فالهجوم على ضربه إهمال لما يجب من الرعاية لحقه، فإن كانت مصلحة صاحب المال في ضربه رجاء أن يقر بالمال فمصلحة المضروب بتلك الضرب له وليس أحدهما أولى من الآخر، وقد أجاز مالك هذا وهو فاسد لا ينبغي الركون إليه.

الرابع: أن تكون المصلحة (لا أصل لها معين) فإن رجعت إلى أصل معين لم تكن مصلحة مرسله، وإنما هي قياس من جملة الأقيسة، وهذا كما نقوله في إلحاقنا المثلث بالجرح في وجوب القصاص فإن هذا مردودٌ إلى أصل معين؛ لأنه قتل بآلة يتعقبه هلاك الروح وإبطاله، فوجب فيه القصاص كالقتل بالجرح، فهذا قياس كما ترى.

(واشترط الغزالي في قبوله) شروطاً ثلاثة:

الأوّل: (كون المصلحة ضرورية) قال الأسنوي: وهي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب.

وقيل: هي ما يكون معها زهوق الروح - يعني مع عدم مراعاة تلك المصلحة - (لا حاجية) وهي ما يكون منها لحفظ الأموال والأعضاء والأعراض إلى غير ذلك مما يحتاج إليه ولا يتضرر بفقده، ولا زهوق هنالك للأرواح حيث لم تراع تلك المصلحة.

(و) الثاني: كون المصلحة (كلية) وهي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين، [وجعلها العضد في مقابلة الجزئية، وقال في التلويح: أي لا تكون مختصة بشخص] ^(١).

(و) الثالث: أن المصلحة (قطعية) لا ظنية، قال الأسنوي: وهي التي نجزم بحصول المصلحة فيها. (وأمثله) أي المناسب المرسل (كثيرة):

(منها: قتل المسلم المترس به) أي الذي يترس الكفار الصائلون به، وهذا من أمثلة الغزالي، لكن إنما يجوز إذا علم أن المسلمين إن لم يرموهم اصطلموهم، واستولوا على ديارهم، وقتلوا المسلمين كافة حتىّ الترس، وإن رموا اندفع قطعاً، فعند ذلك يجوز رميهم لما فيه من دفع المفسدة الكبيرة، وإن أفضى إلى قتل الترس؛ إذ ذلك ملائم لتصرفات الشرع؛ لأنه قد روعي فيها دفع المفسدة الكبيرة بفعل المفسدة اليسيرة، كقطع اليد المستأكلة والفصد والحجامة لسلامة الجسد، بخلاف قلعة يترسوا فيها بمسلمين فإن فتحها ليس في محل الضرورة، وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض، وكذا إذا خاف الاستئصال توهماً لا يقيناً.

(و) «منها: (عدم قبول توبة الملاحدة، كالباطنية) فإن توبتهم - عند المنصور بالله ومالك وأبي يوسف والخصاص والغزالي، واختاره القاضي عبد الله بن حسن الدواري - لا تقبل، ولا يصير بذلك محقون الدم، بل يسفك ويقتل؛ إذ مذهبه ودينه جواز التقية، وحسن التظاهر بغير ما أجتته الطوية، فلو اعتبرنا توبته وقبلناها لم يمكن زجر ملحد أصلاً، والشرع ملتفت إلى الزجر عن المعاصي على سبيل الجملة، وليس كذلك حال سائر فرق الكفر فإنهم لا يدينون بالكذب، وبإظهار ما يعتقدون خلافه سيما العرب، فلقد ألف من حالهم الجموح عن الاستسلام للإسلام والدخول تحته بالقهر

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصلية، وزيادة في النسخة (أ).

وإنكار الدين بالكذب، وكانوا يرون بذل المهج في إظهار ما يظنون لا خلافه، قيل: لما أسرت خيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثمامة بن أثال الحنفي قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أحسنوا أساره))، ولما رجع صلى الله عليه وآله وسلم إلى أهله قال: ((أجمعوا ما عندكم من طعام وابعثوا به إليه))، وأمر بلقحة يغدى عليه بها ويراح، وهو صلى الله عليه وآله وسلم يفتحه ليسلم، ويأتيه صلى الله عليه وآله وسلم فيقول: ((أسلمت أسلمت يا ثمامة)) فيمتنع ويصد، وقال: يا محمد إن تقتل تقتل ذا دم، وإن ترد الفداء فاسأل ما شئت، فمكث ثمامة في الأسر ما شاء الله، ثم أطلقه صلى الله عليه وآله وسلم فلما أطلقه خرج إلى البقيع فطهر وأحسن طهوره، ثم أقبل وبايع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الإسلام، فهذه طرائق هؤلاءك، فلذا قبلنا منهم الإسلام.

فالمحدد لا تقبل توبته عند هؤلاء لهذا المنهاج، لا لطريق غيره يكون إليه كالمعراج، ومن العلماء من يقبل توبته ويحيل ما في قلبه إلى من يعلم سريره، لنحو: ((هل شققت على سويداء قلبه))، وهذا هو الأظهر، وهو أيضاً قول الأكثر، والمثال إنما يراد للتفهم لا للتحقيق.

(و) منها: (تكبيرة بعض أئمتنا أربعاً في صلاة الجنازة) وهو إبراهيم بن عبد الله، فإنه لما مات بعض أصحابه صلى الله عليه وكبر أربعاً، (اجتهاداً) منه (للتأليف) لمن معه على مذهب الفقهاء، ممن ضل عنهم أن الخلاف في الفروع لا يوجب إكفاراً ولا تفسيقاً، ومن صار معتقداً أن قول الفقهاء الأربعة لا تجوز مخالفته جهلاً وتعطياً للدين وتمزيقاً، (واجتهاده الأصلي أنها خمس) ولذلك قال - لما قيل له في ذلك وأنه ترك مذهب آبائه - : (خشيت أن ينتقض عني هذا الجمع)، والأظهر أن هذا من الملغى لمصادمته إجماع أهل البيت عليهم السلام، على ما رواه بعضهم.

(و) منها: (تقديم المصلحة العامة) عند المؤيد بالله والمنصور بالله (كالجهاد على الخاصة كالقود) فلو كان أمير الجيوش وصاحب تدبيرها قد قتل يقيناً عدواناً، ولا يقوم غيره مقامه في مرتبته، بل يخشى من قتله انتشار نظام الجيوش، فإن قتل مثله يؤخر.

وعند عمر بن الخطاب وجماعة من العلماء أخذوا له من فعله مع جبلة بن الأيهم أن ذلك لا يعتبر، ولذلك قيل:

تنصرت الأملاك من أجل لطمة وما كان فيها لو صبرت لها ضرر

(و) منها: (تناول سد الرمق عند تطبيق الحرام للأرض) والعياذ بالله (أو لناحية يتعذر الانتقال منها) بأي أنواع الأعدار، فإن الظن يغلب على جواز ذلك لعلّة هي حفظ النفس لما ورد به الشرع من جواز أكل الميتة عند الخشية على النفس ولم يشهد له أصل معين من حيث لم يرد نص بجواز أكل ما يسد الرمق إذا طبق الحرام وجه الأرض، هكذا قاله القاضي عبد الله بن حسن، ولا يخفى ما فيه.

(و) منها: (تحريم نكاح العاجز عن الوطاء من تعصي لتركه) أي لترك الوطاء، وهذا عند المذاكرين؛ إذ في ذلك تعريض يفتح السفاح، لاختزامها واسطة عقد منافع النكاح، والشرع ملتفت إلى المنع من تعريض الغير لفعل القبيح، ألا تراه يمنع الخلوة بغير الحرم، فلذا حكم بحظر ذلك لا لغيره من المسالك. قال المهدي: وهذا المثل ذكره في نهاية المجتهد للمالكية، وقد نظر الإمام شرف الدين قول المذاكرين بتحريمه وكلامه هو الحق؛ لأن الوطاء لا حق فيه للزوجة إلا في الإيلاء والظهار، فكيف يوجب عليه ترك ما هو مباح له، وليس يخشى على نفسه أن يترك ما هو واجب عليه ولا يفعل ما هو معصية، ولا حكم لما يخشى من غيره.

(وهذه) المذكورات (في محل الضروريات) فالأربع الصور الأول رعاية لحفظ الدين بل والنفس في الأولى، والخامسة رعاية لحفظ النفس كما بيناه، والسادسة لحفظ النسب.

(و) منها: (فسخ امرأة المفقود) الذي لم يعلم له موت ولا طلاق ولا ردة، وانقطع خبره، وبقيت زوجته محبوسة طول عمرها مع الفقر والحاجة وإذهاب شبابه، وهذا هو مذهب بعضهم، وعند أكثر أئمتنا وهو مذهب الشافعي أخيراً أنه لا سبيل إلى إنكاحها إلا بعد قيام البينة على موته أو رده أو بلوغه عمراً لا يعيش بعده، وقد ذهب بعض أئمتنا إلى جواز إنكاحها إذا غلب على ظنها موته.

(و) منها: (فسخ من عقد لها وليّان) مأذونان مستويان لشخصين في وقتين (وعقد أحدهما سابق لكنه لم يعلم) لأن المضرة تلحقها باللبس؛ إذ تصير معلقه لا ذات بعل ولا مطلقة، ولو لم يكن في ذلك إلا تضييع حقوقها وإسقاطها، فكيف وجهات التألم واسعة والشرع والعقل متظافران على دفع المضار فيفسخ الحاكم ذلك النكاح ويخرجها من حيز الضيق إلى الفساح.

ومذهبنا في هذه الصور أن النكاح باطل إلا أن تقر لأحدهما أو يدخل بها برضاها صح، وعند بعضهم أنه صحيح فيقبل ويفسخ النكاح لما ذكر، وقيل: يجبران على التطلق.

(و) منها: (اعتداد من انقطع حئضها لا لعارض معلوم)، كالرضاع فإنه يقطع الحئض، ولكنه معلوم فينتظر عود الحئض فيه إجماعاً، (بالأشهر لما في التربص من الضرر بها) لأن فيه إذهاب شبابها وبطلانها عن النكاح بتربص الحئضة، وهذا عند بعضهم، والذي عليه أكثر الفقهاء أنه لا خلاص لها إلا بالتربص فإنه ما من ساعة إلا ويمكن هجوم الحئض عليها فيها ولا سبيل لها إلى الانتقال إلى الاعتداد بالأشهر إلا بعد الإياس وغلبة الظن على انقطاع الحئض ببلوغ مدة الإياس، حتى أن أبا حامد الغزالي قد ادعى الإجماع في هذه المسألة على التربص إلى سن الإياس، ونظره الإمام بأن هذه المسألة لم تزل خلافة بين العلماء، ولو كانت إجماعية لما جاز الخلاف بعد انعقاده لأحد منهم، كيف لا وليس فيها إلا التعويل على عموم قوله تعالى: **{وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}** (البقرة/٢٢٨)، فيجوز تخصيصه بما ذكرنا، كما خص بإخراج الصغيرة والهرمة، واختار الإمام في هذه المسائل الثلاث أنها محل اجتهاد، وأن من وقي الاجتهاد حقه فأداه إلى العمل على المصلحة جاز ذلك، وكان حقاً وصواباً، وإن أداه الاجتهاد إلى مخالفة المصلحة فهو صواب أيضاً، فإن رأى المجتهد المصلحة في فسخ العقد في مسالة المفقود ومسالة الولين كان صادراً عن وجه في الشرع مقبول بلا إشكال، قال: وكيف لا، وقد ذهب إلى ذلك وعول عليه جمع من فقهاؤنا وبعض أصحاب الشافعي.

(و) منها إذا خشي على أموال المسلمين من البغاة ونحوهم فإنه يجوز لمن له الولاية (أخذ نصف مال المسلم لدفع من يأخذ كله، وهذه الصور الأربع (في محل الحاجات)، ولا يخفى كونها منها لما قدمنا في أثناء المسائل:

أما الأولى: فلما تقدم من حاجة المرأة إلى فسخ نكاحها لما ينالها من الضرر.

وأما الثانية: فقال الدواري: لأنها لم ترد لحفظ النفس وأبعاضها عن التلف، والضرورية ما كان موضوعها صيانة النفس وأبعاضها إنما هذه المصلحة يراد بها دفع ضرر التألم والقيام بما تحتاج إليه المرأة من المال.

وأما الثالثة: فلأنه إنما شرعت استصلاحاً لدفع حاجة الزوج والزوجة، أمّا الزوج فيزول عنه ما يتوجه من توبتها، وأما الزوجة فلما تقدم.

وأما الرابعة: فلأن الحاجة إلى حفظ الأموال ولا ضرورة في حفظها إذا كانت مما لا بد منه لإقامة الأرواح.

(فصل): [في انخرام المناسب]

قد اختلف في الحكم إذا ثبت بوصف يفضي إلى حصول مصلحة على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها، هل تنخرم المناسبة أو لا، واختار المصنف انخرامها، ولذلك قال: (وتبطل المناسبة بمفسدة تلزم الحكم راجحة) كانت (على المصلحة أو مساوية لها) فأماً المرجوحة فلا تبطل بها المناسبة وهذا (على المختار فيهما) أي في الراجحة والمساوية (خلافاً لقوم) كالرازي وأتباعه كالبيضاوي وغيره.

فإن قيل: كيف وقع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان المصلحة ولم يقع على الإلغاء عند رجحان المفسدة.

قلنا: لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الأحكام عليها.

قالوا: وذلك (كالصلاة في الدار المغصوبة) فإن صحتها تقتضي مصلحة فيها، وتحريمها مفسدة فيها، والمصلحة لا تزيد على المفسدة، وإلا لما حرمت، للقطع والإجماع على أن ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم بل ربما يجب، كما في كثير من الصور فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها، فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت، وقد صحت لأن الخصم يمنع منافاة المفسدة الراجحة للصحة.

قلنا: الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة، فإنه لو شغل المكان من غير أن يصلي أتم، وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من المفسدة للمصلحة والرجحان (إذ) العقل قاضٍ بأن (لا مصلحة مع مفسدة زائدة عليها أو مثلها) ومن قال لعاقل: بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه، لم يقبل منه، وعلل بأنه لا ربح حينئذٍ، ولو فعل لعد خارجاً عن تصرفات العقلاء.

(و) إذا عرفت أنه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق منها (الترجيح تفصيلاً) مثل المصلحة راجحة على المفسدة بكذا وهو (يختلف باختلاف المسائل) وينشأ من خصوصاتها، (و) منها أنه (قد يرجح بطريق إجمالية) شاملة لجميع المسائل (و) الطريق الإجمالية (هي أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة المعارضة لزم) أن يكون (التعبد بالحكم) فيه قد ثبت (لا لمصلحة) وهو التعبد بالتحكم وقد أبطلناه.

(فصل): [في العلة الشبهية]

(و) ولما فرغ من المناسبة أخذ في بيان العلة الشبهية فقال:

العلة (الشبهية: وصف يوهم المناسبة ليس بمؤثر ولا مناسب عقلي)، وفي هذا الحد أبحاث: الأول: أن فيه ذكر الإيهام وهو معيب؛ لأنه إما أن يكون مظنوناً مع التوهم أو لا، فإن كان مظنوناً فلا حاجة إلى التوهم، وإن كان غير مظنون فهو خطأ؛ لأنه لا يجوز التعويل على التوهم.

والثاني: أنه تعريف بالنفي وهو معيب عند المناطقة.

والثالث: أن فيه تعريف لبعض أنواع العلة ببعض فيكون تعريفاً بالمساوي في الجلاء والخفاء.

وقد يجاب عن الآخر: بأنه من تعريف المجهول بالمعلوم لسبق معرفة الأنواع المحدود بها.

والشبهية هي (كالكيل) في تعليل تحريم التفاضل فيما عدا البر والشعير والملح من الأشياء المأكولة، وهذا عند أئمتنا وأبي حنيفة، وقيل: العلة المالية، وهذا يحكى عن ابن الماجشون، وقيل: القوت وهو قول مالك، وقيل: الطعم والتقدير وهو قول الشافعي القديم، أو الطعم كما هو قول الشافعي الأخير، فإن هذه علة شبهية مظنونة فيها المناسبة.

(والطهارة) فيما إذا حاولنا إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء بجامع كونها طهارة تراد للصلاة، فإن الجامع وصف شبهية؛ إذ لا يظهر مناسبة للحكم المذكور لكنه يوهم المناسبة من جهة أنه قد اجتمع فيها أعني إزالة الخبث كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث، والشارع قد اعتبر الأول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء في الصلاة والطواف ومس المصحف، ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور، فظهر لنا أن إلغاء ما لم يعتبره أصلاً، والحكم بخلوه عن المصلحة أقرب وأنسب من إلغاء ما اعتبره والحكم بخلوه عن المصلحة، فيوهنا من ذلك أن الوصف الذي اعتبره كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذي هو تعيين الماء وأن فيه مصلحة، وأن الشارع حيث اعتبر تلك الصفة إنما اعتبرها للاشتغال على تلك المصلحة، وهذا معنى شبهية الوصف (فتميز بالقيود الأول) وهو قوله: وصف يوهم المناسبة (عن الطردية، لفقد إيهام المناسبة فيها؛ إذ وجودها كالعدم) كما يقال في الخل مائع لا تبنى عليه القنطرة ولا يصاد منه السمك، فلا يرفع الحدث كالمرق فإن ذلك مما ألغاه الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والأنوثة فإنه اعتبر في بعض الأحكام.

(وبالثاني) وهو قوله ليس بمؤثر (عن المؤثرة، وبالثالث) وهو قوله: ولا مناسب عقلي (عن المناسبة لأن مناسبة) أي المناسبة (عقلية) وإن لم يرد الشرع بها كالإسكار للتحريم فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج فيه العلم به إلا ورود شرع، (وهي) أي الشبهية (منزلة بينها) أي المناسبة (وبين الطردية، تشبه كلاً منهما من وجه وتخالفه من) وجه (آخر) فإنها تشبه الطردية من حيث أنه غير مناسب، وتشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة، (ولذلك) أي ولأجل شبهها لكل واحد منهما من وجه ومخالفته من آخر (صعب حدها) حتى قال الجويني: لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود وذلك لاختلاف عباراتهم في تفسيره، فإن منهم من فسره بأنه الوصف الجامع لآخر إذا تردد بها الفرع بين أصليين، فالأشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية في العبد والمقتول فإنه تردد بهما بين الحر والفرس وهو بالفرس أشبه؛ إذ مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر، وحاصله: تعارض مناسبتين ترجح أحدهما.

قال سعد الدين: ومنهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعاً، إلا أنه يفتقر في أحد الصور إلى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجود المثل.

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان بحكمين لا على سبيل الكمال، لكن أحدهما أغلب والحكم به حكم بالأشبه، كالحكم في اللعان بأنه يمين لا شهادة وإن وجدا فيه.

وقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة. انتهى.

وقيل فيه: إن الوصف إما أن يعلم مناسبة بالنظر إليه أو لا:

والأول: المناسب، والثاني: إما أن يكون مما اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه أو لا:

الأول: الشبه، والثاني: الطرد، فحقيقة الشبه فيما يحصل من هذا التقسيم، (و) لذلك أيضاً (دق الفرق بينها) أي الشبهية، (وبينهما) أي المناسبة والطرديّة، (سيما بينها وبين الطردية) لعدم المناسبة فيهما جميعاً، (وإحالتة) أي الفرق بينهما، (إلى الذوق أولى) من الخوض، لكن بشرط التمرن، فإن من قبض على عنان هذا الفن وملكه، يجد من نفسه على الفرق بينهما ملكة مدركة بالذوق، داخله تحت الطوق، مع الألمعية، والفكرة الأصمعية، وقال المعتصم لبعض الممارسين للمعاني المتشابهة كيف تميز بينهما؟، فقال: من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة، ولا تؤديها الصفة، وهذا من هذا.

(و) الشبهية (هي) مرتبة (فوقها) أي الطردية (ودون المناسبة ولا يصار إليها) أي الشبهية، (مع إمكان المؤثرة) وهي المنصوصة، (والمناسبة، إجماعاً)، لأن ذلك استدلالاً للذي هو أدنى بالذي هو خير.

وذكر القاضي عبد الله بن حسن: أن الشبهية قد تكون أقوى من المناسبة وأولى بالتعليل.

(فإن تعذرنا) بأن لم توجد غير الشبهية (صح التعليل بها عند أئمتنا والجمهور) من العلماء

(خلافاً لأبي زيد) الدبوسي (وأصحابه، والباقلاني، وبعض الشافعية)، كالصيرفي والشيرازي.

لنا على قبوله: أن الشبه يفيد كون الوصف علة، فوجب العمل به كما يفيد المناسب الظن؛

لأن من يدعي انحصار الظن في أقيسة المعاني ليس بأسعد حالاً ممن يدعي في أقيسة الأشباه، فإنه كما ينقدح عن هذه ينقدح عن هذه، ومن أنكر ذلك فقد أنكر ما هو واضح في العقول.

ولنا أيضاً: إجماع الصحابة على التعليل بالعلل الشبهية كما يحكى عن أمير المؤمنين وزيد بن

ثابت أنهما شهما الجد مع الأخوة بعصي شجرة وجد في ولا نهر، وإنكار ابن عباس على زيد بن

ثابت في أن الجد لا يحجب الأخوة بقوله: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب

الأب أباً، فهذا كله تعويل منهم على التشبيه.

احتج المخالف: بأنه إما أن يكون مناسباً أو لا يكون، الأول مجمع على قبوله، والثاني هو

الوصف الطردية وهو مجمع على رد شيء منهما لا يكون شبهياً؛ لأن الشبه مختلف فيه إجماعاً.

قلنا: نختار أنه مناسب.

قولك: فيكون مجعاً على قبوله.

قلنا: متى إذا كان مناسب لذاته أو أعم الأول مسلم والثاني ممنوع فإن الإجماع ما انعقد إلا

في المناسب بالذات، فإنه الذي يعني المناسب عند إطلاقه.

سلمنا: أنه ليس بمناسب، قولك فيكون طردياً غير مسلم، بل يكون مناسباً ولا طردياً، بل

واسطة بينهما تميز عن كل بما ذكرنا.

(وسميت شبهية؛ لأن ما فيها من إيهام المناسبة لحكمها يقتضي ظن اعتبارها كالمناسبة،

وعدم مناسبتها) أي لحكمها (عقلاً يقتضي عدم ظن اعتبارها كالطردية فأشبه أمرها) كلاً منهما،

(ولا اعتبار الجمهور لها) أي للشبهية ورد الطردية، (توهم بعضهم أن بينها وبين الطردية فرقاً

ذاتياً) لأجله قبل أحدهما ورد الآخر.

قالوا: فمفارقة الشبه للطرد (كالمناسبة) فإنها مفارقة للطرد، (وهذا فاسد، لأنهما) أي الشبهية والطردية (من جنس واحد) فيستحيل أن يكون بينهما فرق ذاتي، كما نقوله في الجسمين، فإنه يستحيل أن يقال: إن بينهما فرقاً ذاتياً.

وأيضاً: فمن رام التفرقة بين علل الربا فقد رام محالاً، فإنه يعلم قطعاً أنه لا فرق بين هذه الأوصاف بالنظر إلى ذواتها وأنها مستوية أجمع في عدم المناسبة، وأن الطعم طردى بالإضافة إلى التعليل بالكيل، وكذلك سائرهما، (وإنما اختلفا لما في الشبهية من إيهام المناسبة) بخلاف الطردية فإنه لا إيهام فيها للمناسبة رأساً.

(فصل): [في الطريق إلى معرفة المناسبة والشبهية]

(وطريق المناسبة والشبهية: الاستنباط) لأن طريق العلة الشرعية هو الشرع فقط، فمتى لم يكن نصاً أو إجماعاً أو تنبيه نص كان استنباطاً من النص والإجماع وهو شرعي لاستنباطه من الشرع (وهو) أي الاستنباط (ثلاثة أقسام):

(الأول): مجرد (المناسبة العقلية ويخص الأولى) وهي المناسبة (ويهامها) أي إيهام المناسبة (ويخص الثانية) وهي الشبهية (وهي طريق معتبرة عند مثبتي العلة بالاستنباط) وهم الأكثر سيما الأولى وهي بالمناسبة لما إذا عطفته إلى هنا نفعك.

(الثاني) من أقسام الاستنباط (التقسيم) وهو أن نقول: العلة إما كذا وإما كذا (والسير) وهو اختبار الأوصاف هل تصلح للعلة أو لا، ولما كان التقسيم متقدماً في الخارج قدمه في اللفظ وهو الصواب، وإن كان الأكثر يقولون: السير والتقسيم (ويسمى حجة الإجماع) قال المهدي: ووجه تسميته بذلك أنه يرجع في تعيين ما يدعي أنه علة إلى الاحتجاج عليه بالإجماع على أنه لا بد له من علة، ولهذا عده الحفيد من طرق العلة المؤثرة.

قال الإمام الحسن: لو كان مجرد الإجماع على تعليل الحكم مستقلاً بإثبات العلة كما ذكره المهدي عليه السلام وغيره من أصحابنا لما احتجج إلى الحصر والإبطال والمناسبة والشبه، ولا بد قطعاً في إثبات العلة من مسلك من هذه المسالك للإجماع من الفقهاء على أن كل حكم لا بد له من علة على سبيل الشمول لا على سبيل الخصوص كما يشعر به كلام المعيار والجوهرة، فإن المسلك إلى إثبات العلة هاهنا هو الحصر والإبطال، (وذلك) أي السير والتقسيم المسمى بحجة الإجماع (حيث

يجمع على أن حكم الأصل معلل) على سبيل الجملة (من دون) أن ينعقد على (تعين علة) وإلا لكان هو الإجماع وكان أحد الطرق للعلة المؤثرة (ثمَّ تحصر الأوصاف التي يمكن أنها العلة) في عدد (ويطل ما لا يصلح) للعلة (ياحدى طرق الإبطال الثلاث وسيأتي) بيانها إنشاء الله تعالى.

قال سعد الدين: وعند التحقيق راجع إلى التقسيم والسبر إلى الإبطال.

فإن قيل: المفروض أن الأوصاف كلها صالحة لعلة ذلك الحكم والإبطال نفى لذلك؛ لأن معناه بيان عدم صلوح البعض فيتناقض.

قلنا: صلوح الكل إنما هو في بادئ الرأي، وعدم صلوح البعض إنما هو بعد النظر والتأمل. انتهى فإذا كان كذلك (فيتعين الباقي لكونه علة)، ومثاله أن نقول في قياس الذرة على البر في تحريم التفاضل -وقد أجمع على أن تحريمه لعله من غير تعيين للعلة -: بحثت عن أوصاف البر، فما وجدت ثمَّ ما يصلح علة للبروية في بادئ الرأي إلا الطعم أو القوت والكيل، لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل لجريان تحريم التفاضل في النورة مثلاً مع أنها ليست بمطعومة، وفي الملح مع أنه ليس بقوت فيتعين الكيل.

(ويكفي) قول المستدل في المناظرة في حصر الأوصاف التي يذكرها (بحثت فلم أجد) سوى هذه الأوصاف.

قولكم: لعله لم يبحث، أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه، وإن لم يجد فلا يدل على عدمه. قلنا: عدالته وتدينه تقتضي أن نصدقه فيما قاله، وذلك مما يغلب على ظن عدم غيره؛ لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها.

(أو) يقول: (الأصل عدم ما سواه) فإن ذلك يحصل الظن للمقصود (فإن بين المعترض وصفاً آخر) مثل كون البر خير قوت (لزم) المستدل (إبطاله) ليسلم حصره، وله أن يقول: هذا مما علمت في بادئ الرأي أنه لا يصلح، فما أدخلته في حصري، وأيضاً فلم يدع الحصر قطعاً، بل قال: ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق، وإلا يبطله لزم انقطاعه كما أن المجتهد إذا ظهر له وصف آخر فإن ظهر بطلانه فذاك وإلا رجع عما حكم به (لا) أنه يلزم (انقطاع المستدل)، وقيل: إنه ينقطع لأنه قد ادعى حصرًا ظهر بطلانه، وهذا حكم المستدل المعارض (والمجتهد) أي الناظر لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه.

(فإن كان الإجماع قطعياً وعلم انحصارها) أي الأوصاف (في أقسام معينة) وذلك حيث يتعدد الوصف، ويمكن أن تكون العلة مجموعة أو بعضه، فأماً مع اتحادها فلا يمكن السبر؛ لأنه نص (و) علم (أنَّ كلاً باطلة إلا واحداً منها فهي قطعية) ومثاله التمسك على تكفير المجبرة بأن الإجماع قد وقع على تعليل كفر من قال إنه تعالى ظالم، فلا تخلو العلة من أحد أمرين: إمّا مجرد اللفظ أو المعنى، وقد أبطل أحدهما ونفى الآخر، هكذا ذكره الفقيه قاسم.

(وإن كانت الثلاثة) وهي الإجماع والانحصار وأن كلها باطلة إلا واحد منها (ظنية، أو بعضها) ظنياً (فهي ظنية، وحيث يكون السبر بالنفي والإثبات) كقول الشافعي مثلاً: ولاية الإجماع على النكاح، إمّا أن لا يعلل بعله أصلاً أو يعلل، وعلى التقدير الثاني، فأماً أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثاني، وهو التعليل بالبكارة، فأماً الأول وهو أن لا تكون معللة، والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع، فأماً الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على البنت الصغيرة لوجود العلة وهو باطل بقوله عليه الصلاة والسلام ((الطيب أحق بنفسها))، فإذا كان بين النفي والإثبات كما مثلناه (فهو يسمى الحاصر) وهو يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعياً، وذلك قليل في الشرعيات ويسمى في لسان المنطقيين القياس المنفصل، ويسمى قياس التعاند أيضاً.

ومثاله في العقلية قولنا: العالم لا يخلو حاله إمّا أن يكون قديماً أو لا، لكنه قد تقرر بالبراهين القاطعة بطلان كونه قديماً، فيجب القضاء بكونه غير قديماً، فيجب القضاء بكونه حادثاً عكس ما قدمنا.

(وإلا) يكن السبر بالنفي والإثبات (فهو غير الحاصر) ويسمى بالتقسيم المنتشر (و) هذا القسم (لا يفيد العلم) فلا يكون حجة في العقلية، بل في الشرعيات.

ومثاله في العقلية: ما تقوله الأشعرية - دلالة بزعمهم على أن الله تعالى إنما يرى لكونه موجوداً - إنه قد تقرر أن السواد في نفسه مرئي فلا تخلو رؤيته إمّا أن تكون لوجوده أو لحدوثه أو لذاته أو لمعنى سوى ذاته، والأقسام كلها باطلة إلا كونه موجوداً، وزعموا انحصارها، فإذا كان الله موجوداً كان مرئياً.

وجوابنا عليهم: أن هذا القسم غير منحصر في النفي والإثبات فلا يتوصل إلى العلم لجواز أمر وراء ما ذكره هو العلة في صحة رؤية السواد ويقولون عند هذا لا طريق إليه، فيجب نفيه، وهذا هو غاية أمرهم في هذا التقسيم، ولا يخفى في هذه الطريقة من الضعف وفسادها مستكمل في علم الكلام.

ومثاله في الفقهيات قول الشافعي: علة حرمة الربا إمّا الطعم أو الكيل أو القوت، والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره فيتعين الطعم وهو المطلوب، هذا إذا كان قد أجمع على تعليل الأصل، وكان السبر حاصراً أو غير حاصر.

(فإن لم يكن إجماع على أن حكم الأصل معلل وكان السبر غير حاصر) للأوصاف المتعددة (فعند الجويني أنه ليس بطريق إلى كونها علة؛ لأنه غير مثمر للظن) لأن التقسيم إذا كان متردداً بين معان غير منحصرة فإن من أبطل بعضها لم يتضمن إبطاله إثبات ما لم يطله، فإنه لا يمتنع أن يكون ما لم يتعرض له بالبطلان باطلاً في نفسه، فإذا كان هذا ممكناً بطل أن يكون السبر والتقسيم طريقاً موصلاً.

وقال (الباقلاني): بل هو طريق إلى كونه علة لإثماره الظن) لأنه لا يخلوا إمّا أن يكون واقعاً في النظر أو المناظرة: إن كان الأوّل فالمجتهد لا يعاند نفسه كما قدمناه، فمتى سبر أوصافاً غير منحصرة وغلب على ظنه أن واحداً منها علة بعد إبطال ما عداه فإنه يجوز التعليل به إذا كان غالباً على ظنه، وإن كان الثاني فالذي يتوجه على المعلل أن يسر هذه الأوصاف كلها، فإذا أبطلها إلا واحداً منها فإنه يستقر قدمه على ما ذكرناه وعلى السائل أن يبرز وصفاً إن كان عنده وفيه ما تقدم، وإن قال السائل: لعل وراء ما ذكرته وصفاً آخر هو العلة ولا يلزمني إظهاره كانت هذه مناظرة قبيحة ينبغي من أهل الدين هجرانها، مع أن الأصل عدم ما ذكر.

قولك: من الجائز أنه غير معلل؛ لأن من الأحكام ما لا علة له بدليل أن عليه الغلبة غير معللة وإلا لزم التسلسل.

قلنا: الغالب على الأحكام التعليل بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل. وقال (الإمام) يحيى: المختار عندنا أن التقسيم الذي يكون مشتملاً على أقسام غير منحصرة (محل اجتهاد) فمن غلب على ظنه أن واحداً منها هو العلة بعد إبطال ما عداه، فإنه يجوز له العمل عليه، أمّا إذا كان السبر حاصراً فإنهما يتفقان على أنه طريق إلى العلة لأمانة الظن حينئذٍ (ولا يسمى) هذا حينئذٍ (حجة إجماع) لفقد الإجماع على تعليل الحكم بعلة وذلك ظاهر.

ولما كان طريق التقسيم والسبر فيها ذكر الإبطال أراد أن يبين بماذا يكون فقال:

(وطرق إبطال ما عدا الباقي) من الأوصاف (ثلاث):

الأوّل: (الإلغاء وهو أن يبين المستدل ثبوت الحكم) في الصورة الفلانية (بالباقى دون الوصف (المبطل) فحصل الظن بأن لا مدخل للوصف المحذوف في العلية، وأن الوصف المتبقي مستقل بما لثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد.

(و) الثانية: (كون) الوصف (المبطل طردياً) من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه (إمّا مطلقاً) أي في جميع أحكام الشرع (ك) الاختلاف في (الطول والقصر) فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا العتق ولا لإرث ولا غيرها فلا يعلل به حكم أصلاً، (أو بالنسبة إلى ذلك الحكم) وإن اعتبر في غيره وذلك (كالذكورة والأنوثة في) أحكام (العتق) فإن الشارع وإن اعتبره في الشهادة والقصاص وولاية النكاح والإرث فقد علم أنه ألغاه في أحكام العتق فلا يعلل به شيء من أحكامه.

(و) الثالثة: (عدم ظهور) وجه (مناسبة) الوصف (المبطل) للحكم بعد البحث عنها ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل، (ويكفي) في عدم مناسبة (المستدل قوله للمعتزض بحثت فلم أجد) له (مناسبة وما لا يوهمها) أي ما يوقع في الوهم أي الذهن مناسبة (فيما أبطلته) ويصدق فيه لأنه عدل بخبر عما لا طريق إلى معرفته إلا خبره.

(فإن ادعى المعتزض أن) الوصف (الباقى كذلك) أي لم يظهر فيه مناسبة ولا يوهمها (فليس للمستدل بيان مناسبة؛ لأنه انتقال) من طريق السبر إلى طريق المناسبة، والانتقال يؤدي إلى الانتشار في المحذور فليس لنا الحكم بعلية الباقي وعدم علية المحذوف؛ لأن ذلك يكون تحكماً ظاهراً، (لكن) يتعين القول بالتعارض ويلزم المستدل أن (يرجح) الوصف الحاصل من (سبره) على الوصف الحاصل من سبر المعتزض وستجىء وجه الترجيح في بابه إنشاء الله تعالى، ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل (بموافقته للتعدية) للحكم حيث يكون الباقي متعدياً، فإن التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها.

(الثالث) من أقسام الاستنباط (الطرد والعكس، فالطرد) مصدر بمعنى الاطراد (وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف، والعكس) مصدر بمعنى الانعكاس وهو (انتفاؤه) عن الحكم (عند انتفائه) أي الوصف وذلك (كالحلاوة في العصير) فإنه حيث يكون حالياً يكون حلالاً وحيث ينتفى عن الحلاوة ويرجع إلى الشدة يكون حراماً، (ويسمى) الطرد والعكس (الدوران، والعلة) تسمى (مداراً، والحكم) يسمى (دائراً) هكذا ذكر الأسنوي، ثم الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير

العنب فإنه قبل حدوث الإسكار مباح وبعده محرم، وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا، فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً، ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربوياً.

(واختلف في دلالة على العلة بنفسه) أي خالياً عن اقتران غيره به من طرق العلة كالسبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وكالمناسبة والشبه:

(فعند أبي طالب والمنصور) بالله (وجمهور المعتزلة) كالشيخين أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وقاضي القضاة وأبي الحسين ومحمود الملاحمي (وبعض الشافعية) كالشيخ أبي الطيب الطبري (أنه يدل عليها) أي على العلية، فيؤخذ به في العقلية، كالتحسين والتقبيح.

مثال ذلك: من علم بقبح القبيح واستغنى عنه وعلم باستغنائه عنه إنه لا يفعله، ومن لا فلا يفعله، فقد ثبت الحكم بثبوت ذلك، وانتفى بانتفائه.

ويؤخذ به في (الشرعية) كما مثلنا، آنفاً.

وقال (الصيرفي والشيرازي والباقلاني): واختاره الآمدي وابن الحاجب، (لا يدل عليها) أي العلية، (فلا يؤخذ به فيهما) أي العقلية والشرعية.

وقال (الإمام) يحيى (وجمهور الأشعرية) كالرازي والغزالي والجويني والبيضاوي والسبكي (يدل عليها) أي العلة (ظناً) لا قطعاً، (فيؤخذ به في الشرعية فقط، والمختار) للمذهب (قبوله) أي الدوران (فيهما) أي العقلية والشرعية، (لكن) لا مطلقاً، بل (مع زيادة قيد) آخر (وهو أن لا يكون هناك ما تعليق الحكم به أولى) منه بإفادة العلية، فالعلة في الدوران جملة مركبة من ثلاثة أجزاء، وهي الطرد والعكس وزوال ما تعليق الحكم به أولى.

ومثاله في العقلية: ما قدمناه فإنه ليس فيه ما تعليق الحكم به أولى.

ومثاله في الشرعية: كذلك ما قدمناه في العصور فإنه ليس فيه ما تعليق الحكم به أولى.

لنا: على ذلك أنه إذا وجد الدوران وليس ما تعليق الحكم به أولى موجوداً حصل العلم أو الظن بالعلية، وذلك مما تقضي به العادة.

وتحقيقه: أنه إذا دعي الإنسان باسم يغضب ثم ترك فلم يغضب، وتكرر مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب، حتى أن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدور، ويقصدون إغضابه فيدعون به، ولولا أنه ضروري لما علموه فليس ذلك إلا لأنه دار

معه وجوداً وعدمياً، ولم يوجد ما تعليق الحكم به أولى، بخلاف ما إذا وجد ما تعليق الحكم به أولى، فإنه لا يفيد العلية رأساً لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة، فإنه دائرة معه وجوداً وعدمياً بأن يصير خلاً وليست علة، ليس ذلك إلا لوجدان ما تعليق الحكم به أولى وهو الشدة المطربة.

وقد يقال: إن في مثال الشخص المدعو باسم فغضب القول بأنه ما أفاد العلم إلا لأنه لم يوجد ما تعليق الحكم به أولى رفع للضرورة، وقدح في جميع التحريبات؛ لأن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم.

احتج المنصور: بمثل ما احتجنا به على إفادة العلم لكنه يندفع إطلاقه بما قدمنا إذا وجد ما تعليق الحكم به أولى.

النافون قالوا: أولاً: لو أفاد العلية لما تخلف الحكم منه واللازم منتفٍ كما في المتضايفين. قلنا: التخلف لمانع لا يقده.

فإن قيل: فلا يفيد بمجرد بل مع عدم المانع.

أجيب: بأن هذا جار في كل دليل، فإن أريد التجرد عن كل شيء حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع.

قالوا: ثانياً: الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره، والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرْد لا يؤثر في سلامة العلية؛ لأن معناه سلامته من الانتقاص وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلة لا يوجب انتفاء كل مبطل، والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح؛ لأن عدم العلة مع وجود المعلول بعلة أخرى لا يقده في علية العلة المدومة لجواز أن للمعلول علتين على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدوث.

قلنا: لا يلزم من عدم دلالة كل واحدٍ منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما فإنه يجوز أن يكون للهيئة الإجماعية تأثيراً لا يكون لكل واحدٍ من الأجزاء كأجزاء العلة فإن كل واحدٍ منهما منفرد غير مؤثر، ومجموعهما مؤثر.

قولك: لجواز أن يكون للمعلولة علتان.

قلنا: وقد اشترطنا أن لا يكون هناك ما تعليق الحكم به أولى.

احتج القائلون: بأنه يفيد العلية ظناً بالمثال الذي قدمناه.

قالوا: فهو يفيد ظن العلية.

قلنا: لو لم يعلم فيه انتفاء ما تعليق الحكم به أولى لم يحصل فيه ذلك.

(فصل): [في تحقيق المناط وتعيينه]

(وتحقيق المناط: إثبات علة الأصل مطلقاً مؤثرة كانت أو مناسبة أو شبيهة (في الفرع، كالنبيذ) فإننا قد أثبتنا فيه علة الأصل وهو الخمر وهي الإسكار (ومبناه على مقدمتين: أولاهما ثابتة بالسمع فقط) وذلك حيث يكون حكم الأصل وعلته ثابتين بالسمع، (أو) أولاهما ثابتة (به) أي السمع (وبالاستنباط) وذلك حيث يكون حكم الأصل ثابتاً بالسمع وعلته مستنبطة مناسبة أو شبيهة (وذلك) الذي ذكرناه (في الأصل).

(و) المقدمة (الثانية: مدركة بنوع من النظر في الفرع) قال الإمام في المعيار: ومثاله قيم المتلفات فإن قيمة المتلف معلومة بالنص، وأما أن يكون المقدار المعين هو العلة ففيه يقع النظر والاجتهاد.

(وتعيين المناط: تعليق الحكم بوصفين فصاعداً على البدل) فلا يجمعهما جامع ولا يندرجان تحت قضية واحدة (ثمّ تعين أحدهما بالاجتهاد) وبهذا يحصل الفرق بينه وبين تنقيح المناط فإن تعليق الحكم فيه وإن كان متردداً بين معاني، لكنه يتصور فيها أن يجمعها أمر واحد كالإفطار بالجماع هل كان لأنه جماع أو لكونه إفطاراً بمشتهى فيدخل فيه الأكل، أو بمجرد كونه فطراً فيدخل فيه كل مفطر، وتعيين المناط (كعلة الربا) فإن العلماء اتفقوا على تعليقه، وإنما وقع اضطرابهم في تعيين العلة في الأشياء الستة، وأجمعوا أيضاً على أنه لا يجوز التعليل بها أجمع، ثمّ اختلفوا:

فأصحابنا والحنفية ذهبوا إلى أن العلة الكيل، والشافعي إلى أنها الطعم، ومالك إلى أنها القوت، وبعضهم إلى أنها المالية.

فالذي يتوجه فيه النظر: إنما هو تعيين العلة من هذه العلل، فإن كل واحد من هذه العلل مخالفة للأخرى في حقيقتها وماهيتها لا تجتمع في معنى واحد، فإذا انعقد الإجماع على التعليل وعلى ألا خامس لهذه، وعلى امتناع التعليل بها أجمع تعين النظر في أنها تكون هي العلة.

(فصل): [في العلة الطردية]

(و) العلة (الطردية): وصف ليس بمؤثر ولا مناسب ولا موهوم للمناسبة) فخرج بقوله ليس بمؤثر المؤثرة، ولا مناسب المناسبة، وبقوله: ولا موهوم الشبهية، وهذا بالمعنى الأخص على ما قاله الرصاص، وبالمعنى الأعم ملازمة الحكم للعلة بمعنى أنه يثبت الحكم حيث تثبت العلة على زعم من علل بها، وإلا فالوصف المعلل به لا يسمى علة فضلاً عن أن يقال: الحكم يثبت حيث تثبت العلة، هكذا قاله الدواري. والوصف الطردية (كقولهم في منع إزالة النجاسة بالخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلم يرفع النجاسة كالزيت) ولا خفاء أنه لم يسبق ما يعود إليه الضمير في قوله كقولهم لا لفظاً ولا معنى ولا حكماً.

فالمانعون لإزالة النجاسة بالخل هم أصحابنا والشافعي.

والحنفية يذهبون إلى أنه هو وما أشبهه من المائعات التي لا دهن فيها يزال به النجس، ولا خلاف أن إزالة النجاسة بالدهن من الزيت وغيره لا يصح.

وذهب أبو يوسف إلى أن المائعات التي لها حدة تزيل النجاسة من الثياب دون البدن، فلو علل معلل من أصحابنا المنع من إزالة النجاسة بالخل بما ذكر لكان التعليل به معيماً مطرحاً، وإن كان هذا الوصف مطرداً في الخل؛ إذ كل خل لا تبني عليه القنطرة ولا الزيت وغيرهما، والقنطرة طريق يوضع في الماء على أبنية أصلها في قرار الماء ثم يرفع عقوداً حتى يقارب الظهور على الماء، ثم يكس بالتراب وغيره فيكون مجازاً وطريقاً للناس والحيوانات.

(و) كقولهم (في كون مس الذكر لا ينقض الوضوء طويل مجوف لا ينقض الوضوء بلمسه كقضية البراع ونحو ذلك) كقولهم في مس الذكر معلق منكوس كالدبوس فلا ينتقض الوضوء بمسه، وفي كون القيء لا ينقض الوضوء خارج من الفم لزج فلا ينقض الوضوء كالنخامة، وفي كون السعي لا يجب مشي بين جبلين كالمشي بين جبلي نيسابور، ولا حاجة بنا إلى إكثار الأمثلة فيما لا طائل تحته، وفيما ذكرناه كفاية في الإشارة إلى مثل هذه الركازات كالتالي لا يكون معتمداً لشيء من أحكام الشريعة، وإنما يجري التعليل بالطرد في أكثر كلام المتفقهة الذين عجزوا عن إدراك حقائق الأشباه الحاصلة وبعثوا عن ملاحظة المعاني المختلفة المسفرة بالأحكام الشرعية، (ويسمى الطردية) (إلغاء المناط، وتعطيل المناط، والطردي المهور)، لإلغاء العلة وتعطيلها وهجرها عن العمل.

(ويحمل ما ذكره الهادي عليه السلام في كتاب القياس وغيره من قدماء الأئمة) كجعفر الصادق (من ذم القياس وأهله) حيث قال في جواب أهل صنعاء الذين كتبوه إليه عند قدومها (وأدين بأن المقاييس والرأي في الدين رأي إبليس اللعين).

وقال في كتاب القياس: (القياس على قسمين، أحدهما صحيح، والآخر باطل قبيح، فإن العالم المتبحر إذا ورد عليه أمر قاسه على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، ومعنى القياس هنا استدلال، والثاني: القياس على غير الكتاب والسنة، كأن يقيس الرجل رأي نفسه على رأي غيره، فلا يجوز في الدين، ولا يثبت بأحكام المسلمين)، (على الطرد ونحوه) مما صادم الشرع، وإنما حملناه على ذلك؛ لأنه عليه السلام قد ثبت عنه مسائل القياس، ألا تراه عليه السلام احتج في المنتخب على مسح الجبيرة بما روي عن علي عليه السلام أنه لما كسرت زنده سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عما يصنع فأمره بالمسح.

واحتج في الأحكام بالقياس على مسح الخفين، وقال في المنتخب: إن من ترك قضاء رمضان حتى مضى عليه رمضان آخر فعليه القضاء ولا فدية، قياساً على قضاء الصلاة وسائر الفروض التي يجب قضاؤها، فكيف يقال: إنه منكر له وهو عامل به.

وحذف الياء من الطرد، ذكره جماعة، والمشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء، وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سلف.

(و) العلية الطردية (ردها أئمتنا والجمهور) من العلماء (مطلقاً) سواء كانت في جدل أو غيره علة مستقلة أو لا (لأنَّ التعليل بها مجازفة) ومهازلة في الدين؛ لأنه أمر لا يقتضيه الشرع ولا يدل عليه، فأشبهه المجازفة وهي في البيوعات أخذ الشيء بغير كيل ولا وزن ولا عدد، وأراد هنا أنه تعليل من غير نص ولا شبهة ولا إجماع ولا مناسبة ولا إيهامها بحال، والمجازفة هي فارسية معربة. وأيضاً فلو كان الطرد طريقاً لما أهمله الصدر الأول والمعلوم ضرورة من حالهم أنهم لم يرفعوا إليه رأياً ولم يوقدوا له مقياساً.

وأيضاً فقد أجمع العلماء على بطلان الاحتكام وأنه لا بد في الأحكام الشرعية من مستند. فالقائل بالطرْد إمّا أن يدعي علماً أو ظناً، والأول ظاهر كذبه، والثاني خطأ؛ لأن للظن في مطرد العادات أشياء موصلة إليه كما أن العلوم النظرية لها طرق وأسباب، فمن ادعى الظن

بوقوع المطر في غير وقته من غير سحاب رطب فقد ربط ظنه بأمر لا يربط به العقل بظنونهم، وكان إما كاذباً أو ناقص عقل، فالطارد لثبوت الحكم به لو ربط به نفيه لاستوى في مسلك الظن الثبوت والانتفاء وما كان بهذه الحالة فلا مساغ لتعليق الأحكام به.

وأيضاً فلو كان معمولاً به لما اشترط في استنباط العلل بلوغ منصب الاجتهاد إذ أخذ من طبقات الخليفة لا يعجز عن استخراج الطرد، واللازم باطل؛ لأن ربط الأحكام بعلل وأسباب لا يكون إلا بأمور مخصوصة لا يهتدي إليها إلا من حاز منصب الاجتهاد.

(وقبلها) أي العلة الطردية (الحنفية مطلقاً مع اطرادها) لأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع، ثمَّ وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه للمفرد بالأعم الأغلب، فإن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب.

قلنا: الاستقراء من الصحابة منع القياس إلا فيما كان فيه مناسبة وإيهامها وأنهما متفتيان هنا.

(و) قبلها (الكرخي في الجدل لا العمل) لأن فيه نوع تمسك فجاز جريه في الجدل؛ إذ يكفي فيه أثر شبهة بخلاف العمل، فلا يجوز أن يؤخذ فيه إلا بما أدى إلى الظن.

(وقيل: لا تقبل علة مستقلة) لما ذكرناه (بل) إنما يقبل إذا كان الطرد (جزء علة لدفع

النقض) الوارد لولا هذا القيد الطرد، وإنما منعناه إذا كان علة مستقلة لعدم الفائدة وها هي هنا قد حصلت، ومثاله سيأتي إنشاء الله تعالى في الاعتراضات، وهذه الصورة هي مسألة أن لا يكون في أوصاف العلة ما لا تأثير له في الحكم، وقد عرفت احتجاجنا هناك فأرجعه إلى هنا.

(فصل): [في الدليل على اعتبار العلل]

لا بد من دليل يدل على اعتبار العلل، فأما المؤثرة فالسمع دال عليها، فلذلك لم يذكر، وأما غيرها فقد أشار إليه بقوله:

(ودليل اعتبار العلل) (المستتبطة مناسبة كانت أو شبيهة بعد ثبوتها) أي المستتبطة (ياحدى

طرقها) الثلاث (المتقدمة) وجهان:

الأول: أنه انعقد الإجماع من الفقهاء على أنه لا بد لكل حكم غير تعبدى من علة) إما (وجوباً عند أئمتنا والمعتزلة) لأن ذلك من البيان، والبيان واجب على الله على أصلهم، وفي تعميم النقل عن أئمتنا نظر، لأن هذا إنما هو رأي المتأخرين منهم، (أو عادة) وذلك على سبيل التفضل (عند الأشعرية).

والثاني: قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (الأنبياء/١٠٧)، وظاهر الآية التعميم، فيفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة؛ لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم.

سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة، فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع، وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى انقياد من التعبد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالعلم والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى معقول؛ لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكم الإفضاء إلى مقصوده هو الغالب على الظن.

ثمَّ يقال: وإذ قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أي قد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك، ويقال في المناسبة خصوصاً، ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة؛ لأنها بمجرد تغلّب ظن العلية كما سلف.

ثمَّ يقال في المناسبة وغيرها: وإذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن علتها (و) كانت (النصوص غير وافية) وجب العمل باعتبارها، فلذلك قال (فوجب العمل بها) واعتبارها للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام سيما مع فقد النصوص؛ إذ يؤدي إلى تعطيل بعض الحوادث عن الحكم فيها بوجوب أو تحريم، (وإذا كان طريقها) أي العلة المستتبطة (المناسبة العقلية) فإنه (يسمى قياس الإحالة) لأنه بالنظر إليه يحال أنه علة أي يظن، (أو) كان طريقها (إيهامها) أي إيهام المناسبة العقلية فإنه (يسمى قياس الشبيهة) وقد سبق وجه التسمية بذلك، (أو) كان طريقها (التقسيم والسبر) فإنه (يسمى قياس السبر، أو) كان طريقها (الطرد والعكس) فإنه (يسمى قياس الإطراد) ووجه التسمية بهذا ظاهر.

(فصل): [في الطرق الفاسدة في إثبات العلة]

لما فرغ من الطرق الصحيحة التي تثبت بها علة الأصل ذكر الفاسدة فقال:

(والطرق الفاسدة في إثبات العلة ست: وهي):

[١] (قولهم) وحكاه في الجوهرة عن بعض الشافعية والإمام عن الصيرفي (الدليل على هذه العلة اطرادها في معللاتها) وهو ملازمة الحكم لها بحيث يوجد الحكم بوجودها من دون عكس وهو أن ينتفي بانتفائها، هكذا قاله الرصاص، قال: فمتى كان ذلك لا يتم إلا بعد صحة العلة، ولا تصح إلا به وقف كل واحد منهما على الآخر وذلك محال.

قال القاضي عبد الله: والأولى أن الطردى الذي ذكر بعضهم أنه يعلل به أن يثبت الوصف مع الحكم في الأصل في كل صورة من الأصل ذكر ذلك الغزالي والرازي.

مثاله: لو علل معلل تحريم الخمر بأنه يزيد ويعلى وعلل معلل تحريم بيع البر متفاضلاً بأنه مما تبت الأرض وبأنه جسم نام ونحو ذلك، فإن هذه العلل ونحوها مطردة ثابتة في جميع البر والخمر والتعليل بها لا يصح؛ لأن إطراد الوصف يثبت في الشروط وليست بعلة، وكذلك ثبت في كثير من الأوصاف المهجورة التي لا يلتفت الشرع إلى التعليل بها، فإن المعلل لو علل تحريم الخمر بأنه مائع أو ذو رائحة، والبر بأنه جسم ومما يدخر فهذه أوصاف مطردة لا يصح التعليل بها، قال في الحواشي: والأولى كلام غير القاضي عبد الله؛ لأن مرجع ما ذكره إلى عدم تخصيص العلة، وقد تقدم.

[٢] (أو) قولهم الدليل على صحة هذه العلة (عجز الخصم عن إبطالها) فإنه طريق فاسد؛ لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد دليلاً على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلاً على الإفساد، بل هذا أولى؛ لأننا لو أثبتنا كل ما لا يعرف دليلاً على فساده لزمنا إثبات ما لا نهاية له وهو باطل، أما لو لم تثبت كل ما لا نعرف دليلاً على صحته، لزمنا أن لا يثبت ما لا نهاية له، وهو حق.

[٣] (أو) قولهم الدليل على صحة هذه العلة أن (ما ذكرته تعدية، واعتبار لحكم الأصل بالفرع، فيجب قبوله لاندراجته تحت قوله تعالى: فاعتبروا يا أولي الأبصار) وهذا فاسد، فإن هذه الدلالة على تسليم كونها من البراهين الدالة على أصل القياس وثبوت قاعدته غير دالة على تعيين العلة بالصحة، والإجماع منعقد على أنه لا بد من دليل خاص على ثبوت تعيين العلة، ولا يكفي حصول الدلالة على أصل القياس.

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً: هو أنه غير ممتنع أن يكون مسلماً لأصل القياس وثبوتها، ولكنه ينازع المنازع فيما ادعاه المعلل من كون هذا الوصف المعلل علة، فلا بد من إقامة برهان خاص على قبوله.

وهكذا لو قال قائل مستدلاً على تصحيح قياسه ما ذكرته تسوية بين الأصل والفرع وتعديل بينهما فيجب اندراجته تحت قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} فإن هذا من الطرق النادرة المعدودة في الفساد؛ لأن قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} غير متناول للقياس لا بظهورها ولا بنصها، ولا يفهم منه مجال أصلاً.

[٤] (أو) قولهم (يدل على صحتها سلامتها عن علة تعارضها) وهذا فاسد؛ لأنه ليس بأن يقال: عدم الدلالة على فساده دلالة على صحتها أولى من أن يقال عدم الدلالة على صحتها دليل على فساده، وأيضاً فلو سلمنا سلامتها عن المعارض المعين فمن أين لنا سلامتها عن كل المعارضات، سلمنا فليس بدليل كما قررناه.

[٥] (أو) قولهم الدليل على صحتها (مجاورتها للحكم دون غيرها) وقد ذكر هذا بعض من تكلم في أصول الفقه، وليس بصحيح؛ لأنه إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلاً عنده، وإن فقد الوصف الآخر مرتفعاً عند ارتفاعه، وإن حصل الوصف الآخر فهذا رجوع إلى أن الحكم قد يثبت بثبوت الوصف وينتفي بانتفائه، وإن أريد أن الحكم قد يتجدد عند تجدد أحد الوصفين، ولا بد أن يتقدم الوصف الآخر فإن ذلك لا يدل على أن الوصف المجاور هو العلة وحده؛ إذ لم يكن حصوله وحده كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا ليس يكفي فيه الزنا إلا بعد تقدم الإحصان فوجب اعتبارهما، وإن كان الإحصان شرطاً لا علة. فإن قال: فلم خصص الزنا بأنه علة.

قلنا: لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا على ما هو ذنب والإحصان ليس كذلك.

[٦] (أو) قولهم الدليل على صحتها (كونها مسلمة بين الخصمين) وهذا طريق فاسد لجواز فساده بشيء لم يطلع عليه الخصمان.

(فصل): [في مفسدات العلة]

اعلم أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي وغيره من العلماء أوردوا الأمور المفسدة للعلة وعددها تعديداً من غير إشارة منهم إلى ما يفسدها قطعاً، وإلى ما يفسدها ظناً واجتهاداً، والمصنف أخذ في بيان ما يفسدها قطعاً ثم ظناً وهو اقتداء بالإمام والغزالي فقال:

(ومفسدات العلة: قطعية وظنية):

(فالقضية: قد تكون من جهة الأصل) وقد يكون من جهة الفرع، وقد تكون من جهة طريق العلة، ومن جهة وضع القياس وأصله.

فالذي من جهة الأصل: (بأن ينتزع من أصل غير قابل للتعليل) كأعداد الركعات واختصاصها بأوقات مخصوصة فإن مثل هذه الأمور لا جريان للقياس فيه بحال، فإن أعدادها واختصاصها محالة على أمور غيبية وأسرار إلهية استأثر الله بعلمها.

(أو) تنتزع من أصل (منسوخ) لأنه إذا كان منسوخاً لم يكن ثابتاً، وإذا لم يكن ثابتاً تعدد القياس عليه.
(أو) تنتزع من أصل (ثابت بالقياس) لأنه إذا كان مقيساً على أصل آخر فهو فرع، فالقياس عليه باطل قطعاً، إن لم يكن الجامع هو العلة في الأصل الأول، وإن كان هو تلك العلة فقياس الفرع عليه مع إمكان القياس على الأصل عبث بلا فائدة.

وزاد الإمام أن يكون الأصل الذي شرع منه العلة ورد الشرع بتخصيصه؛ لأن في القياس عليه إبطالاً للتخصيص المقصود من جهة الشرع كما في شهادة خزيمة ونحو ذلك، وخلاف عائشة محجوج بالإجماع في إقاستها رضاع سائر الناس على رضاع سالم مولى أبي حذيفة، فإنه رضع بعد كبره من امرأة وجاز لها كشف الغطاء له ولكن هذا مخصوص به.

(و) أمّا التي (تكون من جهة الفرع) فهي (بأن تكون علة الأصل غير ثابتة فيه) أي في الفرع؛ لأنه إذا لم يكن ثابتة فيه بطل القياس، إذ القياس لتعدية الحكم وليس هذا تعدية.

ومثاله: استدلال أصحابنا والشافعي على جواز الاستئجار على الحج بأن فعله يجوز أن يفعله الغير عن الغير من غير عوض، فجاز أن يفعله عنه بالعوض كالخياطة والبناء، فيقول أبو حنيفة لا نسلم جواز فعله للغير عن الغير أصلاً؛ لأن النيابة لا تدخل فيه.

(أو يكون حكمه) أي الفرع (في قياس الطرد مخالفاً لحكم أصله مطلقاً) أي من غير زيادة أو نقصان (أو بزيادة ونقصان) لأن القياس من شرطه المساواة، ولهذا قيل في حده مساواة فرع لأصل، أمّا قياس العكس فمن شرطه المخالفة كما عرفت سابقاً.

ومثال الأول: وهو مخالفة الفرع للأصل مطلقاً قولهم: يشرع في صلاة الخسوف ركوع زائد؛ لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة، فتختص بزيادة كصلاة الجمعة فإنها تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات، والمساواة هاهنا منتفية.

ومثال الثاني: ما يقوله أبو حنيفة في إسقاط تعيين النية في صوم رمضان تعليلاً بقوله إنه متعين في نفسه فلم يفتقر إلى تعيين، كرد الوديعة، فهذا غير صحيح لكونه مفيداً في الفرع حكماً مخالفاً

لحكم الأصل بوجه ما، ألا ترى أن التعيين ساقط في الأصل مع سقوط النية أيضاً، فلا يجب اعتبار النية ولا التعيين في رد الودئعة بحال خلاف صوم رمضان، فإن التعيين وإن كان ساقطاً على زعمه فإن أصل النية غير ساقطة، بل لا بد من اعتبارها، فلماً كان الفرع مختصاً بهذه المخالفة للأصل كان القياس فاسداً لما ذكرناه.

(و) أمّا التي تكون (من جهة طريقها) أي العلة فهي (أن يكون إثباتها لا بدليل شرعي بل بمجرد التحكم) من غير قيام دلالة شرعية عليها، فإذا كان كذلك وجب القطع ببطلانها وفسادها؛ لأن القياس أصل من أصول الشريعة ودليل من أدلتها ولا سبيل إلى كونه دليلاً إلا إذا كان على قواعد مستوفياً لجميع شروطه، ومن أعظم قواعده إثبات العلة في الأصل المقيس عليه بدلالة شرعية، فأما إثباتها لمجرد التشهي والتحكم فهذا مما لا تعويل عليه.

(أو) يكون إثباتها (بدليل عقلي) فإذا كان كذلك وجب القطع ببطلانها؛ إذ لا هداية للعقول إلى تعريف العلة؛ لأن إثبات كون الوصف علة كإثبات الحكم، فكما أن الحكم لا يكون ثابتاً إلا بطريقة شرعية فكذا حال كون الوصف علة لا طريق إليه إلا بالشرع.

(أو يكون الأصل الذي استنبطت منه معارضاً لقاطع) من كتاب أو سنة مقطوع بها أو إجماع كذلك، فمتى كان كذلك وجب القطع ببطلانها؛ لأن هذه الأدلة كلها مقطوع بها ومعلومة فلا يمكن إثبات القياس على مخالفتها ومناقضتها بحال، وكيف يكون كذلك وهي أصل في تقرير قاعدة القياس فيكون معارضاً ودالاً على مناقضتها.

(و) أمّا التي تكون (من جهة مخالفة وضع القياس وهي إثبات الأصول به) أي بالقياس (كقياس العمل بالقياس وبخبر الواحد على الشهادة) في كون كل منهما مفيد للظن فوجب العمل كالشهادة (ويسمى) في لسان الفقهاء (فساد الاعتبار) فهذا وأمثاله يكون فاسداً لكون قياسه فاسد الوضع والاعتبار، فإن هذه الأصول لا يمكن إثباتها إلا بالطرق الشرعية القاطعة، فأما الأقيسة الظنية فلا سبيل إلى إثباتها بحال.

فهذه جملة الأمور الدالة على فساد العلة من جهة القطع، ونعني بكونها مقطوعاً بها أنه لا خلاف في كونها مفسدة للعلة على التقرير الذي لخصناه.

(و) أما المفسّسات (الظنية): ونعني بكونها ظنية أنّها في محل الاجتهاد ولا إثم على مخالفتها ومثبتها، بخلاف ما ذكرناه في الطرق الأولى، فأتمّ من خالف فيه فهو مخطئ لأجل مخالفة الأدلة القواطع، وإنما قلنا بعدم الإثم؛ لأن المسائل الاجتهادية إن كان يرى المجتهد أن كل مجتهد مصيب فلا كلام، وإن كان يرى أن الحق مع واحد فهو يرى أن المخالف مخطئ غير آثم، فلا إثم على كل من المذهبين، وهي عشرة:

الأولى والثانية قوله: (كتخصيصها أو تخصيص العام بها) من الكتاب والسنة (عند مانعهما) فالأولى قد تقرر الكلام عليها في تخصيص العلة، والثانية هي صحيحة عند من يرى تخصيص الكتاب بالقياس، وفسادة عند من يرى تقديم العموم على القياس، ومحل الإجهاد عند من يقول: هذه المسألة في موضع الاجتهاد (أو معارضتها بأخرى تدل على نقيض حكمها) صحيحة (عند المصوبة) لأنه لا يمتنع عندهم كونها علامتين لحكمين ضدين في حق مجتهدين كل واحد منهما قد غلب على ظنه صحة علقته فهما معمول عندهما بهما، فأتمّ المخطئة فأحد العلتين فاسدة عندهم لا محالة ولا يدري أيهم الفاسدة.

(أو إثباتها بالطرد والعكس) فإنها تكون فاسدة عند من (لا يراه طريقاً إلى إثباتها) وقد قدمنا اختيار كونها طريقاً.

(أو إثباتها) (بخبر الواحد) فإنها تكون فاسدة (عند مشروط القطع بأصلها) وقد قدمنا عدم اختيار ذلك، قال الغزالي: ولا يبعد أن يكون فساد قولهم مقطوعاً به.

(أو مخالفتها مذهب صحابي) فإنها تكون فاسدة (عند مانعه) وقد قدمنا عدم اختيار ذلك. (أو كون محل القياس فيها الكفارة والحدود) فإنها تكون فاسدة (عند مانعه) وقد قدمنا عدم اختيار ذلك.

(أو كون وجودها في الفرع مظنوناً) فإنها تكون فاسدة (عند مشروط القطع بوجودها فيه) وقد قدمنا الكلام على ذلك وعدم اشتراطه.

(أو كونها شبيهة) فإنها تكون فاسدة (عند مانعهما) أي الشبيهة، وقد تقدم اختيار اعتبارها. (أو نحو ذلك من الاختلافات الجارية في أقيسة مسائل الاجتهاد) نحو كون العلة طردية عند مانعها وهم الجماهير من العلماء.

(واختلف في فحوى الخطاب) نحو: {ولا تقل لهما أفٍ} (وما في معنى الأصل) نحو قياس العبد على الأمة (والاستحسان هل هي قياس أم لا وقد سبق ذكر الخلاف في الأولين) وهما فحوى الخطاب وما في معنى الأصل، وبقي الاستحسان فلنتخذ له مبحثاً فنقول:

(فصل): [في الإستحسان]

(والاستحسان في اللغة: اعتقاد حسن الشيء، وفي عرفها: الاستحلاء) للشيء فنقول: استحسنت الشيء استحلاه.

(واختلف فيه اصطلاحاً: فأثبتته أئمتنا والحنفية والبصرية والحنابلة) وفي الحواشي وقد ملح من قال:

قل لمستحسن بديع المعاني منه تجنى شقائق النعمان

عندنا الاستحسان شرع لأننا تبع لابن ثابت النعمان

(ونفاه الشافعية والأشعرية)، وبشر (المريسي، وبالغوا في إنكاره وشنعوا على الحنفية) القول به (حتي قال الشافعي: من استحسنت فقد شرع) بتشديد الراء، يعني من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم؛ لأنه لم يأخذه من قبل الشارع وهو كفر أو كبيرة. (وليس الخلاف في الإستحسان بمعنى فعل الواجب) كقوله تعالى {وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاخُذُوا بِأَحْسَنِهَا} (الأعراف/١٤٥)، لوروده في القرآن كما ترى.

(أو الأولى) كقوله تعالى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} (الزمر/١٨).

(ولا في إطلاق لفظه اتفاقاً) بين العلماء لوروده في القرآن كما قدمنا، وفي السنة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)) وفي ألفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة: أستحسن أن تكون ثلاثين درهماً.

(ولا بمعنى ما تميل إليه النفس) من المعاني والصور وإن كان مستقبلاً عند غير من مالت إليه نفسه.

(ولا اتباع الأصعب مع وجود الأقوى على الأصح) عند المصنف من روايات الخلاف.

قال الحاكم: وقد حكى عن أصحابنا في الاستحسان خلاف ما هم عليه؛ لأنه حكى عنهم القول بالاستحسان من غير دليل، بل بالشهوة والهوى، وقد أبعده الحاكم عنهم ذلك في حكايته، وظن بأهل العلم ما لا يليق سيما طائفة طبقوا الأرض سهلاً وجبلاً، مع كثرة الأئمة والعلماء فيهم، وظهور تقدمهم في العلم والورع ونحن أعلم بمعاني الاستحسان.

واعلم أنه لا شبهة في أن بعض الحنفية قد قال بهذا المعنى وعلم ذلك منه، وفي أدلتهم ما يشهد بذلك، ولولا أن الأمر هذا عرفته الشافعية منهم لما عظم بينهم اللجاج، واتسع فيما بينهم نطاق اللجاج، ولذلك قال بعض الملاحدة:

وعقيدة سلمت من الأهوا فلم تنسب إلى رأي ولا استحسان

ولاختيار كلام الحاكم، قال المصنف: (وإنما هو في أمر وزاد ذلك) المقدم ذكره وإلى ذلك أشار بقوله: (واختلف في حده):

(فعند ابن أبي طالب والمنصور) بالله (والكرخي وأبي عبد الله: أنه العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأول) وهذه حقيقة جيدة فإن الاستحسان في الاصطلاح إنما يقال ما جاء بخلاف ما يقتضيه القياس، قال سعد الدين: والذي استقر عليه رأي المتأخرين هو أنَّ الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إلى الأفهام، والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً. انتهى

وقال الآسنوي: والذي ذكره الكرخي حيث دل دليل خاص على إخراج صورة مما دل عليه العام كتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة، بالمال الزكوي دون غيره، فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوب التصديق بجميع أمواله عملاً بلفظه، لكن هنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوي، وهو قوله تعالى: {تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ} (التوبة/١٠٣)، فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوي، فليكن لذلك في قول القائل: مالي صدقة، والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال فهي الصورتين.

واعترض البيضاوي هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه، ولا نزاع في التخصيص.

وقال (المؤيد) بالله (وبعض الحنفية) الاستحسان العدول (عن موجب قياس إلى قياس أقوى)، قال الرصاص والقاضي عبد الله: وهو باطل لأنهم قد يستحسنون إذا عدلوا إلى نص، كاستحسانهم أن لا قضاء على الصائم إذا أكل ناسياً، يعني أنهم عدلوا عن القياس وهو وجوب القضاء عليه إلى الأثر المروي وهو ((من أفطر ناسياً فإنما أطعمه الله وسقاه))، وكاستحسان

أصحابنا في فم الهر إذا أكل نجساً ثم مر عليها بعد ذلك يوم وليلة فإن فمها يطهر بذلك من دون غسل، وكذلك حكم جميع الأفواه، وهذه مسألة فيها خلاف طويل:

فقال: الشافعية لا تطهر إلا بجري الماء إما بأن يعلم ذلك أو يظنه بمضي وقت يغلب في الظن شربها، وجرروا في ذلك على سائر المحال النجسة.

وأصحابنا والحنفية ذهبوا إلى أن الريق يطهر، واختلفوا: فقليل بمضيه ولو لحظة، وبه قال المؤيد بالله في رواية، والحنفية بمضي ليلة، ورواية عن المؤيد بالله، ومنهم من قصر ذلك على فم الهرة، ومنهم من عداه، ومن عداه اختلفوا على ذلك بالنص أو بالقياس.

وقال (الإمام) يحيى (وأبو الحسين والحفيد وغيرهم) من العلماء الاستحسان (ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الألفاظ لوجه أقوى من المتروك يكون) الوجه الأقوى (في حكم الطارئ عليه) أي على المتروك، فأشار بقوله: ترك وجه من وجوه الاجتهاد إلى أن الواقعة التي اجتهد المجتهدون لها وجوه كثيرة، واحتمالات متعددة، فيأخذ المجتهد بواحد منها، ثم إنه يعدل إلى ما هو أقوى منه، فقوله: بوجه أقوى متعلق بترك وجه، واحترز بقوله غير شامل شمولى الألفاظ عن تخصيص العموم، فإن الوجه الأول فيه شامل شمولى الألفاظ، واحترز بقوله يكون في حكم الطارئ عليه عن ترك أضعف القياس؛ لأجل الأقوى فإن أقواها ليس في حكم الطارئ، قال: فإن كان طارئاً عليه فهو الاستحسان.

ومثال ذلك: العنب فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أو لا قياساً على الرطب، ثم أن الشارع رخص في جواز بيع الرطب على رأس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الأول بكون الثاني أقوى، فلما اجتمع في الثاني القوة والطراءن كان استحساناً.

قال الآسنوي: وهذا التفسير يقضي أن يكون العدول عن حكم القياس إلى النص الطارئ عليه استحساناً وليس ذلك عند القائلين به، وزاد الإمام بعد قوله شمولى الألفاظ ولا ناقل لحكم العقل، قال: لأن مقتضى العقل هو البراءة الأصلية، ولا شك في كونها متروكة للدليل هو أقوى منها من نص أو إجماع أو قياس.

(وقيل) الاستحسان (تخصيص قياس) بدليل (أقوى منه) مثلاً القياس يقضي بأن المثلي يضمن بمثله، والعمل بنجر المصرة استحسان؛ لأنه كخاص ورد على عام والخاص أقوى، قال

الرصاص: وهذا باطل؛ لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس وغير قياس، قال القاضي عبد الله: ولأن الاستحسان قد يكون بأمانة والأمانة لا تسمى دلالة على الصحيح.

(وقيل) الاستحسان (ترك طريقة إلى أقوى منها) لولاها لوجب الثبات على الأولى، وكان الأنسب في العبارة أن يقال: ترك حكم طريقة إلى حكم طريقة أقوى (ولا نزاع في الجميع) من الحدود في أنها مقبولة إذا كانت بهذه المثابة.

(وقيل: العدول إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام) من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والآجرة، كما روي عن المؤيد كان إذا دخل الحمام للموسم استأجره يوماً بثمن معلوم، واستأجر الحمامي لحفظ الثياب والأول على خلاف الدليل، وكذلك شرب الماء من السقيا من غير تعيين مقدار الماء وبدله.

(ورد) هذا (بأنها) أي العادة (إن كانت حقاً) بأن جرت في زمان النبي صلى الله عليه أو في عهد الصحابة (فقد قام دليلها) من السنة أو الإجماع فيعمل به قطعاً (وإلا) أي وإن لم تثبت حقيقتها (ردت) قطعاً.

(وقيل) الاستحسان (دليل ينقذ في نفس المجتهد تقصر عبارته عنه) فلا يقدر على إظهاره. (ورد بأنه) أي الدليل المذكور (إن تحقق) عند المجتهد ثبوته (فمعتبر) ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً؛ إذ ليس عليه أن يمكنه الحجاج بل العمل بما علمه لعدم توفية الاجتهاد حقه، فأما في مواطن الجدل فهو غير مقبول منه؛ لأنه لا يدري بمبلغ نظره، ولعله خيال باطل فلا يقوم له به على المناظر حجة، (وإلا) يتحقق عنده (فليس بمعتبر) قطعاً؛ إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

(والمختار وفاقاً للجمهور) من العلماء كابن الحاجب ومتابعة والآسنوي والسبكي وغيرهما (أنه لا يتحقق استحسان بمختلف فيه؛ لأن الخلاف إن عاد إلى اللفظ فلا مشاحة في العبارة) لأن ذلك اصطلاحاً منهم ولا جرح فيه، فقد تخصص الشيء بالاسم وإن وجد معنى الاسم في غيره كوضع اسم النحو على الإعراب، والفقهاء على الفروع، وإن كان كل فن منحواً ومفوقهاً، وإذا كان كذلك فلا مشاحة في العبارة (بعد صحة المعنى من غير إبهام) أن الاستحسان هو مجرد التشهي (وإن عاد إلى المعنى فرجوعه إلى الترجيح بين الأدلة الشرعية وهو متفق عليه، لكن لا بد من دليلين معدول عنه مرجوح، ومعدول إليه راجح) قال المهدي: وسواء كانا قياسين أو قياساً وخيراً.

وأنت خبير باشمال الحدود على ذلك، وأن الأليق بالاختصار طي ذكره.
إذا تقرر ما ذكرناه، فلو فرض أن هنا من يثبت استحساناً بمعنى التشهي كما رواه بعض أصحابنا وقرناه عن بعض الحنفية.

قلنا له في نفيه: إن الأحكام مصالح، ولا طريق إليها من جهة العقل، لما علمت، فالعمل من غير مستند يؤدي إلى انتفائها، لجواز أن تستحل النفس وتستحسن ما المصلحة في خلافه، فيكون باطلاً.
وقلنا له أيضاً: لا دليل على ما ذكرتم يدل عليه، فوجب نفيه؛ لأن عدم الدليل في نفي الأحكام الشرعية مدرك شرعي.

ولهم تعلقات فاسدة:

منها: قوله تعالى: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ} (الزمر/٥٥)، وهذا أمر بالاستحسان.
قلنا: إن كان مجرد الاستحلاء واتباع الهوى فقد زجر القرآن عنه، قال: {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ} (ص/٢٦)، وكذلك السنة والإجماع، وإن كان ما قضت به الدلالة أو رجحت أمارته فذلك هو قولنا.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)) فدل على أن ما رآه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسناً فهو حق في الواقع؛ إذ ما ليس بحق فليس بحق عند الله بالضرورة والإجماع.

قلنا: المسلمون صيغة عموم والمعنى ما رآه جميع المسلمين حسناً فتناول إجماع جميع أهل العقد والحل لا ما رآه كل حسناً، وإلا لزم حسن ما رآه آحاد القوم حسناً، وما أجمع عليه فهو حسن عند الله؛ لأن الإجماع لا يكون إلا عن دليل.

(فصل): [في الجدل وآدابه]

قبل الخوض في ذكر أجناس الاعتراضات نذكر ماهية الجدل وآدابه وما يعد انقطاعاً، فهذه ثلاثة أمور:

أولها: ماهية الجدل، فالجدل اسم، والمصدر منه جدالاً ومجادلة، وهو أشد الخصومة، وفي مصطلح الأصوليين عبارة عن المحاورة الجارية بين المتناظرين لإرادة تصحيح أحد القولين وإبطال الآخر، وقواعده أربع:

- فمنها: السؤال عن مذهب الخصم.
- ومنها: السؤال عن دليله في تلك المسألة.
- ومنها: السؤال عن وجه دلالة الدليل.
- ومنها: الاعتراض على ذلك الدليل وهو أوسع القواعد.
- وثانيها: في ذكر آداب الجدل، ونذكر منها ثلاثة:
- منها: ما ينبغي تقديمه على المناظرة:
- وهو تقوى الله وإشعار النفس لخوفه، وتوطينها على قبول الحق.
- ومنها: التقديم على جدله الحمد لله والصلاة على النبي وآله، وسؤال الإعانة.
- ومنها: أن يتحرز في مجادلته عن المباهاة.
- ومنها: أن يتحرز عما يغير الخاطر كالجوع والعطش ونحوهما.
- ومنها: أن يقبل على خصمه ويحسن الاستماع لكلامه.
- ومنها: أن يتحرز عن مناظرة من عادته السفه.
- ومنها: أنه إذا ظهر من خصمه سوء أدب أن ينهأ بلطف.
- ومنها: ما يختص حال المناظرة: وهو أن يكون المناظر مجتمع القلب والخاطر، متوفراً في جميع أحواله، ولا يشتغل بشيء سوى ما هو بصدده غير منزعج، ولا سرع طيش ولا فشل.
- ومنها: أن يكون حريصاً على الاختصار في كلامه، فإن أكثر ما يكون الزلل في الإكثار، ولا يفرط في رفع صوته فيسوء خلقه ولا يجدي شيئاً.
- ومنها: أن يقف حتى يفرغ خصمه من كلامه فإن مداخلته تورث التشويش.
- ومنها: أن لا يفتح على خصمه إذا بدا منه ما يقتضي ذلك.
- ومنها: أنه يحترز في سؤاله عن كلام يلزمه حجّة لخصمه في إثباته.
- ومنها: أنه لا يبهم سؤاله ولا يجمله؛ لأن الجيب لا يعلم مقصودة فلا يجيبه.
- ومنها: أنه لا يبيني المسئول مسألته على مسالة لا تعلق لها لمحل النزاع.
- ومنها: أنه متى لاح الحق من أي المتناظرين اتبع.
- وثالثها: فيما يعد انقطاعاً:

فتارة يكون من جهة السائل: بأن يعجز عن إبانة سؤاله، وعن تقدير وجه دلالة دليله، وغير ذلك مما يجب عليه الإتيان به.

وتارة يكون من جهة المسئول: وذلك بأن يعجز عن الإجابة على الاعتراض، أو يعجز عن رد المعارضة، أو عن الجواب عن النقض، فهذه كلها تعد عجزاً وتكون انقطاعاً لا محالة بين النظائر من أرباب الجدال من الأصوليين.

وعلامات الانقطاع ثلاث:

منها: أن يسكت عن الكلام فيما هو بصدده من غير عذر ولا عارض يعذر به.
ومنها: أن يقطع كلامه بإيراد حديث لا تعلق له بالمسألة.
ومنها: أن يظهر غضبه، ويطول لسانه بالأذية لخصمه، فهذه كلها أمارات الانقطاع.

[الإعتراضات الواردة على قياس العلة]

(والاعتراضات الواردة على قياس العلة) فأما الواردة على الاستدلال بالأدلة الأصولية كالكتاب والسنة والإجماع وخبر الواحد فليس من همم ذكرها لطول الكلام فيها ولتشعبه، وقد أطنب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابه الملخص في ذكر الاعتراضات على الأدلة كلها، وقد نذكر في كتابنا شيئاً من ذلك أدرأعاً لها في تلك لكونها قليلة بالنسبة إليها.

إذا عرفت ذلك فالاعتراضات الواردة عليه (تراجع إلى منع) أي منع كون العلة ما ذكره القائل، أو منع وجودها في الأصل، أو في الفرع، أو منع كون الحكم ما ذكره، (أو معارضة) بعلّة أخرى يبرزها المعارض، (وإلا) يرجع إلى هذين النوعين (لم يسمع)، وذلك لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات ما ادعاه بدليله، وغرض المعارض عدم الالتزام بمنع المستدل عن إثبات مدعاة بدليله، والإثبات بدليله يكون لصحة مقدماته لتصلح الشهادة وسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب عليه الحكم، والدفع يكون بهدم شهادة الدليل أو نفاذها، فهدم شهادة الدليل بالقدرح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته يطلب الدليل عليها، وهدم نفاذ شهادته المعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها لها لا يكون من القبيلين، فلا تعلق له بمقصود الاعتراض، فلا يسمع ولا يعول عليه ولا يشتغل بالجواب عنه.

واعلم: أن المقدمة قد تمنع تفصيلاً، وذلك واضح، وقد تمنع إجمالاً، وطريقه أن يقال:

لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصور الفلانية لوجب أن يثبت الحكم فيها، وإنه غير ثابت، وإجمالاً هو النقض، وقد يقيد بالإجمالي ومنه النقض المذكور في علة القياس.

وأيضاً: فإن المقدمة إذا منعت وانهض المستدل لإقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله عليها، ومعارضة دليله عليها، والمراد بالمنع ما يعم المنع تفصيلاً وإجمالاً على مقدمات دليل المدعى، أو دليل المقدمة، وبالمعارضة المعارضة للدليل المدعى، أو للدليل المقدمة.

(ولا يجب معرفتها على المجتهد) لأن الكلام على القياس وما يتصل بذلك قد انطوى عليها، وما لم يندرج تحته منها فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، وذلك خارج عن فن الاجتهاد، (ولذلك) أي ولأنه لا يجب معرفتها على المجتهد (لم يتعرض لذكرها بعض الأصوليين) كابن زيد في الدرر، وتلميذه الراعي في الهداية، والمهدي في معياره.

قالوا: فإذا لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي أن يشح على الأوقات أن يضيعها بها وتفصيلها، وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام، ورد كلام المناظرين إلى مجرد الخصام، كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه منحرفاً عن مقصد نظره، فهي فائدة ليست من جنس الأصول بل من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التي هي مقصودها، بدليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

والحق أن وصفها بقلة الجدوى لا يليق، فإنه يدور على فهمها قطب التحقيق، ويعيل بإدراكها ونيلها كاهل التدقيق، ويبين بها الخالص من المذيق، وإذا عرفت ذلك، وعرفت انهيار ما قاله هؤلاء من المسالك، وعدم تنوير أرجائها من الحالك، فالأولى شرب السلسيل من كؤوس التحقيق، والتجافي عن سلوك بنات الطريق.

والاعتراضات الواردة على قياس العلة (هي عشرة) ولكن من رام في مثل عدد الاعتراضات حصراً عقلياً فقد ركب شططاً، سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل، لكن لا بأس بالضبط للتقريب، ولمّ ما فيها من التشعب، وقد اختلف في ترتيبها:

ف قيل: لا ترتيب بينها أصلاً، وقيل: بل بينها ترتيب، ولها ترتيبان:

الترتيب الأول منهما: يكون واجباً، وفيه قولان:

الأول: وجوب تقديم الممانعة، لأنها هي الغاية في البعاد عن التعليل، ووجوب تأخير المعارضة، إذ ليس بعد بطلان المعارضة إلا تسليم العلة، ولأنها نصب دلالة بعيدة عن العلة.

الثاني: تقديم الممانعة على النقض، ووجوب تأخير النقض؛ إذ لا يجوز أن ينقض ثم يمانع؛ لأن الناقض يدعي وجود العلة من غير حكم لها، والمنع رفع للعلة من أصلها، فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع عما سلم من وجود العلة.

الترتيب الثاني: يكون مقتضياً للحسن، وهو ما بين الممانعة والمعارضة فتقدم المطالبة على سائر وجوه الاعتراضات؛ لأنه لا وجه لتوجه سائر الاعتراضات إلا بعد ثبات العلة وسلامتها عن المطالبة، ثم فساد الوضع والاعتبار يتلو المطالبة وتقدم على سائرهما؛ لأن حاصله أن المعلل رام بالعلة إثبات نقيض مقتضاها، ثم القول بالموجب مقدم على سائرهما لوضوحه وإبطاله لما قاله المعلل على قرب، ثم النقض على ما عداها، ثم الكسر لأنهما متقاربان، ثم القلب على سائرهما؛ لأنه ينزع إلى القول بموجب العلة، ثم عدم التأثير على الفرق، لأن الفرق يشبه المعارضة ولها حظ التأثير، وهذا الذي ذكرناه ليس ضربة لازب، ولا طريقة أمر واجب، بل هي طريقة استحسان، وتقدم لما على منه الشأن، وربما يلوح للناظر اختصاص في بعضها على بعض بوجوه من القوة فلا عليه في مخالفة ما أشرنا إليه.

[المنع]

(الأول) من الاعتراضات: (المنع، وقد يكون في الأصل):

- [١] (إما بمنع كونه معللاً: نحو: النبيذ مشتد فهو حرام كالخمر، فيمنع الخصم كون الخمر معللاً).
- [٢] (أو بمنع حكمه): فيقول السائل: أسلم كونه معللاً في الجملة، ولكن لا أسلم حكم الأصل، فلا بد من إقامة البرهان عليه، (ولا ينقطع المستدل بمجرد)، وإنما ينقطع إذا ظهر عجزه عن إثباته بالدليل، وإنما لم يكن قطعاً؛ لأنه ما يعاب من المستدل إلا أن إثباته لحكم الأصل انتقال من إثبات لحكم شرعي إلى آخر، ومثل هذا إنما يصح إذا كان إلى غير ما يتوقف عليه إثبات المطلوب، وليس ها هنا كذلك فلا يقبح، كما لو منع عليه العلة، أو وجودها في الأصل أو في الفرع، فإنه يصح فيه أن يثبتها، ولا يعد المنع قطعاً، وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول من قال: إنه ينقطع، ولا يمكن من إثباته بالدليل؛ لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعي، الكلام فيه بقدر الكلام في الأول، فقد حيل بين المستدل وبين مرامه، وشغل عنه بغيره، فقد ظفر المعترض بما رام، فإن الحيلولة

والاشتغال قصارى مطلوبة، وإلى قول الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة، فإن عدوه قطعاً فقطع، وإلا فلا، لأنه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل. وإذا قدر تقرر أن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه، فإذا أقام فهل ينقطع المعارض بمجرد إقامة الدليل حتى لا يُمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل، أو لا ينقطع، بل له أن يعترض فيه خلاف:

والمختار أنه لا ينقطع وله أن يعترض، وذلك لأنه لا يلزم من صورة دليhle صحته، ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته، وذلك بصحة مقدمته وهو معنى المنع. قالوا: اشتغال بما هو خارج عن المقصود.

قلنا: لا نسلم خروجه عن المقصود؛ إذ المقصود لا يحصل إلا به.

ومثال منع الحكم قوله: (نحو السرقيين) وهو الروث (نجس)، فلا يباع، كالكلب، فيمنع كون الكلب لا يباع) بل يباع؛ لأنه من جملة الأموال.

[٣] (أو بمنع وجود علمته) أي الأصل فضلاً عن أن يكون من العلة، (نحو الماء مطعوم فيجري فيه الربا كالبر فيمنع كون البر مطعوماً مثلاً).

وجواب هذا الاعتراض: بأن الوصف في الأصل إنما هو طريق ثبوت مثله، فإذا كان الوصف حسياً فبالحس، أو عقلياً فبالعقل، أو شرعياً فبالشرع، مثلاً أن يقال في القتل بالمتقل: قتل عمد عدوان، فلو قيل في المقيس عليه وهو القتل بالسيف، لا نسلم أنه قتل بالحس، ولو قيل: لا نسلم أنه عمد، قال: معلوم عقلاً بأمارته، ولو قال لا نسلم أنه عمد عدوان، قال: لأن الشرع حرمه.

[٤] (أو بمنع كونها) أي العلة (علة وإن وجدت فيه) قال ابن الحاجب: وهو من أعظم الأسئلة لعمومه في الأقيسة، إذ العلية قل ما تكون قطعية، ولتشعب مسالك العلية، فتتعدد طرق الانتقال. انتهى وعلى كل واحد منها أبحاث ستقف عليها إن شاء الله تعالى، فيطول القال والقييل فيه ما لا يطول في غيره، ومن استقرى ذلك علمه.

(نحو السفرجل، وإن سلم أنه مطعوم كالبر فلا نسلم أن الطعم) بالضم (علة الربا) وقد اختلف في كون منع العلية مقبولاً، والصحيح أنه مقبول، وإلا أدى إلى التمسك بكل طردي، ويؤدي إلى اللعب فيضيق القياس؛ إذ لا يفيد ظناً وتكون المناظرة عبثاً.

قالوا: القياس حده وحقئته أنه إلحاق فرع بأصل لجامع، وقد حصل، وإذا ثبت مدعاة فلا يكلف إثبات ما لم يدعه.

قلنا: لا نسلم أن حده ذلك، بل هو إلحاق فرع بأصل بجامع يظن صحته، وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقاً ولم يوجد.

ولما تقرر أن هذا المنع مسموع، فالجواب إثبات العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة، وكل مسلك تمسك به فيرد عليه ما يليق به من الأسئلة المنصوصة به، ولينبه هاهنا على اعتراضات الأدلة الأخرى ويتبعه اعتراضات القياس ولو اتسع النطاق بعض الاتساع؛ لأن البحث كما يقع في القياس يقع في سائر الأدلة ومعرفة هذه الأسئلة نافعة في الموضوعين.

فقول: الأسئلة بحسب ما يرد عليه من الكتاب والسنة والإجماع وتخريج المناط أربعة أصناف: الصنف الأول على ظاهر الكتاب: إذا استدل في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى: {أحل الله البيع} وهو يدل على صحة كل بيع، والاعتراض عليه من وجوه: الأول: الاستفسار، نحو أن يقول: ما معنى أحل فإنه يقال: بمعنى أورده في محله، وبمعنى جعله حلالاً غير حرام.

الثاني: منع ظهوره في الدلالة على ما ذكرتم، فإنه قد خرج عنه مثل بيع الملاقيح، والمضامين، وبيع الخمر، والخنزير، وبيع أمهات الأولاد باتفاق منكم، أو منع أن اللام للاستغراق، ولم لا يجوز أن تكون للعهد الخارجي أو الذهني.

الثالث: التأويل، وهو وإن كان ظاهراً فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه إلى مجمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً، نحو قوله ((نهى عن بيع الغرر))، وهذا أقوى؛ لأنه عام فيه لم يتطرق إليه تخصيص، أو التخصيص فيه أقل.

الرابع: الإجمال، فإن ما ذكرناه من النهي عن بيع الغرر، وإنه أقوى لعدم تخصيصه أو لعلته، وإن لم يجعل المجمل المرجو راجحاً فلا أقل من أن يعارض الظهور فيبقى مجملاً.

الخامس: المعارضة بأية أخرى، نحو قوله تعالى: {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل} وهذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلاً.

السادس: القول بموجبه، وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف، نحو: أن نقول سلمنا حل البيع، والخلاف في صحته باقٍ فإن الآية ما أثبتته.

الصف الثاني: ما يرد على ظاهر السنة، كما إذا استدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن)) على أن النكاح لا يفسخ.

والاعتراض عليه بوجوه بعضها الستة التي ذكرت على ظاهر الكتاب:

الأول منها: الاستفسار، عن معنى الإمساك والمفارقة، أمّا لو قال: إن أردت الإمساك بلا تحديد فممنوع أو معه فغير مفيد، فليس باستفسار بل سؤال تقسيم.

الثاني: منع الظهور؛ إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم، أو لأنه خطاب بخاص وهو إمساك غيلان أربعاً من نسائه، ولا يكون ظاهراً في عدم انفساخ النكاح على العموم، أو لأنه ورد على سبب خاص وهو أنه قد كان تزوجهن مرتباً، فأمر بإمساك الأربع الأوائل ومفارقة الأواخر، والكلام فيما إذا تزوجهن معاً.

الثالث: التأويل، بأن المراد تزوج منهن أربعاً بعقد جديد لانفساخ نكاحهن مطلقاً، فإن الزيادة على أربع في الإسلام أمر منافي للنكاح، ولا خلاف في أنها إذا كانت مبتدأة مقارنة للعقد ترفع النكاح وتمنع صحته، وكذا إذا كانت طارئة فإنها تدفعه وتزيل صحته كالرضاع، فإن الطارئ منه دافع للنكاح ومزيل لصحته كما أن المبتدأ منه دافع له مانع لصحته.

الرابع: الإجمال، كما ذكرنا وهو أن التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجملاً.
الخامس: المعارضة بنص آخر.

السادس: القول بالموجب، فنقول: سلمنا الامتثال، لكن بشرط تجديد العقد، ومن أيى الدلالة على نفي هذا الاشتراط.

وهذا ما يعترض به من غير الوجوه الستة:

وهو الطعن بأن الخبر مرسل، أو موقوف، أو الطعن في رواية بضعف بعض الرواة، أو بقول شيخه لم يرو عني.

الصف الثالث: ما يرد على الإجماع، مثاله: ما قالت الحنفية في وطء الثيب الإجماع على أنه لا يجوز الرد مجاناً، فإن عمر بن الخطاب وزيداً أوجبا نصف عشر القيمة، وفي البكر عشرها،

وعن علي عليه السلام منع الرد من غير نكير، وهذا الإجماع ظني في دلالة لكونه سكوتياً، ودلالة السكوت على الموافقة كما علمت ليست بقطعية، وفي نقله لأنه بالآحاد لا التواتر ولولا ظنية الدلالة، أو النقل في هذا الإجماع لما تصور بحقه في محل الخلاف؛ إذ الحكم المجمع عليه إجماعاً قطعي الدلالة والنقل لا يخالف.

والاعتراض عليه من وجوه:

الأول: منع وجود الإجماع مطلقاً، قطعياً كان أو سكوتياً، بصريح المخالفة حيث ذهب البعض إلى جواز الرد مجاناً، أو منع دلالة السكوت على الموافقة.

الثاني: الطعن في السند، بأن نقله فلان وهو ضعيف إن أمكنه.

الثالث: المعارضة بإجماع أو بمتواتر، ذكر ذلك العضد، وهذا على سبيل الفرض والتقدير، وإلا فقد عرفت ألا تعارض بين قطعيين، ولا يجوز المعارضة بالقياس لما أن القياس لا يعارض الإجماع مثل أن نقول: العيب يثبت الرد قياساً على سائر أسباب الرد، ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة، ولا بخبر واحد إلا إذا كانت دلالة قطعية، فإنه وإن كان ظني السند لكن لقطعية دلالة يعارض الإجماع - أعني الإجماع الظني الدلالة أو النقل -، إذ لو كان قطعيهما لم يعارضه خبر الواحد أصلاً، وإن كان ظنيهما لم يحتج إلى قطعية الدلالة.

الصف الرابع: ما يرد على تخريج المناط، من القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، ومن المعارضة بإبداء معنى آخر يصلح للعلة، ومن كون الوصف خفياً، ومن كونه غير منضبط، وبغير ذلك من كون الوصف مناسباً مراسلاً لم يثبت اعتباره بنص ولا إجماع، ولا بترتب الحكم على وفقه، أو غريباً يثبت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا إجماع.

(وقد يكون) المنع (في الفرع بمنع وجود علة الأصل فيه) قال الإمام: فأما سائر الوجوه التي

تقدمت في ممانعة الأصل فلا يليق ذكرها هنا.

قال في الحواشي: لكن لا نسلم ذلك في كون الفرع غير معلل لجواز ذلك فيه، (نحو) قولك (أسلم أن الطعم علة الربا في البر، وأمنع وجودها) أي العلة (في الماء، وعلى المستدل إثباتها) أي العلة في الفرع (بإحدى طرقها المتقدمة) من سمع واستنباط، فيقال: الماء مطعوم لقوله تعالى: {ومن لم يطعمه فإنه مني} وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في زمزم: ((إنه طعام طعم،

وشفاء سقم))، وقول عائشة رضي الله عنها: لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما معنا من طعامٍ إلا الأسودان الماء والتمر.

(وقد يكون) المنع (في الأصل والفرع معاً)، وذلك (بمنع وجودها) أي العلة (فيهما) أي الأصل والفرع، (كقولهم في الكلب) حيوان (يغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ، كالخنزير، فيمنع العلة) من جانب المعارض كأبي حنيفة بأن نقول: لا نسلم الوصف وهو اعتبار العدد لا في الأصل ولا في الفرع جميعاً.

والجواب عن هذا الاعتراض: بإثبات وجود الأصل والفرع بما هو طريق ثبوت مثله كما سلف تقريره.

[المطالبة بتصحيح العلة]

(الثاني) من الاعتراضات: (المطالبة) من المعارض (بتصحيح العلة) التي علل بها المستدل (وهي من أقوى الاعتراضات، وجوابه بإثباتها بإحدى طرقها) المتقدمة.

مثاله: قول موجب النية في الوضوء: عبادة فيجب فيه النية كالصلاة، فيقول المعارض: دُلَّ على أن الوضوء عبادة، فيستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الوضوء شرط الإيمان))، والإيمان يطلق على العبادة بدليل قوله تعالى: {وما كان الله ليضيع إيمانكم} أراد الصلاة إلى بيت المقدس، وكما نقوله في المنع من الذبح بالسن والظفر تعليلاً بأنها عظم من الإنسان فلا يجوز الذبح به كالمتمصل، فيقول المعارض: دل على ذلك فيستدل بما روي عنه عليه السلام ((أمَّا السن فعظم من الإنسان))، وكما إذا سئلنا عن العلة في شرع الحدود وهي الردع والزجر، قلنا: للإجماع على ذلك، وكتعليل الخمر بالشدة لو لم يرد التنبيه بالآية في المناسبة، وقياس النبيذ عليها بهذه العلة، وكذلك الطرد والعكس والسير والتقسيم كما تقدم.

(و) الاعتراض الثاني (لم يعده الباقلاني منها) أي الاعتراضات، (لأن الواجب على المستدل في الاجتهاد والمناظرة تصحيح علته قبل أن يطالب بذلك؛ إذ لا يكون آتياً بصورة القياس إلا بعد تصحيحها، فإن سكت عنه) أي التصحيح (فهو مقصّر) في إدراك لفظ التعليل وإحراز حقيقته، (والمختار وفاقاً للغزالي أنه كذلك) أي يجب عليه تصحيح علته لكن لا مطلقاً، بل (في الاجتهاد) فلا يجوز له العمل عليها والإفتاء بها إلا بعد إظهار الحجية عليها، وإقامة الرهان على كونها مقبولة، (لا الجدل) فلا يجب عليه تصحيح علته قبل أن يطالب بذلك؛ لأنه يستقر قدم

المعلل بأي وصف ذكره، سواء كان عليه دلالة أو ليس عليه دلالة، ثم على المعترض السائل بعد ذلك أن يطالبه بتصحيح علتة، وعلى المستدل إثباتها بأي الطرق كما سلف.

[فساد الوضع والاعتبار]

(الثالث) من الاعتراضات: (فساد الوضع والاعتبار) قال الإمام: اعلم أن فساد الوضع والاعتبار في الحقيقة معناهما واحد ولا فرق بينهما من جهة المعنى، وعليه تعويل الجماهير من أهل الجدل، وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن بعض الفقهاء تفرقة بينهما، فجعلوا فساد الوضع مختصاً بكل علة علق عليها ضد مقتضاها، وجعلوا فساد الاعتبار حمل حكم على حكم يخالفه، والحق أنه لا فرق بينهما من جهة المعنى، ولكننا نساعد هؤلاء على التفرقة اللفظية، ونجري معهم على اصطلاحهم، ونورد الكلام على قسمين ليكون أقرب إلى الفهم بمشيئة الله تعالى.

(والأول) وهو فساد الوضع: (ما) أي قياس (خالف النصوص أو الأصول) وهي ما تقرر في الشرع من الاشباه والنظائر (من الأوصاف المعلق عليها ضد الحكم)، وحاصله: إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص، وذلك لأن الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان، وإلا لم يكن مؤثراً في أحدهما، لثبوت كل من النقيضين مع الوصف بدلاً من الآخر، فلو فرض ثبوتهما للزم انتفاؤهما؛ لأن ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر، وذلك (كتعليل) أبي حنيفة (نجاسة سؤر السبع) أي فمه (بأنه سبع ذو ناب، فكان سؤره نجساً كالكلب، فيقال) من جانب المعترض كأئمتنا والشافعي: (السبعية) اعتبرها الشارع (علة للطهارة بالنص)، حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع، وإلى أخرى فيها سنور فأجاب فقيل له فقال: ((السنور سبع)) رواه أحمد وغيره، فجعل كونه سبباً علة للتطهير، وإن كان السبعية علة للطهارة بالنص، (فلا يعلق عليها ضد حكمها) هذا مثال ما خالف النصوص.

(و) أمّا ما خالف الأصول فهو (كتعليل الكفارة في قتل العمد عن العمد بأنه) أي قتل العمد (معنى يوجب القتل ولا يوجبها) أي الكفارة (كالردة) مع استحقاق القتل، (فيقال: الأصول توجب تغليظ الحكم للعمدية فلا يتعلق بها التخفيف لأنه) أي التخفيف (ضد مقتضاها) أي الأصول لأن مقتضى الأصول تغليظ الحكم فيه.

واعلم أن فساد الوضع يشبه بأمور ويخالفها بوجوه، فننبه على ذلك لئلا يلتبس:

فمنه: أنه يشبه النقض من حيث يبين فيه نقيض الحكم مع الوصف، إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف يثبت النقض وفي البعض لا يتعرض لذلك، بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم، ولو قصد به ذلك لكان هو النقض.

ومنه: أنه يشبه القلب من حيث أنه إثبات نقيض الحكم بعلّة المستدل إلا أنه يفارقه بشيء وهو أن في القلب يثبت نقيض الحكم بأصل المستدل إلا القسم الرابع، وهذا يثبت بأصل آخر، فلو ذكر بأصله لكان هو القلب، وقد تلخص مما ذكرنا أن ثبوت النقيض مع الوصف نقض، فإن أريد ثبوته به ففساد الوضع، فإن أريد كونه بأصل المستدل فقلب.

(والثاني) وهو فساد الاعتبار: (ما) أي قياس (حمل فيه الحكم) كالفرع (على حكم يخالفه) كالأصل، يعني أن الفرع قياس على أصل له حكم مخالف لحكم الفرع، كما يأتي في المثال، ويسمى فساد الاعتبار، لأن اعتبار القياس في مقابلة النص باطل، وإن كان وضعه وتركيبه صحيحاً لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه.

(و) قد (يكون) فساد الاعتبار (لمخالفة النص) وذلك (كتعليق) أبي حنيفة (تعليق الطلاق بالنساء، بأنه عدد يتعلق به البيونة فاعتبر بهن كالعدة، فيقال) من جانب المعترض كالشافعي (اعتبار فاسد لمخالفة النص وهو) قوله صلى الله عليه وآله المخرج له الدارقطني والبيهقي مرفوعاً على ابن مسعود والبيهقي عليه وابن عباس أيضاً ((الطلاق بالرجال) والعدة بالنساء))، فهذا مناقض للسنة ومدافع لها، فيجب اطراحه، فحصل من هذا اتفاق الفريقين على أن العدة إنما يكون اعتبارها بالنساء، ومعنى هذا أن المطلقة إذا كانت أمة فعدتها حيضتان على قولهم سواء أكان زوجها حراً أو عبداً، وإن كانت المطلقة حرة فعدتها ثلاث حيض سواء كان زوجها حراً أو عبداً، فأما الطلاق فمختلف فيه بينهم:

فزعم أبو حنيفة: أن الطلاق بالنساء كالعدة كما حكيناه عنه، ومعنى هذا أن الزوج إذا كان حراً أو عبداً والزوجة أمة فإنه لا يملك عليها إلا تطليقتين، وإن كانت حرة فإنه يملك ثلاث تطليقات سواء كان الزوج حراً أو عبداً.

وعند الشافعي: أن الطلاق بالرجال يعني أن الزوج إذا كان حراً فإنه يملك ثلاث تطليقات سواء كانت الزوجة حرة أو أمة، وإن كان الزوج عبداً فإنه لا يملك إلا تطليقتين سواء كانت حرة أو أمة.

فأما مذهبنا في هذا: فهو أن الحر كالعبد في أنه يملك على من نكحها بعقد نكاح ثلاث تطليقات، والأمة كالحرّة إذا كانت مطلقة في أن عدتها ثلاث حيض، سواء كان زوجها حراً أو عبداً.

وعمدتنا في ذلك: هو عموم الطلاق في قوله تعالى: {الطلاق مرتان} لم يفصل بين الحر والعبد، وفي العدة هو قوله: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} ولم يفصل بين الحرّة والأمة.

(وقد يكون) فساد الاعتبار (بمخالفة الأصول) قال القاضي الدواري: ونعني بالأصول الأدلة؛ لأنها فرقت بين هذه الأشياء التي قيس بعضها على بعض في الأحكام، ومع قيام الدلالة على الفرق لا وجه للقياس، ألا ترى أن القليل مما جنسه نجس يكون طاهراً ومغفواً عنه بخلاف الكثير، مثاله دون القطرة من الدم، فإنه طاهر عندنا، وكثير الدم نجس، والصبي لا تكليف عليه بخلاف الكبير، والميت لا تكليف عليه بخلافه الحي، والماء يزيل النجس بخلاف التراب، والرقبة الكافرة المأخوذ علينا الإستخفاف بها وتضييق الحال عليها والمؤمنة على العكس، والغني مالك للنصاب بخلاف الفقير، والمرأة لا أثر لردتها بخلاف الرجل فإنه ربما يزيد بسببه مرتد.

وذلك (كاعتبار القليل بالكثير) وذلك (كقياس قليل النجاسة على كثيرها) وزعم أبو حنيفة أن قليل النجاسة كقدر الدرهم البغلي مغفو عنه.

(و) كاعتبار (الصغير بالكبير) وذلك (كإيجاب الزكاة في مال الصغير قياساً على الكبير)، والخلاف في هذا مع زيد بن علي وأبو حنيفة.

(و) كاعتبار (الحي بالميت) وذلك (كرفع وجوب المضمضة على الحي قياساً على الميت في غسله) أي في عدم الوجوب، وهذا مذهب مالك والشافعي، والمذهب خلافه.

(و) كاعتبار (المبدل عنه بالمبدل) وذلك (كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية) وهذا هو مذهبنا، وإن كان التيمم إيجابه متأخراً عن الوضوء، ولا ضير في أن نقيس على أصل متأخر، إذ لم نتعبد بالحكم الذي يقتضيه القياس إلا بعد ورود التعبد بالأصل، أو كان لنا دليل على حكم الفرع غير القياس على الأصل.

(و) كاعتبار (الكافر بالمسلم) وذلك (كقياس الرقبة الكافرة على المسلمة في صحة الكفارة بها) وهذا مذهب أبي حنيفة، ومذهبنا خلافه ومن يوافقنا.

(و) كاعتبار (الغني بالفقير كإيجاب الجزية على الذمي الفقير قياساً على الغني، و) كاعتبار (المرأة على الرجل) وذلك (كقتلها بالردة قياساً عليه، فهذه الوجوه السبعة عددها كثير من الفقهاء من فساد الاعتبار لمخالفتها الأصول، والمختار اعتبار الجامع المعتبر) وهو الوصف الصحيح السالم من القدح والنقض، (فمتى وجد) الجامع (لزمه الحكم وإلا) يوجد (فلا) يلزمه الحكم (من غير التفات إلى هذه الوجوه) المحررة التي ذكروها.

(وجوابها) أي فساد الوضع والاعتبار (بالظن في سند النقض) إن لم يكن متواتراً، بأنه مرسل أو موقوف أو منقطع أو راويه ليس بعدل، (أو تأويله) بغير ظاهره، إمّا بأنه مخصص أو مجاز، وإضماره بدليل ترجيحه على الظاهر، (أو منع مخالفة الأصول) بأن يقال: لا نسلم أنه مخالف للأصول، بل هو موافق لها، (أو القول الموجب) بأن بقاءه على ظاهره وادعى أن مدلوله لا ينافي حكم القياس، (أو بالمعارضة) بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه أو يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص، إمّا لأنه أخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس، وإمّا لأنه مما يثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله تقدم على النص.

واعلم أنا لا نريد أن كل نص يمكن فيه هذه الوجوه، بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يتأتى منها، وقد لا يمكن شيء منها فتكون الدائرة على المستدل.

مثال ذلك: أن نقول في ذبح تارك التسمية عمداً ذبح من أهله في محله كذبح ناسي التسمية. فيقول المعترض: هذا فاسد الاعتبار؛ لأنه بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فيقول: المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الأوثان، بدليل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم)) أو يقول: هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص، لأنه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالإجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعاً. فإن قيل: إذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض أن ييدي بين العامد والناسي فرقاً، دفعاً لكون القياس ممّا تقدم، فيقول: العامد قصر في الترك بخلاف الناسي فإنه معذور.

قلنا: ليس له ذلك لأنه من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فساد الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره؛ لأن المعارضة بعد ذلك.

[القول بالموجب]

(الرابع) من الاعتراضات: (القول بالموجب) وهو لا يخص القياس، بل يجري في كل دليل إلا أن المصنف أراد تعريف ما يقع في القياس خاصة، فقال:

(وهو تسليم) مقتضى (ما جعله المستدل علة مع بقاء النزاع في الحكم) بأن يتخيل المستدل أن ما ذكره من القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازعة فيها مع أنه غير مستلزم له، فلا يقطع النزاع بتسليمه، وإذا أردت تعريفه بما يعم كل دليل.

قلت: هو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما في ذلك، وهذا (كما إذا استدل) أبو حنيفة (على وجوب الزكاة في الخيل) التي لغير التجارة (بأنها حيوان يتسابق عليه فيجب فيه الزكاة كالإبل فيقال) نقول بذلك من جانب المعارض كأئمتنا والشافعي (بموجب العلة) وهو أنه يجوز المسابقة عليه فيجب فيه الزكاة لكن فيما كان للتجارة ولذلك نقول بذلك (مع منع وجوب الزكاة فيها) ألا ترى أن أبا حنيفة في المثال يريد زكاة العين والمعارض يريد زكاة التجارة، ولهذا أقر بموجبها، وكان باقياً على خلافه مصراً عليه، واختلف في القول بالموجب هل يكون مفسداً للعلة ومبطلاً لها:

فقليل: ليس بمبطل للعلة ولا يلحقها فساد لأجله؛ لأن العلة إذا جرت وحقيقتها متنازع فيها فلا تكون جارية وحقيقتها متفق عليه أولى وأحق.

(والمختار وفاقاً للمحققين أنه اعتراض صحيح مبطل للعلة لانقطاع المتمسك بها في محل النزاع)

فإنه أبداها محتجاً بها وهو يروم إثبات المتنازع فيه، وقد ظهر أن الأمر على خلاف ما قدر.

وجوابه: (بأن موجبها محل النزاع) مثاله أن نقول: لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياساً على

الحرابي، فنقول: نعم ولكنه يجب فإنه لا يجوز نفي الإباحة لا نفي الوجوب، فيجيب: بأن المعنى بعدم الجواز هو الحرمة.

[النقض والكسر]

(الخامس) من اعتراضات القياس: (النقض وهو وجود العلة في محل مع تخلف حكمها) عنها (منصوصة كانت أو مستنبطة وقد تقدم) الكلام عليه (مفصلاً) في تخصيص العلة، فلا حاجة بنا إلى إعادته.

(السادس) من اعتراضات القياس: (الكسر: وهو تأخر حكم العلة عنها في فرع يقوم فيه معنى لا لفظاً) لأن لفظ العلة المجموع كصوم مفروض في المثال الآتي، وقد قامت العلة في الفرع معنى وهو مفروض لا لفظاً؛ لأنها في اللفظ مجموعها وقيامها (عند المعترض) وذلك يكون (بأن يرفع وصفاً من أوصافها) كصوم في المثال الآتي (لظنه أن لا تأثير له في حكمها، وأن المؤثر) في الحكم (ما عداه) ثم ينقض ما عداه (أو يبطله) أي الوصف الذي من أوصافها (بوصف في معناه) كمنع البذل بمعقود عليه (ثم يكسر العلة بعدهما) أي بعد الرفع والبذل.

(فالأول) وهو رفع الوصف المسقط من العلة زعماً منه أنه لا تأثير له (نحو أن يستدل) الشافعي (على وجوب تعيين النية في أنه صوم من رمضان بأنه صوم مفروض فافتقر إلى تعيينها) أي النية (كالكفارات) والكفارات والنذور المطلقة، فإنه يجب تعيين أنها قضاء وكفارات ونذور (فيظن المعترض أنه لا تأثير لصوم في ثبوت الحكم وأن المؤثر ما عداه فلا نعتبه، ثم يكسرها بالحجج فإنه لا يجب فيه التغيير) فإنه لو أهل بإهلال زيد وهو لا يعلمه أجزاء.

(والثاني) وهو أن يبطل وصفاً من أوصافها أنه لا تأثير له (نحو أن يستدل) الشافعي (على بيع ما لم يره المشتري بأنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح) البيع كما لو قال بعثك يوماً (فيظن المعترض أنه لا تأثير لممتنع في الحكم فيبطله بمعقود عليه) أي لفظه (ثم يكسرها بنكاح من لم يره الناكح فهو صحيح مع أنها مجهولة الصفة) فهذا يكون كسراً من جهة المعنى؛ لأن النكاح في معنى البيع لأمرين، الأول: أن المعاوضة داخلة تحته في كل واحد منهما، الثاني: أن الجهالة قد تكون مؤثرة فيهما، ألا ترى أن الجهالة تعين المعقود عليه فيهما يكون مؤثرة في الفساد فيهما لا محالة.

(وجوابه: ببيان تأثير ما رفع) في الأول كلفظ مفروض (أو أبطل) كلفظ متبع (و) الكسر (لم يعده بعض الخراسانيين في الاعتراضات) لأنه لا يمكن الاعتراض به إلا بتغيير العلة، أمّا بإسقاط وصف من أوصاف العلة، وأمّا يتغير بعض ألفاظها، وهذا لازم للمعلل؛ لأن الاعتراض، إنما يرد على علة

المعلل لا غير لا أن يضع المعترض علة من جهة نفسه، وهذه الحجة فاسدة؛ لأن الخصم إنما تعويله على المعاني دون ما يكون من الألفاظ والعبارات، فمتى أسقط لفظاً من ألفاظ العلة وجزء من آجزائها، فإنما أسقطه لأن عنده أنه غير مخل بالمعنى، ولا فائدة في ذكره، وهكذا يقول فإنه إنما أبدل لفظاً بلفظ؛ لأن المعترى بالمعاني ولا فائدة في اعتبار اللفظ الذي ذكره المعلل بعينه، فإذا كان إزالة ذلك اللفظ الذي ذكره المعلل وإسقاطه أو تبديله مما لا يخل فيه من جهة المعنى وفيه غرض صحيح للمعترض، وهو إبطال ما أتى به المعلل وجعله علة جاز ذلك هذا على رأي من لا يمنع التعليل بالطرد حيث يكون قيماً لليلة عن النقص، وأما من لا يمنع ذلك فالاعتراض بالكسر يكون خطأ لا محالة على رأيه؛ لأن حاصل كلام المعترض بالكسر هو إما إسقاط الوصف أو إبداله؛ إذ لا فائدة تحتها، والمعلل يقول فيهما فائدة وهي درء النقص لا يرد عليه في عليه وهي مما يجب في منهاج الجدل مراعاتها، فأما من شيوع التعليل بالطرد مطلقاً فامتناعه على قوله أبعد، وقد يشبه الحال في الفرق بين النقص والكسر فيتوجه ذكر الفرق بينهما.

(والفرق بين النقص والكسر أن النقص يرد على جميع العلة) لأن المعترض يقول فيه وجد العلة من دون حكمها (والكسر يرد على بعضها بعد إسقاط بعض) إما برفعه أو تبديله).

[القلب]

(السابع) من اعتراضات القياس: (القلب وهو أربعة أقسام):

القسم (الأول: قلب التصريح) وهو أوقع مجازي القلب في إبطال العلة وإفسادها (وهو أن يذكر المستدل علة لحكم، فيعلق عليها المعترض نقيضه، فلا يكون أحدهما أولى من الآخر، نحو أن يستدل أصحابنا والحنفية (على اشتراط الصوم في الاعتكاف بأنه لبث في مكان، فشرطه اقتران معنى به، كالوقوف بعرفة) فإنه قرينة بضميمة الإحرام، فكذلك الاعتكاف يكون قرينة بضميمة عبادة إليه وهي الصوم؛ إذ هو المتنازع فيه، (فيقال) من جانب المعترض كالشافعي (لبث في مكان مخصوص فلم يكن الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة) فهذا تصريح بنقيض حكم العلة في الفساد والبطلان.

(الثاني) من أقسام القلب: (قلب الإيهام) والغرض بالإيهام إبطال ما جعله المعلل علة من غير

تصريح، (و) القلب مع الإيهام (قد يكون من غير تسوية) ومعها:

فالأوّل: (نحو أن يستدل) أبو حنيفة (على أنه لا يثنى الركوع في صلاة الكسوف، بأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فلا يثنى فيها الركوع في ركعة واحدة، كصلاة العيدين، فيقال) من جانب المعترض كأئمتنا (صلاة شرع فيها الجماعة فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين) فإنها مختصة بتكبيرات زائدة، وغرض أئمتنا هو إثبات الركوع فيها، لكنهم أجهلوا قلبهم، وهو مفسد للعلة لا محالة مع الإيهام؛ لأن القلب مع إيهامهم مناقض لمضمون العلة؛ لأن علة المستدل تقتضي نفي الركوع الزائد والقلب يقتضي فسادهما.

(و) الثاني: وهو الذي (مع التسوية، نحو أن يستدل) أبو حنيفة (على نفوذ طلاق المكره أنه مكلف قاصد إلى الطلاق، فأشبه المختار، فيقال) من جانب المعترض كالشافعي (مكلف قاصد إلى) لفظ (الطلاق فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار) فكما يبطل إقراره يبطل إنشاؤه.

القسم (الثالث) من أقسام القلب: (جعل الحكم المعلل علة والعلة حكماً معللاً نحو: أن يستدل) الشافعي (على صحة ظهار الذمي بأنه إنما صح ظهاره لأنه صح طلاقه كالمسلم، فيقال) من جانب المعترض كأبي حنيفة أجعل المعلل علة والعلة معللاً وأقول (المسلم إنما صح طلاقه لأنه صح ظهاره) فإذا جعلنا الظهار علة للطلاق لم يصح في حق الذمي وهو محل النزاع.

(الرابع) من أقسام القلب: (قلب التقديم والتأخير، نحو أن يستدل) الشافعي (على أن المتيمم إذا رأى الماء وهو في أثناء صلاته لا يلزمه استعماله بأنه متيمم رأى الماء بعد تلبسه بالصلاة فلا يلزمه استعماله كما لو رآه بعد فراغها فيقال) هذه صورة التقديم من جانب المعترض كأبي حنيفة (متيمم رأى الماء قبل سقوطها) لأنها لا تسقط إلا بالفراغ (عن ذمته فأشبهه من رآه قبل الدخول فيها) وهذه صورة التأخير، فهذا القلب مبناه على الكلام في التقديم والتأخير؛ لأن الإجماع من الفريقين منعقد على أن حكم من رأى الماء قبل الشروع في الصلاة أن تيممه غير مجز، وأن من رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة فإنه لا يلزمه الإعادة، وإنما الاختلاف بينهم فيمن رأى الماء في أثناء الصلاة.

(وإنما يرد القلب على العلة الشبهية) كما مثل آنفاً، و (لا) يرد على (المؤثرة المناسبة) لأنه لا يجوز ورود النص، وما في معناه لكون الوصف علة لحكمين متناقضين، ولا يجوز أن يكون مناسباً لحكمين متناقضين، قال الإمام: وهذا وإن كان سديداً فكلامه في المناسبة فلا يمتنع وقوعه.

ومثاله: ما نقوله في وجوب القصاص في الطرف مع الاشتراك فيه تعليلاً بقولنا: جناية يشرع فيها القصاص على جهة الردع والزجر يوجب رعاية ذلك في كل واحد منهم دليله الاشتراك في النفوس، فإن هذا كما ترى لا يخلو من المناسبة.

فيقول القالب: جناية شرع فيها القصاص على جهة الردع والزجر، فوجب أن يكفي فيها المثل كما نقوله في سائر المتلفات من الأمثال، فكل واحدٍ من العلة وقلبها غير خال عن المناسبة كما ترى، فإن الأول قد لوحظ فيه بلوغ الغاية في نهاية الزجر في حسم هذه المادة، وفي القلب لوحظ العدل والنصفة في مقابلة الشيء بمثله من غير زيادة، وكلاهما مقصود للشرع. واختلف في القلب هل يكون مفسداً للعلة أو لا؟.

(والمختار أنه مفسد للعلة) عن بعض أصحاب الشافعي أنه من القلب ما يجري في المناظرة، وأدخل في فساد العلة، وزعم قوم من الفقهاء أن القلب ليس سؤالاً صحيحاً، لأن الغالب لا يتمكن من القلب إلا لفرض مسألة على المعلل، وفي ذلك خروجها عن المقصود الأول، ويؤدي إلى انتشار النظر، ويدعوا إلى كثرة الكلام من غير فائدة، وهذا فاسد، فإن المقصود بالقلب هو إبطال ما جاء به المعلل علة وإفساده، فكما جاز ذلك بالمعارضة والنقض وسائر الوجوه المبطله للعلة، فهكذا يكون بالقلب.

واختار الإمام فيه تفصيلاً: وهو أنه ليس يخلو حال القلب من وجهين:

أحدهما: أن يكون حكمه جارياً عن بعث المناقضة لحكم ما نصبه المستدل علة بحيث يكون أحدهما نافياً أو مثبتاً لما أثبتته الآخر أو نفاه، فهذا قادح في العلية للمناقضة التي فيه. ومثاله تقدم وهو القسم الأول.

وثانيهما: أن يكون حكم القلب غير جارٍ على جهة المناقضة، وهذا لا يقدر كقول الشافعي في الاكتفاء في مسح الرأس بالأقل، عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر فرضه بالربع، قياساً على سائر الأعضاء، فيقول أبو حنيفة: عضو من أعضاء الطهارة فلا يكفي فيه بأقل ما ينطلق فيه الاسم كأعضاء الطهارة، فهذا غير مناقض لمقصود المعلل؛ لأن مقصود المعلل نفي التقدير بالربع كما قاله الشافعي، ونقيضه وجوب تقديره بالربع كما قاله أبو حنيفة.

والثالث: لا يكون متمكناً من ذلك، ولهذا لا يمتنع توسط مذهب ثالث كما هو مذهبنا ومالك وهو وجوب الاستيعاب.

واختار القاضي الباقلاني رد القلب المبهم الذي لا تسوية فيه؛ لأن المبهم قاصر النظر والمصرح تام النظر، ولا يعارض نظر قاصر نظراً تاماً.

ويؤيد ذلك: أن النظر القاصر لا يكون مناطاً للحكم ولا متعلقاً له، وهذا فاسد؛ لأن المقصود من إثبات القلب وتعيينه علة إنما هو القدح فيما أتى به المعلل، فإذا ظهر تلاقي القلب والعلة على جهة المناقضة فقد ظهر غرض القادح، وهذا حاصل في الإيهام.

ومنهم من جعل المعلل علة والعلة معلل غير قادح؛ لأن العلل الشرعية علامات الأحكام وأماره لها، فيجوز جعل كل من الحكمين أمانة على الآخر، فيقال: من صح طلاقه صح ظهاره وبالعكس، فهذا فاسد؛ لأن كل واحد منهما إذا جعل علة للآخر يتوقف ثبوت أحدهما على الآخر كما لو قيل: لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه ولا أدخل هذه حتى أدخل هذه، فإنهما لا يحصلان ولا واحد منهما، وهاهنا متى جعلنا الظهار علة الطلاق فهو غير حاصل في حق الذمي؛ إذ فيه وقع النزاع.

ومن العلماء من أنكر إمكان القلب محتجاً عليه بأنه لما اشترط فيه إيجاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال.

وجوابه: أن التناهي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لأمر عارض وهو اجتماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط، وأما اجتماعهما في الأصل فمستحيل؛ لأن ذات الحكمين غير متنافية.

وجواب القلب بالمنع والنقض وعدم التأثير وفساد الوضع والاعتبار وغير ذلك من الاعتراضات؛ إذ لا مانع من توجه كل منهما على القلب لإفساده، وإذا فسد كانت العلة صحيحة.

تفنيبه

هل يجزي قلب القلب؟

قيل: لا كالتنقض فإنه لا ينقض، وقيل نعم كالمعارضة فإنه يجوز إفساد المعارضة بمثلها ويتميز القلب عن المعارضة بأن كل واحد من العلتين المتعارضتين يستند كل واحد منهما إلى العقل لا يشهد للأخرى بخلاف ما نقوله في العلة وقلبها فإنهما يسندان إلى أصل واحد.

[عدم التأثير]

(الثامن) من اعتراضات القياس: (عدم التأثير: وهو أن يذكر في أوصاف العلة ما أي وصف لا يقدر فقده في ثبوت الحكم وقد يكون) ذكره (حشواً) لا فائدة فيه بحال، وذلك (نحو أن يستدل) أصحابنا والشافعي (على تحريم الأمة الكتابية، بأنها مملوكة كافرة، فلا يحل للمسلم نكاحها، كالمملوكة المجوسية، فذكر المملوكة في الأصل حشواً، لأن الحرية المجوسية كذلك) أي محرمة (فالتمجس مستقل بالتأثير في التحريم) قال الإمام: وهذا مما اختلف فيه:

فالمحققون من أرباب الجدل على كونه معدوداً في عدم التأثير.

وصار صائرون إلى جواز التمسك به، اعتماداً منهم على أن للرق براء في الجملة في المنع من النكاح، فذكره مع التمجس ليس خالياً عن الإفادة، وشبهوه بشهادة الثالث في اختصاصه بمزيد قوة. قال: وهذا فاسد، فإن الرق ليس علة ولا جزءاً من العلة، ولا وصفاً من أوصافها، فالتعرض له والحال هذه يكون لغواً لا حاجة إليه.

(وقد يكون مانعاً من نقض العلة ببعض الفروع، وإن لم يقدر فقده في إثبات حكم الأصل، ويسميه المتكلمون الاحتراز بمجرد دفع الإلزام) لأنه لو لم يحتز به لانتقضت العلة، قال في بعض تعاليق شرح الأصول: وهو على ضربين: مقبول، وذلك في الحدود، ومردود: وذلك في الأدلة؛ لأنه لو وجب قبوله لما أمكن النقض على أحد، وذلك (نحو أن يستدل) الشافعي (على اعتبار العدد في الاستحمار) بالأحجار ومعنى اعتباره كونه وترأ ثلاثاً (بأنه) أي الاستحمار (طاعة تتعلق بالأحجار لم تتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار) فإنه اعتبر فيه العدد، وهو كونه وترأ سبعاً.

(فيقال) من جانب المعارض كأبي حنيفة قولك (لم يتقدمها معصية لا تأثير له في حكم الأصل؛ لأن رمي الجمار يعتبر فيه العدد إجماعاً سواء تقدمته طاعة أو معصية، لكنه لو أسقط لانتقضت العلة في الشرع) وهو الاستحمار (برمي الزاني فإنه طاعة تتعلق بالأحجار ولا يعتبر فيه العدد) ومثل هذا ضلال شقي من صاحبه من حيث اشتراط أمر في تثبيت حكم لم يدل على اشتراطه دلالة، وهذا يؤدي إلى إثبات أحكام وشروط لا وجه يقتضيها فتكون شريعة باتباع الهوى.

(والفرق بين الكسر وعدم التأثير وإن اشتركا في كون سقوط بعض الوصف لا يؤثر في عدم ثبوت الحكم) في الأصل عند المعارض، بل الوصف الذي ينقضه المعارض من العلة التي علل بها

المستدل حشواً لا حاجة إليه عنده إلا الدفع في بعض الصور (أن) الوصف (المسقط في الكسر جزء من علة حكم الأصل له تأثير بخلاف المسقط في عدم التأثير، فليس بجزء منها) أي العلة (مؤثر) ذلك الجزء (فيه) أي الحكم (وإنما يذكر حشواً) كما في المثال الأول (أو لئلا تنتقض العلة بفرع توجد فيه دون الحكم) كما في المثال الثاني، وقد سلف تقريره.

(و) اختلف في عدم التأثير هل (هو مفسد) للعلة أو لا، والمختار (وفاقاً للجمهور) من العلماء أنه مفسد لها (خلافاً لبعض الشافعية)، حكاها عنهم الشيرازي اعتماداً منهم على أن للرق في المثال الأوّل فائدة في منع النكاح وشهوة بشهادة الثالث في اختصاصه بمزيد قوة، وأن لذكر لم يتقدمها معصية تأثيراً وهي عدم النقض، وهذا فاسد؛ لأن الرق ليس علة ولا جزءاً من العلة ولا وصفاً من أوصافها، فالتعرض له لغو؛ ولأن المعلن إذا قال لو لم أذكر هذا القيد كانت عليّ منقوضة، فلخصمه أن يقول: ما أريد إلا نقض علتك فيكون حاصل هذا القيد دفعاً لمجرد القول من غير إشارة إلى تحصيل.

[الفرق]

(التاسع) من اعتراضات القياس: (الفرق: وهو إبداء معنى في الأصل فارق بينه وبين الفرع) والفرق في الحقيقة هو المعارضة إلا في أمرين:

أحدهما: أن الفرق لا يفتقر المورد له إلى أصل يسنده بخلاف المعارضة فإنه لا بد من إسنادها إلى أصل كما سنوضح القول فيها إنشاء الله تعالى.

وثانيهما: أن المقصود الخاص من الفرق إبطال قيد الجمع وإحاقه بالطرده، إذ أن فرق يلحق جمع الجامع بالطرده، وإن كان لو لا الفرق لكان ما ذكره الجامع مشعراً بالإحالة والفرق، (نحو أن يستدل) الخنفي (على أن التكرار في مسح الرأس غير مسنون، بأنه مسح في طهارة، فلا يسن فيه التكرار، كالمسح على الخف، فيفرق) بين الأصل والفرع (بأنه) أي المسح (في الأصل) وهو المسح على الخف (بديل عن حكم مغلظ وهو غسل القدم إلى مخفف، فلذلك لم يسن فيه التكرار، بخلاف الفرع) وهو المسح على الرأس (فإنه) أي المسح (فيه ليس ببدل) بل حكم مبتدأ. واعلم أن للفرق شروطاً ذكرها الإمام:

الأوّل: أن يكون الفرق في نفسه أعلق بالحكم من الجمع وأكثر ملائمة بحيث يجب أن يكون ذكر الجامع عند الفرق بمنزلة الطرد، فمتى كان بهذه الصفة فهو أولى من الجمع، ومتى لم يكن كذلك لم يلتفت إليه.

ومثال ذلك: إذا قال أصحاب أبي حنيفة في إفادة الملك بالبيع الفاسد عند اتصال القبض به عقد معاوضة صدرت عن تراضٍ، فيجب إفادتها للملك، كالمعاوضة الصحيحة.

فيقول الشافعي: المعنى في الأصل أنها جرت على قانون الشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة، ومثال ما يكون الجامع أحق ما قاله أصحابنا والشافعي في وجوب الزكاة في مال الصبي تعليلاً بمن لزمه العشر في ماله في الزرع لزمته الزكاة في التجارة كالبالغ، فيقول أبو حنيفة: المعنى في الأصل أن الحج متعلق به بخلاف الصبي، فالجامع أحق لظهوره؛ لأن العشر والزكاة من جنس واحد.

الشرط الثاني: أن يكون الفرق منعكساً في الفرع بمعنى أن الفارق متى ذكر فرقاً في الذي جعله المعلل أصلاً له فلا بد من أن يبين انعدامه في الفرع.

الشرط الثالث: أن يكون الفرق مردوداً إلى أصل عند من لا يقبل الاستدلال المرسل.

الشرط الرابع: أن يكون الفرع مردوداً إلى أصل إذا ذكر الفارق معنى في الأصل وعكسه في الفرع ثم ربط به حكماً مناقضاً لحكم على الجامع عند من اشترط إسناده إلى أصل.

ومثاله: قول الشافعي في بيع العقار قبل القبض تعليلاً بقوله يبيع فلم يجوز بيعه قبل قبضه كالمقول فيقول أبو حنيفة المعنى في الأصل أنه يخشى انفساخ العقد بهلاكه، فلذا لم يجوز بيعه قبل قبضه، فهذا المعنى لا بد من إسناده إلى أصل عند من يشترط ذلك في جانب الأصل وهو المنقول.

(واختلف في الفرق) هل يكون مقبولاً أو لا؟.

(فعند الجمهور) من العلماء (أنه مقبول مطلقاً) سواء أخرج الجامع عن المناسبة والشبه وأحقه بالطرد أو لا، لعمل الصدر الأول به في مواطن المجاورة كما قدمنا حكاية ذلك عن أمير المؤمنين وبيانه مستوفى.

(وقيل): الفرق (ليس بمقبول مطلقاً) وهذا يحكى عن بعض الجدليين والأصوليين، الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الأصل للفرع من جميع الوجوه حتى يقال: إن الفرق يكون قادحاً، وإنما التزم إثبات جامع بين الأصل والفرع، وهذا كافٍ في حصول مقصوده، فالفرق واقع بعد سلامة الجمع مستقرة

على حالة، وهذا لا يضر، وكل سؤال لا يتمكن المعلل من الاعتراف بمقتضاه مع الاستمرار على مقصده من العلة فليس قادحاً عليه بحال، وإنما القادح ما يكون متعرضاً لإبطال مقصوده.

نعم، قال الإمام: إذا تمكن الفارق من إبطال ما ذكره المعلل من الجمع فهذا لعمرى يكون سؤالاً مقبولاً، وليس فرقاً على الحقيقة، وإنما هو جزم لما جاء به المعلل وإبطال حقيقته، وإذا تمكن المعارض من ذلك فلا حاجة به إلى الفرق، وإنما الفرق هو الواقع بعد سلامة الجمع.

(والمختار: قبوله إن أخرج الجامع عن المناسبة والشبه وألحقه بالطرد) المهجور (والأ) يخرجها عنهما (فلا) يقبل، وإذا كان بالصفة الأولى، قال الإمام: فلا يؤثر فيه خلاف بين الجدلين ولا يتضح ما ذكرناه إلا بإيراد أمثلة ثلاثة متفاوتة في إبطال فقد الجمع:

فمنها: ما يكون ظاهراً جلياً، ومنها: ما يكون خفياً، ومنها: ما يكون متوسطاً:

الأول: كقول أبي حنيفة في إفادة الملك بالبيع الفاسد وفرق الشافعي المقدم.

والثاني: ما قدمناه أيضاً عن أصحابنا والشافعي في وجوب الزكاة في مال الصبي.

والثالث: نحو أن يستدل أبو حنيفة على ترك النية في الوضوء بأنها طهارة بالماء فلا يفتقر إلى نية كإزالة النجاسة، فيقول أصحابنا والشافعي المعنى في الأصل أنها طهارة بالماء عينية، والوضوء طهارة حكمية، فالمثلان الأولان مقدران على الإحالة، وهذا على الاشتباه؛ لأن الناظرين في وجوب اشتراط النية في الوضوء لم يظهروا مناسبة، فكان الجمع والفرق في محل النظر والاجتهاد.

وقيمة

إذا تمكن الفارق من إبداء معنى في الأصل يغير معنى المعلل، ثم عكسه في الفرع من غير زيادة فهذا هو الفرق الذي فرغنا من تحقيقه، فإن احتاج الفارق إلى إبداء زيادة في جانب الفرع فهل يقبل أو لا؟ فمنهم من شرعها؛ لأن الفرق عنده معاوضة وهي غير مانعة من الزيادة.

ومنهم من منع اعتماداً على أن الغرض المقصود من العرف إبطال فقد الجمع، وهذا حاصل بذكر المعنى في الأصل وعكسه في الفرع من غير زيادة في جانب الفرع.

ومثال ذلك: استدلال أبي حنيفة على عدم النية في الوضوء بأنه طهارة بالماء فلم تكن النية من شرطها كالطهارة من النجاسة، فيقول الشافعي: المعنى في الأصل أنها وصلة إلى الصلاة فلم

يفتقر إلى النية كستر العورة واستقبال القبلة والوضوء في نفسه قرينة، فلم يفتقر هنا على عكس ما أظهره في الأصل بل زاد هذه الزيادة.

[المعارضة]

(العاشر) من اعتراضات القياس: (المعارضة) وهي آخر قدم يتخطاه المناظر وآخر سهم يرمي به؛ لأنه إذا أعوزه المنع والمطالبة والنقض وسائر الوجوه التي عددناها ورتبناها، فليس بعدها إلا المناظرة بعلة أخرى أو قياس كامل فإن استقامت وإلا توجه عليه طي المناظرة، (وقد تكون بعلة أخرى في الأصل مخالفة) لعلة الأولى، فأما الموافقة فسيأتي حكمها إنشاء الله تعالى، وذلك (كمعارضة الكيل بالطعم أو القوت، وقد تكون بقياس كامل نحو: أن يستدل أصحابنا والشافعي (على منع إزالة النجاسة بغير الماء، بأنها طهارة تتراد للصلاة، فلا تصح بالخل كالوضوء) فإنه لا يصح بالخل، (فيعارض) من جانب الخصم كأبي حنيفة (بأنها عين يصح إزالتها بالماء، فيصح إزالتها (بالخل، كالطيب) فإنه يصح إزالته بالماء والخل، فيصح إزالة النجاسة بهما.

قال الإمام: وقد تكون المعارضة بالنص من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإجماع:

فالأول: كما يقوله الشافعي من أن المختلعة لا يلحقها الطلاق، تعليلاً بأن من لا يلحقها الطلاق بلفظ البينونة لا يلحقها بلفظ الطلاق كالمقتضية عدتها.

فيقول المعترض: هذا معارض بالنص، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة)).

والثاني: ما يقوله الشافعي في المبتوتة في مرض الموت أنها لا تورث، تعليلاً بأنها بانت منه فلا تورث بالزوجية، كما لو سألته الطلاق.

فيقول أبو حنيفة: أجمعت الصحابة على تصويب عثمان في توريث تماضر بنت الأصبع بن عبد الرحمن، وهذا إذا كان الإجماع والنص آحاديين فأما المتواترات فلا معارضة بين القطعي والظني.

واختلف في المعارضة هل هي مقبولة أو لا؟، فقليل: لا تقبل؛ لأن المعارضة لو قبلت من جهة السائل، لم يخل حاله إما أن يقيم عليها دلالة أو لا.

إن كان الثاني فلا فائدة في ذكرها، وإن كان الأول خرج عن صورة الهادمين وتصور بصورة الثابتين، وهذا مثار لآداب الجدال؛ لأن من حق السائل أن يكون هادماً ولا يكون ثابتاً، ومن حق المعلل أن يكون ثابتاً.

(والمختار وفاقاً للجمهور) من العلماء (قبولها) لأن العلة لا تنقض مؤثرة ولا تغلب على الظن كونها أمانة للحكم إلا بعد دفع المعارضات عنها.

قولك: إمّا أن يدل عليه أو لا يدل.

قلنا: بل يدل عليها، وإلا بطل كونها معارضة.

قولك: يخرج عما هو المتوجه عليه من الهدم ويكون ثابتاً.

قلنا: هذا فاسد فإنه لا بد من المناوبة بينهما وتجادب أهداب النظر ليستقيم قانون المناظرة بينهما، ولا يكون ذلك إلا بما قلناه، يدل عليه اتفاق الجدليين على أن المعلل إذا تمسك بظاهر فللسائل أن يتأوله، وإن كان التأويل منه مقبولاً فمن ضرورة عدم قبوله إلا بقيام دلالة عليه تعضده، فإذا جاء بما يعضد المعارضة وعن هذا يظهر أن تحقيق المعارضة الصادرة من جهة السائل الغرض بها الإفساد لا البناء، وعن هذا قال المحققون: معارضة الفاسد بالفاسد اعترض صحيح.

(وجوابها) أي المعارضة بأمرين، إمّا (بإفساد ما عورض به بأحد الاعتراضات المتقدمة) من المعارضة والنقض والكسر أو غير ذلك من وجوه الاعتراض، (أو بترجيح العلة عليه بما سيأتي) من وجوه الترجيح إنشاء الله تعالى، وهذا هو رأي أكثر الأصوليين، وقال ابن الحاجب: الترجيح ليس بكافٍ في الجواب لاحتمال أن يكون الحكم لمجموع الوصف فيكون إضافة الحكم إلى أحدهما دون الآخر تحكماً، هذا في المعارضة بعلة مخالفة.

(فأمّا المعارضة بعلة أخرى موافقة فليست معارضة بل مناصرة) بالصاد المهملة (لجواز تعليل حكم واحد بعلتين فصاعداً) كما سلف تقريره.

وهاهنا اعتراضات يعدها الجدليون في أعداد الاعتراضات وهما راجعان إلى بعض من سائر الاعتراضات وكل منهما نوع خاص باسم خاص، وليس شيء منهما سؤالاً برأسه:

فالأوّل: سؤال التركيب، وهو ما عرفته حيث قلنا: شرط الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب، وأنه قسمان: مركب الأصل، ومركب الوصف، وأن مرجع أحدهما إلا منع حكم الأصل، أو منع

العلية، ومرجع الآخر تبع الحكم، أو منع وجود العلة في الفرع، فليس بالحقيقة سؤالاً برأسه، وقد عرفت الأمثلة، فلا معنى للإعادة.

الثاني: سؤال التعدية، وذكروا في مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتخير كالصغيرة، فيقول المعترض: هذا معارض بالصغر، وما ذكرته وإن تعدى به الحكم إلى البكر البالغة فما ذكرته فقد تعدى به الحكم إلى البنت الصغيرة، وهذا التمثيل يرجع إلى المعارضة في الأصل بعلة أخرى وهي البكارة بالصغر مع زيادة تعرض التساوي في التعدية دفعاً لترجيح المعنى بالتعدية ولا يكون سؤالاً برأسه أيضاً، وهاهنا بقية اعتراضات ذكرها ابن الحاجب لا حاجة إلى ذكرها وإن ألحقها بعض أصحابنا؛ لأن المصنف جرى على اصطلاح الإمام، وإنما ذكرنا الاعتراضين لذكر الإمام لهما فمن أراد الاطلاع على اعتراضات ابن الحاجب فعليه بمختصره؟

الباب الرابع عشر:

باب الإجتihad والتنفيذ وصفة

المفتي والمفتني

الباب الرابع عشر:

باب الإجتهد والتقليد وصفة المفتي والمستفتي

مسألة: [في معنى الإجتهد]

أما (الاجتهد) فهو (لغة: بذل الوسع) أي استفراغ تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وذلك (في تحصيل ما فيه مشقة) يقال: اجتهد في حمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد -بضم الجيم وفتحها- وهو الطاقة.

(واختلف فيه اصطلاحاً، فعند الأكثر أنه بذل الوسع في تحصيل ظنّ) سواء كان مستنداً إلى نص أو ظاهر أو قياس له أصل معين أو لا، فأما القواطع فلا يسمى ما حصل عنها اجتهداً، [كمسائل أصول الدين، ولو فرعية كمسألة الشفاعة، وبعض مسائل أصول الفقه، وبعض مسائل الفقه أيضاً]^(١).

وقوله: (بحكم شرعي) خرج العقلي واللغوي والعرفي، كأحكام الجواهر والأعراض.

وقوله: (فرعي) خرج ما كان من الأحكام الشرعية الأصولية الظنية، كما تقدم في قوله وهي قطعية وظنية، [ولكن يرد عليه أن بعض مسائل أصول الفقه قد يكون فرعياً ظنياً، ككون العموم ظنياً مطلقاً، أو بعد تخصيصه على قول، فإنه فرع على ثبوت ألفاظ العموم في اللغة]^(٢)، ومثل ذلك لا يسمى اجتهداً.

وقال (المنصور) بالله (وبعض المعتزلة): الاجتهد (بذل الوسع في تحصيل حكم شرعي فرعي لا من قبل النصوص والظواهر، فيشمل ما أصله معين وهو القياس، وما لا أصل له معين كقيم المتلفات) وأروش الجنايات ونفقة الزوجات، فإن الإجماع وإن انعقد على أن في المتلفات عوضاً وفي الجنايات غرامة وللزوجات نفقة على سبيل الجملة، فإنما يتوصل إلى معرفة ذلك باستفراغ

^(١) ما بين القوسين في النسخة الأصلية، والذي في النسخة (أ) في هذا الموضوع ما لفظه:

كبعض مسائل أصول الفقه وغيرها.

^(٢) ما بين القوسين في النسخة الأصلية، والذي في النسخة (أ) في هذا الموضوع ما لفظه:

ولكن يبقى عليه بعض مسائل أصول الفقه، كمسألة هل العموم بعد تخصيصه حقيقة أم مجاز، وكمسألة العموم عند من قال إنه ظني، فإن الأولى والثانية فرع على أن في اللغة ألفاظاً للعموم، وكذلك غيرها من مسائل أصول الفقه، وغيره مما يكتب في بالظن وهو فرع على غيره.

الوسع بالنظر إلى ما يلحق المجني عليه من الألم، وانتقاص عمل، أو تقرب جناية مما نص على أرشه لا بالرد إلى نص، أو أصل معين بإجراء حكمه عليه، (وهو) أي الاجتهاد (بالحد الأول أعم منه بالثاني) لشمول النصوص والظواهر وإن اشتركا في خروج القواطع من الحد معاً.

وقال (الكرخي): الاجتهاد (ما لا أصل له معين وهو أخص من) الحد (الثاني) لخروج ماله أصل معين من نص أو ظاهر أو قياس، والحد الثاني منطبق على القياس أنه أعم من هذا. واختلف في الاجتهاد والقياس هل هما بمعنى واحد أو لا؟

فقال (الشافعي) في رسالته: (والاجتهاد والقياس بمعنى واحد) فهما مترادفان.

في الحواشي: فالقياس عنده عام كالاجتهاد، وكلامه غير صحيح على الاصطلاح بوجهين:

أحدهما: أن الاجتهاد قد يقع في الألفاظ ظواهرها ونصوصها، والقياس مختص بالمعاني.

الثاني: أن القياس لا بد فيه من أصل وفرع وحكم وعلّة، بخلاف الاجتهاد فإنه لا يفترق إلى ذلك في كل مجاربه.

وقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (بل الاجتهاد جنسي) يشمل أنواع الأدلة الشرعية كالنصوص والظواهر والمفهومات من القياس وغيرها، (والقياس نوعه) كما عرفت فكل قياس اجتهاد ولا ينعكس. (والخلاف في تسميته ديناً كالخلاف المتقدم في القياس) الذي اختير فيه أنه يسمى بذلك، وخالف فيه أبو الهذيل.

(والرأي) مصدر رأى بمعنى اعتقد، وهو: (لغة ما يرى في أمر ما، واصطلاحاً ما يتوصل به إلى حكم شرعي فرعي ظني، فيشمل الاجتهاد والقياس) بمعنى أنه يقال لكل منهما، ويلزم على هذا الحد أن يكون خبر الواحد رأياً وليس كذلك، فإن حديث معاذ فيه تعقيب الرأي للخبر، فيحترز عن ذلك بأن يقال: ولا يدل عليه ظاهر خبر آحادي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولا عن الإجماع، وأنت خبير بعدم اشتمال الحد على القياس القطعي مع أنه يسمى رأياً، (وقد يستعمل) الرأي (في الحكم) وعلى هذا يقال: هذا رأي الشافعي ورأي أبي حنيفة أي قولهما في الحادثة.

(فصل): [في المجتهد وعلوم الإجتهااد]

(والمجتهد): فهو (المتمكن من استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) وقد عرفت الاحتراز بهذه القيود من أول الكتاب فخذ من هناك موقفاً، (ولو غير إمام، خلافاً

للإمامية) فزعموا أنه لا يكون إلا إماماً، بناء على أن المجتهد الذي تؤخذ منه الأحكام، والأحكام لا تؤخذ إلا من أئمتهم، وهذا أصل فاسد مبني على جهالات، معرفة فسادها غير هذا الموضوع.
(أو) كان المجتهد (من غير العترة خلافاً لظاهر قول الهادي والناصر) فإنه يقتضي بأنه لا يكون إلا من العترة، قال الناصر في الإبانة: ليس لأحد أن يحكم في نازلة - أي حادثة - لم يتقدم لها آية من كتاب ولا سنة ولا اجتهاد من أحد من العلماء.

قال في حواشي الإبانة: أراد عليه السلام أن القاضي إذا كان مجتهداً لا يجوز له الاجتهاد إذا لم يكن من العترة فإن جواز الاجتهاد حكم خاص لهم لما لهم من مزية التوفيق والفهم، ومثل ذلك ذكر الهادي، وقد قدمنا في أول الكتاب كلام المؤيد بالله وهو يقتضي بعدم صحة ظاهرة قولهما.
(و) أمّا (المجتهدُ فيه): فهو (الحكم الشرعي العملي الظني) واحترز بقوله الشرعي عن العقلية ومسائل الكلام فإنه لا مجال للاجتهاد فيها، وبقوله: العملي عن الشرعي العلمي كمسألة الشافعة وفسق من خالف الإجماع، وبقوله: الظني عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما انفقت عليه الأمة إذا كان قطعياً.

وقال (أبو الحسين: بل) المجتهد فيه (ما اختلف فيه المجتهدون من مسائل الشرع) قال الرازي: وهو ضعيف لأن جواز اجتهاد المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها كان دوراً. انتهى
قال في الحواشي: فعلى كلامه أن مسألة الوعد والوعيد والإمامة عنده من مسائل الاجتهاد كما أشار إليه الإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين في أنوار اليقين.

(ويتميز) المجتهد فيه (عن غيره بأن كلاً فيه مصيب) وقوله (على الأصح) أشار إلى خلاف سياقي تحقيقه إنشاء الله تعالى، (وأنه يسوغ فيه التقليد) فكما ساغ فيه الاجتهاد ساغ فيه التقليد، (فإنه لا ينقض الاجتهاد فيه بالاجتهاد) يريد ما كان فعل بالاجتهاد ثم تعين الاجتهاد فإن المفعول بحسب الاجتهاد الأول لا يعاد فعله على حسب الاجتهاد الثاني، إلا ما يروى عن بعض الناس وهو قول مطرح.

واعلم أن المجتهد من حقه أن يكون محيطاً بالعلم من قواعد الشريعة، مجتهداً في فروعها بحيث يتمكن من الفتوى في جميع الحوادث الفقهية، وتمام ذلك إنما يحصل بأن نذكر ما يجب عليه إحرازه من العلوم، (وعلوم الاجتهاد المطلق) أي لا في فن ولا مسألة منه سبعة:

الأول: (أصول الدين خلافاً للأكثر) منهم الإمام والمهدي في قديم قوله، فزعموا أنه ليس من علوم الاجتهاد؛ لأنه إنما هو شرط في صحة العقيدة عندهم، لأن الأحكام الشرعية يستفاد من دلائلها، لمن جزم بحقيقة الإسلام على سبيل التقليد، والمختار هو الأول، (لتوقف صحة الاستدلال بالسمع عليه) أي على علم الكلام؛ لأن الاستدلال بالسمع متوقف على معرفة الباري، وصدق المبلغ ولا يتأتى معرفة ذلك إلا بعلم الكلام، كل ذلك بأدلتها الإجمالية، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام، وقال الغزالي في المستصفى: وليس هذا شرط لذاته، لكنه يقع من ضرورة نصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسول، وإعجاز القرآن، فإن كل ذلك مشتمل عليه كتاب الله، وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية مجاور بصاحبه - حد التقليد، وإن لم يمارس صاحبه صيغة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد.

(و) الثاني: (أصول الفقه) لاشتماله على معرفة أحكام العموم والخصوص والمحمل والمبين والظاهر والمأوّل والناسخ والمنسوخ وما يقتضيه الأمر والنهي من الوجوب والتحريم والفور والتكرار وغير ذلك، إذ لم يمكن استنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلتها إلا بمعرفة جميع ذلك، قال الرازي: وهو أهم العلوم للمجتهدين - يعني لأن الحاجة ماسة إليه في جميع الحالات -، (ومنه) أي من وصل الفقه (القياس، والمراد أركانه) الأربعة الأصل والفرع والعلة والحكم، (وما يختص بكل منها من الشروط، وخواص العلة) والتقصي عن الاعتراضات ونحو ذلك مما أسلفناه.

(ومنكره) أي القياس (الجامع لما عداه من علوم الاجتهاد: قيل: مجتهد) وعليه بناء السبكي واختاره الشيخ جمال الدين الدواري، (وقيل: ليس بمجتهد) وإليه ذهب الباقلاني والغزالي لخروج بعض الأحكام عليه، (وقيل) هو مجتهد (إلا منكر الجلي) فيخرج بإنكاره لظهور جموده.

(و) الثالث: (الكتاب) العزيز (والمراد آيات الأحكام وهي خمسمائة) آية قيل: والمراد بالآية هنا الكلام المرتبط بعبئه ببعض وإن كان أكثر من آية اصطلاحية، وهذه هي التي يؤخذ الأحكام من طواها وصرائحها، فأما ما يستنبط من معاني سائر القرآن من الأحكام فهي كثيرة واسعة كما فعله الحاكم، فأما ما نقله القيرواني في المستوعب عن الشافعي أنه شرط حفظ جميع الأحكام، فمخالف لما رواه المحققون كالرازي، قال الآسنوي: والاقصار على بعض القرآن

مشكل؛ لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وتقليد الغير في ذلك ممتنع؛ لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات.

(و) الرابع: (السنة) النبوية على صاحبها أفضل السلام وآله الكرام، (و) لا يشترط معرفة الجميع، بل (المراد ما يتعلق بالأحكام) وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة، فإذا كان عنده أصل مصحح بجميع أحاديث الأحكام كأصول الأحكام والشفاء، قال الغزالي وكسنن أي داود ومعرفة السنن لأحمد البيهقي، قال الإمام: وكذا ما يوجد في الشروح التي وضعها أئمتنا كشرح التحرير والتجريد كفاه ذلك في منصب الاجتهاد.

فإن قيل: الذي يحفظ ذلك لا نأمن أن يكون في غيره مخصص لعموم أو يقييد لمطلق أو نحوهما فلا يقتصر على ما فيه.

قلنا: إن الذي جمع السنن ونحوها قد أفرغ جهده في جميع الأحكام، وكما أن خبره يفيد الظن فيصح العمل به، كذلك خبره بأن لا يوجد من الصحيح في أخبار الأحكام غير ما جمعه كتابه فيقتصر ما لم يعرض له خبر يصح له بخلاف ما في الكتاب فإنه يلزمه العمل به، وإن لم يلزمه البحث عنه قبل لما ذكرنا، فهذه نكتة ينبغي التنبه لها.

(ولا يجب نقلهما) أي الكتاب والسنة، بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقعهما من السور أو الكتاب حتى يرجع إليهما في وقت الحاجة، من دون أن يمضي على القرآن أو الكتاب جميعاً.

(و) الخامس: أن يتميز له موقع (إجماع الأمة والعترة، والمراد القطعي) منه، وإنما اشترط ذلك (لئلا يخالفه، وكذا) يلزمه معرفة (كل قاطع شرعي) كتاب أو سنة أو قياس لئلا يخالفه، (ولا يجب) في هذه الأشياء (نقلها) بل طريقته لا يفتي إلا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين، أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها حوض، أو بشيء لا يصادم قاطعاً.

(و) السادس: (قضية العقل، والمراد بها البراءة الأصلية) وهي التمسك بالنفي الأصلي، (ونحوها) وهي الأحكام المستفادة من العقل، فيجب معرفتها، وأناً مكلفون بها (عند انتفاء المدارك الشرعية) فأما إذا ورد ما يصرف عنها من كتاب أو سنة أو إجماع فلا.

(و) السابع: (متمماتها) أي متممات علوم الاجتهاد، (و) المتممات (هي معرفة الناسخ والمنسوخ) لئلا يحكم بالمنسوخ للمتروك، (والعربية لغة وتصريفاً وإعراباً وبياناً) لأن الكتاب والسنة

عربية الدلالة، فلا يمكن الاستنباط للأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً أو تركيباً، ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغير ذلك مما سبق.

قوله: وبيانا، ذكره القاضي عبد الله والقشري والسيد محمد بن إبراهيم وهو يشعر به كلام الزمخشري، وللمهدي قولان: قول في الغيث لا يشترط، وقول في الغايات يشعر باشتراطه.

(ولا بد مع ذلك من ذكاء يتمكن به من استنباط الأحكام) فمن جمع هذه العلوم وليس له ذكاء يرد به الفروع إلى الأصول، فليس بمجتهد وهذا أمر ضروري فقد شوهده من جمع هذه العلوم أو أكثرها ولا يتمكن من ذلك بعدم فقه نفسه.

(ولا يشترط) في الاجتهاد (العدالة) لجواز أن يكون للفاسق قوة اجتهاد.

(و) لا (الذكورة) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد، وإن كنَّ ناقصات عقل عن الرجال.

(و) لا (الحرية) لجواز أن يكون للعبيد قوة الاجتهاد، بأن ينظر حال التفرغ من خدمة سيده.

(و) لا (معرفة الفروع) لأنه مما يولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد، كما قال الرازي أن الفروع نتيجة الاجتهاد، فلا يكون شرطاً فيه، وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور.

(و) لا معرفة (أسباب النزول وسير الصحابة وأحوال الرواة جرحاً وتعديلاً) لأن البحث عن

أسباب النزول وأحوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط أمر كالمتعذر، فالأولى الاكتفاء بما ذكره أئمة التفسير والسير والحديث ممن هو محكوم بعدالته كالحاكم وغيره ممن صنف في النزول والسير، وكالبخاري ومسلم والشفاء من كتبنا وأمثالها، والصحابة قد تقرر أنهم عدول على قول الأكثر فلا يحتاج إلى البحث عن أحوالهم، وأمّا غيرهم فالقول بقبول المراسيل أسقط اعتبار البحث عن أحوال الرواة، فالمعتبر صحة الرواية عن المصنف، ثمَّ العهدة عليه.

(و) لا معرفة (الحد) وهو ما يقال على الشيء لإفادة تصويره، وقد تقدم، (والبرهان) وهو

طلب الدليل، (من المنطق) لإمكان الاجتهاد من غير معرفتهما، ولأنهما لم يكونا في زمن الصحابة، ولم يقدح في اجتهادهم، (خلافاً لزاعمي ذلك) كله.

واشترط الغزالي: العدالة، ليعتمد على قوله: وأمّا هو في نفسه فإن كان عالماً فله أن يجتهد

لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه، فكان حاصل اشتراط العدالة لقبول الفتوى لا لصحة الاجتهاد.

واشترط بعضهم: الذكورة لنقصان النساء، وبعضهم الحرية لاشتغال العبد بخدمة سيده، وقد أشرنا إلى رد ذلك.

واشترط بعضهم الفروع؛ ولأن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع وهي طريق إليه في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة. واشترط صاحب الجمع معرفة أسباب النزول وأحوال الرواة وسير الصحابة، لأن الخبرة بأسباب النزول ترشد إلى فهم المراد، ومعرفة أحوال الرواة توجب تقديم المقبول على المردود، فإنه إذا لم يكن خبيراً بذلك قد يعكس، ويؤخذ من ذكره لمعرفة سير الصحابة أن مذهبه أنهم كغيرهم في الجرح والتعديل، وإن قد تقدم له خلافه.

واشترط الإمام والقرشي والغزالي والبيضاوي معرفة الحد والبرهان ليعرف كيفية تركيب مقدمات ذلك، واستنتاج المظنون منها لتأمين الخطأ.

(وبالغ بعض متأخري ساداتنا) كالسيد العلامة علي بن محمد بن أبي القاسم، (و) بعض متأخري (الفقهاء) كالرافعي والنووي وابن الصلاح، (و) بعض متأخري (الأصوليين: في تبعيد الاجتهاد، حتى كادوا يحيلونه) قال ابن العراف: قال أئمة الدين وأرباب الورع كالرافعي وغيره: الناس في هذا الوقت مجمعون على أنه لا مجتهد مستقل، وعزيز وجود المجتهد المقلد، ولو منعنا التقليد للمجتهدين لتركنا الناس حيارى، (وهو خلاف قول الجمهور) قال القاضي عبد الله: والأمر في تحصيل علوم الاجتهاد قريب، يدركه الطالب في مدة أقل من قراءة كتاب بسيط أوسط في زماننا من الكتب التي تعلق أهل الوقت في زماننا بقراءتها، وجهدوا فيها على ما يلقي إليهم.

وقال في الغيث: والعجب من علماء ذوي بصائر يدعون أن الاجتهاد قد صار متعذراً، مع اطلاعهم على نصوص كثيرة من العلماء قديماً وحديثاً، أن المعتبر في الاجتهاد لا يزيد على ما ذكرناه، فأين المتعذر؟!، بل هو على طالبه أيسر من طلب ما قد فرعه الأئمة السابقون، فإن تفرعهم قد بلغ في الاتساع مبلغاً عظيماً فلو اشتغل طالبه بطلب الاجتهاد بلغه في مدة أقصر من مدة نقله لما فرعوه، فصار بذلك غنياً عنهم، رفيعاً عن وهطة التقليد.

قال مولانا الإمام عز الدين عليه السلام: وقد بالغ الإمام المهدي في دياحة البحر في تسهيل الأمر وتيسيره، كما بالغ السيد العلامة علي بن محمد بن أبي القسم في تعسيره، وخير الأمور أوسطها، ولا أقل للمجتهد من أن يطلع على نبذة وافية من علم الحديث وأحوال الرجال وما يفتقر إليه الإسناد.

(فصل): [في كيفية الإجتهد في الحادثم]

لا بد للمجتهد إذا نزلت به الحادثة مما يكون طريقه الاجتهاد، فالواجب عليه والمأخوذ ألا يحكم فيها بسابق نظر، وبادئ الفكر من جهته، بل لا بد من التأنى والنظر فيها، فيجب عليه طلبها في الأدلة التي قرناها، فلذلك قال:

(وكيفية الاجتهاد في الحادثة: إن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة) أي التي لم يقض فيها العقل بقضية مشروطة إثباتاً أو نفياً، وإنما كان الواجب عليه تقديمها؛ لأن الشرع لا يأتي بخلافها.

(ثُمَّ الإجماع المعلوم) فيقدمه لأنه لا يقبل نسخاً، فإن وجده اكتفى به عن سائر الأدلة.

(ثُمَّ نصوص الكتاب والسنة المعلومه) لأن النصوص لا تحتل التأويل.

(ثُمَّ ظواهرها) أي الكتاب والسنة المعلومه، وذلك (كعمومهما).

(ثُمَّ نصوص أخبار الآحاد، ثُمَّ ظواهرها) أي أخبار الآحاد، وذلك (كعمومها) ووجه التقديم بين هذه ظاهرة.

(ثُمَّ مفهومات الكتاب والسنة المعلومه على مراتبها) المتقدمة في القوة والضعف، فيقدم مثلاً مفهوم إنما على مفهوم التقديم، ومفهوم الشرط على مفهوم الصفة، ومفهوم الصفة على مفهوم اللقب إن قيل به.

(ثُمَّ مفهومات أخبار الآحاد، ثُمَّ الأفعال والتقريرات كذلك) عائد إلى الثلاثة فتقدم مفهومات الأخبار الأحادية على مراتبها، والأفعال والتقريرات على مراتبها فيقدم القطعي منها على الظني.

(ثُمَّ القياس على مراتبه) فتقدم العلل المنصوصة، ثُمَّ مسالك الإيماء على شعبها، ثُمَّ طرق الاستنباط فتقدم المناسبة ثُمَّ الشبهية على اختلاف مراتبها.

(ثُمَّ ضروب الاجتهاد) من القياس المرسل وغيره، (ثُمَّ البراءة الأصلية) وهي النفي (ونحوها) الإثبات العقلي الذي لم يقض العقل فيه بقضية مبتوتة.

(و) المجتهد يجب عليه البحث الشديد في عرفان ما يثبت به الحكم من دليل أو أمانة ليعمل بحسب ذلك فيما يخصه، ويفتي غيره إن شاء، وبعد ذلك (يجب عليه البحث عن الناسخ والمخصص) والتأويل وغير ذلك حتى يغلب على ظنه شيئاً يدل على غير الذي قد وقف عليه (خلافاً للصيرفي) فزعم أنه لا يجب البحث عليه في ذلك، وقد تقدم تفصيل قوله: والاستحجاج له وعليه.

(ولا يجب عليه طلب النص) المطلوب به إثبات حكم من الأحكام (في غير بلده) لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يلزم معاذاً طلب النص منه عليه السلام من المدينة مع العلم بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لو سئل عن ذلك لنص على جوابه فلم يوجب عليه مع العلم بأنه محل النص. (ولا) يجب عليه (الإحاطة بجميع النصوص) لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرر معاذاً على الاجتهاد عند أن لا يجد النص لا عند عدم النص، والفرق بينهما ظاهر، وقد نص تعالى على جواز التيمم عند عدم وجدان الماء، وفسره العلماء بظن أن لا يجد الماء في الأماكن القريبة.

(فصل): [في تجزئ الإجتهااد]

(ودون المجتهد المطلق المجتهد في فن أو باب أو مسألة من الشرع، ومبنى ذلك على القول بتجزئ الاجتهاد، وهو اختيار المؤيد، والمنصور، والداعي، والأمير علي بن الحسين^(١)، والإمام يحيى، (والشيخ) الحسن، (والغزالي، والرازي، وغيرهم) من العلماء، في الحواشي: قال المؤيد بالله: يجب التنقيح عن الأدلة على المميز الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد، حتى يغلب على ظنه رجحان ما يعمل به، ولولا ذلك لما كان لقراءة كثير من الفنون معنى كالعربية والأصول والمعاني والتفاسير والحديث؛ لأنها إنما دونت ليظهر الراجح والمرجوح. انتهى

(و) إن قيل: لا يتميز المجتهد عن غيره مع البحث والعمل بما يترجح؛ لأن هذا شأن المجتهدين.

(١) الأمير الخطير، علي بن الحسين بن يحيى بن يحيى، من مشاهير علماء وفقهاء الزيدية في اليمن، إمام الفروع الشرعية، وعلامة اليمن بل أوجد الزمن، معدود في طبقات المذاكرين للمذهب، أخذ على الأميرين بدر الدين وشمسه، قال ابن أبي الرجال: اتفقت على فضله الزيدية واعتمدت كتبه، وكان متواضعاً، أقام بصنعاء، وعاصر الإمام أحمد بن الحسين، وله كتاب اللمع في الفقه، والدرر والقمر المنير في الفرائض، توفي سنة (٦٢٤) هـ، بقطابر وقبره بما مشهور مزور، بجوار قبر الأميرين شمس الدين وبدر الدين.

قلنا: والفرق بينهما أن المجتهد في فن (إنما يجتهد في مختلف فيه وليس له أن يستقل بقول في مسألة بخلاف المجتهد المطلق) فإن له الاستقلال والكلام في المسألة وإن لم يتقدمه غيره. وخالف في جواز تجزئ الاجتهاد بعضهم.

لنا: أن الأغلب في الحادثة من الفرائض أن يكون أصلها في الفرائض دون المناسك، والإجازات فمن عرف ما دون من هذه الاجتهاديات والسير والإجماع والقياس في باب الفرائض، وجب أن يتمكن من الاجتهاد، غاية ما في الباب أن يقال: لعله شد منه شيء، ولكن النادر لا عبرة به، وقول المانع: يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الأدلة معارض لما علمه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيداً، لأنه خلاف المفروض إذا المفروض حصول ما هو أمانة في نفي تلك المسألة، أو إثباتها في ظنّه إمّا بأخذها عن مجتهد، وليس حصول الأمانة بالأمر بطريق الأخذ والتعليم عن المجتهد ينافي الاجتهاد، وإلّا لم تقبل أخبار الآحاد، وإمّا بعد تحرير الأئمة الأمارات وضم كل إلى جنسه، فإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لا يقدح في ظن الحكم، ويجب العمل ولو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن لا يجهل المجتهد الكامل شيئاً من جميع المآخذ، ويلزم العمل بجميع الأحكام واللازم منتفٍ، فإن مالك أجاب من أربعين مسألة على مسألة، وقال في البقية: لا أدري، وهو مجتهد بالإجماع.

وقد أجيب: بأن العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم ببعض، إمّا لتعارض الأدلة، أو العجز في الحال عن المبالغة، إمّا لمانع يشوش الفكر أو الاستدعاء به زماناً.

(فأما المتمكن من التخريج على نصوص إمامه) في المسائل (المتبحر فيها، كبعض المذاكرين) وهو الأمير علي بن الحسين، وشيخه^(١) الفقيه محمد بن عبد الله بن معرف^(٢)، وابن عبد الباعث صاحب الكفاية^(٣)، ويحيى بن أحمد بن حنش^(١)، والفقيه يحيى بن حنش^(٢)، [والفقيه يحيى بن

(١) قول المصنف شيخه ابن معرف، كما ذكره صاحب المستطاب، وإلا فالمشهور هو العكس، وهو أن ابن معرف من وجوه تلامذة الأمير علي بن الحسين، ويمكن الجمع بأن كل واحد منهما تتلمذ عند الآخر. والله أعلم.

(٢) الفقيه العلامة: محمد بن عبدالله بن معرف، من علماء الزيدية في القرن السابع الهجري، أخذ على يد الأمير علي بن الحسين، وعاصر الإمام أحمد بن الحسين، وبايعه وكان من أنصاره، وحضر بيعة الإمام الحسن بن بدر الدين، توفي سنة (٦٥٧هـ)، بـهجرة قملا من بلاد جماعة بالقرب من يسمن، وقبره فيها مشهور مزور.

(٣) لعله الفقيه العلامة علي بن عبدالله بن علي بن أحمد بن عمرو بن عبد الباعث، كان له معرفة بالفقه، عاصِر

حسن بن منصور^(٣) البحيح^(٤)، وعلي بن يحيى الوشلي^(٥)، والفقير حسن النحوي^(٦)، ويحيى بن مظفر^(٧)، (فليس بمجتهد)، فأما البعض من المذاكرين كالإمام المتوكل والمنصور ومن بعدهم

الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، والإمام علي بن صلاح، وله كتاب (الأثمار شرح الأزهار)، والله أعلم.

(١) الفقيه العلامة يحيى بن أحمد بن حنش، من فقهاء الزيدية، مولده في صفر سنة (٦٤٠هـ)، قال في الجواهر المضيئة: هو العلامة أحد المذاكرين الذين حققوا الفقه وخصوه وهذبوه، ومن مصنفاته: أسرار الفكر في الرد على الكني وأبي مضر، وكتاب الجامع في الفقه، والغيصة شرح الخلاصة في أصول الدين، توفي في شوال سنة (٦٩٧هـ). وقبره في ظفار.

(٢) الفقيه العلامة يحيى بن أحمد بن يحيى بن أحمد بن حنش، قال في مطلع البدور: متفقتن، له سماعات وإجازات تدل على غزارة علمه وظهور فضله، توفي في رمضان سنة (٧٨٤هـ).

(٣) ما بين القوسين في النسخة (أ)، والذي في الأصلية: وابن منصور والبيحيح، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) الفقيه العلامة يحيى بن الحسن البحيح، ويقال البحيح، من الفقهاء المشهورين، أحد المذاكرين للمذهب المعتمد على أقوالهم، أخذ عن الأمير المؤيد بن أحمد، وعنه: حسن بن محمد النحوي، والدواري، وكان عالماً كبيراً، وفاضلاً شهيراً، عاصر الإمام علي بن صلاح بن تاج الدين، ومن مؤلفاته التعليق على اللمع، وعلي الزيادات، ولم يعرف تاريخ وفاته.

(٥) الفقيه العلامة علي بن يحيى بن الحسين الوشلي، من علماء الزيدية المذاكرين في الفروع، كان من أعيان علماء صعدة في وقته، عاصر الإمام المهدي علي بن محمد العابد، وكان عالماً ورعاً زاهداً، وتوفي يوم الإثنين من شوال في سنة (٧٨٧هـ) على الأصح، بمدينة صعدة ودفن بمقبرة القرضين، ومن مؤلفاته: اللمعة على اللمع، والزهرة المضيئة على اللمع.

(٦) الفقيه العلامة الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد النحوي الصنعائي، من مشاهير علماء الزيدية، وشيخ شيوخهم في عصره، قيل بأنه كان يحضر حلقة تدريسه زهاء ثمانين عالماً، ولي قضاء صنعاء، وكان ورعاً زاهداً، لا يأكل إلا من عمل يده، واستمر حاكماً بصنعاء حتى توفي سنة (٧٩١هـ)، قال في الطبقات: ومضت أفضيته وأحكامه في مكة ومصر والعراق وبلاد الشافعية، ومن مؤلفاته: التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة.

(٧) القاضي العلامة عماد الدين يحيى بن أحمد بن علي بن مظفر، من علماء الزيدية المبرزين في الفقه، كان عالماً عارفاً مصنفاً، وهو صاحب الكتاب المشهور بالبيان الشافي، وتوفي في رجب، سنة (٨٧٥هـ) بحجة حمدة من عيال سريع، ومشهده بجامع حمدة.

من الدعاة، والفقيه محمد بن سليمان^(١)، والقاضي جعفر^(٢)، والأميران الحسين^(٣) والمؤيد^(٤)، والسيد يحيى^(٥)، والفقيه محمد بن يحيى بن حنش^(٦)، والقاضي عبد الله بن حسن^(١)، والفقيه يوسف^(٢) فمجتهدون.

(١) الفقيه العلامة المذاكر المجتهد محمد بن سليمان بن أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بأبي الرجال، من مشاهير علماء الزيدية وحفاظهم وأهل الإسناد، كان جامعاً بين الرواية والفقهاء، نعته الفقيه يوسف بقوله: إمام المذاكرين في الفروع، عاصر الإمام المطهر بن يحيى وولده الإمام المهدي، ولما وصلت إليه دعوة الإمام يحيى بن حمزة إلى صعدة قام خطيباً وحث الناس على إجابته، وقال: ما أعلم من علي عليه السلام إلى اليوم أعلم منه، وكان أكثر سكونه بصعدة وسكن قملاً من نواحي بلاد جماعة، وتوفي بصعدة سنة (٧٣٠هـ)، وله كتاب الروضة في الفقه.

(٢) القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تقدمت ترجمته.

(٣) الأمير الخطير، والعلامة الكبير، حافظ العلوم، وفارس منطوقها والمفهوم، شرف الإسلام: الحسين بن الأمير بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى الحيوي الهادي، من أعلام العترة الميامين، وعلمائهم المبرزين، علمه أكثر من أن يوصف، ومعرفته أشهر من أن تعرف، نبغ في شتى العلوم، مولده سنة (٥٨٢هـ)، وأخباره كثيرة، له مصنفات: منها: شفاء الأوام، والتقارير شرح التحرير، والينابيع النصيحة، وغيرها، وتوفي سنة (٦٦٢هـ)، وقبره بحجرة رغافة، في مسجد تاج الدين، بجوار قبر أخيه الإمام الحسن بن بدر الدين.

(٤) العلامة الأمير، جمال الدين: المؤيد بن الأمير أحمد الملقب المهدي بن شمس الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن يحيى عليهم السلام، كان من العلماء المبرزين، والفضلاء المحققين، تشد إليه الرحال، ويسند إليه الرجال، سكن قطابر ونشر العلوم، ومن تلامذته السيد الإمام صاحب الياقوتة والجوهرة والعلامة يحيى البحيح، وحاتم بن منصور، وقبره في هجرة صارة ببلاد بني حذيفة، مشهور مزور.

(٥) هو السيد العماد حافظ الشريعة يحيى بن الحسين بن يحيى بن علي بن الحسين، هو سيد المذاكرين، وعلامة الفقهاء، وفقه العلماء، صاحب الياقوتة والجوهرة، كان مجمعا للخير والفضل، رئيساً كبيراً، وكان من أعضاء الإمام علي بن صلاح بن إبراهيم بن تاج الدين، توفي سنة (٧٢٩هـ)، وعمره نيفاً وستين سنة، وقبره في العوسجة في الجامع الكبير بصنعاء.

(٦) الفقيه العلامة، شرف الدين: محمد بن يحيى بن أحمد حنش، اليماني، الزيدي، أحد العلماء المجتهدين، المحققين المذاكرين، وأنظاره ومصنفاته تدل على علو شأنه في العلم، سراجاً للشرعيين، شفاء للأصفياء الأصوليين إنساناً للمتكلمين، إماماً للمجتهدين، سريعاً في مذاكرته، طلقاً في مراجعته، قوي العزيمة، عالي الهمة، محباً لإرشاد الناس، مقرباً للقراء والمترسبين، واقفاً بنفسه على معالم أمور الدين، ومرضات رب العالمين، زاهداً عابداً، مائلاً إلى

وأماً القاضي زيد^(٣)، وأبو مضر^(٤)، وعلي خليل^(٥)، والكني^(٦)، وأبو جعفر^(٧)، وابن أبي الفوارس^(٨)، وأهل هذه الطبقات فالأظهر أنهم مجتهدون.

الحمول، فصيح العبارة، سريع الجواب، مستحضر للفنون، محققاً مجتهداً مصنفاً، وهو شيخ الإمام المتوكل على الله محمد بن المطهر، وشيخ السيد العلامة المرتضى بن المفضل، توفي سنة (٧١٩هـ)، وقبره بظفار بجوار والده.

(١) القاضي عبد الله بن الحسن الدواري، تقدمت ترجمته.

(٢) الفقيه العلامة، المحقق النظار، ضياء الإسلام يوسف بن أحمد بن محمد بن عثمان الثلاثي، علامة كبير، ومحقق شهير، أحد الأساطين المذاكرين الأصحاب، وكتبه من أجمع الكتب للفوائد، وأنظمتها للفوائد، استقر بحجرة العين من بلاد ثلا، فكان الطلبة يأتون إليه من كل فج عميق، حتى قيل: أنه لكثرة الزحام كان بعض الطلبة لا يستمعون إلا من الكوى ورحاب المسجد، وخلف الجداران، توفي بثلثاء في جماد الآخرة سنة (٨٣٢هـ)، ومن مصنفاته: الثمرات اليانعة، والرياض الزاهرة على التذكرة الفاخرة، وغيرها.

(٣) القاضي زيد بن محمد الكلاري، تقدمت ترجمته.

(٤) القاضي العلامة أبو مضر، شريح بن المؤيد الشريحي، من أعلام علماء الزيدية المشهورين، في القرن الخامس، في الجليل والديلم، وهو مفخر الزيدية، وحافظ مذهبهم، ومقرّر قواعدهم، العالم الذي لا يمارى، ولا يشك في بلوغه الذروة ولا يمارى، عمدة المذهب في العراق واليمن، وكل الأصحاب من بعده عالة عليه، ومقتبسون من فوائده، ومن مؤلفاته: شرح الزيادات المسمى: أسرار الزيادات.

(٥) الفقيه العلامة: علي بن محمد بن خليل الجليلي، الزيدي، من أعلام الزيدية في الجليل والديلم، في القرن الخامس الهجري، عالم محقق في الفروع، وعداده في أصحاب الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، وروى كتب الفقه عن خطيبه القاضي يوسف وعنه القاضي زيد بن محمد الكلاري بالسند المعروف، وهو صاحب المجموع المعروف بمجموع علي خليل.

(٦) الفقيه العلامة، قطب الدين أحمد بن أبي الحسن بن علي، القاضي الكني، الأزدستاني، -بفتح الهمزة وسكون الزاي وفتح الدال والسين، المهملتان ثم مشاة من فوق، ثم ألف ونون - نسبة إلى أزدستان، كان من أساطين الملة، وسلاطين الأدلة، وهو الغاية في حفظ المذهب، لقيه بعض شيوخ اليمن بمكة، وأجاز لجميع من في اليمن، ولعل وفاته: في عشر السنين وخمسمائة تقريباً والله أعلم.

(٧) الشيخ العلامة: محمد بن يعقوب القرشي، أبو جعفر الهوسمي، كان عالماً محققاً مجتهداً، من أعلام الزيدية في الجليل والديلم، ومن تلامذة الإمام أبي طالب الهاروني، له: شرح الإبانة: الكبير، والصغير، والمتوسط؛ وكتاب الكافي، وكتاب: أصول الديانات، وتعليق العمدة في أصول الفقه؛ وكان من قضاة الإمام يحيى بن الحسين الهاروني؛ وتوفي بهوسم سنة (٤٥٥هـ).

نعم (و) هذا المتمكن من التخريج على نصوص إمامه (يسميه بعضهم مجتهد المذهب) سماه بذلك صاحب الجمع، وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله. (والتكليف شرط في الجميع)، أي المجتهد المطلق ومجتهد المذهب لأجل نأمن منه الجراف؛ إذ لو لم يكن مكلفاً بأن كان صبيّاً مثلاً لجوزنا عليه أن يخبط ويقول جزافاً، لأمنه الإثم، فلا ندري ذلك اجتهاد أو لا.

(والعدالة تصريحاً وتأويلاً شرط في الأخذ عنهم) لا في عملهم باجتهادهم، فإنه يجب عليهم كما سلف للغزالي، وسيأتيك إنشاء الله تعالى ذكر الخلاف في الأخذ عنهم فلا وجه لتقدمه. (ولا يؤخذ عن كافر التصريح وفاسقه إجماعاً) لما تقدم في باب الإخبار.

(فصل): يذكر فيه تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد

فقال: (ورجوع النبي صلى الله عليه وآله في معرفة الحكم الشرعي إلى الوحي متفق عليه، واجتهاده في الآراء والحروب) وأمور الدنيا (كذلك) أي متفق عليه، لوقوعه، كإذنه للمتخلفين بالتخلف، ولو لا أنه عدم اجتهاد لما عوتب عليه بقوله تعالى: {عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ} (التوبة/٤٣).

(وقيل): ليس بمتفق عليه، بل اجتهاده في الآراء والحروب واقع (خلافاً للشيخين) أبي علي وأبي هاشم، ولم يثبت عنهما، وعلى تقدير ثبوته فهو مدفوع بالوقوع كما سبق.

(واختلف في جواز تعبد بالاجتهاد في غيرها) أي الآراء والحروب: (فعند بعض أئمتنا) وبه يشعر كلام المؤيد، (والشيخين) أبي علي، وأبي هاشم، (وأبي عبد الله): أن ذلك (يمنتع عقلاً).

(وقال أبو طالب والشيخ الحسن والمنصور بالله والجمهور) من المعتزلة والأشعرية: إنّه (يجوز عقلاً)، وهو المختار.

(وتوقف) في جوازه وعدمه عقلاً (قوم).

لنا: أنه لو امتنع لكان لأنه محال في نفسه، أو من أجل مفسدة تنشأ عنه، وإمكانه معلوم ضرورة، والمفسدة غير متحققة، وأيضاً لا يمتنع في العقل أن يكون مصلحتنا في العمل على

(١) شيخ الزيدية، وحافظ علوم الأئمة، مرجع الإسناد، أبو الفوارس توران شاه بن خسرو شاه، الجيلي العراقي، هو قطب الإسناد للمذهب الشريف، وإليه يرجع أهل المذهب وهو شيخ العلامة الكني.

الاجتهاد مرة، والعمل على النص أخرى، وكذا الرسول لعدم الفارق، وأيضاً لو لم يجز لم يقع، وقد وقع كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

قالوا: تجوز ذلك يؤدي إلى التنفير عنه؛ لأنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته؛ لأن ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد، وجواز المخالفة من أحكام الاجتهاد، إذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى؛ لاحتمال الإصابة والخطأ، وفي ذلك من التنفير ما لا يخفى.

قلنا: قولك يؤدي إلى التنفير ممنوع؛ إذ مخالفته والحال هذه لا تجوز لاقتراح قاطع يمنع جواز المخالفة، وهو قوله: كما أن إجماع الأمة إذا انعقد عن الاجتهاد فإنه يحرم مخالفته لاقتراح قاطع بذلك، فلا يكون جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد مطلقاً، بل حيث لم يقترن به قاطع فلا يلزم جواز مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم.

(واختلف المجوزون) له عقلاً واختلف (في وقوعه شرعاً) هل وقع اجتهاده أو لا؟:

(فقيل: وقع قطعاً) وهو كلام الآمدي وابن الحاجب ومقتضى اختيار الرازي وأتباعه.

(وقيل: لم يقع قطعاً، وهو إطلاق الهادي عليه السلام، وتوقف الإمام) يحيى (وأبو الحسين

والشيخ) الحسن (وحفيده) في الوقوع وعدمه، وهو المختار.

لنا: لا دليل قطعي على الوقوع إلا في الآراء والحروب وأمور الدنيا كما تقدم، وما عدا ذلك

فلا دليل قطعي على وقوع الاجتهاد فيه، بل ولا ظني؛ إذ الأصل عدمه، ولا مانع من ذلك.

قالوا: قال تعالى: {عفا الله عنك لم أذنت لهم} عاتبه على حكمه، ومثل ذلك لا يكون فيما

علم بالوحي، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سبقت

الهدى))، وسوق البدن حكم شرعي، أي لو علمت أولاً ما علمت آخرها لما فعلت، ومثل ذلك

لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي.

قلنا: لا نسلم أن سوق الهدى كان عن اجتهاد، بل كان مخيراً بين القران والإفراد، فهو

كخصال الكفارة، وليس اختيار شيء من ذلك يطلق عليه الاجتهاد، سلمنا دلالة على

الاجتهاد فهو خبر آحادي، وهو ظني، ومدعاكم القطع.

قولكم: ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي، غير مسلم، بل فيه وفيما ذكرناه.

المنكرون للوقوع، قالوا: قال تعالى في حقّه: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}

(النجم/٤،٣)، وهو ظاهر في العموم، وأن كل ما نطق به فهو عن وحى وهو ينفي الاجتهاد.

قلنا: إن الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن إنه افتراء، فيخص بما بلغه ويبقى العموم، وإن سلمنا ثبوت العموم بناء على أن خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم، فإنه ليس هاهنا ما يقتضي التخصيص بما يبلغه، فلا نسلم أن عموم قوله تعالى {وما ينطق عن الهوى} بناء في جواز اجتهاده، فإن تعبه بالاجتهاد إذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقاً عن الوحي الإلهي لا عن الهوى.

(والمختار تفرعاً عن الوقوع و) على (أن الحق في واحد: أنه لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله الخطأ في اجتهاده) فأما إذا قلنا: إن المصيب كل مجتهد فلا خطأ وهو ظاهر.

(وقيل: يجوز) عليه الخطأ، (و) لكن (لا يقر عليه) وهذا اختيار ابن الحاجب، ونقله الآمدي عن أكثر الشافعية والحنابلة وأصحاب الحديث، (بخلاف غيره) من الناس (فيقر) عليه. (وقيل) يجوز عليه الخطأ (ويقر) عليه.

لنا: أنا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وآله، فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه، وضعّف هذا الدليل الآسنوي بأن الخصم يمنع أو يقر على الخطأ حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه، ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه منه.

قلت: وكلامه حق بالنظر إلى قول من قال لا يقر، وأما بالنظر إلى قول من قال ويقر فلا.

ولنا أيضاً: منصب النبوة ينزه عن الخطأ في الأحكام؛ ولأن الأمة لا يجوز عليها الخطأ وهو أولى.

احتج القائلون بجواز الخطأ عليه، ولكن لا يقر، بأشياء:

منها: قوله تعالى {عفا الله عنك لما أذنت لهم}، وقوله تعالى في حق أسارى بدر {مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشْرَكَ فِي الْأَرْضِ} (الأنفال/٦٧)، فإن عمر قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبقوله عليه السلام ((إنما أحكم بالظاهر)).

قلت: والجواب عن هذه مشكل.

احتج القائلون: بأنه يقر عليه بأنه حكم بما أداه إليه نظره وكلفه الله به، وإن كان في الباطن

خطأ ففرض ذلك الاجتهاد.

قلنا: يلزم ما قدمنا من وجوب اتباعه في الخطأ، وإنه باطل.

(فصل): [في التعبد بالإجتهاد في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم]

(واختلف في التعبد به) أي الاجتهاد (في حياته صلى الله عليه وآله) هل هو جائز عقلاً واقع شرعاً في حق الغائب والحاضر أو لا؟، وهل يشترط تضييق الحادثة في الغائب والأذن فيهما أو لا؟، فهذان مقامان:

المقام الأول: في حق الغائب، (والمختار وفاقاً للجمهور) من العلماء، (أن تعبد المعاصر) الذي في عصره صلى الله عليه وآله وسلم (الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم (جائز عقلاً، واقع شرعاً) ظناً.

(ومنعه الأقلون) كأبي علي وأبي هاشم (عقلاً وشرعاً مطلقاً) سواء تضييق وقت الحادثة أولاً، مع الأذن وعدمه.

(وقيل): يجوز الإجتهد (إن تضييق وقت الحادثة) لا إذا لم يتضييق فلا يجوز.

(وقيل): يجوز (للولاة بأذن) من النبي صلى الله عليه وآله (خاص) يدل على الجواز.

(وتوقف قوم) في الجواز وعدمه.

لنا: لو لم يجوز لم يقع وقد وقع كخبر معاذ الشهير فإنه صلى الله عليه قرره حين قال: أجتهد رأيي، وخبر أبي موسى وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم حين وجهه إلى اليمن ((اجتهد رأيك))، وكخبر عمرو بن العاص وهو ما روى عنه أنه قال: كنت في غزوة ذات السلاسل في ليلة باردة فأشفقت على نفسي إن اغتسلت بالماء هلكت، فتيمنت، وصليت بأصحابي صلاة الصبح، فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآله فقال: يا عمرو أصليت بأصحابك وأنت جنب؟ فقلت: سمعت الله يقول {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} (النساء/٢٩)، فضحك ولم يقل شيئاً.

قالوا: قادرون على العلم بالرجوع إلى الرسول، والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض، الذي غايته الظن، والقادر على اليقين يحرم عليه الظن.

قلنا: لا نسلم أن القدرة تمنع الاجتهاد؛ إذ المفروض أنه قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الماضي فإنه يدل على أن معاذ كان مخيراً بين أن يرجع فيعلم وأن يجتهد فيحكم، ولو

تعين عليه العلم بالرجوع إليه صلى الله عليه وآله وسلم لما جاز له العدول إلى الاجتهاد، ولو سلم أن لا دليل على الخيرة في حقهم فالرجوع من الغائب متعذر.

احتج المجيزون له وقت تضيق الحادثة: بأن الرجوع إلى الظني في تلك الساعة يحسن لخشية قرب الحادثة؛ لأنه لو انتظر فيها العلم مع الغيبة لفاتت الحادثة لم يحصل فيها وصية بخلاف ما إذا لم تتضيق الحادثة فإنه يكون ما سبق من أنهم قادرون على العلم إلى آخره، والجواب ما قدمناه.

احتج المجيزون له للولاية: بأن فيه حفظاً لمنصبهم من استنقاص الرعية لهم لو لم يجر لهم بخلاف غيرهم، فإنه لا يلحقهم نقص، وهذا مع الأذن خاصة كما كان من معاذ وأبي موسى فإنهما خرجا واليين مأذوناً لهما في الاجتهاد، وأمّا لو لم يأذن لهم بالاجتهاد فالاجتهاد قبيح لما سبق، وقد سبق تقريراً وجواباً.

والمقام الثاني: في حق الحاضر، وقد بينه بقوله: (واختلف في الحاضر) عند النبي صلى الله عليه وآله هل يجوز له الاجتهاد أو لا؟:

(فعند الجمهور) من العلماء كالقاضي في قول، ومحمد بن الحسن، وأبي رشيد، وابن الحاجب وغيرهم (أنه جائز عقلاً واقع شرعاً، وعند الشيخين) أبي علي وولده (ممتنع عقلاً وسمعاً وتوقف قوم، والمختار جوازه) أي الاجتهاد (إن أذن له) أي للحاضر صريحاً قيل: أو غير صريح بأن يسكت عن سأل عنه أو وقع منه، (وإلا) يؤذن له (فلا) يجوز.

لنا: أنه مع الأذن بالاجتهاد والعمل المجتهد أمن من الخطأ كأن يقال: أنت مأمور بالاجتهاد أو نحو ذلك؛ لأنه حينئذ يكون إثباتاً لما أمر به، بخلاف ما إذا لم يؤذن له فيه فإنه سلوك إلى الظن مع إمكان العمل، وارتباك في خطر الخطأ، وذلك قبيح من غير ضرورة تدعي إليه كالغيبة عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد يقال: الأذن في الاجتهاد لا يؤمن الخطأ، وأيضاً لو لم يجوز مع الأذن لم يقع، وقد وقع بما صح في الخبر من أنه صلى الله عليه وآله حكم سعد بن معاذ في بني قريضة فحكم بقتلهم وسبي ذرياتهم، فقال صلى الله عليه وآله: ((لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة)) والرقيع السماء.

قالوا: لو لم يجوز مطلقاً لم يقع، وقد وقع لقول أبي بكر: لا ها الله إذن - والصواب ذا - لا تعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، قاله في أبي قتادة، وقد قيل:

جاء رجل من المسلمين وهو يطلب سلبه والظاهر أنه عن الرأي دون الوحي، فقال صلى الله عليه وآله وسلم ((صدق فأعطه إياه)) فصوبه.

قلنا: نحن نقول أن سكوته أذن لأبي بكر في الاجتهاد.

المانعون قالوا: قادرون على العلم الخ.

قلنا: لا نسلم أن القدرة تمنع الاجتهاد الخ، سلمنا فالحاضر يظن أنه لو كان وحي في تلك الواقعة لبلغه.

قالوا: قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون إليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد.

قلنا: لعدم الأذن، سلمنا فلا دلالة له على منعهم عن الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر له وجه الاجتهاد، أو لجواز الأمرين.

(و) اختلف في الحاضر من هو؟.

فقال (الشيخ) الحسن: (الحاضر من في مجلسه) صلى الله عليه وآله (أو من يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها) إذ ذلك هو الحاضر عرفاً، (والغائب خلافاً).

وقال (المنصور) بالله: بل الغائب (من في البريد والحاضر من دونه). وذلك لأن البريد هو الذي يثبت به حكم الغيبة، ويطلق على من كان فيه اسم السفر، والأول هو الأقرب إلى العرف واللغة.

(فصل): [في حكم المصيب والمخطئ، في القطعيات والظنيات]

(والمصيب في القطعيات) سواء كانت (عقلية أو سمعية واحد، والقطعي) قسماً: عقلي، وسمعي، فالقطعي العقلي: (ما دل عليه قاطع من جهة العقل وهو الضرورة، أو ما انتهى إليها أي الضرورة (بواسطة) هذا هو اختيار أصحابنا نص عليه الحفيد، (وفاقاً لأبي علي وأبي الحسين والمنطقيين) وهو قول المحققين.

قال القاضي فخر الدين عبدالله بن حسن: إذ لو لم يكن كذلك التسلسل الاستدلال إلى غير حد، ولم يستقر دلالة (أو ما يسكن به النفس عند الهاشمة) وليس شيء؛ إذ قد يسكن النفس بالاعتقادات، وإن كانت فاسدة في الباطن.

(و) القطعي العقلي (مخالفة مخطئ، ثم كافر إن علم من ضرورة الدين كفي الصانع) ونفي

حدوث العالم، وبعثة الرسل، والحاكم بخطابه هو العقل، والحاكم بالإثم والكفر شرعي؛ لأن

الحكم به شرعي وإلا يعلم من ضرورة الدين فمخطئ آثم مبتدع، كما في مسألة الرؤية، وخلق القرآن، وإرادة الكائنات وأمثالها، ولا يلزم الكفر.

نعم، وبين الأصوليين اختلاف في تكفير أهل الأهواء والبدع وموضع استيفاء ذلك غير هذا المحل من علم الكلام.

وقال (الجاحظ: لا إثم على المجتهد المخالف) الطالب للحق مع أنه مخطئ، (بخلاف المعاند) فإنه آثم، (ومرادُه إن كان) المخالف (من أهل القبلة لا مطلقاً) أي من أهل القبلة وغيرهم من أهل الملل الكفرية، وقوله (على الأصح) إشارة إلى حكاية بعضهم عنه من أنه أراد مطلقاً، وهو غير سديد على ما ذكره سعد الدين التفتازاني وغيره، وكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى.

وظاهر احتجاج ابن الحاجب والمهدي وغيرهما على الجاحظ أن مراد الجاحظ مطلقاً، قال ابن الحاجب بعد ذكره لقوله: لنا: إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم، وأنهم من أهل النار، بدعوتهم بذلك إلى النجاة، ولا يفرقون بين معاند ومجتهد، بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق عند ظهوره لهم، بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك.

(و) الجاحظ (واقفه) على اعتقاد الخطأ مع عدم التأثيم لأهل القبلة (أبو مضر) من الزيدية، (والرازي) من الأشعرية، ولم يصرح به في المحصول، إنما ذكر أدلة الجمهور وأدلة المخالف وأجوبته على الجمهور، ولم يذكر أجوبة الجمهور عليه.

(وقال) عبد الله (العنبري وداود) الظاهري: (بل كل) مجتهد فيها (مصيب) فالجبري فيها مصيب كالعدي، والمرجئي مصيب كالوعيدي ونحو ذلك.

لنا: إن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدثه اجتماع القدم والحدوث فخرج من المعقول؛ إذ استحالة ذلك من قضايا العقول، وإن أراد حسنه حتى يلزم من اعتقاد إمكان رؤية الصانع وامتناعها حسن كل منهما، فعدول عن النهج القويم؛ لأن أحد الاعتقادين مخالف للحقيقة غير موافق لما في الواقع، فهو جهل قطعاً، لأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، وقبح الجهل معلوم ضرورة كالظلم والكذب، فأثني له الحسن.

قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع، إما كونه تكليفاً بما لا يطاق؛ فلأن المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الأفعال دون الاعتقاد، فإنه

ليس بمقدور لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون الأفعال الاختيارية وما يؤدي إليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري، واعتقاد خلافه ممتنع، وأما كون التكليف بما لا يطاق ممتنعاً، فلتظافر دليل العقل والسمع على امتناعه وعلى عدم وقوعه.

قلنا: لا نسلم أن اعتقاد نقيض معتقدهم غير مقدور، بل ما داموا معتقدين يمتنع أن يعتقدوا خلافه، وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعاً عنهم غير مقدور لهم، فإن الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل، وأما ما كلفوهم به فهو القول بالعدل، وهو متأتٍ منهم، ومعتادٌ حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلاً.

قال المهدي: والتحقيق في تجويز محل النزاع بيننا وبين العنبري أن خلافه راجع إلى كيفية التكليف بالمعارف الدينية كعرفة الباري وصفاته، فعنده أن المطلوب منا فيها الظن بمعنى أن حكم الله تعالى في حق كل واحدٍ منا هو ما أداه اجتهاده إليه، وعندنا أن المطلوب فيها العلم. انتهى.

قلت: وسنقف على ما يصلح رداً عليه في هذا الموضوع حين نتكلم على امتناع التقليد في العقليات إن شاء الله تعالى.

(والظني العقلي خلافه) أي القطعي، فهو ما لم يدل عليه قاطع من جهة الضرورة، أو لم يثبت به إليها بواسطة، ولم يسكن عنده النفس عند البهاشمة، فلا يكفر ولا يفسق مخالفه.

(والقطعي السمعي تقدم تحقيقه) فلا حاجة إلى إعادته، (ومخالفه مخطئ آثم، كافر إن علم من ضرورة الدين كأصول الشرائع) شهادة أن لا إله إلا الله والصلاة والزكاة والصوم والحجّ التي يبني الإسلام عليها، ومثل تحريم الزنا والسرقه والخمر، (وإلا) يعلم من ضرورة الدين (فمخطئ، والظني السمعي خلافه) كما تقدم، فلا يكون مخالفه مخطئ ولا كافر.

(و) الظني (يعمل به في الأحكام التي لا تثبت إلا بقاطع كالكفر والفسق) فإنهما لا يثبتان إلا بقاطع، وقد عمل بالظني فيهما (فيقتل من شهد عليه عدلان برده)، للإجماع القاطع على أنه يجب الإكفار عند حصول ذلك، لا أنه يجوز اعتقاد كونه كافراً في نفس الأمر، بل في ظاهر الشرع، ولهذا همّ صلى الله عليه بالغزو حتى نزل {إن جاءكم فاسق بنبأ} فاعتمد صلى الله عليه وآله وسلم الأحاد في ذلك وأمر بالتثبت مع نقل الفاسق فقط، (ويقطع من شهدا عليه بسرقة) وهي فسق لما سبق،

قيل: ولعله يقال أن هذا خاص في الإمام والحاكم، إن كمل موجب ذلك الحكم لا غيرها، فليس لمن سمع شهادة شاهدين على رجل بالردة أو بالزنا أن يعتقد كفره ولا فسقه.

قال شيخنا عز الإسلام حفظه الله: وأنت خبير بأننا لم نقل بجواز الاعتقاد للكفر أو الفسق، وليس محل النزاع فيهما، وإنما كلامنا في إجراء ما يترتب عليهما من الأحكام، من دون اعتقاد، وكذا ليس للإمام اعتقاد مثل ذلك قطعاً، بل استناده إلى الظاهر، ولذا قال صلى الله عليه في الحدود في الخمر لما سمع من سبّه ((لا تكونوا أعواناً للشيطان عليه))، أخرجه البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً في حديث الذي أتى به إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو سكران فقال رجل: اللهم عنه.

نعم، وإنما عمل بالآحادي في الحدود لما سبق؛ ولأن الإمام قد بلغه ما يتعين عليه به إقامة الحد، وقد حدد الشرع لذلك حدوداً، فإذا حصل موجب ذلك بكمال شروطه كان ذلك الفاعل مستوجباً للحد، فيقام عليه، وإن لم يحصل لنحو الإمام يقين في ذلك، بل لو انكشف الخطأ، ولا يجوز مع هذا اعتقاد كفر أو فسق؛ إذ لا نسلم أنه يجب إقامة الحدود للنكال والإهانة، بل على وجه يصدر الحد منه في الظاهر، على وجه الكراهة والإستحقاق، لا على وجه المدح ونحوه مما يدل على الرضا عنه، فأما اعتقاد فسقه فليس بشرط.

قال شيخنا: وإن سلم إقامته على وجه الإستحقاق فبالنسبة إلى الظاهر، ولذا قال تعالى ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور/٢)، و﴿نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ (المائدة/٣٨)، ونحو ذلك، ويكون له في ذلك عوض من الله إن كان مخالفاً للباطن، كالألام مع الإنزجار، والاعتبار للغير وكما يقام الحد على التائب، وقد أقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحد على البعض، وقال: ((والله لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لكفتته))، وكذلك ما يتبع ذلك من سائر أحكام المعاملة لمثل من هو كذلك، ثم قال: وقد يكون الحد مع رعاية التعظيم، وإنما يقتضيه الزجر للغير، وذلك بعد التوبة كما تقدم.

(فصل): في بيان هل كل مجتهد مصيب أولاً؟، وعلى الأول هل في المسألة أشبه أولاً؟.

(واختلف في المسائل الشرعية الظنية، فقيل: لله تعالى فيها حكم معين) من وجوب أو ندوب أو كراهة أو إباحة وحظر وذلك الحكم المعين (قبل الاجتهاد فالحق فيها واحد وهو قول الناصر)

عليه السلام (في رواية) رواها صاحب البيان، وروى عنه السيد الهادي في هداية الراغبين القول بالتصويب، (و) قول (أبي العباس وقديم قولي المؤيد بالله) وقوله الأخير بالتصويب.

(ثم) القائلون بأنَّ لله في الحادثة حكماً معيناً (اختلفوا) هل عليه دليل أو لا؟ وهل الدليل قطعي أو لا؟:

(فعند الأصم والمريسي وابن عليّة ونفاة القياس: أنَّ عليه دليلاً قاطعاً) قال في العقد فالمأخوذ على المجتهد عند هؤلاء في الاجتهاد طلب دليل قاطع، (و) بعد القول بأنَّ عليه دليلاً قاطعاً (اختلفوا في مخالفته فقيلاً: معذور) لخفاء الدليل وغموضه.

قال الأسنوي: وهو مذهب جمهورهم فلا يأثم ولا ينقض قضاءه.

(وقيل: مأزور)، ولذلك قال (الأصم: وينقض حكمه لمخالفته) ولم يقتصر كغيره على أنَّ المخطئ يأثم، وإنما قال الأصم ومن معه بتأثيمه لمخالفة القاطع، كما ذهب إلى تخطئة المخطئ في أصول الدين. وقال (بعض الفقهاء و) بعض (الأصوليين) كالرازي والبيضاوي، وقالوا: إنه الصحيح عن الشافعي: بل حكم الله متعين قبل الإجتهد، وعليه دليل، ولكنه ظني، ومخالفه معذور مأجور، (مخطئ) غير آثم فالخطأ عند هؤلاء مجازي، قال الإمام وخطؤه (بالإضافة إلى ما طلب، لا بالإضافة إلى ما وجب) فهو مصيب فيه فالمخالف كالمخطئ للكافر عند رمية بوصف بالإضافة لمراد الله منه، وهو إبلاغ الجهد في رمية، والخطأ في رمية بمعنى عدم الإصابة لا فعل الخطأ، وذلك محمل حسن، وينبغي أن يصار إليه ولا يعول إلا عليه.

وقال (بعض المتكلمين و) بعض (الفقهاء: لا دليل عليه لا قطعي ولا ظني، وإنما هو كدفين يصاب) أي يعثر عليه على سبيل الاتفاق، (فلمصيبه أجران) أجر اجتهاده وأجر إصابته، (ولمخبطئه أجر) أجر اجتهاده فقط.

(وقيل: لا حكم فيها لله تعالى معين قبل الاجتهاد، بل كلها حق) وهذا هو ما اختاره المؤلف، وهو ظاهر قول مالك، وأصحاب أبي حنيفة، والمعتزلة البصريين، قال القاضي أبو الطيب: وهم أصل هذه البدعة، وبه قال الأشعري، قال الشيرازي: ويقال: إن هذه بقية اعتزال بقيت في أبي الحسن.

قال شارح الجمع وشارح المنهاج، وقد استشكل مذهب الأشعري لأن الحكم قديم عنده، فكيف يذهب إلى أنَّ المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم.

وقد أوجب عنه: بأن مراده أنه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد.

(ثُمَّ) إن القائلين بأن كل مجتهد مصيب، وأن لا حكم لله تعالى معين في الحادثة (اختلفوا) هل ثم أشبه أو لا؟:

(فعند متأخري أئمتنا) كالمهدي أبي عبد الله، والمؤيد بالله، وأبي طالب، والمنصور بالله، (والجمهور) من العلماء، منهم أبو الهذيل، وأبو هاشم، والقاضي، وهو أخير قولي أبي علي، والقاضي جعفر، والشيخ الحسن وغيرهم من الجهابذة: (أنه لا أشبه فيها عند الله، وإنما مراده تابع لظن كل مجتهد، وكل منها أشبه بالنظر إلى قائله) لأن كلاً منهم قد أثبت الحكم بما هو أشبه عنده، فالكل عند أصحابنا والحنفية هو الأشبه الذي ينبغي أن يعلق تحريم الربا به، والطعم عند الشافعي على العكس من ذلك، فالشبه والأشبه حق وصواب ولا يفترقان من جهة القرب والبعد، إلا بالإضافة إلى خواطر المجتهدين وأحوالهم، قاله الإمام، وهذا هو الذي اختاره المصنف.

وقال (بعض الحنفية والشافعية: بل الأشبه منها عند الله هو مراده منها، ولقبوه الأصوب والصواب، والأشبه عند الله تعالى) لقبه محمد بن الحسن بالصواب عند الله.

فإن قيل: في القول بالأشبه تصريح بأن الحق في واحد.

قلنا: هذا الوهم يسبق إلى الفهم في بادي الرأي وليس كما يتوهم، وبيانه: أن من قال في المجتهدات حكماً معيناً لله تعالى فما عداه خطأ لا محالة، ففي ضمن القبول به خطأ ما سواه، ومن لم يقل بذلك فإن أثبت الأشبه ففي إثباته تصويبه وتصويب ما سواه، بخلاف الأول ففي إثباته تخطئة ما سواه.

قال الإمام: قالوا (وقد يصيبه المجتهد وقد يخطئه، ولذلك قالوا: أصابه اجتهاداً لا حكماً) فلو لم يكن ثمَّ أشبه لم يقولوا بهذه المقالة: (واختلفوا) بعد القول به (في تفسيره):

(فقيل): الأشبه (ما قويت أمارته، وقيل: الحكم الذي لو نص الشارع لم ينص إلاً عليه).

قال الإمام الحسن: وأنت تعلم أن في ذلك تعريف الحكم بنفسه، وذلك دور.

(وقيل: الأكثر ثواباً) وقد نبه على ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((من اجتهد فأصاب

فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)) وهذا دليل في محل النزاع.

(وقيل: لا يفسر إلا بأنه أشبه فقط).

نعم، وما ذكر في تفسير الأشبه ليس لازماً بيناً، فضلاً عن أن يكون ذاتياً، فلا يصلح بتعريف الحقيقة وتمييزها، بل بمجرد تصوير مفهوم لفظ الأشبه بالنسبة إلى عرف ذلك.

(ونقل عن الفقهاء الأربعة التصويب والتخطئة، وقول قدماء أئمتنا وفعالهم يقتضي التصويب كمتأخريهم) أمّا قولهم فهو أنهم لم يصرحوا بالتخطئة، وأمّا فعالهم فالتولي لمخالفهم في الأقوال يدل على عدم تخطئته، وفيه تأمل.

(وقد يقع في كلام بعضهم) كالهادي والناصر (ما يقتضي التخطئة) فإنّ الهادي شدد في الأحكام في اتباعه، وكذا الناصر كان يشدد في كثير من المسائل، وقد تأول ذلك بأنه يجب على كل من قلدهما أن لا يعمل بخلاف قول مقلده، ولا يسوغ خلاف ذلك؛ لأنه يؤدي إلى أن الحق في واحد وهو لا يستقيم في أصولهما.

(و) ما يقتضي التخطئة (هو رأي بعض شيعتهم، ولذلك كانت القاسمية من الديلم والناصرية من الجيل يخطئ بعضهم بعضاً زمن المهدي أبي عبد الله) محمد (بن الداعي) الحسن بن القاسم (فأوضح لهم أن كل مجتهد مصيب، وكذلك كان جمهور يحيوية باليمن يخطئون مخالف يحيى) كالقاضي عبد الملك بن غطريف الصائدي وغيره، فإنه نافر القاسم بن علي العياني لما ظهر منه مخالفة يحيى في الفروع، والمؤيد كذلك نافرته يحيوية والناصرية، وأظهروا منه البراءة، ولم تنزل التخطئة في يحيوية لمن خالفه (إلى زمن المتوكل) على الله (أحمد بن سليمان عليه السلام) فقطعها بالقول أن كل مجتهد مصيب.

لنا: على أن كل مجتهد مصيب إجماع الصحابة على التصويب، وذلك لأن المعلوم من كل واحدٍ من الصحابة عدم التأثيم لمن عول وعرج، على خلاف ما سلك من المنهج، وعدم التخطئة له، مع أن ما اختلفوا فيه من المسائل لا يحصى كثيره، كما في الميراث وغيره، ولم ينقض أحدهم حكم الآخر حيث خالف اجتهاده، ولو كان ذلك كما زعم الخصوم -على تنوع مقالاتهم- لوقع ذلك كله أو بعضه، من جميعهم أو بعضهم، ولو على سبيل الشذوذ والندور، فلما لم يتفق على مر الأعصار والدهور، علم أن انتفاء ذلك إنما كان لأن كل مجتهد مصيب، فكان إجماعاً منهم على التصويب، فاقتضى ما ذكرناه أنهم يرون أن كل مجتهد مصيب؛ إذ لو لم نقدر ذلك كان إجماعاً منهم على الخطأ، وقد علمت أن الأمة لا تجمع على الخطأ.

وقد ينازع في صحة وضع هذا الدليل، فإن المسألة قطعية ومن معظم مباحث هذا الفن فلا بد فيها من دليل قطعي، وما ذكرتموه من نقل اختلافهم من دون تأييم وتخطئة ونقض أخبار آحاد، لو صحت فغايتها الظن.

سلمنا صحتها، لكن لا نسلم دلالتها على التصويب إلا لو كان الخطأ عند الخصم ما يقال في مقابلة الصواب؛ إذ هذا الذي يجب إنكاره، لكنه عندهم ما يقال في مقابلة الإصابة، ولعل من يقول بالتأييم منهم يقول بأنه معفو عنه، فلا يجب إنكاره.

سلمنا دلالة على التصويب وأن الخطأ في مقابلة الصواب، لكنه إنما نقل ذلك عن بعض الصحابة، فلا يكون دليلاً.

سلمنا أن ذلك كافٍ لكن إذا لم يقع نكير، ولا نسلم نفي الإنكار، كيف وقد ادعى الخصم على الاحتجاج على خلاف ما ادعيتهم إجماع الصحابة كما سنبين ذلك عن بعضهم إن شاء الله تعالى، ولم ينكره الباقر.

سلمنا عدم الإنكار ظاهراً، لكنه لا يدل على الموافقة؛ إذ لعلهم أنكروا باطناً ولم يظهروا، لما مر في الإجماع السكوتي من الأسباب الباعثة إلى السكوت.

ولنا أيضاً: قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))، ولو كان بعضهم مخطئاً في اجتهاده لم يكن في متابعتهم هدى، فإن العمل بغير حكم الله ضلال. واعترض: بأن كونه ضلالاً من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر، وهذا هدى؛ لأنه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهداً أو مقلداً فيجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده.

ولنا أيضاً: قوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (الأنبياء/٧٨، ٩٧)، فلو كان أحدهما خطأ لم يكن الذي قاله عن علم، ولقائل أن يقول: لو كان كل مجتهدٍ مصيب لم يقل ففهمناها سليمان.

سلمنا: فلم يقل حكماً وعلماً في تلك الحادثة، فيجوز أن يكون المراد إيتاؤهما علوم الاجتهاد، وذلك لا يقتضي الإصابة.

سلمنا: إصابتهما، فمن أين يلزم في كل مجتهد، والحجج على هذا دثرة معترضة، فلا حاجة إلى استقصائها، وعلى أنه لا أشبه أنه لا طريق إليه، فلا ثبوت له، فلا يكون مراد الله واحداً ليس إلا، بل مراده من كل ما أداه إليه اجتهاده بعد توفية النظر حقه.

القائلون بأن لله في الحادثة حكماً معيناً، قالوا: لا، ولا دليل على التصويب، والأصل عدم التصويب، بناء على أنهم قبل الاجتهاد لم يصيِّبوا الحكم، فيستمر عدم الإصابة حتى يظهر دليل وجودها، لا بناء على أن الأصل في كل حادث هو العدم، وإلا لعرض بأنَّ التخطئة أيضاً حادث.

لا يقال: فيجب نفي التصويب عن كل واحدٍ وذلك مما لم يقل به أحد.

لأننا نقول: دليلنا يقتضي ذلك لولا الإجماع على تصويب واحد غير معين، فإن عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك وهذا هو ما صدره ابن الحاجب على غيره من أدلة ذلك الفريق، بناء على أنه منسبك في قالب الإجادة والقوة فهو بالتقديم خليق.

قلنا: إن الاستدلال بأن لا دليل على التصويب خيال وهو من أضعف طرق الاستدلال، ومسألة تصويب الكل أو تخطئة البعض من معظم مباحث الأصول، ومعارك آراء الفحول، فلا يحسن إثباته بذلك الدليل، ولا ينبغي التعرّيج عليه والتعويل، ولو سلم فقد عرفت أنه يقتضي نفي الإصابة عن كل أحدٍ وذلك مما لم يقل به أحد، وناهيك بذلك في كونه عاطلاً؛ لأن ما لزم منه الباطل صار باطلاً.

والاحتجاج بالإجماع على تصويب واحدٍ غير معين غير مستقيم؛ إذ هو نظير الاحتجاج به على ما ذهب إليه الشافعي من أن دية اليهودي الثلث، وقد عرفت أنه غير قويم.

قالوا: ثانياً: المجتهد طالب فله مطلوب فإن إثبات طالب ولا مطلوب له محال، فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب، ومن أخطأه فهو مخطئ قطعاً.

قلنا: قولك طالب ولا مطلوب له محال، مسلم، لكنه إنما يتم الدليل لو ثبت أن المطلوب ثابت قبل الطلب، والفرض وجدانه، وهذا محل النزاع، فإن مطلوب كل واحد عندنا حكم يغلب على ظنه من النظر في الأمارات، بحيث يظن أن ذلك الحكم أليق وأنسب بما يعتبره الشارع في الأحكام، وهو من هذا الوجه موجود في الذهن وهذا القدر يكفي في توجه الطلب نحوه.

قالوا: ثالثاً: روي عن علي وزيد تخطئة ابن عباس في ترك العول، وهو خطأهم، حتى قال: من باهلي باهلت، وعن علي كرم الله وجهه أنه قال لعمر - في قصة المرأة التي استحضرها، فألقت ما

في بطنها، فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان: إنما أنت مؤدب لا نرى عليك شيئاً-: (إن كانا قد اجتهدنا فقد أخطأنا، وإن لم يجتهدا فقد غشاك)، من الغش وهو الخيانة، وروي عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، وكذلك قال عمر لكاتبه أكتب: فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني وعمر، وقول عائشة للمرأة التي سألتها: بئس ما اشتريت أبلغني زيداً أن الله أحبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وروي عن الهادي والناصر التشديد في عدم مخالفتها.

قلنا: الجواب قول المؤلف (وما ورد عن الوصي أو غيره من الصحابة وغيرهم مما يقتضي خلاف التصويب، فمتأول) بأن المراد بالخطأ حيث يكون هناك تقصير، وعدم استيفاء النظر، وإبلاغ الجهد في ظن الصواب.

واعلم: أنه وإن أمكن تأويل شيء من هذه الكلمات، فلا يمكن تأويل مثل قول علي عليه السلام: (ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آرائهم جميعاً، والاهم واحد، ونبههم واحد، وكتابهم واحد، فأمرهم الله سبحانه وتعالى بخلاف فإطاعوه؟! أم نهاهم عنه فعصوه؟! أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله تعالى ديناً تاماً فقصر صلى الله عليه وآله عن تليغه وآدائه؟ والله سبحانه يقول {مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} (الأعام/٣٨)، وقال: {وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ} (النحل/٨٩)، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه فقال تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} (النساء/٨٢)، وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلماء إلا به.

نعم، ولعمري لو ترك في هذه المسألة الاعتساف، وركب على مطية الإنصاف، لعرف أن الحق قول بعض الفقهاء والأصوليين يدل على ذلك هذا.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر))، فصرح بالتخطئة فيهما، وقوله صلى الله عليه وآله: ((اقض بينهما - يعني الخصمين - فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة)).

فإن قيل: لا دلالة في الخبرين؛ لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب، وذلك عند عدم استفراغ الوسع، فإن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ آثم، أو بغيره فغير آثم، فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث، أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس خلبي، ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه ولم يجده، فإن الخطأ في هذه الصورة أيضاً متصور عندهم.

قلنا: إن وقع الاجتهاد المتعين فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة، وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه، لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرع ثم العرفي ثم اللغوي.

القائلون بالأشبه، قالوا: لولم يكن في المسألة أشبه لبطل الطلب للأقوى من الإمارات؛ إذ لا أقوى مع نفي الأشبه؛ لأن نتيجة الأقوى وطلبه ليس بشيء غير العبور على الحكم، الذي هو أليق وأنسب بما يعتبره الشارع في الأحكام وذلك هو ما أردناه بالأشبه فيلزم من انتفاء الأشبه انتفاء طلب الأقوى، لأن طلب الشيء فرع ثبوته؛ لأن إثبات طالب ولا مطلوب له محال، فإذا انتفى انتفى طلبه، وثبت طلب الأقوى معلوم قطعاً، ومجمع عليه، فيكون الأشبه ثابتاً قطعاً، وهو المطلوب.

قلنا: قولكم طلب الشيء فرع ثبوته، مسلم، لكنه إنما يتم الدليل به لو ثبت أن الأقوى حاصل قبل الطلب، والفرض وجدانه، وهذا هو محل النزاع، فإن مطلوب كل واحدٍ عندنا، وتكليفه تحصيل حكم يغلب على ظنه من النظر في الإمارات، واعتقاد الرجحان باستفراغ الوسع ببذل تمام الطاقة في تعريف الحكم، بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه حتى يظن أن ذلك أليق بما يعتبره الشارع، فمتى بذل جهده فهو مراد الله منه، وهو في هذا الوجه موجود في الذهن، وذلك القدر يكفي في توجه الطلب نحو الأقوى، فإن أردتم بالأشبه حصول أقوى الإمارات في ظنه عاد النزاع لفظياً في تسمية ذلك أشبه، وكان طريق ثبوته النقل لغة، ولم يثبت، وإن أردتم به ثبوت حكم الله في الحادثة، كما يقول المخطئة، كر على أصلكم وهو التصويب بالإبطال، وقد علمت أن ما استنبط من غيره فلزم منه بطلان ذلك الغير فهو باطل، فبطل القول بالأشبه.

واعلم أن أدلة الفريقين في هذه المسألة متكاثرة، ومقالاتهم فيها متطاوله وافرة، وعلى كل من القبيلين إشكالات ظاهرة، والخطوات عن ترقى حل أكثرها قاصرة.

(و) لذلك (قال الشهرستاني: وهذه المسألة مشكلة، وقضية معضلة) فلنقتصر عن تطويل

المقال، وعن نشر ما بينهما من الجدل، وفيما ذكرنا كفاية للطالب، ومنبهٌ للراغب.

(فصل): [في أسباب الإختلاف في المسائل]

يذكر فيه عقيب حكم المختلفين سبب الاختلاف، وقد أبان ذلك بقوله:

(وسبب الاختلاف) في المسائل:

[١] (من قبل اشتراك لفظ) نحو القرء هل للطهر والحيض؟، والأمر هل للوجوب أو للندب، عند من قال إنه مشترك بينهما؟.

[٢] (أو) من قبل (حقيقة ومجاز) كلفظ النكاح قيل: حقيقة في العقد ومجاز في الوطء، وقيل: عكسه، وقيل: مشترك.

[٣] (أو) من قبل (عموم وخصوص) فيحمل أحد المجتهدين اللفظ على العموم والآخر على الخصوص.

[٤] (أو) من قبل (إطلاق وتقييد) كتقييد الرقبة بالإيمان في آية وإطلاقها في أخرى، فيرى أحدهم التقييد والآخر عدمه.

[٥] (أو) من قبل (رواية) كإرسال ورفع وإسناد وغير ذلك، فيكون أحدهما لا يقبل الإرسال والآخر يقبله.

[٦] (أو) من قبل (نسخ) فيحكم المجتهد بأن هذا منسوخ فلا يعمل به، والآخر ثابت فيعمل به، أو يرى هذا القرآن لا ينسخ بالسنة، وهذا يرى أنه ينسخ به، والعكس.

[٧] (أو) من قبل (قياس) فيما عدم النص فيه، فيقيس هذا المجتهد، وهذا يرى عدم القياس في هذه الصورة.

[٨] (أو) من قبل (إباحة وحظر) فيرى هذا أن الأصل الإباحة فيحل هذا، ويرى هذا أن الأصل الحظر فيحرمه.

[٩] (أو نحو ذلك) كأن يرى رجل أن في هذا إضماراً، وهذا لا يراه، وأن هذا مجمل، وهذا يرى أنه مبين.

مسألة [في التعبد بخطاب علمي يختلف مفهومه]

(ولا يمتنع في الأصح التعبد بخطاب عملي) لا علمي فيمتنع، كما في المسائل الإلهية نحو كون الباري تعالى جسماً وغير جسمٍ ومرئياً وغير مرئي، وذلك الخطاب العملي (يختلف مفهومه) عند المخاطبين به، كالألفاظ المشتركة في أصل وضعها فإنّ كلاً من المعنيين أو المعاني وضع اللفظ بإزائه واضع فيفهم كل منهم من ذلك اللفظ ما وضعه له.

لكن هل فيه حينئذ مراد معين أو لا؟.

إن قلنا بالتصويب: فإنه لا يراد واحد معين منها، (و) إنما (يراد من كل) واحد منا (ما فهمه) من اللفظ، وإن اختلفت الأحكام بحسب اختلاف المفهوم، لجواز تعلق مصلحة كل بما فهمه، ولا جرم أن المصلحة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأوقات.

وإن قلنا بتخطئة البعض: فإنه يحتمل أن يريد من الجميع واحداً معيناً، فمن أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو مخطئ، ويحتمل أن يراد من كل ما وصفوه.

وأيضاً فقد وقع، دليhle التوجه إلى الكعبة مع اللبس.

ومنع من هذا بعضهم: محتجاً بأنه يؤدي إلى التعبد بأحكام متنافية، وذلك يمنع منه العقل والشرع؛ لأن الأقاويل المختلفة قد يكون بعضها مناقضاً لبعض، نحو كون الشيء حراماً وحلالاً، ونحو كونه حلالاً وفاسداً فلا يصح التعبد بمثل ذلك، ولا يكون صواباً كما في المسائل الإلهية، وكما لا يصح في عدد مخصوص أن يكون عشرة ثمانية ولا وجه لذلك، واستحالته تنافي الأحكام، كذلك الأحكام الشرعية المتنافية لا يصح التعبد بها أجمع وتصويب القائلين بذلك.

قلنا: إنما استحال ما ذكرتموه في المسائل الإلهية والعدد المخصوص؛ لأن هذه الأوصاف والصفات راجعة إلى الشيء الموصوف في نفسه، وثبتت الصفة له والوصف وجلالته ذلك متناقض متدافع، فلم يجز إثبات التعبد بذلك، ولا يصح القول بصحته، بخلاف مسائل الاجتهاد، فإن التحريم والتحليل والصحة والفساد ونحو ذلك لا يرجع بشيء فيه إلا ذات ذلك الشيء، بل المرجع بتحريم الشيء إلى أنه ليس للقادر عليه فعله، وتحليله إلى أن للقادر عليه فعله، وهذان والحكمان يرجعان إلى القادرين، ولم يحصل ذلك لقادر واحد.

(وعلى المجتهد العمل بأقوى الأمارات) فيسند إليها حكم الحادثة؛ لأنه إما أن يطلب بنظره

الدليل أو الأمانة، وليس يجوز أن يكون مطلوبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول بذلك:

إمّا أن يقول على أعيان الفروع أدلة وهو فاسد؛ لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما ثبت بأخبار الآحاد ومقاييس مظنونة العلل، وكثير من الفروع وإن تناولتها الآيات، فإنها لما كانت تعارضها أخبار الآحاد ومقاييس يخصصها صار بذلك من مسائل الاجتهاد.

وأما أن يقول: إن الإمارات وإن تناولت الفروع فالأدلة تقتضي وجوب العمل على تلك الإمارات، فذلك هو قولنا: ثم لا يخلو إما أن يلزمه أن يجهد نفسه أو يحكم بأول خاطر، الثاني باطل، فيلزمه أن يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها فيعمل عليها، (فإن قصر) في استفرغ الجهد (أثم اتفاقاً) بين العلماء؛ لأنه يكون مع تقصيره كمن يعتمد على الظن مع التمكن من العلم، وذلك لا يجوز إلا فيما دل عليه الدليل كمعرفة أوقات الصلاة، فإنما متعبدون فيها بأذان المؤذن العدل، وإعلامه بالوقت، وإن أمكن العلم بذلك.

(و) المجتهد (لا يلزمه اجتهاد غيره الذي يستجيزه) أي يستجيز العمل به (لتعذر اجتهاده في تلك) الحادثة، إنما يستحب له ذلك، (خلافاً للمنصور) بالله (وأبي مضر) فزعموا أنه يلزمه اجتهاد غيره الذي يستجيزه عند التعذر، وذلك كالسجود على الأنف عند تعذر السجود على الجبهة، والمجتهد المتعذر سجوده على الجبهة لا يرى وجوب السجود على الأنف لكنه يعد ذلك مستويماً والآخر يرى وجوبه، وإنما لم يلزمه لأنه لم يرق له دليل الوجوب، ولا يلزمه العمل بظن الغير؛ لأن الله لم يتعبده إلا بالعمل بظنه، أما الاجتهاد الذي لا يستجيزه نحو أن يجد ماء قليلاً وقعت فيه نجاسة لم تغيره ولم يجد سواه، ومذهبه أن القليل ينحس بذلك، فإنه يعدل إلى التيمم، ولا يلزمه استعمال الماء عملاً بقول القاسم ومالك وفاقاً؛ لأنه عنده يحسن، واستعمال النجس لا يجوز.

(و) المجتهد (لا يلزمه العمل بالأحوط المخالف لاجتهاده) وذلك لأن الله لم يكلفه إلا باجتهاده، فلا وجه للزوم ذلك، بل قال القاضي عبد الله: لا يجوز في الاعتقاد والظن؛ لأن اعتقاد ذلك لا يأمن كونه جهلاً فيقبح، والظن لا يحسن إلا إذا صدر عن أمانة، ولا أمانة صحيحة لما خالف اجتهاده، وإنما الحيلة في الأفعال والتروك، تكون للقبیح إذا كان مذهبه أنه مكروه أو مباح أو مندوب، وفي الواجب إذا كان مذهبه أنه مباح أو مندوب أو مكروه، فالحيلة بالقبیح أن يتركه، والحيلة بالواجب أن يفعله من غير اعتقاد ولا ظن ولا حيلة في الحظر إذا كان مذهبه الوجوب أو العكس، وكذلك الندب والكراهة لا حيلة بأحدهما على الثاني. انتهى

وظاهر سياق كلام المصنف أن في الجملة مخالفة لتعقيبه إياه بعد كلام المنصور بالله وأبي مضر، والظاهر أن المسألة وفاقية كما يشعر به سياق ابن الحاجب.

[فيما ينقض حكم الحاكم المجتهد]

(ولا ينقض حكم حاكم مجتهد) فلا يجوز من المجتهد نقض حكم نفسه إذا تغير اجتهاده، ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده واجتهاده، (إلا بمخالفة قاطع) من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس؛ إذ لا يبطل العلم بالظن، وإنما لم ينقض، لأنه يؤدي إلى نقض النص من مجتهد آخر، ويتسلسل، وثبوت مصلحة نصيب الحاكم وهو فصل الخصومات.

(وقيل: ينقض ما خالف قياساً جلياً) وادعى بعضهم الاتفاق على ذلك.

قال في المستصفي: فإن أرادوا به قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له؛ إذ لا فرق بين ظن وظن، فإذا انتفى القاطع، فالظن يختلف بالإضافة لا سبيل إلى تثبته.

ومما استدلل به على ذلك: حديث علي كرم الله وجهه بأن شهادة المولى لا تقبل، بالقياس الجلي وهو أن ابن العم تقبل شهادته مع أنه أقرب من المولى، وهذا الحديث قال فيه بعض النقاد: لم أجده.

نعم، حكى هذا القول في البحر عن الغزالي، قال ما نصه: الغزالي وينقض ما خالف قياساً جلياً كحكم الظاهرية، ولو خالفه قياس خفي، كالاستحسان مع القياس، ومن ثم نقض الشافعي الحكم بتزويج امرأة المفقود بعد أربع سنين.

قلنا: ما لم يخالف قطعياً فلا وجه لنقضه.

(أو) كان الاجتهاد (عن قياس يخالف نصاً صريحاً آحادياً) فإنه ينقض، وهذا القول لصاحب جمع الجوامع، وحكاها في البحر عن الإمام يحيى والشافعي وأصحابه، وعبارة البحر: ولو آحادياً، إذ شرط صحة القياس ألا يعارض نصاً، لقوله تعالى: {فردوه إلى الله والرسول}.

ومما استدلل به على ذلك: حديث عمر الذي أخرجه الخطابي في المعالم، عن سعيد بن المسيب: أنه كان يجعل في الإجماع خمسة عشر، وفي التي يليها عشرة، وفي الوسطى عشرين، وفي التي تلي الخنصر سبع، وفي البنصر ست، حتى وجد كتاباً عند عمرو بن حزم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((إن الأصابع كلها سواء))، فأخذ به فنقض حكمه السابق، وروى الشافعي مثله.

قال في البحر: قلت: الأقرب أن لا ينقض بذلك لوقوع الخلاف في الترجيح بين الخبر الآحادي والقياس الظني من الأصوليين، والحكم برفع الخلاف فيصير قاطعاً، فلا ينقض بظني.

وأما رجوع عمر فذلك تغير اجتهاد، ولم ينقض به ما قد كان حكم به، والآية تقول بموجبها؛ إذ القياس طريق شرعي.

وقال الغزالي: الصحيح أنه لا ينقض، لأننا لا ندري هل حكم لرده خبر الواحد، أو حكم بالقياس لدليل آخر ظهر له.

قال الغزالي: فإن علمنا أنه حكم لذلك لا لغيره وكانت المسألة مع ذلك ظنية اجتهادية، فلا ينبغي أن ينقض لأنه ليس لله تعالى في المسألة الظنية حكم معين، فقد حكم بما هو حكم لله تعالى على قول بعض المجتهدين، فإن أخطأ في الطرق فليس مخطئاً في نفس الحكم، بل حكم في محل الاجتهاد.

وقال (الأصم: ينقض) الاجتهاد (بتغير الاجتهاد) الأول للثاني (أو بحكم حاكم آخر) بناء على قاعدته من أن على المسألة الاجتهادية دليلاً قاطعاً، وهو قول ظاهر السقوط، (والأظهر منهما أن حكم الحاكم المقلد كذلك) لا ينقض باجتهاد، إلا بمخالفة قاطع نص عليه الإمام في العمدة، قال: وإلا لم يستقر حكم ولم يتواجد بما في يده أصلاً لجواز نقضه بحكم آخر، وفي هذا إشارة إلى جواز كون الحاكم مقلداً، وأنه لا يشترط في الحاكم، وفيه خلاف مبين في الفروع، والصحيح أن الاجتهاد شرط فيه، بما سيأتي في المفتي، ولقوله تعالى ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة/٤٩)، ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء/١٠٥)، والمقلد لم يحكم إلا بقول مقلده، وبما أراه مقلده، ولا نأمن فيه الخطأ، ولغير ذلك مما هو معروف في غير هذا الموضوع.

فرع

وقد خالفت الحنفية نصوصاً نافية، كالنكاح بغير ولي، وبيع أم الولد، ومنع شفعة الجار، وقبول شهادة الفاسق، وإبطال القصاص في القتل بالمثل، فقال بعض أصحاب الشافعي: ينقض حكمهم بما لمخالفة النص، وقال بعض أصحاب الشافعي: لا إذ القياس فيها جلي، وقال الإمام: لا ينقض لتصويب الآراء في الاجتهاديات؛ ولأن النصوص التي ألفوها معارضة مع القياس بنصوص.

فرع آخر

لو تزوج المجتهد امرأة بغير ولي عند ظنه صحته، ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز، فقد اختلف فيه: فقيل: بتحريمه مطلقاً، إذ لو لم يحكم بتحريمه، كان ذلك المجتهد مستديماً لما يعتقد تحريمه وهو باطل.

وقيل: إنما يجرم إذا لم يتصل به حكم حاكم، فإذا اتصل به لم يجرم؛ إذ لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقصاً لحكم ذلك الحاكم باجتهاد هذا المجتهد، ومن قواعدهم أن الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد.

فإن قيل: أليس الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم حاكم بالصحة نقضاً للاجتهاد السابق. قلنا: بل عمل بالاجتهاد الثاني، وإنما يكون نقضاً لو حكم بأنه حرام من أول الأمر، فإن أخذ هذا الحكم الذي ذكرناه مقلد بأن تزوج امرأة بغير ولي، ثم علم تغير اجتهاد إمامه، فالمختار أنه كذلك، قال ابن الحاجب: فإن حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فمبني على جواز تقليد غير إمامه، وسيجيء ذلك إن شاء الله تعالى.

(فصل): [في التفويض]

(واختلف في التفويض: وهو أن يقال للنبي أو المجتهد احكم بما تريد، تشهياً) أي على حسب الشهوة، (لا تروياً) لما يصلح للحكم وما لا يصلح، (فهو صواب ويكون مدركاً شرعاً): (فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه يمتنع) التفويض (عقلاً وشرعاً). وقال (مويس) بن عمران (وبعض البصرية): إن ذلك (جائز عقلاً واقع شرعاً). وقال (الإمام) يحيى: إن ذلك (جائز عقلاً في حقهما) أي النبي والمجتهد، (وتوقف) في وقوعه (شرعاً). وقال (السمعاني وأبو علي -وحكي عنه الرجوع-: يجوز) ذلك (لنبي دون المجتهد). (وتوقف الشافعي) في ذلك: (فقيل): توقفه (في الجواز) نص على ذلك الآسنوي، (وقيل: في الوقوع) حكاة الحاكم.

لنا على امتناع ذلك عقلاً وشرعاً: أن الأحكام مصالح، والتفويض إلى العبد مع جهله بما في الأحكام من المصالح يؤدي إلى انتفاء المصالح، لجواز أن يختار ما المصلحة في خلافه، فيكون باطلاً، فلا يهتدى إليها إلا بدليل، ولا نسلم وقوع التفويض لأحد؛ إذ لا دليل يدل على ذلك، والأصل عدمه. وأيضاً: لو جاز ذلك في حق النبي والمجتهد لجاز في حق العامي أيضاً، لجواز أن يوافق المصالح من دون دليل كما جاز في المجتهد؛ إذ لا وجه للفرق، إذا لم يحتج إلى نظر ودليل. احتج مؤسس على الجواز: بأنه ليس ممتنعاً لذاته قطعاً، فلو كان ممتنعاً لكان ممتنعاً لغيره، والأصل عدم المانع، وجهله بالمصالح لا يستلزم انتفاؤها؛ لأنه إنما يؤمر بذلك حيث علم أنه

يختار ما فيه المصلحة، فتكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة، كما أنها لازمة لما يظنه في الاجتهاديات عندكم، ولم يلزم ذلك انتفاؤها.

قلنا: لو جوزنا ذلك لجاز أن يصير الظلم والكذب والعبث مصالح بأن يوجد لها نبي أو مجتهد، وذلك معلوم البطلان، وأما لزوم المصلحة لما يظنه المجتهد، فلأن الدليل القاطع ناهض على تحتم العمل بالمظنون من ذلك، وهو يقتضي حصول المصلحة مع الظن، وليس العاري عن الظن كذلك، هكذا قيل، وقد يمتنع اقتضاء جواز ذلك أن يصير الظن ونحوه من المصالح؛ لأن الكلام فيما لا نص فيه ولا دلالة، وقد قامت الدلالة القاطعة على أن مثل ذلك من المفساد، فأين هذا من ذلك، ولو قدر عدم النص لم يلزم الإقدام؛ لأنه إنما يكون فيه مصلحة لثبوت العصمة عن الإقدام على ما فيه مفسدة، ويمنع أيضاً وجود الفارق بين ذلك وبين الظن بما ذكرتم، فإن الكلام في الجواز لا في الوقوع، وذلك إنما يقتضي الافتراق في الوقوع، بل والاستواء في الجواز.

وأما في الوقوع فقالوا: أولاً: قال تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (آل عمران/٩٣)، ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه، وإلا كان المحرم هو الله.

قلنا: لا نسلم أنه لا يتصور تحريم إلا بالتفويض، بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني. قالوا: ثانياً: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك))، وهو صريح في أن الأمر وعدمه إليه.

وأنه سئل في حجة الوداع أحجنا هذا لعامنا أم للأبد، فقال: ((بل للأبد، ولو قلت نعم لوجب))، وهو صريح في أن قوله المجرد من غير وحي يوجب.

وأنه لما قتل النظر بن الحارث تصبراً قالت أخته قتيلة بنت الحارث:

يا راكباً إن الأثيل مظنة	في صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بهاميتاً بأن نجيبه	ما إن تزال بها النجائب تخفق
منى إليك وعبرة مسفوحة	جادت بواكفها وأخرى تخنق
هل يسمعن النظر إن ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد يا خير ظن كريمه	في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فديفة فلننقن	ما عز ما يعلو به ما ننقن

فالنظر أقرب من أسرت قرابة
 ظلت تسوق بني أبيه تنوشه
 صبراً يقاد إلى المنية متعساً
 رشف المفند وهو عان موثق

فيقال والله أعلم: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بلغه هذا الشعر رق لها وبكى، وقال: ((لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه))، ثم قال: ((لا يقتل قرشي بعدها صبراً))، فدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه، إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أو لا.

قلنا: يجوز أن يكون قد خير في هذه الصور على التعيين بأن قيل له: لك أن تأمر بالسواك وأن لا تأمر، وأن تجعل الحج للعام وللأبد، وأن تقتل النظر بن الحارث وأن لا تقتله.

قال سعد الدين: ولا يلزم من ذلك جواز التفويض مطلقاً.

احتج الإمام: بحجة مؤسس على الجواز.

القائلون بجوازه للنبي، قالوا: كان ذلك للنبي لعلمه سبحانه أنه لا يختار إلا الصواب بخلاف غيره.

قلنا: لا نسلم ذلك؛ إذ لا هداية له تبخيتاً إلى معرفة المصالح والمفاسد.

(فصل: في أحكام الفتيا)

(والفتيا) من قولهم استفتيت الفقيه في مسألة فأفتاني، والاسم الفتيا والفتوى، وهي بالتخفيف على وزن العليا، لكن ياء العليا منقلبة عن واو دون ياء الفتيا، وقد يروى بالتشديد وفتح التاء الفوقانية، ولعلها على هذه الرواية تصغير فتوى كثيراً تصغير ثروى، قلبت الواو ياء عند التصغير، لسكون الياء قبلها، ثم أدغمت الياء في الياء، وهي (فرض كفاية)، إذا قام بها البعض سقطت عن البعض، (وآدابها كالقضاء) فلا يفتي غضبان ولا جائع، ولا في حالة خاطرته متشوش، ولا يقبل على بعض دون بعض، ولا يؤخر مقدماً، ولا يقدم مؤخراً، وغير لك مما هو معروف.

(وتعين) الفتوى أي تصير بعد أن كانت فرض كفاية فرض عين (على من لم يوجد غيره) يقوم مقامه فيها، (وتكره المسارعة إليها) وذلك لخطرها، ولذلك جاء عن غير واحد من الأئمة وغيرهم الرجوع عما أفتوا به.

وحكى في بعض سير المؤيد بالله أنه قال: وددت أني أتمكن مما أفتيت به فأغرقه، وروي عنه أنه أفتى في بقرة ثم أمر منادياً ينادي ليتعرف صاحبها؛ لأنه وقع في نفسه أنه قصر فيها فيرجع عنها،

ولهذا كانت الصحابة رضي الله عنهم يحيل بعضهم على بعضٍ يجترزون عن استعمال الرأي والقياس، مع مشاهدتهم للتزليل، ومعرفتهم بالتأويل، وهي عزيمة الخطر، فلا ينبغي أن يسارع إليها، (سيما في) المسائل (الخلافيات التي وقع فيها التعارض المستوي) طرفاه، (والمتقارب) أي الذي بعضه أرجح من بعض بيسير، (ولم يتضح فيها الأمر) فإن الإرتباك في ما هذا حاله فهو آتٍ في النار، ولهذا قال أمير المؤمنين: (من قال في الجدل برأيه فليتقحم جرائم جهنم)، فإنه لم يُرد إلا إذا قال فيه من غير إيضاح أمر، وإلا فإنه عليه السلام قد قال فيه برأيه، ولكن عن بصيرة ونظر.

(وانما يُستفتى مجتهدٌ عدلٌ تصريحاً وتأويلاً) لأنه إذا لم يكن مجتهداً لم يمكنه الوصول إلى معرفة حكم الحادثة ولا الدراية بحالها، وإذا لم يكن عدلاً لم يؤمن منه أن يقول فيها بغير الصواب، ويقال: هذا عدل تصريحاً فقط، وتصريحاً وتأويلاً معاً، ولا يقال: عدل تأويلاً؛ لأنه مهما لم يكن عدل تصريح سقطت عدالة التأويل، ويصح أن يقال: كافر تأويل فقط؛ لأنه يصح أن يكون كافرًا من جهة التأويل لا من جهة التصريح، ولا يصح أن يكون عدلاً من جهة التأويل لا من جهة التصريح.

(ويكفي) من يريد التقليد (المغرب) عن حال هذا الذي يريد تقليده في معرفة الصلاحية، أن يرى (انتصابه) أي انتصاب هذا العالم (لها) أي للفتيا حيث يرى الناس يأخذون عنه، فإن ذلك طريق إلى غلبة الظن بصلاحيته، إذا كان انتصابه (من غير قدح ممن يعتد به) فأما مع القدح منه فإنه لا يكفي من قبل من الناس، اللهم إلا أن يُعارضه مُعارض يخبر عن كونه من أهل الاجتهاد والدين، فإنه يعدل في ذلك إلى ترجيح الأخبار بعضها ببعض، فأما من لا يعتد به فلا يضر قدحه كما تقدم في الأخبار.

وقال (المهدي): لا بد مع انتصابه للفتيا أن يكون (في بلد شوكتته) وهي أمر دولته (لإمام حق لا يرى جواز استفتاء المتأول) أي فاسق التأويل أو كافره؛ لأنه مهما لم يكن كذلك لم يأمن المستفتي الذي يحرم عنده تقليد فاسق التأويل أن يكون هذا المنتصب فاسق تأويل أو كافر تأويل عنده، فلا يجوز له الأخذ عنه؛ إذ لا يحصل غلبة ظن بصلاحيته حينئذ؛ لأنه قد انتصب في أكثر الأمصار بل الأقطار للفتيا كفار التأويل وفساقهم، فلا يأمن المنتصب أن يكون كذلك، ومهما لم يكن كذلك لم يحصل له ظن بعدالته، وإذا لم يحصل الظن بأنه ممن يجوز تقليده لم يجوز تقليده.

قال المهدي: فأما إذا كان البلد الذي هو فيه كما ذكرنا فإنه يغلب في الظن أنه ليس كذلك.

وإنما قال (المغرب)؛ لأنه لو اختبره وعرف صلاحيته جاز الأخذ عنه، وإن لم يأخذ عنه غيره.

وقوله (في بلد شوكته لإمام حق) هي عبارة الأزهار وعبارة الفتح شوكته لمحق، قال في شرحه: من إمامٍ أو محتسبٍ أو ذوي صلاحيةٍ أو منصوب خمسة.

وقال (الشيرازي) يكفي انتصابه للفتيا.. الخ، (أو خبر عدل) بأنه منتصبٌ للفتيا، والناس مستفتون معظمون من غير قدح ممن يعتد به.

وقال (الحاكم): لا بد مع انتصابه من خبر عدلين فصاعداً وذكر الغزالي في المستصفى أنه لا بد من تحصيل المعرفة الحقيقية بالتواتر، قال: فإن ذلك ممكن، قال: ويحتمل أن يقال: يكفي غالب الظن بقول عدل أو عدلين، وقد جوز قوم العمل بإجماع نقله العدل الواحد وهذا يقرب من وجه. انتهى (وتردد الباقلاني في الاكتفاء بهما) أي العدلين وعدمه.

وقال (الجويني): يجب أن يعلم كونه مجتهداً إماماً بتواتر أو خبرة.

وقال (ابن أبي الخير): يجب العلم بكونه من أهل العلم جملة، ويكفي الظن بكونه مجتهداً، ويحرم استفتاء من ليس كذلك) أي من ليس مجتهداً ولا عدلاً، وكل رب قولٍ من هذه الأقوال يجرم عكس قوله. نعم، والمستفتي: إما أن يظن علمه وعدالته، أو لا يظن به علمه وعدالته، أو يجهل علمه وعدالته. أمّا من ظن علمه وعدالته: فقد تقدم الكلام فيه.

وأما من ظن عدم علمه وعدالته: فيحرم استفتاءه كما تقدم.

(وكذا) يجرم استفتاء (مجهول الحال) في العلم والعدالة، بل يتحتم على المقلد البحث عن حال من هو كذلك؛ إذ يشترط في المفتي صلاحيته للفتوى، باعتلائه دست العلم والعدالة، وإنما ينكشف ذلك بالبحث عن حاله في الصلاحية، هل ثبوتها فيستفتيه؟، أو عدمها أو التباسها فلا يستفتيه؟.

وقوله (في الأصح) إشارة إلى قول بعضهم: إنه لا يجب ذلك فيقبل قول من هو كذلك من غير بحثٍ عن حاله، وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف في السؤال والجواب حاله.

لنا: أن القول بقبول فتواه يقتضي وجوب اتباع الخطأ إذ لا يأمن المستفتي فسقه أو جهله، وعلى تقدير وقوع أيها يجب اتباعه، فلا يندفع بأنه لا يوجب وجوب اتباع الخطأ، بل ما يحتمل الخطأ، والمفروض أنه لا ظن، فلا يندفع بأنه يجب اتباعه من حيث أنه مظنون، وأيضاً فإن العلم شرط، والأصل عدمه، فيلحق المجهول بغير العالم، والغالب الجهل فيلحق بالغالب كالشاهد، والراوي المجهول العدالة لا يقبل؛ لأن الأصل عدم العدالة؛ ولأن الأكثر فسقه.

قالوا: لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم هذا، للزم أن يمتنع فيمن علم علمه، وجهل عدالته لجرىان دليلكم فيه أيضاً، بأن يقال: العدالة شرط، والأصل عدمها، والأكثر أيضاً فسقه، واللازم منتفٍ، لأنه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول العدالة.

قلنا: أولاً: إنا نمنع انتفاء اللازم لاحتمال الكذب، وهو مطية عدم القبول.

وثانياً: أنه لا يلزم من الامتناع في من جهل علمه الإمتناع في من علم علمه وجهل عدالته، لظهور الفرق؛ لأن الغالب في المجتهدين العدالة، وليس الغالب في العلماء الاجتهاد، بل هو أقل من القليل.

[حكم فتوى فاسق التأويل]

(واختلف في فتوى الفاسق المتأول) وخبره هل يقبلان، أو لا، أو يفصل؟:

(فعند الشيخين) أبي علي وأبي هاشم: (لا يقبل فتواه ولا خبره).

وقال (المؤيد) بالله (والإمام) يحيى (والكعبي وجمهور الأشعرية: يقبلان) أي خبره وفتواه.

(والمختار وفقاً للقاضي) عبد الجبار (قبول خبره لا فتواه).

لنا: أن الخبر لا يفتقر إلى نظرٍ واجتهاد، بخلاف الفتوى، فإنها تفتقر إلى نظرٍ صحيحٍ ومقدمات، وقد عرفنا فساد أنظارهم في العقليات، فلا نأمن أن تكون أنظارهم في الشرعيات مثلها في الفساد، فأوجب ذلك الشك في صحة فتاويهم، فوجب ردها، هكذا حرره أهل القول في الفرق.

وقد يقال: الاجتهاد له قانون مضبوط، وآلات معينة، فيسهل الوصول إلى المطلوب من ذلك، بخلاف العقليات، فلا يرجع فيها إلى أصول قد ضبطت وقررت بحيث لا يجوز للناظر تعدي قانونها، فلا يلزم من فساد النظر في هذه الحثية فساده في الحثية الأخرى.

الشيخان قالا: كما تقدم في ذلك نوع من الركون، وقد قال تعالى ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود/١١٣)، والمتأول ظالم، وقبول خبره وفتواه ركون إليه؛ ولأنه من أهل الوعيد بالنار فلم يجوز قبول ذلك منه، كالمجاهر بالفسق والبغي، وقد تقدم جواب هذا في الأخبار، فاعطفه إلى هنا.

الإمام قال: المعتبر في قبول الرواية وصحة الاستفتاء الظن، والظن حاصل بروايته وفتواه؛ لأنه يعرف منه الأمانة والتدين والتحرز عن الكذب، وعن سائر محظورات دينه، وقد تقدم مزيد الكلام هنا في باب الأخبار.

(و) الفاسق المتأول (يلزمه أن يعمل لنفسه باجتهاده) إجماعاً؛ لأن الله لم يكلفه إلا بظنه، ولم يكلفه باتباع ظنون المجتهدين بحيث إذا عدل إلى قول العدل كان غاصباً، وقد قدمنا في هذا كلاماً في باب الأخبار فعليك بالاستتلال تحت قبابه.

(والخلاف في قبول فتوى الكافر المتأول) وخبره (كذلك) أي كالحلاف في قبول الفاسق المتأول.

(فصل): هل للفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره أولاً؟

في ذلك تفصيل قد شمله الفصل: وهو أنَّ السائل إن أطلق السؤال، وكان المعهود بالعرف هو السؤال عن قول غيره، فإنه لا يفتي إلا به سيما حيث السائل ممن له طرف تمييز، (و) إلا يكن العرف كذلك، أو قدر فسأله عما عنده، فإنه (لا يفتي المجتهد إلا باجتهاده دون اجتهاد غيره من حي أو ميت)، أو سأله المستفتي عما عنده، فالجواب بغيره غير مطابق للسؤال، ومن حقه المطابقة. نعم، وقد قيل: إنه ينبغي أن العامي المميز إذا سئل، والقصد عما يدين به ويختاره لنفسه، فإنه يكون بمثابة المجتهد فيفتيه بمذهب إمامه، (إلا أن يسأل الحكاية عنه)، أي عن اجتهاده غيره، جاز أن يفتي بمذهب غيره، بل لم يتجعه غيرها ليطابق السؤال الجواب.

(و) المجتهد (إذا لم يتقدم له اجتهاد في الحادثة وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتيا اتفاقاً).

قلت والله الهادي: ولقائل أن يمنع الوفاق لخلاف مؤسس بن عمران السابق عن قريب من أن للمجتهد أن يحكم بما شاء.

(وإن تقدم) الاجتهاد (ولم يذكره)، بأن ذهل عنه (فكذلك) يجب عليه الاجتهاد، (وإن ذكره

لم يجب عليه تجديده، خلافاً للشهرستاني) فزعم أنه يلزم الاجتهاد مرة أخرى.

لنا: أنه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج إليه في تلك المسألة، فإنه وإن نفى احتمال أن يوجد غير ذلك لم يطلع عليه هو، لكن الأصل عدم أمرٍ آخر.

احتج: بأنه يحتمل أن يتغير اجتهاده كما نراه كثيراً، ومع الاحتمال فلا بقاء للظن، فينبغي أن يجتهد فيرى هل يتغير أو لا، فإذا لم يتغير استمر ظنه.

قلنا: لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب أبداً؛ لأن التغير محتمل أبداً، ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة، وذلك باطل بالاتفاق، إذا عرفت ذلك فلا يلزمه بهذه الحالة

(إلا أن يتجدد ما يقتضي الرجوع) عن ذلك الاجتهاد الأوّل، فإنه يلزمه إعادته لوجود المقتضي، وعدم أمن التغير في هذه الحالة.

[[وهل يشترط في وجوب التجدد تجويزه حصول أمانة أقوى أو لا بد من الظن.

قال شيخنا: لعله يؤخذ لأهل المذهب من قولهم بخلاف المجتهد في طلب الناسخ والمخصص وجوب ذلك.

قال في الغيث: فلم يحسن منه العمل بذلك حتى يبحث.

إلى قوله: فيغلب بظنه فقدمها، لكن قد ذكر الإمام المهدي في قوله: (مجتهد) مالفظه:

فيقتصر ما لم يعرض له خبر يصح له بخلاف ما في الكتاب فإنه [يلزمه العمل به وإن لم يلزمه البحث عنه] (١).

لكن لقائل أن يقول: حد الإجتهد بأنه استفراغ الوسع الخ، يقضي بأنه إذا عرض الشك في أن تم أقوى أن الشك ينافيه، وقد صرح في الأزهار في قوله: (يكفي مقدم التحري على التكبيرة إن شك بعدها أن يتحرى أمامه) وهو صريح في الوجوب، وفي التذكرة وغيرها أيضاً أن الشك يوجب تجديد النظر عند أبي العباس، لا عند أبي مضر، وكلام أبي العباس هو الذي بنى عليه في الأزهار، فاعرف] (٢).

(وإذا تكررت) هذه الواقعة (للمستفتي لم يلزمه سؤال المفتي ثانياً)، لما ذكرناه في المجتهد، (ولو استندت) الحادثة (إلى قياس)، فإنه لا يلزمه الاستفتاء ثانياً استصحاباً للحال الأوّل، وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول بعضهم: وهو أن الحادثة إذا استندت إلى قياس، وجب على المستفتي معاودة المفتي بالسؤال ثانياً، لجواز أن يظفر بنص أو خبر يكون مبطلاً للقياس، أو لأن أكثر الرجوعات إنما تكون عن القياس لكثرة ما يرد عليه بخلاف النصوص.

وفي شرح ابن أبي شريف: أنه يجب عليه المعاودة مطلقاً، قال: إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان أخذاً بشيء بغير دليل وهو في حقه قول المفتي، وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه، لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهداً، أو نص لإمامه إن كان مقلداً.

وذكر الوصائي وجهين: أحدهما: مثل ما ذكر ابن أبي شريف ولم يذكر ما في المجتهد، وبالجملة فالجواب يظهر مما سبق.

(١) ما بين القوسين زيادة من الغيث المدرار للإمام المهدي لتتميم الفائدة، ولأنه لم يظهر لي ما في النسخة (أ).

(٢) ما بين القوسين المكررين غير موجود في الأصلية، وهو في هامش النسخة (أ)، ورمز له بالصحة.

(و) المجتهد (لا) يجوز أن (يفتي فيما يحكم فيه)، لأن ذلك مظنة تهمة من (أن) حكمه بهذا لأجل سبق فتواه به.

(ولا يلزمه تعريف مستند الفتيا، عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (خلافاً للجعفرين) جعفر بن بشر، وجعفر بن حرب فزعموا أنه يجب عليه تعريف المستند، وظاهر نقل أصحابنا أن خلاف الجعفرين مطلقاً، وابن الحاجب حكى أن الخلاف في حق من يعلم بعض علوم الاجتهاد.

(وقيل: إن كان) مستند الاجتهاد (خفياً لم يجب) التعريف به، وإن كان ظاهراً وجب، والقائل بذلك صاحب جمع الجوامع.

لنا: أن العلماء لم يزالوا يستفتون فيفتون ويتبعون من غير إبداء المستند، وشاع وذاع ولم ينكر عليهم، فكان إجماعاً.

احتجنا: بأن القول بذلك يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ؛ لأن الخطأ جائز الوقوع، وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه.

قلنا: قد قلتم إن المجتهد لو أبدى للعامي مستنده فإنه يجب عليه اتباعه، مع أن احتمال الخطأ بحاله لكون البيان ظنياً، وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتمال الخطأ، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

والحل هو أننا إن قلنا بالتصويب فاندفاع ذلك واضح؛ إذ لا خطأ، وإن لم نقل به، فإن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون، وبأنه خطأ، فمن حيث أنه مظنون يجب اتباعه، ومن حيث أنه خطأ يجرم، ولا امتناع في ذلك، وإنما الممتنع وجوب اتباع الخطأ من حيث أنه خطأ، كما ينبغي عليه ترتب الحكم وهو الوجوب، على الوصف وهو الخطأ، في قولك يجب اتباع الخطأ.

احتج صاحب الجمع: بأنه إذا كان بحيث يقصر فهمه عنه لا يجب عليه صوتاً لنفسه عن التعب فيما لا يفيد.

ويعتذر له بخفاء المدرك عليه، وهو وفاق فلا جواب، وإن كان لا يقصر فهمه وجب عليه؛ لأنه ليس بعيب، لأن التعريف له مفيد، والجواب يعرف مما سبق.

(وللمستفتي سؤاله) أي المفتي (عنه) أي المستند (استرشاداً) أي طلباً لإرشاد نفسه، بأن يدعن للقبول ببيان المأخذ، لا تعنتاً.

وهل للمفتي إذا سئل عما عنده أن يخير المستفتي بينه وبين قول غيره؟

فنقول: (إذا أفتاه بمجمع عليه لم يخيره في القبول اتفاقاً، و) كذا (لا يخيره في المختلف فيه بين قوله وقول غيره، خلافاً لأبي الحسين) فجز ذلك.

لنا: أن المستفتي إنما سأله عما عنده فقط، فلو خيره لم يتطابق السؤال والجواب، وقد علمت أن من حق الجواب المطابقة، فأما لو عرف من قصد السائل خلاف ذلك كان له أن يفتيه كذلك.

احتج المخالف: بأن كل مجتهد مصيب ولا حرج عليه، مع ما في ذلك من تنفيس الخناق، وإرخاء الوثاق، وقد قال تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ} (البقرة/١٨٥)، وقال صلى الله عليه وآله وسلم ((بعثت بالحنفية السمحة))، لكن التخيير، إنما يكون حيث قبل فيه ما لم يحكم به حاكم؛ إذ مع معرفة الحكم ينسد باب الافتراق، ويرجع القولان إلى الوفاق، فإنه لا قائل بأن الخصم يخير بين الدخول تحت الحكم وعدمه؛ إذ لفاتت مصلحة نصب الحكام.

قال المهدي: وكذا ينسد باب الافتراق حيث كان المفتي ممن يرى أن الحق واحد، وإلا كان مخيراً بين خطأ وصواب، وكذا ذكر مثله صاحب الجوهرة والعقد.

قال الإمام الحسن: وقد يدفع بأن الممتنع هو التخيير بين الخطأ والصواب حيث عرف كل منهما ليس إلا.

(فأما أخباره بأن هذا) الحكم (مختلف فيه، فجائز اتفاقاً)، إذ لا مانع من ذلك.

(و) يجب (على المستفتي في الأصح) من القولين (سؤال غير المفتي إذا لم تسكن نفسه لفتواه)، لأنه لم يحصل له الظن بالعمل بالحكم مع إمكان إدراكه، وسكون نفسه سؤال آخر. وقيل: لا، بناء على أن فرضه سؤال المجتهد فقط، عملاً بقوله تعالى {فاسألوا أهل الذكر} وقد سأل. قلنا: هذا مستقبح عقلاً؛ لأن العمل على شيء مع إمكان ما هو أقوى منه يستقبحه العقل.

(فصل): هل لغير المجتهد أن يفتي بمذهب مجتهد؟

فقد اختلف في ذلك والنزاع فيه هو المتعارف من الإفتاء في المذهب لا بطريق نقل كلام الإمام، بل بطريق التخريج على أصوله التي مهدها (و) إذا عرفت ذلك فنقول:

(يحرم على غير المجتهد أن يفتي باجتهاد غيره إن كان) المفتي (عامياً لا رشد له) لأنه لا يوثق بفتواه، والحال هذه (فإن كان له رشد: فعند المؤيد) بالله (وبعض الأصوليين: يجوز مطلقاً) مع عدم المجتهد ووجوده سواء كان مطلعاً على المأخذ أو لا.

(وعند القاضي) عبد الجبار (والحفيد: لا يجوز مطلقاً) كذلك.

(وقيل: يجوز) له أن يفتي بمذهب المجتهد، سواء كان له اطلاع على المأخذ وأهلية النظر أو لا، لكن لا مطلقاً بل (إذا عدم المجتهد) المفرع على نصوصه، وأماً مع وجوده في تلك الناحية فلا؛ إذ لا يعدل عن الأقوى إلى الأضعف.

قال الشارح العلامة: وهذا مذهب غريب لم يقل به في شيء من الكتب.

(وقيل: يجوز) له الإفتاء (إذا كان مطلعاً على المأخذ) أهلاً للنظر في التخريج، وأريد بمن هو مطلع على المأخذ: أهل النظر بعض أصحاب المذهب ممن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدها الإمام، والعرفان بدلالة الخطاب والساقط منها والمأخوذ به ووجوه الترجيح؛ إذ لا يخرج إلا من مفهوم خطاب أو قياس، ويسمى هذا بالمجتهد في المذهب كما سبق، فأما الذين يفتون بما حفظوا ووجدوه في كتب الأصحاب، فالظاهر أنهم كالنقلة والرواة، وينبغي قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوي وإلى ما ذكرنا يشير بعضهم حيث يقول: والمختار: أنه إن كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه، متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك، كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي، (و) هذا القول (اختاره ابن الحاجب) والمهدي، وهو الصحيح.

لنا: أنه قد ثبت إفتاء من له الإطلاع على المأخذ وأهلية للنظر في جميع الأعصار وإن لم يكونوا مجتهدين، وتكرر ولم ينكر، وأنكر الإفتاء ممن ليس له الإطلاع على المأخذ ولا أهلية للنظر، فكان إجماعاً.

القائلون بالجواز قالوا: ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالأحاديث.

وقد أوجب: بأنه ليس الكلام فيما ينقل عن المجتهد حكاية فإنه متفق عليه، ذكر ذلك ابن الحاجب، إنما الخلاف فيما هو المعتاد في الأعصار على أنه مذهب الهادي أو الشافعي وأبي حنيفة.

القائلون بالمنع قالوا: لو جاز للمقلد لجاز للعامي؛ لأنهما في النقل سواء.

وأوجب: بأن الإجماع هو الدليل، وقد جوزه للعالم دون العامي، وأيضاً فالفرق ظاهر وهو علمه بما أخذ أحكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامي، فلا يصح التسوية بينهما.

(فأما الحكاية فتجوز إجماعاً) كما أشار إليه ابن الحاجب في جواب شبهة القائلين بالجواز،

وكما قد أشرنا إلى ذلك في صدر المسألة.

(فصل): في بيان حكم المستفتي إذا لم يجد مفتياً أو وجده

وقد أشار إلى ذلك بقوله: (والمستفتي إِمَّا أن يجد مفتياً في بلده أو لا) يجد، وفي الحواشي: والمراد بالبلد: البلد وبريده على ماهو مقتضى شرح الزيادات، (إن لم يجد وجب عليه الخروج في طلبه حتَّى يجده) لقوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر} وهو يقتضي وجوب سؤالهم سواء كانوا في البلد أو لا.

(وإن وجد: فأَمَّا أن يجد واحداً أو أكثر) من واحد:

(إن وجد واحداً تعين عليه العمل بقوله، ويسقط عه الخروج) في طلبه، (عند المؤيد) بالله (والحاكم والجويني) لأن فرضه سؤال العلماء، وقد وجدهم.

واختلف في كلام المؤيد بالله: فقول: إنه على ظاهره، وقيل: بل مراده إذا تضيقت الحادثة، فأَمَّا مع عدم التضييق فلا.

(والأظهر من كلام غيرهم رجوعه إلى الأكمل حيث كان)، لأن أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد، إذا تعارضت لا يصار إليها تحكماً.

قال الإمام الحسن - ما معناه -: والأقرب أن اعتبار الأكملة إنما هو في علماء بلده وبريدها فقط، حيث لم يشعر بقول الأكمل من غيرهم وقت الحاجة إلى العمل، وقد ذكره بعضهم.

إذا عرفت ذلك فيجب الرجوع إليه، بل لا بد من الترجيح وما هو إلا يكون قائله أكمل اتفاقاً، فيجب طلبه لمقلده.

(وإن وَجَدَ أكثر: فإَمَّا أن يتفقوا في الفتيا أو يختلفوا):

(إن اتفقوا وجب اتباعهم) لأنهم إن كانوا كل المجتهدين من الأمة فللإجماع، وإن كان غيرهم مجتهداً ولم يكونوا كل أهل الإجماع فلأنه لا طريق له في الحادثة إلا قولهم.

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (وإن اختلفوا: فأَمَّا أن يتفاوتوا عنده في الفصل، وهو زيادة العلم والورع، أو يستووا):

(إن تفاوتوا وكان التفاوت) حاصلًا (في مجموعهما) أي العلم والورع (اتباع الأعلَم الأورع) سواء كان طريق التفاوت علماً إمَّا بالتواتر وإمَّا بالخبرة، أو ظناً بالقرائن التي يحصل بها أنها أكثر

ثقة لزيادته في هذه الحالة فيما يعين على الإجتهد ويقوى الظن بصحته فتواه، ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام؛ لأنه كتدبير الدنيا.

(وإن كان) التفاوت (في الورع مع التساوي في العلم اتبع الأورع) قيل: اتفاقاً لما عرفت في ترجيح المتفاوتين فيهما.

(أو كان) التفاوت (في العلم مع التساوي في الورع اتبع الأعلم) لأن تكليف العامي أن يتبع في هذا الباب غالب الظن كتكليف العالم، ولا شك أن الظن الحاصل عند قول العالم أقوى؛ لأنه متى كان أعلم كان أعرف بحال الحادثة وبوجوه الاجتهاد، فتكون فتواه أقرب إلى الصحة، ولا يجوز له أن يعدل عن الظن الأقوى إلى الظن الأضعف فيعمل عليه، كما لا يجوز له أن يعدل عن الدلالة إلى الأمانة. وقيل: له الأخذ بفتوى الأنقص علماً، وإن كان الأخذ بفتوى الأعلم أولى، وهو فاسد لما قدمناه. (وإن كان بعضهم أعلم وبعضهم أروع اتبع الأعلم) لما قدمناه.

وقال (المؤيد) بالله (وبعض الأصوليين): بل يتبع (الأورع) لشدة محافظته على الحق وقوة الظن بصحة فتواه، وهو يندفع بما قدمناه.

وقال (أبو طالب والبلخي وأبو الحسين والقاضي) عبد الجبار (والباقلائي وبعض المتأخرين) واختاره ابن الحاجب: (لا تعتبر الأفضلية، فالجميع سواء).

(وينصر القول الأول^(١)) وهو ترجيح الأكمل على حسب الترتيب (النظر) وهو ما تقدم من أن أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة الخ.

(و) ينصر القول (الثاني الأثر) وهو أن المعلوم من حال المستفتين في زمن الصحابة أن كل واحد منهم يرجع إلى من شاء في استفتاء ولا يذم بذلك ولا ينكر عليه مع تفاوت الصحابة في دُرُج العلم والورع، ولو كان الواجب الأخذ بقول من هو أكمل لأنكر على من عدل إلى الأدون، واللازم منتفٍ، وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر أحد، فدل على أنه جائز.

وأيضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) خرج العوام؛ لأنهم مقتدون نفي معمولاً به في المجتهدين منهم من غير فصل.

واعترضوا دليل النظر: بأنه قياس فلا يقاوم ما ذكره من الإجماع، ولو سلم فالفرق أن ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن فهو عسير.

(١) بل وقوله تعالى {إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم} يرجح هذا القول، لأن قوله زيادة، يدل على أن فيهم من هو كامل إلا أن هذا أكمل، والله أعلم. تمت من هامش النسخة (أ).

وأصحابنا يدفعون دليلهم: بأن الأمر الذي ذكروا إنما يكون دلالة لو علم أن المستفتي ظن أو اعتقد أن المفتي له دون غيره ثم سألَه فحينئذ كانت الحجّة كما ذكرت، وأمّا الحال مجهولة فلعل المستفتي ظن فيمن رجع إليه أنه أكمل من غيره وأولى بالفتوى.

قال القاضي عبد الله: فيما ذكر أصحابنا نظراً، والمعلوم أن في الصحابة من كانت الحال مشتهرة في زيادة فضله وورعه وعلمه، كأمر المؤمنين عليه السلام، وأبي بكر وعمر وابن مسعود ونحوهم، ولم ينكر على من رجع إلى غيرهم.

(وإن استووا) علماء وورعاً في ظنه (على بعد ذلك) لأن الأغلب أنه لا يكاد ينفك التفاوت في المكلفين، (لا) على (امتناعه) مع اختلافهم فيما أفتوا به فإنه لا يمتنع، وقوله (في الأصح) إشارة إلى ما يؤخذ من أحد احتمالين ذكرهما الرازي وهو المنع من الاستواء قياساً على استواء أمارتي الحل والحزمة:

فإذا استووا (فالمختار وفاقاً للجمهور) من العلماء (أنه مخير) فيأخذ بأي قول شاء في أي حادثة من غير حجر؛ لأن المستفتي لا بد له من الرجوع إلى العلماء، وليس بعضهم حينئذ أولى من بعض، فيكون مخيراً فله أن يقلد أولاً من شاء، وأن يقلد ثانياً غير من قلده أولاً، ولأننا نقطع بذلك في زمن الصحابة وغيره، فإن الناس مستفتون في كل عصرٍ للمفتين كيف ما اتفق من غير تفصيل ولا فرق، ولا يلتزمون سؤال مفتٍ بعينه وتكرر وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً.

(وقيل يأخذ) المستفتي (بالأول) من قول المفتين، فمن أفتاه أولاً لزمه قوله في رخصه وعزائمه، والالتزام بعروته والكون تحت قبائه؛ لأنه لما ثبت استوائهم وتعلقت المصلحة باتباع أيهم، وقد عهد إلى بعضهم مختاراً كان العدول عنه إلى غيره مع زيادة الاختصاص به لرجوعه إليه أولاً ترجيح لا لمرجح، وهو تحكم باطل؛ ولأنه يؤدي إلى التهور والإنسلاخ من الدين.

(وقيل) يأخذ في كل حادثة (بالأخف) من أقوالهم؛ لأنه أوفق وقد قال تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/٧٨).

وقيل: يأخذ بالأثقل من أقوالهم؛ لأنه أحوط.

وقيل: يأخذ بالأخف من أقوالهم إذا كان ذلك (في حقوق الله تعالى) دون الأثقل لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة/١٨٥)، (و) يأخذ في كل حادثة بالقول (الأثقل في حقوق العباد)؛ لأنه أحوط كما تقدم.

(وقيل): بل العامي (مخير في حقوق الله تعالى) لأنه أسمح الغرماء، (ويرجع في حقوق العباد إلى الحاكم) ليرتفع توقع الشجار إذا اختار أحد الخصمين من خلاف ما اندفع إليه خصمه من الاختيار.

(فصل): [في الأخذ بالأحوط وترك الرخص]

(والأحوط^(١)) للعامي (الأخذ بما أجمع عليه) من الأحكام؛ لأنه سلوك آمن، فإن لم يجد العامي جمعاً عليه وذلك كما إذا كان في ناحية ليس فيه إلا ماء قليل وقعت فيه نجاسة: فعند الأكثر أنه لا يصح التوضؤ به، وعند القاسم ومالك يصح، فهل يتيمم أو يتوضأ بذلك الماء. قلت: الجواب: أنه إن كان مقلداً لإمام لم يجز له مخالفته إجماعاً، وإن لم يكن مقلداً لإمام عادت المسألة.

(ويحرم الأخذ اتباعاً للهوى إجماعاً) لأن ذلك يؤدي إلى التهور في الأعمال الشنيعة، وتتبع الشهوات، ورفض العزائم، ويؤدي إلى ما قاله المعري:

الشافعي من الأئمة واحد	ويرأيه الشطنج غير حرام
وأبو حنيفة قال وهو مصدق	فيما يفسره من الأحكام
شرب المثلث والمنصف جائز	فاشرب على أمن من الآثام
وأجاز مالك اللواط تطرفاً	وهم دعائم قبة الإسلام
وأرى أناساً قد أجازوا متعة	بالقول لا بالعقد والإبرام
فافسق ولط واشرب على أمن وخذ	في كل مسألة بقول إمام

ويؤدي إلى الأخذ بقول من يرى أن الطهارة في الصلاة مستحبة، وأن الأذكار غير واجبة كلها، وأن النية غير واجبة، وأن التيمم مجرد مشقة الوضوء جائز، وأنه لا يجب من الأركان إلا اليسير في السجود والاعتدال، وأنه يجوز تأخير الصلاة حيث عزم على القضاء، وأن الواجبات على التراخي فيترك الصلاة متى شاء، وأنه يأخذ من أموال الناس ما يسد به ويكسو عورته، وينكح من عوض من غير ولي ولا شهود، ويعاملها على يومين أو أقل أو أكثر، وأنه يجوز للمرأة إذا خالعتها الزوج، ثم عقد ثم طلق قبل الدخول التزوج من غير اعتداد، وأنه يجوز له بيع الربا إلا النساء، والنظر إلى الأجنبية

(١) وهذا أوجب العمل به الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد، واحتج بقوله {فيتبعون أحسنه}، وغيرها من الكتاب والسنة، فمن أراد تحقيق ذلك فقد استوفاه في كتابه المسمى بالإرشاد. تمت من هامش النسخة (أ).

وتقبيلهن، وإتيان الزوجة من الدبر ومملوكة الذكر، والاستمتاع من غير الزوجة بما عدا باطن الفرج، لأن صلاة الفريضة بعده تسقطه، ولمس فروج الأجنبية، وشرب غير المسكر من الأماز والمثلثات، وعدم ستر العورة إلا القبل والدبر، والجمع بين تسع زوجات، وعدم الاغتسال من جنابة ما لم ينزل ويصلي ولو أمذى في فرج زوجته ولا يحدث وضوءاً، ولا شك أن من فعل هذه الأشياء أنه مرتبك في الخطأ، متقاصرة عنه فسيحات الخطأ، معدود في الأشقياء، محو من ديوان الأولياء.

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء (وكذا) يحرم الأخذ في الفتوى (للمفتين فيحرم تتبع الرخص) فلا يجوز لهم أن يفتونا بالأخف المخالف لمذهبهم، (خلافاً للمروزي وابن عبد السلام، ونصره القاسم المحلي).

وفي شمي الشريعة ما معناه: وذكر المؤيد بالله عن مبشر بن جعفر أنه كان يفتي بالرخصة ويعمل بالأشق.

قال المؤيد بالله: وهذه الطريقة أرتضيها، وذلك مروى عن ابن سيرين وأبي القاسم البلخي وأبي حنيفة والشافعي: عملاً بقوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} (البقرة/١٨٥)، {مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} (الحج/٧٨)، والمختار الأول لتأديته إلى التهور كما أسلفناه؛ ولأن المفتي إن كان مذهبه عدم الرخصة فإفتاؤه بها خطأ، لأنه أفتى بشيء لا يعتقده.

(وقال الإمام محمد بن المطهر: يجوز تتبع رخص العترة فقط) ولعل حجته أنهم سفينة النجاة، فالأخذ برخصهم غير خروج عن السفينة وهو ضعيف، لكن قال إنما يجوز ذلك (لغير المقلد) لإمام معين، أمّا هو فيلزمه اتباع إمامه في رخصه وعزائمه.

(ويرجع الفرق بين تتبع الرخص للهوى والاتباع) المعتبر (إلى القصد وهو خفي) لكونه من الأمور الباطنية، (ففاعل ذلك) أي تبع الرخص للهوى (مخطئ) لأن تتبعه لها مجرد التشهي لا لطلب الحق، والحق مرٌّ يجب قبوله والإذعان له، (لا فاسق) لعدم ورود دليل قطعي على فسقه وهو لا يفسق إلا بدليل قاطع كما عرفت.

وقوله (في الأصح) إشارة إلى خلاف بعضهم في ذلك وهو ما حكاه صاحب الروضة عن أبي إسحاق المروزي، وهو يصادم رواية المصنف عنه، وهو قول المهدي بعد ذكره لما ذكرناه أولاً من

تعداد الأشياء الرخص، بل كلامه يقتضي تكفير من تتبع ذلك؛ لأن في ذلك انسلاخ من الدين وتبعية للهوى، وقد ذمه الله في القرآن.

(وقول المنصور) بالله (تتبع الرخص زندقية) أي كفر (متأول) بأن ذلك إذا كان للتهاون بالشريعة المطهرة، أو نحو ذلك من التأويلات، ولا يخفى ما في هذا التأويل من التعسف.

فصل: في بيان هل يجوز خلو الزمان عن مجتهدٍ أولاً؟ وفي بيان التقليد والالتزام

والاستفتاء وما يقلد فيه وما لا يقلد

وقد أوضح ذلك بقوله: (أئمتنا والمعتزلة والحنابلة: ولا يجوز خلو الزمان عن مجتهدٍ يعلم الناس الحلال والحرام).

وقال (الإمام) يحيى (والأشعرية وأكثر الفقهاء: يجوز) خلو الزمان عنه.

وقال (ابن دقيق العيد: لا يجوز) خلو الزمان عنه (مالم يتداعى الزمان أن تنزل القواعد) فإن تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك، جاز الخلو عنه. لنا: على امتناع خلوه عنه أن الله تعالى لم يترك خلقه هملاً فلا بد من قائم بحجة، كما قال أمير المؤمنين في الخبر الطويل: (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهر مكشوف أو مغمور).

ولنا: قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال))، وهو ظاهر في عدم الخلو إلى القيامة.

وأجيب: بأن هذا إنما يدل على بقاء طائفة على الحق وهو لا ينافي خلو الأرض من مجتهد؛ إذ يجوز أن تكون على الحق مع تقليدها للأموات، وتكون قد اجتهدت في هذه المسألة أعني جواز تقليد الأموات، والمدعي هو المجتهد المطلق، أو اجتهدت في جواز التقليد في أصول الفقه من جملته هذه المسألة، وكون الاجتهاد فرض كفاية لا يسلم على الإطلاق، وإن سلم فهذا إنما يدل على عدم الخلو أمّا عدم الجواز فلا.

فإن قيل: كلما أخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع، وإلا لزم جواز كذب الشارع، فجوابه: بالنقض بجميع الممكنات التي أخبر الشارع بعدم وقوعها.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن كل ما أخصر الشارع بعدمه فهو ممتنع لذاته، وإنما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته، وهو ممنوع لظهور أن ذلك بواسطة أنه قد اقترن به أخبار من ثبت صدقه بالدليل.

وعورض أيضاً: بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينزعه من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا))، وهو ظاهر الجواز والوقوع، حيث أخصر بقبض العلم والعلماء، وحيث استعمل كلمة إذا للدلالة على تحقق وقوع الشرط وهو نفي العالم على العموم، وهذا لفظ البخاري، وفي مسلم حديث ((إن بين يدي الساعة أياماً يرفع فيها العلم ويغلب فيها بالجهل))، والمراد برفع العلم قبض أهله.

وأجيب: بأن المراد بقبض العلماء قبضهم عن تمكين البسطة في الأرض وظهورهم على الجهال، بمعنى أنه يكثر تمهيله للجهال الذين لا لطف لهم، بأن يخيلهم حتى يقهروا العلماء ويستظفروا عليهم فيقبض بسطة العلماء، فذلك هو قبض العلماء على جهة المجاز، والقبض نقيض البسط، واستعمال بسط اليد في الأرض على معنى القهر فيها والغلبة، واستعمال قبض اليد على عكس ذلك.

يدل على صحة ما قلناه: قوله في آخر الحديث: ((اتخذ الناس رؤساء جهالاً..)) الخ فدل على أن المراد قبض رئاسة العالم؛ لأنه جعل رئاسة الجاهل بدلاً منها، وقوله ((حتى إذا لم يبق عالم))، معناه مستظفر، وينصر هذا التأويل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الأربعين السيلقية في صفة زمان يتصدر فيه الفسقة حتى قال: ((ويظهر فيه الآمرون بالمعروف)) ولم يقل ويعدم فيه الآمرون. وأيضاً فمعارضتهم معارضة بدليلنا هكذا قيل.

وأنت خبير بأنه وإن أمكن تأويل قبض العلم ما أمكن تأويل رفعه بتأويل قريب، وحديث أبي هريرة الثابت في الصحيحين ((أن يتفاوت الزمان وينقص العلم))، بتقدم الفوت، وفي رواية ((أن يرفع العلم ويثبت الجهل))، وحديث أنس الثابت فيهما ((إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل))، وحديث أبي هريرة أيضاً الطويل الثابت فيهما الذي منه ((وحتى يقبض العلم))، وحديث أبي الدرداء الثابت في سنن الترمذي ((هذا أوان يجبس العلم من الناس حتى لا يبقى منه شيء))، يقضي بجواز الخلو والوقوع.

احتج القائلون بالجواز: بأنه ليس ممتنعاً لذاته؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، فلو كان ممتنعاً لكان ممتنعاً لغيره، والأصل عدم الغير.

قلنا: بل يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، وهو أن الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزماً لاتفاق المسلمين على الباطل، وإنه محال.

وأجيب: بأن الاجتهاد فرض كفاية لا دائماً بل إذا كان ممكناً مقدوراً؛ لأن ذلك من شرائط التكليف، وإذا فرض الخلو بموت العالم لم يكن ممكناً مقدوراً.

قلنا: خلو الزمان بموت العلماء إنما ينافي حصول الاجتهاد بالفعل لا الإمكان والقدرة. احتج ابن دقيق العيد: بالحديث وهو قوله: ((حتى يظهر الدجال)) وبما سبق من الأحاديث، ((وبأن الزمان إذا تداعى تنزل القواعد)) لم يحتج حينئذ إلى المجتهدين.

فصل: في التقليد

(والتقليد) في اللغة: مشتق من القلادة، كأن العامي قد جعل ما أفتاه العالم قلادة في عنق العالم، أو جعل قول العالم قلادة في عنق نفسه.

وهو في الاصطلاح: (قبول قول الغير بلا مطالبة بحجة) فخرج قبول غير القول من الفعل والتقريب، فليس بتقليد.

وقيل: إن القبول يعم القول والفعل تغليباً، وقبول القول مع المطالبة بالدليل فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل؛ لأن معرفة الدليل إنما يكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض، بناء على وجوب البحث عليه، وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد، وقوله بلا مطالبة بحجة أي دلالة وأمانة.

قال بعض العلماء: وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً له، وكذا إلى الإجماع، وكذا رجوع العامي إلى المفتي، وكذا رجوع القاضي إلى الشهود في شهادتهم، وذلك لقيام الحجة فيها، فقول الرسول بالمعجزة، والإجماع بالأدلة على حجته، وقول الشاهد والمفتي بالإجماع، ولو سمي ذلك أو بعضه تقليداً كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية.

(فإن كان) قبول قول الغير (في كل مسأله فهو الالتزام، وإلا) يكون في كل مسأله (فلا) أي فليس بالالتزام، (فكل ملتزم مقلد ولا عكس) أي وليس كل مقلد ملتزم، وذلك واضح.

(و) التقليد (أصله القبح عقلاً) لأن المقلد لا يأمن خطأ من قلده، والإقدام على ذلك قبيح، كالإقدام على من لا يأمن الكذب معه.

قال والدنا العلامة عز الإسلام محمد بن عز الدين حفظه الله تعالى: والمقدمة الثانية ممنوعة، وذلك لأن القبيح هو الإقدام على ما يظن الخطأ فيه لا ما لا يؤمن فيه، بدليل أن العقلاء يقدمون على الأسفار مع عدم الأمن، وعلى الحروب مع عدم الأمن للتهلكة، بل منهم من تقدم على المرجوح كما كان من بعض الصحابة لما نزل قوله تعالى في الخمر والميسر: ﴿وَأْتِمُّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة/٢١٩)، فإنه لم ينزجر عن الشرب حتى نزل ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (المائدة/٩٠)، وقد حقق مثل ذلك السيد محمد بن إبراهيم، وله في ذلك كلام طويل مفيد، فمن أحب الاطلاع عليه فليطلبه في العواصم. [وقد تقدم في كتاب القياس شيء من هذا، وأشار إلى قرب منه المهدي في دماغ الأوهام، وللعضد كلام نفيس نفيس في الرد على من أنكر التعبد به عقلاً^(١)].

(و) أصله القبح (شرعاً) لزم الله تعالى للمقلدين في كتابه المبين، فقال وهو أصدق القائلين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة/١٧٠)، وكفى للمقلد عاراً بمشاجته للكفار في هذه الخطة وذم رسوله لهم، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((من أخذ دينه عن أفواه الرجال، مالت به الرجال من يمين إلى شمال، وكان من دين الله على أعظم زوال)) والله القائل:

ما الفرق بين مقلدٍ في دينه راضٍ بقائده الجهول الحائر
وبهيمه عجماء قاد زمامها أعمى يضل عن الطريق السائر

فأصل التقليد القبح (إلا فيما خصه دليل) وهو مسائل الفروع، فإن إجماع الصحابة على جواز ذلك خص التقليد فيها، دون المسائل الأصلية والعملية المترتب على العلمي فبقي فيها القبح العقلي والشرعي. قال والدنا عز الإسلام حفظه الله تعالى: وقد يجاب عن الآية بأن ذم التقليد فيها لما قام الدليل القاطع على خلافه^(١)، وكذلك ما ورد على نمطها، أما ما لم يقم الدليل القاطع على خلافه فلا نسلم، ومثل ذلك ذكره مولانا الإمام عز الدين بن الحسن رحمه الله تعالى.

(١) ما بين القوسين غير موجود في الأصلية، وهو ثابت في هامش النسخة (أ) من الأصل.

وعن الحديث: بأنه آحادي في أصل، أو بأن المقصود من غير رويّة، وقد قال الله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل/٤٣)، والعموم لا يقصر على سببه.

[في الإستفتاء، وما يجوز فيه التقليد]

(والاستفتاء) مصدر استفتى، إذا سأل عن أي شيء.

وفي الاصطلاح: (السؤال عن حكم الحادثة) من وجوب أو ندب أو حظر أو كراهة أو إباحة، (فكل مقلد مستفتٍ)، لأن حقيقة الاستفتاء موجودة في التقليد، (ولا عكس) لاختصاص التقليد بالقبول، ولا يشترط في الإستفتاء ذلك.

(والتنقل) مصدر تنقل إذا سار من مكان إلى مكان.

وهو في الإصطلاح: (الرجوع إلى قول مجتهد بعد تقليد غيره، و) هل يجوز ذلك أو يمتنع (فيه) خلاف يأتي) إن شاء الله تعالى فصل وقوع التقليد بالنيّة.

(واختلف فيما يجوز فيه التقليد):

(فعند المؤيد بالله، وابن عياش، والحشوية، وبعض الفقهاء، والتعليمية) وهم الباطنية، على ما قاله القاضي عبد الله في الشريفة، سمو بذلك لأنهم لا يقولون بالنظر ولكن العلم عندهم ما يحصل من جهة إمامهم ليعلمه لهم ولا يفعل أحد بخلافه.

وقال الديلمي: التعليمية من ألقاب الباطنية، وإنما لقبوا بذلك لأن مذهبهم إبطال النظر والاستدلال والدعوة إلى الإمام المعصوم، ويقولون الحق إمّا أن يعرف بالرأي أو بالتعليم، وباطل أن يعرف بالرأي لتعارض الآراء واختلاف العقلاء، فلم يبق إلا أن يعرف بالتعليم، فعند هؤلاء (يجوز) التقليد (مطلقاً) في العقليات والشرعيات أصولاً وفروعاً.

وقالت (البغدادية): إن التقليد (لا يجوز مطلقاً) لا في العقليات ولا في الشرعيات.

وقال (القاسم) بن إبراهيم: (مقلد المحق ناج) ومقلد المبطل هالك، وبهذا فارق مذهب الأولين.

(١) مع أن قوله تعالى {أو تقولوا إنما أشرك أبائنا من قبل} الآية، يفهم منه أنه يعفى عن من قلد، وأنه لا يؤخذ بنفس التقليد إلا وقد أعذر إليه، مع أن من قلد من كان يعلم منه الهدى، والطريقة المثلى، ليس كمن قلد من ضل واتبع سبيل الردى، كما نبه عليه تعالى بقوله {أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون}، ففيها مأخذ تحت مأخذ مع التأمل، والله أعلم. تمت من هامش النسخة (أ).

وقال (أبو علي والشيرازي: لا يجوز) التقليد (في أصول الدين وأصول الشرائع) جمع شريعة وحقيقتها عند بعض علمائنا: المنهج المسلك في معرفة الحلال والحرام وموافقة الكتاب والسنة والإجماع وقياس المجتهدين.

وقال بعضهم: هي الأحكام التي أمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من واجب ومندوبٍ ومباحٍ ومحظور، وهذا الحد يعم الأصول والفروع من الشرع، وأصول الشرائع هي المعلومة من الدين ضرورة مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة وصوم رمضان والحج، (وما عليه قاطع في الفروع) كتحريم الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك مما لا يجوز إثباته بخبر الواحد، واشترك في علمه الخاصة والعامة، فأما ما لم يعلم كفاصيل هذه التي يسوغ فيها الإجتهد فيصحب فيها التقليد.

وقال (العنبري): لا يجوز التقليد (في أصول الشرائع) ويجوز في غيرها.

وقال (أبو القاسم: يجوز) التقليد (لمن لم يبلغ رتبة النظر كالنساء والعبيد) فأما غيرهم فلا يجوز له ذلك مطلقاً.

(وتوقف البيضاوي في التقليد في الأصول) فقال في منهاجه: ولنا فيه نظر.

(وقيل) بوجوبه وأن (النظر فيه حرام) نقله الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم.

قال الأسنوي: وهو ظاهر كلام الشافعي.

وبنى (أئمتنا والجمهور على جوازه) أي التقليد (في) كل (حكم شرعي) خرج العقلي، (فرعي) خرج ما كان من المسائل الأصولية فإنه لا يجوز التقليد فيها، سواء كانت من أصول الدين أو أصول الفقه أو أصول الشرائع.

وقال القاضي عبد الله: فأما التقليد في مسائل أصول الفقه فلا يبعد على أصول أصحابنا كما ذكروا ذلك في مسائل الفروع وإن كان فيها ما هو قطعي، (عملي) خرج ما كان من المسائل الفرعية العملية كمسألة الشفاعة هل تكون لغير المؤمنين؟ وكفسق من خالف الإجماع ونحو ذلك، (قطعي) ذلك العملي ككون الوتر سنة مؤكدة، (أو ظني) ككون الضحى سنة.

قال (جمهور أئمتنا: إلا عملياً يترتب) العمل به في الواجب والجائز (علمي) أمر (علمي) أي لا يكفي فيه إلا العلم، وهذا الذي يترتب على العلمي هو (كالموالاتة) للمؤمن، وحقيقتها: أن تحب له كلما تحب لنفسك وتكره له كلما تكره لها، ومن ذلك تعظيمه واحترام عرضه، وذلك إن كان

عملاً فلا يجوز التقليد فيه ولا العمل بالظن؛ لأن ذلك لا يجوز إلا لمن علم يقيناً أنه من المؤمنين، والأصل فيمن ظاهره الإسلام الإيمان ما لم يعلم بيقين أنه قد خرج عنه، (والمعاداة) وهي نقيض الموالاتة، فإنه أيضاً لا يجوز التقليد فيها ولا يكفي في العمل بها إلا العلم، لأنها تترتب على الكفر والفسق، وهما مما لا يجوز التقليد فيه، فكذا ما ترتب عليهما، (وجوز بعض علمائنا) كالفقيه قاسم، والفقيه عبد الله بن زيد، والقاضي فخر الدين، والفقيه حميد (التقليد فيه) أي في العملي المترتب على العلمي، (في العمل لا في الاعتقاد) فمنعه فيه، فمن يقلد الهادي ليس له أن يقلده في كفر الجبرة، وله أن يقلده في أنه لا يترتب برطوباتهم، على هذا ولا يعتقد تحريم ذلك.

لنا: على صحته في الشرعي الفرعي العملي مطلقاً وامتناعه في الأصلي القطعي:

أمّا على الطرف الأول: فإجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام؛ وذلك أنّ العلماء لم يزالوا يستفتون في القطعي والظني فيفتون من دون تفرقة بين معلوم ومظنون، وشاع وذاع وتكرر ولم ينكر عليهم، فكان إجماعاً، وقوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} فالإستدلال بالآية يتوقف على عمومها فيمن يعلم وفي من لا يعلم، والأول معلوم من عموم خطابات الشارع، وقد علم أنّ علة السؤال هو الجهل.

وأمّا الثاني: فلأنّ الجهل مقيد بالعلة التي هي عدم العلم، فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال لما علمت أن المقيد بالعلة يتكرر بتكررها، ويلزم العموم فيما لا يعلم، وأنّ المقصود في العمليات العمل، والعمل يسوغ فيه قبول قول الواحد؛ لأنه لا يخلو إمّا أن يكون لدفع ضرر أو جلب نفع؛ إذ الشرائع كلها كما علمت أنّها شرعت لكونها مصالح، وقد تظافر العقل والسمع على وجوب العمل في الدفع والجلب كما قد تقرر في مواضع، وأن المصلحة تحصل في ضمن ذلك لا سيما في المسائل الاجتهادية فإنّ الظن قصارى ما يمكن فيها، وإلا لكان قد كلفنا بما لا نعلم، وذلك قبيح لا يقع من الشارع، وإذا تعذر تحصيل الظن بالاجتهاد وجب التقليد؛ لأنه الممكن.

وأمّا على الطرف الثاني: فما تقدم من قبح التقليد عقلاً وشرعاً إلا ما خصه دليل؛ ولأنّ الأصوليين من مسائل الاعتقاد، والتقليد لا يجوز فيها، ومثل الصلوات الخمس يجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يدين بها ويخبر بوجوبها، فهي معلومة من الدين ضرورة، فكيف يسوغ التقليد فيها؛ لأنه لا بد أن يشترك فيما هذا حاله من عرف نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كافة.

ولنا: خصوصاً على امتناعه في العقليات أن الأمة أجمعت على معرفة الله تعالى وأنها لا تحصل بالتقليد، لأوجه ثلاثة: أحدها: أنه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم.

ثانيها: أنه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها، فإذا قلد زيد في الحدوث وعمر في القدم كانا علمين بهما، والعلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية القدم والحدوث، وأنه محال.

ثالثها: أن التقليد لو حصل به العلم، فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به، إما أن يكون نظرياً أو ضرورياً: الثاني: لا سبيل إليه بالضرورة، وإذا تعين الأول فلا بد له من دليل، والمفروض أنه لا دليل؛ إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليداً.

وأيضاً: فتحصيل العلم في أصول الدين واجب على الرسول لقوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} (محمد/١٩)، وعلينا بقوله: {فَاتَّبِعُوهُ} (الأنعام/١٥٣)، وفي هذا الوجه نظر^(١).

احتج المجيزون له مطلقاً: بأنه لو كان النظر واجباً لألزم الصحابة العوام ذلك ولم يلزمهم، فإننا نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا علمين بالأدلة الكلامية، وأن الأعرابي الجلف والأمة الخرساء نحكم بإسلامهم بمجرد الكلمتين.

قلنا: لا نسلم أنهم لم يلزمهم فإنهم ألزمهم، وليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها، إنما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمأنينة، ويحصل بأيسر نظر، وكان الصحابة يعلمون من العوام العلم بالدليل الجملي، كما أجاب الأعرابي الأصمعي عن سؤاله: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا يدلان على اللطيف الخبير.

قالوا: كما جاز في الفرعية يجوز في غيرها.

قلنا: الجواب بإبداء الفارق، فإن الفرعية غير متناهية ويعسر على القاضي الوقوف عليها، بخلاف المسائل الأصولية فإنه لا عسر فيها لقلتها.

وأما من قال: مقلد الحق ناج، قيل: فبطلان قوله: بأنه لا يحصل العلم بالحق إلا بعد معرفة الحق، ولا يعرف الحق إلا بالنظر فيمتنع التقليد حينئذ.

(١) وجه النظر: أن لقاتل أن يقول: الدليل خاص بالتوحيد، والدعوى عامة، وأيضاً فيجوز أن يكون من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم، تمت. من هامش النسخة (أ).

احتج المانعون مطلقاً: أمّا في العقليات فبحجتنا، وأمّا في الشرعيات: فبقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/٣٣)، وبأنّ الله تعالى ذم أهل التقليد كما قدمناه، وبقوله عليه السلام: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة))، توافقنا على خروج بعض العلوم عن هذا العموم، فيبقى العلم بفروع الشريعة داخله فيه.

قلنا: الأوّل: منقوض بكل ظن وجب العمل به كما في أحوال الدنيا، وفي قيم المتلفات، وأروش الجنایات، ونخب الواحد والقياس إن سلموا جواز العمل بهما. والثاني: مخصص بهما بالإجماع كما سبق.

والثالث: كذلك لإجماع الصحابة على عدم إلزام العوام بالاجتهاد، فدل على أن المقصود به معرفة الله وما يلحق بها.

احتج أبو علي: بأنّ الحق في المسائل القطعية مع واحد، فالمقلد فيها لا يأمن أن يقلد المخطئ. قلنا: هذا صحيح إلا أنه قد علم إجماع الصحابة على تجويز فتوى العامي في مسائل الفروع قطعيها وظنيها من دون تنبيه على الدليل ولا إنكار للاقتصار، فدل ذلك على جواز تقليد في القطعي كالظني. قال أبو الحسين: ولا يضره تجويزه الخطأ في التقليد؛ إذ تكليفه العمل بقول من أفتاه فهو مصيب، وإن كان المفتي مخطئاً كما لا يضر تجويز كون المفتي في الظنيات غير عدل.

احتج العنبري: على امتناعه في أصول الشرائع بحجتنا، وعلى غيره بحجة المخالف في بعض، وبحجتنا في بعض، والأجوبة تعرف مما سبق.

قال الحفيد: ومنعه للتقليد في أصول الشرائع وإجازته للتقليد في التوحيد والعدل مناقضة؛ لأن أصول الشريعة لا تعلم إلا بعد العلم بما يعد من أصولها وهي علوم التوحيد والعدل.

قال الفقيه قاسم: وهذا ظاهر إن أراد به أن أصول الشرائع يعلم أنها حق وصواب، ولا يجوز التقليد فيها ويجوز التقليد في الأصول التي هي متفرعة عنها، وإن أرادوا به ما قدمناه في الاحتجاج على عدم جوازه في أصول الشرائع فلا تناقض؛ لأنه إذا كان كذلك تعذر التقليد فيه ويقع التقليد في أن ما دان به حق وصواب، وإن كان قول العنبري غير سديد.

احتج أبو القاسم: بأنه لو كلف من لم يبلغ رتبة النظر بالاجتهاد لكان مكلفاً لما لا يقدر عليه.

قلنا: يجب عليه طلب الحق والاجتهاد في بلوغه والتكليف لإصابته.

احتج البيضاوي: بتعارض الدليلين عليه.

قلنا: لا نسلم تعادلهما حتى يتعارضوا.

احتج من زعم أن النظر في مسائل الأصول حرام: بأن النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال، لاختلاف الأذهان والأنظار، بخلاف التقليد فإنه طريق آمن، فوجب الاحتياط، ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال للإجماع على وجوب الاحتراز عن ذلك.

قلنا: ما ذكرتم يوجب أن يجرم النظر على الإمام الذي يقلده المقلد أيضاً؛ لأن نظر ذلك الإمام مظنة الوقوع في الشبه والضلال، فتقليد المقلد إياه فيما يحتمل الوقوع في الشبه والضلال أولى بأن يجرم؛ لأن فيه ما في الأول مع زيادة احتمال كذب الإمام، فإن نظر الإمام فقد ذكرتم أن النظر ممتنع حرام لكونه مظنة الوقوع في الشبه والضلال، وإن قلد غيره فإنه ينتقل الكلام إليه ويتسلسل.

فإن قيل: ينتهي إلى الوحي أو إلى الإلهام أو بظن المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ.

قلنا: اتباع صاحب الوحي ليس تقليداً، بل علم نظري، وكذا الإلهام ونظر التأيد فلا يصح أن التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً.

احتج من قال: إن التقليد العملي المترتب على العلمي جائز: بإجماع الأئمة من أهل البيت على أنهم يأمرون العوام بحرب فساق التأويل والباطنية ونحوهم مع معرفتهم أن الآحاد ليس معهم أكثر من التقليد، وهذا أمر بالعمل دون الاعتقاد؛ لأن الموالات والمعاداة أمر غير مجرد العمل، فيصير الحال في ذلك كالأمر بالقتل والحد عن أمر الإمام في الحدود، والقول بخلاف ذلك يؤدي إلى تعذر الجهاد وإمضاء أمور الإمامات، وإلى تحطئة الأئمة كافة.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وذلك محتمل للنظر؛ لأنه لا دليل على اشتراط العلم بحال من يوالي أو يعادي؛ إذ يحتمل أن يقال: إذا قامت الشهادة العادلة بإسلام يهودي أو توبة فاسق وجب علينا إجراء أحكام الإسلام عليه، والموالات من جملتها، ولا إشكال في ذلك، وكذا لو شهدوا أنه فعل ما يوجب الفسق، فاشتراط العلم في بعض الأحكام العملية دون بعض تحكيم، ويمثل هذا قال الدواري جواباً على السيد الهادي بن إبراهيم ومثله للإمام الهادي عز الدين بن الحسن عليه السلام.

نعم، إذا صح انعقاد الإجماع على وجوب امتثال أمر الأئمة في أمثال هذا كان وجهاً بيناً مخصصاً لعموم ما قيل من تحريم التقليد في القطعيات، ويكون التقليد في العمل لا الاعتقاد كالحدود كما سبق

تقريره، وكالمسائل القطعية، بل قال شيخنا: والظنية، وقد قيل في تقرير الإجماع ونقله ما سبق مع قوله تعالى: {أطيعوا الله..} الآية وإلا لزم الفساد، وهل كان السبب في التحكيم يوم صفين إلا منازعة أصحاب أمير المؤمنين في وجوب قتال البغاة حتى كان من ذلك الخلل، وكذلك طال ما وقع مع كثير من ولده.

قال الإمام شرف الدين: والذي يظهر من كلام المهدي هنا أن حكم أمر الإمام للعامه حكم الشهادة في وجوب الامتثال وإجراء الأحكام سواء، وليس المراد من الاعتقاد في مثل هذا إلا العلم الشرعي الذي علم أن الشارع أمر به، وذلك مما يكفي في تحصيله الشهادة ونحوها كأمر الإمام؛ فيجب الامتثال واعتقاد أن مثل هذا مما يجب موالاته أو معاداته، وليس المراد الحق اليقيني.

قال شيخنا: وظاهره أن الإمام يذهب إلى ما ذهب إليه القاضي النجزي أن ذلك يختص أمر الإمام في الجهاد فقط كالأمر بالحدود، فإن اعتقد الاستحقاق والمعادة، وأن المراد العلم الشرعي كعلم المجتهد، والذي تُفهمه التكملة في نظري أن ذلك يعم الإمام وغيره بعد حصول الموجب كشهادة مرضية معتبرة في ترتب مثل ذلك الحكم والله أعلم، وقد تقدم ما إذا عطفته نفعك وللتطويل موضع آخر.

(فصل): في أن التقليد هل هو جائز لغير المجتهد أو واجب؟ وهل يجوز للمجتهد أن

يقلد غيره أو لا؟

(و) المختار عند المؤلف أن (التقليد) لإمام معين (جائز لغير المجتهد) سواء كان عامياً صرفاً أو عالماً ببعض العلوم لا واجب، فيجوز أن يبقى مستفتياً عما عرض له من الأحكام أو لا دليل على الوجوب، وانعقد الإجماع من الصدر الأوّل على ترك النكير على المقلدين فكان جائزاً. وقال (وقال المنصور بالله والشيخ) الحسن (وحفيده) أحمد بن محمد بن الحسن (والجمهور) من العلماء (بل) التقليد لإمام معين في رخصه وعزائمه (واجب) فلا يعمل بقول غيره، ولا يجوز له إذا استفتى عالماً في حكم أن يستفتي غيره في غير ذلك الحكم، بل إذا قلده في حكم اتبعه في سائر الأحكام الشرعية، ولا يجوز له العدول عنه في غيره.

مستدلين: بأن المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد في اعتماد أبحاث الأمارات، فمتى اختار عالماً بفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الأمانة الراجحة عند المقلد، واجتهاداته كلها بالنظر إليه كالحكم الواحد، فإذا كان أمانة للمقلد راجحة في أحدها كان أمانة راجحة في سائر اجتهاداته من غير تردد،

فكما لا يجوز للمجتهد العدول إلى غير ما قد ترجح له من الأمارات كذلك لا يجوز للمقلد العدول عن قد ترجح له تقليده في حكم من الأحكام إذ هو عنده في الأحكام كأمانة المجتهد، ولقد شدد الإمام المنصور بالله في هذا حتى قال: لا يجوز لمن استفتى علماً في مسألة أن يعمل بقول غيره في غيرها، ولو كان قول غير ذلك الغير أحوط من قول إمامه؛ إذ لا معنى للأحوطية مع القطع بإصابة المجتهدين.

قلنا: المعلوم من حال الصحابة أنهم لم يلزموا من سأل واحداً منهم عن حكمٍ واحدٍ وعمل بفتواه أن لا يسأل غيره عن غير ذلك الحكم، ولا أنكروا عليه ذلك في ورد ولا صدر، ولا نقله أحد لا عدل ولا غير عدل، ولو كان لنقل واشتهر؛ لأنه مما تقضي العادة بنقله، وكذا في زمن التابعين وتابعي التابعين إلى وقتنا هذا، فكان إجماعاً على جوازه.

(ويحرم) التقليد (على المجتهد بعد اجتهاده في الحكم اتفاقاً، واختلف فيه) أي في التقليد (قبله) أي الاجتهاد:

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء (يمنع) التقليد (مطلقاً) سواء كان التقليد فيما يخصه، أو فيما يفوت وقته، أو يكون المقلد أعلم، أو صحابياً راجحاً أو مرجوحاً، أو تابعياً، أو كان المقلد حاكماً، سواء كان من قلده أعلم أو لا.

وقال (أبو حنيفة وسفيان وأحمد وإسحاق و) هو (أحد قولي المؤيد بالله: يجوز مطلقاً) كذلك.

(وقيل: يمتنع) التقليد (فيما لا يخصه) كالإفتاء، دون ما يخصه فيجوز، وليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين، بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما يشتغل بعلمه لا فيما يفتي به لغيره كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة حين يريد أن يصلي.

(وقيل): يمتنع التقليد فيه، و(فيما لا يفوت وقته)، فأما فيما يفوت وقته إذا اشتغل بالنظر والاجتهاد، كما إذا كان في آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالنظر والاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة، ولما يتحصل له ثمرة النظر لعدم وجدان وجه الاجتهاد وطريقه في تلك الحالة^(١)، وهذا قول ابن سريج، وفي شرح الشيرازي أن هذا ليس قولاً مستقلاً، بل هو قول لبعض من يمنعه فيما لا يخصه، قال: فلو قيل: وقيل فيما لا يخصه، وقيل: ويفوت وقته، لكان أولى.

(١) في النسخة (أ): فالحاصل أن هذا تفصيل لمذهب القائلين بالمنع فيما لا يخصه، وليس المراد أنه يجوز

التقليد فيما يفوت وفيه، سواء كان مما يخصه أو يفتي به.

نعم، ينبغي أن يكون جواز التقليد للمجتهد من مثله فيما يخاف فوات وقته إجماعاً، وقد ذكره في الغيث في القبلة، وابن الهمام^(١) من علماء الحنفية وغيرها وابن مظفر في بيانه وغيرهم. (وقيل): يمتنع التقليد (إلا أن يكون المقلد أعلم) فيجوز دون المساوي والأفضل، وهذا هو قول محمد بن الحسن.

(وقيل): يمتنع التقليد (إلا أن يكون المقلد صحابياً، ولو) كان (مرجوحاً)، وهذا قول أبي علي. (وقيل): يجوز إذا كان المقلد (صحابياً أرجح) من المقلد له، وهذا هو قول الشافعي، ذكر في رسالته القديمة أنه يجوز تقليد الصحابة، ورجح قول الخلفاء منهم. قال: (فإن استنوا يخير) في تقليد من شاء منهم.

(وقيل): يمتنع إلا أن يكون صحابياً (أو تابعياً، وقيل) يجوز تقليد المجتهد للمجتهد (إن كان) المقلد -بكسر اللام- (حاكماً) لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب نجاهه بخلاف غيره، وزاد (الناصر مع كون من قلده) الحاكم (أعلم) منه.

لنا: أن التقليد بدل يجوز الأخذ به ضرورة لمن لا يمكنه الاجتهاد، ولا يجوز الأخذ بالبدل مع التمكن من المبدل منه كالوضوء والتيمم.

وقد يقال: ممنوع أنه بدل، بل يخير فيهما عندنا.

ولنا: أنه متمكن من الوصول إلى حكم المسألة بفكرته، فوجب أن يحرم عليه التقليد كما في الأصول، والجامع بينهما وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز منه.

ولنا: تقريره صلى الله عليه وآله وسلم قول معاذ: أجتهد فيه رأيي، ولم يقل: ارجع إلى أعلم منك، وكالمتحري في القبلة والأواني.

المحيزون مطلقاً قالوا: المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير، فيجب العمل به.

قلنا: إن ظنه باجتهاد أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالأقوى.

قالوا: قال تعالى: {فاسألوا أهل الذكر}.

(١) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري، كمال الدين الحنفي، المعروف بابن الهمام، من مشاهير علماء الحنفية، ولد سنة (٧٩٠هـ)، وتوفي سنة (٨٦١هـ)، من مصنفاته: التحرير في أصول الفقه.

قلنا: قال {إن كنتم لا تعلمون}، وهذا عالم.

القائلون بجوازه فيما يخصه دون العكس: لعل حجتهم أنه إذا استفتى صار مطالباً بما يراه هو في الحادثة، بخلاف ما إذا كان فيما يخصه، فإنّ دليل الجواز لم يفصل؛ إذ الظن حاصل بفتوى الغير كما سبق، هذا الذي لاح لي في وجه الفرق عند هؤلاء.

والجواب: أنهم إنما سألوه عن حكم الحادثة، فإذا أجاب بقول مقلده -بفتح اللام- فقد حصل المقصود بحصول الظن كما يقوله في الطرف الآخر، فلا وجه للفرق، وعن الطرف الآخر بما سبق، والله أعلم.

القائلون بامتناعه فيما لا يفوت وقته دون ما يفوت قال: نخشى من ذهاب الوقت مع عدم تحصيل الاجتهاد ذهاب الواجب، فيرجع إلى قول العلماء ويلتحق في تلك الحالة بالجاهلين؛ لأنه جاهل للحكم قطعاً بخلاف ما لا يفوت وقته، فإنه لا يتصف بالجهل لتمكّنه من النظر ورجوعه إلى قوله: أولى من رجوعه إلى قول الغير؛ إذ ظنه أرجح.

قلنا: لم يتعبده الله مع بلوغه درجة الاجتهاد إلا بظنه، وهو متمكن من تحصيل الحكم بنظره، وكون الوقت مضيقاً لا يبيح له ترك ما تعبده الله به؛ إذ ليس ترك ما يفوت وقته بأولى من ترك ما تعبده الله به؛ إذ هما مستويان في الوجوب.

احتج القائلون بجوازه إذا كان المقلد أعلم: بأن كونه أعلم طريق اجتهاد في الترجيح.

قلنا: لا نسلم بل قصور نظر.

القائلون بجواز تقليد الصحابة دون غيرهم: قال: قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)).

قلنا: هو للمقلد.

قالوا: شاهدوا الوحي والتنزيل، ومواضع الخطاب وقرائن الأحوال، فلا يصدر القول عنهم إلا وهو حق، سيما مع ما يجب من تحسين الظن بهم:

قلنا: يلزم أن قول كل واحد منهم هو حق لاشتراكهم في هذه الأوصاف، والمعلوم أنهم يختلفون، والشيء ونقيضه لا يكونان حقاً، سلمنا ذلك، فالظن الحاصل عن اجتهاده أقوى، والقائل بذلك في التابعي مع الصحابي، قال: له مزيد فضيلة، فقوي الظن بصحة قوله.

(فصل): في ذكر بعض ممن اختلف في جواز تقليده

وقد أشار إلى ذلك بقوله: (واختلف في تقليد الميت): قال الأسنوي: وفي الإفتاء بقوله أيضاً خلاف بيتني على جواز تقليده:

(فمنعه بعض علمائنا) كالإمام أبي طالب في المجزي، والفقير عماد الدين وابن زيد، (وبعض الأصوليين) كالرازي، (وجوزوه الجمهور) من العلماء منهم الإمام المؤيد والإمام والشيخ والحفيد وأبو الحسين والبيضاوي (وادعى كل من الفريقين الإجماع على قوله):

أمّا الأولون فقالوا: الدليل على أن الميت لا قول له انعقاد الإجماع على خلافه، ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد على خلاف قول الحي، وإذا لم يكن له قول لم يجز تقليده، ولا الإفتاء بما ينسب إليه، فصار انعقاد الإجماع على خلاف قوله كالإجماع على أنه لا يعتبر. قال الرازي: وإنما صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيفية بناء بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه.

[وأجيب: بأننا لا نسلم عدم انعقاده حينئذ فإن المسألة خلافية، ولو سلم فلا إجماع الأمة الموجودين ضمناً على بطلانه، ثم ولا يلزم من بطلان قوله في صورة لدلالة حاصلة بطلانه في كل صورة من غير جامع^(١).

وأما الجمهور فقالوا: انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى؛ لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد وإجماع حجّة، هكذا ذكره الرازي والبيضاوي، وهو دليل ضعيف؛ لأن الإجماع إنما يعتبر من المجتهدين، فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهلهم. وأيضاً: فبناء على أصل فاسد وهو جواز خلو الزمان من مجتهد. وأيضاً: فلا نسلم انعدام المجتهدين.

قال الأسنوي: والأولى في الاستدلال أن يقال: لو لم يجز ذلك لأدّى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم، ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كروايته وشهادته ووصاياه، وما

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصلية، ومصحح في هامش النسخة (أ).

استدل به الخصم من انعقاد الإجماع على خلافه ممنوع لما سبق فيه من الخلاف، ولو سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين. انتهى

نعم: قد قيدت الدلالة بالإجماع على وجه غير ما ذكره، وهو أنه أجمع المسلمون الآن على جواز تقليده.

بيان ذلك: عمل الأمة في كل قطر بمذاهب الأئمة كالهادي وأبي حنيفة والشافعي متكرراً شائعاً ذائعاً من غير تكبير، فكان إجماعاً.

وقال (أبو طالب وبعض المتقدمين: يجوز) تقليد الميت (إن قلده في حياته واستمر) على تقليده (بعد وفاته) سواء كان سماعاً منه، أو رواية عنه، أو مسطوراً في كتابٍ معتمد.

قال المهدي: ولا وجه له إلا كونه أخذ عنه الفتوى لنفسه، قال: وهذا لا يفيد إلا صحة النقل.

وقال الإمام الحسن عليه السلام: وليت شعري ما حمل المفصل على التفصيل، وأيّ فرق في باب العمل بين أن يسمع أو ينقل إليه الثقات هل ذلك إلا تحكيم باطل.

(قيل: بل هو) أي تقليد الميت (أولى) من تقليد الحي لأن تغير الاجتهاد مع الموت حكاة الإمام الداعي.

(والمختار عكسه) وهو أن تقليد الحي أولى من الميت، للخلاف في تقليد الميت دون الحي، والأخذ بالجمع عليه أولى؛ ولأن الطريق إلى معرفة كماله أقوى من الطريق إلى معرف كمال الميت، والعمل بما طريقه أقوى أرجح، وللعلم باستمراره على رأيه، ولا يؤمن أن لو كان الميت حياً أن يكون قد رجع عن مذهبه.

نعم، قد يكون تقليد الميت أرجح، وذلك حيث يكون الميت في أعلى درجات العلم والورع ومن أهل البيت والحي ليس كذلك.

قال (الماوردي: ولا يقلد من لا يقول بالإجماع أو بخبر الواحد أو بالقياس) أي بحجية هذه الأشياء؛ لأنه يؤدي إلى تقليد من يتعطل عليه بعض الحوادث من الأحكام؛ لأن النصوص ليست عامّة في كل حادثة، أو لأن هذه من المسائل الأصلية، فإذا قلده في جميع أقواله كان من ذلك تقليده في عدم القول بالإجماع أو بخبر الواحد أو القياس والتقليد لا يجوز فيها.

(فصل): في بيان من تقليده أولى

(والمجتهدون المشهورون السابقون) وهم الداعون إلى الله الشاهرون للسيوف، (والمقتصدون)

وهم الذين بلغوا رتبة الإمامة ولم يدعوا، كزين العابدين والباقر والصادق ذكره الهادي وغيره من أهل

البيت في تفسير قوله تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا} الآية (فاطر/٣٢)، وغيرهم يقول: المراد بالمقتصد الذي لم يكن له من العمل مثل السابق ولا من التقصير مثل ما للظالم فهم مقتصدون بين الخطين، ذكره الزمخشري، وهؤلاء المذكورون هم (من أهل البيت) النبوي الفاطمي العلوي، وهم (أولى) بالتقليد (من غيرهم) من سائر الفرق.

وهل تقليد السابق أولى من تقليد المقتصد أو العكس؟

ولا شك في أن السابق أفضل فيه خلاف، فقول: تقليد المقتصد أولى؛ لأنه أعلم.

واستدل الحاكم على ذلك: بقصة موسى والخضر، ذكره في تفسيره.

وقيل ليحيى بن زيد: أنتم أفضل أم بنو عمكم؟ -يعني الباقر وأولاده-، فقال: لنا فضيلة السيف والعلم، ولبنو عمنا فضيلة العلم وحده، غير أنهم يعلمون ما لم نعلم.

[آية المودة وتحسبها، ودالاتها]

وإنما كان تقليدهم أولى (لآيات المودة)، وهي قوله تعالى: {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} (الشورى/٢٣)، قال الناصر عليه السلام: لما نزلت آية المودة قيل للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم، قال صلى الله عليه وآله ((علي وفاطمة وابناهما))، قاله في عقود العقيان.

وأخرج أحمد والطبراني وابن أبي حاتم والحاكم عن ابن عباس أن هذه الآية لما نزلت قالوا: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم، قال: ((علي وفاطمة وابناهما)) ورجاله ثقات.

والقدح في بعضهم بأنه شيعي، تعديل مع أنه قد حكم بأنه صدوق.

وأخرج أبو الشيخ عن علي: (فينا آل حم لا يحفظ مودتنا إلا كل مؤمن))، ثم قرأ الآية.

وأخرج البزار والطبراني عن الحسن عليه السلام من طرق بعضها حسان أنه خطب خطبة من جملتها: وأنا من أهل البيت الذي افترض الله مودتهم وموالاتهم، فقال فيما أنزل على محمد صلى

الله عليه وآله: {قل لا أسألكم..} الآية إلى قوله: واقتراف الحسنات مودتنا أهل البيت.

وأخرج الطبراني عن زين العابدين ما يشهد بهذا.

وأخرج أحمد عن ابن عباس لما نزلت قالوا: يا رسول الله، من قرابتك؟

وأخرج الثعلبي عن ابن عباس في {وَمَنْ يَّقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ} (الشورى/٢٣)، فقال: (المودة لآل محمد)، ونقل البغوي والثعلبي ما يدل على ذلك. وما في صحيح البخاري أن ابن عباس قال لابن جبير -لما فسر الآية بذلك-: عجلت، إنه صلى الله عليه وآله لم يكن لم يطن من قريش إلا كان لهم فيه قرابة، فقال: ألا تصلون ما بيني وبينكم من القرابة. فلا ينافي التخصيص بالقربي؛ لأن ابن جبير اقتصر على أخص أفراد القربي، وبين أن حفظهم أكد من حفظ بقية تلك الأفراد، ولذا لم ينسب ابن جبير ابن عباس إلى الخطأ، بل إلى العجلة أي عن أن القصد من الآية العموم.

ومما يدل على ذلك أن ابن جبير كان يفسر الآية بالتفسيرين، فدل على أن لا مضادة، بل جاء عن ابن عباس نفسه ما يوافق ابن جبير، وقد ذكرت ما تحتمله هذه الآية في شرح الهداية في ورقين ونصف فليطالع. إذا عرفت هذا: فلا يأمر الله إلا بمودة المحق فيكون قوله أرجح، وقس على هذه سائر ما بعدها. (والتطهير): وهو معطوف، وكذا ما بعده على المودة أي لهذه الآيات، لا أن للمودة آيات وللتطهير آيات، وآية التطهير هي قوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} (الأحزاب/٣٣)، وقد قدمنا في الإجماع دلالة أنها فيهم.

[آية المباهلة ودالتها]

(والمباهلة): وهي قوله تعالى {فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ} (آل عمران/٦١)، فهذه الآية نزلت في النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين.

أخرج الترمذي عن سعد أن هذه الآية لما نزلت دعا رسول الله صلى الله عليه وآله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، وقال: ((اللهم هؤلاء أهلي)).

وروى الزمخشري في تفسيره من أنه لما وَقَدَ وَقَدَ وَقَدَ نَجْرَانِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِيَسْأَلُوهُ عَنْ عَيْسَى وَيَخْتَبِرُوهُ، فسألهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المباهلة بعد نزول الآية، قالوا: حتى نرجع وننظر، فلما تخالوا قالوا للعاقب -وكان ذا رأي فيهم- يا عبد المسيح ما ترى؟.

فقال: الله لقد عرفتم يا معشر النصارى أن محمداً نبي مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من أمر صاحبكم، والله ما باهل قوم نبياً قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم؛ ولئن فعلتم لتهلكن، فإن أبيتكم إلا دينكم والإقامة على ما أنتم عليه، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلدكم. فأتوا رسول الله وقد غدا محتضناً للحسين، آخذاً بيد الحسن، وفاطمة تمشي خلفه، وعلي خلفها، وهو يقول: إذا أنا دعوت فأمنوا.

فقال أسقف نجران: يا معشر النصارى إني لأرى وجوهاً لو سألوا الله أن يزيل جبلاً من مكانه لأزاله بها، فلا تباهلوا فتهلكوا، ولا يبق على وجه الأرض نصراني إلى يوم القيامة. فقالوا: يا أبا القاسم، رأينا أن لا نباهلك، وأن نترك على دينك، وثبتت على ديننا. قال: فإذا أبيتكم المباهلة فأسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم، فأبوا. قال: فإني أناجزكم، قالوا: ما لنا بحرب العرب طاقة، ولكن نصالحك على أن لا تغزونا ولا تخيفنا، ولا تردنا عن ديننا، على أن نؤدي إليك كل عام ألفي حلة، ألف في صفر وألف في رجب، وثلاثين درعاً عارية من حديد، فصالحهم على ذلك، وقال: ((والذي نفس محمد بيده إن الهلاك قد تدلى على أهل نجران، ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير، ولاضطرم عليهم الوادي ناراً، ولاستأصل الله نجران وأهله حتى الطير على رؤوس الشجر، وما حول الحول على النصارى كلهم حتى هلكوا)). والمباهلة: الملاعنة، معناها نقول: بهلة الله على الكاذب منا ومنكم، والبهلة بالفتح والضم اللعنة، وبهله الله: لعنه وأبعده من رحمته، وأصل الابتهاال هذا، ثم يستعمل في كل دعاء مجتهد فيه وإن لم يكن التعاناً.

[آية الإطعام من سورة هل أتى]

(والإطعام) وهي قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان/٨)، فهذه نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وذلك ما رواه الزمخشري في تفسيره عن ابن عباس، قال: (إن الحسن والحسين رضي الله عنهما مرضا مرضاً فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ناسٍ معه فقالوا: يا أبا الحسن، لو نذرت على ولدك، فنذر علي وفاطمة وفضة جارية لهما عليهما السلام إن برىا مما بهما أن يصوموا ثلاثة أيام، فشفيا وما معهم شيء، فاستقرض علي رضي الله عنه من شمعون الخيري اليهودي ثلاثة أصواع من شعير، وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعاً وخبزت خمسة أقراص على عددهم، فوضعها بين أيديهم ليفطروا فوقف عليهم سائل فقال:

السلام عليكم أهل بيت محمد، مسكين من مساكين المسلمين أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنة، فأثروه وبتوا لم يذوقوا إلا الماء وأصبحوا صياماً، فلما أمسوا ووضعوا الطعام بين أيديهم وقف عليهم يتيماً، فأثروه، ووقف عليهم أسيراً في الثالثة ففعلوا مثل ذلك، فلما أصبحوا أخذ علي عليه السلام بيد الحسن والحسين وأقبلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلما أقبلوا رق لهم لما رأهم يرتعشون كالفراخ من شدة الجوع، فقال: ((ما أشد ما يسوءني ما أرى بكم))، وقام وانطلق معهم فرأى فاطمة رضي الله عنها في محرابها قد التصق بطنها بظهرها وغارت عيناها، فسأه ذلك فنزل جبريل عليه السلام، فقال: خذها يا محمد في أهل بيتك فأقرأه السورة.

(والأخبار الصحيحة المفيدة للتواتر المعنوي) من نحو: ((أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))، ونحو: ((إني تارككم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((فأين يتاه بكم من علم تنوسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم))، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((قدموهم ولا تقدموهم، وتعلموا منهم ولا تعلموهم، ولا تخالفوهم فضلوا، ولا تشتموهم فتكفروا))، وغير هذه مما لا يحصى مع أن الأمر في ذلك أظهر من شمس النهار لذوي البصائر والأبصار.

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتجج النهار إلى دليل

(ولعصمة إجماعهم) من الخطأ كما تقدم الاستحجاج عليه في باب الإجماع، (وزيادتهم علماً) أمّا من جهة الإجمال فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((الأئمة من قريش)) وقوله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها)) وغير ذلك من الآثار الدالة على زيادة علمهم، وأمّا من جهته التفصيل، فإنما يظهر ذلك بالإطلاع على مسائلهم وتصرفهم في الاجتهاد ونظرهم فيه، فإذا اطلع الناظر على ما قلناه لاح له أنهم أعلم الناس بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. هكذا قاله الإمام، (و) لأجل زيادتهم (ورعاً) كما ذلك ظاهر لمن جرحهم وعرف تنزههم عن المشتبهات، وتحريمهم فيما لا بأس به حذراً مما به البأس.

[ترجيح تقليد أهل البيت على الفقهاء]

(وتنزههم عما روي عن غيرهم كالفقهاء الأربعة) أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل، (من نحو إيجاب القدرة) لمقدورها، فإنه روي عن أبي حنيفة وذلك يستلزم الجبر، قال الإمام: وهو لعمرى طريق وهي الحكمة وتهدم قواعدهما وقد أنكرها فريق من أصحابه لعظم موقعها، قال: وحكي عنه أيضاً التعويل على القياس واطراح الأخبار، وهذا نظر لا يليق أن يساوي منصب الشارع منصب القياس، قال: وحكي عنه أيضاً بطلان القصاص بالمثل، وهذا نظر فيه ما ترى من إهدار الدماء وبطلان صيانتها، وهو معلوم من جهة الشرع تحريمها وإليه الإشارة بقوله: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ} (البقرة/١٧٨)، والمثل يهدم هذه القواعد، فهذه الأمور الثلاثة لا يخفى عليك انحرافها عن المنهج القوي والصراط السوي. انتهى (وقتل ثلث الأمة لإصلاح ثلثيها) وهذا مروى عن مالك.

قال الإمام: ونحن نعلم ضرورة من الشرع ضرر الدماء، وحياطة الدهماء، ونعلم من حال الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا لا يتجاسرون على إراقة محجمة من دم إلا عن تحقيق وبصيرة بنص قاطع. انتهى

(و) نحو تجويز (الرؤية) للباري، حكاها البويطي عن الشافعي.

قال الإمام: فإن كانت غير معقولة كما يزعمه الأشعرية، فحاشا فكره الصافي عن المناقضة، وإن كانت رؤية معقولة فحاشاه عن التشبيه.

(والتجسيم) للباري تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً فإنه يروى عن ابن حنبل وعن مالك التجسيم.

قال الذهبي في ترجمة مالك في التذكرة، قال أحمد بن حنبل: حدثنا شريح بن النعمان، عن عبد الله بن نافع، قال: قال مالك: الله في السماء وعلمه في كل مكان، وصح أيضاً عن مالك أنه قال: الإستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فهذه الأشياء الفظيعة (وإن) رويت عنهم فإنه (لم يصح بعضها) كإيجاب القدرة والرؤية والتجسيم؛ لأن إثبات هذه الأمور قاذح في الإيمان، فلا يقبل إلا بتواتر، ولا تنتقل عن إيمانهم إلا بقاطع، ولذلك قال المصنف:

(والحق أنه لا يصح عنهم قاذح يمنع من تقليدهم) كالأمر الموجبة للكفر لتواتر صحة اعتقادهم؛ لأن كلاً منهم متواتر عنه تخطئة الجيرة والجسمة نعلمه بذلك، ولنصوصهم أيضاً أن اعتقادهم يتضمن العدل والتوحيد.

[موالة الفقهاء الأربعة لأهل البيت عليهم السلام]

(وتوليهم للعترة ظاهر): أمّا أبو حنيفة: فكان موالياً لزيد بن علي رضي الله عنه، وقيل: إن أبا حنيفة اعتذر عن الخروج مع زيد عليه السلام وطلبه الأذن بذلك، وكان يدعو إليه سرّاً مخافة سلطان بني أمية، وكان يعين زيد بن علي باللسان والإحسان بعث إليه مرة بثلاثين ألف درهم، وقيل: دينار، وكان من اعتذاره عن الخروج أنه مشغول بتفسير العلوم، وجهاد العلماء باللسان، وعاش أبو حنيفة إلى زمن المهدي محمد بن عبد الله وأخيه، وكان يدعو إليهما ويحث على طاعتهما، وكتب إلى إبراهيم بن عبد الله أمّا بعد: إذا ظهرك الله على آل عيسى بن موسى فسر بهم سير أبيك في صفين ولا تسر بهم سير أبيك يوم الحمل، فظفر أبو جعفر بكتابه فدرسّ إليه شربة من السم فمات منها، فهو شهيد في حب أهل البيت عليه السلام، وسئل أبو حنيفة: أيما أفضل الحج أو الخروج إلى إبراهيم بن عبد الله فقال: غزوة بعد حجّة الإسلام خير من خمسين حجّة، وجاءه رجل فقال: يا أبا حنيفة ما اتقيت الله في فتواك أخي بالخروج مع إبراهيم بن عبد الله حتّى قتل، فقال: قتل أخيك معه خير من الحياة، فقال: فما منعك من الخروج، قال: ودائع الناس عندي، ومن أراد صدق ما قلناه فليتابع كتاب مقاتل الطالبين.

وأما الشافعي رضوان الله عنه: فكان في وقت يحيى بن عبد الله بن الحسن، وكان له من التابعين ومدائحه في أهل البيت أكثر من أن تحصى، منها قوله رضي الله عنه:

يا راكباً قف بالمحصب من منى	واهتف بقاطن أهلها والناهض
سحراً إذا سار الحجيج إلى منى	سيراً كملتطم الفرات الفايض
قف ثمّ ناد بأنني لمحمد	ووصيه وابنيه ليس بياغض
إن كان رفضاً حب آل محمد	فليشهد الثقلان أني رافضي

وهو القائل:

إذا جاش طوفان الضلال فتوحه	علي وإخلاص الولاء له فُلكُ
إمامٌ إذا لم يعرف المرء فضله	على الناس لم ينفعه زهد ولا نُسكُ

ولو لآمني فيه أبي لم أطع أبي وحاشا أبي أن يعتريه به شكٌ وهو القائل:

يقولون لي فضّل علياً عليهم
إذا أنا فضلت الإمام عليهم
ولست أقول الدر خير من الحصى
أكون بمن فضلته متقصا

ومحبته لأهل البيت أمر لا يدفع، ومكشوف لا يقنع، وقد حكى الذهبي وهو من أنصب النواصب في ترجمته أنّ والي اليمن كتب إلى بني العباس: إن كنتم مستبقين لطاعة أهل اليمن أرسلتم للشافعي فإنه صار يجمع مع الطالبين في الخروج، فأرسلوا إليه وحملوه على حمارٍ إلى بغداد.

وأما مالك بن أنس: فكان في وقت محمد بن عبد الله، وأتى إليه جماعة ممن قد بايع الدوانيقي فسألوه عن بيعتهم فقال: انفروا إلى النفس الزكية فليس على مكره يمين، وسئل عن السدل في الصلاة، فقال: قد رأينا من يعتمد على فعله بفعله عبد الله بن الحسن بن الحسن عليه السلام. قال الفقيه محمد الديلمي: وسمعت ممن أثق به أنه سمع من بعض المالكية أن مالكا كان ممن دعاه محمد بن عبد الله النفس الزكية المالكية يعظمون الزيدية بهذا السبب.

وأما ابن حنبل: فإن المروري عنه المبالغة في تعظيمهم، ورواية فضائلهم وتفضيل أسانيدهم، وروى الذهبي أنها هُجمت داره مرتين لطلب بعض الطالبين، إلى غير ذلك مما يشق نقله ويتعذر حصره. (بخلاف كثير من أتباعهم) فإن نصبهم جلي، وبغضهم غير خفي، كالذهبي^(١) وابن العربي^(٢)، ومن أفضح شيء روي عن أتباعهم ما قال ابن سمرة اليميني في طبقاته^(٣):

فإنه يقال وفي سنة كذا جرت فتنتان عظيمتان:

أحدهما: فتنة علي بن الفضل ودعاؤه للناس إلى الكفر.

والأخرى: فتنة الشريف يحيى بن الحسين الرسي ودعاؤه للناس إلى التشيع.

فجعل الدعاء إلى التشيع فتنة كالدعاء إلى الكفر قاتله الله ولعنه وأخزاه، وجعل أهل البيت خصمه.

(١) القاساني هو أبو بكر محمد بن إسحاق، كان داودي المذهب، توفي سنة (٢٨٠هـ).

(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي الأشبيلي، المعروف بابن عربي، من فقهاء المالكية،

توفي سنة (٥٤٣هـ)،

(٣)

ومن ذلك: تحامل ابن العربي على أمير المؤمنين وفاطمة حتى زعم أن أبا بكر أشجع من علي، وعائشة أفضل من فاطمة، وأن مراتب الفضل سبع، وأن أبا بكر هو السابق فيها، وغير هؤلاء من خلع عقد الإيمان من عنقه، واعتاض عنه غلاً يقاد إلى النار به.

وقال (الإمام) يحيى (والجويني): ولا يجوز تقليد الصحابة) وعلل الإمام ذلك بأنه لم يكن لهم من الخوض مثل ما لغيرهم من متأخري العلماء، ونظره المهدي بأن اجتهادهم أوفى وأكمل؛ لأن علوم العربية وأكثر أصول الفقه من عموم وخصوص وإجمال وبيان ونسخ وغير ذلك يعلمونه من غير تعلم ولا نظر بل كالغريزة، ولا يصعب عليهم فهم معاني الكتاب والسنة، ولا يحتاجون في نقل الأحاديث كما يحتاج المتأخرون من البحث عن حال الراوي وغير ذلك، فلا شك في أن اجتهادهم أكمل، (وادعيا الإجماع على ذلك) قال الجويني في البرهان: أجمع المجمعون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة، بل عليهم أن يتبعوا مذهب الأئمة الذين بويوا الأبواب وهذبوا المسائل.

قال في الحواشي: والعجب من غفلة هذين الإمامين عما ذكراه، غير بعيد من الخلاف بين الأئمة الجلة في تقليد المجتهدين للصحابي، ومن جوزه للمجتهد جوزه للمقلد بالأولى.

(وقيل: المجمع على منعه التزام مذهب واحد) من الصحابة (معين لارتفاع الثقة بمذهبه)، وفيه نظر، لأن الذين نقلوا الأخبار عن الصحابة هم الذين نقلوا الآثار عنهم وهي مذاهبهم، وصارت مذاهبهم مدونة كالحديث، وعلل المهدي ذلك بأن الواحد منا لو التزم قول الصحابي وليس لهم من النصوص في مسائل الفروع إلا اليسير في بعض أبواب الفقه، فيبقى على قول من زعم أنه لا يجوز للمقلد الأخذ بغير قول إمامه في شيء من المسائل متعطلاً في أكثر الأحكام عن التعلق بطريق شرعي.

(وقيل: غيرهم) أي الصحابة (أولى) بالتقليد لما ذكر (إلا علياً) لأنه معصوم، ولأنه مع الحق كما جاء في الحديث..

وقال (بعض ساداتنا): الصحابة (هم الأولى) بالتقليد (بعد أهل البيت) لما لهم من مزيد العناية، أمّا أهل البيت فإنهم أولى بالتقليد منهم للآيات المتقدمة والأحاديث، (والأولى منهم) بالتقليد (من أتى عليه النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والدين) كابن عباس فإن النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله أتى عليه بالعلم، وقال: ((لقد أوتي هذا الغلام علماً))، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((اللهم علمه الكتاب))، وفي رواية: ((الحكمة))، أخرجه البخاري، وكان عمر فإن

الشيخين أخرجوا عن النبي صلى الله عليه وآله فيه: ((أرى عبد الله رجلاً صالحاً))، وللترمذي ((إن أحاك - يعني حفصة - رجل صالح))، وغيرهما من الصحابة كأبي زيد بن حارثة وغيرهما كما قد اشتملت على ذلك كتب الحديث، (أو) من (شهد له أحد من أهل بيته) أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم (بذلك) أي بالعلم والدين، (ثم من أثنى عليه القرابة) أي قرابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، (والصحابه ممن بعدهم من التابعين كذلك) أي من أثنى عليه القرابة والتابعين الأولين ممن بعدهم، (ثم من نص على جواز تقليد الميت) لأنه يستمر تقليده إياه في حياته وبعد وفاته إذ ذلك من مذهبه، (ثم من لم ينص) على جواز ذلك ولا على عدمه، لأن الأصل عدم قوله بتحريم ذلك فيقلد، ويجوز أن يقول به فتنقص مرتبته عن الأول.

(وفي جواز تقليد من نص على تحريمه تردد) قال في الحواشي: قال شيخنا جمال الدين: الذي حصل من النظر: أن المقلد للمناع من تقليد الميت إن كان ملتزماً لجميع أقواله فمن جملة أقواله المنع من تقليد الميت، ولعل هذه المسألة تكون من المسائل الفرعية العملية، فعلى هذا لا يقلد في شيء مع الالتزام، وإن لم يكن ملتزماً بجميع أقواله، بل يقلد من ترجح له منه ومن غيره، وفي بعض مسائله دون بعض كان له أن يقلد فيما شاء من مسائله ما عدا مسألة المنع، ويقلد غيره في جواز تقليد الميت، قال: ومثل هذا ذكره مولانا صلاح الدين، قال: ويلزم على أصل من أوجب التزام مذهب إمام معين تحريم تقليد من منع من تقليد الميت.

(وإنكار أتباع الفقهاء الأربعة على من قلدهم بدعة) لأن فيه قصر التقليد على الفقهاء الأربعة المعلوم جوازه لغيرهم من سائر المجتهدين، ومن هذا ما ذكره الديلمي في كتاب قواعد أهل البيت عن ابن رشيد في حكاية الإجماع في نهايته.

قال ابن الصلاح: ويتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم، ورجح الجويني مذهب الشافعي على مذهب أبي حنيفة ومالك وغيرهم بتأخره، وساق كلاماً طويلاً.

وبأنه استمد من الأصول ما لم يستمده غيره، وقد فحش التعصب في هذه البدعة، وولع بها كثير ممن ينتحل العلم دع عنك العوام، ولقد سمع بعض فقهاء مكة أشار بيده إلى البيت الشريف قال: ورب هذا البيت - ثلاثاً - لو رأينا زيدياً لضرنا عنقه.

ومن ذلك: أنهم جعلوا المسائل التي خالف فيها العترة سنة، فذكروا في كتبهم أن أصول السنة عشرة:

إثبات الشهادتين والإقرار بالقدرين، والصلاة خلف الإمامين، والركوب مع الأمرين، والصلاة على الجنائزتين، والمسح على الخفين، وتفضيل الشيخين، وتفضيل الخنتين، والصلاة على بناء الحرمين، ومحبة الحسن والحسين.

وذلك أن العترة منعوا من الإقرار بالقدر الذي هو المعصية، ومن الصلاة خلف الفاسق، والركوب معه، والصلاة على الفاسق، والمسح على الخفين، ومن تفضيل الشيخين على علي عليه السلام، فلقبوا هذه سنةً وجعلوا ما عداها بدعة.

قال الذهبي: وللزيدية مذهب في الفروع بالحجاز واليمن وهو من البدع، قاتله الله ما أكثر بغضه.

(فصل): [فيسن يجوز تقليده]

(وإنما يقلد من يجوز استفتاءه) وهو المجتهد العدل تصريحاً وتأويلاً.

(وفي جواز تقليد مجتهدين فصاعداً خلاف) بين العلماء، قال المهدي: فمن قال بجواز التزام مذهب أهل البيت جملة دون الفقهاء فيكون مقلداً لكل واحد من أهل البيت حيث يتفقون، مخيراً بين أقوالهم فقط حيث يختلفون، فإنه يقول بجواز ذلك في غيرهم أيضاً؛ إذ لا فرق، ومن أوجب التزام مذهب إمام واحد معين فلا كلام أنه يمنع من ذلك، قال: فأما من لا يوجب الالتزام فلم أقف لهم في ذلك على نص، وأصولهم تحتمل الأمرين، وقوى الإمام شرف الدين تجوز تقليد إمامين.

وقال المهدي: التحقيق عندي أن ذلك جائز من جهة الصحة، ممتنع من جهة الحكمة لوجوه:

أحدها: أنه لم يسمع عن أحدٍ من السلف والخلف.

الثاني: أنه لا فائدة تحته فيلحق بالعبث.

الثالث: أنه لو جاز التعدي إلى أكثر من واحدٍ لجاز أن يلتزم مذهب كل مجتهد من أمة محمد؛ إذ لا حاصر في اثنين أو ثلاثة أو أكثر فيكون حيث يختلفون يتبع الأقرب إلى هواه من أقوال العلماء، وهذا شيء لا قائل به من الأمة.

قال: وإنما قلنا: إنه يجوز من جهته الصحة؛ لأنه لا يشترط في صحة تقليد الإمام أن يتبعه في جميع

أقواله؛ لأنه لو اتبعه في حكمٍ واحدٍ صار مقلداً له في ذلك الحكم، وإن لم يسم ملتزماً لمذهبه جملة.

(وعلى) فرض (جوازه يصير مخيراً) بين الأخذ بأي القولين أراد (حيث يختلفان) في الحادثة (ولا

يجمع) المقلد (بين قولين) مختلفين (في حكم) واحدٍ احترازاً من الحكمين فلا يجمع بينهما، بحيث

يصير الحكم الذي القولان فيه (على وجهه) فيه خرق الإجماع، بحيث (لا يقول به إمام منفرد)، وذلك (كنكاح خلي عن ولي) عملاً بقول أبي حنيفة، (وشهود) عملاً بقول مالك، فإن الطرفين وإن قال بكل واحدٍ منهما إمام لكنهما في حكمٍ واحدٍ وهو النكاح ولو سئل أبو حنيفة عن صحته قال: ليس بصحيح لعدم الشهود، ولو سئل مالك عنه قال: ليس بصحيح؛ لعدم الولي، فلا يكون في هذا النكاح مقلداً لواحدٍ من الإمامين (لخروجه) أعني الفاعل بذلك (عن تقليد كل منهما) أي الإمامين لأن كل واحدٍ منهما يقول بفساده، بل لكونه بذلك خارقاً للإجماع، فالعلة على ما ذكره الإمام شرف الدين في ذلك هو خرق الإجماع لا لمجرد خروجه عن تقليد كل منهما كما توهمه المصنف، ويلزم على عبارته أنه لو قلد مقلد القاسم في أن الماء القليل مطهر، وقلد أبا حنيفة في أن الاعتدال في الصلاة غير واجب، أن ذلك لا يصح لخروجه عن تقليدهما، فإنه لو سئل كل منهما لقال: لا يصح للخلل الذي عنده والأظهر صحته؛ إذ لم يخرق الإجماع، ولهذا جاز لجهته أن يجتهد على تلك الصفة، وما جاز لجهته أن يجتهد فيه جاز لمقلد أن يقلد فيه كما ذكره صاحب الفتح .

وقال (أبو جعفر: أئمة العترة بمنزلة واحدة، فالمقلد لهم جملة مقلد لمجموعهم حيث يتفقون، مخير بين أقوالهم حيث يختلفون) محتجاً بأنهم سفينة نوح وباب السلم المفتوح، فالمقلد لهم راكب في السفينة، وغير خارج عن الحوزة الأمانة، (والأظهر أنهم كغيرهم) من الناس في التقليد، والخلاف في جواز تقليد مجموعهم وعدمه وكونهم السفينة، إنما يدل على أن مخالفتهم لا تجوز لا على أنهم يقلدون.

(فصل): اختلف بماذا يقع التقليد؟

(والمختار وفقاً للجمهور) من العلماء (وقوع التقليد بالنية فقط) وهي العزم على العمل بمذهبه في حكمٍ أو في جميع مسائله.

(وقيل): يقع التقليد (بها) أي النية (وبالشروع في العمل) فيصير ملتزماً قبل تمامه.

وقال (الحاكم): التقليد (بأيهما) إما الشروع فيه، وإمّا النية.

(وقيل: اللفظ) فمهما حصل فهو المعبر.

(وقيل): يقع التقليد (بمجرد الإفتاء) من المجتهد، فمهما أفتى العامي وجب عليه العمل بقوله، وهذا هو المأخوذ من كلام الشيخ الحسن، وفي الحواشي: نص أصحابنا على أنه لا يجب على المستفتي العمل بقول المفتي، بل يجوز له ذلك إلا في مسألة رؤية الهلال إذا قال صح عندي فيجب.

(وقيل): يقع التقليد (بصحة قول المفتي في التقليد) وهذا قول السمعاني، فمهما صح في النفس قوله كان المفتي مقلداً، ووجب على المستفتي اتباعه.

لنا: أن التقليد كالاتجاه، فكما أن المجتهد متى عزم على العمل بما أذاه إليه نظره صار ذلك الاجتهاد مذهباً له، يحكي عنه وإن لم يكن قد عمل، كذلك اختيار المقلد لمذهب عالم هو كالاتجاه منه في ذلك الحكم، فمتى انعقدت نيته وهي العزم على العمل بقوله، فقد نفذ اجتهاده فيه كنفوذ اجتهاد المجتهد، فيصير بذلك مقلداً ملتزماً سواء عمل به أو لم يعمل كما في المجتهد سواء سواء.

احتج أهل القول الثاني: بأنه إذا نوى ولم يعمل كان كالمجتهد الذي لم يجزم بشيء، وإنما يقع جزمه بالعمل، فكما أن للمجتهد الانصراف قبل الجزم عما كان قد ترجح من غير جزم كذلك المقلد.

قلنا: بل الجزم يحصل بالعزم الجازم، وإن لم يعمل ويكون مذهباً له من غير تردد.

احتج القائلون بأنه يقع باللفظ: بأن التقليد التزام وإيجاب على النفس ألا يعدل عن قول هذا العالم، والإيجاب كالنذر، فكما لا ينعقد النذر بغير اللفظ كذلك التزام المذهب لا بد أن يقول قد التزمت قول فلان كذا في كذا، ومذهب فلان في مسأله كلها.

قلنا: لا نسلم أنه إيجاب، وإنما هو اجتهاد واختيار فلا يلزم ما ذكر.

احتج القائلون بأنه بمجرد الإفتاء: بما تقدم للشيخ الحسن والمنصور.

احتج القائلون بأنه يقع بصحة قول المفتي في النفس: بأن العدول عنه مع ذلك عدول عما يظن صحته، وإنما يتعبد الإنسان بما يعلم ويظن صحته.

قلنا: إن كان عن نظرٍ فليس بتقليد، وإن كان عن غيره فلا حكم.

مسألة: [في التزام مذهب معين]

لو التزم العامي مذهباً معيناً بأن يعزم على الأخذ بعزائمه ورخصه كمذهب الهادي ومذهب الشافعي وغيرهما، وإن كان لا يلزمه لاستفتاء المفتين من غير التزام سؤال مفتٍ بعينه، ولم ينكر كما مر تحقيقه، ففي لزومه حينئذٍ وحرمة الانتقال منه ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو المختار عند المصنّف أنه يلزمه (و) بعد أن يصير مقلداً لإمامٍ (يحرم انتقاله) عن مذهب إمامه (مطلقاً) سواء كان تقليده في حكم أو أحكام أو في جملة المذهب، (إلا) أن ينتقل (لترجيح من قلده) فإنه يجوز له الانتقال حينئذ، (أو ترجيح نفسه) يعني أو يحصل له ترجيح لما انتقل إليه بدليل، فإنه يجب عليه الانتقال حينئذ إلى ذلك الراجح، (بعد استيفاء طرق الحكم) الذي ينظر فيه وهي الأدلة عليه أو الأمارات، حتّى لا يغيب شيء مما يحتاج به عليه، فمتى استوفاهما اجتهد فيها ورجح ما رجح، وأنّه حينئذ يجوز له الانتقال إلى ما ترجح عنده كما يجوز للمجتهد ترك الاجتهاد الأول لترجيح خلافه، (أو عند انكشاف نقصان) العالم الذي قد عمل بقوله عن درجة الاجتهاد أو كمال العدالة، فإنّ ذلك يجرّو الخروج عن تقليده بل يوجبه، وما فعله قبل الترجيح أو حصول النقص المذكورين، فقد صح وأجزاه.

قال صاحب الأثر: إلا أن ينكشف أن العالم الأول فاسق من ابتداء إجهاده، وكان قوله مخالفاً لما يقوله أهل زمانه، فإنّ اجتهاده لا حكم له، بل وجوده كعدمه، فيجب على مقلده أن يتدارك ما عمل فيه بقوله بالقضاء وغيره.

(فأمّا) الانتقال من مذهب المجتهد العدل (إلى) مذهب مجتهدٍ (أعلم) من الأوّل (أو أفضل) منه (ففيه تردد) يحتمل الجواز لزوال العلة المقتضية تحريم الانتقال إلى قول مثله وهي عدم الترجيح؛ لأنه قد حصل الترجيح بالأعلمية والأورعية، من حيث أن الظن بصحة قول الأعم والأورع أقوى، لزيادة معرفة الأورع بطرق الحكم، ولزيادة تحري الأورع حتّى لا يصدر الحكم إلا بعد بذل جهده في تصحيحه، فيعرف الجواز كما لو ترجح خلاف الطريقة الأولى في نظر المجتهد، وهذا هو الظاهر من كلام صاحب الجوهرة، بل ربما يقضي كلامه بوجوبه؛ لأنه أوجب في ابتداء التقليد تحري الأعم ثمّ الأورع، والعلة التي وجب لأجلها ثابتة مستمرة بعد التزام قول الأقل علماً على حد وجودها قبله، وهذا يقتضي جواز الانتقال إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام عن مذهب غيرهم، وإن كان أعلم لأجل النصوص الواردة بأمان متبعهم.

ويحتمل أن ذلك لا يجوز مع كمال الأول كما لا يجوز للمجتهد العدول إلى قول من هو أعلم منه إذا خالف اجتهاده، فلم تكن الأعلمية مسوغة للانتقال، إلا أنه يمكن الفرق بأن يقال: إن

المجتهد عنده أنَّ قوله في ذلك الحكم أصح من قول الأعلَم، فلم يجوز له العدول، بخلاف المقلد لدون الأعلَم، فإنه لا يرى ترجيحاً إلا للأعلَم فجاز له الانتقال والله أعلم.
ثانيها: ما قاله (بعض أئمتنا) كالإمام، (و) بعض (الفقهاء، و) بعض (الأصوليين: يجوز) الانتقال (مطلقاً).

(قيل: و) على القول بجوازه (يجوز) الانتقال (فيما اتصل به عمل دون غيره) وهذا هو قول ابن الحاجب، وادعى الاتفاق على ذلك فقال: ولا يرجع المستفتي عن الحكم بعد تقليده اتفاقاً.
ثالثها: ما قاله (بعض أئمتنا) كالإمام علي بن محمد والإمام محمد بن المطهر: (يجوز) التنقل (في علماء العترة فقط) دون غيرهم من الناس فلا يجوز.

لنا: قياس المقلد على المجتهد، فكما أنه ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح، فكذا المقلد، فالأصل المجتهد، والفرع المقلد لإمام، والحكم حرمة الانتقال، والعلة كونه خروجاً عن ما استرحح لا مرجح.

قال المهدي: والأصل مجمع عليه، والعلة كذلك وحصولها في الفرع معلوم ضرورة، فكان قياساً قطعياً.
قال الإمام الحسن: وقد يقاس على المكفر، فكما أن له أن يختار من خصال الكفارة ثانياً غير ما اختاره أولاً، للتخيير وتعلق المصلحة بكل منهما، كذلك الملتزم لمشاركته إياه في ذلك الجامع، وهذه معارضة.
ويعترض: بأنَّ كون انتقال الملتزم خروجاً عما قد اختير لا مرجح غير مسلم، لما في ذلك: من التنفيس وعدم التضييق، ولو سلم فلا يضر كما في أصل المعارضة، وأنتم تقولون به، ولو سلم فلا إجماع على تعليل حرمة الانتقال على المجتهد بذلك، ومجرد الإجماع على منع الخروج عما قد اختير لا مرجح، لو ثبت لا يجدي؛ لأنه قد يؤخذ المرجح هاهنا على أنه لم يثبت ذلك الإجماع؛ إذاً لحرمة ذلك أيضاً في صورة المعارضة، ولو سلم الإجماع على تعليله بذلك، فمن شرط العلة أن لا يتخلف حكمها أينما وجدت، وقد تخلف كما في تلك المعارضة، والتحقيق أنَّه إنما حرم على المجتهد الانتقال؛ لأنه متى حصل له من نظره في إمارة ظنَّ بحكم حرم وجوب عمله بمقتضاه، لانعقاد الإجماع على أنه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه، وليس كذلك المقلد، فإنَّ ظنه لا يفضيه إلى علم؛ إذ لم ينعقد الإجماع على وجوب اتباعه بظنه بل انعقد على خلافه.

احتج المجيزون مطلقاً: بتصويب المجتهدين، فهو منتقل من صوابٍ إلى صوابٍ، ومثل ذلك لا ينتقد ولا يعاب، وكذا لو قلنا بتخطئة البعض إذ المصلحة تتعلق باتباع من شاء، سواء قلنا بالتصويب أو بتخطئة البعض، كما قد علمت.

وأيضاً: فإن التحريم حكم شرعي ورفع للحواز الأصلي، فلا بد له من دليل والأصل عدمه. قلنا: قولكم إن المصلحة تتعلق باتباع من شاء، سواء قلنا بالتصويب أو بتخطئة البعض، مسلم، لكنه يؤدي إلى المروق من الدين، والتهور في الرذائل، وحصول المحال في تتبع الشهوات، ورفض العزائم، وذلك باطل، فكذا ما أدّى إليه، هكذا أحاب به المهدي. وقد يقال: أمّا أولاً: فإنه يلزمكم ذلك فإنكم تقولون به حيث لا التزام. وأمّا ثانياً: وهو التحقيق، فلأننا لا نريد بالتنقل إلا حيث لا يكون لمجرد التشهي بل لغرض مما ينبغي أن يُقصد فلا يلزم ذلك.

احتج من قال أنه يجوز في علماء العترة: بأنهم السفينة، والمنتقل من ركنٍ إلى ركنٍ ناجٍ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((مثل أهل بيتي..)) الحديث. ورد كلامه المهدي بالإجماع على خلافه.

(فإن فسق) المجتهد (رفضه) من قلده، أي ترك تقليده واتباعه، (فيما يعقب الفسق) من اجتهاداته وأقواله، لاختلال أحد شرطي التقليد وهي العدالة، وإنما قال المؤلف (فقط) إشارة إلى أنه لا يرفض تقليده فيما سبق الفسق، إلا أنه لا ينبغي له الاعتزاء إليه بعد فسقه، بل إلى موافقه من العلماء فيما قلده، فإن كان الحكم الذي قلده فيه قبل فسقه مخالفاً لما يقوله مجتهدوا زمانه جميعاً وجب على مقلده أن ينتقل بعد فسقه فيما قلده إلى قول الجماعة؛ لأن خلاف هذا المجتهد قد ارتفع بفسقه فصار الحكم إجماعياً.

قيل: فإن تاب بعد فسقه ولم يعلم المقلد بالفسق إلا بعد التوبة وجب عليه البقاء على تقليده، وكذا لو علم فرفضه فلم ينتقل إلى مذهب غيره حتى تاب فإنه لا حكم للرفض حتى يلتزم، (وإذا رجع) ذلك المجتهد (عن اجتهاده) الأول في مسألة إلى خلافه (فلا حكم لرجوعه) إذا رجع (فيما قد نفذ) أي فيما قد فعله هو أو المقلد له إذا قد نفذ، (ولا ثمرة له مستدامة كالحج) ومثل التيمم إلى الرسغين لو فعله، وصلى به ثم أحدث وتغير اجتهاده أنه إلى المرفقين فإنهما حكمان لا ثمرة لهما مستدامة أي لا يتكرر،

فإذا رجع عن اجتهاد فيهما وأداهما به أو من قلده لم يلزم إعادته بعد الرجوع ولا تكرار فيه كالصلاة فيعمل في المستقبل بالثاني، (خلافاً لشذوذ) فقالوا: يلزمه العمل بالاجتهاد الثاني، وهذه رواية رواها علي خليل عن المؤيد بالله وهو قول المنصور بالله، ورواه أبو مضر عن بعض الناس.

قال القاضي عبد الله في شرح اللمع: وهذا مما لا ينبغي التعويل عليه. واختلف في المجتهد إذا أفتى باجتهاد ثم تغير اجتهاده هل يجب عليه أن يُعرّف المستفتي بغيره أو لا، ولا خلاف في الاستحسان:

ف قيل: لا يجب عليه أن يعرف المستفتي ذلك وكيف يجب عليه وهو مصيب في تلك الفتوى فليست بخطأ، فيجب التلافي، وأيضاً فلا دليل على ذلك والأصل عدمه.

(و) المختار عنده أن المجتهد (عليه تعريف المقلد رجوعه) عن رأيه الأول؛ لأن المفروض أنه مستند العامي وقائده إلى العمل كون ما عمل به قولاً لذلك المجتهد، وإلا لكان على مراحل من العمل، والمعلوم أنه بعد الرجوع لم يبق قولاً له فلا يصح أن يعمل به بعد بطلان شرط العمل وانهدام أصله، وإنما يلزمه إعلامه (إن أمكن) إعلامه بالرجوع (قبل العمل) بأن يكون المستفتي مؤخراً للعمل كأن يقلده في صحة أداء فريضة الحج بنية النفل ثم تغير اجتهاده قبل أن يحرم، أما إذا لم يمكن فإنه لا يجب إعلامه لتعذر التلافي حينئذ.

وقد يقال: ماذا أردتم بالتمكن؟ هل القدرة والاستطاعة؟ لزم أن يتبعه في الأمصار، والانجاء والأغوار، ولو سيم ذلك لسيم الإقامة على الحيف والشطط، والقول بذلك سيما حيث تشتت المستفتون حيف وغلط. وإن أردتم به اليسر فرد إلى جهالة؛ إذ الآخذ لا حاصر له.

وقد قيل: المراد ما لم يحتج فيه إلى سفرٍ ومؤنة، لكن اللفظ إلا يؤديه، والسياق لا يقتضيه، وهذا كله حيث كانت المسألة اجتهادية ولم يقصر في ذلك الاجتهاد، فأما إن كانت قطعية أو كان مقصراً فلا شبهة في لزوم تلافي ما كان فيه من التفريط والخديعة لذلك العامي والتوريط.

قال القاضي عبد الله: ولو ببذل مال كثير ما لم يخشى ضرراً من ذلك، أو فوت أهم منه من الواجبات، وعلى ذلك أو على الاستحباب حمل إنفاق محمد بن الحسن رحمه الله العشرة آلاف الدرهم في تلافي فتوى.

(وللإمام) يحيى (في ذلك) أي في الإعلام بالرجوع (احتمالات ثلاثة):

أحدها: أنه يلزمه تعريفه بذلك؛ لأنه إنما عمل على القول الأول لأنه قول له، وبعد رجوعه عنه فليس قولاً له.

ثانيها: أنه لا يلزم تعريفه؛ لأن فتواه الأولى بمنزلة الحكم عليه فلا يجوز عنه الرجوع بحالٍ.

ثالثها: أنه لا يلزمه أن قد عمل؛ إذ لا ثمرة لذلك ويلزم إن لم يعمل.

(وما لم ينفذ فعله) من الأحكام التي قد اجتهد فيها حتى رجع عن ذلك الاجتهاد (ووقته) أي ووقت الحكم الذي رجع عن اجتهاده فيه (باق) نحو أن يرى أن مسافة القصر ثلاث بعد أن كانت عنده يريد أو لما يصل والوقت باق، (أو تقدمت مقدماته) أي مقدمات ذلك الحكم الذي رجع عن الاجتهاد فيه نحو أن يتوضأ من غير ترتيب ثم يرى وجوب الترتيب، (ولما ينفذ) الحكم بأن لم يصل مثلاً (عمل بالاجتهاد الثاني) في الصورتين جميعاً فيصلى تماماً ويعيد الوضوء.

(واختلف فيما لم يفعله) من الأحكام التي قد وجبت ورجع عن اجتهاده الأول فيه (وعليه قضاؤه) نحو أن يترك صلاة في سفره حتى خرج وقتها وكان يرى أنه سفر يوجب القصر ثم رجع إلى أنه لا يوجبه وأراد القضاء (أو) رجع عن الاجتهاد في حكم قد فعله وله ثمرة مستدامة كالنكاح) نحو أن يتزوج مثلاً امرأة بغير ولي عند ظن إمامة صحة ذلك ثم تغير اجتهاد:

(فعند بعض أئمتنا) وهو الناصر وهو أحد قولي المؤيد بالله والمنصور بالله (ومحمد) بن الحسن (والقاضي) عبد الجبار، وصححه فقهاء المؤيد بالله كأبي مضر وعلي خليل وبعض المتأخرين والحفيد (العمل بالاجتهاد الأول)؛ إذ هو بمنزلة الحكم فلا ينقضه الثاني).

قال المهدي: وهو القوي لظهوره عن الصحابة، فإنهم يرجعون من اجتهاد إلى اجتهاد في كثير من الأصول، كقضية عمر في دية الأصابع، وعلي في بيع أمهات الأولاد، وغير ذلك كثير عن كثير منهم، ومن خلفهم من التابعين، ولم يؤثر عنهم أنهم بعد رجوعهم نقضوا ما قد أبرموه بالاجتهاد الأول، والذي له ثمرة مستدامة في حكم ما قد نفذ وانبرم.

وقال (بعض أئمتنا) كالمهدي الشهيد والحقيني وهو أحد قولي المؤيد بالله والمنصور بالله وقواه الفقيه يحيى (وأبو يوسف): يلزمه العمل (بالاجتهاد الثاني)، إذ الأول ليس بمنزلة الحكم وهو الذي ينبغي التعويل عليه وإلا استدام ما يعتقد حراماً، واستحل ما يعتقد عدم إجرائه كما ذكره بعض المحققين.

واختار الإمام شرف الدين: أن فيما لم يفعله وعليه قضاؤه يعمل بالإجتهد الثاني لا فيما فعله وله ثمرة مستدامة؛ لأن المجتهد لم يبرم الأول بخلاف الثاني، وقد أشار في اللمع إلى مثل ذلك فيما لم يفعله وعليه قضاؤه.

وقال البيضاوي: إن تغير اجتهد المقلد - بفتح اللام - بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالإجتهد الثاني، بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم، وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها؛ لأنه يظن الآن أن اجتهد مقلده الأول خطأ والعمل بالظن واجب.

(والعامي) على ثلاثة أنواع: عامي مقلد، وعامي مستفت، وعامي لا مقلد لعدم النية ولا مستفت لعدم السؤال، وهو (الذي لا يستند في الأحكام الشرعية إلى قول مجتهد معين لا استفتاء ولا تقليداً) لعدم حقيقتها المتقدمة فيه، (بل) يستند (إلى جملة الإسلام حكمه حكم المجتهد) إذ لم يسمع من السلف والخلف إنكار ذلك عليهم وإلزامهم أن لا يعملوا بحكم شرعي إلا عن قول من عرفوه بالاجتهد والعدالة، فكان إجماعاً.

وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول بعضهم من أن حكم العوام حكم مذهب علمائهم في التحليل والتحرير والطهارات وجميع الأحكام، وكلام المصنف في حواشي الهداية أن مذهبهم مذهب إمام ذلك القطر، قال: والظاهر أن مذهب عوام أهل كل قطر مذهب إمام ذلك القطر فمذهب عوام الزيدية باليمن مذهب الهادي عليه السلام، وبالجيل مذهب الناصر، وهذان القولان لم يشهد لهما دليل، فلا ينبغي عليهما التعويل، فيكون العامي كالمجتهد (في العبادات والمعاملات).

وقال الإمام (الهادي والناصر: والناسي) لشيء مما طريقه الاجتهد كالمضمضة إذا ذكرها بعد خروج الوقت، (كالجاهل) في عدم وجوب قضاء الصلاة، بجامع عدم عرفان الحكم، فهنا أصل وهو الجاهل، وفرع وهو الناسي، وعلة وهي عدم معرفة الشيء، وحكم وهو عدم قضاء ذلك الشيء، لا أنه (كالعامد) فيجب عليه قضاء الصلاة بعد خروج الوقت، (خلافاً لأحد قولي م بالله و) خلافاً (للشافعي) فرعاً أنه كالعامد بجامع معرفة الحكم قبل السهو والنسيان، ليس كالجهد لظهور الفرق بينهما من حيث أن النسيان ضربان: شيء يوجب في حال عدم عرفان الحكم، والجهد عدم عرفانه رأساً. وحاصل مذهبهم تعارض قياسين فيرجع إلى الترجيح في ذات بينهما، هذا كلامه.

وفي البحر: مسألة: الهادي والقاسم والناصر ومالك: والجاهل كالتأسي لاشتراكهما في عدم العلم. القاضي زيد وعلي خليل تخريجاً: بل كالمجتهد، لفعله عمداً فلا يعيد مطلقاً؛ إذ لا ينقض اجتهاد باجتهاد. قلنا: هو بالناسي أشبه؛ إذ تركه لعدم العلم.

أبو حنيفة: لا يعيدان مطلقاً كالمجتهد. لنا: ما مرّ. انتهى.

ومعناه أنّ الجاهل كالتأسي في عدم وجوب القضاء بعد خروج الوقت، وظاهره يقتضي أن حكم التأسي هناك مما اتفق عليه فتأمل القولين، وقد مهدنا أن الجاهل كالمجتهد، وإذا قلنا إنّه كالمجتهد كان القول ما قال القاضي زيد من أنه لا يعيد مطلقاً، وبعد تمهيد أن الجاهل كالمجتهد الأنسب أن يرد هذه المسألة إلى ما سبق من الكلام على المجتهد إذا رجع عن اجتهاده.

(فصل): [في المذهب والتضريح]

(ويقبل) من أراد التقليد (الرواية عن) المجتهد (الغائب والميت) فيعمل بقوله إن شاء، وإنما يقبل الرواية (إن كملت شروطها) وهي ثلاثة: عدالة الراوي، وضبطه لما روى، بمعنى: أنه لا يخل بالمعنى بزيادة أو نقصان وإن اختلف اللفظ، وبلوغه وعقله، فلو سمع ذلك في صغره ورواها بعد بلوغه قبلت منه على الأصح، وقد تقدم.

(ولا فرق بين المذهب والقول) بل هما مترادفان ولذلك يقال في المسألة مذاهب وأقوال، (ولو في التوقف) فإنه يقال: مذهبه الوقف، وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول الحفيد: أنّ الشاك ليس له مذهب فيناظر عليه، وكذلك الإمام ذكره، قال: لأن حاصله الشك وكلامهما فاسد بالاستقراء، فإن المذهب هو الذي يقصد إليه والوقف هو مقصود إليه، فحصلت حقيقة التسمية في التوقف.

(و) المذهب: (هو الاعتقاد أو الظن الصادر عن طريق) شرعية، (أو) الصادر عن (شبهة) نظراً، (أو) الصادر عن (تقليد)، ولا يقال في العلم الضروري ولا التبخيث إنه مذهب، قال الدواري: وإنما لم نعد ما كان كذلك مذهباً اصطلاحاً للعلماء. انتهى

(وإنما يضاف) المذهب (إلى قائله):

(للعلم بذلك ضرورة) من قصده، (أو) العلم بذلك (استدلالاً) عليه بأي طرق الاستدلال، (أو) يُضاف إلى قائله (لنص صريح) نحو الوتر سنّة أو غير واجب، (أو عموم شامل) لها ولغيرها، كأن يعبر من كلامه على أن كل مسكر حرام فيعرف أن مذهبه في المثلث التحريم من غير افتقار إلى

البحث هل لذلك خاص يعمل عليه، فهذا كله الذي يصلح أن يوصف بأنه صريح المذهب، (أو خبر عدل) بأن هذا مذهبه، (أو) يضاف إليه (لتخريج صحيح) وذلك التخريج الصحيح (بأن يعرف من جهته أو من جهة الإجماع أنه لا فرق بين مسألتين ثم ينص على حكم أحدهما) كأن يقول في اشتباه ثوبين أحدهما متنجس يجتهد في ذلك، (فيعرف أن حكم) المسألة (الأخرى) كاشتباه طعامين (كذلك عنده)، فإننا في هذه الصورة قد عرفنا من جهته وجهة الأئمة أنه لا فرق بين الثوبين والطعامين فتتخصيصه على أحدهما كالتخصيص على الآخر.

قال في الحواشي: وهذه المسألة هي المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أو لا؟.

(أو) يضاف إليه (لوجود علة الحكم المنصوص عليها في محل آخر) مثاله: أن يعلل في بعض أنواع الحب بجرمة التفاضل بالكيل فيلحق به ما كان مكيلاً.

وهل يلحق به ذلك سواء قلنا بتخصيص العلة أو لا؟ فيه خلاف:

قال الحفيد و(بعض أئمتنا) كالمهدي: (سواء كان مذهبه) أي المجتهد (جواز تخصيصها) وهو تخلف حكمها عنها، وأنه لا يقدر في علتها، (أو منعه) وذلك لأن الأصل عدم المخصص في هذه العلة فيحكم بشمولها.

وقال (أبو طالب وابن زيد: تجويزه لتخصيصها يمنع إضافة الحكم إليه) لتجوز أن يقول بتخصيصها في ذلك الموضع فيكون محكوماً عليه بغير ما لم يقله وهو خطأ، اللهم (إلا أن يعلم أنه لم يقل بتخصيصها في ذلك المحل أحد) فإنه يجوز إضافة ذلك المذهب إليه في هذه الحادثة.

وقد يدفع كلام الأولين من عدم لزوم البحث عن مخصصها هنا مع وجوبه في ألفاظ الكتاب والسنة، وناهيك بأن يكون المجتهد في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع على السوية، ومن عكس قالب الإضافة أن يجعل لغير المعصوم عن الخطأ بتقاصر الخطأ عن المعصوم مزية، اللهم إلا أن يكون ذلك لقلة التخصيصات في عمومات المجتهدين، واتصافها في كلام الشارع بالأغلبية.

(واختلف في التخريج) وهو أن يخرج مسألة من مسألة (من مفهوماته) أي مفهومات كلام المجتهد، (وعلى قياس قوله) كأن يقال: من باع شقصاً فلشريكه فيه الشفعة، فهل يكون ذلك قولاً فيما يحتمل القسمة كالحانوت والأرض، قال الوصائي: فيه وجهان، المختار أنه لا يثبت، قال القاضي: عبد الله في الديباج، وهذا التخريج لا بأس به وهو أقوى التخاريج:

(فعند بعضهم: لا يضاف إليه) وذلك لاحتمال أن لا يكون ما خرج له ليس خاطراً بباله ولا مريداً له فكيف يقال عليه ما لم يقل، وبه قال إمامنا المنصور بالله قدس الله روحه، قال: لأن الأحكام الشرعية قول عن الله إجماعاً فيمتنع التخريج؛ لأنه إنما يسأل المفتي عما ثبت من الأحكام عن الله عز وجل، ولا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بعد انقطاع الوحي إلا في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بالنص أو القياس، والمقلد إذا أفتى بشيء فرعه على نصوص المجتهدين لا يعلم أصولها من الكتاب والسنة - لا سيما مع ما تقدّم من قاعدتهم في ذلك من غير لزوم البحث عن الناسخ والمخصص، ومن مذهبه في تخصيص العلة فمن أفتى بذلك فقد قال على الله ما لا يعلم، وقد قال تعالى {ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون} قال رحمه الله: وبلغنا عن بعض العلماء أنه قال: إن هذا الحكم الذي يعد أنه مخرج ليس بقول لمن خرج على قوله ولا قول الذي خرج من قول المجتهد، فحيث يكون هذا الحكم لا قائل به، فكيف جرى عليه الأديان والمعاملات.

وقال (بعض أئمتنا و) بعض (الفقهاء: بل يضاف إليه، وهو المختار) وذلك لأجل ظن ذلك من مقصده، وكما يجوز للمجتهد إذا ظن الحادثة أن يضيفها إلى الله وإلى أنه شرعها وإن كانت في الباطن خطأ كذلك يجوز للمخرج إضافة ذلك إلى مذهب المخرج له لظنه ذلك والله أعلم، (لكن) لا مطلقاً، بل (مع التقييد أنه تخريج لئلا يوهم الكذب) لأنه مع الإطلاق يعتقد أنه نص، (وليتميز عن نصوصه) فيجب الفرق بين الشيعين بنسبة النص ونسبة التخريج، كما هو عادة الإمام أبي طالب في التحرير، وقد ترك متأخروا أصحابنا الفرق بينهما وكذلك بعض متأخري الشافعية، (وعن ذلك) التخريج (فرعوا الفروع).

قال القاضي عبد الله: وهذه ورطة تورط فيها الفقهاء برمتهم، إلا من لزم النصوص، ولعل العذر لهم اتساع نطاق الأحكام الشرعية، وقلة النصوص والسنن وأقوال المجتهدين، فلو لم يعتمد على التخريج لاستبهم الأمر في كثير من الأحكام، قال: وهذا القدر يضعف من حيث أن كل حكم فله مستند إما من النصوص القرآنية أو السنة أو أقوال المجتهدين بأمارات شرعية للعالم في قوله، أو التعليل المصرح به والرجوع إلى قضية العقل، فحيث فكل حكم له مستند يغني عن التخريج، ولعله وقع إلى علمائنا المخرجين المجتهدين والمقلدين ما لم يقع إلينا من الوجه في

التخريج، وعلى كل حالٍ فالتخريجات وإن اعتمد عليها فهي في أضعف الدرجات، ولا يعمل على تخريج قول العلماء مع وجود نصٍ منه، (ويعبر عنها بالتخارج والوجوه).

قال القاضي عبد الله بن حسن في كشف المرادات على الزيادات: إذا قيل لمذهب الشافعي في شيء هو على وجهين فهو تخريج فقهاؤه على مذهبه، وإذا قيل قولان وطريقان فهما له نفسه. وحكى أنه لما وصل الطائف وجد رجلاً شافعيًا يقرأ فسأله ما الفرق بين الوجوه والأقوال؟ فلم يهتد فأخبره الفقيه بأن الوجوه على مقتضى أصوله والأقوال نصوصه.

(وجواز التقليد فيها) أي التخارج (وعدمه يبنى على ذلك) أي على إثباتها وعدمه، فمن أثبتها أجاز التقليد فيها، ومن منع منه منع هنا.

(فأما نصه) أي المجتهد (في حادثة على حكم مع نصه في) حادثة (مثلها على نقيضه، فلا ينقل حكم أحدهما إلى الأخرى)، وذلك لوجدان المانع من حمل أحدهما على الأخرى، وهو النص في أحدهما على شيء وفي الأخرى بخلافه، (خلافًا لبعض الشافعية) فأجاز ذلك معتمداً فيه على المماثلة بينهما، وهو ضعيف لا يعول عليه.

(وكذا قوله) أي المجتهد (بعد النص على حكمها) أي الحادثة (ولو قال قائل كذا وكذا) في الحادثة (لكان مذهباً)، فإنه (لا يضاف إليه)، لأن نصه بخلاف هذا المذهب، (خلافاً لهم) فزعموا أنه يضاف إليه ويصير له في المسألة قولان، وهو قول ساقط لعدم ما يشعر بأنه قول له سيما مع مصادمة ذلك لنصه على ذلك الحكم، (وكذا حيث ينص) المجتهد (على حكم دون علقته) فلم ينص عليها، (ثم يستبطنها المخرج) على مذهبه (ويجدها في محل آخر) غير محل تلك الحادثة الأولى، فإنه لا يضاف إليه لعدم عرفان تلك العلة في المحل الآخر مع قصده، فكيف يضاف إليه ما لم يعلم أنه أراد فيكون كذباً؛ إذ من الجائر أن لا يخطر له ببال في تلك المسألة الثانية (خلافاً لبعض علمائنا) فإنه زعم أن ذلك يضاف إليه اعتماداً منه على ظن ذلك من قصد العالم، وهو ارتباك في مشتبه، وخبط فيما لم يعرفه، وذلك واضح.

(فصل): [في عدم لزوم المقلد طلب النسخ والمخصص]

(ولا يلزم المقلد بعد وجود نصه وعمومه) أي نص المجتهد الصريح وعمومه الشامل (طلب) النص (الناسخ) للنص الصريح، (و) لا طلب (المخصص) لذلك العموم من سائر نصوصه، (ولو تجوزاً)

حاصلين في النصوص الصادرة عنه، بل متى روى العارف بمذهب ذلك العالم قولاً في تلك الحادثة لم يلزم المقلد أن يسأل ذلك الراوي هل لهذا القول ناسخ أو لهذا العموم مخصص من نصوصه؛ إذ لو كان ثمَّ ناسخ أو مخصص لم يفت الناقل العارف بذلك العامي إلا بهما إذ لا يجوز خلافه، فهذه القرينة كافية، فثبت أنه لا يلزم المقلد الآخذ عن المجتهد أو عمن أخذ عنه أن يطلب الناسخ والمخصص المجرزين، (بخلاف المجتهد) فإنه يلزمه طلبهما إذا وجد إطلاقاً أو عموماً من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، أو إجماع الأمة، أو لا يقطع بمقتضاهما حتى يرتفع ذلك التجويز بأن يبحث الآثار والأخبار حتى يغلب في ظنه فقد الناسخ والمخصص فيحكم، والفرق بين المجتهد والمقلد في هذا ما قدمنا من قلة التخصيصات في عمومات المجتهدين وكثرتها في كلام الشارع، وكذلك النسخ كثير جداً، فلم يحسن من المجتهد العمل بالعموم حتى يبحث عن الناسخ والمخصص. والمقلد (إذا صح له خلاف نصه) أي نصَّ المجتهد الأول (اتبع الظن الأقوى) في العمل بأيهما (وطلب الرجحان) لأنهما (عند التعادل) فيهما بأي وجوه الترجيح، (ويعمل) المقلد (بأحد القولين) المتصادمين في حكم واحد المستويين في النقل عن المجتهد؛ لأن الظاهر أن الآخر رجوع عن الأول فأشبهه الناسخ والمخصص وبالنظر إلى المجتهد (فأقوى الاحتمالين) يعمل به كما يعمل بآخر القولين، وذلك نحو أن يصدر عنه كلامان يؤخذ من مفهوم أحدهما حكم ومن مفهوم الآخر نقيض ذلك الحكم، فإن الواجب اعتماد أقوى المفهومين نحو: أن يكون أحدهما مفهوم صفة والآخر مفهوم شرط فإن مفهوم الشرط أقوى.

(فإن التبس) الآخر من القولين والأقوى من الاحتمالين بأن يكونا صفتين معاً أو شرطتين معاً، أعني الاحتمالين (فالمختار) من أقوال العلماء (رفضهما) أي رفض القولين والاحتمالين ويصير المجتهد بمنزلة من لم يصدر عنه في ذلك قول أصلاً، فيلزم بذلك تقليده في ترك الحكم (والرجوع) في حكم تلك الحادثة التي تعارض فيها قولاه أو احتمالاه، (إلى غيره) من العلماء، (كما لو لم يجد) المقلد (له) أي لإمامه الذي قد التزم مذهبه جملة (نصاً ولا احتمالاً ظاهراً) في بعض الحوادث فإن فرضه حينئذ الرجوع إلى غيره اتفاقاً، فكذلك إذا تعارض قولاه في حكم، فإنهما ييطان قياساً على الأمارتين إذا تعارضتا من كل وجه، فإن المختار كما سيأتي إن شاء الله تعالى وجوب اطراحهما والتماس غيرهما، فإن لم يوجد رجوع إلى العقل.

وقال أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة: بل يخير بين مقتضيهما.

(فصل): [فيسن يقبل منه التخريج]

(ولا يقبل) المقلد (التخريج) لحكم خرج مقلد من مفهوم كلام مجتهد (إلا من) مجتهد أو مقلد (عارف بأدلة الخطاب) المتقدم ذكرها، (والساقط منها) وقد تقدم تحقيقه، (والمعمول به) وقد تقدم كذلك، (و) عارف (بمذهب المخرج له فيها) أي في أدلة الخطاب ما الذي يعمل به منها وما لا يعمل به، (ولو) كان المخرج (غير مجتهد)، فإنه يصح ذلك لاستوائه هو والمجتهد في عرفان ذلك، وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول بعضهم وهو أنه لا يصح إلا من مجتهد وهو مندفع بما ذكرناه؛ إذ لا وجه لاشتراط المجتهد إلا عرفان كيفية التخريج، وقد حصلت معرفة ذلك من المقلد الذي بمذهبه الحالة.

(و) لا يقبل التخريج إلا من مجتهد أو مقلد متصف بعرفان (كيفية رد الفرع) المقيس (إلى الأصل) المقيس عليه لثلاثي قياساً فاسداً، وقد عرفت كيفية رد الفرع إلى الأصل، وهذا (عند قياس مسألة) من مسائل إمامه (على) مسألة (أخرى) من مسائله.

(و) متصف بعرفان (طرق العلة) وهي التي يعلم بما كون العلة في ذلك الحكم علة، وقد تقدمت، (و) لا بد مع معرفة طرقها من معرفة (كيفية العمل عند تعارضها)، لأن المجتهد قد يعمل بعلة، وربما جاء في بعض نصوصه ما يعارض تلك العلة فلا يصح القياس إلا بعد الترجيح إن أمكن وإلا فكالقولين، وقد أشار المؤلف إلى ذلك بقوله (ووجوه ترجيحها) أي لا بد مع ذلك من معرفتها؛ لأنه قد يحتاجها. قال المهدي: وأكثر ما يحتاج إليه منها ما يرجح صحة طريقها نحو أن تكون إحدى المتعارضتين نصاً عليه المجتهد نصاً صريحاً والأخرى نبه عليها فقط، وقل ما يحتاج إلى غير ذلك من وجوه الترجيح المذكورة.

فإن قلت: إن ظاهر قولك وطرق العلة ووجوه ترجيحها يقتضي أنه يلزمه معرفة جميعها مع أنه لا يلزمه إلا بعضها.

قلت: ذلك الظاهر لا يخل من حيث أن المراد القدر الذي يحتاج إليه في ذلك الاستنباط؛ لأنه يفهم الغرض من السياق. انتهى

ثم إن السيد بين ما لا يلزم المقلد القاييس على أصل من نصوص المجتهد معرفته من لوازم العلة بقوله: (لا شروطها) وقد تقدم بيانها، (و) لا يجب أيضاً معرفة (خواصها) وقد تقدمت أيضاً،

(ولا) يلزم المقلد معرفة (كون المخرج) له (ممن يرى تخصيصها) أي العلة أو يمنعه، فلا يلزم المقلد المستنبط لذلك معرفة أي الوجهين من إمامه، وهذا (على الخلاف المتقدم) فعلى كلام أبي طالب وابن زيد يجب، وعلى قول بعض أئمتنا لا يجب.

(فصل): [في المجتهد إذا وجد له قولان في مسألة]

(ولا يستقيم لمجتهد قولان) في مسألة (متناقضان في وقت واحد) بالنسبة إلى شخص واحد؛ لأن دليلهما إن تعادلا توقف، وإن ترجح أحدهما فهو قوله ويتعين. وإنما قلنا لمجتهد؛ لأنه كثيراً ما يتناقض أقوال المجتهدين. وقلنا في مسألة؛ لأنه لا تناقض عند فهم تعدد المسائل. وقيد بشخص واحد؛ لأنه لا تناقض في الحل لزيد والحرمة لعمره. وأما التقييد بقي وقت واحد، فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهاد، بأن يفتي اليوم بالحل لزيد وغداً بالحرمة له.

فإذا كان للمجتهد قولان:

(فإن عرف ترتبهما) كأن ينص مثلاً في كتاب على إباحة شيء، وفي كتاب متأخرٍ على تحريمه كالمنتخب والأحكام والفنون، (فإن لقول (الثاني رجوع عن الأول) لقول (الأول) أوجبه تغير الاجتهاد.

فإن قيل: أليس من شرط التناقض اتحاد الزمان؟

قلنا: ذلك زمان نسبة القضيتين، وهذا وقت القول والتكلم بالقضيتين، مثلاً لو قلنا اليوم: هذا حلال وإثماً، وغداً: هذا ليس بحلال، كان تناقضاً، فليتأمل فإن هذا مما يقع فيه الغلط. ثمّ المعتبر في اتحاد الوقت وتعددده هو العرف، وإلا فزمان التكلم بالإيجاب غير زمان التكلم بالسلب، فلا يتصور قولان في وقت واحدٍ، اللهم إلا أن يصرح بأن فيه قولين.

فإن قيل: ما معنى جواز المتناقضين في وقتين لا في وقتٍ.

قلنا: معناه أن مثل ذلك في وقت يعد لغواً باطلاً من الكلام لا مجرد خطأ في الاجتهاد بخلافه في وقتين.

(وعلى ذلك) أي على أن الثاني رجوع عن الأوّل (يحمل ما ينسب إلى بعض أئمتنا) كالهادي

(وغيرهم) من الفقهاء (من القولين) في المسألة (أو الأقوال) فيها.

فإن قيل: إذا كان الأوّل لا يعمل به فلم استعمل العلماء تدريسه وتدوينه في الكتب وحفظه، والعمل عليه لا يجوز.

قلنا: الغرض التعريف بما كان فيه من القولين وأنه مما للإجتهد فيه مسرح، ولكن إذا قال به قائل أداه اجتهاده إليه لم يقل أنه قال بما لم يقل به أحد، وصار الحال في ذلك كالحال في تلاوة المنسوخ حكمه من القرآن، وإن كان العمل على الحكم الذي قضا به المنسوخ لا يجوز.

فإن قيل: الأحكام للهادي متأخر والمنتخب متقدم، وقد يُصحح بعض أقوال المنتخب على الأحكام فيلزم من ذلك العمل بالأوّل.

قلنا: صُحح بالنظر إلى رجحان الأدلة ولم يصحح للمذهب بل صحح المصحح لنفسه، وقيل: بل صححوه للمذهب وفي أصول الهادي عليه السلام ما يقتضيه، فيكون ما صحح له خلاف نصه.

(وكذلك المسألتان المتناظرتان) أي التي أحدهما نظيرة للأخرى، وحكم في أحدهما بالثبوت وفي الأخرى بالنفي، (ولم يظهر) بينما (فرق) لم يصح ذلك إلا في وقتين، وكان القول الثاني رجوعاً عن الأوّل، كما إذا اشبهه طعام طاهر بطعام متنجس، فجزونا الإجتهد في أخذ أحدهما، ولم يجوز ذلك فيما إذا اشبهه ثوب طاهر بثوب متنجس، بخلاف ما إذا ظهر الفرق، كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك مما ليس الأصل في كليهما الطهارة، فإنه لا يكون رجوعاً، هذا إذا عرف الترتب.

(وإن جهل حكياً) أي القولان (عنه ولم يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما بعينه) أو لا يعرف المتقدم منهما من المتأخر فيكون الحكم بالرجوع إلى أحدهما دون الآخر تخميناً وإنه باطل.

(وقول الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان أراد لي فيها قولان) مخرج على وجوه:

الأوّل: أنه (بناء على التخيير عند التعادل) وضعف الرازي هذا الاحتمال.

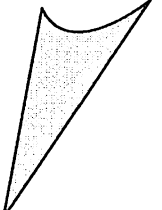
الثاني: (أو) يكون مراده تقدم (لي فيها قولان في وقتين) فيحكي قوله.

الثالث: (أو) يكون مراده (فيها للعلماء قولان) فقال بعضهم بهذا، وقال بعضهم بهذا فيحكي قولهم.

الرابع: (أو) يكون مراده (كل مسألة منها عليها أمارتان مختلفتان يصح أن يتمسك بكل واحدة منهما مجتهد).

الباب الخامس عشر:

باب النظر والإبادة



الباب الخامس عشر من أبواب الكتاب:

باب الحظر والإباحة

[في أقسام الحظر والإباحة]

قيل: الأولى أن يقال: باب القبح والإباحة؛ لأن القبيح قبل الشرع لا يسمى محظوراً، ولا بأس بذلك إن لم يصح ما ذكره بعضهم من أن الحظر يقال على القبح العقلي حقيقة.

(يوصف بهما) أي الحظر والإباحة (ما يقع من المكلف المختار) فأماً فعل المجانين وغير المختارين فلا يوصف بحظرٍ ولا إباحة، ولا يريد الله سبحانه ولا يكرهه، واحتراز بقوله (غالباً) عن القسم الأول من قسمي فعل المكلف المختار.

(و) ما يقع من المكلف المختار (هو قسمان):

الأوّل: (ما لا صفة له زائدة على حدوثه) وهي الحسن والقبيح، (و) هو ما (ليس بحسن ولا قبيح) وذلك (كالفعل اليسير) في الحواشي: كإحفاظ الرجل عند السير، وانتفاض التراب عند الضرب.

قال القاضي عبد الله: والأولى أن يقال: هي الأفعال الصادرة من الساهي والنائم التي ليس فيها نفع ولا ضرر فيهما؛ إذ قد يصدر منهم أفعال كثيرة، وليست بحسنة ولا قبيحة خلوها عن النفع ودفع الضرر جلباً ودفعاً، وليس لهما صفة زائدة على حدوثهما وصفتهما الذاتية والمقتضاة.

(و) الثاني: (ما له صفة زائدة) على حدوثه، وضابطه: ما فعله العالم به المميز بينه وبين غيره وفيه جلب نفعٍ له أو غيره، أو دفع ضررٍ عنه أو عن غيره، أو إضرار بنفسه أو غيره، (وهو قسمان):

الأوّل: (ما يذم فاعله، وهو القبيح المحظور) يكرهه الله ولا يريد، (ويكون ضرورياً)، وذلك (كقبح الظلم والكذب الضار) فإن قبح ذلك يدرك بالضرورة من غير نظرٍ وتأمل، (و) يكون (استدلالياً) وذلك (كقبح الكذب النافع) فإن قبح ذلك معلوم استدلالاً بالنظر، ووجه النظر فيه: أن الكذب إنما قبح لكونه كذباً؛ لأنه يدور معه وجوداً وعدمًا، فلهذا كان مؤثراً فيه، ولا يُخرج الكذب عن القبح كونه مقارناً للنفع.

(و) الثاني من قسمي ماله صفة زائدة: (ما لا يذم فاعله) على فعله (وهو الحسن، ويكون كذلك) أي ضرورياً: كحسن التفضل والإنعام وشكر المنعم، واستدلالياً: كالعلم بحسن الصدق

الضار، ووجه النظر فيه أن نقول: الصدق إنما حُسن لكونه صدقاً لأنه يدور مع حسنه وجوداً وعدمًا، فلهذا كان مؤثراً فيه، (ثُمَّ هو) أي الحسن (أربعة أقسام):

الأوّل: (واجب: وهو ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه) وقد تقدم الكلام على هذا الحد، وذلك (كقضاء الدين وشكر المنعم ورد الوديعة) فإنها واجبات عقلية يستحق عليها ما ذكر. (و) الثاني: (مندوب: وهو ما يستحق المدح على فعله ولا يستحق الذم على تركه) وقد تقدم الكلام على الحدّ، وذلك (كإحسان) ابتداء (ومكارم الأخلاق) من الإبشاش بالقادم والتأدب ونحو ذلك، فإنها مندوبة يمدح عليها ولا يذم على تركها.

(و) الثالث: (مكروه: وهو ما يستحق المدح على تركه)، وذلك (كسوء الأخلاق)، قال المهدي: وهو كتقطيب الوجه ونحو ذلك مما لا يذم بفعله ويمدح بتركه، وكان على المصنف زيادة الآخر لصدق الحد على القبيح.

(وقيل): المكروه (لا يثبت عقلاً) بل ليس إلا محذور وواجب ومندوب ومباح، فأما شرعاً فيثبت لأن ما استكرهه العقل استقبحة، وأما عدم قبح المكروه الشرعي فمستفاد من الشرع، (و) المكروه (من الحسن) لعدم وجدان حقيقة القبيح فيه، وقوله (على الأصح) إشارة إلى قول بعضهم أنه من القبيح. وفي الحواشي واختاره الفقيه مطهر رحمه الله تعالى، وهو قوي في القبيح العقلي لا الشرعي، (وتسميته مكروهاً مجازاً) لأن النهي عنه ليس حقيقياً أي ليس نهياً يقترب به الوعيد والكرهية؛ لأنه حسن وكرهية الحسن قبيح، لكنه لما أشبه القبيح في أنه يستحق بتركه الثواب سمي مكروهاً.

(و) الرابع: (مباح: وهو ما لا يستحق عليه واحد منهما) أي المدح والذم ولا يريد الله ولا يكرهه. وقال الفقيه عبد الله بن زيد: بل يريد الله، وهو فاسد؛ إذ لو أراد له كان محباً^(١) لأن نفعه وكان مندوباً أو واجباً، وهذا في المباح الدنيوي.

واختلف الشيخان في المباح الأخروي: فقال أبو علي: لا يريد، وقال أبو هاشم: يريد، والصحيح قول أبي هاشم؛ لأن الله يريد تنعم أهل الجنة بالمباح، وذلك (كالتمشي في البراري، والتظلل تحت

^(١) قد يقال: لا نسلم، بل قد يريد الله ولا يحبه بل مبيح له كالأكل والشرب، فإنهم قد نصوا على أن الأمر للإباحة، وكذلك الواجب المخير، أيها فعل فقد أجزاه على الإختبار، فليتأمل. تمت. من هامش النسخة (أ).

الأشجار، والشرب من الأنهار، وتناول ما ينتفع به الحي ولا مضرة فيه على أحد، كما لقطع من الشجر (النبات في غير ملك)، فأما النبات فيه فإنَّ تناول منه قبيح عقلاً لحصول المضرة فيه.

[والصواب على ما يأتيك من أن هذا مما لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن ولا قبح، إذ يميل للمباح العقلي بالتناول من ملذ النفس] ^(١).

(واختلف في ذلك) الذي لا يستحق عليه واحد منهما، هل هو محظور عقلاً أو مباح؟:

[هكذا فيما فهمته من عود الضمير، ومفهوم كلام العضد وسعد الدين وغيرهما من مسألة الخلاف، أنه مما لم يدرك فيه العقل بخصوصه جهة حسن أو قبح، وأنه غير المباح الذي هو إحكام الفعل، فإن العضد قال: وقد قسم المعتزلة الأفعال الاختيارية إلى ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح، ولهم فيها ثلاثة مذاهب: الحظر، والإباحة، والوقف عنها، وإلى غيرهما، وهو ينقسم عندهم إلى الأحكام الخمسة المشهورة: من واجب ومندوب ومحظور وكره ومباح، ثم ينبغي أن نعرف أن المراد على هذا أن العقل لا يدرك بخصوصه جهة حسن أو قبح في حكم الشرع، فمن قيل بالحرمة، قال: ذلك محرم في حكم الشرع لما يرد من الدليل، ومن قال بالإباحة فكذلك، وإلا كان خلاف فرض المسألة، إذ فرضها أن العقل لم يدرك فيها شيئاً، فتأمل وراجع ما أشرت لك إليه من كلام السعد والعضد وغيرهما، وإذا عرفت هذا:] ^(٢).

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه مباح عقلاً) وذلك (كما ذكر) فإباحته عنده (حتّى يرد حظر شرعي).

وقال (بعض الإمامية، و) بعض (البغدادية، و) بعض (الفقهاء: بل محظور عقلاً حتّى ترد إباحة شرعية).

(وتوقف الأشعري وبعض الشافعية) كالصيرفي، وارتضاه الشيرازي والرازي.

وفسر الوقف تارة بعدم الحكم، وزُدد: بأنه قطع لا توقف.

وتارة (بمعنى لا ندري هل هناك حكم أو لا، ثمَّ إن كان هناك حكم فلا ندري هل هو حظر أو إباحة).

^(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة الأصلية، وهو في النسخة (أ).

^(٢) ما بين القوسين ساقط في النسخة الأصلية، وهو مصحح في هامش النسخة (أ).

في الحواشي فإن قلت: كيف يقول الأشعري ومن معه بالوقف ومن أصولهم أن العقل لا يقضي بحسن ولا قبح.

قلت: هذه الرواية رواها عنهم أصحابهم كشراح المنهاج وغيره، وكذا حكاها الإمام يحيى القسطاس نقلاً من كتبهم.

وتحقيق الجواب: أنهم تنزلوا فقالوا: لو قضى العقل بحسن أو قبح لم يسلم في مسألتين إحداهما: شكر المنعم، والثانية: حكم الأشياء قبل الشرع، بل الواجب فيها الوقف، فاعرف ذلك، فإنه نفيس جداً، وقد ذكر في المنتهى أن الوقف للمعتزلة وليس بصحيح.

وإذا عرفت ذلك، فالحجة لنا على صحة ما قاله أئمتنا: أن تناول الفاكهة منفعة خالية عن أمارات المفسدة؛ لأن المنفعة فيها معلومة، وخلوها عن المفاسد أيضاً، فإنه لا ضرر فيها على أحد فيحسن الانتفاع بها؛ لأن ما حسن إلا لكونه منفعة خالية عن أمارات المفسدة تدور معها وجوداً وهدماً، فلذلك كانت علة فيها، وهذه الأمور حاصلة في مسألتنا، لفرضنا المسألة في شيء لا يكون للعقل فيه تصرف بإيجاب أو تحريم.

وأيضاً فالله خلق هذه الطعوم في الأجسام مع إمكان ألا يخلقها فيها فلا يخلو: إما أن يخلقها لغرض أو لا:

الثاني: محال لاستحالة العبث على الله.

والأول: إما أن يكون عائداً إلى الله أو إلى غيره.

الأول: محال؛ إذ لا غرض يعقل في حقه.

فتعين الثاني، وهو لا يخلو حاله: إما أن يكون للإضرار أو الانتفاع أو لا أيهما.

الثاني: باطل للعبث، والأول من القسمين: باطل، لاستحالة العبث في حقه، فإذا بطلت هذه

الأقسام لم يبق إلا أن يكون خلقها من جهة الانتفاع، وذلك لا يكون إلا بأحد وجوه ثلاثة:

إمّا بأن يدركها، وإمّا أن يستدل بها، وإمّا بأن يخفيها، وفي كل منها إباحة إدراكها، وفيه من

النفعة ما لا يخفى وفيه حصول غرضنا.

وأيضاً فنحن نعلم ضرورة حسن التنفس في الهواء، والمشى في مناكب الأرض، والاستظللال تحت الأشجار، وتناول الثمار من الأشجار النابتة، وغير ذلك من الأمور التي لا ضرر في تناولها واستعمالها، ومن رام من العقلاء منع نفسه عن هذه الأمور كلها فإن العقلاء ينسبونهم إلى قلة العقل والخلاعة.

احتج المخالف: بأنه تصرف في ملك الغير فيحرم.

قلنا: ذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه، فلذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير، والاستظللال بجداره، والاصطلاء بناه، والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر.

ولو سلم، فإنما ذكرتم من كونه تصرفاً في ملك الغير وإن دل على الحرمة مطلقاً، لكن كونه دفعاً للضرر الناجز يقتضي وجوبه فضلاً عن الإباحة فتنتفي الحرمة، وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير، أولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز.

فإن رُجِّحَ ضرر الخوف بكونه أشد، رُجِّحَ الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند العقل. وذكر أصحابنا أن الواقف إنما وقف لتعارض الأدلة.

وأجاب المهدي: بأنه لا تعارض مع ظهور رجحان دليل الإباحة بما ذكره.

وقد قيل: يمكن أن الواقف أراد أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح يحكم العقل بأن في ذلك الفعل نفسه حكماً من الشارع بالخطر أو الإباحة، حتى أن بعض أفراده مباح وبعضها محظور، لكن في أي معين فرضت لا أدري أن الحكم بالخطر أو الإباحة، وهذا ليس بتوقف في الحكم لتعارض الأدلة، بل لعدم الدليلين على التعيين.

(فصل): في ذكر هل العقل يحسن ويقبح أو لا؟

(و) لكن لا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد الإثبات والنفي على محل واحد، فنقول:

(اتفق على ثبوت حسن الشيء وقبحه عقلاً باعتبارات):

(الأول: بمعنى ملاءمته للطبع كالملاذ) التي يتلذذ بها من المآكل والمشارب والمناكح ونحوها من

المشتهيات، فإن جميع العقلاء لا يختلفون في استقلال العقل بمعرفة حسن ما هذا حاله.

(و) بمعنى منافرتة له أي للطبع (كالالام) التي يتألم بها العاقل، من المرض والجوع ونحوها، فإن

العقل يستقل بمعرفة قبح ما هذا حاله بهذا المعنى عند جميع العقلاء، وذلك لأن الملائمة للطبع

والمنافرة له ذاتية للشيء والعقل يستقل بمعرفة ماهو من ذات الشيء اتفاقاً.

(والثاني: بمعنى كونه صفة كمال كالعلم) والصدق النافع، (وصفة نقص كالجهل) والكذب الذي لم تدع إليه ضرورة، ولذلك قال المخالف: إرسال الكذابين قبيح فما ثبت في الأقوال ثبت في الأفعال؛ إذ لا فرق يتضح بينهما، وإنما حملة على عدم تجويز الكذب على الله خوف الكفر، وإنما الأقوال نوع من الإيمان، وقد أجمعت الأمة على دخول الأقوال في الأعمال، وفي الصحيح ((إن أفضل العمل شهادة أن لا إله إلا الله)).

وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة: إنه لا تردد في دخول الأقوال في حديث الأعمال بالنيات، وأمثال ذلك كثيرة جداً، هذا في اللغة والنص والإجماع، وأما العقل فلا ريب في تساويهما في ذلك، فما بالهم أوجبوا صيانة الأقوال الربانية عن النقائص، وأما في الأفعال الربانية فحكموا بجواز العكس للحكم كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، والصواب صيانة أفعاله كأقواله من الإهمال، بل إهمال الأفعال في الحكمة أضر وأبج من إهمال الأقوال، ولهذا فن آخر.

(و) إذا عرفت هذا فاعلم أنه إنما (اختلف في حسن الشيء وقبحه باعتبار ثالث: وهو كونه متعلقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً، و) متعلق (الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، فعند أئمتنا والمعتزلة وغيرهم) من سائر الفرق كالإمامية (أنهما عقليان بذلك) الاعتبار المتقدم (أيضاً؛ إذ لا وجه بحسن الشيء وقبحه؛ إلا وقوعه على وجه) من الوجوه المقتضية لحسنه دائماً، إما كونه نفعاً أو دفع ضرر، و قبحه كذلك، إما كونه ظلماً كما نقول فيه إن وجه قبحه كونه كذلك، أو كونه كذباً كما نقول في الكذب قبح لكونه كذباً، أو غير ذلك كاعتقاد الجهل قبح لكونه جهلاً، والعبث لكونه عارياً عن غرض مثله.

وفي الحواشي: قال الفقيه مطهر رحمه الله: وحقيقة الوجه الذي يقع عليه الفعل فيكشف عن الوجوب أو الندب أو الحظر أو الإباحة أو الكراهة، هو ما لأجله يكون وجود المقدور من ذاته راجحاً على عدمه، أو أرجح، أو راجحاً استمرار عدمه أو أرجح، أو مستوي الأمرين: فالأول: التفضل في حق الباري تعالى والمندوب في حق المكلف.

والثاني: الواجب مطلقاً، والثالث: المكروه، والرابع: المحذور، والخامس: المباح، وهو جيد في تفسير هذا المعنى.

نعم، وكلام المؤلف في ضمن الاستدلال وفيه نظر؛ إذ هو موضع النزاع فيحتاج إلى الدلالة عليه فنقول:

الدليل على ذلك: أنا متى علمناه واقعاً على أحد الوجوه المذكورة من كونه نفعاً أو دفع ضرر علمنا حسنه، وإن جهلنا ما جهلنا من النهي والعادة والملك والربوبية وغيرها مما يمكن أن يدعى علة في القبح، ومتى لا نعلمه واقعاً على شيء من تلك الوجوه فلا نعلم حسنه أو قبحه، وإن علمنا ما علمنا من تلك الأمور التي يدعى أنها علة في الحكم، فلما دار الحكم وهو الحسن أو القبح على هذه الوجوه نفيًا وإثباتًا علمنا أنها هي العلل الموجبة للحسن أو القبح، إلا أن من هذه الأشياء ما هو ضروري، ومنها ما هو نظري كما ستقف عليه في كلام المصنف إن شاء الله تعالى.

ومن الأدلة على ذلك من السمع: قوله تعالى: { أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ } [الروم/٨]، ففي الآية الكريمة دلالة على أن الفكرة العقلية الصحيحة تثمر المعرفة بحكمة الله تعالى، ومن ذلك ما كان من موسى والخضر حيث استقبح موسى منه أموراً جلية الفساد في الظاهر، كل ذلك باعتبار ما عنده من الأمر المذكور في العقول في الأشياء الجلية الفطرية، وليس من الاستنكار بالشرع، كيف وقد أرشده الرب عز وجل إلى عبد عنده من علمه ما لم يكن عند موسى، وأجاب الخضر عليه بالمعنى المقتضي للحسن في العقول دون أن يقول أمرني من أرشدك، فلما كان عند موسى عليه السلام أن الشرع مراعى لأحكام التحسين استنكر لأنه فطري، وكذا لما كان عند الخضر كذلك أجاب بما يلائم التحسين العقلي، وهذه حجة من ذي حجة؛ لأن في اللوم معنى النقص والذم.

قال السيد عز الدين محمد بن عز الدين: ومن ذلك قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } [النحل/٩٠]، فكونه عدلاً وإحساناً قبل الأمر، وكونه فحشاً ومنكراً وبغياً قبل النهي، لترتب الأمر والنهي عليهما.

ومن ذلك: أن الأنبياء ناظروا قومهم بالدلائل العقلية، وحصول تلك المعارف لا تتوقف على قول الرسول، بل لو تفكروا في ذلك علموا بعقولهم ذلك، ولهذا حثهم الله على التفكير بقوله: { أو لم يتفكروا } { أو لم ينظروا } وغير ذلك.

وقول المصنف: (في الأصح) إشارة: إلى قول الإخشيدية: أن القبيح إنما قبح للإرادة المتعلقة به من جهة فاعله؛ لأن الفعل قد يكون طاعة وقد يكون معصية، كالسجدة فإنها تكون طاعة إذا قصد بها الرحمن، ومعصية إذا قصد بها الشيطان، ليس ذلك إلا للإرادة.

قلنا: لم تقبح السجدة التي للشيطان للإرادة، بل لكونها مفسدة، وإن كانت لا تصير مفسدة إلا بالقصد والإرادة، وأيضاً فالإرادة قبيحة فيلزم أن يفتقر قبحها إلى إرادة فيلزم التسلسل، وأنه محال. وإلى قول الأشعرية: أنه إنما قبح للنهي عنه والقبائح كلها شرعية، وسيأتي ذكر شبههم والجواب عنها إن شاء الله تعالى.

وإلى قول البغدادية وبعض الإمامية والفقهاء: أن القبيح إنما قبح لعينه وذاته؛ لأنه قد ثبت أن الجهل قبيح لا يختلف الحال فيه ليس ذلك إلا لقبح عينه، فكذلك غيره من القبائح. قلنا: هو معارض بالسجدة فإنها قد تكون حسنة وقبيحة كما تقدم، فلو كان قبحها لذلك لوجب أن لا يختلف الحال فيها لحصول علة القبح وهي العين.

وإلى قول بعض المجبرة: أنه إنما قبح لأن الفاعل مربوب. قلنا: يلزم أن يفعل الله تعالى نحو الكذب؛ لأنه غير مربوبٍ فلا وثوق بخبره، وذلك كفر شرعاً، لردهم ما علم من الدين ضرورة.

وإلى قول الأخشدية أيضاً: أن الحسن إنما حسن للإرادة. وإلى قول البغدادية وموافقيهم والمجبرة: أنه إنما حسن لإباحة الشرع في حق العبد، قالت الأشعرية: ولانتفاء النهي في حق الله، وقال بعض المجبرة: بل لكونه تعالى رباً في حقه. (و) حسن الشيء وقبحه (قد يستقل العقل بإدراكه):

(إمّا بالضرورة: كحسن شكر المنعم وقبح الظلم) فإننا نعلم بالضرورة حصول العلم بحسن شكر المنعم وقبح الظلم والكذب والجهل، لكونهما حسناً وظلماً وكذباً وجهلاً للعوام، ولمن كان مهملًا لطرائق النظر والتفكير فإنهم قاطعون بهذه الأحكام، بل نقول إنها حاصلة للمراهقين، فإننا نعلم من حالهم التمييز بين من أحسن إليهم وأساء، وبين من شكر وكفر، وبحدوث تفرقة ضرورية بين من أعطى أحدهم لقمة وبين من رجمهم بأجرّة.

وأيضاً لو لم يكن معرفة ما ذكر ضرورية لجوزنا في بعض الأماكن أن قوماً في بعض الأصقاع لا يفرقون بين من ظلمهم وأنصفهم، ولا بين من آلمهم بضروب الآلام وأكرمهم، وأن من اصطلم أموالهم وذبح أولادهم واستحيا نساءهم كمن مكنهم من النفائس والرغائب وأعطاهم وخولهم.

(أو) يستقل العقل بقبحه لكن لا بالضرورة، بل (بالإستدلال: كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع) وإنما لم يستقل العقل بقبحه لما تقدم.

ويزيده وضوحاً: أن العقل لا يهتدي بضرورته إلى حسن الأول؛ لأن فيه ضرراً، والضرر غير مستحسن في العقول، ولا بقبح الثاني؛ لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول، لكنه يدرك ذلك بالنظر والاستدلال، وأن الصدق حسن لذاته، والكذب قبيح لذاته فلا يغيرها عما هما عليه مصاحبة الضر في الأول والنفع في الثاني، هذا ما لاح لي من تفسير قوله.

وأما المهدي في الغايات فصرح بأن مثل هذا مما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورته ولا بدلالته، قال: ومن ادعى هنا أنه يعلم قبحه بضرورة العقل أو دلالاته فمكابرة ظاهرة فلا يلتفت إلى قوله.

ومبنى قول المصنف هذا على أن العلة في حسن الصدق كونه صدقاً، وفي قبح الكذب كونه كذباً، وأما على ما اختاره الإمام المهدي من أن العلة في قبح الكذب الذي يعلم بضرورة العقل مركبة من إثبات ونفي، وهي كونه كذباً لا نفع فيه ولا دفع ضرر، وكذا الصدق من أن العلة في حسنه الذي يعلم بضرورة العقل مركبة من إثبات ونفي وهي كونه صدقاً لا ضرر فيه، فإنما يعلم قبح الكذب وحسن الصدق اللذين بهذه المثابة بالسمع، وهو إجماع الأمة على حسن الصدق وقبح الكذب، وعموم قوله تعالى: {وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة/١١٩]، وما في معناها، وقوله تعالى: {إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ} [النحل/١٠٥]، وقوله: {فَتِيلَ الْخِرَاصُونَ} [الذاريات/١٠]، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ} [غافر/٢٨]، إلى غير ذلك، فعموم هذه يقضي بحسن الصدق على الإطلاق، وقبح الكذب كذلك، إلا ما خصّه دلالة سمعية، كخبر سويد بن غفلة (ما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب إلا في ثلاث: الرجل يحدث أهله، والرجل يقول في الجهاد، والرجل يصلح بين اثنين) أو كما قال، وكخبر نعيم بن مسعود في صرف قريش وتفريق جمعهم يوم الخندق، وكخبر الحجاج بن علاط يوم واذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في إتيان مكة ليرفع مالا له هنالك، وأنه لا يتم إلا بأن يقول، يعني ما هو كذب، وخبر محمد بن مسلمة حين أمره صلى الله عليه وآله وسلم بقتل كعب بن الأشرف وذكر أنه لا يتم له إلا بأن يقول، وقول فتيان يوسف عن أمره {إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} (يوسف/٧٠)، وظاهر قول إبراهيم: {إِنِّي سَقِيمٌ} (الصفات/٨٩)، {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} (الأنبياء/٦٣)، وقوله تعالى: {إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا} (مريم/٢٧)، حكاية

عن أم عيسى، وهذا في الكذب، وفي الصدق كذب نعيم على صدقه في قوله: {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ} (آل عمران/١٧٣)، وفي قوله تعالى: {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ} (النساء/٨٣)، فإنه قد نهي عن ذلك، ولو كان صدقاً، وكما في النميمة وإن كانت صدقاً، وعلى ظواهر إطلاقات أصحابنا من أن الكذب قبيح لذاته، وكذا الصدق حسن لذاته أنه لا يجوز الكذب مهما وجدت المعارض، وإلا فقد قيل: إنه قبيح معفو عنه، وقيل: إن الكاذب -والحال ذلك- في حكم من سبقه لسانه إلى كلام من غير قصدٍ إلى إفادة المخاطب؛ لأن الحامل له على الدفع فيما إذا كذب لإخفاء مؤمن أبلغ من الحامل على الإخبار، فإذا أُلجئ إلى الإخبار لهيبة الظالم، فهو كالمُلجئ إلى الكذب لما يجد في نفسه من الألم على المؤمن فيكون كمن سبقه لسانه إلى الكذب فلا يقبح.

(وقد لا يستقل) العقل (بإدراكه كالمحسنات والمقبحات الشرعية)، وذلك (كحسن الصلاة ونحوها) الصيام والزكاة وغيرها (وقبح الزنا ونحوه) من سائر أنواع الفواحش، فهذه الأمور لا قوة للعقل على العلم بشيء منها، وإنما طريق العلم بها الشرع لا غير. ألا ترى أنَّ العقل لا قوة له على حسن صوم الآخر من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده، وهكذا القول في قبح بيع درهم بدرهمين، وحسن بيع درهم بدينارين.

وفي قول المصنف: وقبح الزنا الخ: إشارة إلى استرجاح مذهب البصرية من أن قبح الزنا لا يعلم إلا بالشرع؛ لأنه لذة متعربة عن وجوه القبيح العقلية وهي الظلمية والكذبية ونحوها مما يستقل العقل بإدراكه، فكان حسناً حتى يعرض ما يوجب قبحه لكن ما حسنه العقل فلا طريق إلى قبحه إلا الشرع؛ لأن العقل وإن قضى بأن كون الفعل مفسدة وجه يقتضي القبح فلا سبيل له إلى معرفة كون بعض الأفعال مفسدة، وإنما يعلم من جهة الله تعالى؛ لأنه يعلم خصائص الأفعال وملزوماتها.

وقد ادعى أبو القاسم أن قبحه عقلي، لما يؤدي إليه من اختلاط الإنساب، وقطع الموارث، وعدم التمييز بين الغريب والحبيب، والوضيع والرفيع، وفي ذلك مفسد ومضار، ولذا تراه محرماً في كل شرع. قلنا: الزنا من الأفعال التي ليست فيها نسبة متعلقة بالغير كالجهل والكذب، وفيه غرض صحيح فليس بعيب، فلو قبح لما قبح إلا لكون فيه ضرر، ومعلوم أنه لا ضرر فيه، فقد حل فيه غرض، وعرى عن سائر وجوه القبح، وهذا هو حد الحسن.

وقال (جمهور الأشعرية: بل) حُسْنُ الشيء وقبحُه (شرعيان بذلك) أي بالاعتبار الثالث.

مستدلين أولاً على مذهبهم: بأنه قد ثبت أن الله تعالى يحسن منه إهلاك عباده بالإماتة والغرق والهدم، ومثل هذا قبيح منا، فلو قبح القبيح لوقوعه على وجهٍ لم يختلف الحال، فدل على أنه يقبح منا لأجل النهي وكوننا مملوكين على قاعدة النجارية.

قلنا: لم نقل إن القبيح قبح لصورته حتى يلزم ما ذكرتم، بل قلنا: قبح لوجه وقع عليه نحو: كونه ظلماً أو نحو ذلك، وفي مسألتنا الواقع منا ظلم؛ لأنه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، فقبح منا لحصول القبح، وليس كذلك الباري، فإن ذلك منه عدل وحكمة لما فيه من اللطف لبعض المكلفين؛ ولأن الهلاك على الوجه المذكور يعطيه الله من العوض ما لو علم به قبل نزول ما نزل به من ذلك لاختار أن يهلك بالغرق والهدم، فافتقرت الحال.

وثانياً: بأنه لو كان الصدق والكذب عقليين لما اختلفا؛ لأن العقلية لا تختلف، واللازم باطل. بيان ذلك: أن الكذب يحسن لإنقاذ نبي والصدق يقبح لعكسه، فدل على أنهما شرعيان؛ لأن الشرعيات تختلف، وهذه أعظم حججهم.

قلنا: لم يتغيرا عن حالهما، بل هما على ما هما عليه، إنما تعارض قبيحان أحدهما أكبر قبحاً من الآخر، وهما إهلاك النبي والكذب، وقبح الكذب أهون، على أنه إذا أمكن التخلص بالتعريض فهو أحسن.

(قالوا: ولو سلم على) سبيل (التنزل) أي على الافتراض وسمي بذلك؛ لأن فيه تكليف الانتقال من المذهب الحق الذي هو أعلى رتبة إلى المذهب الباطل الذي هو في غاية الإنحفاظ (أنهما) أي الحسن والقبح (عقليان لم يسلم في مسألتين):

(الأولى: وجوب شكر المنعم) لأن النعم عند الله حقيرة لسعة ملكه، فيكون كمن تصدق عليه الملك الذي يملك البلاد شرقاً وغرباً، ويعم البلاد وهباً ونهباً، بلقمة خبز، فطفق يذكرها في الجامع، ويشكر عليها بتحريك أتملته دائماً لأجله، فإنه يُعد استهزاء منه بالملك، فكذا هانها، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملك أكثر مما أنعم الله به عليه على العبد، وشكر العبد بفعله أقل قدرًا في جنب نعم الله تعالى من شكر الفقير الملك بتحريك إصبعه.

قال المصنف: (وهو جحد للضرورة) فلا يستحقون جواباً كالسوفسطائية، وذلك لما قدمناه من

بيان كونها ضرورية.

ولأن أردنا الجواب قلنا: اللقمة حقيرة عندهما، أعني المنعم والمنعم عليه بها، بخلاف نعم الله فإنها وإن كانت عند الله حقيرة لسعة ملكه فهي جليلة عند الشاكر والسامع، فيكون الحال في ذلك كملك قد ملك الأرض وجبالاً من الذهب أعطى بكرة عين فهي عنده حقيرة وعند المنعم عليه جليلة.

(والثانية: مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع) [ظاهر العبارة مشكل فإن الأشياء تعم مسألة التنزل وغيرها، فلا بد أن يقال: والثانية: حكم أفعال العقلاء، فيما لا يقضي في العقل بحسن أو قبح، كما صرح به ابن الحاجب في قوله: الثانية: لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح]^(١)، (فلا يدرك العقل فيها بمخصوصها جهة حسن أو قبح)، [أي لا يحكم فيها بحكم خاص تفصيلي في فعل فُعل، أي لا يحكم على الإجمال أنها محرمة عند الشارع، وإن لم يظهر الشرع ولم يعث النبي، كذا حرره السعد]^(٢).

قالوا: لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن المالك وقبح ذلك معلوم.

قلنا: ذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه، ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستئطال بجداره، والاصطلاء بناره كما قدرناه، والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر.

وأيضاً فالتمكين من أملاكه مع خلق العقل المميز للقبیح والحسن إذن، كالممكن من أملاكه الناصب للعلامة فيما يؤخذ منها وما يترك، قال الله تعالى {فألمهما وتقواها} أي بما ركب فيها من العقول ولم يفصل.

قالوا: فأما بالنظر إلى غيرها بعد ورود الشرع فيدرك فيها جهة حسن أو قبح. قالوا: وقد دل الشرع على إباحة المنافع، فقال تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً} [البقرة/٣٠]، ووجه الدلالة: أن الباري تعالى أخبر أن جميع المخلوقات الأرضية للعباد؛ لأن ما موضوعه للعموم لا سيما وقد أكدت بقوله جميعاً، واللام في لكم يفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين، ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد، فإن معناه أنه محتص بنفعه، وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً، وهو المدعى، فقد أدرك العقل إباحة ذلك لا بخصوصية، بل مع ورود الشرع بذلك.

قالوا: وأما قبل ورود الشرع فليس حكمها ما ذكرتم من الإباحة (وإنما حكمها الوقف كما

تقدم) شرحه وتحقيقه.

^(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، ورمز له بأنه صحيح من الأصل.

^(٢) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، ورمز له بأنه صحيح من الأصل.

[فصل]: [في احسن والتقبح المتعلق بالمدح والذم]

(بعض الأشعرية) كأسعد بن علي الزنجاني (و) بعض (الحنفية)، وحكى الزركشي ذلك عن كل الحنفية، قال: وحكوه عن أبي حنيفة (و) بعض (الحنابلة) كأبي الخطاب في ذلك (فقالوا): لا نقول أنهما بالاعتبار الثالث عقليان مطلقاً كما تقوله المعتزلة ومن معهم ولا شرعيان مطلقاً كما يقوله جمهور الأشعرية، بل نقول: (أما حسن الشيء بمعنى كونه متعلقاً للمدح عاجلاً، وقبحه بمعنى كونه متعلقاً للذم عاجلاً فعقليان) لإدراك العقل لذلك إما بالضرورة أو الاستدلال، (وأما حسنه بمعنى كونه متعلقاً للثواب عاجلاً، وقبحه بمعنى كونه متعلقاً للعقاب آجلاً فشرعيان) إذ لا يعرفان أعني الثواب والعقاب إلا بالشرع.

قال الزركشي: وهذا هو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض. قال السيد محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى: وقول الزركشي قول صحيح وساق ما قدمناه من الاستدلال بالآيات وقصة موسى والخضر.

واعلم أن الأصوليين مشوا على إثبات التحسين والتقبيح في الأصول من باب القياس من المناسب من أقسام العلة، وقد أجاد السيد محمد بن إبراهيم في تحقيق ذلك في الإيثار. وقال النسفي^(١): في إرسال الرسل حكم، قال السعدي: مصلحة وغاية حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وقد أردت بنقل الأقوال بيان اتفاق الجميع على إثبات الحكم الحميدة، ومن راجع مختصرات المنتهى وشروحه، وكتب الأشعرية في الأصول في القياس خاصة عرف حكمهم بهذا من حيث لا يشعرون والله أعلم.

نعم، ويقوى هذا التفصيل بما يلزم في الواجب على الله؛ إذ لا يعقل في حقه لا ثواب ولا عقاب، والله أعلم.

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، حافظ الدين، أبو البركات، فقيه حنفي مفسر، نسبته إلى بلدة ببلاد السند بين جيحون وسمرقند، تسمى (نسف)، توفي بإيذج سنة (٧١٠هـ)، له مصنفات منها: مدارك التنزيل في التفسير، والمنار في أصول الفقه، وغيرها.

(نص): **الناني للحكم هل عليه أن يقيم الدليل على انتفائه أولاً؟**

فقال (أئمتنا) منهم أبو طالب والقاضي جعفر والشيخ (والجمهور) من العلماء كالشيخين وأبي عبد الله وأبي الحسين والقاضي وأكثر المتكلمين (ويجب الدليل على النافي لحكم عقلي أو شرعي) لكن لا مطلقاً بل إذا كان (غير ضروري) فأماً الضروري فسأتي الكلام فيه في أثناء الاحتجاج فلا بد للناني للحكم عقلي أو شرعي غير ضروري من إقامة الدلالة (كمشيتها) فإنه لا بد له من إقامة الدلالة.

وقال (بعض الأصوليين: لا يجب) إقامة دليل (فيهما) أي العقلي والشرعي.

(وقيل: يجب) إقامة الدلالة (على نافي العقلي) كثبوت الذوات في حالة العدم (دون) نافي

(الشرعي) كصحة بيع أم الولد.

لنا: أنه إذا ادعى العلم بالنفي لأمر غير ضروري وجوداً وعدمًا، فلا بد له من طريق إليه؛ لأنه لو لم يحتاج إلى طريق يفضي إليه لكان ضرورياً والمفروض خلافه، وإنما قلنا: وجوداً وعدمًا؛ لأنه لو كان ضرورياً وجوداً كان نفيه بديهي الاستحالة، فلا تسمع دعواه، وإن كان ضرورياً عدماً كان نفيه غنياً عن الدليل.

قالوا: لو لزم كل مدع لنفي أن يقيم الدليل عليه لزم منكر دعوى الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالته، وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة، وكذلك المدعى عليه المنكر للمدعي عليه، على عدم لزومه له، واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان.

(و) الجواب: أننا ذكرتم باطل؛ لأنه (إنما يستدل عليه باستصحاب الحال مع انتفاء الدلالة الشرعية المغيرة للنفي الأصلي) وذلك متحقق في مثل ما يدعي عليه، فإن الأصل براءة الذمة، فلا يحتاج إلى إقامة دليل آخر، وكذا في منكر دعوى الرسالة ووجوب الصلاة السادسة، للقطع بأن الأصل عدم ذلك.

(أو) يستدل عليه (بقياس الدلالة) وهو انتفاء اللازم وهو متحقق أيضاً في الصلاة السادسة؛ إذ الإشتهار من لوازمها عادة، وقد انتفى، وكذا في دعوى الرسالة؛ إذ لازمها وجود المعجزة عادة، وقد انتفى، والحاصل منع بطلان اللوازم، فإن الثلاثة مطالبون بالدليل، لكنه مقرر معلوم عند الجمهور، فلا حاجة إلى التصريح به، والفارق قال: الأصل انتفاء الأحكام الشرعية فلا يحتاج إلى دليل عليه.

قلنا: كون الأصل انتفاؤها دليل على النفي فلا يحتاج إلى دليل آخر، فلا وجه للفرق.

(و) إذا قلنا: النافي للحكم الشرعي مطالبٌ بالدليل، فالنافي له شرعي هل يجوز له الاستدلال بالقياس، قد (اختلف في الاستدلال عليه) أي النفي الأصلي (بقياس العلة) أما الطارئ كالسواد إذا عدم بعد وجوده فلا بد له من سبب اتفاقاً، وهو طرو ضده.

(فجوزه ابن الحاجب وغيره) من العلماء إذا كان الجامع عدم الشرط أو وجود مانع لا باعث، فإن عدم الحكم لا يكون الباعث بل يكفي عدم الباعث على الحكم.

(ومنع الإمام) يحيى (وغيره) من العلماء، وحقته: أنه إذا قال أصحابنا والشافعي: الأكل والشرب في نهار رمضان لا يوجبان الكفارة كان حاصل الكلام إنكار دعوى أبي حنيفة تغير الأكل والشرب عما كانا عليه في الأصل، فلهذا كانت الدلالة متوجهة عليه في إظهار تغيره عما كان عليه بالنص أو الإجماع أو بغيرهما من الأدلة، فإذا قلنا: إنهما غير موجبين كان بقاء على حكم الأصل، فلهذا لم يفتقر إلى دلالة، وهكذا إذا قلنا: عدم العالم وانتفاؤه في أوقات الأزل وأوقات ما لم يزل إلى وقت وجوده غير معلل بأمرٍ فإنه غير مفتقر إلى سبب؛ لأنه باق على حكم الأصل وهو الانتفاء، فإذا وجد فلا بد له من سببٍ وهو الداعية والقدرة جميعاً.

لا يقال السبب في العدم هو عدم إرادة الوجود، والسبب في الوجود هو وجود الداعية والقدرة، فقد صار كل من العدم والوجود معلل بأمر وجودي.

لأننا نقول: عدم إرادة الوجود ليس علة في العدم، بل هو باق على حكم الأصل، ولهذا فإننا لو قدرنا عدم الإرادة والمريد لكان العدم مستمراً، فلهذا لم يكن معلاً بما ذكرت، بخلاف الوجود الذي أحلناه على الداعية والقدرة، فإننا لو قدرنا عدم الصانع وداعيته وقدرته، فإنه لا يمكن وجوده بحال. انتهى كلام الإمام.

وابن الحاجب جعل هذه المسألة فرع صحة تخلف الحكم عن علته لتحقق مانع أو انتفاء شرط، وهو المسمى بتخصيص العلة، فمن جوزه جوز الاستدلال بالقياس في نفي الحكم الشرعي، بأن يقاس على صورة ثبت فيها نفي الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط، كما إذا قيل القصاص منتف في الأم إذا قتلت ولدها قياساً على الأب، والجامع حصول المانع فيهما، والزانية الغير المحصنة لا ترجع قياساً على الزانية غير المحصن، والجامع انتفاء شرط.

ومن لم يجوزه لم يجوز الاستدلال بالقياس؛ لأن تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة، لامتناع التخلف، فحيث ينتفي الحكم لا يكون ذلك لانتفاء العلة، ومثله ليس من القياس في شيء، قال: فجوزناه لجوازه عندنا، ومن لا يجوزه لا يجوزه.

باب استصحاب الحال

وليس من أبواب الكتاب الستة عشر (وهو دوام التمسك بدليل عقلي أو شرعي حتى يرد ما يغيره) وقد اختلف في صحة الاستدلال به:

فقال (أنمتنا والجمهور) من العلماء: (وهو دليل مستقل بنفسه) في الدلالة على الحكم، لكنه آخر قدم يخطو به المجتهد إلى تحصيل حكم الحادثة.

(وقيل: ليس بمستقل) بنفسه (ولكنه مرجح) لأحد الدليلين المتعارضين (لا غير) كما لو ورد من قَبَل حُدِّ، وورد: من قَبَل لم يُحَدِّ، فهذا يرجحه الاستصحاب؛ لأن الأصل براءة الذمّة.

(وقال كثير من الحنفية و) كثير من (المتكلمين: ليس بدليل، على أصله) فلا يفيد ظن البقاء.

لنا: أن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فإنه يلزم ظن بقائه، هذا أمر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه، والاشتغال بما يستدعي زماناً من حرّاة أو نجارة، ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض ولا الديون، ولولا الظن لكان ذلك كله سفهاً، وإذا ثبت الظن فهو متبع شرعاً لما مر.

ولنا: أيضاً أنه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع إجماعاً، ولو شك في دوام الزوجية جاز له الاستمتاع إجماعاً، ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى، واستصحاب الزوجية في الثانية، فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز، وهو باطل؛ لأنه خلاف الإجماع، فقد علم إجماعهم على اعتبار الاستصحاب في المسألتين.

قالوا: الطهارة والحل والحرمة أحكام شرعية، والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشرع، وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً، والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات.

قلنا: إن المفتقر إلى دليل منصوب من جهة الشارع هو إثبات الحكم الشرعي، وأما بقاءه فلا، إذ يكفي فيه الاستصحاب، فإن ذلك غير محل النزاع.

(و) إذ قد قرنا أنه دليل مستقل، فهو (ينقسم إلى: معمول به، وهو استصحاب حكم العقل أو الشرع الثابت في الحالة الأولى في الحالة الثانية الموافقة) لحكم العقل أو الشرع، (حتى يرد ناقل من ذلك، فحكم العقل: كاستصحاب البراءة الأصلية حتى يرد مغير، ولذلك حكمنا بانتفاء صلاة سادسة

وصوم غير رمضان) استصحاباً للبراءة الأصلية، وهو أنّ العقل يقضي بعدم وجوبها وبعدم صوم غير رمضان، (وحكم الشرع: كاستصحاب الملك) للشيء (والنكاح والطلاق حتى يرد ما يرفع حكمهما) أجمع، فرفع حكم الأوّل (كالبيع، و) رفع حكم الثاني مثل (الطلاق، و) رفع حكم الثالث مثل (الاسترجاع) فإذا شك في الملك والنكاح والطلاق بعد ثبوتها فلا ينتقل عنها إلا بناقل متحقق إجماعاً كما سبق، وكذلك إذا شك في وقوعها فلا ينتقل عن انتفائها إلا بمتحقق كما سلف تقريره.

(ومنه) أي ومن حكم الشرع (استصحاب النص والعموم) حتى يرد ناسخ أو مخصص (يتمسك بهما المجتهد إن كان ناظراً) أو مناظر، فإن كان ناظراً فعليه أن يعمل على العموم أو النص (حتى يرد) دليل (ناسخ، أو) دليل (مخصص، وعليه البحث عنهما) أي الناسخ والمخصص.

(وكذا إن) كان (مناظراً) فعليه أن يتمسك بالنص أو بالعموم (لكن على خصمه طلبهما) أي طلب الناسخ أو المخصص، (فإن بينهما قُبِلَ منه وإلا) بينهما (انقطع) وتوجه عليه العمل عليهما، وقد منع الشيرازي أن يقال: إن استصحاب النص والعموم من باب الاستصحاب، وقال: هذا استصحاب عموم اللفظ واستصحاب حكم النص، قال: فالإستدلال به استدلالاً باللفظ لا باستصحاب الحال، فخالف في تسميته وإن وافق على صحة الإستدلال به، وأنه دليل صحيح، ولذلك قال المصنف: ومنه ولم يعطفه على الأول من غير فصل.

(وغير معمول به على المختار) من أقوال العلماء (وهو: استصحاب حكم الحالة الأولى في الحالة الثانية المخالفة) للحالة الأولى (لأجل ثبوته قبلها) أي الحالة المخالفة (فقط) لا لدليل غيره، وذلك (كاستصحاب التيمم لحال الإجماع إذا دخل في صلاته، ثم رأى الماء فيمضي فيها عند بعض الشافعية) كأبي ثور والمزني والصيرفي، وإليه ذهب داود الظاهري، وذلك (لإجماع على صحتها قبل ذلك) أي قبل رؤية الماء.

قالوا: ومن رام إيجاب الطهارة بالماء وحكم بعدم صحة الصلاة بعد رؤيته وأن التيمم يبطل بذلك فعليه إقامة الدليل.

قلنا: الدليل إنما هو الإجماع، والإجماع إنما انعقد بشرط عدم الماء، فإذا كان موجوداً وقد رآه زال الإجماع وبطل، فلم يجز استصحابه في موضع بطلانه.

{وكاستصحاب النص بعد نسخه نحو) استصحاب (الوصية للأقارب) اعتماداً على قوله تعالى: {إن ترك خير الوصية للوالدين والأقربين} بعد نزول ناسخها وهي آية الميراث، وهذا وأمثاله لا اعتماد عليه؛ لأنه لا حكم لها بعد نزول ما يبطلها؛ إذ لا يجوز للمجتهد أن يعمل على آية أو خبر يظن أنهما منسوخان، فلا بد من البحث عن ذلك، وأدنى ما في ذلك العمل على غالب الظن، فإذا غلب على ظنه النسخ لآية أو خبر لم يجز التعويل عليهما، وهذا كله من جهة النظر والاجتهاد، فأما المناظرة وما يقتضيه آداب الجدل فإنه يجوز للمستدل الاستمسك به، لا حرج عليه في ذلك، حتى ينهض المعترض ويقيم برهاناً على كون الآية منسوخة بكذا، فمتى قام ذلك بطل ما قاله المعلل بلا مرية.

(فإن تعارض أمران) نضان أو غيرهما (أحدهما يقتضي بقاء الحالة الأولى) كما إذا وجد أمارة تدل على عدم الماء فتيمم مثلاً (والآخر يقتضي خلافه) بأمارة تدل عليه، أو أي وجوه الترجيح الآتية، فإنه لا يرجع إلى الأصل بل يرجع إلى المخالف.

وتحقيقه: لو أن التيمم دخل في الصلاة وله أمارة بوجود الماء وأمارة بعدمه، فإن وجد وجه ترجيح لأمارة وجود الماء وجب عليه الخروج من الصلاة، وإلا بقي على الحالة الأولى واستصحابها، لما قرر. وللمسألة مثال آخر: كما لو ورد خبر بأنه لا وصية لوارث وخبر بأنه يوصى له، فإننا نرجع إلى الأصل وهو الوصية له، اعتماداً على الآية، لو لم نفرض حصول ترجيح هنا لأحدهما.

ومثال المترجح معارضه: ما قدمناه من مثال من قبل حد، مع من قبل لم يجد، فإن الأصل أن لا حد، لكننا لا نرجع إليه هنا لترجح من قبل لم يجد، بأنه ناقل عن حكم العقل، والله أعلم. (رجع إلى الأصل) وهو بقاء الحالة الأولى، لو وجدان وجه ترجيح مع الأمر الأول، وهو دليل استصحاب الحال، اللهم (إلا أن يترجح معارضه، فإن التبس بقاؤه) أي الأصل (أو تغيره) فالأصل بقاؤه حتى يعلم مغیره إن كان علمياً) لأن العلمي يفتقر إلى مغير علمي، لعدم مقاومة الظن للعلم، (أو يظن) مغیره (إن كان ظنياً) وذلك واضح.

(فصل): (واختلف في شرع من قبلنا) هل يلزمنا أولاً؟

(فعند المتكلمين) المعتزلة والأشعرية، (وبعض أئمتنا) كمحمد بن المطهر، (وبعض الفقهاء: ليس بحجة). (و) روي (عن الشافعي): أنه (يحتج به)، (و) روي (عنه) أيضاً (لا يحتج به، و) روي (عنه) أنه يحتج (بشرع إبراهيم عليه السلام دون غيره) من الأنبياء.

(والمختار: أنما حكاه الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من غير إنكار ولا نسخ ولا خصوص فهو حجة) معمول به.

وقال (الأمير الحسين والحفيد: يحتج بما علم منه) دون ما لم يعلم.

لنا: اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى {وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ} [المائدة/٤٥]، على وجوب القصاص في ديننا فلولا أنا متعبدون بما قرر لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في ديننا.

وأيضاً: قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((من نام عن صلاته أو نسيها فليصلها إذا ذكرها))، وتلى قوله تعالى {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} [طه/١٤]، وهي مقولة لموسى صلى الله عليه، وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} [طه/١٤]، على أن عند الذكر يجب الصلاة وإلا لم يكن لتلاوته فائدة، وذلك دلالة الإيماء، ولو لم تكن متعبدين بما حكاه الله تعالى وقرره لما صلح الاستدلال.

احتج من قال إنه ليس بحجة: بأننا لو تعبدنا بشرع من قبلنا لرجعت الصحابة إلى الكتب السابقة لا إلى القياس، فلما لم يرجعوا إليها بل آثروا القياس عليها، دل على عدم تعبدنا بشيء منها. قلنا: أما ما حكاه الله أو رسوله وقرره فلا نسلم أنهم رجعوا إلى القياس مع وجدانه، وأما غير ذلك فمسلّم. قالوا: انعقد الإجماع على أن شريعته ناسخة الشرائع، وذلك في ينافي تعبدنا بها. قلنا: هي ناسخة لما خالفها؛ لأنها غير ناسخة لجميع الأحكام قطعاً، وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لثبوتهما في تلك الشرائع.

احتج من قال أنه حجة: باستحجاج السلف بذلك، يدل عليه استحجاج فاطمة بقوله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} [النمل/١٦]، وتعلم السلف للكتب السالفة، فإنه روي أن وهباً قرأ من الكتب سبعين كتاباً، ولم ينكر عليه، فلو لم تكن متعبدين بشرع من قبلنا لأنكر عليه؛ إذ لا فائدة في قراءتها إلا استفادة الأحكام.

قلنا: استحجاج فاطمة بما حكاه الله تعالى وتعلم السلف لها يجوز أن يكون لفائدة غير استفادة الأحكام منها، وأيضاً فهو معارض بإنكار النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عمر لما رآه يطالع في التوراة.

احتج من قال: أنا متعبدون بشرع إبراهيم: بقوله تعالى: {مَلَّةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [المؤمنون/٧٨].

قلنا: المراد في الإلهيات، بدليل مخالفة شريعتنا لشيء مما كان في زمن إبراهيم كجواز ذبح الولد ونحو ذلك. احتج من قال بأنه يحتج بما علم منه: بأن الآحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الأوساط، فأما إذا نقل تواتر الدليل عليه ما سلف.

قلنا: الجواب يعرف مما سبق.

(وعلى القول بأنه) أي شرع من قبلنا (حجة إذا اختلف اعتبر حكم الأقرب منه إلى الإسلام وهو النصرانية) وهي الملة الآخرة التي قال الله فيها على لسان الكفار {مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ} [ص/٧]، حكى أن من مولد المسيح إلى مولد النبي عليهما الصلاة والسلام خمسمائة وإحدى وعشرين سنة، ومن أن رفع المسيح وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة إلى وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم خمسمائة وأربعين سنة، وبين بعث المسيح وهجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمسمائة وأربع وتسعين سنة، ومعرفة ما بين الأنبياء من السنين مبسوط في مطولات التواريخ، ولا حاجة بنا إلا إلى ذكر كم بيننا وبين الملة الآخرة لاستدعاء المصنف لذلك.

(فصل): [فيسا يعلم بالعقل وبالشرع وبهما معاً]

(في) معرفة (ما لا يعلم إلا بالعقل، و) معرفة (ما لا يعلم إلا بالشرع، و) معرفة (ما يعلم بهما)، وكان الأنسب ذكر هذا قبل أبواب أصول الفقه جميعها؛ لأن وضعها المقصد به عرفان التوصل إلى الأحكام الشرعية، فكان تقديم الفصل هناك أحق.

(فالأول): وهو ما لا يعلم إلا بالعقل: (ما كان في العقل دليل عليه، وتوقف العلم بصحة الشرع على العلم به كمعرفة الله تعالى) أي كإثبات الله تعالى، (و) معرفة (بعض صفاته نحو: كونه قادراً عالماً غنياً عدلاً حكيماً)، وكمعرفة نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فأما بعض صفاته كالمسائل الآتية فسيأتي ذكر الخلاف فيها.

وإنما قلنا إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم: لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام، وإنما علمنا صدقهم بالمعجزات، وظهور المعجزات متوقف على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، وكونه تعالى عدلاً حكيماً متوقف على أنه تعالى عالم بقبح المقبحات غني عن فعلها، وكونه تعالى عالم بقبح المقبحات متوقف على العلم بذاته وقادريته وعلميته، وعلى أنه يستحق كونه قادراً عالماً بذاته، وغناه عن فعلها فرع على أن الحاجة لا تجوز عليه إلى شيء أصلاً.

(والثاني) وهو ما لا يعلم إلا بالشرع: (ما دلّ عليه الشرع دون العقل) وكذلك (كوجوب الصلاة ونحوها من أعيان المصالح الشرعية) كالزكاة والصوم والحج، فكلما جاء الشرع بوجوبه قضينا بأنه مصلحة لنا، ولطف في واجبٍ أترك قبيح أو مجموعهما، (وكتحريم شرب دون المسكر)، لا هو فالعقل قاضي بقبحه، (ونحوه من أعيان المفاسد) فكلما جاء الشرع بقبحه قضينا بأنه مفسدة لنا، يدعونا إلى ترك واجب أو فعل قبيح أو مجموعهما، لولا ذلك لم يقبح منا.

وإنما قلنا: إن الشرع دل عليه دون العقل (إذ لا يهتدي العقل إلى معرفتهما) أي المصالح والمفاسد؛ لأن العلم بهما موقوف على العلم بأحكامها التي يتعلق التكليف بها، كالوجوب والندب والقبح والكرهية والصحة والفساد ونحو ذلك، وموقوف أيضاً على العلم بوجههما وهي علل الأحكام المؤثرة فيها نحو كون الواجبات مصالح، والمقبحات مفاسد ونحو ذلك، والاثنان المذكوران مما استأثر الله بالعلم به، فلا يحصل إلا بوحى من جهته سبحانه.

(والثالث) وهو ما يعلم بهما: (كل ما كان في العقل دليل عليه ولا يتوقف العلم بصحة الشرع على العلم به) كما يأتي، وكوجوب رد الوديعة والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد.

(واختلف في مسائل) هل يصح الاستدلال عليها بالشرع أو لا؟ ومبنى الخلاف على أن الاستدلال بالسمع على هذه المسائل، هل هو استدلال بفرع الشيء على أصله أو لا؟، فمن قال بالأول منع الاستدلال بالسمع، ومن قال بالثاني أجازته، إذا عرفت هذا:

فقال (المنصور) بالله، (والقاضي) عبد الجبار، (وأبو الحسين): لا يصح الاستدلال بالشرع على مسألة موجود ونفي التشبيه) أي تشبيه الله بخلقه أي نفي كونه جسماً، (ومسألة حي).

واستدل المنصور بالله على ذلك: أن صحّة السمع لا تعلم ما لم يعلم كونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح، ولا يعلم ذلك إلا بعد العلم بأنه تعالى عالم بقبح القبيح واستغنائه عنه، وأن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح، ولا نعلمه عالماً ما لم نعلم وقوع الفعل من جهته محكماً، ولا نعلم وقوعه منه كذلك ما لم نعلمه قادراً، ولا نعلمه قادراً عالماً مع نفي العلم بكونه حياً، ولا نعقل ثبوت القدرة والعلم إلا مع العلم بكونه موجوداً، ولا نعلمه عالماً باستغنائه عن القبيح ما لم نعلمه عالماً لذاته، ولا نعلمه عالماً لذاته ما لم نعلمه قديماً، ولا نعلمه قديماً إلا بعد العلم باستحالة كونه محدثاً، ولا نعلم استحالة كونه محدثاً إلا باستحالة مشابته للأشياء.

والعلم بأنه غني عن فعل القبيح يترتب على العلم بكونه حياً لا تجوز عليه الحاجة، واستحالة جواز الحاجة عليه لا تكون إلا باستحالة المنفعة والمضرة، ولا يستحيل ذلك عليه ما لم نعلم استحالة جواز اللذة والألم وتوابعها، ولا نعلم استحالة ذلك عليه إلا بعد العلم باستحالة مشابته للمحدثات.

وكذا المهدي في الدرر نص على أن مسألة نفي التجسيم مما لا يستدل عليه بالسمع، قال: إذ مع تجويز كونه جسماً لا يكمل العلم بكونه عالماً لذاته، فيستحيل العلم بالعدل، فيقف صحة السمع على العلم بها.

وكذا السيد ما نكدم نص عليه فيها، قال: لأننا ما لم نعلم القدم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لا نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً. ومن وجه آخر: وهو أنا ما لم نعلمه عالماً لذاته لا نعلمه عدلاً، والجسم يستحيل أن يكون عالماً لذاته.

[قال البكري في شرح المنهاج: أراد أنه قد ثبت كونه قادراً عالماً لذاته، غنياً لا تجوز عليه الحاجة، وهذه الأركان هي التي يبتني الاستدلال بالسمع عليها، فيصح الاستدلال بالسمع على نفي التجسيم من هذا الوجه، ولا يصح من جهة الإلزام، لأنه إذا كان جسماً يستحيل كونه قادراً عالماً لذاته، ويجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الحاجة والجهل والعجز. انتهى] ^(١).

وقال (أبو رشيد، و) هو (أحمد قولي الشيخ) الحسن: (بل يصح) الاستدلال عليها بالشرع، بناء على أنه ليس استدلالاً بفرع الشيء على أصله.

و(أحمد قولي الشيخ: يصح) الاستدلال عليها بالسمع (في الأولين) وهما موجود ونفي التشبيه، (دون الثالثة) وهي مسألة حي.

قال القاضي عبد الله: ويلزم الشيخ أنه لا يصح الاستدلال بالسمع على كونه موجوداً، لأن من مذهبه أن الوجود ذات الموجود، وذات الله تعالى لا يصح الاستدلال على إثباتها بالسمع. انتهى

وقال (الحفيد: يمتنع) الاستدلال بالسمع (في مسألتني موجود وحي) لأن مذهبه أن الوجود والحياة نفس الذات وليس بأمر زائد عليها، (ويصح) الاستدلال بالسمع (في نفي التشبيه، نظراً) أي من المستدل، (لا إلزاماً) لغيره، فإنه يلزم عليه نفي السمعيات وما تبني عليه.

وقال (بعض المتأخرين: يصح) الاستدلال بالسمع (على نفي التشبيه مطلقاً) أي نظراً وإلزاماً، (وأما موجود وحي فإن جعلاً وصفاً زائداً على الذات كما يقوله بعض أئمتنا والبهاشمة جاز)

^(١) ما بين القوسين ساقط من الأصلية، وهو مصحح في هامش النسخة (أ).

الاستدلال عليها بالسمع، (وإن جعلنا نفس الذات كما يقوله أكثر أئمتنا والملاحمية لم يجز)، وذلك لأن ذات الباري لا يصح الاستدلال عليها بالسمع.

(وأما نفي الرؤية و) نفي (الثاني) لله تعالى (فيجوز ذلك) أي الاستدلال عليه بالسمع؛ إذ صحة السمع لا تقف على ذلك، يبين ذلك: أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم يكفر من خالفنا في هذه المسألة لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته، هذا في نفي الرؤية.

وأما في نفي الثاني: فلأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجز أن يرسل أو يرسل أحدهما من يكذب، فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد لا قدم سواه علمنا صدقه.

(خلافاً لبعضهم) فزعم أنه لا يستدل عليها بالسمع، والحاصل أن الذي يقف صحة السمع عليه كما تقدم، ومسألة أنه لا يخجل بالواجب مطلقاً؛ لأنه من مسألة العدل والحكمة، والذي لا يقف كالصفة الأخص عند مثبتها ونفي الرؤية ونفي الثاني وكونه مدركاً ومريداً وكارهاً من مسائل التوحيد، وكالاستدلال على أن الله يثيب المطيعين، ويعوض المؤمنين، ويلطف بالمكلفين، وينصف للمظلومين، وأن القرآن كلام الله، وأنه محدث، وكالاستدلال على وجوب ما يجب على الله كإثابة المطيعين وعوض المؤمنين من مسائل العدل الإثباتية، ومسائل الوعد والوعيد، وأما مسائل النفي في باب العدل ما خلا كونه لا يفعل القبيح ولا يخجل بالواجب جملة، ففيها كلام مختلف:

فإطلاق قاضي القضاة: جواز الاستدلال عليها بالسمع.

وذكر السيد في شرح الأصول وابن متويه: أن ذلك لا يجوز.

ومسائل النفي منه هي كمسألة نفي أفعال العباد عن الله، ومسألة أنه لا يعذب بغير ذنب، ولا يثيب بغير عمل، ولا يكلف ما لا يطاق، ولا يريد القبيح، ولا يكره الطاعات ونحو ذلك، وبقية المسائل المختلف فيها، قد ذكرها السيد، وقد عرفت مبنى الخلاف.

(وصحة الاستدلال على الجميع بالعقل ظاهرة) كما هو معروف في علم الكلام، إنما النزاع في

صحة الاستدلال بالسمع.

الباب السادس عشر: كشمير:

باب التعادل والنزجيه

الباب السادس عشر وهو آخر أبواب الكتاب:

باب التعادل والترجيح

لما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح، وذلك بمعرفة جهاته عقيب مباحث الأدلة الشرعية بالتعادل والترجيح، وهذا الباب هو أهم الأبواب الأصولية وأكثر تناقض الفقهاء فيه، وتنشأ منه فوائد جمّة، ولذلك وقع فيه الاعتناء، ونحاض الأصوليون فيه خوفاً عظيماً، وهذا أوان الشروع في الغوص في تياره، والتروي من فرات أنهاره، فنقول: قال السيد:

(فصل: [في تعارض الأدلة الظنية])

(الظنيان المتعارضان إن لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل) قال الآسنوي: واتفقوا على جواز التعادل بالنسبة إلى نفس المجتهد، (واختلف فيه) في نفس الأمر^(١) (فمنعه الإمام) يحيى، (وأحمد) بن حنبل (والكرخي وأبو الحسين والحفيد، وجوزه الجمهور) من العلماء، وهو المختار.

لنا: لو امتنع لكان امتناعه لدليل، والثاني باطل؛ إذ الأصل عدم الدليل. قالوا: لو تعادل أمارتان فإمّا أن يعمل بهما أو بأحدهما معيناً أو مخيراً، أو لا يعمل بهما والكل باطل: أمّا الأول: وهو العمل بهما، فظاهر، للزوم اجتماع التحليل والتحریم وهو باطل. وأمّا الثاني: وهو العمل بأحدهما معيناً؛ فلأنه مع تساويهما تحكم وهو باطل. وأمّا الثالث: وهو العمل بأحدهما مخيراً، فإنه حينئذ يجوز أن يفتي لزيد الحل ولعمرو بالحرمة، فيكون الفعل الواحد حلالاً لزيد حراماً لعمرو، ومن مجتهد واحد، وإنه محال. وأمّا الرابع: وهو عدم العمل بهما، فلأنه قول بأنه ليس حلالاً ولا حراماً، مع أنه إمّا حلال وإما حرام ضرورة، إنه لا مخرج عنهما فيكون كاذباً. قلنا: أولاً نختار الأول وهو أن نعمل بهما.

(١) الأولى أن مراد المصنف التعادل في ظن المجتهد، وأما في نفس الأمر فهو ممنوع مطلقاً، بدليل منعهم للتعارض في القطعي، وإلا كان الظني والقطعي سواء، وترتيب المتن يقضي بما ذكرناه، وإنما تبع الشارح رحمه الله صاحب الحواشي، فإنه رواه عن بعضهم، فتأمل. تمت من هامش النسخة (أ).

قولك: يلزم اجتماع النقيضين.

قلنا: إنما يلزم لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك، بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف، ولا تناقض في الوقف، لعدم الحكم بالثبوت أو الانتفاء. وثانياً: أنا نختار العمل بأحدهما مخيراً، ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد، فإنه ليس ضرورياً ولم يقيم عليه دليلاً.

وثالثاً: أنا نختار الرابع وهو أنه لا يعمل بهما كما لو لم يكن دليل ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب، إنما التناقض في اعتقاد نفي أي الأمرين، أعني الحل والحرمة؛ لأن معناه الحكم بأنه ليس بحلال - أي هو حرام - وليس بحرام - أي هو حلال -.

والحاصل: أنَّ المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الأول باعتبار جمع النقيضين، وعلى الرابع باعتبار رفعهما، والمجيب منع اللزوم، بناء على أنَّ العمل بالمتعارضين عند اجتماعهما هو الوقف عن الحكم لا الحكم بثبوت النقيضين، وعدم العمل بهما هو عدم الحكم بهما لا الحكم بعدمهما، وإنما يلزم التناقض لو حكم في الأوَّل بثبوتهما، وفي الرابع بنفيهما، غاية الأمر أن له بعد قيام الدليلين - سوى أعملهما أو أهملهما - أن يحكم بثبوت أحد النقيضين لا بعينه، وهذا ليس من التناقض في شيء فما أوجبه الدليل هو عدم العمل بالدليلين المتعارضين، وليس بمحال، وما هو المحال أعني اعتقاد نفي الأمرين لم يدل عليه الدليل، ولا يخفى أنَّ المراد بالاعتقاد هاهنا ما يعم الظن والدليل ما يعم الأمانة، بل نفسها.

قال (أبو طالب والمنصور) بالله، (والشيخ) الحسن، (وأكثر الفقهاء: و) مع جواز التعارض (يطرحان، ويؤخذ في الحادثة بغيرها إن وجد) ذلك الغير، (والإلا) يوجد (رجع إلى قضية العقل). وقال (الشافعي والشيخان) أبو علي وابنه، (والقاضي) عبد الجبار، (والعنبري والباقلاني: بل يخير بين حكميهما) فيعمل بأيهما شاء.

لنا: أن أحدهما باطل بلا شك، إمَّا بالأصالة أو بالطرؤ، فإمَّا أن نعمل بهما، وفيه لزوم اجتماع التحليل والتحریم وهو تناقض، أو بأحدهما معيناً وهو تحكُّم باطل، أو مخيراً وفيه الإقدام على ما لا يؤمن قبحه، وذلك غير جائز.

وأيضاً فلا يحصل إلا الشك والعمل به في الأحكام لا يجوز، فلم يبق إلا أن يطرحا ويعمل في الحادثة بغيرهما.

احتج المخالف: بأنا نقطع أن أحدهما ناسخ للآخر، وأنه يجب العمل، وكل منهما يجوز فيه ذلك فلا وجه لإبطالهما معاً، مع تيقن صحة أحدهما، فيتحنم العمل بأحدهما لا بعينه، كالأمر بالأشياء على التخيير؛ إذ في خلاف ذلك طرح للأخبار والأمارات مع إمكان استعمالها. قلنا: لا نسلم ذلك لما ذكرناه.

وأيضاً فإن التخيير مفتقر إلى دليل يدل عليه نحو أفعل كذا أو كذا، ويؤتى بأو، ولا دليل عليه هنا، كيف وذلك يتضمن التخيير بين واجب ومحرم وهو لا يصح اتفاقاً. (ومنشأ الخلاف) بين من أجاز التعادل ومنعه أنه (هل يجوز خلو واقعة عن حكم الشرع) من أذن أو منع (أو لا، فمن منعه منع التعادل) للزوم الخلو عن الحكم (ومن جوزه جوزه التعادل).

فروع [في اختلاف حال المجتهد]

قال (الرازي): ويختلف حال المجتهد على القول بالتخيير، فإن كان اجتهاده لنفسه فله أن يفعل ثانياً غير ما يفعله أولاً؛ إذ الكل صواب، و (لا تهمة تطرق) إليه (في حق نفسه، فإن كان حكماً فليس له ذلك) أي يختار ثانياً خلاف ما اختاره أولاً، (لما يعرض من التهمة) وظن السوء، وإن كان الكل صواباً؛ ولأنه منصوب لدفع الخصومات، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما؛ لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه على هذا، فلو حكم بإحدى الأمارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالأمانة الأخرى، لما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لأبي بكر: ((لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين)).

(وإن كان مُفْتِياً خيراً المستفتي في العمل بأيهما شاء) لكن لا يضيق عليه ما وسعه الله، وقيل له أن يفتي العامي بأحد تلك الأحكام ولا يبين له؛ إذ العامي لا هداية له. (وإن كان لأحد المتعارضين مزية على الآخر فهو الترجيح) وهذا هو قسيم قوله: إن لم يكن لأحدهما مزية الخ.

(و) الترجيح (حده): تقوية مأخذ المتعارضين الظنيين على الآخر) بأي شيء، إمّا بدلالة أو أمانة.

قوله (أحد المتعارضين): احتراز عن تقوية الدليل الذي لا معارض له، وقوله: (الظنيين) احتراز من القطعيين، فإنه لا تعارض فلا ترجيح، وكذا المعلوم والمظنون، وسيجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى. (وفائدته: العمل على أرجحهما، وهو جائز، وواقع إجماعاً) كما استعرفه، (ورواية منعه عن أبي عبد الله باطلة) لأن إخوانه من المعتزلة البصرية والبغدادية أعرف الخلق بمذهبه فما نقل ذلك عنه منهم أحد، هكذا ذكره الفقيه قاسم، ومثله ذكر الإمام، وحكى الجويني أنه بحث عنها في مصنفاته فلم يجدها مع شدة بحثه عنها، وذكر أن ذلك مشهور من جهة الباقلاني.

نعم، وحكى في المحصول عن قوم إنكاره.

لنا: أنه فهم إثاره من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم بتكرره في الوقائع المختلفة التي لا حاجة إلى تعددها، لكونه معلوماً قطعاً لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم.

واعترض عليه: بشهادة أربعة مع شهادة اثنين إذا تعارضتا، فإن الظن الحاصل بالأربعة أقوى من الحاصل بالاثنتين، فكان يجب أن يقدم ولا يقدم.

وأجيب: بالتزام تقدم شهادة الأربعة عند التعارض؛ لأنه مختلف فيه، وبالفرق بين الشهادة والدليل، فليس كل ما ترجح به الأدلة ترجح به الشهادة لما ستقف عليه إن شاء الله تعالى من وجوه غير محصورة من الترجيح للأدلة لا ترجح بها الشهادة.

وقيل: وجه الفرق أن المقصود من الشهادة فصل الخصومات وضبطه بنصاب معين، فاعتبار الكثرة فيها يفضي إلى نقض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الأمانة، فإن المقصود منها الظن، فكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه.

قالوا: قوله تعالى: {فاعتبروا} وقوله عليه السلام: ((نحن نحكم بالظاهر)) يقتضي إلغاء زيادة الظن.

قلنا: ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي، والظني لا يعارض القطعي، إذا عرفت هذا توضح لك أن في المسألة خلافاً، ولعل المصنف في دعواه الاتفاق لم يعتد به.

(و) الترجيح (إنما يصار إليه عند تعذر الجمع) بينهما ولو (بوجه قما)، لأن الأعمال في الدليل

هو الأصل والإهمال خلافه، ثم إن الجمع قد يكون من وجوه:

إما (نسخ) ومثله الإمام بحديث الزكاة ((ومن منعها فإننا نأخذها وشرط ماله، عزمة من عزمات ربنا))، قال: وهو منسوخ؛ لأنه إنما ورد حيث كانت العقوبات مشروعة بالمال بقوله: ((ليس في المال حق سوى الزكاة))، وذكر في رسالته أنه لم ينسخ، ثم قال: وقيل أنه منسوخ.

(أو تخصيص) وذلك كما في قوله: ((فيما سقت السماء العشر)) وقوله: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))، فالثاني مخصص لعموم الأول، (أو غيرهما) وهو على ثلاثة أنواع: أحدها: أن يتبع بعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أي يكون قابلاً للتبعيض، فيثبت بعضه دون بعض، وعبر الرازي عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثلاً، ومثله التبريزي في التنقيح بقسمة الملك، وذلك كما إذا كانت في يد اثنين داراً فادعى كل واحد منهما أنها ملكه، فإنها تقسم بينهما نصفين؛ لأن كل واحد منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له، وثبوت الملك قابل للتبعيض، فيتبع بعض ويحكم لكل واحد ببعض الملك، جمعاً بين الدليلين من وجه، وكذلك إذا تعارضت البيتان فيه على قول القسمة بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف، مما لا يتبع.

النوع الثاني: أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أي يحتمل أحكاماً، فثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام، ولم يمثله الرازي أيضاً، ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد))، فإنه معارض لتقريره صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة في غير المسجد، ومقتضى كل واحد منهما متعدد، فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة، وكذلك التقرير يحتمل ذلك أيضاً، فيحمل الخبر على نفي الكمال، ويحمل التقرير على الصحة.

النوع الثالث: أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً -أعني مثبتاً لحكم في الموارد المتعددة- فيوزع الدليلان عليهما، ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد، ومثله البيضاوي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((ألا أخبركم بخير الشهود))؟ فقيل: نعم، فقال: ((أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد))، وقوله: ((ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد)) فيحمل الأول على حق الله والثاني على حقنا.

(و) التعارض والترجيح (يمتنعان في القطعيين عقليين) كانا (أو شرعيين، فالتعادل) امتناعه (لاستحالة بين القواطع) لاستلزام ذلك اجتماع النقيضين إن عمل بهما معاً، وارتفاع النقيضين إن أهمل معاً، أو التحكم إن عمل بأحدهما دون الآخر، (والترجيح) امتناعه (لأنه فرع التعارض)، وبطلان الأصل ليستلزم بطلان الفرع (و) امتناع أيضاً (في القطعي والظني لانتفاء الظن معه) للقطع بالنقيض

(ووجوه الترجيح حصلت بقاطعة، بل هي محل اجتهاد تختلف بحسب اختلاف أحوال المجتهدين) فهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين ما لا يغلب على ظن الآخر، وحينئذ فيحتاج إلى الترجيح. (ويكون الترجيح بين منقولين كنعين، أو معقولين كقياسين، أو منقول ومعقول كنص وقياس، ثمَّ المنقول إن أوصل إلى تعريف أمر مفرد كماهية الصلاة ونحوها) الزكاة وغير ذلك من الشرعيات (فهو الحد الشرعي، وأن أوصل إلى تعريف أمر مركب فهو الدليل الشرعي، وتقدم الأوّل) وهو الموصل إلى تعريف أمر مفرد (على الثاني) وهو الموصل إلى تعريف أمر مركب (طبعاً) لأن الأوّل يوصل إلى التصور، والثاني يوصل إلى التصديق، والتصور مقدم على التصديق بالطبع، (فيقتضي تقديمه عليه وضعاً، لكن لما كان يعلم الترجيح في الثاني) وهو ترجيح الأدلة لكونه الأغلب في المباحثات النظرية والمطارحات الفقهية دون الحدود، ولهذا لم يدون في كتاب ولا اعتنى به أحد من الطلاب لا جرم أنه (يقدم) الكلام عليها فقال:

(فصل): [في طرق الترجيح في السند]

(والمنقولان) أي الموصلان إلى تعريف أمر مركب وما تقدم من تقسيم المنقول ووجه تقييم القسم الثاني منه قرينة على أن المراد القسم الثاني منه، وإذا كان كذلك فاعلم أنه (يكون الترجيح بينهما في: السند) وهو طريق ثبوته، (والمتمن) وهو باعتبار مرتبة دلالته، (والحكم) المدلول عليه من الحرمة والإباحة، (وفي) ما ينضم إليه من (أمر خارج) فهذه أربعة أصناف:

(ف) لصف الأول: (السند) ويكون ترجيحه بسبعة وثلاثين وجهاً:

الأوّل: (كثرة الرواة) بأن يكون رواه أحدهما أكثر عدداً من رواة الآخر، فما رواه أكثر يكون مقدماً، (لقوة الظن)، لأن العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من العدد الأقل؛ ولأن كل واحد يفيد ظناً، فإذا انضم إلى غيره قوي حتى ينتهي إلى المتواتر المفيد لليقين، (خلافاً للكرخي) كما في الشهادة.

قلنا: ليس كلما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة، فالرواية حينئذ (بخلاف الشهادة) فإنه لا ترجيح فيها بكثرة العدد، وقد خالف مالك في هذا ورواية الخلاف عند الكرخي هي رواية المختصر والآسنوي وغيرهما ورواية الجوهرة عنه خلاف هذا، وحكى الخلاف عن بعضهم.

(و) الثاني: (بقلة الوسائط) وهو علو الإسناد، فإذا كان أحد الخبرين المتعارضين أقل وسائط

كان مقدماً على الآخر؛ لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل.

(و) الثالث: أن تكون أحد الراويين راجحاً على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كأن يكون (بزيادة الفطنة) كابن عباس وأبي هريرة مثلاً، (أو) بزيادة (الثقة) بقوله وهي بالكسر مصدر كالعِدَّة والمَقَّة، وبالفتح الراوي، قال بعضهم: ثقة مصدر يثق - بالكسر -، فمهما فتحت عينه فمعناه عدل الرواية، [فيرجح] علي عليه السلام وعمار على رواية أبي هريرة، (أو الورع) بأن يكون أحد الراويين متحوراً عما فيه شبهة الحرام دون الثاني، وذلك (كأهل البيت) فإنها ترجح روايتهم على غيرهم، بهذا ترجح رواية الهادي عن آبائه وزيد بن علي عن آبائه علي غيرهم، كما في خير حد السرقة، وقيمة المجن الذي قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يد سارقه، (سيما الأربعة) علي وفاطمة وابناهما للقطع بصدق المعصوم، ونظره المهدي لجواز الصغيرة، وفي النظر نظر؛ لأن الكذب في الشهادة والرواية لا يجوزان على المعصوم إلا على جهة السهو.

(و) الرابع: إذا كان أحد الراويين فقيهاً والآخر غير فقيه، فإنه يرجح (الفقيه على غير الفقيه وإن لم تكن الرواية بالمعنى) وزعم قوم أنه لا يرجح إلا في خبرين مرويين بالمعنى، وهذا فاسد؛ لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز، فإذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامي، فإنه يقبل القدر الذي سمعه، وربما كان ذلك القدر وجده سبباً للضلال.

(و) الخامس: إذا كان أحد الراويين عالماً بالعربية والآخر غير عالم فإنه يرجح (العالم بالعربية على غير العالم)، لأن الواقف على اللسان يتمكن من التحفظ عن مواقع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم بها. قال الرازي: ويمكن أن يقال: بل هو مرجوح لأن الواقف على اللسان يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتماداً على خاطره، والجاهل باللسان يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ، قال في الحاوي: إذا كان أحد الراويين إماماً والآخر فقيهاً فإنها ترجح رواية الإمامة على الفقيه لمثل ما ذكرنا في ترجيح الفقيه على غيره.

(و) السابع: إذا كان أحدهما أعلم بها والآخر عالماً بها، فإنه يرجح (الأعلم بها على العالم بها) لأن الوثوق بقول الأعلم.

(و) الثامن: إذا كان الراوي من أئمة الأثر والآخر من غيرهم، فإنه يرجح (أئمة الأثر على غيرهم) لأنهم أعرف بطريق الرواية وشرايطها.

قال في الحواشي: إلا إذا كان رواية أئمة الأثر فيما يستند إلى أصل مرفوض وذلك حيث يكون ما رواه مستنداً إلى ما هو أعدل عند المحدثين، وهو غير عدل في نفس الأمر، أو يكون رجال السند عندهم غير شيعة، ورجال الآخر شيعة، فإن من أصولهم أن الأول أرجح وليس كذلك عندنا، بل الأمر بالعكس. انتهى

(و) التاسع: إذا كان أحد الراويين صاحب القصة أو مباشراً، أو الأقرب عند السماع والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (صاحب القصة والمباشر والأقرب عند السماع على غيرهم):
فالأول: أنه أعرف بالقصة كترجيح خبر عائشة في التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو ((إنما الماء من الماء)).

والثاني: وهو المباشر كرواية أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه صلى الله عليه نكح ميمونة عام قضاء عمرة الحديبية وهو حلال، وكان أبو رافع هو السفير بينهما على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام، وذلك لأن المباشر أعرف بالحال.

والثالث: وهو الأقرب عند السماع كرواية ابن عمر أنه أفرد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التلبية على رواية أنس، وابن عباس أنه قرن، على رواية سعد بن أبي وقاص أنه تمتع، وذلك أنه روى أن ابن عمر كان تحت جدار ناقته صلى الله عليه حين لبيّ فالظاهر أنه أعرف.

(و) العاشر: إذا ظهرت عدالة أحد الراويين بالتزكية والآخر لم يظهر، فإنه يرجح (من ظهرت عدالته بالتزكية على المستور عند قابله) لأن الناس فيه صنفان كما سبق، والمختار عدم قبوله ووجه ترجيح ظاهر العدالة عليه ظاهر.

(و) الحادي عشر: إذا كان أحد الراويين معروف العدالة بالإختبار، والآخر معروف بالتزكية، فإنه يرجح معروف العدالة بالإختبار على معروفها بالتزكية، لأن الإختبار أقوى حالاً من التزكية، وإذا كان أحدهما معروف العدالة بتزكية من هو أكثر بحثاً أو أروع، والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (معروف العدالة بالإختبار على معروفها بالتزكية) لأن الإختبار أقوى حالاً من التزكية.

(و) الثاني عشر: إذا كان أحدهما معروف العدالة بتزكية من هو أكثر بحثاً أو أروع، والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (معروفها بتزكية من هو أكثر بحثاً أو) بتزكية من هو (أروع على

معروفها) أي العدالة (بتزكية من ليس كذلك) أي بتزكية من ليس كذلك هو أقل بحثاً أو أدون ورعاً، وذلك لأن الظن بصحة عدالة الراوي بالتزكية الأولى أقوى منه بالتزكية الثانية.

(و) الثالث عشر: إذا كان أحد الراويين معروف العدالة بتزكية العدل مع ذكر السبب والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (معروفها بتزكية العدل مع ذكر سبب العدالة على المزكى من غير ذكر سببها)، لما ذكرناه في الأول لأن المبهم يجوز فيه ما لا يجوز في الصريح وذلك ظاهر.

(و) الرابع عشر: إذا كان أحدها مزكى بالتصريح بعدالته والآخر مزكى بالعمل بالحكم بها فإنه يرجح (المزكى بالتصريح لعدالته على المزكى بالحكم بعدالته) لأن التزكية في الحكم إنما تحصل ضمناً وليس الصريح كما يحصل ضمناً.

(و) الخامس عشر: إذا كان أحد الراويين مزكى بالحكم بشهادته والآخر مزكى بالعمل بروايته فإنه يرجح (المزكى بالحكم بشهادته على المزكى بالعمل بروايته) لأنه يحتاط في الشهادة أكثر، ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما.

(و) السادس عشر: إذا عمل أحد الراويين أو من يزيه بخبره والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (من عمل بخبره هو أو مزكيه على من ليس كذلك) أي على من لم يعمل بخبره هو أو مزكيه؛ لأن عمله أو مزكيه بالرواية تقوي ظن صحة ما روي، ومثال العمل مع الرواية حديث ابن مسعود في إخفاء التسمية مع رواية أنس حديث الجهر بها مع أن أنساً كان يخفي بها على ما يحكى.

(و) السابع عشر: إذا كان أحد الراويين مبتدعاً والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (من ليس بمبتدع على المبتدع) وسواء كانت البدعة كفرة أو غير كفر، ولهذا قضينا بأن رواية غير المجبرة أعدل من روايتهم، وكذلك المشبهة لشدة الوثوق بها مع مجانبته للبدع.

(و) الثامن عشر: إذا كان أحد الراويين وعيدياً والآخر غير وعيدي فإنه يرجح (الوعيدي) وهو مثبت الوعيد، (على المرجعي) وهو القاطع بالخروج من النار إلى الجنة للعصاة أو عدم دخولها لهم، لما ذكره في المبتدع. وأنت تعلم غناء ذكر المبتدع عنه، إلا أنه ذكره لمفارقتة لسائر المبتدعين بأمر واحد، وهو أن تجويز الكذب فيه أكثر لغفرانه له في الآخرة، هذا ما فهمته من تخصيص المصنف له بالذكر.

(و) التاسع عشر: إذا كان أحدهما أكثر ضبطاً وأقل نسياناً والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (الأكثر ضبطاً الأقل نسياناً على من ليس كذلك) أي على الأقل ضبطاً والأكثر نسياناً، والضبط هو شدة

الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره، وإنما رجح هنا لشدة الوثوق بخبره، ولو كان زيادة الضبط بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه، قال في المحصول: فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسياناً والآخر بالعكس، ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث يمنع من قبول خبره، فالأقرب التعارض، وقد قيل: إن كثرة الضبط هي عدم النسيان، وكلام المصنف يأباه، وكذلك كلام الرازي.

(و) العشرون: إذا كان أحدهما جازم والآخر غير جازم فإنه يرجح (الجازم على الظان) كأن يقول أحدهما أقطع أي سمعته ويقول الآخر أظن فإنه يرجح الأول، ووجه ذلك ظاهر.

(و) الواحد والعشرون: إذا كان أحد الراويين قد اختلط والآخر لم يختلط فإنه يرجح (من لم يختلط) عقله في بعض الأوقات (على من اختلط) في بعضها، (ولم يعلم هل الرواية عنه في حال سلامته أو اختلاطه) هكذا شرطه الرازي.

قلت: وذلك لأنه إذا علم أن الراوي رواه في حال عدم الاختلاط فإنه يستوي حاله هو والذي لم يختلط بخلاف ما إذا التبس الحال، فإننا نجوز أنه رواه وقت اختلاط عقله فيضعف الوثوق بروايته.

(و) الثاني والعشرون: إذا كان أحدهما ذا حفظ والآخر ذا كتابة فإنه يرجح (ذو الحفظ على ذي الكتابة) لاحتمال أن يزيد صاحب الكتابة في كتابته أو ينقص واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم.

(و) الثالث والعشرون: إذا كان أحدهما معتمداً على الخط مع الذكر والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (المعتمد على الخط مع الذكر) للحديث (على المعتمد على الخط وحده) لما ذكرنا في الأول مع زيادة الخط.

(و) الرابع والعشرون: إذا كان أحد الراويين كبيراً والآخر غير كبير فإنه يرجح (الكبير على الصغير) عند من يقبله لزيادة الوثوق بخبره. قال الإمام: فرواية الكبير لا شك في كونها راجحة على رواية الصغير.

(و) الخامس والعشرون: إذا كان أحدهما متأخر الإسلام والآخر متقدمه فإنه يرجح (متأخر الإسلام على مقدمه) لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته، هكذا ذكره البيضاوي وصاحب الحاصل، قال الآسنوي وابن الحاجب: قلت: ذكره في الترجيح بأمر خارج.

(وقيل: عكسه) أي يرجح متقدم الإسلام على متأخره، وهو قول الآمدي، وهو في المختصر في الترجيح بحسب الراوي، قيل: هو تناقض، والصحيح لا تناقض كما ذكره صاحب الغيث الهامع، وذلك أنهما جهتا ترجيح الأول بحسب الأمر الخارجي، والثاني باعتبار سند الحديث، ومزية المتقدم

على المتأخر فيرجع إلى الترجيح بينهما، وإنما قيل بالعكس لأصالة المتقدم في الإسلام ومعرفته، والرازي ذكر مثل قول المصنف، لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه، ثم قال: والأولى أن يفصل فيقال: المتقدم إذا كان موجوداً في زمان المتأخر لم يمنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر، فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها تتقدم على روايات المتأخر فهنا يحكم بالرجحان؛ لأن النادر ملحق بالغالب.

(و) السادس والعشرون: إذا كان أحدهما أكثر ملازمة والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (الأكثر ملازمة على غير الأكثر) سواء كان صحابياً أو غير صحابي، بأن يكون أكثر ملازمة لأهل الحديث؛ لأنه في هذه الحال أعرف بطريق الرواية وشرايطها.

(و) السابع والعشرون: إذا كان أحدهما ذكراً والآخر أنثى فإنه يرجح (الذكر على الأنثى) لأنه أضبظ وأرصن ذهنأ، وقد نبه الله على ذلك حيث أقام شهادة امرأتين بشهادة رجل.

لا يقال: إن باب الشهادة غير باب الإخبار؛ لأن الله تعالى نبه على وجه المصلحة بالضبط، فقال: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة/٢٨٢]، ولا شك أن الضبط والعدالة مستند القبول والرواية، واختار الإسفرايني والشيخ والمهدي عدم ترجيح الذكر على الأنثى، قال الإسفرايني: وأضبضية جنس الذكر إنما ترعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك، فإن كثيراً من النساء أضبظ من كثير من الرجال، وقيل: يرجح الذكر في غير أحكام النساء بخلاف أحكامهن فإنهن أضبظ فيها وهو فاسد بما قدمناه.

(قيل: و) يرجح (أهل المدينة على غيرهم) لأنه موضع معرفة الأحكام، ومحط قبة الإسلام، (وأهل مكة على أهل المدينة) لما ذكر في أهل المدينة، (والحجازي على العراقي والشامي) لقربهم من مواضع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا هو مذهب الشافعي، وعكس أبو الطاهر أحمد بن عيسى بن عبد الله، (والحر على العبد) وهذا هو قول السبكي؛ لأنه لشرف منصبه يحتز عما لا يحتز عنه الرقيق.

وقال محمد بن الحسن: يرجح خبر الحرين على خبر العبدين؛ لأن شهادة الاثنين توجب الحكم والقطع، فقد اتصل الخبر بما يوجب القطع به، فجاز بخلاف الواحد (والمختار أنهم سواء) لأن المعتبر العدالة والضبط والأمانة، والبقاء والحرية لا تأثير لها في هذه الأشياء.

(و) الثامن والعشرون: إذا كان إحدى الروايتين بالقول والأخرى بالفعل فإنها ترجح (رواية القول على الفعل) لأن القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل.

(و) التاسع والعشرون: إذا كان أحد الروائين باللفظ والأخرى بالمعنى فإنه يرجح (الرواية باللفظ على المعنى) أي يرجح الخبر المحكي بلفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على الخبر المروي بالمعنى؛ لأن المحكي باللفظ يجمع على قبوله بخلاف المروي بالمعنى، ولسلامته عن تطرق الخلل المجوز في الرواية بالمعنى.

(و) الثلاثون: إذا كان أحد الخبرين ذكر سببه والآخر لم يذكر، فإنه يرجح (ما ذكر سببه على ما لم يذكر) أي سببه، أي سبب وروده؛ لأن ذكر الراوي لسبب الورد يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم. قال الآسنوي: وهذا إذا كانا خاصين فإن كان عامين فالأمر بالعكس كما يقوله الرازي هنا، ونص عليه الشافعي.

(و) الواحد والثلاثون: إذا كان أحد الخبرين متفقاً على رفعه والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (المتفق على رفعه) إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم (على المخلف في رفعه) إليه (ورفعه) على الصحابي ووجه ذلك ظاهر.

(و) الثاني والثلاثون: إذا كان أحدهما أنكروه الأصل والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (ما لم ينكره الأصل على ما أنكروه) لأن الظن الحاصل من الأول أقوى، وقد تقدم الكلام عليه في باب الأخبار.

(و) الثالث والثلاثون: إذا كان أحد الراويين روى خبره بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكت، والآخر في غيبته وسكت صلى الله عليه وآله وسلم عن النكير، فإنه يرجح (سكوته مع الحضور على سكوته مع الغيبة) لأن الظن بتصديقه مع الحضور أقوى، وتجويز غفلته عما جرى في مجلسه أبعد، قيل: إلا حيث يكون الذي جرى في الغيبة أشد خطراً من الذي جرى في مجلسه بحيث يغلب في الظن أنه إذا ذكر له صلى الله عليه وآله وسلم كان خطره باعثاً على الاهتمام بأمره وأبلغ من الآخر فإنه يكون أرجح.

(و) الرابع والثلاثون: أن يثبت أحدهما بالإسناد والآخر بالإرسال فإنه يرجح الخبر (المسند على) الخبر (المرسل عند الأكثر، وعكس ابن أبان) فجعل المرسل أولى.

(وقال الشيخ) الحسن (وغيره) من العلماء كالمهدي: هما (سواء).

وقال (الحفيد: المسند أرجح إن ادعى المسند عدالة رواته).

لنا: أنه إذا أرسل فعдалته معلومة لرجل واحد وهو الذي روى عنه، وإذا أسند صارت عدالته معلومة للكل؛ لأنه يكون كل واحد متمكناً من البحث عن إثبات خروجه وعدالته، ولا شك

أن من لم تظهر عدالته إلا لرجل واحد يكون مرجوحاً بالنسبة إلى من ظهرت عدالته لكل واحد، لاحتمال أن يكون قد يخفى حال الرجل على إنسان واحد، ولكن يبعد أن يخفى حاله عن الكل، فثبت أن المسند أولى.

احتج ابن أبان: بأن الفقيه لا يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيحكم عليه بالتحليل والتحريم، ويشهد به إلا وهو قاطع أو كالقاطع بذلك، خلاف ما إذا أسند فإنه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد على حكاية أن فلاناً زعم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك. قلنا: الراوي إذا قال ذلك فإنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره؛ لأنه يقتضي الجزم بصحة الخبر الواحد وهو جهل، فوجب حمله على الظن، وإذا كان كذلك فالإسناد أولى لما ذكرناه.

قالوا: قال الحسن: إذا حدثني أربعة نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكيتهم، وقلت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أخبر عن نفسه أنه لا يستجيز هذا الإطلاق إلا عند فرط الوثوق، والجواب واحد.

احتج الشيخ: بأن المعتبر في قبول الرواية عدالة الراوي وضبطه ونحو ذلك والفرض تساويهما فيها، وقد قُبل كل منهما عند الإنفراد فلا يكون لأيهما على الآخر مزية فيكونان بالسوية. فقلنا: ثبتت المزية بما قدمنا.

احتج الحفيد: بأنه إذا لم يدع عدالة روايته فإنه يتطرق إليه من السهو والذهول عن حال من يروى ما لا يتطرق إلى المرسل بخلاف ما إذا ادعى العدالة فإنه ينبي عن عدم سهوه وتحققه لعدالة من ذكرناه. نعم، وهذا الخلاف متفرع على قول من يقبل المراسيل فقط، فأما من لا يقبلها، فإذا كان لا يعتبر مع الانفراد فبالطريق الأولى مع المعارضة.

(و) الخامس والثلاثون: أن يكون أحدهما مرسل من لا يرسل إلا عن عدلٍ والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (مرسل من لا يرسل إلا عن عدلٍ على مرسل من ليس كذلك) لاحتمال أن يرسل عن غير عدل.

(و) السادس والثلاثون: أن يكون أحدهما مرسل التابعي والآخر مرسل غيره، فيرجح (مرسل التابعي على غيره) تابع التابعي، والسبب فيه يعرف مما سبق.

(و) السابع والثلاثون: أن يكون أحدهما متواتر المتن ظني الدلالة والآخر ظنيهما، فإنه يرجح (متواتر المتن ظني الدلالة على ظنيهما) لزيادته على ذلك مع استوائهما في الظن بصحة متن الحديث، إما قطعي الدلالة ظني المتن فالأرجح ترجيحه على ظنيها قطعية.

(و) الثامن والثلاثون: ويختص بما روي بالآحاد وهو أن يكون أحدهما (مالم تعم به البلوى) فيقدم على ما تعم به البلوى، للخلاف (في) قبول (الآحاد) في مثله.

فإن قيل: معلوم أن جميع وجوه الترجيح إنما يكون فيما هو من قبيل الآحاد؛ إذ لا تعارض بين المتواترين ولا بين متواتر وآحاد كما قررتم.

قلنا: قد يكون التواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض كما ذكرنا.

(و) التاسع والثلاثون: أن يكون أحدهما قد التبس اسم راويه بضعيف والآخر ليس كذلك، فإنه يرجح (مالم يلتبس اسم راويه بضعيف على ما ليس بضعيف)، كعيسى بن ميمون مولى قاسم بن محمد، وعيسى بن ميمون المعروف بابن داية، وهذا أوثق من الأول روى عنه الثوري، وإنما كان عدم الملتبس أولى لأنه أغلب على الظن مما التبس.

(فصل): [في طرق الترجيح في المتن]

(و) الثاني: وهو (المتن) ويكون باثنين وعشرين وجهاً:

الأول: قوله (كالنهي) فإنه مقدم (على الأمر) لأن أكثر النهي لدفع مفسدة وأكثر الأمر لطلب منفعة، واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد؛ ولأن النهي للدوام دون الأمر، وذلك أن أكثر من قال بالخروج عن العهدة في الأمر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي ولقلة محامل لفظ النهي، إنما بحسب ما يستعملان فيه من المعاني الحقيقية والمجازية على ما ذكر في موضعه من أن الأمر يستعمل في ستة عشر معنى والنهي في ثمانية، وأما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآمدي أن النهي يتردد بين التحريم والكراهة والأمر بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء.

(و) الثاني: أن يكون مدلوله أمراً ومدلول الآخر إباحة فيقدم (الأمر على الإباحة) للاحتياط، وقوله (في الأصح) إشارة إلى خلاف الآمدي، فإنه زعم أن الأمر وإن كان يرجح على المبيح نظراً إلى أنه إن عمل به لا يضر مخالفة المبيح، ولا كذلك العكس لاستواء طرفي المباح، ويرجح جانب المأمورية، إلا أن المبيح يترجح من أربعة أوجه:

الأول: أن مدلول المبيح متحد ومدلول الأمر متعدد كما سبق.

الثاني: أن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن محمله الظاهر إلى محمله البعيد، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية، والتأويل أولى من التعطيل.

الثالث: أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للأمر، وعلى تقدير رجحانه، والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح، وما يتم العمل به على التقديرين أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد.

الرابع: أن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف، لا يخل لكونه مقدوراً له، والعمل بالأمر يوجب الإخلال بمقصود الترك، بتقدير كون الترك مقصوداً، ومعنى إمكان العمل بالمبيح على تقدير مساواته للأمر هو أنهما إذا تساويا تساقطا، وبقي كل من الفعل والترك على جوازه الأصلي.

قال سعد الدين: ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير ألا يسبقه إيجاب أو تحريم.

(و) الثالث: أن يكون مدلوله نهياً والآخر إباحة، فإنه يقدم (النهي على الإباحة) لأن ما دل

على ترجيح الأمر على الإباحة وهو الاحتياط دل على ترجيح النهي عليها.

(و) الرابع: أن يكون أحدهما أقل احتمالاً لغير المطلوب (فيرجح الأقل احتمالاً على الأكثر)

كالمشترك بين ثلاثة معانٍ على المشترك بين معنيين؛ إذ احتمال لغير المطلوب منهما أكثر من احتمال ذي المعاني، فتضعف دلالة ذي المعاني عليه بخلاف ذي المعنيين.

(و) الخامس: أن يكون حقيقة والأخرى مجازاً فيقدم (الحقيقة) سواء كانت (شرعية أو عرفية

أو لغوية على المجاز) لأن النص المستعمل في معناه بطريق الحقيقة لا يفتقر إلى القرينة المخلة بالتفاهم، بخلاف المستعمل بطريق المجاز.

(و) السادس: أن يكون حقيقة شرعية والآخر حقيقة عرفية أو لغوية (فتقدم الشرعية على

العرفية واللغوية) لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها، ولهذا فإن يجوز بنت مطلقة يتعين الطلاق وإن احتمل تخليصها من القيد.

(و) السابع: أن يكون حقيقة عرفية والآخر حقيقة لغوية فتقدم (العرفية على اللغوية) لاشتهار

العرفية وتبادر معناها.

(و) الثامن: أن يكونا مجازين إلا أن أحدهما أقوى بأحد الأشياء المذكورة فيقدم (المجاز على المجاز) لقوته: إما (لقرب جهته) من الحقيقة دون الآخر كفي الصحة فإنه أقرب إلى سلب الذات من نفي الكمال في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))، (أو) وجه (رجحان دليله) من الأمور التي تذكر في معرفة المجاز لكونه ثبت بالنص الواضح أو بصحة النفي، والآخر بعدم الإطراد وبعدم صحة الاشتقاق، (أو شهرته) دون الآخر نحو: من تغوط فعليه الوضوء، من تبرز فلا وضوء عليه، فإن لفظ الغائط أشهر في الحدث من البراز.

(و) التاسع: إذا كان أحدهما مجازاً والآخر مشتركاً فإنه يقدم (المجاز على المشترك في الأصح كما تقدم) في مقدمة الكتاب، قال القزويني^(١): وليس هذا من تعادل الأدلة، وإنما من تعارض الدلالة.

(و) العاشر: إذا كان أحدهما مؤكداً للدلالة والآخر ليس كذلك فإنه يرجح (مؤكد الدلالة على ما ليس كذلك) لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أبما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)) مع قوله: ((الأيمن أحق بنفسها من وليها)).

(و) الحادي عشر: إذا كان أحدهما يدل بمنطوقه والآخر بمفهومه فإنه يرجح (المدال بمنطوقه على المدال بمفهومه) ووجه ذلك ظاهر.

(و) الثاني عشر: إذا تعارض (مفهوم الموافقة) ومفهوم المخالفة، فإنه يقدم مفهوم الموافقة (على مفهوم المخالفة) لأن مفهوم الموافقة أقوى، ولهذا لم يقع فيه اختلاف، بل ألحق بالقطعيات وقوله (على الأصح) إشارة إلى ما قال الآمدي من أنه يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين:

الأول: أن فائدته التأسيس وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد، والتأسيس أصل والتأكيد فرع.

الثاني: أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في محل السكوت، وأن اقتضائه للحكم في محل السكوت أشد، وأما مفهوم المخالفة فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير أن لا يكون له أولى، بإثبات الحكم في محل السكوت، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت.

(١) هو عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني، صاحب المؤلفات المشهورة، توفي سنة (٦٦٥) هـ.

قال سعد الدين: ولا يخفى أن ما يتم على تقدير كونه غير متحقق في محل السكوت وتقدير أن لا يكون له أولى بإثبات الحكم في محل السكوت وتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت.

قال سعد الدين: ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة أولى مما يتم على تقدير واحد. انتهى

ومثاله: {فَلَا تُقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا} [الإسراء/٢٣]، مع ما لو قيل لا تقتلهما ما لم يقصدا قتلك.

(و) الثالث عشر: إذا احتمل أن يكون الخاص منسوخاً بالعام المتأخر، واحتمل أن يكون العام مخصصاً بالخاص المتقدم فإنه يرجح (تخصيص العام المتأخر على نسخ الخاص المتقدم) أي الحكم بنسخه؛ لأن فيه أخذاً بالدليل أي الحكم بتخصيصه.

(و) الرابع عشر: إذا كان أحدهما مما لم يخص والآخر قد خص فإنه يرجح (العام الذي لم يخص) على (ما خص) لأن الأول كالبناء المرصوص، والثاني كالبناء المنقوض، مثاله الصبي المرتد لا يقتل لردته مع ما لو قيل كل مرتد يقتل، فإنه قد خص بالمرأة المرتدة.

(و) الخامس عشر: إذا كان أحد الخبرين مقيداً والآخر مطلقاً، فإنه يرجح (المقيد على المطلق) لأنه أقوى في الدلالة على ما تضمنه من دلالة المطلق عليه.

مثاله: لو ورد: لا تقتلوا أهل الذمة، وورد بعده: اقتلوا المشركين، فإن الحكم بعدم قتل أهل الذمة، أولى.

(و) السادس عشر: إذا كان أحد المتعارضين إجماعاً ظنياً والآخر نصاً كذلك فإنه يرجح (الإجماع على النص الظنين)، لأن الإجماع مأمون فيه النسخ بخلاف النص كالإجماع على منع بيع أمهات الأولاد، مع حديث أبي سعيد الخدري كنا ننبأعنك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

(و) السابع عشر: إذا كانا إجماعين ظنيين لكن أحدهما متقدم والآخر متأخر، فإنه يرجح (الإجماع الظني المتقدم على الإجماع الظني المتأخر) إذ لو كان الإجماع السابق قطعياً وجوده لما تحقق بعده إجماع أحد على خلافه، لعدم خفائه على أهله، بخلاف الإجماع الثابت بنقل الآحاد، فإنه يمكن خفاؤه، فيمكن حدوث إجماع آخر بعده بخلافه.

مثاله: ما يرويه أصحاب أبي حنيفة من إجماع الصحابة والتابعين على وجوب الضمان في الرهن إذا تلف عند المرتهن، فإن روت الشافعية إجماعاً آخر ممن بعدهم على كونه أمانة عند المرتهن رجح الأول على الثاني لقربه من عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وبُعدّه عن الخطأ لقوله صلى الله عليه وآله: ((خير القرون قرني الذي أنا فيه ثم الذي يليه)) الحديث.

(٩) الثامن عشر: إذا كان المتعارضان يدلان بالاقتضاء لكن أحدهما بضرورة الصدق والآخر ليس كذلك فإنه (يرجح دلالة الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة الوقوع شرعاً) لأن الصدق أهم من وقوعه شرعاً.

مثاله: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) مع ما لو قال: إذا قلت لزيد وأنت مكره أعتق عني عبدك على ألف لزمك للمعتق، فإن مقتضى الأولى لضرورة صدق الصادق عدم لزوم البيع لكونه مكرهاً، ومقتضى الثاني لتوقف العتق على تقدير الملك، هو لزوم البيع شرعاً، فيرجح الأول بما قلنا.

(١٠) التاسع عشر: إذا كان أحد المتعارضين يدلان بالإيماء فإنه يرجح (في الإيماء بانتفاء العبث) أو الحشو في كلام الشارع (على غيره) من أقسام الإيماء، فإذا تعارض إيماءآن، وقد عرفت أن الإيماء اقتزان الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لولم يكن ذلك الوصف أو نظيره للتعليل لكان بعيداً من الشارع الإتيان بذلك الحكم، فإذا كان البعد إلى حيث يلزم عبث أو حشو كان أبعدهما إذا لزم كون ما بعد الفاء غير علة أو كون ما ترتب عليه الحكم غير علة إلى غير ذلك من أقسام الإيماء.

مثاله: قوله صلى الله عليه وآله: ((اعتق رقبة)) لمن قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، مع ما لو قال للمواقع في نهار رمضان: لا تعتق رقبة، وكما لو قال: لا يعتق الصائم رقبة وهو مواقع، وذلك لأن الأول لو لم يحمل على التعليل لزم العبث وهو الاشتغال بما هو غير مقصود، أو الحشو وهو إيراد ما هو غير مقصود وكلاهما منتفٍ على كلام الشارع.

(١١) العشرون: إذا كان أحد المتعارضين يدل بالاقتضاء والآخر بالإشارة أو الإيماء أو المفهوم فإنه يرجح (دلالة الاقتضاء على الإشارة و) على (الإيماء و) على (المفهوم) موافقة ومخالفة، وهذه ثلاث ترجيحات:

أما الأوّل: فلأنه يدل بقصد المتكلم بخلاف الإشارة، مثاله مالو قلت: من أصبح جنباً في رمضان فعليه قضاء ذلك اليوم، مع قوله عز وجل: {فالآن باشروهنَّ..} الآية، فإنّ الأول يقتضي أن المباشرة في بعض أجزاء الليل غير جائزة إلى الفجر، وذلك قدر زمان الإغتسال، والثاني يدل على أنها جائزة إلى الفجر.

وأما الترجيح الثاني: وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على الإيماء فلتوقف صدق المتكلم والصحة العقلية أو الشرعية في دلالة الاقتضاء عليها بخلاف الإيماء، مثاله ما لو قيل: رفع عن أمي السرقة ثم قيل: السارق تقطع يده.

وأما الثالث: وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم فلوقوع الاتفاق على دلالة الاقتضاء، والخلاف في المفهوم مثاله ما لو قيل: أقم الحد على والديك مع قوله: لا تقل لهما أفٍ.

(و) الحادي والعشرون: إذا تعارض صيغ العموم فإنه (يرجح العام الشرطي على النكرة المنفية غالباً) احترازاً من النكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس؛ لأنها نص في الاستغراق ولا تحمل الخصوص. قال سعد الدين: ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: { لا ريب فيه } إن قراءة الفتح توجب الاستغراق، وقراءة الرفع تجوزه.

إذا عرفت هذا فيرجح عليها (و) على (غيرها من صيغ العموم) كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما؛ لأن الحكم في الشرط معلل فيكون أدهى إلى القبول، مثاله قوله صلى الله عليه وآله: ((من بدل دينه فاقتلوه)) مع ما لو قيل: المرتد لا يقتل.

(و) الثاني والعشرون: إذا كان أحد الخبرين مجموعاً محلياً أو عاماً بمن أو بما والآخر جنساً محلياً، فإنه يرجح (المجموع) المحلى باللام، وكذا (من وما على الجنس المحلى باللام) لكثرت استعماله في المعهود، فتصير دلالاته على العموم أضعف.

مثاله: اقتلو المشركين، أو من أشرك فاقتلوه، مع لو قيل: المشرك لا يقتل، وكذا ما خرج من السبيلين فهو حدث مع ما لو قيل: الخارج من السبيلين ليس بحدث.

(فصل): [في طرق الترجيح في الحكم]

(و) الثالث: (الحكم) المدلول عليه: وهو يقع بستة وجوه:

الأول: (كالناقل عن حكم العقل) فإنه يرجح (على موافقه) أي الموافق لحكمه (عند أئمتنا والجمهور) من المعتزلة والفقهاء.

(و) اختلف القائلون بأنه يعمل بالناقل هل العمل به على وجه الترجيح فهما حينئذ متعارضان

ثم وقع الترجيح أو على جهة النسخ:

المختار: (أن العمل به لرححانه على) الدليل (الموافق) لحكم العقل، من حيث أن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره بخلاف المنفي؛ ولأن في القول بكون الناقل متأخراً لتقليل النسخ؛ لأنه يقتضي إزالة حكم العقل فقط، وفي القول بكون المقرر متأخراً لتكثير النسخ؛ لأن الناقل أزال حكم العقل ثمَّ المقرر أزال حكم الناقل مرة أخرى (لا لنسخه به) لأنه لا قطع بتأخره (خلافاً للقاضي) عبد الجبار، فزعم أنه نسخ، واستدل عليه بوجهين:

الأول: أنا نعمل بالناقل على أنه نسخ، والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح.

قلنا: لا قطع على أنّ الناقل عن حكم الأصل متأخر وناسخ، وإنما نقول: الظاهر ذلك مع جواز خلافه، فهو إذن داخل في باب الأولى، وهذا ترجيح.

الثاني: أنه لو كان العمل بالناقل ترجيحاً لوجب أن نعمل بالخبر الآخر لولاه؛ لأن هذا حكم كل خبرين رجحنا أحدهما على الآخر، ومعلوم أنه لولا الخبر الناقل لكنا نحكم بموجب الآخر لدلالة العقل لا لأجل الخبر.

قلنا: لولا الخبر الناقل لعملنا بموجب الخبر الآخر لأجله، ألا ترى أننا نجعله حكماً شرعياً، ولهذا لا يصح رفعه إلا بما يصح النسخ به، ولولا أن بعد ورود الخبر صار شرعياً، وإلا لما كان كذلك. (وقيل) والقائل الرازي وأتباعه العمل (بالموافق) لحكم العقل (أرجح) من الناقل؛ لأن النفي متأخر عن الناقل؛ إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة؛ لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه؛ لأننا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب، وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه.

وأجابوا عن دليلي الجمهور:

عن الأول: بأنه لو جعل المنفي متأخراً لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل به، ولو جعلناه متقدماً لكنا قد استفدنا منه ما يتمكن العقل من معرفته.

وعن الثاني: أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ، فلا يلزم من تقديم المنفي بالكثير النسخ، وأيضاً فلو اعتقدنا تأخير الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين، وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه، فإنه لا يكون المنسوخ إلا دليلاً واحداً.

(و) الثاني: أن يكون أحدهما وجوباً والآخر ندباً فيقدم (الوجوب على الندب) للاحتياط، ولتساويهما في طلب الفعل مع زيادة الأمر بالحث على الفعل؛ ولأن الأمر أولى بتحصيل المقصود لما يلزم من حيث المنفعة اللازمة للفعل؛ ولأن في العمل بالندب تجويزاً للفعل وفيه إبطال للوجوب بخلاف العكس.

(و) الثالث: أن يكون حكم أحدهما حظراً والآخر إباحة فيقدم (الحظر على الإباحة) ووجهه: أن ملابسة المحذور توجب الإثم بخلاف المباح فكان الأولى للاحتياط، ولهذا لو اجتمع في العين الواحدة جهة خطر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل قدم التحريم، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما اجتمع الحرام والحلال إلا غلب الحرام)) وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)).

(وقيل: عكسه) فتقدم الإباحة على الحظر؛ لأنه لو قدم الحظر كان بمنزلة جعل المحرم متأخراً عن ورود المباح ناسخاً له، فيكون المباح المتقدم عليه في الوجود أيضاً للواضح وهو الجواز الأصلي، بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم.

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان: إلى التساوي والتساقط.

قال سعد الدين: ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة إلا أن الأمدي قال: يمكن ترجيح الإباحة.

(و) الرابع: أن يكون حكم أحدهما حظراً والآخر ندب فإن الحظر يرجح (على الندب) لمثل ما تقدم في الإباحة.

(و) الخامس: أن يكون حكم أحدهما حظراً والآخر كراهة فإنه يقدم الحظر على (الكراهة) للاحتياط، ولما ذكرنا في الثاني.

(و) السادس: أن يكون حكم أحدهما تكليفي والآخر وضعي فإنه يقدم الحكم (التكليفي) كالاقتضاء وهو ما اقتزن به طلب (على) الحكم (الوضعي) وهو ما لم يقتزن به طلب، وإنما هو جعل الشيء دليلاً أو سبباً أو شرطاً على ما مر في تفسير الحكم.

مثاله: قوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} [البقرة/١٨٤]، فإنه يدل على جواز الترخيص للعاصي بسفره، فيرجح على ما لو قيل: العصيان بالسفر سبب لعدم الترخيص، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا ينال ما عند الله بسخطه))، وإنما رجح التكليفي على الوضعي بالثواب المرتبط بالتكليف.

(وقيل: عكسه) وعبارة ابن الحاجب: وقد يعكس أي يرجح الوضعي على التكليفي؛ لأن الوضعي من حيث أنه يفتقر إلى شرائط أقل أقرب إلى النفي الأصلي فكان أولى؛ وذلك أن التكليف متوقف على أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل بخلاف الوضع، فإنه موقوف على الشارع فقط، وإن كان للمكلف أيضاً مدخل في ذلك من حيث أن مصلحته منوطة به.

(و) السابع: أن يكون حكم أحدهما موجباً للحد والآخر دارئاً له فإنه يرجح (موجب الحد على دارئه وفاقاً للقاضي) عبد الجبار، فلو ورد خبر بحد من أتى البهيمه، وآخر بأنه لا يحد، كان المثبت أولى وأرجح نظراً إلى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس، وبالدارئ التأكيد، والتأسيس راجح.

(لا) أنه يرجح (عكسه) وهو الدارئ على الموجب (خلافاً لابن أبان والشيخ وبعض الفقهاء) وهو اختيار البيضاوي والآمدني وابن الحاجب، نظراً إلى أن الحد ضرر، والضرر منفي عن الإسلام لقوله عليه الصلاة والسلام: ((لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)) وإلى قوله عليه الصلاة والسلام وعلى آله: ((ادرووا الحدود بالشبهات)).

فإن ورود الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة، والشبهة تدفع الحد للحديث.

ويمكن الجواب عن الأول: بأن الضرر المقصود به في الحديث الذي لم يبعث له سبب، ولم يقم دليل على إثباته، وهاهنا قد قام الدليل مع أرجحية التأسيس؛ ولأن درء الضرر موافق لحكم العقل، وقد رجحنا فيما سبق الناقل عن حكم العقل.

وعن الثاني: أن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبهة، فأما إثباته في الجملة ففارق لإثباته وإسقاطه بالشبهات في الأعيان والأشخاص.

وأجيب: بأن تعارض البيئتين في الحدود إذا كان شبهة في إسقاطه عن الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة، فبأن يجب إسقاطه في الجملة إذا تعارض فيه خبران ولم يتقدم له حاله ثبوت أولى.

واعترض: بأن الدرء في اللغة إنما يكون للواقع لا محالة لولا الدرء، فأما ما تراخى وقوعه فلا يسمى في اللغة درء إلا على وجه المجاز، وإثبات الحد في الجملة حكم شرعي، وليس له وقوع في شخص معين فيقال بأنه يجب درؤه أو لا يجب.

وأنت خيرٌ بأن هذا اعتراض جدلي لا جدوى تحته؛ إذ المقصد المعاني لا يفيد لفظ الدرء إذا كان الحد بعد ثبوته يسقط بالشبهة فبالأولى قبل استقراره؛ لأنه أضعف حالاً لا سيما وقد قال صلى الله عليه وآله: ((لئن تخطئ في العفو خير من أن تخطئ في العقوبة)).

(ولا) أيهما أعني الدارئ والمثبت (سواء، خلافاً للإمام) يحيى (والغزالي) نظراً إلى أنهما خبران مأثوران عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكانا سواء، وقد كان عليه السلام يعلمنا ما تقضي به العقول وما لا تقضي به.

قلنا: لا نسلم استواء التعليمين؛ لأنه عليه السلام لم يبعث إلا ليفيدنا ما لم نعلمه إلا منه.

(وقال أبو طالب: إن كان الدارئ مبقياً على حكم العقل فقط) أي ولم يفد مع التبقية حكماً شرعياً (فالموجب أرجح) لنقله لحكم العقل والناقل له أرجح كما تقرر، (وإن أفاد مع التبقية حكماً شرعياً) كما لو ورد خبر أن من قبّل امرأة حدّ، وخبر آخر أنه لا يحّد ويتصدق بدينار، فإن هذا الخبر المسقط للحد وإن أسقط الحد لأجله فلم يرد مبقياً لقضية العقل التي هي سقوط الحد، بل ورد منع ذلك وهو التصديق بدينار، (فهما سواء) لمصيرهما حينئذ شرعيين؛ لأن العقلي الذي لم تقض فيه قضية مبتوتة إذا غيره الشرعي فهو شرعي كما سبق، وقد يمنع المساواة لفائدة التأسيس.

(و) الثامن: أن يكون حكم أحدهما موجباً للعتق بخلاف الآخر، فإنه يرجح (موجب العتق على نافية)، وذلك نحو قوله صلى الله عليه وآله ((من لطم مملوكه عتق عليه))، مع قوله ((فكفارته أن يعتقه)).
(عند الكرخي وأبي الحسين) لأن الرق يخالف قضية العقل، والعتق يرد الآدمي إلى ما كان عليه في الأصل وإلى ما يقضي به العقل، فكان أولى لمضامة دليل إلى دليل.

وأيضاً: فالمثبت للمعتق مع النافي كالشهود على ثبوته مع الشهود على عدمه، وقد ثبت هناك ترجيح جنبه الإثبات، فكذا هناك.

وأيضاً: فإنه أقوى، إذ لا يطرأ على العتق قبيح بخلاف الرق فإنه يطرأ عليه الحرية، وقد لا نسلم عدم طرو الرق على الحرية وصحة القياس على الشهادة، لافتراقهما في كثير من الشروط، ويرجح جنبه التأسيس على التأكيد.

(وقيل: عكسه) فيقدم النافي لهما، وبه يشعر كلام الآدمي لموافقته التأسيس بمعنى أنه على وفق الدليل المقتضي لإثبات ملك اليمين المترجح على النافي له، وهو الأصل.

وقال (الإمام) يحيى، (والقاضي) عبد الجبار، (والحاكم، والشيخ) الحسن: هما (سواء) لأتهما حكمان شرعيان ليس أحدهما ناقلاً والآخر مبقياً، وإذا كانا سواء لم يرجح أيهما على الآخر، وقد يمنع أن مقتضى العتق ليس مبقياً.

(و) التاسع: أن يكون حكم أحدهما مثبتاً والآخر نافياً، فإنه يرجح (المثبت على النافي) كحديث بلال أنه صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت وصلى، وقال أسامة: دخل ولم يُصل، وذلك لأن غفلة الإنسان عن الفعل كثيرة، فيحتمل أن يكون مبنى النافي على الغفلة؛ ولأن المثبت يفيد زيادة علم؛ ولأن المثبت يفيد التأثير وهو إثبات ما لم يكن ثابتاً، بخلاف النافي فإنه لا يفيد إلا التأكيد؛ لأن الأصل هو النفي.

(وقيل: عكسه) أي يرجح النافي على المثبت وهو قول الآمدي، ذكره قطب الدين، قال: وتأخر النافي وإن لزم منه مخالفة المثبت ورفع حكمه، فتأخير المثبت يلزم منه مخالفة النافي ورفع حكمه، وترجيح تأخر المثبت لكونه رافعاً لما فائدته التأكيد، بخلاف تأخر النافي لكونه رافعاً لما فائدته التأثير، بأن يكون المثبت على تقدير تأخره، بما ثبت بدليلين الأصل والنافي، زكّن النافي واحداً ثبت بدليل واحد وهو المثبت.

وما يقال: من أن المثبت يفيد حكماً شرعياً بخلاف النافي، والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعي، فمع أنه غير سديد - إذ المقصود من الحكم الشرعي الحكمة، لكونه وسيلة إليها، وحكمة النفي مقصودة كحكمة الإثبات - معارض بأن الغالب من الشارع التقرير لا التغيير.

قال قطب الدين: وفي الكتب المشهورة تقدم النافي على المثبت إلا أنهم عبّروا عن النافي بالمقرر وعن المثبت بالناقل.

قال (بعض الأصوليين و) بعض (الفقهاء: ويجوز مخالفة) الخبر (الحاضر و) الخبر (المبيح المعارضين لحكم العقل)، وإذا كان كذلك (فيكونان حكمان شرعيان معاً).

وقال (أبو هاشم والقاضي) عبد الجبار (وابن أبان: و) إذا جاز مخالفتها لحكم العقل فإنهما (يتساقطان حينئذ ويرجع إلى غيرهما من أدلة الشرع إن وجد) ذلك الغير، (وإلا) يوجد (فإنه) يرجع (إلى حكم العقل المخالف لهما).

وقال (الشافعي والكرخي): لا يتساقطان، (بل) يكون الخبر (الحاضر أرجح) من الخبر المبيح. وقال (أئمتنا وأبو الحسين: بل) لا يجوز مخالفتها لحكم العقل؛ إذ عندهم أنه (يجب مطابقة أحدهما لحكم العقل، و) يكون (الناقل) عن حكم العقل حينئذ (أرجح كما تقدم) تحقيقه، ومثل

هذا ذكر الإمام والفقهاء والقاضي عبد الله وابن أبي الخير، وغلطوا الحفيد في نسبة الخلاف إلى من ذكر من أهل العدل على ما حكاه في الجوهرة، ولذلك قال المصنف: (والتحقيق: أن جواز ذلك) أي مخالفتها لحكم العقل (إنما يستقيم على مذهب نفاة الأحكام العقلية كالأشعرية وغيرهم) كالإمامية، (لا على مذهب من يثبتها كأئمتنا والمعتزلة، فلا بد من مطابقة أحدهما لحكم العقل في عينه أو جنسه) ومثل هذا ذكر قطب الدين من الأشاعرة قال بعد ذكره لأصل المسألة: وهذا إنما يستقيم على مذهبننا دون مذهب المعتزلة؛ لأن العقل عندهم يفيد الأحكام. انتهى

والتوفيق بين ظاهر قول أبي هاشم والجمهور: أن مراد أبي هاشم أنه يجوز أن لا يكون في العقل واحد من حكمي الخبر على التعيين فحينئذ يطرح الخبران ويبحث عن دليل شرعي غيرهما إن وُجد، وإلا عدل عنهما إلى قضية العقل، وإن كانت غير مطابقة لأحد الخبرين على التعيين كأن تكون قضية العقل إما وجوباً أو ندباً فالخبر المبيح موافق لما قضى به العقل في الجنس، وإن لم يتطابقا على تعيين الإباحة فقد اتفق العقل والسمع في مجرد الجنس، وأراد أئمتنا أنه لا يجوز خلو الحادثة عن قضية العقل مطابقة لأحد الحكمين على التعيين، أو مطابقة في جنس أحد الحكمين، وإن لم يطابق في العين فعرف أنه لا بد عند الجميع للعقل من قضية في الحكم مطابقة لأحد الخبرين، إما في عين الحكم أو جنسه، فيكون المراد إن لم يكن حكم العقل فيما تواردا فيه الحظر أو الإباحة على التعيين، وفي جنبه الإثبات مثل ذلك.

والدليل على أنه لا بد من حكمٍ باقي في العقل: القسمة الدائرة بين النفي والإثبات؛ لأن القادر على الفعل المميز المختار، إما أن يكون له أن يفعله أو لا، الأوّل: الحسن، والثاني: القبيح^(١).

(١) وقال المهدي في المنهاج: اعلم أن الأصوليين قد يطلقون هذه العبارة - أعني كون بعض الأحكام الشرعية لا حكم له في العقل - وهذه عبارة توهم الخطأ، لأنها توهم أن مجيء الشرع بحكم لا ينسب له قبل ورود الشرع حكم في العقل لا في تحليل ولا تحريم ولا ندب ولا كراهة، لا في ضرورة العقل ولا في دلالاته، وليس كذلك فإنه ما من حكم شرعي إلا والعقل يقضي فيه بقضية، من تحليل أو تحريم، لكنه نوعان: نوع يعلم حكمه بضرورة العقل، ونوع لا يعلم حكمه إلا بدلالاته، الأوّل: وجوب قضاء الدين، والثاني: إباحة كل ما يصح الإنتفاع به من غير ضرر يلحقه أو يلحق من هو أخص به، كالإنتفاع بالشجر الذي لا مالك له قبل ورود الشرع يبيح أو يحرم، وإباحة هذا لا يعلم بضرورة العقل بل بدلالاته، فإذا ورد خبران أحدهما يقتضي حظر شيء لا يعلم حظره ولا

وأما الدليل على أصل المسألة فقد تقدم الكلام فيه.

(فصل): [في طرق الترجيح باعتبار أمر خارج]

(و) الرابع: وهو (الأمر الخارج) عن سند الدليل وعن متنه وعن حكمه، وهو من ثمانية وجوه:
 الأوّل: (كموافقة دليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس) فإنه يرجح على ما لا يؤيده دليل آخر؛ لأن الموافق أغلب على الظن؛ ولأن مخالفة دليلين أشد محذوراً، ومثاله: ما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصبح جنباً من حلم فيغتسل ويصوم، الموافق لقوله تعالى {فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ} الآية، [البقرة/١٨٧]، فهذا يرجح على قوله ((من أصبح جنباً فلا صوم له)).
 (و) الثاني: (كالعام الوارد على سبب خاص) فإنه يرجح (على العام المطلق) الذي لم يرد على سبب (في حق السبب).

ومثاله: قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد مرّ بشاة ميمونة ((أيما إهاب دبغ فقد طهر))، مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب))، فيرجح الأول بالنسبة إلى الشاة؛ لأن محذور المخالفة فيه نظراً إلى تأخر البيان عما دعت إليه الحاجة أتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر، لكونه غير وارد في تلك الواقعة، (لا) أنه يرجح على العام المطلق (في غيره) أي السبب (في) ن (لمطلق أرحح) للخلاف في تناول الوارد على سبب بغير السبب فلا تثبت الطهارة بالنسبة إلى جلد غير الشاة بل يثبت خلافها.

(و) الثالث: إذا ورد عام هو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فإنه يقدم (الخطاب شفاهاً مع العام) كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر، فكما يقدم الوارد على سبب فيه والآخر في غير السبب (كذلك) عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الآخر لقوة دلالة عام المشافهة فيمن شوفهوا أو نقصان دلالة على غيرهم، للخلاف في تناوله، والافتقار إلى دليل من خارج كالإجماع على عدم التفرقة، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((حكمي على الواحد حكمي

إباحته، فهذان خبران لم يكن لهما حكم في العقل، أي يعلم بضرورة العقل، وهو محل الخلاف بين الأصوليين، فعند القاضي وأبي هاشم وابن أبان والشافعي: يتعارضان من كل وجه فيطرحان ويعدل إلى دليل آخر، وقال الكرخي: الحاضر أولى، وأظنه لأبي القاسم البلخي. انتهى. تمت من هامش النسخة (أ).

على الجماعة))، ومثاله قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى} [البقرة/١٧٨]، مع قوله تعالى: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا} [آل عمران/٩٧].

(و) الرابع: إذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب إليه والآخر ليس كذلك، فإنه يقدم (العام الأمس بالمقصود) مثل قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ} [النساء/٢٣]، (على غير الأمس) بالمقصود مثل قوله سبحانه: {إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ} [المؤمنون/٦]، لأن محل الخلاف هو الجمع بين الأختين بملك اليمين، وقد دل قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ} [النساء/٢٣]، لعمومه على جزء منه، وقوله: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ} [المؤمنون/٦] لعمومه على إباحته، إلا أنَّ الأول أمس بمسألة الجمع فيقدم.

(و) الخامس: إذا تعارض خبران وعرف معنى أحدهما بتفسير الراوي فإنه يقدم (ما فسره الراوي):
إمّا: (بقوله) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يعلق الرهن بما فيه))، مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم للمرتحن بعد ما نفق -أي مات فرس الرهن- ((ذهب حقك))، فإن الأول فسره راويه بأن معناه لا يصير الرهن مضموناً بالدين.

(أو فعله) كما يروى عن ابن عمر أنه لما سمع قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((البيعان بالخيار ما لم يفترقا)) كان بعد ما يبيع شيئاً مشى خُطًى يسيره لقطع خيار المجلس، (على ما لم يفسر راويه) لأنه أعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به أوثق، فلو فرض في مثال الفعل البيعان بالخيار ما لم يتباعدوا، وقيل: إن المراد به البعد الشديد والبون البعيد لرجح الأول لما ذكرناه.

(و) السادس: إذا تعارض خبران وذكر علة أحدهما والآخر لم يذكر علة، فإنه يقدم (ما ذكرت علة على ما لم تذكر) لأن ذكر العلة أقرب إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول، ولدلته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة، وربما ترجح ما لا يدل على العلة من جهة أن المنفعة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم، ومثاله حديث البخاري ((من بدل دينه فاقتلوه)) مع حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم ((نهي عن قتل النساء والصبيان))، فقد ارتبط الحكم في الأول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني، فحملنا النساء فيه على الحريات.

(و) السابغ: إذا تعارض خبران أحدهما موافق لقول الوصي أو أكثر القرابة أو الصحابة، أو الأعلم، والآخر مخالف له، فإنه يقدم (موافق قول الوصي، أو) قول (أكثر القرابة، أو) قول (أكثر الصحابة) لا كلهم، فيكون من باب الترجيح، لموافقة دليلٍ آخر، (أو) قول (الأعلم على مخالفته):
أما الأول: وهو موافق قول الوصي، فلقوله صلى الله عليه وآله: ((علي مع الحق))، وهذا مبني على أن مذهبه لا يقطع الاجتهاد.

وأما الثاني: وهو موافق قول أكثر القرابة فلشدة قوة الظن بذلك حينئذ وكذلك القول في الموافق لقول أكثر الصحابة أو الأعلم.

(و) الثامن: يرجح (ما شهدت بتأخره قرينة) عن الآخر (كتاريخ مضيف) فإن الخبر المؤرخ بالتاريخ المضيف وهو أن يكون بينه وبين وفاته صلى الله عليه وآله مدة يسيرة، مثاله حديث عبد الله بن حكيم: أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل موته بشهر ((لا تنتفعوا من الميتة بإهابٍ ولا عصب)) مع قوله في شاة ميمونة: ((أبما إهاب)) الحديث، فإنه يغلب على الظن تأخر تاريخه؛ إذ الغالب عدم تغيير الأحكام في مثل تلك المدة (أو تشديد) فإن الخبر المقرون بالتشديد متأخر غالباً (لتأخر التشديدات) لتدرجه صلى الله عليه وآله وسلم في التكليف شيئاً فشيئاً إلى أن نُتمَّ شرع ما يجب شرعه كآيات والأحاديث الواردة في الحمل على التدرج إلى أن حرمت، وإنما قال: وما شهدت بتأخره قرينة؛ لأنه لو علم المتأخر يقيناً لكان نسخاً لا ترجيحاً، فهذا تمام الكلام في التراجيح المتعلقة بالمنقولين، وأما المتعلقة بالمعقولين فقد أخذ في الشروع فيه بقوله:

(فصل): [في الترجيح بين القياسين]

(والمعقولات كالقياسين، ويكون الترجيح بينهما باعتبار) أمور أربعة:

(صفة العلة وطريقها وحكمها) وأمر خارج عن الثلاثة:

أما الأول: وهو (صفة العلة، فترجح) بوجوه:

الأول: أن العلة (الحقيقية) وهي ما روعي فيها المصالح الدينية والدنيوية، مع قوة المناسبة، وقوتها لا تزداد مع كثرة الناس وضوحاً، كما سبق، فترجح (على) العلة (الإضافية، و) على العلة (العدمية، و) على العلة (الشرعية).

أمَّا الأولتان: فلأنهما عدميتان، والمعلل بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا جعل العلم باشمال ذلك عدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم، فيكون التعليل بالمصلحة أولى.

وأما الثانية: وهي الشرعية، فلأجل الإتفاق على تعليل الحكم بالوصف الحقيقي دون الحكم الشرعي.

مثاله: في مسح الرأس، مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف، مع قوله فرض فيسن تثليثه كغسل الوجه.

(و) الثاني: إذا كان أحد العلتين شرعية والأخرى عدمية، فإنها ترجح الشرعية (هي على العلة (العدمية)، لأن الشرعية أشبه بالوجود، وقوله (في الأصح) إشارة إلى اختيار البيضاوي وأحد احتمالي الرازي أن العدمية مرجحة على الشرعية؛ لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية من حيث أن اتصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعي.

(و) الثالث: إذا كان أحد العلتين منفردة والآخرى مركبة فإنها ترجح العلة (المفردة على العلة المركبة) لأن المفردة متفق عليها؛ ولأن الإجتهد في المفردة أقل، فيبعد عن الخطأ بخلاف المركبة.

قال الآسنوي: وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولاً أن العلة الكثيرة الأوصاف أولى، قال: وعندني أنهما سيان، وكذا حكاه عنه العراقي، وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين في البرهان. انتهى.

(و) الرابع: إذا كان أحد العلتين قليل تركيبها والأخرى بخلافها فإنه يرجح (ما قل تركيبها على ما كثر تركيبها لشبهها بالمفردة، وقد تقرر ترجيح المفردة على المركبة.

(و) الخامس: إذا كان أحد العلتين نفيياً وحكمها ثبوتياً والأخرى بخلافها، فإنه ترجح (التي هي وحكمها ثبوتيان على التي هي وحكمها نفييان) قال الرازي: لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان، فحملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً.

قال الآسنوي: وقوله أنهما ثبوتيان ممنوع فإنهما عدميان كما صرح به هو في غير موضع لكونهما من النسب والإضافات.

(و) السادس: إذا كان أحد العلتين ظاهرة ومنضبطة والأخرى بخلافها، فإنها ترجح العلة (الظاهرة

(و) العلة (المنضبطة على خلافها) الخفية والمضطربة لكون الأول أقوى دلالة على المقصود من الثاني.

(قيل: و) ويرجح (الضرورة على الاستدلالية) وهو كلام الآسنوي، لتجويزه التعارض بين القطعيات، (والمختار منعه؛ إذ لا ترجيح بين القطعيات) كما تقدم، (وإن اختلفت جلاء وخفاء) بحسب حالي الضرورة والاستدلال.

(و) السابع: إذا كان أحد العلتين متعددة والأخرى قاصرة فإنها ترجح العلة (المتعدية على) العلة (القاصرة) لكثرة الفائدة فيها، مثاله لو قيل: يحرم الخمر بكونه خمراً مع ما لو قيل: يحرم لإسكاره.
(و) الثامن: إذا كان أحد العلتين أكثر تعدياً والآخر أقل، فإنه يرجح (الأكثر تعدياً على الأقل) لكثرة الفائدة.

مثاله: مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، لأنه يتعدى إلى غسل اليدين والرجلين، بخلاف قول الآخر مسح في الوضوء فلا يسن فيه التكرار كمسح الخف، (خلافاً لأبي طالب والحنفية فيهما) فزعموا أن القاصرة والأقل تعدياً أرجح؛ لأن الخطأ فيهما أقل.

(و) التاسع: إذا كانت إحداها مطردة والأخرى منقوصة، فإنها ترجح (المطردة على المنقوصة) لسلامتها عن المفسدة وبعدها عن الخلاف، مثاله: أن يقول الشافعي في الأخ أو في العم قرابة لا تحرم الزكاة فلا يعتق عليه، كابن العم، فيقول الحنفي: ذو رحم محرم فيعتق عليه كالولادة، فإن هذه العلة منقوصة بابن العم الرضيع.

(و) العاشر: إذا كانت إحداها مطردة منعكسة والأخرى بخلافها، فإنها ترجح (المطردة المنعكسة على خلافها) وهو المطردة غير المنعكسة؛ لأن الأول أغلب على الظن، وأبعد عن الخلاف، مثاله: في مسح الرأس فرض في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فيقول الحنفي: مسح تعبدي في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف، وعلة الشافعي غير منعكسة؛ لأن المضمضة والاستنشاق ليسا فرضاً عنده، ويسن تثليثهما وعلة الحنفي منعكسة؛ لأن الغسل يسن تثليثه فرضاً كان أو سنة كغسل المستيقظ من نومه يده، ومسح الاستنجاء ليس تعدياً فيبطل طرد علقته.

(و) الحادي عشر: إذا كانت أحدهما مطردة فقط والأخرى منعكسة فقط، فإنها ترجح (المطردة فقط) من غير انعكاس (على المنعكسة فقط) من غير اطراد، لوجوب اشتراط الاطرادين في الإتفاق وعدم الإتفاق على وجوب الإنعكاس، فإذا كانت العلة في أحد القياسين مطردة بلا نزاع، وإن كان في انعكاسها نزاع كان ذلك القياس أرجح مما لا يكون نزاع في انعكاس علقته وينازع في اطراد علقته.

مثاله: أن يقول الشافعي: ملك من يجوز صرف الزكاة إليه، فلو لم يملكه فلا يعتق عليه كابن العم فإن علقته مطردة ولا تنعكس؛ لأنه لو ملك كافرًا أجنبيًا لا يعتق عليه، فيقول الحنفي: ملك ذا رحم محرم منه فيعتق عليه كالولادة، فإن علقته منعكسة غير مطردة لما عرفت أنه لا أحد ممن هو ليس ذا رحمٍ إذا ملكه عتق عليه.

(٩) الثاني عشر: إذا كانت إحدى العلل من الضروريات ومكملاتها والأخرى بخلافها، فإنها ترجح (الضروريات الخمس ومكملاتها على الحاجية والتحسينية) لزيادة المصلحة في الأول؛ ولأن المكمل حكمه حكم المكمل، ولذلك يحرم شرب جرعة من الخمر كتحریم المسكر منها، ويحد بشرب جرعة منها كما يحد بشرب المسكر منها.

مثال الضروريات الخمس: ضرورة الدين، صبي مسلم فلا يجوز أن تحتضنه الكافرة كما لو كان عاقلاً، فيقول الخصم: الأم ومن شاكلها أقدر على تربية الصغير، فكانت أولى من الأب كالمسلمة. ضرورة النفس: أن يقال في بيع الحاكم على المحتكر أخذ ماله كرهًا لدفع ضررٍ عام فيجوز كالإكراه في الشفعة، فيقول الخصم: تسلط على مال الغير كرهًا فلا يجوز كأخذ الدار المبيعة للحجار غير الملاصق كرهًا. ضرورة النسل: أن يقال في صغيرة يجامع مثلها إذا طلقت ثلاثاً فولدت لستة أشهر مثلاً، معتدة يحتمل أنها كانت حاملاً منه، ولم يقر بانقضاء العدة فلا يثبت انقضاء عدتها، كما لو وضعت لأقل من ستة أشهر مثلاً، وكالكبيرة المعتدة بالأشهر إذا لم يقر، فيقول الخصم: معتدة أخير الشرع بانقضاء عدتها بعد ثلاثة أشهر حكماً فصار كما لو أخبرت المعتدة بالإنقضاء ثم ولدت لستة مثلاً، وبالأولى لأن إخبار الشرع لا يحتمل بخلاف إخبار المعتدة.

ضرورة العقل: شراب يستتضر الشخص بشربه فيحرم كالخمر فنقول: الخمر مشروب طيب تخففه النار فيحل كسائر الأشربة.

ضرورة المال: كما يقال في ضمان السارق تلف عنده مال كان يجب رده على صاحبه فيضمنه كما لو استهلكه، فيقول الخصم: تلف عنده مالم يبق مغضوباً لحق العبد، فلا يضمنه، كقشور الرمان ونحوها إذا ألقاها في الطريق فيأخذها إنسان فهلكت عنده.

ومثال التكميلية: تكملة الدين: في الصابية عابدة لغير الله فلا يجوز نكاحها كالجوسية، مع قول الخصم معظمة لغير الله لا بطريق الإلهية فيجوز حينئذ نكاحها كالتنصرية.

تكملة النفس: في الثعلب سبع فيحرم أكله كالذئب مع قوله غير صائل فصار كالأرنب.

تكملة العقل: شراب يدعو قليله إلى كثيره المسكر فيحرم قليله كالخمر مع قوله شراب ذهبت رفته بالنار فيحل كسائر الأشربة المباحة.

تكملة النسل: في تداخل العدتين عبادتان فلا يتداخلان كالصومين في يوم واحد، مع قوله حصل المقصود بالعدتين وهو فراغ الرحم، فلا تكلف أخرى صوتاً لمنافعها عن التضييع بالحصر في البيت، فصار كالتداخل في الحدث الأصغر والأكبر، فإنه لا يكلف عدة طهارات، بل يكتفي بواحدة صوتاً للطهور عن التضييع.

تكملة المال: في بيع الثمرة بالثمرتين مطعوم فلا يجوز بيعه متفاضلاً، كالصاع بالصاعين، مع قوله: إنه منجنس ما يتعلق به الأصل، وهو غير معتبر شرعاً، فيجوز بيعه متفاضلاً، كالثوب.

(و) الثالث عشر: إذا كانت إحدى العلتين حاجية والأخرى تحسينية فإنها ترجح (الحاجية على التحسينية)، لتعلق الحاجة بالأول دون الثاني.

مثاله في تزويج الفاسق: زوجها أبوها فيصح كغير الفاسق، فيقول الخصم: ولاية فلا تليق بالفاسق كالكافر.

مثال آخر: في شهادة العبد بمال: قول عدل فيه إحياء لحق المسلم فيقبل كالحر، فيقول الخصم: منصب شريف فلا يليق بوضع المرتبة بالخلافة، والأول مثال الحاجية والثاني مثال تنمة الحاجية؛ لأن قبول قول العبد أشد إفضاء إلى دفع حاجة إحياء أموال الناس عند التناكر.

(و) الرابع عشر: إذا كانت إحدى العلتين دينية والأخرى من الأربع الأخر فإنها ترجح (الدينية) من الضروريات الخمس (على الأربع) الباقية؛ لأن فائدتها وهي السعادة الأبدية أسنى؛ ولأن الدين يعلو ولا يعلو؛ ولأنها المقصود الأعظم، قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات/٥٦].

(وقيل: عكسه) فتقدم الأربعة الباقية عليها نظراً إلى رجحان حق الآدمي لا بطريق الازدراء، بل لافتقار العبد وغناء الرب، ولهذا جوّز إجراء كلمة الكفر عند الإكراه، ولم يجز قتل الغير كرهاً.

مثالها مع النفسية: صبي مسلم فلا تحضنه الكافرة كما لو كان كافراً مع قوله: تسليمه إلى أبيه تعريض للهلاك لعجزه عن تربيته، فلا يجوز كما في المسلمة.

ومع النسبية: في لقيط وجده ذمي في قرية أهل الإسلام وادعى أنه ولده صغير حصل في حيز الإسلام وحين حصل فيه لم يكن معه أحد الأبوين، فكان مسلماً كالصغير من أولاد الحريّة إذا حصل في دار الإسلام، ثمّ حصل أبوه فيها كافراً، مع قوله صغير وُجد في يد كافرٍ في دار الإسلام، وهو والده، فكان كافراً كولد الذميّ، وهذا الحكم لضرورة حفظ النسب؛ إذ مع اختلاف الدين يتبرأ الوالد من ولده.

ومع العقلية: في الشطرنج مله عن وظائف الدين، فيحرم كالنردشير، مع قوله يشحذ الخاطر فيجوز كسائر الحسابات الدقيقة.

(و) الخامس عشر: إذا كان أحد العلتين مصلحة النفس والأخرى من الثلاث الباقية، فإنها ترجح (مصلحة النفس على الثلاث) الباقية؛ لأنها تلو لمصلحة الدين؛ إذ بها تحصل العبادات التي هي أساس الدين.

مثالها مع مصلحة النسب في نفي الولد بعد مضي مدة التربية: نفي في أثر الولادة فيجوز كما لو نفي التربية، مع قوله نفي بعد دلالة بقوله إنه ولده فلا يجوز، كما لو نفاه بعد مدة النفاس، فإن الأول يحصل من ترتب الحكم عليه حفظ نفسه من الحدّ المؤدي إلى التلف، ومن إلحاقه بالتهائم حيث لا تقبل له شهادة أبداً عند بعضهم، والثاني: يحصل من ترتب الحكم عليه حفظ النسب.

ومع مصلحة العقل في شرب غير المسكر من المطبوخ: مشروب غير مسكر، يزيد قواه فيحل شربه كسائر الأشربة المباحة، مع قوله مشروب قليله يدعو إلى كثير فيحرم كالخمر.

ومع مصلحة المال: مامر في المختكر.

(و) السادس عشر: إذا كان أحد العلتين مصلحة النسب والأخرى من الأخيرين، فإنها ترجح (مصلحة النسب على الأخيرين) وهما العقل والمال؛ لأنه لبقاء النفس حيث شرع الحفظ الولد حتّى لا يبقى ضائعاً لا مستند له.

مثالها مع العقل في قذف السكران امرأته بنفي الولد أنهما لا يتلاعنان بل يحد الزوج: لعان فيه تضييع الولد مع وجود الشبهة، فلا يجوز كما لو نفي أول الولدين واعترف بالثاني، مع قوله لعان فيه تنكيل للملاعن عن منكر، فيجب كما لو قذفها بنفي الولد قولاً.

ومع المال: في أمة المكاتب إذا أتت بولد فادعى مولاه نسبه ولم يصدقه المكاتب أنها له من وجه، فنسب النسب وإن لم يصدقه، كما لو استولد الأب أمة ولده، بل أولى مع قوله: ليس للمولى تملك

مال المكاتب لحاجة البقاء، فكذا لحاجة النسل، فصار كما لو باع أمة فأنت بولد بعد سبعة أشهر مثلاً عند المشتري، وادعى البائع أنه ولده وكذبه المشتري لم يثبت نسبه من البائع. (ثم) ترجح مصلحة (العقل، ثم) مصلحة (المال) لأن العقل مركب الأمانة، ومدرك التكليف، ومطلوب للعباد بنفسه من غير واسطة.

مثاله: مشروب يدعو قليله إلى كثير المسكر، فكان نجساً كالخمر مع قوله: مشروب نافع غير خمر، فكان طاهراً كسائر الأشربة المباحة.

قال (المؤيد بالله وغيره: و) ترجح المصلحة (العامة للمكلفين على) المصلحة (الخاصة) لكثرة الفائدة. (وعكس أبو طالب) فقال: يرجح الخاصة على العامة، ومن ثم اختلفا في إسقاط القصاص وتأخيرها لمصلحة عامة فجوزه المؤيد ومنعه أبو طالب، ووجه قول أبي طالب ينظر.

(فصل): [في الترجيح باعتبار طريق العلة]

(وأما) الثاني فهو ترجيح (باعتبار طريقها) فهو من وجوه ثمانية:

الأول: قوله: (فترجح الثابتة بالنص الذي لا يحتمل غير العلية نحو: لعة كذا على الثابتة بالظاهر الذي يحتمل غيرهما) أي العلية (كاللام) فإنه تحتمل غيرها كما سبق؛ لأن القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر، كما تقدم تحقيقه، وهذا إذا كانا ظنيين لا قطعيين أو أحدهما، ولو ضرورياً واستدلالياً، خلافاً لظاهر قول الحفيد في الضروري والاستدلالي، وقد نظره الدواري. (و) الثاني: ترجح (هما) أي المنصوصة محتملة أو لا (على) العلة (الثانية بالإيماء) لأن النص مقدم على الإشارة.

قال القاضي عبد الله: وهذا إذا لم يكن للمنبهة عليها قوة من جهة أخرى كأن يكون ملائمة مناسبة والمنصوص عليها عرية عن ذلك فإنهما إن كانتا كذلك كانت العلة في موضع اجتهاد، وإن كان الأصوليون لا يعدلون عن المنصوص عليها مع وجودها.

(و) الثالث: يرجح (الثابتة بالإيماء على) العلة (المستنبطة، مناسبة كانت) المستنبطة (أو) شبيهة) لما فيها من الاختلاف؛ ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام.

قال- القاضي عبد الله: والمراد بذلك إذا لم يدخل المناسبة والشبهية، فإن اتفق هناك من جهةٍ أخرى تعدل زيادة التنبيه على المناسبة والشبهية فإن اتفق هناك من جهةٍ أخرى كانت العلتان في موضع اجتهاد.

(و) الرابع: ترجح العلة الثابتة (بالإيماء مع المناسب على العلة الثابتة به) أي الإيماء (من دونها) أي من دون مناسبة لزيادتها بالمناسبة مع استوائها في الإيماء.

(و) الخامس: (يرجح إيماء الدلالة القطعية كالكتاب على إيماء الدلالة الظنية كالسنة المظنونة) لما عرفت أن الذي بعض مقدماته قطعي والبعض ظني راجح على ما يكون كل مقدماته ظنياً.

(و) السادس: ترجيح (الثابتة بالإجماع الظني على مثلها) فتقدم علة السلف والخلف على غيرها؛ ثم ما علم به السلف، يتم ما لم ينقض، ثم علة ما افترقوا فيه على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما، ثم علة ما بينما هذا ما أفتى به بعض وعلم البعض الآخر وسكتوا، ثم علة ما انعقد من أهل العصر معاً إلا واحداً أو اثنين بالأكثر.

(و) السابع: ترجح (المناسبة المؤيدة بالسير أو التقسيم أو الدوران على المناسبة الخالية عن ذلك) لتأييدها بما ذكر.

(و) الثامن: ترجح (هي) أي المناسبة (على الشبهية) من حيث هي؛ لأن الأولى أقوى. مثاله: مائع دقيق طاهر منق فيفيد الطهارة عن النجاسة كالماء، فيقول الخصم: طهارة تراد للصلاة فيتعين لها الماء كالوضوء الثاني شبه.

(و) التاسع: يرجح (الشبه الخلقى على) الشبه (الحكمي عند قوم) لأنه أشبه بالعلل العقلية. مثاله: قول أصحابنا والشافعية يحرم بيع البر بالبر، فقال الشافعي للطعم فيحرم التفاضل في المطعم، وإن لم يقدر.

وقيل الآسنوي: في التقدير فيحرم التفاضل في المكيل والموزون للتقدير وإن لم يستويا طعماً. (وقيل: عكسه) أي يرجح الحكمي على الخلقى، ووجه ذلك اعتبار الشارع للحكم في كثير من مصادره وموارده، فكذا في العلل الشرعية بخلاف الخلق، وهذا هو مقتضى تصريح أصحابنا في الرويات، (والمختار أنهما محل اجتهاد) يحكم فيها المجتهد بحسب ما يترجح له لعدم ظهور التفاوت بينهما فيحكم بترجيح أيهما على الآخر وهو أبعد عن التحكم.

(فصل): [الترجئح باعآبار الحكم]

(وأماً) الثالث: وهو الترجئح (باعآبار حكمها: فقد يكون) الترجئح (فئ الأصل، و) قد يكون فئ (الفرع).

(فالأول) وهو الذي يكون فئ الأصل فترجح:

(بقوة دلفله) فققع الترجئح بفئهما بحسب قوة الدلفل الأقوى فالأقوى، وقوته تكون بما مر فئ ترجئح أحد المنقولفن على الآخر، ففإن حكم الأصل لا محالة يكون ثابتاً بالنصّ والإجماع.
(أو بكونه لم فففسخ باتفاق) والآخر وإن لم فففسخ فقد اآآلف فئ كونه منسوخاً لكون الأول أبعد عن الآلل، مثاله قول الحنفئ فئ إبلآج الدبر بففر إنزال إبلآج فئ أحد السبفلن بلا إنزال فلا ففبطل به طهارة الغسل، كما إذا أولج فئ السبفل الآخر ولا ففبزل، ففققول الشافئئ: مظنة لآروج المئ ففبطل به الغسل كالطهر الآخر كالنوم مضطجعاً إذا لم ففبآرآ منه شئء، ففإن القفياس الثاني أرفح؛ لأن حكم الأصل فئ الأول مآآلف فئ نسآه بآآلاف الثاني.

(أو بكونه على سنن القفياس كذلك) أئ والآخر مآآلف فئ كونه علىه أو لا؛ إذ لو كان متحققاً أنه على ففر سنن القفياس لم فققع آعارض، ففإذا كان كذلك ففإنه فرفح؛ لأنه أبعد عن الآعبد وأقرب إلى المعقول بآآلاف الآخر الذي فظن بحكم الأصل ففه أنه معدول به عن سنن القفياس، وحكم الأصل المعدول به عن سنن القفياس قد آقدم.

(ونآوها) أئ هذه الأشياء (مما آقدم) آآقفقه، كأن يكون دلفل أصل أحدها ثابتاً بنصّ والآخر بالقفياس مثلاً شاملأ لحكم الفرع والآخر مآآلف ففه.

(والثانئ) وهو الذي يكون فئ الفرع يكون ترجئحه بوجه:

الأول: قوله (كآرآئح المشارآ فئ عفن الحكم وعفن العلة) على (الثلاثة) وذلك أن مشاركة الفرع الأصل، إما أن تكون: فئ عفن الحكم وعفن العلة، أو فئ عفن الحكم وآنس العلة، أو فئ آنس الحكم وعفن العلة، أو فئ آنس الحكم وآنس العلة، وأغلب على الظن من الآلاثة الباقفة.

فالأول مع الثاني: قول الشافئئ فئ الثفب الصغفرة ثفب فلا ففولئ علىها فئ النكاح كما لا ففولئ ففه على الثفب البالغة، مع قول الحنفئ: عاجزة عن نكاح نفسها ففولئ علىها فئ النكاح كما ففولئ ففه على المآنونة، ففإن الأول مآدم؛ إذ العلة هئ الثبوة مآحدة ففه بالنوع بفن الفرع

والأصل، فكذا الحكم وهو الولاية في النكاح بخلاف الثاني، فإن الحكم في الأصل والفرع فيه واحد بالنوع بخلاف العلة، فإن عجز الصغيرة نوع آخر غير عجز المجنونة.

والأول مع الثالث: قول الحنفي: صغيرة فيولى عليها في النكاح كما يولى عليها في المال، وذلك أن ولاية النكاح وولاية المال يتحدان جنساً لا نوعاً.

ومع الرابع قوله: عاجزة عن إنكاح نفسها فيولى عليها في النكاح كما يولى عليها في المال مع الجنون.

(و) الثاني: يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه في (عين أحدهما) إمّا الحكم أو العلة وجنس الآخر (على) ما المشاركة فيه في (الجنسين) جنس الحكم وجنس العلة؛ لأنّ الفرع إذا كان مشاركاً للأصل في عين الحكم أو عين العلة وإن لم يشاركه في عين الأخرى، كان أقوى من أن لا يشاركه إلا في جنس الحكم أو جنس العلة، والأمثلة تشهد بما مر آنفاً.

(و) الثالث: يقدم من اللتين المشاركة فيهما في عين واحدة وجنس الآخر (عين العلة في جنس الحكم على عكسه) وهو أن يشارك الأصل الفرع في عين الحكم دون عين العلة؛ لأن العلة هي العمدة في التعديّة، فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى.

(فصل): [في الترجيح بأمر خارجي]

(و) أمّا الرابع: وهو الترجيح (باعتبار أمر خارج) عما ذكرنا (فكالترجيح بكثرة الأصول) فإن ما كان أصوله أكثر فإن صحته أغلب على الظنّ، مما كان أصله متحداً، (وموافقه أكثر القرابة والصحابة) لأن الظنّ بصحة ذلك أغلب، (ونحو ذلك) كموافقة الأعمل فإنّ الظن بصحته أغلب.

(فصل): [الترجيح بين المعقول والمنقول]

(و) أمّا الثالث: وهو (المعقول والمنقول) فالنقلي إمّا خاص أو عام، والخاص إمّا دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه، فاعلم أنه (يرجح المنقول الخاص الدال بمنطوقه على القياس) المعقول لكونه أصلاً بالنسبة إلى الرأي، ولعله تطرق الخلل إليه (فأمّا الخاص الدال بمفهومه فهو درجات متفاوتة قوة وضعفاً وتوسطاً) فإن مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة درجاته أيضاً متفاوتة حتى رد مفهوم اللقب عند الأكثر، وكذا الأقيسة متفاوتة، (والترجيح بينها على حسب ما يقع للناظر) في آحاد المسائل على نحو ما يؤديه إليه اجتهاده، فإن ذلك لا يكاد ينضبط، (والمنقول

العام مع القياس تقدم بيانه) من أنه هل يجوز تخصيصه بالقياس أو لا؟، ومتى يجوز فليتذكر، وهذا آخر الكلام على ترجيحات الطرق المواصلة إلى التصديقات الشرعية بالألفاظ.

(فصل) [في الحدود]

(و) أمّا (الحدود) فمنها عقلية كتعريفات الماهيات، ومنها سمعية كتعريفات الأحكام، والمقصود هنا (السمعية الظنية) لا القطعية فلا تعارض، (المتعارضة الموصلة إلى التصورات الشرعية كحدود الصلاة والصوم والزكاة والبيع ونحوها من الماهيات الشرعية يكون الترجيح بينها) بأمرين: الأول: (باعتبار الحد بنفسه).

(و) الثاني: (اعتبار أمر خارج).

(فالأوّل) وهو الترجيح باعتبار الحد بنفسه يكون بوجوه:

الأوّل: قوله (كترجيح) الوصف (الذاتي) وهو مالا يتصوّر فهم الذات قبل فهمه، فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للإنسان (على) الوصف (العرضي) وهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه، كالفردية للثلاثة، والحدوث للجسم أو غير ذلك مما يأتي عليه العد، وإنما رجح الذاتي على العرضي لأن التعريف بالذاتيات يفيد التمييز والتصور على ماهو عليه، وبالعرضيات لا يفيد التمييز.

مثاله: الوضوء طهارة حكمية تشتمل على غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس، مع قول الآخر: الوضوء عبادة تشتمل على غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس لقريئة خاصّة، فإن الطهارة المذكورة ذاتية للوضوء اتفاقاً، وكونه عبادة عرضي مفارق عند الخصم.

(و) الثاني: (ما لفظه صريح) فإنه يرجح (على غيره) مما لا يكون صريحاً في المقصود لتجوّز فيه أو استعارة أو إجمال أو اشتراك أو غرابة أو غير ذلك.

مثاله: الجنابة حدوث صفة شرعية في الإنسان عند خروج المني، وعند سببه يمنع عن القراءة لا الصوم، مع قول الآخر: الجنابة خروج المني على وجه الشهوة، فإن الأوّل أولى من الثاني؛ لأنه من قبيل التجوز؛ إذ سبق منه إلى الوهم أن يكون المني خفياً، وإنما الجنب صاحبه.

(و) الثالث: أن يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فيرجح (الأعم على الأخص)

لفائدته؛ إذ الأعم تناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة.

(وقيل: عكسه) فيقدم الأخص للاتفاق عليه لتناول الحدين له بخلاف الثاني فإنه مختلف فيه، والمتفق عليه أولى.

مثاله: ما مرَّ آنفاً في الموضوع فإن الأول أعم.

(وأمثال هذه مما يقع به الترجيح بين الحدود العقلية) وليس هذا موضع ذكرها.

(والثاني) وهو ما يقع الترجيح به باعتبار أمرٍ خارجي يكون بوجوه:

الأول: قوله: (كترجيح الموافق لنقل الشرع على مخالفه) لأن الأصل عدم النقل.

مثاله: الخمر ما أسكر، فإنه موافق لقول الشارع كل مسكرٍ خمر، مع ما لو قيل: هي التي من ماء العنب إذا أسكر.

(و) الثاني: (الراجح طريق اكتسابه) فإنه يرجح على غير الراجح؛ لأنه أغلب على الظن؛ إذ الحدّ السمعي منقول، وكل منقول فطريق النقل فيه قابلة للأشد والأضعف، لكون الأول متواتراً والثاني خبر الواحد، ولكون رواة الأول أكثر وأوثق إلى غير ذلك مما قد تلي عليك.

(و) الثالث: (الموافق لإجماع العترة الظني) فإنه يرجح على خلافه لغلبة الظن بصدقه، (أو) الموافق (لقول الوصي) لذلك.

وأنت خبير بأن هذا إنما يصح على قول من يسوغ الاجتهاد في مخالفة قوله، وأما من يقول أن قوله يقطع الاجتهاد فلا ترجيح بذلك لقطعة الاجتهاد فهو أقوى.

(أو لعمل العلماء) المشتهرين بالعدالة والاجتهاد، ولو واحداً بذلك.

(و) الرابع: (مقرر حكم الحظر) فإنه مرجح على ما يقرر الموافق حكم الإباحة والوجوب والندب والكراهة، ومثاله ما مر في تفسير الخمر.

(ووجوه الترجيحات الواقعة في الأدلة) الشرعية (والحدود الشرعية كثيرة، وقد توسع بعض علمائنا) كالحفيد فإنه جعل في وجوه ترجيح العلة مائة وجه، (و) كذا (غيرهم في عدها، وحصرتها متعسر) لأنها إذا اعتبرت الترجيحات الراجعة إلى الدلائل الموصلة إلى التصديق، سواء كانت في الدلائل نفسها، أو في مقدماتها، أو في الحدود الموصلة إلى التصور، سواء كانت الحدود أنفسها، أو في أجزائها من الذاتيات والعرضيات، ثم ركبت بعضها مع بعض، وكان التركيب ثنائياً وثلاثياً ورباعياً، وما فوق ذلك إلى ما لا يعد ولا يحصى حصلت وجوه من الترجيح لا

تكاد تنحصر، ومثارها غلبة الظن، (فلترجع) بسائطها أي بسائط الكتب (وفيما ذكر منها) أي المرجمات (إرشاد إلى ما لم يذكر) فإن الاطلاع على بسائط المرجمات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركيبها، إذ يعلم من هذه الترجمات أن ما فيه جهتان من الترجيح، فإنه مرجح على ما فيه جهة واحدة، وما فيه جهات على ما فيه جهتان، إلى غير ذلك من التفاصيل، فلنطو ذكر القول والقليل، ولنقتصر عن التطويل (والله أعلم).

وختم المصنف كتابه بهذا تنبيهاً منه على الانتهاء، وسؤالاً منه في الضمن لزيادة العلم علمنا الله ما لم نعلم، وفهمنا ما لم نفهم، وهدانا إلى سواء الطريق، وأذاقنا حلاوة التحقيق، إنه ولي التسديد والتوفيق. ويتمام هذا تم الكتاب، فالحمد لله ملهم الصواب، على ما يسر لنا من حلّ مشكلات هذا الكتاب، متجنبين غايي اختصار يخل وتطويل يمل، مع ما يستدعيه هذا المتن المحكم، والكتاب الذي له من نفسه على سائر الكتاب معلم أي معلم، ولا يعرف ذلك إلا من كثر تصفحه للكتب، وأحاط بمعانيها، وكنه مبانيها، وعرف أن لا كل سوداء قمر ولا حمراء جمرة، ولم أل جهداً في سلوك الاختصار، وتجنب طريق الإكثار، عرفاناً مني بقصر همم أهل هذا الزمان عن تعاطي التطويل، وطلباً لإرشاد الطالبين في أسرع وقتٍ إن شاء الله تعالى إلى سواء السبيل، مع المحافظة على سليس القياد من العبارات، والتحرز عن إدخال المبتذل بين أبحاث الخطاب، هذا مع أن زيع النظر وطغيان القلم موضوعان، والخطأ والنسيان عن هذه الأمة مرفوعان؛ إذ لا أستنكر إن بذلت الجهد فيه أن يطلع بعض الآحاد فضلاً عن الأفراد على ما أخفي عنا، وأن يفوز من الإفادة بغير ما فرنا، والله يوفق الناظرين للإطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه أحسن، وقول أصح، وطريق أسد، ومحمل أولى، وتقرير أقوى.

وأنا طالب للأخوان إصلاح ما يعثرون عليه من الخلل والفساد، متجنبين طريق العناد، والله ولي السداد والرشاد، فإليه المبدأ وإليه المعاد.

هذا ونحن نعود في الختم إلى ما بدأنا به في المفتتح فنقول:

الحمد لله الذي لم يُفتتح بأفضل من حمده خطاب، ولم يُختم بأحسن من ذكره كتاب، حمداً تطير إليه النفوس العلوية، وتطرب إليه العقول القدسية.

ثم أفضل الصلوات، وأشرف التحيات، وأزكى البركات، على خير الأنام، محمد خاتم الأنبياء الكرام، وعلى آله مصايح الظلام، ما هطل غمام، وهدر حمام، وبدئ مقال وختم كلام. وقد اتفق نصف النهار يوم الجمعة، السابع والعشرين من ربيع الأول، سنة خمس وثلاثين وألف، فراغ بيان البيان، وإسنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد، ورقم ما سمعت من الفوائد، بمحروس مدينة الإمام الأعظم، الطود الشامخ الأشم، أمير المؤمنين: الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن رسول الله رب العالمين.

وكان فراغ رقم هذا الكتاب المبارك صباح يوم السبت لعله سابع شهر صفر الخير من شهور سنة إحدى وأربعين وألف سنة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم، فله الحمد على ذلك كثيراً بكرة وأصيلاً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

كان ذلك بعناية مؤلفه السيد السند، طود العلم الأشم، والمجد والكرم، الأديب الأريب، اللوذعي اللبيب، نراس الأقران، قبلة المتقين الأديان، المبتدئ بالأيايدي الحسان، الناطق به كل لسان، مولانا صلاح الدين: صلاح بن أحمد بن المهدي، طول الله مدته، وحرس مهجته، وأعلى درجته، بحق النبي وآله الطيبين، الأبرار المتقين.

كان الفراغ من سماع هذا الشرح الذي شرحت فيه الصدور، والسفر النبيل الذي شفي به كل مضرور، والنقاح العذب المغتذي به كل محرور، في العشر الأولى من شهر جماد الآخرة، من سنة إحدى وأربعين وألف، على مؤلفه، وناسج بروده، وناظم عقوده، علامة عصرنا، ونادرة دهرنا، حفظه الله عن طوارق الحدثنان، وصوراف الجديدين، وأحيا به ما اندرس من المدارس.

كاتبه: إبراهيم بن محمد بن أحمد بن عزالدين بن علي بن الحسين بن أمير المؤمنين، وفقه الله لما يحبه ويرضاه.

الفهرس

- ١ كتاب الدراري المضئية
- ١ الموصولة إلى الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية
- ١ تأليف
- ١ السيد الإمام، حافظ علوم أهل الإسلام، سيد المحققين الأعلام: صلاح بن أحمد بن المهدي المؤيدي رحمه الله
- ١ مولده (١٠١٩هـ)، ووفاته (١٠٤٤هـ)
- ١ تحقيق
- ١ إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي
- ١ الجزء الثاني
- ١ منشورات مركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام للدراسات الإسلامية
- ٥ الباب التاسع من أبواب الكتاب: باب الناسخ والمنسوخ
- ٥ (فصل): [في معنى النسخ]
- ٩ مسألة [الخلاف في وقوع النسخ]
- ١١ (فصل): [الفرق بين النسخ والبداء]
- ١٣ (فصل): [أركان النسخ وشروطه المعتبرة وغير المعتبرة]
- ١٨ (فصل): [في ثبوت الحكم المبتدأ والناسخ]
- ٢٢ (فصل): [فيما يجوز نسخه وما لا يجوز نسخه من الأحكام]
- ٢٤ (فصل): [نسخ الإنشاء والخبر]
- ٢٦ [نسخ التكاليف العقلية]
- ٢٨ (فصل): [نسخ القرآن]
- ٣٢ (فصل): [في نسخ السنة]
- ٣٥ (فصل): [في نسخ القرآن بالسنة القولية]

- ٣٦ (فصل): [في نسخ القرآن بالسنة الفعلية]
- ٣٨ (فصل): [في النسخ بالترك والتقريب]
- ٣٨ (فصل): [في النسخ بالإجماع]
- ٤٠ (فصل): [في النسخ بالقياس]
- ٤٣ مسألة [إذا نسخ الأصل المقيس عليه هل يبقى الفرع؟]
- ٤٤ (فصل): [في نسخ الأصل والفحوى]
- ٤٦ فصل: [في الزيادة هل هي نسخ أم لا؟]
- ٥٥ فصل: [في حكم النقص]
- ٥٧ فصل
- ٥٧ [في الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ من المنسوخ]
- ٦٠ تنبيه:
- ٦٠ فصل: [في الطرق الفاسدة]
- ٦٦ الباب العاشر من أبواب الكتاب: باب الإجماع
- ٦٦ [تعريف الإجماع وأقسامه]
- ٦٧ [الإختلاف في وقوعه والعلم به ونقله]
- ٦٩ فصل: [في إجماع الأمة]
- ٧٠ [تخريج حديث ((لا تجتمع أمتي على ضلالة))]
- ٧٤ مسألة: [في حكم إجماع الأمة]
- ٧٤ [حكم إجماع العترة عليهم السلام، والأدلة على حجته]
- ٧٦ [حديث الثقلين]
- ٧٧ [حديث السفينة]
- ٨٠ فصل: [في الأمور التي ينعقد بها الإجماع والطرق الموصلة إليه]
- ٨٢ فصل: [في الإجماع السكوتي]

- ٨٦ فصل: [في اشتراط انقراض عصر المجمعين]
- ٨٧ فصل: [في اعتبار من لم يشتهر بالفتيا من المجتهدين]
- ٨٨ فصل: [في ذكر من يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر]
- ٩١ مسألة:
- ٩٢ فصل: [في اعتبار كافر التأويل وفاسقه أو عدمه]
- ٩٣ تنبيه: [في اعتبار الجن في الإجماع]
- ٩٣ [إذا اختلفت الأمة على قولين ثم كفرت أو فسقت أو ماتت إحداهما]
- ٩٤ تنبيه:
- ٩٥ فصل: [في حكم الإجماع في الأمور الدنيوية]
- ٩٧ فصل: [إذا روي الخلاف بعد ظهور الإجماع]
- ٩٨ فصل: [في اختلاف أهل العصر ثم اتفاهم قبل استقرار الخلاف]
- ٩٩ فصل: [في اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول]
- ١٠١ تنبيه:
- ١٠٢ فصل: [في حكم إجماع أهل العصر الثاني على خلاف الإجماع الأول]
- ١٠٢ فصل: [في حكم التمسك بأقل ما قيل]
- ١٠٣ فصل: [في مستند الإجماع]
- ١٠٥ فرع: [في امتناع الإجماع بدون مستند]
- ١٠٧ فصل: [في مستند الإجماع على موجب الخبر المتواتر أو الآحادي]
- ١١٠ فصل: [في حجية قول أمير المؤمنين علي عليه السلام وفعله]
- ١١٣ [الكلام في أمور اختلف في حجيتها]
- ١١٧ فصل: [في حكم إحداه قول ثالث]
- ١١٩ فصل: [في إحداه دليل ثان أو تأويل أو علة]
- ١٢٠ فصل: [في عدم علم الأمة بدليل مع العمل بقتضاه]

- فصل: [في امتناع ردة كل الأمة أو فسقهم] ١٢١
- فصل: [في أقسام إجماع الأمة والعترة، وحكم مخالف الإجماع] ١٢٤
- فصل: [في معارض الإجماع من الأدلة] ١٣٠
- فصل: [في مراتب الإجماع] ١٣١
- الباب الحادي عشر من أبواب الكتاب: باب الأفعال الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله وما يجري مجراها من التروك والتقريبات ١٣٥
- فصل: [في عصمة الأنبياء] ١٣٥
- فرع ١٣٩
- تنبيه: ١٤١
- فصل: [في حقيقة التأسي والإتباع والموافقة والمخالفة والإلتزام] ١٤٢
- فصل: [في وجوب التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم] ١٤٦
- فصل: [أقسام الأفعال الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم] ١٤٨
- تنبيه: ١٥٠
- فصل: [في الطرق التي يعرف بها وجه الفعل] ١٥٣
- فصل: [في التقرير] ١٥٤
- تنبيه: ١٥٦
- فصل: [في التعارض بين فعله وقوله صلى الله عليه وآله وسلم] ١٥٧
- فصل: [في بيان أفعاله وتروكه المتعلقة بغيره] ١٦٤
- تنبيه: ١٦٦
- فصل: [في حمل الفعل المتأسي به على العموم] ١٦٧
- فصل: [في تعبه صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة وبعدها] ١٦٧
- الباب الثاني عشر من أبواب الكتاب: باب الأخبار ١٧٤
- فصل: [في معنى الخبر] ١٧٤

- ١٧٦ [فصل]: [في قسمة الخبر]
- ١٨٢ [فصل]: [في أقسام الخبر لأمر خارجة]
- ١٨٣ [تحريم الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأسبابه]
- ١٨٧ [فصل]: [في أقسام الخبر النبوي]
- ١٩٠ [فصل]: [في شروط الخبر المتواتر]
- ١٩٥ مسألة:
- ١٩٧ [فصل]: [في الشروط المختلف فيها في التواتر]
- ١٩٨ [فصل]: [في أقسام المتواتر]
- ٢٠٠ [فصل]: [في الخبر المتلقى بالقبول]
- ٢٠١ [فصل]: [في الخبر الآحادي]
- ٢٠٣ تنبيه:
- ٢٠٤ [فصل]: [في حكم ما أخبره واحد بحضرة ولم يكذب]
- ٢٠٧ [فصل]: [في التعبد بخبر الواحد]
- ٢١١ [فصل]: [شروط العمل بخبر الواحد]
- ٢١٩ [الشروط المتفقة والمختلفة بين الشهادة والرواية]
- ٢٢٠ [فصل]: [في بيان معنى العدالة، والكبيرة]
- ٢٣١ [فصل]: [في رواية المجهول]
- ٢٣٤ [فصل]: [في بعض الشروط المختلف فيها في الراوي]
- ٢٣٨ [فصل]: [في بيان التعديل وطرقه]
- ٢٣٩ [فصل]: [في الجرح وطرقه]
- ٢٤٠ [فصل]: [في العدد المشروط في التعديل والجرح]
- ٢٤٣ [فصل]: [في مَنْ يقبل منه الجرح والتعديل وحكم تعارضهما]
- ٢٤٤ [فصل]: [في شروط الخبر الآحادي الراجعة إلى الخبر]

- ٢٥١ [في حكم العننة والتدليس]
- ٢٥٥ [فصل]: [في حكم إنكار الأصل لرواية الفرع عنه]
- ٢٥٧ [فصل]: [في الزيادة إذا انفرد بها الراوي]
- ٢٥٩ [فصل]: [في رواية الخبر كاملاً أو حذف بعضه]
- ٢٦٠ [فصل]: [في الشروط الراجعة إلى المخبر عنه]
- ٢٦٣ [فصل]: [حكم الخبر الآحادي المخالف للأدلة السمعية]
- ٢٦٤ فرع: [في أخبار وردت اختلف فيها]
- ٢٦٦ [فصل]: [في الخبر المخالف للقياس]
- ٢٧٠ [فصل]: [قبول الآحادي في الحدود والمقادير]
- ٢٧١ [فصل]: [في الآحادي إذا عمل بخلافه]
- ٢٧٢ [فصل]: [في ذكر حكم (أقواله المتعلقة بغيره)]
- ٢٧٤ تنبيهه
- ٢٧٤ [فصل]: [في كيفية الرواية وبيان الصحابي]
- ٢٧٧ [بحث حول عدالة الصحابة وحكم الناكثين والقاسطين]
- ٢٨٣ تنبيه يذكر في شبهة المتوقفين
- ٢٨٥ [الطريق إلى معرفة الصحابي]
- ٢٨٦ [فصل]: [في ذكر مراتب رواية الصحابي]
- ٢٩٣ [فصل]: [في ذكر الصحابي حكماً طريقه التوقيف]
- ٢٩٤ [فصل]: [في بيان حكم مخالفة الصحابي للخبر]
- ٢٩٦ [فصل]: [مراتب طرق رواية غير الصحابي]
- ٣٠٤ [فصل]: [في الطرق المقبولة والمردودة والمختلف فيها]
- ٣٠٨ الباب الثالث عشر من أبواب الكتاب: باب القياس
- ٣٠٨ [حقيقة القياس]

- (فصل): في ذكر انقسام القياس بحسب موقعه واستعماله وفائدته وجامعه وظهوره وخفاءه ٣١١
- (فصل): [في حجية القياس العقلي والتعبد بالشرعي] ٣١٥
- (فصل): [في حجية القياس أقطعية أم ظنية؟] ٣٢٨
- [هل القياس مأمور به أم لا؟] ٣٢٩
- [هل القياس من أصول الفقه؟ وهل هو من الدين؟] ٣٣٠
- (فصل): [في الأحكام التي يجوز ثبوتها بالقياس] ٣٣٢
- (فصل): [في تعدية العلة إلى غير الحكم المنصوص عليه] ٣٣٩
- (فصل): [في أركان القياس] ٣٤٢
- (فصل): [في شروط القياس] ٣٤٤
- (فصل): [في بيان ما يتوهم أنه من الشروط] ٣٥٥
- (فصل): [في حكم القياس على الأصل المخالف لقياس الأصول] ٣٥٧
- (فصل): [في الكلام على الفرع وشروطه المعبرة] ٣٦٠
- (فصل): [في شروط غير معتبرة] ٣٦٢
- (فصل): [في بيان كيفية إلحاق الفرع بالأصل] ٣٦٤
- (فصل): [في الكلام في العلة وشروطها] ٣٦٦
- [الفرق بين العلة الشرعية والعقلية] ٣٧٠
- (فصل): [في الكلام في السبب] ٣٧١
- (فصل): [في الكلام في الشرط] ٣٧٤
- (فصل): [في الكلام في المانع] ٣٧٦
- (فصل): [فيما أضيف إلى العلة مما فيه لبس أو خلاف] ٣٧٧
- (فصل): [في كيفية التمييز بين العلة والسبب والشرط] ٣٨٠
- (فصل): [الفرق بين العلة والسبب] ٣٨١
- (فصل): [الفرق بين العلة والشرط] ٣٨٣

- ٣٨٣ [فصل]: [الفرق بين الشرط والسبب]
- ٣٨٦ [فصل] [في شروط العلة الصحيحة]
- ٣٩٢ [فصل]: [في انتفاء المعارض واشتراط الإطراد في العلة]
- ٣٩٦ [في تخلف الحكم عن العلة]
- ٣٩٨ [في نقض العلة]
- ٤٠١ [فصل]: [في انعكاس العلة]
- ٤٠٨ [فصل]: [في خواص العلة]
- ٤١٠ دقيقة
- ٤١٦ [فصل]: [في أقسام العلة، والطرق إلى إثباتها]
- ٤٢٤ [فرع]
- ٤٢٧ [فصل]: [في الكلام في المناسبة]
- ٤٣٠ [فصل]: [في أن الحكمة من شرع الحكم هي المصلحة]
- ٤٣٢ [فصل]: [في أقسام المناسب]
- ٤٣٧ فرع
- ٤٣٨ [فصل]: [في أقسام المناسب، وبيان ما علم اعتباره]
- ٤٤١ [فصل]: [في ما علم الغاؤه]
- ٤٤٤ [فصل]: [في المناسب المرسل]
- ٤٥١ [فصل]: [في انخرام المناسبة]
- ٤٥٢ [فصل]: [في العلة الشبهية]
- ٤٥٥ [فصل]: [في الطريق إلى معرفة المناسبة والشبهية]
- ٤٦٢ [فصل]: [في تحقيق المناط وتعيينه]
- ٤٦٣ [فصل]: [في العلة الطردية]
- ٤٦٥ [فصل]: [في الدليل على اعتبار العلة]

- ٤٦٦ [فصل]: [في الطرق الفاسدة في إثبات العلة]
- ٤٦٨ [فصل]: [في مفسدات العلة]
- ٤٧٢ [فصل]: [في الإستحسان]
- ٤٧٦ [فصل]: [في الجدل وآدابه]
- ٤٧٨ [الإعتراضات الواردة على قياس العلة]
- ٤٨٠ [المنع]
- ٤٨٥ [المطالبة بتصحيح العلة]
- ٤٨٦ [فساد الوضع والإعتبار]
- ٤٩٠ [القول بالموجب]
- ٤٩١ [النقض والكسر]
- ٤٩٢ [القلب]
- ٤٩٥ تنبيه
- ٤٩٦ [عدم التأثير]
- ٤٩٧ [الفرق]
- ٤٩٩ دقيقة
- ٥٠٠ [المعارضة]
- ٥٠٥ الباب الرابع عشر: باب الإجتهد والتقليد وصفة المفتي والمستفتي
- ٥٠٥ مسألة: [في معنى الإجتهد]
- ٥٠٦ نصل: [في المجتهد وعلوم الإجتهد]
- ٥١٢ [فصل]: [في كيفية الإجتهد في الحادثة]
- ٥١٣ [فصل]: [في تجزئ الإجتهد]
- ٥١٨ [فصل]: يذكر فيه تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالإجتهد
- ٥٢١ [فصل]: [في التعبد بالإجتهد في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم]

- ٥٢٣ [فصل]: [في حكم المصيب والمخطئ في القطعيات والظنيات]
- [فصل]: في بيان هل كل مجتهد مصيب أو لا؟، وعلى الأول هل في المسألة أشبه أو لا؟.
- ٥٢٦
- ٥٣٤ [فصل]: [في أسباب الإختلاف في المسائل]
- ٥٣٤ مسألة [في التعبد بخطاب علمي يختلف مفهومه]
- ٥٣٧ [فيما ينقض حكم الحاكم المجتهد]
- ٥٣٨ فرع
- ٥٣٨ فرع آخر
- ٥٣٩ [فصل]: [في التفويض]
- ٥٤١ [فصل]: [في أحكام الفتيا]
- ٥٤٤ [حكم فتوى فاسق التأويل]
- ٥٤٥ [فصل]: هل للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره أو لا؟
- ٥٤٨ [فصل]: هل لغير المجتهد أن يفتي بمذهب مجتهد؟
- ٥٥٠ [فصل]: في بيان حكم المستفتي إذا لم يجد مفتياً أو وجده
- ٥٥٣ [فصل]: [في الأخذ بالأحوط وترك الرخص]
- فصل: في بيان هل يجوز خلو الزمان عن مجتهدٍ أو لا؟ وفي بيان التقليد والالتزام والاستفتاء وما يقلد فيه وما لا يقلد
- ٥٥٥
- ٥٥٧ فصل: في التقليد
- ٥٥٩ [في الإستفتاء، وما يجوز فيه التقليد]
- [فصل]: في أن التقليد هل هو جائز لغير المجتهد أو واجب؟ وهل يجوز للمجتهد أن يقلد غيره أو لا؟
- ٥٦٥
- ٥٦٩ [فصل]: في ذكر بعض ممن اختلف في جواز تقليده
- ٥٧٠ [فصل]: في بيان من تقليده أولى

- ٥٧١ [آية المودة وتخريجها، ودلالاتها]
- ٥٧٢ [آية المباهلة ودلالاتها]
- ٥٧٣ [آية الإطعام من سورة هل أتى]
- ٥٧٥ [ترجيح تقليد أهل البيت على الفقهاء]
- ٥٧٦ [موالاته الفقهاء الأربعة لأهل البيت عليهم السلام]
- ٥٨٠ (فصل): [فيمن يجوز تقليده]
- ٥٨١ (فصل): [اختلف بماذا يقع التقليد؟]
- ٥٨٢ مسألة: [في التزام مذهب معين]
- ٥٨٩ (فصل): [في المذهب والتخريج]
- ٥٩٢ (فصل): [في عدم لزوم المقلد طلب الناسخ والمخصص]
- ٥٩٤ (فصل): [فيمن يقبل منه التخريج]
- ٥٩٥ (فصل): [في المجتهد إذا وجد له قولان في مسألة]
- ٥٩٩ الباب الخامس عشر من أبواب الكتاب: باب الحظر والإباحة
- ٥٩٩ [في أقسام الحظر والإباحة]
- ٦٠٣ (فصل): [في ذكر هل العقل يحسن ويقبح أو لا؟]
- ٦١١ (فصل): [في الحسن والقبح المتعلق بالمدح والذم]
- ٦١٢ (فصل): [النافي للحكم هل عليه أن يقيم الدليل على انتفائه أو لا؟]
- ٦١٥ باب استصحاب الحال
- ٦١٧ (فصل): [واختلف في شرع من قبلنا هل يلزمنا أو لا؟]
- ٦١٩ (فصل): [فيما يعلم بالعقل وبالشرع وبهما معاً]
- ٦٢٥ الباب السادس عشر وهو آخر أبواب الكتاب: باب التعادل والترجيح
- ٦٢٥ (فصل): [في تعارض الأدلة الظنية]
- ٦٢٧ فرع [في اختلاف حال المجتهد]

- ٦٣٠ [فصل]: [في طرق الترجيح في السند]
- ٦٣٨ [فصل]: [في طرق الترجيح في المتن]
- ٦٤٣ [فصل]: [في طرق الترجيح في الحكم]
- ٦٥٠ [فصل]: [في طرق الترجيح باعتبار أمر خارج]
- ٦٥٢ [فصل]: [في الترجيح بين القياسين]
- ٦٥٨ [فصل]: [في الترجيح باعتبار طريق العلة]
- ٦٦٠ [فصل]: [الترجيح باعتبار الحكم]
- ٦٦١ [فصل]: [في الترجيح بأمر خارجي]
- ٦٦١ [فصل]: [الترجيح بين المعقول والمنقول]
- ٦٦٢ [فصل] [في الحدود]
- ٦٦٦ الفهرس