

رَوْضَةُ النَّازِرِ وَجَنَّةُ الْمُنَازِرِ

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (رحمه الله)

صنّفه

الإمام الفقيه مؤنّف الدين: عبد الله بن أحمد

ابن قدامة المقدسي

٥٤١ - ٦٢٠ هـ - ١١٤٧ - ١٢٢٣ م

راجعته وضبط نصّه وعلّق عليه وأعدّ فهرسه

الدكتور

محمود حامد عثمان

أستاذ أصول الفقه المشارك

بجامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن كتاب: «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة (رحمه الله) من أهم كتب أصول الفقه عامة وأصول الحنابلة خاصة، وهو وإن كان صغير الحجم إلا أنه غزير العلم، مستعذب اللفظ، مشتمل على محط الهمم، يعتبره الحنابلة وغيرهم من أهم المراجع في علم أصول الفقه، فيرجعون إليه؛ لمكانته ومكانة مؤلفه العلمية، ولا يستغنون عنه بكتب علماء المذهب التي تقدمت عليه، كالعدة لأبي يعلى، والتمهيد لأبي الخطاب، والواضح لابن عقيل، وغيرها.

وقد حرص ابن قدامة في كتاب الروضة على بيان المذهب الحنبلي وإبراز آراء علمائه، كالإمام أحمد والخرقي وابن حامد والقاضي أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل، وغيرهم واستدل للمراجع من أقوالهم.

ولم يقتصر على المذهب الحنبلي، بل قارن بينه وبين الآراء الأصولية الأخرى بأسلوب علمي مقنع، مبتعداً عن التعصب والتجريح لمن يخالفه في الرأي، ملتزماً بأداب البحث والمناظرة.

واستخدم في جدله ومناقشاته: الأدلة العقلية والنقلية من: الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة والقياس، وكلام العرب، وغير ذلك.

وسلك بالدارسين طريق إحقاق الحق بالحجج والبراهين الواضحة^(١).

ويُعدّ كتاب: «روضة الناظر» من أهم المراجع التي بأيدي طلاب كلية الشريعة

(١) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية (١/١٦٧).

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . وقد طلب مني بعض الإخوة : مراجعة هذا الكتاب وترتيب فقراته وضبط نصّه والتعليق عليه تعليقاً مختصراً مفيداً يعين على فهمه والاستفادة منه ، فترددت كثيراً ؛ نظراً لأن الروضة قد خدمت كثيراً من علماء أجلاء ، ثم شرح الله صدري لطلبهم ، وكان قصدي الأهم في هذا هو ضبط النصّ بالشكل ، وقد استغرق ذلك عامين أو يزيد .

وقد أفدت في عملي هذا - بالإضافة إلى خبرتي في التدريس مدة خمس عشرة سنة تقريباً ، ستّة منها في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - أفدت من المراجع المؤلفة حول كتاب روضة الناظر ، وأهمها :

١ - شرح مختصر الروضة للطوفي ، وهو مطبوع في ثلاثة أجزاء بتحقيق الدكتور / عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، وهو من أهم الكتب التي تُعين على توضيح عبارات الروضة وفهمها .

٢ - شرح الشيخ عبدالقادر بن بدران ، المسمّى : «نزهة الخاطر العاطر» وهو شرح جيد أضاف فيه بعض الزيادات والإيضاحات للمباحث ، وحصر بعض المسائل التي طال فيها الخلاف ، ونقد بعض الآراء التي في الروضة وزاد في أدلة بعض المسائل وعزى بعض الأقوال ، ونقل أكثر كلام الطوفي في شرح مختصر الروضة ، وجعله في جزئين ، وقد طبع هذا الشرح وحرص العلماء على اقتنائه^(١) .

٣ - مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي على روضة الناظر لابن قدامة . التزم منهج الموفق وترتيبه في مذكرته التي وضعها لطلاب الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة للسنوات الأربع . وقد حذف منها المقدمة المنطقية ، وله بعض الملحوظات اليسيرة على الروضة ، وقد تميّزت المذكرة بأسلوبها السهل وأمثلتها الواضحة .

(١) انظر : ابن قدامة وآثاره الأصولية للدكتور عبدالعزيز السعيد (١/١٢٣) .

فمؤلفها يبدأ كلَّ باب أو فصل أو مبحث بنصّ كلام الموقِّف في الروضة ثم يكمل باقي المبحث بالمعنى ويتصرف في العبارات ويضيف ما يرى أنه لا بدّ من إضافته ويختصر بعض الخلافات ويذكر المذاهب^(١).

ويستحب قراءة هذه المذكرة قبل قراءة الروضة ليسهل فهم الروضة في أقل وقت.

٤ - كتاب: «إمتاع العقول بروضة الأصول» للشيخ عبدالقادر بن شية الحمد، وهو كتاب صغير الحجم كبير الفائدة أتبع مؤلفه ابن قدامة في منهجه وحذف المقدمة المنطقية واختصر الخلاف والجدل، وتصرّف بعض التصرف^(٢)، وقدّم بعض المباحث وآخر البعض، خاصة في مبحث القياس. وأنصح أبنائي وإخواني الدارسين بقراءته وتحضير الدرس منه قبل الشروع في الروضة.

٥ - «ابن قدامة وآثاره الأصولية»، وهو دراسة علمية أعدها الدكتور/ عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد لنيل درجة الدكتوراة وقد قسمها إلى قسمين: القسم الأول: نشأة وتدوين أصول الفقه، وطبقات الحنابلة، وابن قدامة وآثاره. والقسم الثاني: حقق فيه نصّ الروضة وعلّق عليه تعليقاً خفيفاً. وهي دراسة جيدة ونافعة خاصة في قسمها الأول.

٦ - «اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر» للدكتور/ عبدالكريم بن علي النملة، وهو شرح كبير في أربعة مجلدات التزم فيه منهج ابن قدامة وترتيبه وجعل متن الروضة بين قوسين مسبوقةً بكلمة: «قوله» ثم يبدأ شرحه بكلمة: «أقول» مسبوقةً بالحرف: «ش» يعني: الشارح. وهو في شرحه يضيف ما يرى

(١) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية للدكتور عبدالعزيز السعيد (١/١٢٣).

(٢) انظر: المرجع السابق.

ضرورة إضافته، ويذكر المذاهب بأدلتها ويناقش ويرجح، وربما ذكر مذاهب لم يذكرها ابن قدامة، وهو من أنفع الشروح، وأجود الكتب المؤلفة حول الروضة. وللدكتور عبدالكريم النملة تحقيق لمتن الروضة بدون شرح في ثلاثة أجزاء، عليه تعليقات نافعة ومفيدة، ويعتبر من أضبط النسخ لكتاب الروضة فجزاه الله خيراً الجزاء.

هذا، وقد قدّمت لهذا العمل بتمهيد يشتمل على ما يلي:

- ١ - التعريف بابن قدامة (رحمه الله) وبيان آثاره العلمية.
- ٢ - بيان الصلة بين: كتاب روضة الناظر، والمستصفي للغزالي.
- ٣ - بيان المصطلحات التي استخدمها ابن قدامة في روضته.
- ٤ - عملي في الكتاب.

والله أسأل أن يجعل جهدي هذا خالصاً لوجهه الكريم، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.
وكتبه

محمود حامد عثمان

الرياض ٥/٤/١٤٢٤هـ

تمهيد :

أولاً: التعريف بابن قدامة وبيان آثاره العلمية^(١):

هو: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، الفقيه الزاهد، شيخ الإسلام، وأحد الأئمة الأعلام، موفق الدين.

ولد في شعبان سنة إحدى وأربعين وخمسمائة في جماعيل من قرى نابلس.

قدم دمشق مع أهله وله عشر سنين؛ وذلك لما استولى الإفرنج على الأرض المقدسة، فقرأ القرآن، وحفظ مختصر الخرقى، واشتغل بالعلم.

ورحل إلى بغداد سنة إحدى وستين وخمسمائة وأقام بها نحو أربع سنين، درس فيها: الفقه والحديث والخلاف، ثم رجع إلى دمشق، ثم أحب الرحلة إلى بغداد ثانية، فرحل إليها وأقام بها سنة، قرأ فيها على عدد من المشايخ، ثم رجع إلى دمشق. وحب سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة، وسمع من علماء مكة المكرمة، ثم استقر في دمشق واشتغل بالعلم والتأليف، فألف كتباً حسناً في الفقه وغيره.

قال الحافظ ضياء الدين المقدسي: «كان موفق إماماً في القرآن وتفسيره، إماماً في الحديث ومشكلاته، إماماً في الفقه بل أوجد زمانه فيه، إماماً في علم الخلاف، إماماً في الفرائض، إماماً في أصول الفقه، إماماً في النحو، إماماً في الحساب، إماماً في النجوم والسيارة والمنازل»^(٢).

(١) انظر في ترجمة ابن قدامة: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب (٢/١٣٣)، ذيل الروضتين لأبي شامة (ص ١٤١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢/١٦٦)، مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي (٨/٦٢٧)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/١٠٠)، ابن قدامة وآثاره الأصولية للدكتور/ عبدالعزيز السعيد القسم الأول (ص ٧٩).

(٢) انظر: مقدمة نزهة خاطر العاطر.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق»^(١).

وقال عنه سبط ابن الجوزي: «كان إماماً في فنون، ولم يكن في زمانه بعد أخيه أبي عمر والعماد أروع ولا أزهد منه، وكان مُعرضاً عن الدنيا وأهلها، هيناً ليناً متواضعاً محبباً للمساكين، حسن الأخلاق، جواداً سخياً، مَنْ رآه كأنما رأى بعض الصحابة وكان النور يخرج من وجهه»^(٢).

وقد أطال العلماء في مدحه والثناء عليه، توفي (رحمه الله) يوم عيد الفطر سنة عشرين وستمائة، ودفن بسفح قاسيون في صالحية دمشق فوق جامع الحنابلة إلى الشمال^(٣).

آثار ابن قدامة العلمية^(٤)؛

خَلَّف ابن قدامة (رحمه الله) ثروة علمية ضخمة في علوم شتى، حيث لم يقتصر في التأليف على علمٍ واحدٍ، فألَّف في: أصول الدين، والتفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، والفضائل، والأنساب؛ وغيرها.

وأهم هذه المصنفات:

١ - المغني «شرح مسائل الخرقى» وهو أوفى شرح لمسائل الخرقى في عشر مجلدات، وهو متداول بين أكثر أهل العلم، ويعتبر مرجعاً لمن يطلب الدليل والتحقيق في مسائل الفقه.

٢ - الكافي، وهو من أفضل ما ألَّف في المذهب، ويشير الأصحاب إلى ما جاء فيه من اختيارات ومسائل، مطبوع في ثلاثة مجلدات ضخمة.

(١) انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/١٣٣).

(٢) مرآة الزمان (٨/٦٢٨).

(٣) مقدمة نزهة خاطر العاطر.

(٤) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية القسم الأول (ص ٩٢) وما بعدها.

٣- المقنع، وهو من أفضل كتب الحنابلة وأكثرها انتشاراً وتداولاً بين العلماء، يذكر فيه ابن قدامة بعض الروايات المعتمدة، طبع عدة طبعات في ثلاثة مجلدات.

٤- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، وهو الكتاب الذي بين يدي القاري، طبع عدة طبعات، وقد اعتنى العلماء به: دراسة وتعليقاً واختصاراً وشرحاً.

٥- ذم التأويل، وقد طبع في مصر عام ١٣٢٩هـ ضمن مجموعة.

٦- رسالة في اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهي: «لمعة الاعتقاد» طبعت عدة مرات.

٧- ذم الموسوسين، طبعت في مجموعة المسائل المنيرية.

وغيرها كثير، أوصلها الدكتور/ عبدالعزيز السعيد إلى واحد وثلاثين مؤلفاً^(١).

(١) ابن قدامة وآثاره الأصولية القسم الأول (ص ٩٣، ٩٤).

ثانياً: بيان الصلة بين: كتاب روضة الناظر لابن قدامة والمستصفي للغزالي:

لروضة الناظر صلة وثيقة بالمستصفي، حيث اختصر ابن قدامة المستصفي فيها من أوله إلى آخره، ولذا يُعدّ المستصفي أصلاً للروضة، وهي متفرعة عنه. وأحياناً كان ابن قدامة (رحمه الله) ينقل فصولاً كاملة من المستصفي بلفظها أو بمعناها.

ومع هذا فقد استقل بفكرته، وذكر آراء بعض العلماء الذين لم يذكرهم الغزالي، وناقش آراءهم، وربما ناقش الغزالي نفسه في كثير من المسائل، خاصة مسائل الخلاف.

كما أنه اعتمد في تصنيفه للروضة على كتب أخرى غير المستصفي، كالعدة لأبي يعلى، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والتمهيد لأبي الخطاب، والواضح لابن عقيل، وغير ذلك ممن أشار إلى آرائهم وأقوالهم في مباحث الروضة.

وقد برزت شخصية ابن قدامة في الروضة، خاصة عند اختياره لمذهب معين في كل المسائل الأصولية ولم يكن (رحمه الله) تابعاً لأحد في ذلك.

ثالثاً: بيان المصطلحات التي استخدمها ابن قدامة في الروضة:

وقد استخدم ابن قدامة من المصطلحات ما يجدر بالدارس أن يُلمَّ بالمقصود منها:

- ١ - فإذا قال: «قال إمامنا» فالمراد: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة (رحمهم الله).
- ٢ - وإذا قال: «نصَّ عليه» فالمقصود: أحمد (رحمه الله) فيما نُسب إليه، فالمنصوص: هو الصريح في معناه، ولكن لم يتعين لفظه^(١).
- ٣ - وإذا قال: «وعنه» أي: عن أحمد (رحمه الله) وهي من الروايات الصريحة^(٢).
- ٤ - وإذا قال: «أوماً إليه» أي: أشار إليه أحمد (رحمه الله) وهذا المصطلح يستخدم في الأقوال التي لم تنسب إليه بالعبارة الصريحة بل فهم القول عن الإمام مما توميء إليه عبارته، ويُستنبط من كلامه، كذكره لحديث يدلُّ على حكم يسوقه، أو يُحسِّنه، أو يقويه، وهذا التعبير في حكم المنصوص عليه عن الإمام^(٣).
- ٥ - وإذا قال: «ظاهر كلام أحمد» أي: المشهور من كلامه.
- ٦ - وإذا قال: «المذهب» فالمراد: مذهب أحمد (رحمه الله).
- ٧ - وإذا قال: «ظاهر المذهب» أي: المشهور من المذهب بعد أن احتمل أمرين^(٤).
- ٨ - وإذا قال: «اللائق بالمذهب» فالمراد: الموافق لأصول المذهب وقواعده.
- ٩ - وإذا قال: «الروايات» أو «الروايتان» أو «إحدى الروايتين» فالمراد: الأقوال

(١) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي (٩/١)، (٢٧٥/١٢).

(٢) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور/ ناصر الطريفي (ص ١٤١).

(٣) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور/ عبدالله التركي (ص ٧٣٠).

(٤) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي (ص ١٤٣).

- المنسوبة للإمام أحمد، سواء اتفقت أم اختلفت مادام القول منسوباً إليه^(١).
- ١٠ - وإذا قال: «قال أصحابنا» أو «بعض أصحابنا» فالمقصود: المتقدمون من أصحاب الإمام أحمد، وهم: من القاضي أبي يعلى فما فوقه^(٢).
- ١١ - وإذا قال: «التخريج» فالمقصود: نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه.

مثال ذلك: أن مَنْ لم يجد في ستر العورة إلا ثوباً نجساً فقد نصّ الإمام أحمد: أنه يصلي ويعيد، ونصّ على أنّ من حُبس في موضع نجس فصلّى - أنه لا يُعيد، فيتخرج فيهما روايتان، وذلك لأن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة، وهذا وجه الشبه بين المسألتين، وقد نصّ في الثوب النجس أنه يعيد، فينقل حكمه إلى المكان، ونصّ في الموضوع النجس أنه لا يعيد، فينقل حكمه إلى الثوب النجس، فيصير في كل واحدة من المسألتين روايتان: إحداهما بالنصّ، والأخرى بالنقل والتخريج^(٣).

١٢ - وإذا قال: «والأشبه كذا» فالمراد: الأقيس والأوفق للأصول والقواعد.

١٣ - وإذا قال: «الوجه» فالمراد: قول بعض أصحاب أحمد وتخريجه إن كان مأخوذاً عن إيماءات الإمام وإشاراته وأفعاله، أو سياق كلامه، وهو مجزوم بجواز الفتيا به^(٤) وإذا قيل: «فيه وجه» فالأشهر خلافه^(٥).

١٤ - وإذا قال: «الشافعي في القديم» فالمراد: ما قاله الإمام الشافعي في العراق قبل دخوله مصر.

(١) أصول مذهب الإمام أحمد (ص ٧٣٠).

(٢) مقدمة في بيان المصطلحات الفقهية على المذهب الحنبلي لعلي الهندي (ص ١٤) وما بعدها.

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٦٤١).

(٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٨/١، ٢٥٦/١٢).

(٥) المصدر السابق (٥/١).

- ١٥ - وإذا قال: «الشافعي في الجديد» أي: ما قاله في مصر.
- ١٦ - وإذا أطلق لفظ: «القاضي» فالمراد: القاضي أبو يعلى، وهو: محمد بن الحسين بن محمد، أبو يعلى الفراء الحنبلي المتوفى سنة ٤٥٨هـ.
- ١٧ - وإذا قال: «أهل الظاهر» أو «بعض أهل الظاهر» فالمراد: الذين يأخذون بظواهر النصوص، كداود الظاهري وابن حزم وغيرهما.
- ١٨ - وإذا قال: «أصحاب الرأي» فالمقصود: أصحاب القياس، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصاً أو أثراً.
- ١٩ - وإذا قال: «الواقفية» أو «طائفة الواقفية» فالمراد: كل من توقف في أمر من الأمور.
- ٢٠ - وإذا قال: «ولنا» أي: الدليل لنا على ما ندّعيه كذا.
- ٢١ - وإذا قال: «وجه الرواية كذا» فالمراد: الدليل عليها كذا.
- ٢٢ - وإذا قال: «المسلك الثاني - مثلاً» فالمراد: الدليل الثاني.
- ٢٣ - وإذا قال: «فإن قيل» فالمراد: اعتراض من الخصم: حقيقي أو تقديري.
- ٢٤ - وإذا قال: «قلنا» فهو جواب عن الاعتراض بنوعيه.
- ٢٥ - وإذا قال: «وهذا فاسد» أو «ليس بصحيح» أو «لا يصح» فهو بيان لعدم صحة الرأي المقابل لرأيه.
- ٢٦ - وإذا قال: «والصحيح كذا» فهو ترجيح لرأي ما واختيار له.

رابعاً: عملي في الكتاب:

١ - راجعت متن الروضة على النسخة التي شرحها الشيخ / عبدالقادر بدران، والمسماة: «نزهة الخاطر العاطر»، والنسخة التي حققها الدكتور/ عبدالعزيز ابن عبدالرحمن السعيد، والنسخة التي حققها الدكتور/ عبدالكريم بن علي النملة، والنسخة التي راجعها الأستاذ/ سيف الدين الكاتب، ونسخ أخرى مطبوعة ومتداولة .

٢ - رتبت فقرات الكتاب ترتيباً يساعد على فهم النصّ دون عناء، فمثلاً: جعلت المذاهب، والأدلة والمناقشات، والترجيحات في بداية الأسطر غالباً. ونهت على ذلك في هامش الكتاب.

٣ - ضبطت النصّ بالشكل؛ ليسهل استيعابه، وكان هذا مقصودي الأهم من عملي في الكتاب.

٤ - وضعت عناوين جانبية لفصول الكتاب ومباحثه ومسائله وجزئياته تحدد ما يتحدث عنه ابن قدامة (رحمه الله).

٥ - خرّجت النصوص التي استشهد بها ابن قدامة تخريجاً مجملاً، وبيّنت وجه الاستشهاد منها إذا تركه المصنف.

٦ - وضحت ما فيه نوع خفاء من عبارات ابن قدامة.

٧ - وضعت في آخر الكتاب فهرساً مفصلاً لجميع جزئياته.

٨ - حرصنا على أن يخرج الكتاب في جزء واحد ليسهل حمله والتنقل به.

هذا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا وَفَهْمًا

الحمدُ لله العليِّ الكبير، العليمِ القدير، الحكيمِ الخبير، الذي جَلَّ عن الشَّيْبَةِ
والنظير، وتعالى عن الشريكِ والوزير، ليس كمثلِه شيءٌ وهو السَّمِيعُ البصير.

وصلى الله على رسوله محمدٍ البشيرِ النذير، السراجِ المنير، المخصوص
بالمقامِ المحمود، والحوضِ المورود، في اليومِ العبوسِ القمطير، وعلى
أصحابه الأطهار، النُّجَبَاءِ الأخيار، وأهلِ بيته الأبرار، الذين أذْهَبَ عنهم الرُّجْسَ
وخصَّهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدِّين بهم في كلِّ زمانٍ.

أما بعدُ: فهذا كتابٌ نذكرُ فيه أصولَ الفقهِ والاختلافِ فيه ودليلَ كلِّ قولٍ على
المختار. وتبيِّنُ من ذلك ما ترزُضيه، ونجيبُ من خالفنا فيه.

منهج ابن قدامة
في روضة الناظر

بدأنا بمقدمةٍ لطيفةٍ في أوَّلِه ثم أتبعناها ثمانية أبوابٍ:

الأولُ: في حقيقة الحكم^(١) وأقسامه.

الثاني: في تفصيل الأصولِ وهي: الكتابُ والسنةُ، والإجماعُ،
والاستصحابُ.

الثالثُ: في بيان الأصولِ المختلفِ فيها.

الرابعُ: في تقاسيمِ الكلامِ والأسماءِ.

الخامسُ: في الأمرِ والنهيِّ والعمومِ والاستثناءِ والشرطِ وما يُقْتَبَسُ^(٢) من
الألفاظِ من إشارتها وإيمائها.

(١) لم يتكلم ابن قدامة - رحمه الله - عن حقيقة الحكم، وإنما تكلم عن أقسامه، كما سيأتي.

(٢) أي: يستفاد، يقال: اقتبس منه علماً: استفاده. (المعجم الوسيط ١٧٠/٢).

السادسُ: في القياس الذي هو فرعٌ للأصول.

السابعُ: في حكم المجتهد الذي يستثمرُ الحكمَ من هذه الأدلةِ والمقلِّدِ.

الثامنُ: في ترجيحات الأدلةِ المتعارضات.

ونسألُ اللهَ تعالى أن يُعِينَنَا فيما نبتغيه، ويوفِّقَنَا في جميع الأحوالِ لما يُرضيه،
ويجعلَ عَمَلَنَا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً، بمنه ورحمته.

مُقَدِّمَةٌ

اعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه.

تعريف الفقه

والفقه في أصل الوضع^(١): الفهم. قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَحْلَلْ عُقْدَةَ بَيْنَ لِسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾^(٢).

وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحِلِّ والحُرْمَةِ والصحة والفساد ونحوها، فلا يُطلق اسمُ الفقيه على متكلمٍ ولا محدثٍ ولا مفسِّرٍ ولا نحويٍّ.

الفرق بين أصول

وأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل. فإنَّ الفقه وبين الفقه الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديثٍ خاصٍّ على مسألة: «النكاحُ بلا وليٍّ» والأصول لا يُعَرَّضُ فيها لآحاد المسائل إلا على طريق ضربِ المثال، كقولنا: الأمرُ يقتضي الوجوبَ ونحوه.

فهذا يُخالفُ أصولَ الفقه فروعاً^(٣). ونظرُ الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية. والمقصود^(٤): اقتباسُ الأحكام من الأدلة.

(١) المراد: وضع أهل اللغة.

(٢) سورة طه، الآيتان ٢٧، ٢٨.

(٣) وجه الاختلاف بين الفقه وأصول الفقه هو: أن الفقه يعتمد على الأدلة التفصيلية لاستنباط الحكم الشرعي منها، كما مثل ابن قدامة بحديث: «النكاحُ إلا بوليٍّ» على مسألة: «النكاح بدون وليٍّ».

أما أصول الفقه فيعتمد على الأدلة الإجمالية لاستخراج القواعد التي ترسم الطريق لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

(٤) يعني: من نظر الأصولي في الأدلة الإجمالية.

اعلم أنّ مدارك العقول تنحصر في: الحدّ والبرهان، وذلك لأنّ إدراك العلوم
على ضربين:

إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم.

والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفيًا وإثباتًا، فإنّك تعلم
أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفرداً، ثمّ تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب
الحادث إلى العالم بالإثبات فتقول: العالم حادثٌ، وتنسب القديم إليه بالنفي
فتقول: العالم ليس بقديم.

والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه؛ إذ لا يتطرّق^(١) إلا إلى
خبر^(٢)، وأقلّ ما يتركب منه الخبر مفردان^(٣).

والضرب الثاني يتطرّق إليه التصديق والتكذيب.

وقد سمّي قوم الضرب الأوّل: تصوراً^(٤)، والثاني: تصديقاً^(٥).

وسمّي آخرون الأوّل: معرفةً، والثاني: علماً.

وسمّي النحويون الأوّل: مفرداً، والثاني: جملةً.

(١) يعني: التصديق والتكذيب.

(٢) لذا عرّف الخبر بأنه: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، أي بقطع النظر عن خصوص
المخبر وخصوص الخبر.

(٣) نحو: زيدٌ قائم.

(٤) التصور: هو إدراك الذوات المفردة كمعرفة معنى الجسم، والحركة، والحيوان، والجماد،
والحادث، والقديم وغير ذلك.

وقيل: التصور: حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، كإدراك
الإنسان من غير حكم عليه بشيء. (تقريب الوصول ص ٤٦، التعريفات ص ٨٣).

(٥) التصديق: حصول صورة الشيء في الذهن مع الحكم عليه بنفي أو إثبات، كإدراك معنى
الصلاة مع الحكم عليها بالوجوب أو عدمه.

وينبغي أن يُعرفَ البسيطُ قبلَ مُركَّبِهِ، فإنَّ مَنْ لا يعرفُ المفردَ كيفَ يعرفُ
المركَّبَ، ومَنْ لا يعرفُ معنى العالمِ والحادثِ كيفَ يعرفُ أنَّ العالمَ حادثٌ؟
ومعرفةُ المفرداتِ قسمان:

أوَّلِيٌّ: وهو الذي يرسمُ معناه في النَّفسِ من غيرِ بحثٍ وطلبٍ كالموجودِ
والشيءِ^(١).

ومطلوبٌ: وهو الذي يدلُّ اسمهُ منه على أمرٍ جُملي غيرِ مفصَّلٍ^(٢).

والثاني قسمان أيضاً:

أوَّلِي كالضروريات^(٣).

ومطلوبٌ كالنظريات^(٤).

فالمطلوبُ من المعرفة لا يقتنصُ إلا بالحدِّ.

والمطلوب من العلم لا يقتنصُ إلا بالبرهان، فلذلك قلنا: مداركُ العقولِ
تنحصرُ فيهما.

الحد وأقسامه
وشروط كل قسم

فصل

والحدُّ ينقسمُ ثلاثةَ أقسامٍ: حقيقيٌّ ورسميٌّ ولفظيٌّ.

تعريف الحد
الحقيقي

فالحقيقيُّ: هو القولُ الدالُّ على ماهية الشيء.

والماهيةُ: ما يصلحُ جواباً للسؤالِ بصيغة «ما هو»، فإنَّ صيغَ السؤالِ التي تعريفُ الماهية

(١) فإن كل شخص يعلم أن هذا الشيء موجود وليس بمعدوم، وأن ما يراه شيئاً .

(٢) مثاله: إدراك معنى العقل والجوهر، فإنه يحتاج إلى تأمل ونظر.

(٣) الضروريات: ما يدركه الإنسان بدون تأمل ونظر، كإدراك أن السماء فوقنا، والأرض
تحتنا، والواحد نصف الاثنين، ونحو ذلك.

(٤) النظريات: ما يدركه الإنسان ببحث ونظر، كإدراك أن العالم حادث.

تتعلق بأمهات المطالب أربعة:

أحدها: «هل» يُطلبُ بها إما: أصلُ الوجود^(١) وإما: صفة^(٢).

والثاني: «لِمَ» سؤالٌ عن العلة^(٣) جوابه بالبرهان.

والثالث: «أَيُّ» يُطلبُ به تمييزٌ ما عُرِفَ جملة^(٤).

والرابع: «ما» وجوابه بالحد^(٥).

وسائرُ صيغِ السؤالِ كمتى وأَيَّانَ وأينَ يدخلُ في مطلبِ «هل» إذ المطلوبُ به صفةُ الوجودِ.

تعريف الكيفية: ما يصلحُ جواباً للسؤالِ بكيف.

والماهيةُ تتركبُ من الصفاتِ الذاتيةِ.

تعريف الوصف الذاتي: كلُّ وصفٍ يدخلُ في حقيقة الشيءِ دُخولاً لا يُتصورُ فهمُ معناه بدون فهمه، كالجسمية للفرس واللونية للسواد، إذ مَنْ فهمَ الفرسَ فهمَ جسماً مخصوصاً، فالجسميةُ داخلَةٌ في ذاتِ الفرسيةِ دُخولاً به قوامها في الوجود، والعقلُ لو قَدَّرَ عدمها بطلَ وجودُ الفرسِ، ولو خَرَجَتْ عن الذهنِ بطلَ الفرسُ.

الوصف اللزوم: ما لا يُفارقُ الذاتَ، لكن فهمُ الحقيقةِ غيرُ موقوفٍ عليه كالظلل للفرس عند طلوع الشمسِ فإنه لازمٌ غيرُ ذاتي، إذ فهمُ حقيقةِ الفرسِ غيرُ موقوفٍ على فهمه، وكونُ الفرسِ مخلوقةً أو موجودةً أو طويلةً أو قصيرةً كلُّها لازمةٌ لها غيرُ ذاتيةٍ، فإنك تفهمُ حقيقةَ الشيءِ وإن لم تعلمَ وجوده.

(١) نحو: هل الأدب موجود؟

(٢) نحو: هل الاجتهاد مستمر؟

(٣) نحو: لِمَ كان العالمُ حادئاً؟

(٤) نحو: أَيُّ صاحبيك أحسنُ خلقاً أعلي أم خليل؟

(٥) نحو: ما الإنسان؟ فيجواب: حيوان ناطق.

الوصف العارض
ومثاله .
والوصف العارض : فما ليس من ضرورته أن يُلازم بل تُتصورُ مفارقتُهُ إما
سريعاً كحُمْرة الخَجَلِ ، أو بطيئاً كصُفرة الذهبِ . والصبا والكهولةُ والشيخوخةُ
أوصافٌ عَرَضِيَّةٌ إذ لا يقفُ فهمُ الحقيقةِ على فهمها ، وتُتصورُ مفارقتُها .

تقسيم الأوصاف
الذاتية .

ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى : جنس وفصل .

تعريف الجنس
وتقسيماته .

فالجنسُ هو : الذاتِيُّ المشتركُ بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة^(١) .

ثم هو منقسمٌ إلى :

عامٌ لا أعمُّ منه كالجوهر^(٢) ينقسمُ إلى : جسم وغيرِ جسم ، والجسمُ ينقسمُ
إلى : نام وغيره ، والتَّامِي^(٣) ينقسمُ إلى : حيوان وغيره ، والحيوانُ ينقسمُ إلى :
أدميٍّ وغيره .

وإلى خاصٍّ لا أخصَّ منه كالإنسان ، ولا أعمُّ من الجوهر إلا الموجودُ وليس
بذاتيٍّ ، ولا أخصَّ من الإنسان إلا الأحوالُ العَرَضِيَّةُ من الطول والقصرِ
والشيخوخةِ ونحوها .

تعريف الفصل
شروط الحدِّ

والفصلُ : ما يفصلُهُ عن غيره ويُميِّزُهُ به كالأحساس في الحيوان فإنه يُشاركُ
الأجسامَ في الجسمية ، والإحساسُ يفصلُهُ عن غيره .

فيشترطُ في الحدِّ :

أن يذكرَ الجنسَ والفصلَ معاً^(٤) .

(١) وأوضح من هذا تعريفه بأنه: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو؟
مثاله: ما هو الإنسان؟ وما هو الفرس؟ وما هو البعير؟ فالجواب بالقدر المشترك بينها وهو:
الحيوان . (التعريفات ص ١٠٧)

(٢) الجوهر: هو المتميز بالذات، والمتحيز بالذات: هو القابل للإشارة الحسية بالذات، بأنه
هنا أو هناك، ويقابله العَرَضُ . (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٠٢)

(٣) التامِي: غير الصامت من الأشياء كالنبات والحيوات . (المعجم الوسيط ١/٥٩٦)

(٤) هذا الشرط الأول من شروط الحدِّ الحقيقي .

وينبغي أن يذكر الجنس القريب^(١)، ليكون أدلّ على الماهية، فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد: بعُدت، وإن ذكرت القريب معه: كَرَزت. فلا تقل في حدّ الآدمي: جسمٌ ناطقٌ، بل: حيوانٌ ناطقٌ. وقُل في حدّ الخمر: شرابٌ مسكّرٌ ولا تقل: جسمٌ مُسكّرٌ.

ثم ينبغي أن يُقدّم ذكر الجنس على الفصل^(٢) فلا تقل في حدّ الخمر: مسكّرٌ شرابٌ بل بالعكس، وهذا لو ترك لشوَّش النظم ولم يخرج عن الحقيقة. وإذا كان للمحدود ذاتياتٌ متعددةٌ فلا بدّ من ذكر جميعها^(٣)، ليحصل بيان الماهية.

وينبغي أن يفصل بالذاتيات^(٤)، ليكون الحدُّ حقيقياً. فإن عسر ذلك عليك فاعُدل إلى اللوازم لكي يصير رسمياً. وأكثر الحدودِ رسميّةٌ لعسر درك الذاتيات.

واحتَرِزْ من إضافة الفصل إلى الجنس^(٥)، فلا تقل في حدّ الخمر: مسكّرٌ الشراب، فيصير الحدُّ لفظياً غير حقيقي.

وأبعُدْ من هذا: أن تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال، فتقول في الرماد: خشبٌ محترقٌ، فإن الرماد ليس بخشب.

وأما الحدُّ الرسمي: فهو اللفظُ الشارحُ للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرُدُ ويُعكسُ، كقوله في حدّ الخمر: مائعٌ يقذفُ بالزَّبْدِ^(٦)، يستحيل إلى

الحد الرسمي
وشروطه.

(١) هذا الشرط الثاني.

(٢) هذا الشرط الثالث.

(٣) هذا الشرط الرابع.

(٤) هذا الشرط الخامس.

(٥) هذا الشرط السادس.

(٦) الزبد: الرغوة. (المعجم الوسيط ١/٣٨٨)

الحموضة، ويُحفظُ في الدَّن^(١).

تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر لا يخرج منه خمراً ولا يدخل فيه غيرُ خمير^(٢).

واجتهدُ أن يكونَ من اللوازمِ الظاهرةِ المعروفةِ^(٣).

ولا تحدَّ الشيءَ بأخفى منه ولا بمثله في الخفاء^(٤).

ولا تحدَّ شيئاً بنفي ضده فتقول في الزوج: ما ليس بفرد، وفي الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمرُ ولا يحصلُ بيانٌ.

واجتهد في الإيجاز ما استطعت، فإن احتجت فاطلب منها^(٥) ما هو أشدُّ مناسبةً للغرض.

الحد اللفظي

وشروطه.

وأما الحدُّ اللفظيُّ: فهو شرحُ اللفظِ بلفظٍ أشهرَ منه كقولك في العُقار: وشروطه. والخمرُ. وفي الليث: الأسدُ. ويُشترطُ أن يكونَ الثاني^(٦) أظهرَ من الأول^(٧).

واسمُ الحدِّ شاملٌ لهذه الأقسامِ الثلاثةِ، لكن الحقيقيُّ هو الأولُ. فإن معنى الحدِّ يقربُ من معنى حدِّ الدارِ، وللدارِ جهاتٌ متعددةٌ إليها ينتهي الحدُّ فتحديدها بذكر جهاتها المختلفةِ المتعددةِ التي الدارُ محصورةٌ بها مشهورةٌ. وإذا سأل عن

(١) الدَّن: وعاءٌ ضخيمٌ للخمر ونحوها. (المعجم الوسيط ٢٩٩/١)

(٢) وحاصله: أن يكون جامعاً مانعاً.

(٣) وحاصله: أن يكون الحدُّ من اللوازمِ الظاهرةِ المعروفةِ، فتقول مثلاً: «سبع شجاع» في تعريفك للأسد، ولا تقول: «سبع أبخر»؛ لأن البخر صفةٌ غير معروفة وإن كانت من لوازم الأسد وخواصه.

والبخر: الرائحة الكريهة في الفم.

(٤) ومثال التعريف بالأخفى: تعريف النار بأنها: جسم كالنفس، لأن النفس أخفى من النار.

ومثال التعريف بالمساوي في الخفاء: تعريف الابن بأنه: من له أب والعكس.

(٥) يعني: من الاستعارات.

(٦) أي اللفظ المذكور في الجواب.

(٧) أي اللفظ المذكور في السؤال.

حدّ الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتمييز به عما سواه. فلذلك لم يُسمّ اللفظي والرسمي حقيقياً. وسُمّي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع، إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سُمّي البواب حدّاداً؛ لمنعه من الدخول والخروج.

فحدّ الحدّ إذاً: هو اللفظ الجامع المانع.

واختلف في حدّ الحدّ الحقيقي:

الحدّ الحقيقي

ف قيل: هو اللفظ المفسّر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع.

وقيل: القول الدال على ماهية الشيء.

وحدّه قومٌ بأنه: نفس الشيء وذاته.

وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه^(١)؛ لكون المحدود هنا غير المحدود ثم، وإتما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد.

بيانه: أن الموجود له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم.

الثالثة: اللفظ المعبر عمّا في النفس.

الرابعة: الكناية عن اللفظ.

وهذه الأربعة متوازية مطابقة، فإذا: المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر فلا معارضة بينهما. والله أعلم.

(١) من أن حدّ الحدّ هو: الجامع المانع.

فصل

تعذر البرهان

على صحة الحدّ.

وزعم أهل هذا العلم أنّ الحدّ لا يَمنع^(١)، لتعذر البرهان على صحته، فإن^(٢) الحدّ أقلّ ما يتركب من مفردين، فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى حدّ يشتمل على مفردين، ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوّليات المعلومة ضرورةً، لكن قلّ ما يمكن إنهاؤه إليها، والنظر وُضِعَ للتعاون على إظهار الحقّ، فلا يُوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر، بل طريق الاعتراض عليه بالنقض^(٣) أو المعارضة^(٤) بحدّ آخر، فإن عجز المستدلّ عن نقض حدّ المعارض كان منقطعاً وإن أبطله صحّ حدّه. مثاله: قولنا في حدّ الغضب: إثبات اليد العادية على مال الغير.

فربما قال الحنفي: لا نُسلم أنّ هذا هو حدّ الغضب.

قلنا: هو مطردٌ مُنعكسٌ، فما الحدّ عندك؟ فيقول: إثبات العادية المزيلة لليد المحقّقة.

قلنا: يبطل بالغايب من الغائب، فإنّه غاصبٌ يضمن للمالك ولم يُزل اليد المحقّقة فإنّها كانت زائلةً.

فصل

في البرهان، وهو: الذي يُتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، البرهان وهو عبارة عن: أقاويل مخصوصة ألّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم منه رأي هو

(١) أي لا يدخله المنع، فمثلاً إذا سأل سائل: ما تعريف الخمر؟ فقال المجيب: شرابٌ مسكر. لا يجوز للسائل أن يقول له: لم قلت إن الخمر: شراب مسكر؟ والسبب في ذلك تعذر إقامة البرهان على صحة الحدّ.

(٢) هذا وجه تعذر إقامة البرهان على صحة الحدّ.

(٣) النقض في الحدود: وجود الحدّ دون المحدود، وهو مفسد في الحدود. (تقريب الوصول

١٤٢)

(٤) المعارضة: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم عليه دليhle. (القاموس المبين ٢٧٤)

مطلوبُ الناظرِ، وتسمَّى هذه الأقاويلُ: مقدمات .

تطرق الخلل إلى
البرهان .

ويتطرق الخللُ إلى البرهان: من جهة المقدمات تارةً، ومن جهة التركيبِ تارةً، ومنهما تارةً، على مثال البيتِ المبني: تارةً يختلُّ لعوج الحيطانِ وانخفاضِ السقفِ إلى قربِ من الأرضِ، وتارةً لشعث^(١) اللَّبَنَاتِ أو رخاوةِ الجذوعِ، وتارةً لهما جميعاً. فمَنْ يريدُ نَظْمَ البرهانِ يتبدى أولاً بالنظرِ في الأجزاء المفردة ثم في المقدمات التي فيها النظمُ والترتيبُ .

وأقلُّ ما يحصلُ منه المقدمةُ: مفردان^(٢) .

وأقلُّ ما يحصلُ منه البرهانُ: مقدمتان^(٣) .

ثم يجمعُ المقدمتين فيصوغُ منهما برهاناً وينظرُ كيفية الصياغة .

فصل

تقسيم الدلالة
اللفظية الوضعية .

واعلم أنَّ دلالة الألفاظِ على المعنى تنحصرُ في: المطابقة^(٤) والتضمن^(٥) واللزوم^(٦) .

كدلالة لفظِ البيتِ على معنى البيتِ^(٧) .

(١) الشعثُ: التفرق . (المعجم الوسيط ١/ ٤٨٤)

(٢) نحو: النبيذ حرام .

(٣) نحو: النبيذ مسكر/ مقدمة صغرى/ أولى .

كلُّ مسكر حرام/ مقدمة كبرى/ ثانية .

النبيذ حرام/ نتيجة .

(٤) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام معناه، كدلالة الإنسان على حيوان ناطق .

(٥) دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء معناه، كدلالة لفظ إنسان على حيوان فقط أو ناطق فقط .

(٦) دلالة اللزوم: هي دلالة اللفظ على لازم المعنى العقلي، كدلالة الأربعة على الزوجية، ومعناها المطابقي: العدد المنقسم إلى متساويين .

(٧) هذا مثال لدلالة المطابقة .

والتضمن: كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم.
واللزوم: كدلالة لفظ السقف على الحائط، إذ ليس جزءاً من السقف، لكنّه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم.

ولا يُستعمل في نظر العقل ما يدلّ بطريق اللزوم، لأنّ ذلك لا ينحصر في حدّ، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأُسّ، والأُسّ الأرض، فلا ينحصر بل اقتصر على الأوّلين من: المطابقة والتضمن.

تقسيم اللفظ إلى معيّن ومطلق.

ثم اللفظ ينقسم إلى:

ما يدلّ على معيّن: كزيد، وهذا الرجل.

وحده: «اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد».

وإلى ما يدلّ على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يُسمّى مطلقاً، كقولنا: فرسٌ ورجلٌ، فإن دخلت عليه الألف واللام صار عامّاً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك.

فإن قيل: فالسماء والأرض والإله والشمس والقمر مدلولها مفردٌ مع الألف واللام.

قلنا: امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المُشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة. ولو فرضنا عوالم، في كلّ واحدٍ شمسٌ كان قولنا: «الشمس» شاملاً للكلّ.

أقسام الألفاظ

ثم تنقسم الألفاظ إلى: مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشاركة.

فالمترادفة: أسماء مختلفة لسمي واحد كالليث والأسد، والعقار والخمر. الترادف

فإن كان أحدهما يدلّ على المسمي مع زيادة، لم يكن من المترادفة كالسيف والمهتد والصارم، فإن المهتد يدلّ على السيف مع زيادة نسبه إلى الهند،

والصارمَ يدلُّ عليه مع صفةِ الحِدَّةِ، فخالف إذاً مفهومه مفهومَ السيفِ .
 والمتباينةُ: الأسماءُ المختلفةُ للمعاني المختلفةِ كالسماءِ والأرضِ، وهي
 الأكثرُ .

والتواطئةُ: هي الأسماءُ المنطلقةُ على أشياء متغايرةٍ بالعدد متفقةٍ في المعنى
 التي وُضِعَ الاسمُ عليها كالرجلِ، ينطلقُ على: زيد وعمرو، والجسمِ، ينطلقُ
 عليهما، وعلى السماءِ والأرضِ؛ لاتفاقهما في معنى الجسميةِ .

وأما المشتركةُ: فهي الأسماءُ المنطلقةُ على مسمياتٍ مختلفةٍ بالحقيقة كالعينِ
 للعضو الناظرِ والذهبِ، وقد يقعُ على المتضادِّين كالجلالِ: للكبير والصغيرِ،
 والجوْنِ: للأسود والأبيضِ، والقُرءِ: للحيض والطهرِ، والشَّقَقِ: لليياضِ
 والحمرِ .

وقد يقربُ المشترِكُ من المتواطئِ^(١)، كالحَيِّ يقعُ على الحيوانِ والنباتِ،
 يُظنُّ أنَّه من المتواطئِ وهو من المشتركِ، إذ المرادُ من حياةِ النباتِ: الذي
 يحصلُ به نماؤه، ومن الحيوانِ: الذي يحسُّ به ويتحرَّكُ بالإرادةِ، فيُسمَّى هذا
 مشتبهاً، والمختارِ يطلقُ على القادرِ على الفعلِ وتركه، فلذلك يصحُّ تسميةُ
 المكرهِ مختاراً، ويطلقُ على مَنْ تخلَّى في استعمالِ قدرتهِ ودواعي ذاتِهِ، فلا
 تُحرِّكُ دواعيه من خارجٍ وهذا غيرُ موجودٍ في المكرهِ، فليُفهم هذا، وله نظائرُ في
 النظرياتِ تاهتُ فيها عقولُ كثيرٍ من الضعفاءِ^(٢)، فليُستدلَّ بالقليلِ على الكثيرِ .

(١) المتواطئِ: هو اللفظُ الموضوعُ لمعنى كليٍّ مستوٍ في محالِّه، كالرجلِ . (شرح تنقيح

الفصول ص ٣٠)

(٢) أي: أن أمثلةَ المشتركِ التي قد تشبهه بالمتواطئِ كثيرةٌ، ونتيجةً لذلك خلطَ بعضُ الضعفاءِ
 بينهما .

فصل في: النظر في المعاني

سبب الإدراك يسمّى: قوة. والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيّلة ومعقولة

ففي حدّقتك معنيّ تميّزت به عن الجبهة حتى صرت تبصّر بها تسمّى: قوة باصرة.

وشروط البصر: وجود المبصر، فإذا أبصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر، فإذا انعدم المبصر انعدم الإبصار.

وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمّى ذلك تخيلاً، فغيبه الشيء تنفي الإبصار ولا تنفي التخيل.

ولما كنت تحسّ التخيل في دماغك فاعلم أنّ في الدماغ غريزة وصفة تهيء للتخيل، وبها تباين بقية الأعضاء كمباينة العين لها. وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة، فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته، فيعرف أنّه موافق له مستكّد لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله لم يبادر إليه مالم يجزّئه بالذوق مرة أخرى.

ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمّى: عقلاً محلّها القلب، تباين قوة التخيل أشدّ من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار.

ثم فيك قوة رابعة تسمّى: المفكّرة، شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصف إنسان ونصف فرس، وربما صورته إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيران مفردين، والفكرة تجمع بينهما كما تفرّق بين نصفَي الإنسان، وليس لها أن تخترع صورة لا مثل لها.

فصل في تأليف مفردات المعاني

والتأليف بين مفردين لا يخلو إما أن يُنسَبَ أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات،
كقولنا: العالمُ حادثٌ والعالمُ ليس بقديم، يسمَّى النحويونَ الأوَّل: مبتدأً
والثاني: خبراً، ويُسمِّيهِ الفقهاء: حُكماً ومحكوماً عليه، ويُسمَّى الجميعُ^(١):
قضيةً،

أنواع القضايا والقضايا أربع:

قضيةٌ في عين^(٢) نحو: زيدٌ عالمٌ.

وقضيةٌ مطلقة^(٣) نحو: بعضُ الناسِ عالمٌ.

وقضيةٌ عامة^(٤) كقولنا: كلُّ جسمٍ متحيزٌ.

وقضيةٌ مهملة^(٥) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي حُسْرٍ﴾^(٦).

وربما وَضَعَ بعضُ المغالطين المهملة موضعَ العامةِ كقول الشافعية: المطعومُ
ربوبيٌّ، دليله: البُرُّ والشَّعِيرُ.

فيقال: إن أردتَ كلَّ مطعومٍ فما دليله؟ والبُرُّ والشَّعِيرُ ليس كلَّ المطعوماتِ،
وإن أردتَ البعضَ لم تُلزِمِ النتيجةَ؛ إذ يُحتملُ أن السَّفَرَجَلِ^(٧) من البعض الذي
ليس بربويٍّ.

(١) أي: يُسمى المجموع من الاسم الأول والاسم الثاني: قضية، فمثلاً: «العالم حادث»
يُسمى قضية.

(٢) وتُسمى شخصية، وهي: ما موضوعها جزئي معين.

(٣) وتُسمى مطلقة خاصة، وهي: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً.

(٤) وتُسمى مطلقة عامة أو قضية كلية، وهي: ما يكون موضوعها كلياً.

(٥) وهي: ما كان الحكم فيها على الأفراد مع إهمال بيان كمية الأفراد.

(٦) سورة العصر، الآية ٢.

(٧) السفرجل: شجر مثمر من الفصيلة الوردية. (المعجم الوسيط ١/٤٣٣)

فصل

قد ذكرنا أن البرهانَ مقدمتان يتولَّدُ منهما نتيجةٌ، ولا يُسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مضمونة سُمِّيت قياساً فقهيّاً^(١)، وإن كانت مسلمةً سُمِّيت قياساً جدليّاً^(٢). وتسميتها قياساً مجازاً إذ حاصله: إدراجُ خصوصٍ تحت عمومٍ، والقياسُ: تقديرُ شيءٍ بشيءٍ آخرَ.

أضرب البرهان

والبرهانُ على خمسةٍ أُضْرِبُ:

الأول^(٣): قولنا: كلُّ نبيذٍ مُسكرٍ وكلُّ مُسكرٍ حرامٌ، فيلزمُ منه أن كلَّ نبيذٍ حرامٌ ضرورةً متى سلِّمت المقدمتان، إذ كلُّ عقلٍ صدَّق بالمقدمتين صدَّق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن.

ووجهُ دلالتِهِ: أننا جعلنا المسكرَ صفةً للنبيذ ثم حكماً على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخلُ الموصوفُ فيه، ولو بطلَ قولنا: النبيذُ حرامٌ مع كونه مسكراً بطلَ قولنا: كلُّ مسكرٍ حرامٌ.

ثم اعلم أن كلَّ واحدةٍ من المقدمتين يشتملُ على جزءين: مبتدأ وخبر، فتصيرُ أجزاءً البرهانِ أربعةً أمورٍ، منها واحدٌ مكرَّرٌ في المقدمتين، فيعودُ إلى ثلاثةٍ إذ لو بقيت أربعةٌ لم تشترك المقدمتان في شيءٍ واحدٍ، مثلُ: قولنا: النبيذُ مُسكرٌ، والمغصوبُ مضمونٌ، لم ترتبط إحداهما بالأخرى، ويُسمَّى ما جرى مجرى النبيذِ: محكوماً عليه، وما جرى مجرى الحرامِ: حكماً، وما يشتملُ على المحكوم عليه: المقدمة الأولى، وما يشتمل على الحكم: المقدمة الثانية.

(١) مثال القياس الفقهي: النبيذ حرام قياساً على الخمر لعلة الإسكار.

(٢) مثال القياس الجدلي: إعطاؤك أحد أبنائك دون غيره ظلم، والظلم قبيح، إذن إعطاؤك أحد أبنائك دون غيره قبيح.

(٣) الضرب الأول: أن تكون العلة خبراً في المقدمة الأولى مبتدأً في المقدمة الثانية، كما مثل ابن قدامة.

ولهذا الضربِ شرطان :

أحدهما : أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تُتَّج .

والثاني : أن تكون الثانية عامةً ليدخلَ فيها المحكومُ عليه بسببِ عمومِها ، فلو قلتَ : النيذُ مُسَكِّرٌ ، وبعضُ المُسَكِّرِ حرامٌ ، لم يلزمَ تحريمُ النيذِ .

الضربُ الثاني : أن تكون العلةُ حُكماً في المقدمتين كقولنا : لا يُقتلُ المسلمُ بالكافرِ ، لأنَّ الكافرَ غيرُ مُكافٍ ، وكلُّ مَنْ يُقتلُ به مكافٍ ، فهنا ثلاثةُ معانٍ : مكافٍ ، ويقتلُ به ، والثالثُ : الكافرُ ، والمكْرَرُ : المكافي ، فهو العلةُ وهو الحكمُ في المقدمة الأولى ، وخاصيةُ هذا النظمِ أنَّه لا يُتَّجُ إلا قضيةً نافيةً .

ولهذا الضربِ شرطان :

أحدهما : أن تختلفَ المقدمتانِ في النفي والإثباتِ .

والثاني : أن تكون الثانيةُ عامةً .

الضربُ الثالثُ : أن تكون العلةُ مبتدأً بها في المقدمتين وتُسميه الفقهاءُ : نقضاً وتُتَّجُ نتيجةً خاصةً ، كقولنا : كلُّ سوادٍ عَرَضٌ ، وكلُّ سوادٍ لَوْنٌ ، فيلزمُ منه : أن بعضَ العَرَضِ لَوْنٌ .

ومن الفقه : كلُّ بُرٍّ مطعومٌ وكلُّ بُرٍّ ربويٌّ فيلزمُ منه : أن بعضَ المطعومِ ربويٌّ .

الضربُ الرابعُ : التلازمُ^(١) ومثاله : إن كانت هذه الصلاةُ صحيحةً فالمصلي متطهراً ، ومعلومٌ أنَّ الصلاةَ صحيحةً فيلزمُ أنَّ المصلي متطهراً ، أو تقول : إن كانت الصلاةُ صحيحةً فالمصلي متطهراً ، ومعلومٌ أنَّ المصلي غيرُ متطهرٍ ، فيلزمُ أنَّ الصلاةَ غيرُ صحيحةٍ ، ووجهُ دلالةِ هذه الجملةِ : أنَّه جعلَ الطهارةَ شرطاً لصحةِ الصلاةِ فيلزمُ من وجودِ المشروطِ وجودُ الشرطِ ومن انتفاءِ الشرطِ انتفاءُ

(١) يعني : بين الشرط والمشرط بحيث يلزم من وجود المشرط وجود الشرط ، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشرط .

المشروط ولا يلزم العكس، فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهرًا ومعلوم أن المصلي متطهر لم يصح، إذ قد تفسد الصلاة بأمرٍ آخر، وكذلك لو قال: ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة لا يلزم منه شيء، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط.

وتحقيقة: أنه متى جعل شيء لازماً لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورةً، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم ومثاله: إذا قلنا: كل حيوان جسم، فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة التطهر ومن انتفاء التطهر انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر ولا من وجود التطهر وجود الصحة لكون التطهر أعم من الصلاة.

أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء لاستحالة تفارقهما، وهذا ظاهرٌ كقولنا: إن كان زنا المخصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً لكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غير موجود فلا يكون الرجم واجباً، وكذلك كل معلول له علة واحدة.

الخامس: السبر والتقسيم^(١)، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم أو لكنه قديم فليس بحادث أو لكنه ليس بحادث فهو قديم.

وفي الجملة: كل نقيضين يتبع إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفيه إثبات الآخر. ولا يشترط إنحصار القضية في قسمين، لكن من شرطه استيفاء أقسامه،

(١) السبر والتقسيم هنا معناه: حصر أقسام الحكم للشيء الذي يراد إثبات حكم له، ثم يختار القسم المناسب له في المقدمة الثانية.

أما إذا لم يُحصَر احتمال أن الحقَّ في قسم آخر فإن كانت ثلاثة كقولنا: العددُ مساوٍ أو أقلُّ أو أكثرُ فإثبات واحدٍ يُتَّجُ نفي الآخريْن ونفي الآخريْن يُتَّجُ إثبات الثالثِ، وإبطال واحدٍ يُتَّجُ انحصار الحقِّ في الآخريْن.

مخالفة نظم
القياس وأسبابها

فصل

وجميع الأدلَّة في أقسام العلوم ترجعُ إلى ما ذكرناه، وحيثُ تُدَكَّرُ لا على هذا النظمِ، فهو: إما لقصور^(١)، وإما لإهمالِ المقدمتين.

ثم إهمالهما إما لوضوحهما، وهو الغالبُ في الفقهيات، كقول القائل: هذا يجبُ رجمهُ لأنه زنى وهو محصنٌ وتركِ المقدمة الأولى؛ لاشتهارها، وهي: كلُّ مَنْ زنى وهو محصنٌ فعليه الرجمُ، وأكثرُ أدلَّة القرآن على هذا، قال الله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢) فتركُ أنهما لم تُفسدا؛ للعلم به، كذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُعْثُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٣)، ثم قد يكونُ الإهمالُ للمقدمة الأولى، وقد يكونُ للثانية، وقد تُتْرَكُ إحدى المقدمتين؛ للتليس على الخصمِ، وذلك بتركِ المقدمة التي يعسر إثباتها أو ينازعه الخصمُ فيها استغفالاً للخصم واستجهاً لآله خشية أن يُصرَّح بها فيتبته ذهنُ خصمه لِمنازعتِه فيها.

وعادةُ الفقهاء إهمالُ إحدى المقدمتين، فيقولون في تحريم [النيذ]: النيذُ مسكَّرٌ فكان حراماً كالخمر ولا تنقطعُ المطالبةُ عنه ما لم يُردَّ إلى النظم الذي ذكرناه^(٤)، والله أعلم.

(١) يعني: في علم المناظر بتمام نظر القياس والبرهان.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٤٣. فتركُ أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً للعلم به واتضاحه من النص.

(٤) في أضرب البرهان السابقة.

فصل

اليقينُ : ما أذعنت النفسُ إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيحٌ بحيث لو حُكي لها عن صادقٍ خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل، كقولنا: الواحدُ أقلُّ من الاثنين، وشخصٌ واحدٌ لا يكونُ في مكانين، ولا يتصورُ اجتماعُ ضدّين .

ولنا حالةٌ ثانيةٌ وهي : أن تُصدّق^(١) بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتمارى فيه ولا تشعرُ بنقيضه البتّة ولو أُشعرتُ بنقيضه عَسَرَ إذعائها للإصغاء، لكن لو ثبتتُ وأصغتُ وحُكي لها نقيضه عن صادقٍ أورث ذلك توقفاً عندها، وهذا اعتقادٌ أكثر الخلقِ . وكافةُ الخلقِ يُسمّون هذا : يقيناً إلا أحاداً من الناس .

فأما ما للنفسِ سكونٌ إليه وتصديق به وهي تشعرُ بنقيضه أو لا تشعرُ لكن إن شعرتُ به لم ينفِز طبعها عن قبوله فهو يسمى ظناً . وله درجاتٌ في الميل إلى النقصان والزيادة لا تُحصى، فمن سَمِعَ من عدلٍ شيئاً سكنتُ نفسُهُ إليه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكونُ حتى يصيرُ يقيناً، وبعضُ الناسِ يُسمي هذا الظنَّ : يقيناً أيضاً .

ومداركُ اليقين^(٢) خمسةٌ :

(الأول) : الأوّلياتُ وهي العقلياتُ المحضَةُ التي قضى العقلُ بمجردِها بها من غير استعانةٍ بحسٍّ وتخيلٍ، كعلم الإنسان بوجود نفسه . وأن القديم ليس بحادثٍ . واستحالة اجتماع الضدّين، فهذه القضايا تُصادفُ مُرتسمةً في النفسِ حتى يظنُّ أنّه لم يزلُ عالماً بها ولا يدري متى تجدد، ولا يقفُ حصولها على أمر سوى مُجرّد العقلِ .

(١) يعني : النفس .

(٢) المقصود بمدارك اليقين : الآلة التي يُقتنص بها اليقين . (مختصر ابن الحاجب ١/٩٥)

(الثاني): المشاهداتُ الباطنةُ كعلمِ الإنسانِ بجوعِ نفسه وعطشه وسائرِ أحواله الباطنة التي يُدرِكها مَنْ ليس له الحواسُ الخمسُ، فليست حسيةً ولا هي عقليةٌ إذ تُدرِكها البهيمةُ والصبيُّ، والأولياتُ، لا تكونُ للبهائمِ.

(الثالثُ): المحسوساتُ الظاهرةُ وهي المدركةُ بالحواسِ الخمسِ، وهي: البصرُ والسَّمْعُ والدَّوْقُ والشَّمُّ واللمسُ، فالمدركُ بواحدٍ منها يقينيٌّ كقولنا: الثلجُ أبيضٌ. والقمرُ مستديرٌ، وهذا واضحٌ، لكن يتطرَّقُ الغلطُ إليها لعوارضٍ، كتطرَّقُ الغلطِ إلى الإبصارِ لبُعدٍ أو قُرْبٍ مُفْرِطٍ أو ضعفٍ في العينِ وخفاءٍ في المرئيِّ، ولذلك ترى الظلَّ ساكناً وهو متحركٌ وكذلك الشمسُ والقمرُ والنجومُ والصبيُّ والنباتُ هو في النمو لا يتبينُ ذلك.

وأسبابُ الغلطِ في الأبصارِ المستقيمة منها: الانعكاسُ كما في المرأةِ، والانعطافُ كما يُرى ما وراءَ البلُّورِ والزجاجِ وغير ذلك.

(الرابعُ): التجريباتُ ويُعبَّرُ عنها باطرادِ العاداتِ، ككونِ النارِ مُحْرِقةً والخبزِ مشبعاً والماءِ مُروياً والخمرُ مُسكرأً والحجرُ هاوياً، وهي يقينيةٌ عند مَنْ جربَها، وليست هذه محسوسةً فإنَّ الحسَّ شاهدَ حَجَرٍ يهوي بعينه أما أنَّ كلَّ حجرٍ هاوٍ فقضيةٌ عامةٌ لم يشاهدها، وليس للحسِّ إلا قضيةٌ في عينٍ.

(الخامسُ): المتواتراتُ كالعلمِ بوجودِ مكةَ وبغدادَ، وليس هو بمحسوسٍ، إنَّما للحسِّ أن يسمعَ، أما صدقُ المُخبِرِ فذلك إلى العقلِ.

فهذا الخمسةُ مداركُ اليقينِ، فأما ما يُتَوَهَّمُ أنَّه منها وليس منها فالوهمياتُ والمشهوراتُ، وهي: آراءُ محمودةٌ توجبُ التصديقَ بها إما شهادةُ الكلِّ أو الأكثرِ أو جماعةٍ من الأفاضلِ كقولك: الكذبُ قبيحٌ، وكفرانُ المنعمِ وإيلاؤُ البريءِ قبيحٌ وشكرُ المنعمِ وإنقاذُ الهلكى حَسَنٌ.

فصل في لزوم النتيجة من المقدمتين

اعلم أنك إذا جمعتَ مفردين ونسبتَ أحدهما إلى الآخر كقولك: النيذُّ حرامٌ فلم يُصدِّقْ بهما العقلُ، فلا بُدَّ من واسطةٍ بينهما تُنسَبُ إلى المحكوم عليه فتكون حُكماً له وتُنسَبُ إلى الحكم فتصيرُ حكماً له فيصدِّقُ العقلُ به فيلزمُ ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

بيانهُ: إذا قال: النيذُّ حرامٌ فمَنعَ وطلَبَ واسطَةً ربما صدَّقَ العقلُ بوجودها في النيذِّ وصدَّقَ بوصفِ الحرامِ لتلك الواسطةِ فيقول: النيذُّ مُسكرٌ؟ فيقول: نعم إذا كان قد علمَ ذلك بالتجربة.

فيقولُ: وكلُّ مسكرٍ حرامٌ؟ فيقول: نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسمع فيلزمُ التصديق بأنَّ النيذُّ حرامٌ.

فإن قيل: فهذه القضية ليست خارجةً عن القضيتين.

قلنا: هذا غلطٌ فإنَّ قولك: النيذُّ حرامٌ، غيرُ قولك: النيذُّ مسكرٌ، وغيرُ قولك: المسكرُ حرامٌ بل هذه ثلاثُ مقدماتٍ لا تكريرٍ فيها، لكنَّ قولك: المسكرُ حرامٌ، شَمِلَ النيذَّ بعمومه فيدخلُ فيه بالقوة لا بالفعل إذ قد يخطرُ العامُّ في الذهن ولا يخطرُ الخاصُّ، فمَنْ قال: الجسمُ متحيزٌ قد لا يخطرُ بباله ذكرُ القطبِ^(١) فضلاً عن أن يخطرَ بباله مع ذلك أنه متحيزٌ فالنتيجةُ موجودةٌ في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلمِ بالمقدمتين ما لم يُحضر المقدمتين في الذهن ويخطرَ بباله وجهُ وجودِ النتيجةِ في المقدمتين بالقوة. ولا يبعد أن ينظر الناظرُ إلى بغلةٍ مُستفخةِ البطنِ فيظنُّ أنها حاملٌ فيقال: هل تعلمُ أنَّ البغلةَ عاقرةٌ؟ فيقول: نعم، فيقال: هل تعلمُ أنَّ هذه بغلةٌ؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمتَ حملها؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين.

(١) القُطْبُ: المحور القائم المثبت في الطبقة الأسفل من الرّحى يدور عليه الطبقة الأعلى.
(المعجم الوسيط ٧٤٣/٢)

فإن قيل: فالمطلوبُ بالنظر معلومٌ أم مجهولٌ؟ إن كان معلوماً كيف تطلبه وأنت واجدٌ، وإن كان مجهولاً فيمَ تعلمُ مطلوبك؟

قلتُ: هذا تقسيمٌ غيرُ حاصرٍ بل ثمَّ قسمٌ آخر وهو أنني أعرفه من وجهٍ دون وجهٍ: فإني أفهمُ المفردات وأعلمُ جملةَ النتيجةِ المطلوبةِ بالقوةِ ولا أعلمُها بالفعل فهو كطلب الآبق في البيت فإني أعرفه بصورته وأجهلهُ بمكانه وكونه في البيت أفهمه مفرداً فهو معلومٌ لي بالقوة وأطلبُ حصوله من جهة حاسةِ البصرِ فإذا رأيتهُ في البيت صدقتُ بكونه فيه.

فصل

وإذا استدلتَّ بالعلَّةِ على المعلول فهو برهانٌ علة كالاستدلال بالغيِّم على المطر. أقسام البرهان.

وإن استدلتَّ بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهانٌ دلالةً، كالاستدلال بالمطر على الغيم والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا: كلُّ مَنْ صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره والذميُّ يصحُّ طلاقه فيصحُّ ظهاره، فإنَّ إحدى التبيحتين تدلُّ على الأخرى بواسطة العلةِ فإنَّها تُلازمُ علَّتْها والأخرى تُلازمُ علَّتْها. وملازمُ الملازمِ ملازمٌ.

فصل

الاستدلال
بالاستقراء.

فأما الاستدلالُ بالاستقراء فهو عبارةٌ عن: تصفُّح أمورٍ جزئيةٍ ليُحكَمَ بحكمها على مثلها كقولنا في الوتر: ليس بفرض؛ لأنَّه يُؤدِّي على الراحلة والفرس لا يُؤدِّي عليها.

فيقال: لمَ قلتم إنَّ الفرض لا يُؤدِّي عليها؟

قلنا بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يُؤدِّي عليها، فهذا

مختل^(١) يصلح للظنيات دون القطعيات، فإن حُكِّمَهُ بَأَنَّ كَلَّ فَرَضٍ لَا يُؤَدِّي
على الراحلة يمنعه الخضم، إذ الوتر عنده واجبٌ يؤدِّي عليها.
فنقول: هل استقرأت حكمَ الوترِ في تصفحك وكيف وجدته؟ فإن قال:
وجدته لا يؤدِّي على الراحلة فباطلٌ إجماعاً.

ثم هو مبطل المقدمة الأخرى على نفسه، إذ هي: الوترُ يؤدِّي على الراحلة.
وإن قال: لم أتصفحه فلم يُبين إلا بعضَ الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن
تكون عامةً، فإذا لا يصلح ذلك إلا في الفقهيات فلنشرع الآن في ذكر الأصولِ
فنقول:

(١) يعني: ناقص؛ لأن الاستقراء نوعان: تام: وهو الاستقراء بالجزئي على الكلي نحو: كل
جسم متحيز. وناقص: وهو الاستقراء بالجزئيات،، نحو: كل حيوان يحرك فكه الأسفل
عند المضغ فإن التمساح يحرك فكه الأعلى. والاستقراء الناقص لا يفيد إلا الظن بخلاف
التام.

حقيقة الحكم وأقسامه^(١)

أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور.

وجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما. فالذي يرد باقتضاء الفعل: أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب. وإلا فيكون إيجاباً. والذي يرد باقتضاء الترك: نهْي، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل: فكراهة، وإلا فحظر.

حد الواجب. وحدُّ الواجب: «ما توعد بالعقاب على تركه».

وقيل: ما يعاقب تاركه.

وقيل: ما يُندم تاركه شرعاً.

الفرق بين الفرض والواجب هو الواجب على إحدى الروايتين^(٢)؛ لاستواء حدّهما وهو قول الشافعي.

(١) لم يذكر ابن قدامة: حقيقة الحكم ولا أقسامه، وإنما ذكر الأقسام الشرعية فقط.

والحكم لغة: المنع ومنه قيل للقضاء: حكم؛ لأنه يمنع من غير المقضي به.

واصطلاحاً: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، وهو ثلاثة أقسام:

١- حكم عقلي يثبت بالعقل، مثل: الواحد نصف الاثنين.

٢- حكم عادي يثبت بالعادة، مثل: الماء يروي والطعام يشبع.

٣- وحكم شرعي، وهو المقصود هنا، وقد عرفه العلماء بأنه:

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

والحكم الشرعي قسمان:

١- حكم تكليفي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.

٢- حكم وضعي: وهو خطاب الله تعالى بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو

مانعاً منه.

(٢) عن الإمام أحمد، وهي أصح الروايتين عنه، وهو قول الشافعي ومالك وجمهور العلماء.

والثانية: الفرضُ آكدُ. فقيل: هو: اسمٌ لما يُقَطَعُ بوجوبه كمذهب أبي حنيفة^(١).

وقيل: ما لا يُسامحُ في تركه عمداً ولا سهواً نحو: أركان الصلاة.

فإن^(٢) الفرض في اللغة: التأثيْرُ ومنه فُرْضَةُ النهرِ والقوسِ. والوجوبُ: السقوطُ ومنه وجبتِ الشمسُ والحائِطُ إذا سقطا. ومنه قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾^(٣) فاقْتَضَى^(٤) تَأْكَدَ الفرضِ على الواجبِ شرعاً ليوافق مقتضاهُ لغةً، ولا خلاف في انقسام الواجبِ إلى: مقطوع ومظنون، ولا حَجْرٍ في الاصطلاحات بعد فهم المعنى^(٥).

تقسيم الواجب
إلى معين ومخير.

فصل

والواجبُ ينقسم إلى: معيّن^(٦) وإلى مبهم في أقسام محصورة، فيسمّى واجباً مخيراً^(٧) كخَصْلَةٍ من خصال الكفارة.

وأنكرت المعتزلة ذلك^(٨) وقالوا: لا معنى للوجوب مع التخيير^(٩).

(١) مذهب أبي حنيفة: أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كالوتر.

(٢) هذا تقرير الفرق بين الفرض والواجب.

(٣) سورة الحج، الآية ٣٦.

(٤) يعني: الفرق في اللغة بين الفرض والواجب.

(٥) إشارة إلى أن الخلاف في المسألة لمُظي.

(٦) وهو ما طلبه الشارع بعينه بحيث لا يجوز تركه كالصلاة والصوم، ونحو ذلك.

(٧) وهو ما طلبه الشارع واحداً مبهماً من خصال محصورة، كخَصْلَةٍ من خصال كفارة اليمين. وهذا مذهب جمهور الأصوليين، فالخطاب في الواجب المخير عندهم يتعلق بواحد لا بعينه من أمور محصورة.

(٨) أي: تعلق الخطاب في الواجب المخير بواحد غير معيّن.

(٩) هذا دليل المعتزلة على إنكار الواجب المخير.

ولنا^(١): أنه جائزٌ عقلاً وشرعاً.

أما العقل: فإن السيد لو قال لعبده: أوجبْتُ عليك خياطةَ هذا القميصِ أو بناءَ هذا الحائطِ في هذا اليومِ أيهما فعلته اكتفيتُ به وإن تركتَ الجميعَ عاقبتُك ولا أُوجبُهما عليك معاً بل أحدهما لا بعينه أيها شئتَ، كان كلاماً معقولاً.

ولا يمكنُ دعوى إيجابِ الكلِّ، لأنَّ صرْحَ بتقيضه ولا دعوى أنه ما أُوجبَ شيئاً أصلاً، لأنَّ عرْضه للعقابِ بتركِ الكلِّ ولا أنه أُوجبَ واحداً معيناً، لأنَّ صرْحَ بالتخييرِ، فلم يبقَ إلا أنه أُوجبَ واحداً لا بعينه.

ولأنَّه لا يمتنعُ في العقلِ أن يتعلّقَ العرْضُ بواحدٍ غيرِ معينٍ لكونِ كلِّ واحدٍ منهما وافياً بالعرْضِ حسبِ وفاءِ صاحبه فيطلبُ منه قدرَ ما يفِي بعرْضه والتعيينُ فضلةٌ لا يتعلّقُ بها العرْضُ فلا يطلبُه منه.

وأما الشرعُ: فخصالُ الكفارةِ بل إعتاقُ الرقبةِ بالإضافة إلى إعتاقِ العبيدِ.

وتزويجُ المرأةِ الطالبةِ للنكاحِ من أحدِ الكُفَّائِنِ الخاطبينِ.

وعقدُ الإمامةِ لأحدِ الرُّجُلَيْنِ الصالحينِ لها ولا سبيلَ إلى إيجابِ الجميعِ.

وأجمعتِ الأُمَّةُ على أن جميعَ خصالِ الكفارةِ غيرُ واجبٍ.

فإن قيل^(٢): إن كانتِ الخصالُ متساويةً عند الله تعالى بالنسبةِ إلى صلاحِ العبدِ فينبغي أن يُوجبَ الجميعَ تسويةً بين المتساوياتِ وإن تميّزَ بعضها بوصفٍ ينبغي أن يكونَ هو الواجبُ عيناً.

قلنا^(٣): ولمَ قلتم إنَّ للأفعالِ صفاتٍ في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه؟ بل الإيجابُ إليه، له أن يُخصِّصَ من المتساوياتِ واحداً بالإيجابِ وله أن يُوجبَ

(١) دليل الجمهور على إثبات الواجب المخير.

(٢) اعتراض من قبل المعتزلة وفي نفس الوقت هو دليل لهم على إنكار الواجب المخير.

(٣) جواب من ابن قدامة على اعتراض المعتزلة.

واحداً غير معين ويجعل مناط^(١) التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال.

جواب ثانٍ: أن التساوي يمنع التعيين، لكونه عبثاً وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد؛ لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونها، فيكون الواجب واحداً غير معين.

فإن قيل^(٢): فالله سبحانه يعلم ما يتعلّق به الإيجاب، ويعلم ما يتأدّى به الواجب ويكون معيناً في علم الله سبحانه.

قلنا^(٣): الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته، ونعته: أنه غير معين كذلك، ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعيناً قبل فعله، والله أعلم.

تقسيم الواجب
إلى مضيق وموسع.

فصل

والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى: مضيق^(٤) وموسع^(٥).
وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع وقالوا: هو ينافض الواجب.
ولنا^(٦): أن السيد لو قال لعبده: ابن هذا الحائط في هذا اليوم إما في أوله، وإما

(١) المناط: موضع التعليق، والمعنى: موضع تعلق التكليف.

(٢) اعتراض ثان على القول بالواجب المختير وهو دليل لمن قال: الخطاب في الواجب المختير يتعلق بواحد معين عند الله غير معين عند الناس إلا أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه، وهذا قول ثالث في المسألة يسمى قول: «التراجم»، لأن كل فريق يرجم به الآخر.

(٣) جواب عن الاعتراض الثاني.

(٤) الواجب المضيق: هو ما كان الزمن الموضوع له مساوياً لزمن فعله كصوم رمضان.

(٥) الواجب الموسع: هو ما كان الزمن الموضوع له أكثر من زمن فعله كالصلاة. فالمكلف مختير في أن يوقع الصلاة في أول الوقت أو وسطه أو آخره. وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء. وقد أنكر أكثر الحنفية الواجب الموسع محتجين بأن التوسع ينافض الواجب.

(٦) أدلة الجمهور لإثبات الواجب الموسع وقد استدلوا بالعقل والشرع.

في وسطه وإما في آخره، وكيف أردتَ فمهما فعلتَ امتثلتَ إيجابياً، وإن تركتَ عاقبتك، كان كلاماً معقولاً^(١) ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً، لأنه صرح بضد ذلك فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً.

وقد عهدنا من الشارع^(٢) تسمية هذا القسم واجباً بدليل: أن الصلاة تجب في أول الوقت^(٣).

وكذلك انعقد الإجماع^(٤) على أنه يُثابُّ ثوابُ الفرض وتلزمه نيته ولو كانت نفلاً لأجزأت نيته النفل، بل لاستحالت نيته الفرض من العالم كونها نفلاً، إذ النية: قصدٌ يتبع العلم.

فإن قيل^(٥): الواجب ما يُعاقبُ على تركه، والصلاة إن أُضيفت إلى آخر الوقت فيُعاقبُ على تركها فتكون واجبة حينئذ، وإن أُضيفت إلى أوله فيُخَيَّر بين فعلها وتركها، وفعلها خيرٌ من تركها وهذا حدُّ الندب. وإنما أُثيبَ ثوابُ الفرض ولزمته نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فهو كمعجل الزكاة، والجامع بين الصلاتين في وقتٍ أولاهما.

قلنا^(٦): الأقسام ثلاثة:

فعلٌ لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب.

وقسم يُعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق.

وقسم يُعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا يعاقب بالإضافة

(١) هذا الدليل من العقل على أن الواجب الموسع جائز.

(٢) هذا الدليل من الشرع على الواجب الموسع.

(٣) يعني وجوباً موسعاً بدليل حديث: «الوقت ما بين هذين».

(٤) هذا دليل ثالث من الإجماع على الواجب الموسع.

(٥) اعتراض من المنكرين للواجب الموسع القائلين: الوجوب يتعلق بآخر الوقت وهو لبعض العراقيين من الحنفية.

(٦) جواب ابن قدامة على الاعتراض السابق.

إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالثٌ يفتقرُ إلى عبارةٍ ثالثةٍ وحقيقته لا تعدو:
الوجوب والندب وأولى عباراته: الواجب الموسع.

قالوا^(١): ليس هذا قسماً ثالثاً بل هو بالإضافة إلى أول الوقت: ندبٌ
وبالإضافة إلى آخره: واجب، بدليل أنه في أول الوقت يجوزُ تركه دون آخره.

قلنا^(٢): بل حدُّ الندب: ما يجوزُ تركه مطلقاً، وهذا لا يجوزُ إلا بشرطٍ وهو:
الفعلُ بعده أو العزمُ على الفعل، وما جاز تركه بشرطٍ فليس بندبٍ، كما أن كلَّ
واحدٍ من خصال الكفارةٍ يجوزُ تركه إلى بدلٍ، ومن أمرٍ بالإعتاقِ فما من عبدٍ إلا
يجوزُ تركه بشرطٍ عتقٍ ما سواه ولا يكون ندباً بل واجباً مخيراً، كذا هذا يُسمَّى
واجباً موسعاً^(٣) وما جاز تركه بشرطٍ^(٤) يفارقُ ما جاز تركه مطلقاً^(٥) وما لا يجوز
تركه مطلقاً^(٦) فهو قسمٌ ثالثٌ. وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو: الانقسامُ إلى
الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة^(٧).

وأما^(٨) تعجيلُ الزكاةِ فإنه يجبُ بنيةَ التعجيل، وما نوى أحدٌ من السلف في
الصلاة في أول الوقت غيرَ ما نواه في آخره ولم يُفَرِّقوا أصلاً فهو مقطوعٌ به.

فإن قيل^(٩): قولكم: إنَّما جاز تركه بشرطِ العزمِ أو الفعلِ بعده باطلٌ فإنه^(١٠)

(١) اعتراض على جواب ابن قدامة والجمهور.

(٢) جواب عن الاعتراض من السابق.

(٣) فيجوز ترك العبادة في الجزء الأول بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني.

(٤) وهو الواجب الموسع.

(٥) وهو المندوب.

(٦) وهو الواجب المضيق.

(٧) إشارة من ابن قدامة إلى أن الخلاف في المسألة لفظي.

(٨) هذا جواب من ابن قدامة على قياس المخالفين تقديم فعل الصلاة على معجل الزكاة.

(٩) هذا اعتراض ممن لم يشترط العزم على الفعل في الوقت الثاني إذا لم يفعل في أوله، وقد
ذكروا وجوها ثلاثة.

(١٠) الوجه الأول على عدم اشتراط العزم.

لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً.

ولأن^(١) الواجب المخير ما خير الشارع فيه بين شيئين وما خير بين العزم والفعل .

ولأن^(٢) قوله: «صل في الوقت»، ليس فيه تعرض للعزم أصلاً فإيجابه زيادةً.

قلنا^(٣): إنما لم يكن عاصياً؛ لأن الغافل لا يكلف^(٤).

فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرامٌ، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً^(٥)، فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة^(٦). والله أعلم.

حكم من أخر
الواجب الموسع
فمات في أثناءه .

فصل

إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً، لأنه فعل ما أبيض له فعله لكونه جوزاً له التأخير .

فإن قيل: إنما جازله التأخير بشرط سلامة العاقبة .

قلنا: هذا محال فإن العاقبة مستورة عنه .

ولو سألنا فقال: على صوم يوم، فهل يحل لي تأخيره إلى غد؟ فما جوابه؟

إن قلنا: نعم، فلم أثم بالتأخير؟

(١) الوجه الثاني .

(٢) الوجه الثالث .

(٣) هذا جواب عن الوجوه الثلاثة التي أوردها من لم يشترط العزم .

(٤) جواب عن الوجه الأول .

(٥) جواب عن الوجه الثاني .

(٦) جواب عن الوجه الثالث .

وإن قلنا: لا، فخلافاً للإجماع.

وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ لم يحلّ، وإلاّ فهو يحلّ،
فيقول: وما يدريني ما في علم الله فلا بُدّ من الجزم بجواب.

فإذاً: معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم ولا
يؤخّر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه، والله أعلم.

مقدمة الواجب.

فصل

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى:

ما ليس إلى المكلف، كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في
الجمعة فلا يوصف بوجوب^(١).

وإلى ما يتعلق باختيار العبد كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل
جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم فهو
واجب^(٢).

وهذا^(٣) أولى من قولنا: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، إذ
قولنا: يجب ما ليس بواجب متناقض، لكن الأصل^(٤) وجب بالإيجاب قصداً،
والوسيلة^(٥) وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وإن
اختلفت علّة إيجابهما.

فإن قيل^(٦): لو كان واجباً لأُثيب على فعله وعُوقب على تركه، وتارك

(١) بلا خلاف.

(٢) وهو مذهب أكثر العلماء واختاره ابن قدامة.

(٣) أي التعبير بـ: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

(٤) وهو غسل الوجه - مثلاً -.

(٥) وهي غسل جزء من الرأس مع الوجه.

(٦) اعتراض من القائلين: إن ما لا يتم الواجب إلا به ليس واجباً.

الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل .
 قلنا^(١) : وَمَنْ أَنْبَأَكُمْ أَنَّ ثَوَابَ الْقَرِيبِ إِلَى الْبَيْتِ فِي الْحَجِّ مِثْلُ ثَوَابِ الْبَعِيدِ ،
 وَأَنَّ الثَّوَابَ لَا يَزِيدُ بِزِيَادَةِ الْعَمَلِ فِي الْوَسِيلَةِ ؟
 فأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم . ولا يتوزع^(٢) على أجزاء
 الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل .

إذا اشتبه المباح
 بالمحرّم حرّماً .

فصل

وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو مَيِّتَةٌ بِمُذَكَّاةٍ حَرَّمَنا المَيِّتَةَ^(٣) بعلة الموت
 والأخرى بعلة الاشتباه .

وقال قوم : المذكّاة حلالٌ، لكن يجب الكفُّ عنها .

وهذا متناقضٌ إذ ليس الحِلُّ والحُرْمَةُ وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلّق بالفعل
 فإذا حرّم فعل الأكل فيها فأَيُّ معنى لقولنا : هو حلال ؟

وإنّما وقع هذا^(٤) في الأوهام حيث ضاهى الوصفُ بالحِلِّ والحُرْمَةِ والوصفُ
 بالسواد والبياض والأوصاف الحسية وذلك وَهْمٌ على ما ذكرناه، والله أعلم .

حكم الزيادة على
 أقل الواجب غير
 المحدد .

فصل

الواجب^(٥) الذي لا يتقيّدُ بحدٍّ محدودٍ كالطمأنينة في الركوع والسجود ومدة

(١) جواب عن الاعتراض السابق .

(٢) يعني : العقاب .

(٣) - وكذا حرّمنا الأخت بعلة النسب والأجنبية بالاشتباه فترك نكاح الأجنبية مقدّمة لترك
 الأخت .

(٤) أي : قولهم : المذكّاة حلال . . . إلخ .

(٥) الواجب ينقسم باعتبار تحديده من الشارع وعدم تحديده إلى قسمين :

أ - واجب محدد ومقدر بمقدار معيّن كغسل الوجه والرجلين في الوضوء .

ب - واجب غير محدد كالطمأنينة في الركوع والسجود، وقد اختلف العلماء في حكم =

القيام والعودة، إذا زاد على أقل الواجب: فالزيادة نذب^(١) واختاره أبو الخطاب.

وقال القاضي: الجميع واجب^(٢)؛ لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل أمثال.

ولنا^(٣): أن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل وهذا هو النذب.

ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب والزيادة نذب وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه نذباً كما لو أدى ديناراً عن عشرين^(٤).

= الزيادة على أقل الواجب غير المحدد.

(١) هذا المذهب الأول في حكم الزيادة.

(٢) هذا المذهب الثاني في حكم الزيادة ودليله.

(٣) هذا دليل المذهب الأول.

(٤) فالواجب في عشرين ديناراً: نصف دينار، فلو أخرج ديناراً كاملاً فيكون نصف الدينار عن العشرين واجباً، ونصفه الآخر نذباً.

القسم الثاني: المندوب

حد المندوب .

والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل كما قال الشاعر:

لا يسألون أحاهم حين يندبهم ☆☆ في النائبات على ما قال برهاناً
وحدّه في الشرع: مأموراً لا يلحق بتركه ذمٌّ من حيث تركه من غير حاجةٍ إلى
بدل .

وقيل: هو ما في فعله ثوابٌ، ولا عقاب في تركه .

المندوب مأمور والمندوب مأمور^(١) .

به .

وأنكر قومٌ كونه مأموراً^(٢) قالوا: لأن الله سبحانه قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٣) والمندوب لا
يحدّر فيه ذلك .

ولأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة»^(٤) وقد ندبهم إلى السواك، علم أن الأمر لا يتناول المندوب .

ولأن الأمر: اقتضاءً جازماً لا تخيير معه، وفي الندب تخييرٌ .

ولم يُسمَّ تاركه عاصياً .

ولنا^(٥): أن الأمر استدعاءٌ وطلبٌ، والمندوبٌ مستدعى ومطلوب فيدخل في
حقيقة الأمر قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي

(١) أي مأمور به حقيقة، وهذا مذهب جمهور الأصوليين .

(٢) هذا المذهب الثاني ودليله .

(٣) سورة النور، الآية ٦٣ .

(٤) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة .

(٥) هذه أدلة الجمهور على أن المندوب مأمور به .

الْقُرْبِ ﴿١﴾ وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٢). ومن ذلك ما هو مندوبٌ.

ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء أن الأمر ينقسم إلى: أمر إيجابٍ وأمر استحبابٍ.

ولأن فعله طاعةٌ: وليس ذلك (٣) لكونه مُراداً إذ الأمرُ يفارقُ الإرادة (٤).

ولا لكونه موجوداً فإنه موجودٌ في غير الطاعات (٥).

ولا لكونه مثاباً فإن الممثل يكون مطيعاً وإن لم يثبت وإنما الثواب للترغيب في الطاعات.

وقولهم (٦): إن الأمر ليس فيه تخييرٌ ممنوعٌ وإن سلّمنا فالمندوب كذلك، لأن التخييرَ عبارةٌ عن التسوية، فإذا تَرَجَّحَ جهةُ الفعل ارتفعت التسوية والتخييرُ.

ولم يسم تاركه عاصياً؛ لأنه اسمٌ ذمٌّ، وقد أسقط الله تعالى الذمَّ عنه لكن يُسمّى مخالفاً وغير ممثلاً، ويسمى فاعله موافقاً ومطيعاً.

وقول النبي ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أي أمرتهم أمر جزم وإيجابٍ.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ يدلُّ على أن الأمر يقتضي الوجوب ونحن نقولُ به، لكن يجوزُ صرفُه إلى المندوب بدليل، ولا يخرجُ بذلك عن كونه أمراً لما ذكرناه في دليلنا. والله أعلم.

(١) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٣) أي تسمية المندوب طاعة.

(٤) لأن الإرادة قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهي، وقد تتعلق بالمكلف به أي: إيجاده أو إعدامه، فإذا قيل: إن الشيء مراد، قد يُراد به أن التكليف به هو المراد لا مجيئه وذاته، وقد يراد به أنه في نفسه هو المراد أي: إيجاده أو إعدامه، فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً بلا وقوع له، فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط. وما قيل: إنه غير مراد وهو واقع فليس المراد به إلا أنه لم يرد التكليف به فقط.

(٥) كالمباحات.

(٦) بدأ ابن قدامة من هنا يجب عن أدلة القائلين بأن المندوب غير مأمور به حقيقة.

القسم الثالث: المباح

حدّ المباح .
وحدّه: ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدمّ فاعله وتاركه ولا مدحه .
المباح من الشرع . وهو من الشرع^(١) .

وأنكر بعض المعتزلة ذلك، إذ معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع . فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع .

قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه^(٢)، فهذا خطاب ولا معنى للحكم إلا الخطاب .

وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه . فهذا اجتمع عليه: دليل العقل والسمع .

وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع فيحتمل أن يقال: قد دلّ السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال فلا يبقى فعل إلا مدلول عليه سمعاً فتكون إباحته من الشرع .

ويحتمل أن يقال: لا حكم له . والله أعلم .

(١) كون المباح من الشرع هو مذهب الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة . حيث قالوا: ليس حكماً شرعياً، بل عقلياً .

(٢) مثاله: ما رواه مسلم أن النبي ﷺ سئل عن الوضوء من لحوم الغنم، فقال: «إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ» .

حكم الأعيان
المتفع بها قبل
ورود الشرع.

فصل

واختلف في الأفعال وفي الأعيان المتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها:
فقال التميمي وأبو الخطاب والحنفية: هي على الإباحة، إذ قد علم انتفاعنا
بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا، فليكن مباحاً.

ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة. ولا يجوز أن يكون
ذلك لنفع يرجع إليه، يثبت أنه لنفعنا.

وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر، لأن التصرف في
ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه المالك ولم يأذن.

ولأنه يُحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه محظورٌ.

وقال أبو الحسن الخرزبي وطائفة الواقفية: لا حكم لها، إذ معنى الحكم:
الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع، والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه وإنما هو
مُعَرَّفٌ للترجيح والاستواء، وقُبْحُ التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم
الشارع ونهيه، ولو حكمت فيه العادة، فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف
في ملكه، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظلم وضوء النار.

وهذا القول هو اللائق بالمذهب، إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة
على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، وإنما تثبت الأحكام بالسمع.

وقد دلّ السمع على الإباحة على العموم بقوله سبحانه: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي
الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١) وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾^(٢) الآية، وبقوله:
﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ﴾^(٣) الآية، وبقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٢) الأعراف، الآية ٣٣.

(٣) الأنعام، ١٥١.

أَوْحَى إِلَيْنَا ﴿١﴾ الآية ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ: «وما سَكَتَ اللهُ عنه فهو مما عفا عنه» (٢) وقوله: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُزْماً مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَى النَّاسِ فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ» (٣).

وفائدة الخلاف: أن مَنْ حَرَّمَ شَيْئاً أَوْ أَبَاحَهُ كَفَاهُ فِيهِ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْأَصْلِ.

المباح هل هو
مأمور به أو لا؟

فصل

المباح غير مأمور (٤) به، لأنَّ الأمر استدعاءً وطلبٌ، والمباح مأذونٌ فيه ومطلَقٌ غير مستدعى ولا مطلوب، وتسميته مأموراً تجوزٌ.

فإن قيل (٥): ترك الحرام مأمور به، والسكوت المباح يُترك به الكفر والكذب الحرام، فيكون مأموراً به.

قلنا (٦): فليكن المباح واجباً إذاً، وقد يترك الحرام إلى المندوب، فليكن واجباً وقد يُترك الحرام بحرام آخر، فليكن الشيء حراماً واجباً ولتكن الصلاة حراماً إذا تحرّم بها مَنْ عليه الزكاة وهذا باطلٌ.

فإن قيل: فهل الإباحة تكليفٌ؟ الإباحة هل هي
تكليفٌ؟

قلنا: مَنْ قَالَ: التَّكْلِيفُ: الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَلَيْسَتْ الْإِبَاحَةُ كَذَلِكَ، وَمَنْ قَالَ: التَّكْلِيفُ: مَا كُفِّفَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ مِنَ الشَّرْعِ فَهَذَا كَذَلِكَ. وهذا ضعيفٌ إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

(١) الأنعام، ١٤٥.

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه في الأُطعمة والترمذي في اللباس.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) وهو مذهب جمهور الأصوليين، وهو الصحيح خلافاً لبعض العلماء.

(٥) اعتراض من القائلين: المباح مأمور به.

(٦) جواب عن الاعتراض السابق.

القسم الرابع: المكروه

حد المكروه .

وهو: ما تركه خيراً من فعله .

إطلاقات المكروه .

وقد يطلق ذلك على المحظور^(١) .

وقد يطلق على ما نُهي عنه نهياً تنزيهياً فلا يتعلق بفعله عقاب^(٢) .

المكروه غير
مأمور به .

فصل

والأمر المطلق لا يتناول المكروه؛ لأن الأمر استدعاءً وطلبٌ . والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب .

ولأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً .

وإذا قلنا: إن المباح ليس بمأمورٍ فالمنهي عنه أولى .

القسم الخامس: الحرام

الحرام ضد الواجب فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً طاعةً معصيةً من وجه واحد إلا أن الواحد بالجنس^(٣) ينقسم إلى: واحد بالنوع^(٤) وإلى واحد بالعين^(٥) أي بالعدد، والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى: واجبٍ وحرامٍ ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة والمغايرة تكون تارةً بالنوع وتارةً باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجبٌ

(١) كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ كل ذلك كان سيئاً عند ربك مكروهاً ﴿٣٨﴾ [سورة الإسراء، الآيتان ٣٧، ٣٨] .

(٢) مثل: النهي عن أكل لحوم الخيل للحاجة إليها في الحرب .

(٣) كالعبادة - مثلاً - فهي جنس .

(٤) كالصلاة فهي نوع من أنواع العبادة .

(٥) كصلاة الظهر - مثلاً - وكالصلاة في الدار المغصوبة كما مثل ابن قدامة .

والسجود للصنم حرامٌ والسجودُ لله تعالى غيرُ السجودِ للصنم . قال الله تعالى : ﴿ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ ﴾ (١) فالإجماعُ منعقدٌ على أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجودِ والقصدِ جميعاً ، والساجد لله مطيعٌ بهما جميعاً . وأما الواحدُ بالعين كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ من عمرو فحركتهُ في الدارِ واحدٌ بعينه .

حكم الصلاة في
الدار المغصوبة .

واختلفت الروايةُ في صحتها :

فروي أنها لا تصحُّ ، إذ يؤدي إلى أن تكونَ العينُ الواحدةُ من الأفعالِ حراماً واجباً وهو متناقضٌ ، فإنَّ فعله في الدارِ وهو الكونُ في الدارِ وركوعه وسجوده وقيامه وعوده أفعالٌ اختياريةٌ هو معاقبٌ عليها منهيٌّ عنها ، فكيف يكونُ متقرباً بما هو معاقبٌ عليه ، مطيعاً بما هو عاصٍ به؟

وروي : أن الصلاةَ تصحُّ ؛ لأنَّ هذا الفعلَ الواحدَ له وجهان متغايران ، هو مطلوبٌ من أحدهما مكروهٌ (٢) من الآخر فليس ذلك محالاً إنما المحالُ أن يكونَ مطلوباً من الوجه الذي يكره منه . ففعله من حيث إنه صلاةٌ مطلوبٌ ، مكروهٌ من حيث إنه غضبٌ ، والصلاةُ معقولةٌ بدون الغضبِ . والغضبُ معقولٌ بدون الصلاةِ . وقد اجتمعَ الوجهانِ المتغايرانِ فنظيره : أن يقولَ السيدُ لعبده : «خط هذا الثوبُ ولا تدخلْ هذه الدارَ فإنَّ امثلتَ أعتقتك وإن ارتكبتَ النهيَّ عاقبتك» فخاط الثوبَ في الدارِ حسنٌ من السيدِ عتقه وعقوبته .

ولو رمى سهماً إلى كافرٍ فمَرَقَ منه إلى مسلمٍ لاستحقَّ سلبَ الكافرِ ولزمته ديةُ المسلمِ ؛ لتضمنِ الفعلَ الواحدَ أمرين مختلفين .

ومن اختارَ الروايةَ الأولى قال : ارتكابُ النهيِّ متى أخلَّ بشرطِ العبادةِ أفسدها بالإجماعِ كما لو نُهيَّ المحدثُ عن الصلاةِ فخالفَ وصلى ، ونيةُ التقربِ بالصلاةِ

(١) فصلت : ٣٧ .

(٢) أي : محرم فالمكروه قد يطلق على المحرم كما سبق .

شرطُ والتقربُ بالمعصيةِ محالٌ فكيف يمكن التقربُ به؟ وقيامه وعوده في الدار فعلٌ هو عاصٍ به فكيف يكون متقرباً بما هو عاصٍ به؟ وهذا محالٌ.

وقد غلطَ مَنْ زعمَ أنّ في هذه المسألةِ إجماعاً؛ لأنّ السلفَ لم يكونوا يأمرّون مَنْ تابَ من الظلمةِ بقضاءِ الصلاةِ في أماكنِ الغصبِ، إذ هذا جهلٌ بحقيقةِ الإجماعِ، فإنّ حقيقته: الاتفاقُ من علماءِ أهلِ العصرِ - وعدمُ النقلِ عنهم ليس بنقلِ الاتفاقِ - ولو نُقلَ عنهم أنّهم سكتوا فيحتاجُ إلى أنّه اشتهر فيما بينهم كلّهم: القولُ بنفيِ وجوبِ القضاءِ فلم ينكروه. فيكونُ حيثُذ فيه اختلافٌ هل هو إجماعٌ أم لا؟ على ما سنذكره في موضعه.

أقسام النهي عند
مصححي الصلاة
في الدار المغصوبة.

فصل

مصححو الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام:

الأول: ما يرجعُ إلى ذاتِ المنهيِّ عنه فيضادٌ وجوبه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى﴾^(١).

والى: ما لا يرجعُ إلى ذاتِ المنهيِّ عنه فلا يَضادُ وجوبه مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) مع قولِ النبيِّ ﷺ: «لا تلبسوا الحرير»^(٣) ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوبٍ حريرٍ، أتى بالمطلوبِ والمكروهِ جميعاً.

القسم الثالث: أن يعودَ النهيُّ إلى وصفِ المنهيِّ عنه دونَ أصله كقوله: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٤) مع قوله ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾^(٥) وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام

(١) الإسرائ، الآية ٣٢.

(٢) الإسرائ، الآية ٧٧.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٥) سورة النساء، الآية ٤٣.

أقراك»^(١). ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة^(٢)
ونهيها عنها في الأوقات الخمسة^(٣).

فأبو حنيفة يُسمي المأتيّ به على هذا الوجه فاسداً غير باطل.

وعندنا أنّ هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي؛ فإنّ المكروه: الصلاة في
زمن الحيض لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبةً إذ ليس الوقوع في
الوقت شيئاً منفصلاً من الإيقاع؛ ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلّها.

الأمر بالشيء هل
هو نهي عن
ضده؟

فصل

الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى فأما الصيغة فلا، فإنّ قوله:
«قم» غير قوله: «لا تقعد»، وإنما النظر في المعنى، وهو أنّ طلب القيام هل هو
بعينه طلب ترك القعود؟

فقالت المعتزلة: ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنّه عينه ولا يتضمّنه ولا
يلازمه، إذ يُتصور أنّ يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده فكيف يكون طالباً لما
هو ذاهل عنه؟ فإنّ لم يكن ذاهلاً عنه، فلا يكون طالباً له إلا من حيث يعلم أنّه لا
يمكن فعلُ الأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعةً بحكم الضرورة لا
بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تُصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل كان ممثلاً
فيكون من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به واجب غير مأمور به.

وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة،

(١) رواه أبو داود وأحمد في المسند.

(٢) هي: ظهر بيت الله، والمقبرة، والمزبلة، والمجزرة، والحمام، وعطن الإبل، ومحجة
الطريق. (أخرجه الترمذي وابن ماجه).

(٣) الأوقات الخمسة: بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، وبعد العصر حتى تغيب الشمس،
وحين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل، وحين تصيف
الشمس للغروب حتى تغرب.

وشغلَّ الجوهرِ حيزاً عينُ تفرغُه للحيزِ المنتقلِ عنه، والبُعدُ من المغربِ هو القُربُ من المشرقِ وهو بالإضافة إلى المشرقِ قُربٌ وإلى المغربِ بُعدٌ فإذا طلبُ السكونِ بالإضافة إليه أمرٌ وإلى الحركةِ نهيٌ.

وفي الجملة: إنا لا نعتبرُ في الأمرِ الإرادةَ بل المأمورُ ما اقتضى الأمرُ امتثالَه، والأمرُ يقتضي تركَ الضدِّ ضرورةً أنه لا يتحققُ الامتثالُ إلا به فيكونُ مأموراً به. والله أعلم.

فهذه أقسامُ أحكامِ التكليفِ. ولنبيِّن الآن التكليفَ ما هو؟ وشروطه.

فصل

التكليف وشروطه.

التكليفُ في اللغة: إلزامٌ ما فيه كُلفَةٌ أي مشقة، قالت الخنساء في صخر:

يُكلفه القومُ ما نأبَهُم * * * وإن كان أصغرَهم مؤلداً

وهو في الشريعة: الخطابُ بأمرٍ أو نهيٍ.

وله شروطٌ، بعضها يرجعُ إلى المكلفِ، وبعضها يرجعُ إلى نفسِ المكلفِ به.

أما يرجعُ إلى المكلفِ فهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطابَ.

فأما الصَّبِيُّ والمجنونُ فغيرُ مكلفين؛ لأنَّ مقتضى التكليفِ: الطاعةُ والامتثالُ، ولا تُمكنُ إلا بقصدِ الامتثالِ، وشرطُ القصدِ: العلمُ بالمقصودِ، والفهمُ للتكليفِ، إذ مَنْ لا يفهمُ كيف يُقال له: افهم؟ ومَنْ لا يسمعُ لا يقال له: تكلم، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمعُ.

ومَنْ يفهمُ فهماً ما كغيرِ المميِّزِ فخطأه ممكن، لكن اقتضاء الامتثالِ منه مع أنه لا يصحُّ منه قصدٌ صحيحٌ غيرُ ممكن.

ووجوبُ الزكاةِ والغراماتِ في مالِ الصَّبِيِّ والمجنونِ ليس تكليفاً لهما، إذ

يستحيلُ التكليفُ بفعلٍ غيرِ وإثماً معناه: أن الإِتلافَ ومُلْكَ النِصابِ سببٌ لثبوتِ هذه الحقوقِ في ذمتِهما، بمعنى: أنه سببٌ لخطابِ الوليِّ بالأداء في الحال، وسببٌ لخطابِ الصَّبِيِّ بعد البلوغِ، وهذا ممكنٌ إنما المُحالُ أن يُقالَ لِمَنْ لا يفهمُ: افهم.

وإنما أهليَّةُ ثبوتِ الأحكامِ في الذمَّةِ بالإنسانيَّةِ التي بها يستعدُّ لقبولِ قوَّةِ العقلِ الذي به يفهمُ التكليفُ في ثاني الحال، والبهيمَةُ ليس لها أهليَّةُ فهمِ الخطابِ لا بالقوَّةِ ولا بالفعلِ فلمْ يتَّهياً ثبوتُ الحكمِ في ذمتِها.

والشرطُ لا بدُّ أن يكونَ حاصلًا أو ممكنَ الحصولِ على القربِ، فنقول: هو موجودٌ بالقوَّةِ، كما أن شرطَ الملكيةِ: الإنسانيَّةُ، وشرطُ الإنسانيَّةِ: الحياةُ، والنُطفَةُ يثبتُ لها المُلْكُ مع عدمِ الحياةِ التي هي شرطٌ لوجودِها بالقوَّةِ، فكذا الصَّبِيُّ مصيرُهُ إلى العقلِ، فصَلَحَ لثبوتِ الحكمِ في ذمَّتِهِ، ولم يَصُلُحْ للتكليفِ في الحالِ.

تكليف الصبي المميِّز. فأما الصَّبِيُّ المميِّزُ فتكليفُهُ ممكنٌ؛ لأنَّه يفهمُ ذلك، إلا أنَّ الشرعَ حطَّ التكليفَ عنه تخفيفاً، ليظهرَ خفيَّ التدرِجِ إذ لا يمكنُ الوقوفُ بغتةً على الحدِّ الذي يفهمُ به خطابَ الشارعِ ويعلمُ الرسولُ والمرسَلُ فنَصَبَ له علامةً ظاهرةً. وقد رُوِيَ أنه يُكَلِّفُ.

فصل

تكليف الناصي والنائم ومن في حكمهما.

والناصي والنائمُ غيرُ مكَلَّفٍ؛ لأنَّه لا يفهمُ، فكيف يُقالُ له: افهم؟ وكذا السكرانُ الذي لا يعقلُ، وثبوتُ أحكامِ أفعالهم من الغراماتِ ونفوذِ طلاقِ السكرانِ من قبيلِ ربطِ الأحكامِ بالأسبابِ وذلك مما لا يُنكرُ. فأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(١).

(١) سورة النساء، الآية ٤٣.

فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمرادُ منه: المنعُ من إفراطِ الشربِ في وقتِ الصلاةِ كيلاً يأتي عليه وقتُ الصلاةِ وهو سكرانٌ كما يقال: لا تقرب التَّهْجُدَ وأنتُ شبعان، معناه: لا تشبعُ فيثقلُ عليك التَّهْجُدُ وقال اللهُ تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١). أي: الزموا الإسلامَ ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموتُ أنتم مسلمون.

وقيل: هو خطابٌ لمن وُجد منه مبادي النشاطِ والطربِ ولم يزل عقله، لأنَّه إذا ظهر بالبرهانِ استحالةُ توجُّهِ الخطابِ: وجب تأويلُ الآية.

تكليف المكره.

فصل

فأما المكرهُ فيدخلُ تحت التَّكْلِيفِ^(٢)؛ لأنَّه يفهمُ ويسمعُ ويقدرُ على تحقيقِ ما أمرَ به وتركه.

وقالت المعتزلةُ: ذلك مُحالٌ^(٣)؛ لأنَّه لا يصحُّ منه فعلٌ غيرُ ما أكره عليه ولا يبقى له خيرةٌ.

وهذا^(٤) غيرُ صحيحٍ؛ فإنَّه قادرٌ على الفعلِ وتركه، ولهذا يجبُ عليه تركُ القتلِ إذا أكره على قتلِ مسلمٍ، ويأثمُ بفعله.

ويجوزُ أن يكلفَ ما هو على وفقِ الإكراه، كإكراه الكافرِ على الإسلامِ، وتاركِ الصلاةِ على فعلها، فإذا فعلها قيل: أدَّى ما كُلف، لكن إنما تكونُ منه طاعةٌ إذا كان الانبعاثُ بباعثِ الأمرِ دونَ باعثِ الإكراه.

فإن كان إقدامه للخلاص من سيفِ المكره لم تكن طاعةً، ولا يكونُ مجيباً

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٢.

(٢) وهذا مذهب أكثر العلماء.

(٣) هذا المذهب الثاني في تكليف المكره ودليله.

(٤) رد ابن قدامة على دليل المذهب الثاني.

داعيِّ الشرع، وإن كان يفعلها ممثلاً لأمرِ الشارع، بحيثُ كان يفعلها لولا الإكراهُ فلا يمتنعُ وقوعُها طاعةً، وإن وُجِدَتْ صورةُ التَّخْفِيفِ .

تكليف الكفار
بفروع الشريعة .

فصل

واختلفت الروايةُ: هل الكفارُ مخاطَبونَ بفروعِ الإسلامِ؟

فُرُوِي أَنَّهُمْ لَا يَخاطَبُونَ مِنْهَا بغيرِ النواهي؛ إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفرِ وانتفاءِ قضائِها في الإسلامِ، فكيف يجبُ ما لا يمكنُ امتثالُه؟ وهذا قولُ أكثرِ أصحابِ الرأيِ .

وروي أَنَّهُمْ مخاطَبونَ بها وهو قولُ الشافعي؛ لأنه جائزٌ عقلاً وقد قام دليلُه شرعاً .

أما الجوازُ العقليُّ: فإنه لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ: «بني الإسلامُ على خمسٍ وأنتم مأمورونَ بجميعِها وبتقديمِ الشهادتينِ من جُمَلَتِها» فتكونُ الشهادتانِ مأموراً بهما لنفسهما ولكونهما شرطاً لغيرهما كالمحدثِ يُؤمَرُ بالصلاةِ . فإن منعَ الحكمَ في المحدثِ وقال: إنما يُؤمَرُ بالوضوءِ، فإذا توضأُ أمرٌ بالصلاةِ إذ لا يُتصورُ الأمرُ بالصلاةِ مع الحدثِ لعجزه عن الامتثالِ .

قلنا: فإذا لو تركَ الصلاةَ طولَ عمره لا يعاقبُ على تركها وهو خلافُ الإجماعِ، وينبغي أن لا يصحَّ أمرُه بالصلاةِ بعد الوضوءِ بل بالكبيرةِ الأولى لاشتراطِ تقديمِها .

وأما الدليلُ الشرعيُّ:

فعمومُ قولهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) .

وإخبارُ اللهِ سبحانه عن المشركينِ ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾^(٤٧) قَالُوا لَوْ نَكَّ مِنْ

(١) آل عمران، الآية ٩٧ .

الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ (١) ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم ولو كان كذباً لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ﴾ (٢) كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟

وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ (٣) الآية، لأنه نصٌّ في مضاعفة العذاب في حق مَنْ جَمَعَ المحظورات.

وفائدة الوجوب (٤): أنه لو مات عُوقِبَ على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأن الإسلام يَجِبُ ما قبله، ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلف به فثلاثة:

أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به، حتى يتصور قصدُه إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يُتصور منه قصد الطاعة والامتثال، وهذا يختصُّ ما يجبُ به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدوماً. أما الموجود فلا يمكنُ إيجادُه فيستحيل الأمرُ به.

الثالث: أن يكون ممكناً. فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم تكلف ما لا يطاق يجز الأمرُ به.

وقال قوم: يجوزُ ذلك بدليل:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمَلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (٥) والمُحَالُّ لا يُسألُ دفعُه.

ولأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه.

(١) المدثر، الآيتان ٤٢، ٤٣.

(٢) المدثر، الآية ٤٦.

(٣) الفرقان، الآية ٦٨.

(٤) أي: وجوب تكليف الكفار بفروع الشريعة.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته إذ ليس يستحيل أن يقول: «كونوا قردة» أو «كونوا حجارة».

وإن أُحيل طلب المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال، إذ لا يقبَحُ منه شيء، ولا يجبُ عليه الأصلاح، ثم الخلاف فيه وفي العبادِ واحدٌ فالسَّفَهُ من المخلوقِ ممكنٌ. ووجه استحالته^(١):

قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢) و ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣).

ولأن الأمر استدعاءً وطلبٌ، والطلب يستدعي مطلوباً وينبغي أن يكون مفهوماً بالاتفاق، ولو قال: «أبجد هوّز» لم يكن ذلك تكليفاً لعدم عقل معناه.

ولو علم الأمر دون المأمور لم يكن تكليفاً إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاءً لم يكن أمراً، والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر.

ولأن الأشياء لها وجودٌ في الأذهان قبل وجودها في الأعيان. وإنما يتوجه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه.

ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان ليتصور الطاعة فيه، فلذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان ليتصور إيجاداً على وفقه.

(١) أي: استحالة التكليف بالمحال، وهذه أدلة من منع التكليف بما لا يطاق.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٦. هذا والمحال لا يدخل في وسع المكلف.

(٣) الأنعام، الآية ١٥٢.

ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوماً ومعدوماً، وكون المكلف عاقلاً فهماً لاستحالة الامتثال بدونهما، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً.

وقوله^(١) تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٢) فقد قيل: المراد به ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾^(٣) وكذلك قال النبي ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون»^(٤). وقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾^(٥) تكوين؛ إظهاراً للقدرة.

و﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾^(٦) تعجيز، ليس شيء من ذلك أمراً.

وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال، فإن الأدلة منصوبة والعقل حاضر وآلته تامة، ولكن علم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره.

وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا، وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن وخلاف خبره محال، لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

المطلوب بالتكليف.

فصل

والمقتضى بالتكليف: فعلٌ وكفٌّ، فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم وترك الزنا والشرب.

وقيل: لا يقتضي الكف إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده فيثاب على ذلك لا على الترك؛ لأن «لا تفعل» ليس بشيء ولا تتعلق به قدرة إذ لا تتعلق

(١) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة من جوز التكليف بما لا يطاق.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٣) سورة النساء، الآية ٦٦.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم.

(٥) سورة البقرة، الآية ٦٥.

(٦) الإسراء، الآية ٥٠.

القدرةُ إلا بشيء .

والصحيحُ أنَّ الأمرَ فيه مستقيمٌ؛ فإنَّ الكفَّ في الصومِ مقصودٌ ولذلك تُشترطُ
النيةُ فيه، والزنا والشربُ نُهي عن فعلهما فيعاقبُ على الفعلِ، ومَنْ لم يصدر منه
ذلك لا يُثابُّ ولا يعاقبُ إلا إذا قصدَ كفَّ الشهوةِ عنه مع التمكنِ فهو مُثابُّ على
ما فعله، ولا يبعدُ أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصدُ أنه يتلبسُ بصدِّها.

الضرب الثاني من الأحكام: ما يُتلقى من خطابِ الوضعِ والإخبارِ، وهو أقسامٌ ^{الحكم الوضعي} وأقسامه. أيضاً:

أحدها: ما يظهرُ به الحكمُ.

ثم اعلم أنه لما عَسَرَ على الخلقِ معرفةُ خطابِ الشارعِ في كلِّ حالٍ، أظهرَ خطابهَ لهم بأمورٍ محسوسةٍ جعلها مقتضيةً لأحكامها على مثالِ اقتضاءِ العلةِ المحسوسةِ معلولها، وذلك شيئان:

أحدهما: العِلَّةُ.

والثاني: السَّبَبُ، ونَصَّبَهُما مقتضيينَ لأحكامهما حكمٌ من الشارعِ، فله تعالَى في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوبُ الحدِّ عليه.

والثاني: جعلُ الزنا موجباً له، فإنَّ الزنا لم يكن مُوجباً للحدِّ لعينه بل بجعلِ الشرعِ له موجباً، ولذلك يصحُّ تعليقه فيقال: إنَّما نُصِبَ عِلَّةٌ لكذا وكذا.

فأمَّا العِلَّةُ: فهي في اللغةِ: عبارةٌ عما اقتضى تغييراً، ومنه سُمِّيت عِلَّةُ المريضِ؛ لأنها اقتضت تغييرَ الحالِ في حقِّه، ومنه: العِلَّةُ العقليةُ وهي: عبارةٌ عما يوجبُ الحكمَ لذاته، كالكسرِ مع الانكسارِ، والتسويدِ مع السوادِ، فاستعارَ الفقهاءُ لفظَ العِلَّةِ من هذا واستعملوه في ثلاثةِ أشياء:

أحدها: بإزاء ما يوجبُ الحكمَ ^(١) لا محالةً، فعلى هذا لا فرقَ بين: المقتضي ^(٢) والشرطِ ^(٣) والمحلِّ ^(٤) والأهلِ ^(٥). بل العِلَّةُ: المجموعُ. والأهلُ

(١) أي: المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.

(٢) أي: مقتضى الحكم وهو المعنى الطالب له.

(٣) أي: شرط الحكم وسيأتي قريباً تعريف الشرط.

(٤) أي: محل الحكم وهو ما تعلق به.

(٥) المراد: المخاطب بالحكم.

والمحلّ وصفان من أوصافها أخذنا من العلة العقلية.

والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم^(١) وإن تخلّف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع.

والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة^(٢) كقولهم: المسافرُ يترخّصُ لعلّة المشقة، والأوسط أولى.

السبب وإطلاقه. الثاني: السبب، وهو في اللغة: عبارة عما حصل الحكم عنده لا به، ومنه سُمّي الحبلُ والطريقُ سبباً، فاستعارَ الفقهاءُ لفظَ السببِ من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يقابلُ المباشرةَ كالحفرِ مع التردية^(٣)، الحافرُ يسمّى: صاحبَ سببٍ، والمردّي: صاحبَ علةٍ.

والثاني: بإزاء علة العلة كالرمي^(٤) يُسمّى سبباً.

والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها كالنصابِ بدونِ الحوّلِ.

والرابع: بإزاء العلة نفسها وإنما سمّيت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبةً لعينها بل بجعلِ الشرعِ لها موجبةً فأشبهت ما يحصلُ الحكمُ عنده لا به.

(١) يعني: المعنى الطالب للحكم.

(٢) الحكمة: هي المعنى الذي ثبت الحكم لأجله، وهي المصلحة والمفسدة.

(٣) بيان ذلك: كما لو حفر إنسان بئراً فجاء إنسان آخر ودفع شخصاً فتردى في البئر.

فالحافر هو صاحب السبب والدافع هو المباشر فإذا اجتمع السبب والمباشرة غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر.

(٤) إذ الرمي علة الإصابة، والإصابة علة القتل فالرمي علة القتل وقد سمّى سبباً.

فصل

الشرط وأقسامه،
والفرق بينه وبين

ومما يعتبر للحكم: الشرط وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان العلة والمانع.
مع الرجم والحوّل في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن
يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها
عدمه في الشرعيات.

والشرط: عقليّ ولغويّ وشرعيّ.

فالعقليّ: كالحياة للعلم والعلم للإرادة.

واللغويّ: كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق.

والشرعيّ: كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم. وسُمّي شرطاً؛ لأنه علامة
على المشروط يقال: أشرط نفسه للأمر إذا جعله علامة عليه ومنه قوله تعالى:
﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾^(١). أي: علاماتها.

وعكس الشرط: المانع، وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم^(٢).

ونصب الشيء شرطاً للحكم أو مانعاً له: حكم شرعيّ على ما قرّرناه في
المقتضى للحكم. والله أعلم.

القسم الثاني: الصحة والفساد

فالصحة: اعتبار الشرع الشيء في حقّ حكمه.

ويطلق على: العبادات مرة وعلى العقود أخرى.

فالصحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء.

(١) سورة محمد (ﷺ)، الآية ١٨.

(٢) كالحيض مع الصيام والأبوة في القصاص.

والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء كصلاة مَنْ ظنَّ أنه متطهَّر، وهذا^(١) يبطل بالحجِّ الفاسد فإنه يؤمُّ بإتمامه وهو فاسدٌ.

وأما العقود: فكلُّ ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيحٌ وإلا فهو باطلٌ، فالباطل هو الذي لم يُثْمِر، والصحيح الذي أثمر.

الفرق بين الفاسد
والباطل.

والفاسدُ مرادفُ الباطلِ، فهما اسمان لمسمى واحد^(٢).

وأبو حنيفة أثبتَ قسماً بين الباطلِ والصحيح، جعلَ الفاسدَ عبارةً عنه، وزعمَ أنه: عبارةٌ عما كان مشروعاً بأصله غيرَ مشروع بوصفه^(٣)، ولو صحَّ له هذا المعنى لم يَنازع في العبارة لکنه لا يصحُّ إذ كلُّ ممنوعٍ بوصفه فهو ممنوعٌ بأصله.

فصل في القضاء والإعادة والأداء

الإعادة: فعلُ الشيء مرةً أخرى.

والأداء: فعله في وقته.

والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعينِ شرعاً.

فلو غلبَ على ظنِّه في الواجب الموسع أنه يموتُ قبلَ آخر الوقتِ لم يجز له التأخيرُ. فإنَّ آخره وعاش لم يكن قضاءً لوقوعه في الوقتِ.

والزكاةُ واجبةٌ على الفورِ فلو أخرها ثم فعلها لم تكن قضاءً؛ لأنَّه لم يعيَّن وقتها بتقديرٍ وتعيينٍ.

ومَنْ لزمه قضاءُ صلاةٍ على الفورِ فأخر لم نقل: إنَّه قضاءُ القضاءِ.

فإذاً: اسمُ القضاءِ مخصوصٌ بما عيِّن وقته شرعاً ثم فاتَ الوقتُ قبلَ الفعلِ.

(١) أي: إطلاق المتكلمين الصحيح بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء.

(٢) وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين خلافاً للحنفية.

(٣) كما في صوم يوم النحر لمن نذره فإنهم يعتدون بصومه.

ولا فرق بين فواته لغير عذرٍ أو لعذرٍ كالنومِ والسهوِ والحيضِ في الصومِ والمرضى والسفرِ .

وقال قومٌ: الصيامُ من الحائضِ بعد رمضانَ ليس بقضاءٍ؛ لأنه ليس بواجبٍ إذ فعله حرامٌ ولا يجبُ فعلُ الحرامِ فكيف تُؤمرُ بما تعصي به؟ ولا خلافٌ في أنها لو ماتت لم تكن عاصيةً .

وقيل في المريضِ والمسافرِ: لا يلزمُهُما الصومُ أيضاً فلا يكونُ ما يفعلانه بعد رمضانَ قضاءً، وهذا^(١) فاسدٌ لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: ما روي عن عائشةَ (رضي الله عنها) أنها قالت: «كنا نحيضُ على عهد رسولِ الله ﷺ فنؤمرُ بقضاءِ الصومِ ولا نؤمرُ بقضاءِ الصلاةِ»^(٢) والآخرُ بالقضاءِ إنما هو النبيُّ ﷺ على ما تقرُّره فيما يأتي .

الثاني: لا خلافٌ بين أهلِ العلمِ في أنهم ينوونَ القضاءَ .

الثالث: أن العبادةَ متى أمر بها في وقتٍ مخصوصٍ فلم يجبُ فعلها فيه لا يجبُ بعدهُ . ولا يمتنعُ وجوبُ العبادةِ في الذمَّةِ بناءً على وجوبِ السببِ مع تعذرِ فعلها كما في النائمِ والناسيِّ وكما في المحدثِ تجبُ عليه الصلاةُ مع تعذرِ فعلها منه في الحالِ . وديونُ الأدميينَ تجبُ على المعسرِ مع عجزه عن أدائها .

فصلٌ في العزيمةِ والرخصةِ

العزيمةُ في اللسانِ: القصدُ المؤكَّدُ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾^(٣)، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٤) .

(١) أي: ما قاله الفريقان الأخيران .

(٢) رواه البخاري ومسلم .

(٣) سورة طه، الآية ١١٥ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٩ .

والرخصة: السهولة واليسر، ومنه رخص السعر: إذا تراجع وسهل الشراء.
فأما في عرف حَمَلَةِ الشَّرْع: فالعزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي.

وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى.

والرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاضر.

وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

ولا يسمّى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات لكن ما حُطَّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمّى رخصة مجازاً لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك.

فأما إباحة التيمم: إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سُمّي: رخصة.

وإن كان مع عدمه: فهو معجوز عنه فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته فكيف يقال: السبب قائم؟

فإن قيل: فكيف يُسمّى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟

قلنا: يسمّى رخصة من حيث:

إن فيه سعة إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه.

ولكون سبب التحريم موجوداً وهو خبث المحل ونجاسته.

ويجوز أن يسمّى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين.

فأما الحكم الثابت على خلاف العموم:

فإن كان الحكمُ في بقية الصورِ لمعنى موجودٍ في الصورةِ المخصوصةِ كبيعِ
العرايا المخصوص من المزابنة المنهية عنها فهو حينئذٍ رخصةٌ.

وإن كان لمعنى غير موجودٍ في الصورةِ المخصوصةِ كإباحةِ الرجوعِ في الهبةِ
للوالدِ المخصوصِ من قوله عليه السلام: «العائدُ في هبته كالعائدِ في قبته»^(١)
فليس برخصةٍ؛ لأنَّ المعنى الذي حُرِّمَ لأجله الرجوعُ في الهبةِ غيرُ موجودٍ في
الولدِ.

(١) في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم
يعود في قبته».

بَابُ فِي أدلةِ الأحكام

الأصولُ أربعةٌ: كتابُ الله، وسنةُ رسوله ﷺ، والإجماعُ، ودليلُ العقلِ المبقي على النفيِّ الأصليِّ.

واختلفَ في قولِ الصحابيِّ وشرعٍ مَنْ قبلنا، وسندكُ ذلك إن شاء الله تعالى.

وأصلُ الأحكامِ كُلِّها من الله سبحانه، إذ قولُ الرسولِ ﷺ إخبارٌ عن الله بكذا، والإجماعُ يدلُّ على السُّنةِ، فإذا نظرنا إلى ظهورِ الحكمِ عندنا فلا يظهرُ إلا بقولِ الرسولِ ﷺ فإننا لا نسمعُ الكلامَ من الله تعالى ولا من جبريلَ (عليه السلام) وإنما ظهرَ لنا من رسولِ الله ﷺ، والإجماعُ يدلُّ على أنَّهم استندوا إلى قوله لكن إذا لم نحزَّ النظرَ وجمعنا المداركَ صارت الأصولُ التي يجبُ فيها النظرُ منقسمةً إلى ما ذكرنا.

فصل

تعريف الكتاب،
وهل هو القرآن
أو غيره؟

وكتابُ الله سبحانه هو: كلامُه، وهو القرآنُ الذي نزلَ به جبريلُ عليه السلام على النبيِّ ﷺ.

وقال قومٌ: الكتابُ غيرُ القرآنِ.

وهو باطلٌ، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ﴾^(١)، وقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾^(٢) فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآنَ وسمَّوهُ قرآنًا وكتابًا.

(١) سورة الأحقاف، الآية ٣٠.

(٢) سورة الجن، الآية ١.

وقال تعالى: ﴿حَمَّ ۝١ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴿١﴾ وقال
تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمَّةٍ أَلْحَدِيبِ لَدَيْنَا﴾ ﴿٢﴾ وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧﴾ فِي كِتَابٍ
مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ ﴿٣﴾.

﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴿٤﴾ سَمَّاهُ: قرآناً وكتاباً. وهذا مما لا
خلاف فيه بين المسلمين.

وهو: ما نُقِلَ إلينا بين دفتي المصحفِ نقلاً متواتراً.

وقيدناه بالمصاحفِ؛ لأنَّ الصحابةَ (رضي الله عنهم) بالغوا في نقله وتجريده
عما سواه حتى كرهوا التعاشيرَ والنقطة كيلا يختلط بغيره فنعلم أنَّ المكتوبَ في
المصحفِ هو القرآنُ وما خرجَ منه فليس منه، إذ يستحيلُ في العرفِ والعادةِ مع
توفرِ الدواعي على حفظِ القرآنِ أن يُهْمَلَ بعضُه فلا يُنقل، أو يخلطَ به ما ليس
منه.

القراءة الشاذة
وحكم الاحتجاج
بها.

فصل

فأما ما نُقِلَ نقلاً غيرَ متواترٍ كقراءةِ ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه: «فصيامُ ثلاثةِ
أيامٍ متتابعاتٍ».

فقد قال قومٌ: ليس بحجةٍ ^(٥)؛ لأنَّه خطأ قطعاً، لأنَّه واجبٌ على الرسولِ
تبليغُ القرآنِ طائفةً من الأمةِ تقومُ بالحجةِ بقولهم، وليس له مناجاةُ الواحدِ به.

وإن لم ينقله ^(٦) من القرآنِ:

(١) سورة الزخرف، الآيات ١ - ٣.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٤.

(٣) سورة الواقعة، الآية ٧٨.

(٤) سورة البروج، الآيتان ٢١، ٢٢.

(٥) هذا هو المذهب الأول في حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة.

(٦) يعني: الصحابي.

احتُمِّلَ أن يكون مذهباً له ، واحتملَ أن يكونَ خبراً .

ومع الترددِ لا يعملُ به .

القول الثاني وهو الراجح (واختاره ابن قدامة) والصحيحُ : أنه حجةٌ^(١) ؛ لأنه يُخبرُ أنه سمعه من النبي ﷺ ، فإن لم يكن قرآناً فهو خبرٌ ، فإنه ربما سمعَ الشيءَ من النبي ﷺ تفسيراً فظنَّه قرآناً .

وربما أبدلَ لفظه بمثلها ظناً منه أن ذلك جائزٌ ، كما روي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) أنه كان يُجوِّزُ مثلَ ذلك ، وهذا يجوزُ في الحديثِ دونَ القرآنِ .

ففي الجملة : لا يخرجُ عن كونه مسموعاً من النبي ﷺ ومروياً عنه فيكونُ حجةً كيف ما كان .

الجواب عن قولهم^(٢) : يجوزُ أن يكونَ مذهباً . الاحتمال الذي

ذكره أصحاب القول الأول قلنا : لا يجوزُ ظنُّ مثلِ هذا بالصحابة (رضي الله عنهم) فإن هذا افتراءٌ على الله وكذبٌ عظيمٌ إذ جعلَ رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً ، والصحابةُ (رضي الله عنهم) لا يجوزُ نسبةُ الكذبِ إليهم في حديثِ النبي ﷺ ولا في غيره ، فكيف يكذبونَ في جعلِ مذاهبهم قرآناً؟ هذا باطلٌ يقيناً .

فصل

اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز

والقرآنُ يشتملُ على الحقيقةِ والمجازِ .

تعريف المجاز

وهو : اللفظُ المستعملُ في غير موضوعه الأصليِّ على وجهِ يصحُّ ، كقوله : ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ ﴾^(٣) ، ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾^(٤) ، ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ

(١) هذا هو المذهب الثاني في المسألة واختاره ابن قدامة .

(٢) هذا هو جواب ابن قدامة عن الاحتمال الذي ذكره أصحاب المذهب الأول .

(٣) سورة الإسراء ، الآية ٢٤ .

(٤) سورة يوسف ، الآية ٨٢ .

يَنْقُضَ ﴿١﴾، ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنَ الْأَعْيَابِ﴾ ﴿٢﴾، ﴿وَجَزَّوُا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا﴾ ﴿٣﴾، ﴿فَمَن أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدَدُوا عَلَيْهِ﴾ ﴿٤﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ ﴿٥﴾ .
 أي: أولياء الله وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع
 فقد كابر ومن سلم وقال: لا أسميه مجازاً فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة
 فيه. والله أعلم

هل في القرآن
 لفظ بغير العربية؟

فصل

الرأي الأول.
 قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية؛ لأن الله تعالى قال ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ لَعَرَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ ﴿٦﴾ .
 ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً وآيات كثيرة في هذا المعنى .
 ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله ولا يتحداهم بما ليس من
 لسانهم ولا يُحسِنُونَهُ .
 وروي عن ابن عباس وعكرمة (رضي الله عنهما) أنهما قالوا: فيه ألفاظ بغير الرأي الثاني.
 العربية .

قالوا: «ناشئة الليل» بالحبشية و«مشكاة» هندية و«استبرق» فارسية .
 وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يُخرجه
 عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يمهد للعرب حجة فإن الشعر
 الفارسي يُسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية .

(١) سورة الكهف، الآية ٧٧ .

(٢) سورة النساء، الآية ٤٣ .

(٣) سورة الشورى، الآية ٤٠ .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩٤ .

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٥٧ .

(٦) سورة فصلت، الآية ٤٤ .

ويمكن الجمعُ بين القولين : بأن تكون هذه الكلماتُ أصلها بغير العربية ، ثم عرّبتها العربُ واستعملتها ، فصارتُ من لسانها بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجمياً .

المحكم والمشابه
في القرآن

فصل

وفي كتاب الله سبحانه محكمٌ ومشابهٌ كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (١) .

اختلاف العلماء في المقصود بالمحكم والمشابه قال القاضي : المحكمُ : المفسرُ، والمشابهُ : المَجْمَلُ، لأنَّ الله سبحانه سَمَّى المحكماتِ : أمُّ الكتابِ ، وأمُّ الشيء : الأصلُ الذي لم يتقدمه غيره فيجب أن يكونَ المحكمُ غيرَ محتاجٍ إلى غيره بل هو أصلٌ بنفسه وليس إلا ما ذكرنا .

وقال ابنُ عقيلٍ : المشابهُ : هو الذي يَعْضُ عَلْمُهُ على غير العلماء المحققين كالأياتِ التي ظاهرُها التعارضُ كقوله تعالى : ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴾ (٢) وقال في أخرى ﴿ قَالُوا يَتَوَلَّوْنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدًا ﴾ (٣) ونحو ذلك .

وقال آخرونُ : المشابهُ : الحروفُ الْمُقَطَّعةُ في أوائلِ السورِ ، والمحكمُ : ما عداه .

وقال آخرونُ : المحكمُ : الوعدُ والوعيدُ والحرامُ والحلالُ ، والمشابهُ : القصصُ والأمثالُ .

رأي ابن قدامة في المقصود بالمحكم والمشابه .
والصحيحُ : أنَّ المشابهَ : ما وردَ في صفاتِ الله سبحانه مما يجبُ الإيمانُ به ويحرمُ التعرُّضُ لتأويله كقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (٤) ، ﴿ بَلْ

(١) سورة آل عمران، الآية ٧ .

(٢) سورة المرسلات، الآية ٣٥ .

(٣) سورة يس، الآية : ٥٢ .

(٤) سورة طه، الآية ٥ .

يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴿١﴾ ، ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ ﴿٢﴾ ، ﴿وَبَعَثَنِي وَجْهَ رَبِّكَ﴾ ﴿٣﴾ ، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ ﴿٤﴾ ونحوه ، فهذا اتفق السلف (رحمهم الله) على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله ، فإن الله سبحانه ذمَّ المبتغين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسمّاهم أهل زيغ ، وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يُذمُّ به صاحبه بل يُمدح عليه ؛ إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام .

ولأن في الآية قرائن تدلُّ على أن الله سبحانه منفردٌ بعلم تأويل المتشابه ، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿٥﴾ لفظاً ومعنى : أما اللفظ : فلائه لو أراد عطف الراسخين لقال : «ويقولون آمنا به» بالواو . وأما المعنى : فلائه ذمَّ مبتغي التأويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً .

ولأن قولهم : «آمنا به» يدلُّ على نوع تفويض وتسليمٍ لشيءٍ لم يقفوا على معناه سيّما إذا أتبعوه بقولهم : «كلُّ من عند ربنا» فدكرهم ربهم ها هنا يُعطي الثقة به والتسليم لأمره وأنه صدر منه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم ؛ ولأن لفظة «أمنا» لتفصيل الجمل فدكره لها في : «الذين في قلوبهم زيغ» مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله يدلُّ على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم : «الراسخون» ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل ، وإذ قد ثبت : أنه غير معلوم التأويل لأحدٍ فلا يجوز حملُه على غير ما ذكرناه ؛ لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثيرٌ من الناس .

(١) سورة المائدة ، الآية ٦٤ .

(٢) سورة ص ، الآية ٧٥ .

(٣) سورة الرحمن ، الآية ٢٧ .

(٤) سورة القمر ، الآية ١٤ .

(٥) سورة آل عمران ، الآية ٧ .

فإن قيل: فكيف يخاطبُ الله الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف يُنزل على رسوله ما لا يُطَّعُ على تأويله؟

قلنا: يجوزُ أن يكلفهم الإيمانَ بما لا يطلعونَ على تأويله ليختبرَ طاعتهم كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّادِقِينَ﴾^(١) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾^(٢)، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرِّيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^(٣) وكما اختبرهم بالإيمانِ بالحروفِ المقطعةِ مع أنه لا يعلمُ معناها. والله أعلم.

باب النسخ

النسخُ في اللغة: الرفعُ والإزالةُ. ومنه: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ ونَسَخَتِ الرِّيحُ الأثرَ. وقد يُطلقُ لإرادةِ ما يُشبهه النقلَ كقولهم: نَسَخْتُ الكِتَابَ.

فأما النسخُ في الشرع: فهو بمعنى الرفعِ والإزالةِ لا غير.

وحدهُ: رَفَعُ الحَكْمِ الثَّابِتِ بِخَطَابٍ مُتَقَدِّمٍ بِخَطَابٍ مُتَرَاخٍ عَنْهُ.

حدَّ النسخ
اصطلاحاً.

ومعنى الرفع: إزالةُ الشيءِ على وجهِ لولاه لبقِيٍّ ثابتاً على مثالِ: رفعِ حكمِ الإجارةِ بالفسخِ فإنَّ ذلكَ يفارقُ زوالَ حكمِها بانقضاءِ مدتها.

وقيدنا الحدَّ «بالخطابِ المتقدمِ»؛ لأنَّ ابتداءَ العباداتِ في الشرعِ مزبِلٌ لحكمِ العقلِ من براءةِ الذمَّةِ وليستِ بنسخٍ.

وقيدناه «بالخطابِ الثاني»؛ لأنَّ زوالَ الحكمِ بالموتِ والجنونِ ليس بنسخٍ.

وقولنا: «مع تراخيه عنه»؛ لأنَّه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلامِ وتقديراً له بمدةٍ وشرطٍ.

(١) سورة محمد (ﷺ)، الآية ٣١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٦٠.

وقال قومٌ: النسخُ: كشفُ مدةِ العبادةِ بخطابٍ ثانٍ .

وهذا يوجبُ أن يكونَ قوله: ﴿ ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾^(١) نسخاً وليس فيه معنى الرفعِ، فإنَّ قوله: «إلى الليل» إذا لم يتناولِ إلا النهارَ متباعداً عن الليلِ نفسِه فما معنى نسخُه؟ وإنما يرفعُ ما دخلَ تحتَ الخطابِ الأولِ وما ذكره: تخصيصٌ، على أن نسخَ العبادةِ قبلَ وقتِها والتمكّنِ من امثالِها جائزٌ، وليس فيه بيانٌ لانقطاعِها .

وحدّ المعتزلةُ النسخَ بأنّه: الخطابُ الدالُّ على أن مثلَ الحكمِ الثابتِ بالنصِّ تعريفُ المعتزلةِ للمتقدمِ زائلٌ على وجهٍ لولاهُ لكان ثابتاً .
للسنخ وبيان
فساده .

ولا يصحُّ؛ لأنَّ حقيقةَ النسخِ: الرفعُ وقد أحلوا الحدَّ عنه .

فإن قيل^(٢): تحديدُ النسخِ بالرفعِ لا يصحُّ لخمسةِ أوجهٍ:

أحدها: أنّه لا يخلوا: إما أن يكونَ رفعاً لثابتٍ أو لما لا ثباتَ له:

فالثابتُ لا يمكنُ رفعُه .

وما لا ثباتَ له لا حاجةَ إلى رفعِه .

الثاني: أن خطابَ اللهِ تعالى قديمٌ فلا يمكنُ رفعُه .

الثالث: أن الله تعالى إنما أثبتَه لحُسْنِه فالنهيُّ يُؤدّي إلى أن ينقلبَ الحَسَنُ قبيحاً .

الرابع: أن ما أمرَ به إن أرادَ وجودَه كيف ينهَى عنه حتى يصيرَ غيرَ مرادٍ؟

الخامس: أنّه يدلُّ على البداءِ؛ فإنه يدلُّ على أنه بدأ له مما كان حكمَ به ونَدِمَ عليه وهذا محالٌ في حقِّ الله تعالى .

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٧ .

(٢) اعتراض ممن لم يعرف النسخ بأنه: رفع الحكم... إلخ .

قلنا^(١): أما الأول: ففسادٌ، فإننا نقول: بل هو رفعٌ لحكم ثابت لولاه لبقية ثابتاً كالكسر من المكسور والفسخ في العقود، لو قال قائل: إن الكسر إما أن يُرد على معدوم أو موجود فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه والموجود لا ينكسر كان غير صحيح؛ لأن معناه: أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر وندرُك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيصُ النسخ، فإن التخصيص يدلُّ على أنه أريد باللفظ: البعض.

وأما الثاني: فإنه إنما يرادُ بالنسخ: رفعُ تعلقِ الخطابِ بالمكلف كما يزول تعلقه لطريان العجز والجنون ويعودُ بعود القدرة والعقل والخطاب في نفسه لا يتغير.

وأما الثالث: فينبني على التحسين والتقيح في العقل وهو باطل.

وقد قيل: إن الشيء يكون حسناً في حالةٍ وقيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر؛ لجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد.

والرابع: يبنى على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح.

وأما الخامس: ففسادٌ، فإنهم إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به فهو جائزٌ «يمحو الله ما يشاء ويثبت»، ولا تناقض كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً.

وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فلا يلزم من النسخ، فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمرٍ مطلقٍ ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ويقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل: فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً؟

(١) جواب عن الاعتراض السابق.

إن قلت: إلى وقت النسخ فهو بيان مدة العبادة.

وإن قلت: أبداً فقد تغير علمه ومعلومه.

قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالنسخ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فيقطع الحكم به، لا لقصوره في نفسه.

الفرق بين النسخ
والتخصيص.

فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟

قلنا: هما مشتركان من حيث: أن كل واحدٍ يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ.

مفترقان من حيث:

أن التخصيص: بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: «صم أبداً»، يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة.

وكذلك افترقا في وجوه ستة:

أحدها: أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه.

والثاني: أن النسخ يدخل في الأمر بمأمورٍ واحدٍ بخلاف التخصيص.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا بخطاب، والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن.

والرابع: أن النسخ لا يدخل الأخبار والتخصيص بخلافه.

والخامس: أن النسخ لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته والتخصيص لا ينتفي معه ذلك.

والسادس: أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

جواز النسخ
ووقوعه.

فصل

وقد أنكر قوم النسخ، وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً. أما العقل: فلا يمنع أن يكون الشيء مصلحةً في زمانٍ دون زمانٍ، ولا بعد في أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمرٍ مطلقٍ حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاصٍ وشهواتٍ ثم يخففه عنهم.

فأما دليله شرعاً. فقال الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْمِئَتْ ﴾ (١)، ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾ (٢).

وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله.

وقد كان يعقوب (عليه السلام) جمع بين الأختين وأدم (عليه السلام) كان يُرَّجُّ بناته من بنيه، وهو مُحَرَّمٌ في شرائع مَنْ بعدهم من الأنبياء (عليهم السلام).

أنواع النسخ.

فصل

يجوزُ نسخُ تلاوةِ الآيةِ دونِ حُكْمِها^(٣) ونسخُ حُكْمِها دونِ تلاوتِها^(٤) ونسخُهما معاً^(٥).

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٢) سورة النحل، الآية ١٠١.

(٣) مثال ذلك: نسخ آية الرجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة...».

(٤) وذلك كعدة المتوفى عنها زوجها - متاعاً إلى الحول غير إخراج.

(٥) كحديث مسلم عن عائشة: «كان فيما نزل (عشر رضعات يُحرَّم من) فنسخن =

وأحال قومٌ نسخَ اللفظِ^(١)؛ فإنَّ اللفظَ إنما نزلَ ليُتلى ويثابَ عليه فكيف يُرفعُ؟
ومنعَ آخرونَ نسخَ الحكمِ دونَ التلاوةِ؛ لأنَّها دليلٌ عليه فكيف يُرفعُ المدلولُ
مع بقاءِ الدليلِ؟

قلنا: هو متصورٌ عقلاً وواقعٌ:

أما التصورُ: فإنَّ التلاوةَ وكتابتها في القرآنِ وانعقادَ الصلاةِ بها من أحكامِها
وكلُّ حكمٍ فهو قابلٌ للنسخِ.

وأما تعلقها بالمكلفِ في الإيجابِ وغيره: فهو حكمٌ أيضاً فيقبلُ النسخَ.

وأما الدليلُ على وقوعه: فقد نسخَ حكمُ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ
فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾^(٢) وبقيت تلاوتها.

والوصية^(٣) للوالدين والأقربين.

وقد تظاهرت الأخبارُ بنسخِ آيةِ الرجمِ، وحكمُها باقٍ.

وقولهم: كيف تُرفعُ التلاوةُ؟

قلنا: لا يمتنعُ أن يكونَ المقصودُ الحكمَ دونَ التلاوةِ لكن أنزلَ بلفظٍ معيَّنٍ.

وقولهم: كيف يرفعُ المدلولُ مع بقاءِ الدليلِ؟

قلنا: إنما يكونُ دليلاً عند انفكاكِهِ عما يُرفعُ حكمُهُ والناسخُ مزيلٌ لحكمِهِ فلا
يبقى دليلاً. والله أعلم.

= (بخمسةِ رضعات معلومات يحرمن)».

(١) يعني: التلاوة.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٤.

(٣) سُخِطت بآيةِ الموارِيثِ وبحديث: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

فصل

يجوزُ نسخُ الأمرِ قبلَ التمكنِ من الامتثالِ^(١)، نحو: أن تقولَ في رمضان: «حجوا في هذه السنة» وتقولَ قبلَ يومِ عرفة: «لا تحجوا».

وأُنكرتِ المعتزلةُ ذلكَ^(٢)؛ لأنَّه يُفْضي إلى أن يكونَ الشيءُ الواحدُ على وجهٍ واحدٍ مأموراً منهاً حسناً قبيحاً مصلحةً مفسدةً.

ولأنَّ الأمرَ والنهيَّ كلامُ الله وهو عندكم قديمٌ فكيف يأمرُ بالشيءِ وينهى عنه في وقتٍ واحدٍ؟

وقد ذكرنا وجهَ جوازه^(٣) عقلاً.

ودليله شرعاً: قصةُ إبراهيمَ (عليه السلام) فإنَّ الله سبحانه نسخَ ذبحَ الولدِ عنه قبلَ فعله بقوله تعالى: ﴿وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾^(٤) وقد اعتاص^(٥) هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله من ستة أوجه:

أحدها: أنه كان مناماً لا أصلَ له.

الثاني: أنه لم يؤمرَ بالذبحِ وإنما كُلفَ العزمَ على الفعلِ لامتحانِ سرِّه في صبره عليه.

الثالث: أنه لم يُسَخَّ لكن قلبَ الله عنقه نحاساً فانقطع التكليفُ عنه لتعذره.

الرابع: أن المأمورَ به: الإضجاعُ ومقدماتُ الذبحِ بدليل: قد صدقت الرؤيا.

الخامس: أنه ذبحَ امتثالاً فالتأمُّ الجُرْحُ واندملَ بدليلِ الآية.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة وعليه دليلان.

(٣) وهو عام قبل التمكن وبعده.

(٤) سورة الصافات، الآية ١٠٧.

(٥) يعني: صعب عليهم فحاولوا تأويل القصة، والقدرية: هم المعتزلة.

السادس: أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل، فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي.

والجواب من وجهين:

أحدهما: يعمُّ جميع ما ذكروه.

والثاني: أنا نُفَرِّدُ كُلَّ وَجْهِ مِمَّا ذَكَرُوهُ بِجَوَابِ.

أما الأول: فلو صحَّ شيء من ذلك لم يحتج إلى فداءٍ ولم يكن بلاءً مبيناً في حقّه.

والجواب الثاني:

أما قولهم: كان مناماً لا أصل له.

قلنا: مناماتُ الأنبياء (عليهم السلام) وَحْيٌ وكانوا يعرفون الله تعالى به ولو كان مناماً لا أصل له لم يَجُزْ له قصدُ الذبح والتلُّ للجبين، ويدلُّ على فساده: قولُ ولده (عليه السلام): ﴿أَفَعَلَ مَا تُؤْمَرُ﴾^(١) ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً.

والثاني: فاسدٌ لوجهين:

أحدهما: أنه سمَّاه ذبحاً بقوله: «إني أرى في المنام أني أذبحك»، والعزم لا يسمَّى ذبحاً.

والآخر: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم (عليه السلام) أحقَّ بمعرفته من القدرية.

والثالث: لا يصحُّ عندهم؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عُنُقَهُ حديداً يكون أمراً بما يعلم امتناعه.

(١) سورة الصافات، الآية ١٠٢.

والرابع: فاسدٌ لكونه لا يسمّى ذبحاً.

والخامس: فاسدٌ إذ لو صحّ كان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله ولم يُقل
وإنما هو اختراعٌ من القدرية، ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ﴾^(١). أي: عملت
عملَ صدقٍ، والتصديقُ غيرُ التحقيقِ.

وقولهم: إنّه أخبر أنه يؤمرُ به في المستقبل: فاسدٌ إذ لو أراد ذلك لوجدَ الأمر
به في المستقبل كيلاً يكونُ خلفاً في الكلام، وإنما عبّرَ بالمستقبل عن الماضي
كما قال: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾^(٢) و﴿إِنِّي أَرِنِّي أَخَصِرُ خَمْرًا﴾^(٣).
أي: قد رأيتُ، قال الشاعر^(٤):

وإذا تكونُ كريمةٌ أدعى لها ☆☆☆ وإذا يُحاسُ الحيسُ يدعى جُنْدَبُ

وقولهم^(٥): إنه يُفضي إلى أن يكونَ الشيءُ مأموراً منهيّاً فلا يمتنعُ أن يكونَ
مأموراً من وجهٍ منهيّاً عنه من وجهٍ آخرٍ كما يؤمرُ بالصلاة مع الطهارة ويُنهى عنها
مع الحدث، كذا ها هنا يجوزُ أن يجعلَ بقاء حكمه شرطاً في الأمرِ فيقال: «افعل
ما أمرك به إن لم يرُزْ أمرنا عنك بالنهي».

فإن قيل: فإذا علمَ اللهُ سبحانه أنّه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرطِ الذي
يعلمُ انتفاءه قطعاً؟

قلنا: يصحُّ إذا كانت عاقبةُ الأمرِ ملتبسةً على المأمورِ؛ لامتحانه بالعزم
والاشتغال بالاستعدادِ المانع له من أنواع اللهو والفسادِ. وربما يكونُ فيه لطيفةٌ
واستصلاحٌ لخلقهِ، ولهذا جوزوا الوعدَ والوعيدَ بالشرطِ من العالمِ بعاقبةِ الأمورِ

(١) سورة الصفات، الآية ١٠٥.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٣.

(٣) سورة يوسف، الآية ٣٦.

(٤) هو ضمرة بن جابر، والبيت يقال لمن يُذكر عند الشدة ويُسَى في الرخاء.

(٥) أي: المعتزلة في الدليل الأول لهم المذكور في أول الفصل.

فقالوا: يجوزُ أن يَعِدَ اللهُ سبحانه على الطاعةِ ثواباً بشرطِ عدمِ ما يُحِيطُها، وعلى المعصيةِ عقاباً بشرطِ عدمِ ما يُكفِّرُها من التوبةِ واللهُ سبحانه عالمٌ بعاقبةِ أمرِهِ .

جوابٌ ثانٍ: أنه يجوزُ أن يكونَ الشيءُ مأموراً منهيّاً في حالينِ؛ إذ ليس المأمورُ حسناً في عينه لوصفِهِ هو عليه قبلَ الأمرِ به، ولا المأمورُ مراداً ليتناقضَ ذلك .

وقولُهُم^(١) إنّ الكلامَ قديمٌ فيكونُ أمراً بالشيءِ ونهيّاً عنه في حالٍ واحدٍ .

قلنا: يُتصَوَّرُ الامتِحَانُ به إذا سمعَهُ المكلَّفُ في وقتينِ، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخِ، ولو سمعهما^(٢) في وقتٍ واحدٍ لم يَجُزْ، فأما جبريلُ فيجوزُ أن يسمعهما في وقتٍ واحدٍ ويؤمِّرُ بتبليغِ الأمةِ في وقتينِ فيأمرهم بمسالمةِ الكفارِ مطلقاً وباستقبالِ بيتِ المقدسِ ثم ينهاهم عنه بعد ذلك . والله سبحانه أعلم .

الزيادة على
النصِّ ومراتبها .

فصل

والزيادةُ على النصِّ ليس بنسخٍ، وهي على ثلاثِ مراتبٍ .

إحداها: أن لا تتعلَّقَ الزيادةُ بالمزيدِ عليه كما إذا أوجبَ الصلاةَ ثم أوجبَ الصومَ فلا نعلمُ فيه خلافاً^(٣)؛ لأن النسخَ رَفَعُ الحكمِ وتبديله ولم يتغيرَ حكمُ المزيدِ عليه بل بقي وجوبُهُ وإجزاؤُهُ .

الرتبةُ الثانيةُ: أن تتعلَّقَ الزيادةُ بالمزيدِ عليه تعلقاً ما على وجهٍ لا يكونُ شرطاً^{تعلق الزيادة} بالمزيدِ دون أن فيه كزيادةِ التغريبِ^(٤) على الجلدِ في الحدِّ وعشرينَ سوطاً على الثمانينِ في حدِّ تكون شرطاً فيه .

(١) أي المعتزلة في الدليل الثاني لهم المذكور في أول الفصل أيضاً .

(٢) أي: الناسخ والمنسوخ .

(٣) أي: في أن الزيادة المستقلة ليست بنسخ .

(٤) فإن التغريب ليس شرطاً في الجلد فلو جُلد ولم يَغْرَبْ لا يجب استئناف الجلد، وقد اختلف العلماء في هذا: فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ، وذهب الجمهور إلى أن هذا ليس بنسخ .

القذف .

فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ؛ لأنَّ الجلد كان هو الحدُّ كاملاً يجوزُ الاقتصارُ عليه ويتعلَّقُ به التفسيقُ وردَّ الشهادةِ وقد ارتفعت هذه الأحكامُ بالزيادة .

ولنا: أنَّ النسخَ هو: رفعُ حكمِ الخطابِ، وحكمِ الخطابِ بالحدِّ: وجوبُهُ وإجزاؤه عن نفسه وهو باقٍ وإنَّما انضمَّ إليه الأمرُ بشيءٍ آخرَ فوجبَ الإتيانُ به فأشبهَ الأمرَ بالصيامِ بعد الصلاةِ .

فأما صفةُ الكمالِ^(١): فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً بل المقصودُ: الوجوبُ والإجزاءُ وهما باقيانٌ ولهذا لو أوجبَ الشرعُ الصلاةَ فقط كانت كلُّ ما أوجبه اللهُ وكماله، فإذا أوجبَ الصومَ خرجتِ الصلاةُ عن كونها كلَّ الواجبِ، وليس بنسخٍ اتفاقاً .

وأما الاقتصارُ عليه فليس هو استفاداً من منطوقِ اللفظِ؛ لأنَّ وجوبَ الحدِّ لا ينفى وجوبَ غيره وإنَّما يستفادُ من المفهومِ ولا يقولونَ به ثم رفعُ المفهومِ كتخصيصِ العمومِ فإنَّه رفعُ بعضٍ مقتضى اللفظِ فيجوزُ بخبر الواحدِ .

ثم إنَّما يستقيمُ هذا أن لو ثبتَ حكمُ المفهومِ واستقرَّ ثم وردَ التغريبُ بعده ولا سبيلَ إلى معرفته بل لعلُّه وردَ بياناً لإسقاطِ المفهومِ متصلاً به أو قريباً منه .

وأما التفسيقُ وردَّ الشهادةِ فإنَّما يتعلَّقُ بالقذفِ لا بالحدِّ، ثم لو سلِّمَ بتعلقه بالحدِّ فهو تابعٌ غيرٌ مقصودٍ كحلِّ النكاحِ بعد العدةِ ثم تصرفَ الشرعُ في العدةِ بردها من حولٍ إلى أربعةِ أشهرٍ وعشرٍ ليس تصرفاً في حلِّ النكاحِ بل في نفسِ العدةِ .

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٢) يقتضي أن لا

(١) من هنا بدأ ابن قدامة الرد على ما استدلل به الحنفية .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

يُحَكِّمُ بِأَقْلٍ مِنْهُمَا وَالْحَكْمُ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ نَسَخٌ لَهُ .

قلنا : هذا إِنَّمَا استفِيدَ من مفهوم اللفظِ وقد أجبنا عنه .

تعلق الزيادة

الرتبة الثالثة : أن تتعلَّق الزيادةُ بالمزيدِ عليه تعلق الشرطِ بالمشروطِ بحيثُ بالمزيدِ وتكون يكونُ وجودُ المزيدِ عليه بدونِ الزيادةِ وعدمه واحداً كزيادةِ النيةِ في الطهارةِ وركعةِ شرطاً فيه . في الصلاة^(١) .

فذهبَ بعضُ مَنْ وافقَ في الرتبةِ الثانيةِ إلى أن الزيادةَ ها هنا نَسَخٌ إذ كان حكمُ المزيدِ عليه الإجزاءَ والصحةَ وقد ارتفعَ .

وليسَ بصحيحٍ ؛ لأنَّ النسخَ : رفعُ حكمِ الخطابِ بمجموعه ، والخطابُ اقتضى الوجوبَ والإجزاءَ ، والوجوبُ باقٍ بحاله وإِنَّمَا ارتفعَ الإجزاءُ وهو بعضُ ما اقتضى اللفظُ فهو كرفعِ المفهومِ وتخصيصِ العمومِ .

ثم إِنَّمَا يستقيمُ أن لو ثبتَ الإجزاءُ واستقرَّ ثم وردتِ الزيادةُ بعده ولم يثبتَ ، بل ثبوتُ الزيادةِ بالقياسِ المقارنِ للفظِ أو بخبرٍ يحتملُ أن يكونَ متصلًا بياناً للشرطِ فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكُّمِ .

ثم لا يصحُّ هذا من أصحابِ الشافعي ؛ فإنهم اشترطوا النيةَ للطهارةِ والطهارةَ للطوافِ بالسنةِ وأصلهما ثابتٌ بالكتابِ .

فإن قيلَ : فالطهارةُ المنويَّةُ غيرُ الطهارةِ بلا نيةٍ وإِنَّمَا هي نوعٌ آخرٌ فاشترطُ النيةَ يُوجبُ رفعَ الأولى بالكليةِ .

قلنا : هذا باطلٌ ؛ فإنَّها لو كانت غيرَها لوجبَ أن لا تصحَّ الطهارةُ المنويَّةُ عند

(١) وهذه المرتبة اختلف العلماء فيها : فذهب الحنفية وبعض الشافعية إلى أنها نسخ محتجين بأن حكم المزيد عليه من الإجزاء وحده قد ارتفع .

وذهب الجمهور إلى أنه ليس بنسخ ، لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه والخطاب الأول اقتضى الوجوب والإجزاء . والذي ارتفع هنا الإجزاء فقط والوجوب باق بحاله ، فليس بنسخ بل هو كرفع المفهوم وتخصيص العموم وكل منهما لا يُسمى نسخاً .

من لا يُوجبُ النيَّةَ لكونها غيرَ مأمورٍ بها .

نسخ جزء العبادة
المتصل بها أو
شرطها، هل هو
نسخ للعبادة أو
لا؟

فصل

ونسخُ جزءِ العبادةِ المتصلِ بها أو شرطها^(١) ليس بنسخٍ^(٢) لجمليتها .

وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة: هو نسخ^(٣)؛ لأنَّ الركعاتِ الأربعةَ غيرُ الركعتينِ وزيادة، بدليل:

ما لو أتى بصلاةِ الصبحِ أربعاً فإنَّها لا تصحُّ .

ولأنَّ الركعتينِ كانت لا تُجزى فصارت مُجزيةً وهذا تغييرٌ وتبديلٌ .

وليس بصحيحٍ^(٤)؛ لأنَّ الرفعَ والإزالةَ إنما تناولَ الجزءَ والشرطَ خاصةً وما سوى ذلك باقٍ بحاله فهو كالصلاةِ كانت إلى بيتِ المقدسِ ثم نسخَ ذلك إلى الكعبةِ فلم يكن نسخاً للصلاةِ .

وقولهم: هي غيرها قد سبقَ جوابه .

وإنما لا تصحُّ الصبحُ إذا صلاها أربعاً لإخلاقه بالسلامِ والتشهدِ في موضعه .

وقولهم: كانت غيرَ مجزيةٍ معناه: أن وجودها كعدمها وهذا حكمٌ عقليٌّ ليس من الشرعِ، والنسخُ: رفعٌ ما ثبت بالشرعِ .

وكذلك وجوبُ العبادةِ مزيلٌ لحكمِ العقلِ

(١) كما لو رُفِعَ مثلاً من الظهر ركعتان أو بطل اشتراط الطهارة .

(٢) وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين .

(٣) وهو مذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية .

(٤) من هنا بدأ ابن قدامة في ذكر أدلة الجمهور .

فصل

يجوزُ نسخُ العبادةِ إلى غيرِ بدلٍ^(١).

وقيلَ: لا يجوزُ^(٢)؛ لقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾^(٣).

ولنا: أنه متصورٌ عقلاً^(٤)، وقد قامَ دليلُهُ شرعاً.

أما العقلُ: فإنَّ حقيقةَ النسخِ: الرفعُ والإزالةُ، ويمكنُ الرفعُ من غيرِ بدلٍ. ولا يمتنعُ أن يعلمَ الله تعالى المصلحةَ في رفعِ الحكمِ وردِّهم إلى ما كان من الحكمِ الأصليِّ.

وأما الشرعُ: فإنَّ الله سبحانه نسخَ النهيِّ عن: ادِّخارِ لحومِ الأضاحي^(٥)، وتقديمِ الصدقةِ أمامَ المناجاةِ^(٦) إلى غيرِ بدلٍ.

فأما^(٧) الآيةُ: فإنَّها وردتْ في التلاوةِ وليس للحكمِ فيها ذكرٌ.

(١) وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين.

(٢) وهو مذهب أكثر المعتزلة وانصر له الشيخ الشنقيطي في مذكرة أصول الفقه.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٤) هذا دليل العجواز وهو من وجهين: الأول: من قول المصنف: فإن حقيقة النسخ... إلخ.

والثاني: من قوله: ولا يمتنع... .

(٥) وذلك بقول الرسول ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: «إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا ما شئتم».

(٦) أي: مناجاة الرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿ إِذَا تَجِيتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُودِكُمْ صَدَقَةٌ ﴾ ثم

نزل التخفيف: ﴿ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُودِكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَاللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾^(١٣) (المجادلة: ١٢، ١٣).

(٧) هذا جواب ابن قدامة على استدلال أصحاب المذهب الثاني بالآية الكريمة، والجواب من

وجهين: الأول: قوله: فإنها وردت...، والثاني: قوله: على أنه... .

على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها^(١) في الوقت الثاني لكونها لو وجدت فيه^(٢) كانت مفسدة.

النسخ بالأخف
والأثقل والمساوي.

فصل

يجوزُ النسخُ بالأخفِ والأثقلِ^(٣).

وأنكر بعضُ أهلِ الظاهرِ جوازَ النسخِ بالأثقلِ؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٤) وقال: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾^(٥)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٦) ولأنَّ اللهَ تعالى رُووفٌ فلا يليقُ به التثقيبُ والتشديد.

ولنا: أنه لا يمتنعُ لذاته. ولا يمتنعُ أن تكونَ المصلحةُ في التدرجِ والترقي من الأخفِ إلى الأثقلِ كما في ابتداءِ التكليفِ.

وقد نُسخَ: التخييرُ بين الفديةِ والصيامِ بتعيينِ الصيامِ^(٧).

وجوازُ تأخيرِ الصلاةِ حالةِ الخوفِ إلى وجوبِ الإتيانِ بها^(٨).

وحُرْمُ الخمرِ ونكاحِ المتعةِ والحُمُرِ الأهليةِ^(٩).

(١) أي: من بقائها.

(٢) يعني: في الوقت الثاني.

(٣) وهو مذهب الجمهور.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٥) سورة الأنفال، الآية ٦٦.

(٦) سورة النساء، الآية ٢٧.

(٧) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ بعد قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾.

(٨) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ...﴾ الآية.

(٩) أما تحريم الخمر فتأبى المائة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ الآية وأما نكاح المتعة والحمر الأهلية فثبت بما رواه البخاري ومسلم.

وأمر الصحابة بترك القتال والإعراض ثم نسخ بإيجاب الجهاد^(١).
والآيات^(٢) التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيل.

وقولهم: إن الله رؤوف، لا يمنع من التكليف بالأثقل كما في: التكليف ابتداءً، وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

حكم من لم يبلغه
النسخ.

فصل

إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؟

قال القاضي: ظاهر كلام أحمد (رحمه الله) أنه لا يكون نسخاً، لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم.

وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً بناءً على قوله في الوكيل: يعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم. والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور فهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة.

وقال من نصّر الأول: النسخ بالناسخ، لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه.

أنواع الناسخ.

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بمثليها، والآحاد بالآحاد، والسنة بالقرآن، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس وتحريم المباشرة في ليالي

(١) في قوله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا...﴾ الآية.

(٢) - من هنا بدأ ابن قدامة في الرد على أدلة أهل الظاهر.

رمضان^(١) وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف^(٢) بالقرآن وهو^(٣) في السنة.

نسخ القرآن
بالسنة المتواترة.

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة:
فقال أحمد (رحمه الله): لا ينسخ القرآن إلا قرآنٌ يجيء بعده، قال القاضي:
ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً.

وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك، لأن الكل من عند الله ولم
يعتبر التجانس.

والعقل لا يُحيله؛ فإن الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله
ﷺ بوحىٍ غير نظم القرآن، وإن جوزنا له^(٤) النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد
من الله تعالى.

وقد نسخت الوصية^(٥) للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث»^(٦).

ونسخ إمساك^(٧) الزانية في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر
بالبكر جلدٌ مائة وتغريبٌ عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم»^(٨).

ولنا^(٩) قول الله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ

(١) نسخ بقوله تعالى: ﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصَّيَاوِرَةُ إِلَىٰ نَسَائِكُمْ ﴾ ولفظ: «أجل» يقتضي أنه
كان محرماً قبل ذلك ثم نسخ كذا قال القرطبي في تفسيره.

(٢) تقدم بيان الناسخ له في ص ٨٠ هامش (٨).

(٣) يعني: المنسوخ في الأمثلة.

(٤) أي: للرسول ﷺ.

(٥) الثابتة في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ ﴾.

(٦) أخرجه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٧) الثابت بقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ
سَبِيلًا ﴾.

(٨) أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت.

(٩) هذه أدلة من منع نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وقد استدلووا بالقرآن والسنة والمعقول.

مِثْلَهَا»^(١) والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه .

وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»^(٢) .

ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه .

وأما الوصية^(٣): فإنها نسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله تعالى قد أعطي كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» .

وأما الآية الأخرى: فإن الله سبحانه أمر بإسكانهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً فين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك بنسخ . والله أعلم .

نسخ القرآن
والسنة المتواترة
بأخبار الأحاد .

فصل

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الأحاد: فهو جائز عقلاً، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد، وغير جائز شرعاً^(٤) .
وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز^(٥) .

وقالت طائفة: يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده^(٦)؛ لأن أهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة .

وكان النبي ﷺ يعث أحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٦ .

(٢) حديث موضوع كما قال الذهبي في الميزان ٣٨٨/١، وقال عنه ابن عدي في الكامل: إنه حديث منكر .

(٣) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة القائلين: يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة .

(٤) وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين .

(٥) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٦) مذهب ثالث في المسألة وله ثلاثة أدلة .

والممنسوخ .

ولأنه يجوزُ التخصيصُ به فجازَ النسخُ به كالمتواترِ .

ولنا^(١) : إجماعُ الصحابةِ على أنَّ القرآنَ والمتواترَ لا يُرفعُ بخبرِ الواحدِ فلا ذاهبٌ إلى تجويزه حتى قال عمر : « لا ندعُ كتابَ ربنا وسنةَ نبينا لقولِ امرأةٍ لا ندري أصدقتُ أم كذبتُ »^(٢) .

نسخ الإجماع
والنسخ به .

فصل

فأما الإجماعُ فلا يُنسخُ ؛ لأنَّه لا يكونُ إلا بعد انقراضِ زمنِ النَّصِّ ، والنسخُ لا يكونُ إلا بنصٍّ .

ولا يُنسخُ بالإجماعِ ؛ لأنَّ النسخَ إنَّما يكونُ لنصٍّ ، والإجماعُ لا ينعقدُ على خلافه لكونه معصوماً من الخطأ .

وهذا^(٣) يُفضي إلى إجماعهم على الخطأ .

فإن قيل : فيجوزُ أن يكونوا^(٤) ظفروا بنصٍّ كان خفياً هو أقوى من النصِّ الأول أو ناسخٌ له .

قلنا : يضافُ النسخُ إلى النَّصِّ الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماعِ .

نسخ القياس
والنسخ به .

فصل

ما ثبتَ بالقياسِ : إن كان منصوصاً على علته^(٥) فهو كالنصِّ يُنسخُ وينسخُ به .

(١) أدلة الجمهور على عدم جواز نسخ القرآن والمتواتر من السنة بالآحاد .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١١١٩/٢ .

(٣) يعني : النسخ بالإجماع .

(٤) يعني : المجمعين .

(٥) مثال ذلك : تحريم الخمر لعله الإسكار يقاس عليها نبيذ التمر المسكر ، فلو ثبت إباحة نبيذ

الذرة المسكر قبل ذلك كان تحريم نبيذ التمر المسكر المستفاد من القياس ناسخاً لإباحة نبيذ =

وما لم يكن منصوفاً على علته: فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه^(١).

وشدت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به جاز النسخ به^(٢).

وهو^(٣) منقوضٌ بدليل العقل وبالإجماع وبخبر الواحد، والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟

والتخصيص: بيان. والنسخ: رفع. والبيان: تقرير. والرفع: إبطال.

نسخ التنييه
والنسخ به.

فصل

والتنييه^(٤) يُنسخ ويُسخ به^(٥)؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه.

ومنع منه بعض الشافعية وقالوا: هو قياس^(٦) جلي.

وليس بصحيح وإنما هو^(٧): مفهوم الخطاب.

ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضرب تسميته قياساً، وإذا نُسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما ثبت بعلة أو بدليل خطابه.

= الذرة المسكر.

- (١) وهو مذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة.
- (٢) والقياس يجوز التخصيص به فيجوز النسخ به.
- (٣) أي: القول بجواز النسخ بالقياس.
- (٤) المراد بالتنييه: مفهوم الموافقة وهو: أن يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى: فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له فيسمى: لحن الخطاب.
- (٥) وهو مذهب الجمهور، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي﴾ يدل بفحوى الخطاب وتنبهه على تحريم ضرب الوالدين، فلو فرض أن ضرب الوالدين كان مباحاً قبل وجود هذا المفهوم اعتبر هذا المفهوم ناسخاً لإباحة الضرب.
- (٦) والقياس لا يكون ناسخاً.
- (٧) يعني: التنييه.

وأنكر ذلك بعضُ الحنفيّة؛ لأنّه نسخٌ بالقياسِ .
وليس بصحيحٍ ، لأنّ هذه فروعٌ تابعةٌ لأصلٍ ، فإذا سقطَ حكمُ الأصلِ سقطَ
حكمُ الفرعِ .

فصل

فيما يُعرفُ به النسخُ

طرق معرفة
النسخ والمنسوخ .

اعلم أنّ ذلك لا يعرفُ بدليلِ العقلِ ولا بقياسِ بل بمجردِ النقلِ وذلك من طرقٍ :
أحدها: أن يكونَ في اللفظِ كقوله: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ
فَزُورُوهَا»^(١) . «كنت رخصتُ لكم في جلودِ الميتةِ فلا تتفَعوا بها»^(٢) .
الثاني: أن يذكرَ الراوي تاريخَ سماعِهِ فيقولُ: سمعتُ عامَ الفتحِ ويكونُ
المنسوخُ معلوماً بقدومه .

الثالث: أن تُجمعَ^(٣) الأمةُ على أن هذا الحكمَ منسوخٌ وأنّ ناسخه متأخّرٌ .
والرابع: أن ينقلَ الراوي النسخَ والمنسوخَ فيقولُ: رخصتُ لنا في المتعةِ
فمكثنا ثلاثاً ثم نَهانا عنها .

الخامس: أن يكونَ راوي أحدِ الخبرينِ أسلمَ في آخرِ حياةِ النبيِّ ﷺ والآخر
لم يصحبِ النبيِّ ﷺ إلا في أولِ الإسلامِ كروايةِ طلقِ^(٤) بنِ عليِّ الحنفيِّ وأبي
هريرة في الوضوءِ من مسِّ الفرجِ . والله تعالى أعلم .

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز .

(٢) رواه أبو داود في كتاب اللباس مع اختلاف يسير في اللفظ .

(٣) كالإجماع على نسخ آية الرجم .

(٤) حديث طلق لا يوجب الوضوء من مسِّ الفرج، وحديث أبي هريرة يوجهه، وحديث أبي هريرة متأخر عن حديث طلق، لأن أبا هريرة أسلم في آخر حياة النبي ﷺ وبعد وفاة طلق ابن علي، وبهذا يكون حديث أبي هريرة ناسخاً لحديث طلق والمسألة مختلف فيها فلترجع في كتب الفروع .

الأصل الثاني من الأدلة: سنة^(١) النبي ﷺ

قول رسول الله ﷺ حجةٌ، لدلالة المعجزة على صدقه، وأمر الله سبحانه بطاعته، وتحذيره من مخالفة أمره .

وهو دليل قاطع على مَنْ سمعه منه شفاهاً . .

فأما مَنْ بلغه بالإخبار عنه فينقسم في حقه قسمين : تواتراً وآحاداً .

وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة :

مراتب ألفاظ
الصحابة في نقل

فأقواها: أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني أو حدثني أو شافهني، الأخبار عن فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية، قال ﷺ: «نصر الله امرءاً رسول الله وحكم سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما سمعها»^(٢) الحديث .

الرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا، فهذا ظاهره النقل وليس نصاً صريحاً؛ لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه كما روى أبو هريرة أنه قال: «مَنْ أصبح جنباً فلا صوم له»^(٣) فلما استكشِف قال: حدثني الفضل بن عباس .

وروى ابن عباس قوله: «إنما الربا في النسيئة»^(٤) فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد . فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن قوله ذلك يؤهم السماع فلا يُقدّم عليه إلا عن سماع بخلاف غير الصحابي، ولهذا اتفق السلف

(١) السنة لغة: الطريقة والعادة والسيرة . (التعريفات ص ١٦١) .

واصطلاحاً: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير . (شرح التلويح ٢/٢، إرشاد الفحول ٣٣٣) .

(٢) رواه الترمذي، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح، ورواه بألفاظ متعددة عن جماعة من الصحابة: أحمد وأبو داود والنسائي والطبراني وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

(٤) رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم .

على قبول الأخبار مع أنّ أكثرها هكذا، ولو قُدِّرَ أنّه مرسلٌ: فمرسلُ الصحابةِ حُجَّةٌ على ما سيأتي^(١).

الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابيُّ: أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، فيتطرق إليه احتمالان:

أحدهما: في سماعه كما في قوله.

والثاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمرٍ أمراً لاختلاف الناس فيه حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ.

والصحيح^(٢): أنّه لا يُظنُّ بالصحابيِّ إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر.

وأما احتمال الغلط: فلا يُحمَل عليه أمر الصحابة، إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن، ولهذا لو قال: قال رسول الله ﷺ أو شرط شرطاً أو وقتاً وقتاً فيلزمنا اتباعه، ثم هذا إنما يستقيم لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه ولم يثبت ذلك.

والظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف إذ لو كان لنقل كما نُقل اختلافهم في الأحكام، وأقوالهم في الحلال والحرام.

وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه، فإذا قال الصحابيُّ: أمر رسول الله ﷺ أو نهى لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمرٌ حقيقةً.

الرتبة الرابعة: أن يقول: «أمرنا بكذا» أو «نهانا»، فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى، واحتمال آخر وهو: أن يكون الأمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء.

(١) انظر ص (١٢١).

(٢) الصحيح: أنه يحتج بمثل هذه الصيغة، وهي: قول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، للدليل الذي ذكره ابن قدامة.

وذهبت طائفة^(١) إلى أنه لا يُحتجُّ به لهذا الاحتمال .
 وذهب الأكثرون^(٢) إلى أنه لا يُحملُ إلا على أمرِ الله وأمرِ رسوله ؛ لأنه يريدُ
 به إثباتَ الشرع وإقامة حجته فلا يُحملُ على قولٍ من لا يُحتجُّ بقوله .
 وفي معناه^(٣) : قوله : «من السنّة كذا» و«السنّة جائزةٌ بكذا» .
 فالظاهرُ أنه لا يريدُ إلا سنّة رسولِ الله ﷺ دونَ سنّة غيره ممّن لا تجبُ طاعته .
 ولا فرق بين قولِ الصحابيِّ ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته .
 وقولِ التابعيِّ والصحابيِّ في ذلك سواءً إلا أنّ الاحتمالَ في قولِ الصحابيِّ
 أظهرُ .

الرتبة الخامسة : أن يقولَ : «كنا نفعلُ» أو «كانوا يفعلون» ، فمتى أُضيفَ إلى
 زمنِ رسولِ الله ﷺ فهو دليلٌ على جوازه^(٤) ؛ لأنّ ذكره ذلك في معرضِ الحجّةِ
 يدلُّ على أنه أراد ما علّمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكونَ دليلاً مثل : قولِ ابنِ عمر :
 «كنا نُفاضلُ على عهدِ رسولِ الله ﷺ فنقولُ : أبو بكرٍ ثم عمر ثم عثمان فيبلغُ ذلك
 رسولَ الله ﷺ فلا ينكره» .

وقال : «كنا نُخايرُ أربعينَ سنّةً»^(٥) .

وقالت عائشةُ : «كانوا لا يقطعونَ»^(٦) في الشيء التافه» .

(١) من الأصوليين منهم : الكرخي والسرخسي والجصاص من الحنفية ، وإمام الحرمين من الشافعية وأكثر مالكية بغداد .

(٢) وهو مذهب جمهور الأصوليين .

(٣) أي في معنى قول الصحابي : أمرنا بكذا أو نهانا .

(٤) وهو الصواب - إن شاء الله تعالى - .

(٥) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما ، وحكاه في المستصفى بلفظ : «كنا نخاير على عهد رسول الله ﷺ . . .» . والمخابرة : هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما .

(٦) يعني : يد السارق ، والخبر رواه الزيلعي في نصب الراية ٣ / ٣٦٠ .

فإن قال الصحابيُّ: كانوا يفعلونَ:

فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع لتناول اللفظ إياه.

وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدلُّ ذلك على فعل الجميع ما لم يُصرَّح
بنقله عن أهل لإجماع.

قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابيُّ: هذا الخبرُ منسوخٌ وجب قبولُ قوله.

ولو فسَّره بتفسير: وجب الرجوعُ إلى تفسيره.

الخبر وأقسامه.

فصل

وحدُّ الخبر: هو الذي يتطرقُ إليه التصديقُ أو التكذيبُ.

وهو قسمان: تواترٌ وآحادٌ.

فالتواترُ يفيدُ العلمَ، ويجبُ تصديقه وإن لم يدل عليه دليلٌ آخر.

إفادة التواتر
العلم.

وليس في الأخبار ما يُعلمُ صدقُه بمجردِ إلا التواتر^(١)، وما عداه إنما يُعلمُ
صدقُه بدليلٍ آخرٍ يدلُّ عليه سوى نفسِ الخبرِ، خلافاً للسمنية فإنهم حصروا العلمَ
في الحواسِّ وهو باطلٌ؛ فإننا نعلمُ استحالةَ كونِ الألفِ أقلَّ من الواحدِ واستحالةَ
اجتماعِ الضدين. بل حصروهم العلمَ في الحواسِّ على زعمهم معلومٌ لهم وليس
مُدركاً بالحواسِّ، ثم لا يستريبُ عاقلٌ في أن في الدنيا بلدةٌ تُسمَّى مكةَ ولا نشكُّ
في وجودِ الأنبياءِ بل في وجودِ الأئمةِ الأربعةِ ونحو ذلك.

فإن قيل^(٢): لو كان معلوماً ضرورةً لما خالفناكم.

(١) التواتر في اللغة: المتتابع، وفي الاصطلاح: ما يرويه جمع تحيل العادة تواطؤهم أو
توافقهم على الكذب. هذا وإفادة التواتر العلم هو مذهب جمهور الأصوليين.

(٢) اعتراض على مذهب الجمهور.

قلنا^(١): إثمًا يخالفُ في هذا مُعاندٌ يخالفُ بلسانه مع معرفته فسَادَ قوله أو مَنْ في عقله خبطٌ، ولا يصدرُ إنكارُ هذا من عددٍ كثيرٍ يستحيلُ عِنادُهُمْ. ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا تركُ المحسوساتِ لمخالفةِ السوفسطائيةِ.

نوع العلم الذي يفيد المتواتر.

فصل

قال القاضي: العلمُ الحاصلُ بالتواترِ ضروريٌّ^(٢) وهو صحيح^(٣)؛ فإننا نجدُ أنفسنا مُضطربين إليه كالعلمِ بوجودِ مكة، ولأنَّ العلمَ النظريَّ هو الذي يجوزُ أنْ يعرضَ فيه الشكُّ، وتختلف فيه الأحوالُ فيعلمُهُ بعضُ الناسِ دون بعضٍ. ولا يعلمُهُ النساءُ والصبيانُ ومن ليس من أهلِ النظرِ ولا من تركَ النظرَ قصدًا.

وقال أبو الخطاب: هو نظريٌّ^(٤)؛ لأنه لم يُقدِّم العلمَ بنفسه ما لم ينتظم في النفسِ مقدمتانِ:

إحدهما: أنْ هؤلاءِ مع اختلافِ أحوالهم وكثرتهم لا يجمعهم على الكذبِ جامعٌ ولا يتفقونَ عليه.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبارِ عن الواقعةِ فيبني العلمُ بالصدقِ على المقدمتين، ولا بُدَّ من إشعارِ النفسِ بها وإن لم يتشكَّل فيه بلفظٍ منظومٍ فقد شعرتْ به حتى حصلَ التصديقُ، ورُبَّ واسطةٍ حاضرةٍ في الذهنِ لا يشعرُ الإنسانُ بتوسطها كقولنا: «الاثنانِ نصفُ الأربعةِ» فإننا لا نعلمُ ذلك إلا بواسطةِ أنْ النصفُ أحدُ جزأي الجملةِ المساويِّ للآخر، والاثنانِ كذلك، فقد حصلَ العلمُ بواسطةِ لكنها جليةٌ في الذهنِ. ولهذا لو قيل «ستةٌ وثلاثونَ نصفُ اثنين وسبعين» افتقر فيه إلى تأملٍ ونظرٍ.

(١) جواب الاعتراض السابق.

(٢) العلم الضروري: هو ما لا يحتاج إلى تأمل.

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء وله دليلان.

(٤) العلم النظري: هو ما يحتاج إلى تأمل، وهذا هو المذهب الثاني في المسألة.

والضروري: عبارة عن الأولي الذي يحصلُ بغيرِ واسطةٍ، كقولنا: القديمُ ليس محدثاً، والمعدومُ ليس موجوداً، لا عمّا نجدُ أنفسنا مُضطربين إليه وهو يحصلُ دون تشكيلِ واسطةٍ في الذهنِ كالعلومِ المحسوسةِ والعلمِ بالتجربةِ، كقولنا: «الماءُ مُروٍ» و«الخمْرُ مسكْرٌ».

والصحيحُ الأول^(١)؛ فإنَّ اللفظَ يدلُّ عليه؛ لاشتقاقه منه.

والقولُ الآخرُ: مجردُ اختيارٍ لا دليلَ عليه.

فصل

القدر الموجب
للعلم اليقيني لا
يتفاوت بحسب
الوقائع والأشخاص.

ذهب قوم^(٢) إلى أنّ ما حصّل العلمُ في واقعةٍ يفيدُهُ في كلِّ واقعةٍ، وما حصّلَهُ لشخصٍ يحصلُهُ لكلِّ شخصٍ يُشاركُهُ في السماعِ، ولا يجوزُ أن يختلَفَ، وهذا إنّما يصحُّ إذا تجرّدَ الخبرُ عن القرائنِ.

فإنَّ اقترنتُ به قرائنُ جازَ أن تختلفَ به الوقائعُ والأشخاصُ؛ لأنَّ القرائنَ قد تُورثُ العلمَ.

وإن لم يكنْ فيه إخبارٌ، فلا يبعدُ أن تنضمَّ القرائنُ إلى الأخبارِ فتقومُ بعضُ القرائنِ مقامَ بعضِ العددِ من المخبرينَ، ولا ينكشفُ هذا إلا بمعرفةِ القرائنِ وكيفيةِ دلالتها فنقول: لا شكَّ أنّنا نعرفُ أموراً ليست محسوسةً، إذ نعرفُ من غيرنا حُبَّه لإنسانٍ وبغضه إياهُ وخوفه منه وخجله. وهذه أحوالٌ في النفسِ لا يتعلّقُ بها الحسُّ قد يدلُّ عليها دلالاتٌ آحادها ليست قطعياً بل يتطرقُ إليها الاحتمالُ لكن تميلُ النَّفسُ بها إلى اعتقادٍ ضعيفٍ، ثم الثاني والثالثُ يؤكدهُ إلى أن يحصلَ القطعُ باجتماعها.

(١) وهو أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري.

(٢) منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري. وذهب الأكترون إلى أن ذلك يختلف باختلاف القرائن واختاره ابن قدامة.

كما أنّ قولَ كلِّ واحدٍ من عددِ التواترِ محتملٌ منفرداً، ويحصلُ القطعُ بالاجتماعِ، فإننا نعرفُ محبَّةَ الشخصِ لصاحبه بأفعالِ المحبينَ من: خدمتهِ وبذلِ مالهِ لَهُ وحضورِ مجالسِه لمشاهدتِه وملازمتهِ في تردداتهِ وأمورٍ من هذا الجنسِ وكلِّ واحدٍ منها إذا انفردَ يحتملُ أن يكونَ لغرضٍ يُضمِّره لا لمحبتهِ، لكن تنتهي كثرةُ هذه الدلالاتِ إلى حدٍّ يحصلُ لنا العلمَ القطعيَّ بحبهِ.

وكذلك نشهدُ الصبيَّ يرضعُ مرةً بعد أخرى، فيحصلُ لنا علمٌ بوصولِ اللبنِ إلى جوفه، وإن لم نشاهدِ اللبنَ، لكن حركةَ الصبيِّ في الامتصاصِ، وحركةَ حلقه، وسكوته عن بكائه، مع كونه لم يتناولَ طعاماً آخرَ، وكونِ ثديِ المرأةِ الشابةِ لا يخلو من لبنٍ، والصبيُّ لا يخلو عن طبعٍ باعثٍ على الامتصاصِ، ونحو ذلك من القرائنِ فلا يعدُّ أن يحصلَ التصديقُ بقولِ عددٍ ناقصٍ مع قرائنَ تنضمُّ إليه ولو تجرَّد عن القرائنِ لم يفدِ العلمَ، والتجربةُ تدلُّ على هذا.

وكذلك العددُ الكثيرُ ربما يخبرونَ عن أمرٍ يقتضي إيالةً^(١) الملكِ وسياسةً إظهاره والمخبرونَ من جنودِ الملكِ فيتصورُ اجتماعُهُم تحتَ ضبطِ الإيالةِ بالاتفاقِ على الكذبِ ولو كانوا متفرقينَ خارجينَ عن ضبطِ الملكِ لم يتطرقَ إليهمُ هذا الوهمُ فهذا يُؤثرُ في النفوسِ تأثيراً لا يُنكرُ.

شروط المتواتر .

فصل

وللتواترِ ثلاثةُ شروطٍ :

الأول: أن يُخبروا عن علمٍ ضروريٍّ مستندٍ إلى محسوسٍ؛ إذ لو أخبرنا الجسمُ الغفيرُ عن حدوثِ العالمِ وعن صدقِ الأنبياءِ لم يحصلُ لنا العلمُ بخبرهم .

الثاني: أن يستويَ طرفُ الخبرِ ووسطه في هذه الصفةِ وفي كمالِ العددِ، لأنَّ خبرَ كلِّ عصرٍ مستقلٌّ بنفسه فلا بُدَّ من وجودِ الشروطِ فيه ولأجلِ ذلك لم يحصلُ

(١) أي: حُسنُ تصرُّفه وسياسته .

لنا العلمُ بصدقِ اليهودِ مع كثرتهم في نقلهم عن موسى (عليه السلام) تكذيبَ كلِّ ناسخٍ لشريعته .

العدد الذي يحصل به التواتر .
العدد الذي يحصل به التواتر .

الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر واختلاف الناس فيه :

فمنهم مَنْ قال: يحصلُ باثنين .

ومنهم من قال: يحصلُ بأربعة .

وقال قومٌ: بخمسة .

وقال قومٌ: بعشرين .

وقال آخرون: بسبعين .

وقيل: غير ذلك .

والصحيحُ: أنه ليس له عددٌ محصورٌ^(١)، فإنَّ^(٢) لا ندري متى حصلَ علمنا بوجودِ مكة، ووجودِ الأنبياءِ (عليهم السلام)، ولا سبيلَ إلى معرفته، فإنَّه لو قُتلَ رجلٌ في السوقِ وانصرفَ جماعةٌ فأخبرونا بقتله فإنَّ قولَ الأولِ يحركُ الظنَّ والثاني والثالثُ يؤكدانه، ولا يزالُ يتزايدُ حتى يصيرُ ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه، فلو تصوَّرَ الوقوفُ على اللحظة التي حصلَ فيها العلمُ ضرورةً وحُفظَ حسابُ المخبرينَ وعددهم، لأمكنَ الوقوفُ عليه ولكن دَرَكُ تلك اللحظة عسيرٌ، فإنه تتزايدُ قوةُ الاعتقادِ تزايداً خفيّاً التدريجِ كتزايدِ عقلِ الصبيِّ المميِّرِ إلى أن يبلغَ حدَّ التكليفِ، وتزايدِ ضوءِ الصبحِ إلى أن يتتهي إلى حدِّ الكمالِ . فلذلك تعدَّرَ على القوةِ البشريةِ إدراكُه .

فأما^(٣) ما ذهب إليه المخصِّصونَ بالأعدادِ فتحكُّم فاسدٌ لا يناسبُ الغرضَ ولا

(١) وهو المذهب الصحيح المعتمد - إن شاء الله - .

(٢) دليل المذهب الصحيح .

(٣) هذا جواب من ابن قدامة عما قاله أصحاب المذهب الأول الذين ذكروا أعدادا يحصل بها التواتر .

يدلُّ عليه، وتعارضُ أقوالهم يدلُّ على فسادها.

فإن^(١) قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقلَّ عدده؟ قلنا^(٢): كما نعلمُ أن الخبزَ مشبعٌ والماءَ مروء، وإن كنا لا نعلمُ أقلَّ مقدارٍ يحصلُ به ذلك، فنستدلُّ بحصولِ العلمِ الضروريِّ على كمالِ العددِ، لا أننا نستدلُّ بكاملِ العددِ على حصولِ العلمِ.

هل يشترط في
رواة التواتر أن
يكونوا عدولاً أو

فصل

ليس من شرطِ التواتر: أن يكونَ المخبرونَ مسلمينَ ولا عدولاً^(٣)؛ لأنَّ مسلمينَ؟
إفضاءه إلى العلمِ من حيثِ إنهم مع كثرتهم لا يُصوِّرُ اجتماعهم على الكذبِ
وتواطؤهم عليه. ويمكنُ ذلك في الكفارِ كماكانه في المسلمين.

ولا يُشترطُ أيضاً أن لا يَحصرَهُمُ عددٌ ولا تحويهم بلدٌ، فإنَّ الحجيجَ إذا
أخبروا بواقعةٍ صدَّتْهم عن الحجِّ، وأهلُ الجمعةِ إذا أخبروا عن نائيةٍ في الجمعةِ
منعت من الصلاةِ، عُلِمَ صدقُهم مع دخولهم تحتَ الحصرِ وقد حوَّاهم مسجدٌ
فضلاً عن البلدِ.

حكم كتمان أهل
التواتر لما يحتاج
إلى نقله.

فصل

ولا يجوزُ على أهلِ التواتر كتمانُ ما يُحتاجُ إلى نقله ومعرفة.
وأنكرَ ذلك الإمامية^(٤).

(١) اعتراض ممن اشترطوا عددا معينا في التواتر.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق.

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء خلافا لبعض الشافعية.

(٤) إنما ذهبوا إلى هذا القول؛ لزعيمهم أن الصحابة رضي الله عنهم - مع كثرتهم كتموا النصَّ
على إمامة عليّ - رضي الله عنه - .

وهذا فاسد؛ لأن كتمانهم الواقع في قوة قولهم: هذا لم يقع.

وليس بصحيح؛ لأن كتمان ذلك يجري في القُبْحِ مجرى الإخبارِ عنه،
بخلافِ ما هو به فلم يَجْزُ وقوعُ ذلك منهم وتواطؤهم عليه.
فإن قيل^(١): قد ترك النصارى نقلَ كلامِ عيسى في المهدي.
قلنا^(٢): لأن كلامه في المهدي قبلَ ظهوره واتباعهم له.

(١) اعتراض على مذهب الجمهور أنه: لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى معرفته.
(٢) جواب ابن قدامة عن الاعتراض السابق.

القسم الثاني: أخبار الآحاد^(١)

وهي ما عدا المتواتر

أفيد خبر الواحد
العلم أم الظن؟

اختلفت الرواية عن إمامنا (رحمه الله) في حصول العلم بخبر الواحد: فروي أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا^(٢)؛ لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كلَّ خبرٍ نسمعه.

ولو كان مفيداً للعلم:

لما صحَّ ورودُ خبرين متعارضين؛ لاستحالة اجتماع الضدين. ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به؛ لكونه بمنزلتها في إفادة العلم. ولوجب الحكم بالشاهد الواحد.

ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر.

وروي^(٣) عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية^(٤): «يقطع على العلم بها»

وهذا:

يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقته الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله فيكون إذن: من المتواتر، إذ ليس للمتواتر عددٌ محصورٌ.

(١) الآحاد: جمع واحد، وخبر الواحد لغة: ما يلقيه الواحد. وفي الاصطلاح: ما لم تجتمع فيه شروط المتواتر.

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء. وقد ذكر ابن قدامة لهذا المذهب خمسة أدلة.

(٣) هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وهي أن خبر الواحد يفيد العلم.

(٤) أي: رؤية الله عز وجل.

ويحتملُ أن يكونَ خبرُ الواحدِ عنده مفيداً للعلمِ . وهو قولُ جماعةٍ من أصحابِ الحديثِ وأهلِ الظاهرِ .

وقال بعضُ العلماءِ : إنما يقولُ أحمدُ بحصولِ العلمِ بخبرِ الواحدِ : فيما نقله الأئمةُ الذين حصلَ الاتفاقُ على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم ونقلَ من طرقٍ متساويةٍ وتلقته الأمةُ بالقبولِ ولم ينكرهُ منه مُنكرٌ؛ فإنَّ الصِّديقَ والفاروقَ (رضي الله عنهما) لو روي شيئاً سمعاهُ أو رأياه : لم يتطرقَ إلى سماعهما شكٌّ ولا ريبٌ، مع ما تقررَ في نفسه لهما وثبتَ عنده من ثقتيهما وأمانتيهما .

ولذلك اتفقَ السلفُ على نقلِ أخبارِ الصفاتِ وليس فيها عملٌ وإنما فائدتها وجوبُ تصديقها واعتقادُ ما فيها .

ولأن اتفاقَ الأمةِ على قبولها إجماعٌ منهم على صحتها، والإجماعُ حجةٌ قاطعةٌ .

فأما^(١) التعارضُ فيما هذا سبيله فلا يسوغُ إلا كما يسوغُ في الأخبارِ المتواترةِ وآي الكتابِ .

وقولهم : إنا لا نصدقُ كلَّ خبرٍ نسمعهُ : فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلمِ، لما اقترنَ به من قرائنَ : زيادةِ الثقةِ وتلقيِ الأمةِ له بالقبولِ، ولذلك اختلفَ خبرُ العدلِ والفاسيقِ .

وأما الحكمُ بشاهدٍ واحدٍ فغيرُ لازمٍ؛ فإنَّ الحاكمَ لا يحكمُ بعلمه . وإنما يحكمُ بالبيّنةِ التي هي مظنةُ الصدقِ، واللهُ أعلمُ .

(١) بدأ من هنا ابن قدامة يجيب عن أدلة الرواية الأولى عن الإمام أحمد فأجاب عن الدليل الثاني ثم الأول ثم الرابع .

فصل

التعبد بخير
الواحد عقلاً .

وأنكر قوم^(١) جواز التعبد بخير الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً والعمل به عملاً بالشك وإقداماً على الجهل فتقبح الحوالة على الجهل، بل إذا أمرنا الشرع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة: إما ممثلون وإما مخالفون .
والجواب^(٢): أن هذا^(٣) إن صدر من مقرر بالشرع فلا يتمكن منه، لأنه تعبد بالحكم بالشهادة والعمل بالفتيا والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند عدم معاينتها فلم يستحل أن يلحق المظنون بالمعلوم .

وإن صدر من منكر للشرع: فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامةً للوجوب؟ والظن مدركٌ بالحس فيكون الوجوب معلوماً، فيقال له: إذا ظننت صدق الشاهد والرسول والحالف فاحكم به، ولست متعبداً بمعرفة صدقه بل بالعمل به عند ظن صدقه وأنت ممثلٌ مصيبٌ صدق أم كذب .

كما يجوز أن يقال: إذا طار طائرٌ ظننتموه غراباً: أوجبت عليكم كذا وجعلتُ ظنكم علامةً كما جعلتُ زوال الشمس علامةً على وجوب الصلاة .

قبول خير الواحد
عقلاً .

فصل

وقال أبو الخطاب^(٤): العقل يقتضي وجوب قبول خير الواحد لأمرٍ ثلاثة: أحدها: أننا لو قصرنا العمل على القطع تعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين .

(١) هم طائفة من المتكلمين خلافاً لجمهور العلماء .

(٢) يعني عن أدلة طائفة المتكلمين .

(٣) أي الكلام الوارد في دليل منكري التعبد بخير الواحد عقلاً .

(٤) قول أبي الخطاب هو المذهب الثاني في مسألة التعبد بخير الواحد عقلاً .

الثاني: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَبْعُوثٌ إِلَى الْكَافَةِ وَلَا يُمْكِنُهُ مَشَافَهَةٌ جَمِيعِهِمْ وَلَا إِبْلَاغُهُمْ بِالتَّوَاتُرِ .

الثالث: أَنَا إِذَا ظَنَنَّا صِدْقَ الرَّاوي فِيهِ : تَرَجَّحَ وَجُودُ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَمْرٍ رَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالاحتياطُ : العَمَلُ بِالرَّاجِحِ .

وقال الأَكثَرُونَ^(١) : لَا يَجِبُ التَّعَبُّدُ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ عَقْلاً وَلَا يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ ، وَلَا يَلْزَمُ^(٢) مِنْ عَدَمِ التَّعَبُّدِ بِهِ تَعْطِيلُ الْأَحْكَامِ ؛ لِإِمْكَانِ الْبَقَاءِ عَلَى الْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَالِاسْتِصْحَابِ .

وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكْلَفُ تَبْلِيغَ مَنْ أُمْكِنَهُ مِنْ أُمَّتِهِ تَبْلِيغَهُ ، دُونَ مَنْ لَا يُمْكِنُهُ كَمَنْ فِي الْجَزَائِرِ وَنَحْوِهَا .

فصل

التعبد بخبر
الواحد سمعاً .

فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ سَمْعاً : فَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ خِلَافاً لِأَكْثَرِ الْقَدَرِيَّةِ وَبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ .

ولنا دليلان قاطعان :

أحدهما : إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) عَلَى قَبُولِهِ فَقَدْ اشْتَهَرَ ذَلِكَ عَنْهُمْ فِي وَقَائِعَ لَا تَنْحَصِرُ إِنْ لَمْ يَتَوَاتَرَ أَحَادُهَا حَصَلَ الْعِلْمُ بِمَجْمُوعِهَا ، مِنْهَا :

أَنَّ الصَّدِيقَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) لَمَّا جَاءَتْهُ الْجِدَّةُ تَطَلَّبُ مِيرَاثِهَا نَشَدَ النَّاسَ : مَنْ يَعْلَمُ قِضَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيهَا ؟ فَشَهِدَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمَةَ وَالْمَغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ^(٣) فَرَجَعَ إِلَى قَوْلِهِمَا وَعَمِلَ بِهِ عَمْرٌ بَعْدَهُ .

وروي عن عمر في وقائع كثيرة منها :

(١) هذا المذهب الثالث في المسألة، وهو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين .

(٢) من هنا بدأ ابن قدامة الإجابة عن أدلة أبي الخطاب .

(٣) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي، وقال: حسن صحيح .

قصة الجنين حين قال: أذكر الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: «كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح^(١) فقتلتها وجنيتها فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة^(٢)»، فقال عمر: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره».

وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه: «أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها»^(٣).

ورجع إلى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ في المجوس: «سئوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٤):

وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى بعد أن أرسل إليها وسألها^(٥). وعلي كان يقول: كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي صدقته. وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له»^(٦).

ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من المجامعة^(٧) أرسلوا أبا موسى إلى عائشة، فروت لهم عن النبي ﷺ: «إذا مس الختان الختان وجب الغسل»^(٨) فرجعوا إلى قولها.

(١) المسطح: عود من أعواد الخباء.

(٢) الغرة: عبد أو أمة. والحديث رواه أبو داود.

(٣) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه.

(٤) رواه مالك في الموطأ، والحديث بمعناه رواه البخاري وأبو داود والترمذي وصححه.

(٥) رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

(٦) رواه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان وصححه.

(٧) أي: من التقاء الختانين بدون إنزال.

(٨) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.

واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة^(١).

وروى أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرباً من فضيخ^(٢) إذ أتانا آت فقال: إن الخمر قد حُرِّمَتْ. فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها.

ورجع^(٣) ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف.

وابن عمر إلى حديث رافع^(٤) بن خديج في المخابرة.

وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر^(٥) الحائض حتى تطوف، فقال له ابن عباس: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك، فأخبرته، فرجع زيد يضحك، وقال لابن عباس: ما أراك إلا قد صدقت.

والأخبار في هذا أكثر من أن تُحصى، واتفق التابعون عليه^(٦) أيضاً وإنما حدث الاختلاف بعدهم.

فإن قيل^(٧): لعلمهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجرد ما أنعم أخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك صريحاً فيها.

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) الفضيخ: شرابٌ يتخذ من البُسر وحده من غير أن تسمه النار.

والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائي أيضاً وغيره.

(٣) يعني عن قوله: «إنما الربا في النسيئة» إلى حديث أبي سعيد، وهو: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم» وفي رواية: «الذهب لذهب...» رواه البخاري.

(٤) حديث رافع: «كنا أكثر أهل المدينة مزدرا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا...» رواه مسلم.

(٥) يعني: لا تصرف حتى يكون آخر عهدتها بالبيت الطواف، والحديث رواه مسلم.

(٦) يعني: على قبول خبر الواحد والعمل به.

(٧) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني وهو الاعتراض الأول.

قلنا^(١): قد صرّحوا بأنّ العمل بالأخبار؛ لقولِ عمرَ: «لولا هذا لفضينا بغيره»
وتقديرُ قرينتهِ وسببُها هنا كتقديرِ قرائنَ مع نصِّ الكتابِ والأخبارِ المتواترةِ،
وذلك يُطلُّ جميعَ الأدلةِ.

وأما العمومُ وصيغةُ الأمرِ والنهيِّ: فإنها ثابتةٌ يجبُ الأخذُ بها ولها دلالاتٌ
ظاهرةٌ تعبدنا بالعملِ بمقتضاها وعملهم بها دليلٌ على صحةِ دلالاتها فهي
كمسئلتنا، وإنما أنكرها من لا يعتدُّ بخلافه واعتذروا بأنه لم يُثقلَ عنهم في صيغةِ
الأمرِ والعمومِ تصريحٌ.

فإن قيل^(٢): فقد تركوا العملَ بأخبارٍ كثيرةٍ:

فلم يقبلِ النبيُّ ﷺ خبرَ ذي اليمينِ^(٣).

ولم يقبلِ أبو بكرٍ خبرَ المغيرةِ وحدهُ في ميراثِ الجدةِ.

وعمرٌ لم يقبلِ خبرَ أبي موسى في الاستئذانِ^(٤) ولا خبرَ فاطمةَ بنتِ قيسٍ في
السكنى والنفقةِ.

وعليٌّ كان لا يقبلُ حتى يستحلفَ.

وردَّ عليٌّ خبرَ معقلِ بنِ سنانٍ الأشجعيِّ في بَرُوعٍ^(٥).

وردَّت عائشةُ خبرَ ابنِ عمرَ في تعذيبِ الميتِ بكاءِ أهلهِ عليه^(٦)،

(١) جواب عن الاعتراض السابق.

(٢) هذا الاعتراض الثاني لأصحاب المذهب الثاني.

(٣) خبر ذي اليمين رواه البخاري ومسلم، وفيه أنه قال للرسول: «أقصرت الصلاة أم نسيت»
لما سلّم الرسول بعد ركعتين في صلاة رابعة. وذو اليمين هو الخرباق بن عمرو.

(٤) وهو قوله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فليصرف» رواه
الشيخان.

(٥) خبر برُوع: أنها تزوجت رجلاً ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى مات فقضى رسول الله
لها بصدّق نساءها. رواه أبو داود والترمذي وصححه.

(٦) رواه البخاري ومسلم.

قلنا: الجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا حجةٌ عليهم؛ فإنّهم قد قبلوا الأخبارَ التي توقّفوا عنها بموافقةٍ غيرِ الراوي له، ولم يبلغْ بذلك رتبةَ التواترِ ولا خرجَ عن رتبةِ الآحادِ إلى رتبةِ التواترِ.

والثاني: أنّ توقّفهم كان لمعانٍ مختصةٍ بهم:

فتوقّفَ النبيُّ ﷺ في خبرِ ذي اليدين؛ لِعِلْمِهِمْ أنّ هذا الحكمَ لا يؤخَذُ فيه بقولِ الواحدِ.

وأما أبو بكرٍ (رضي الله عنه): فلم يردْ خبرَ المغيرةِ، وإنما طلبَ الاستظهارَ بقولِ آخر، وليس فيه ما يدلُّ على أنه لا يقبلُ قوله لو انفردَ.

وأما عمرُ (رضي الله عنه): فإنه كان يفعلُ ذلك سياسةً لِيُثَبِّتَ الناسُ في روايةِ الحديثِ وقد صرّحَ به، فقال: إني لم أتهمك ولكن خشيتُ أن يتقولَ الناسُ على رسولِ الله ﷺ.

وعائشةُ لم تردْ خبرَ ابنِ عمرَ وإنما تأولتُه.

الدليلُ الثاني: ما تواترَ من إنفاذِ رسولِ الله ﷺ: أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطرافِ لتبليغِ الأحكامِ والقضاءِ وأخذِ الصدقاتِ وتبليغِ الرسالةِ.

ومن المعلومِ أنه كان يجبُ عليهم تلقي ذلك بالقبولِ ليكونَ مُفيداً، والنبيُّ ﷺ مأموراً بتبليغِ الرسالةِ ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفى به.

دليلٌ ثالثٌ: أنّ الإجماعَ انعقدَ على وجوبِ قبولِ قولِ المفتي فيما يخبرُ به عن ظنِّه، فما يخبرُ به عن السماعِ الذي لا يشكُّ فيه أولى، فإن تطرَّقَ الغلطُ إلى المفتي كتطرَّقِ الغلطِ إلى الراوي إن كان مجتهداً، وإن كان مصيباً فإنما يكونُ مصيباً إذا لم يُفَرِّطْ، وربما ظنَّ أنّه لم يفرطْ ويكونُ قد فرطَ وهذا عند من يُجوزُ تقليدَ مقلِّدِ بعضِ الأئمةِ أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهبَ غيره لم لا يجوزُ أن

يروى قول غيره؟

فإن قيل: هذا قياس^(١) لا يفيد إلا الظن وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن، ثم الفرق بينهما: أن هذا حال ضرورة؛ فإننا لو كلفنا كل أحد الاجتهاد تعذر.

قلنا: لا نسلم^(٢) ثم أنه مضمون بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإننا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف ها هنا إلا المروي عنه فإن هذا يروي عن ظنه وهذا يروي عن غيره.

وقولهم: إنه يُفضي إلى تعذر الأحكام ليس كذلك فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعاً.

شرط الجبائي في قبول خبر الواحد.

فصل

وذهب الجبائي^(٣): إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ: اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما: اثنان إلى أن يصير في زماننا إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلاً، وقاسه على الشهادة.

وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل على قبول خبر الواحد.

ولا يصح قياسه على الشهادة. فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا: أربعة كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه.

(١) قوله: «فإن قيل هذا قياس...» هذا اعتراض على دليل الإجماع حاصله: أن هذا قياس ظني فلا يثبت به العمل بخبر الواحد؛ لأنه أصل قوي فلا يثبت بمثل هذا القياس.

(٢) هذا الجواب عن الاعتراض السابق.

(٣) للشيخ عبد القادر بدران كلام جيد في تحقيق مذهب الجبائي، يراجع في نزهة الخاطر العاطر.

فصل

ويعتبرُ في الراوي المقبول روايتهُ أربعة شروطٍ: الإسلامُ والتكليفُ والعدالةُ والضبطُ .

أما الإسلامُ: فلا خلافَ في اعتباره فإنَّ الكافرَ متهمٌ في الدين .

فإن قيلَ: هذا يتجهُ في كافرٍ لا يؤمنُ بنبينا ﷺ؛ إذ لا يليقُ بالسياسةِ تحكيمهُ في دينٍ لا يعتقدهُ تعظيمهُ .

أما الكافرُ المتأولُ: فإنه معظمٌ للدينِ ممتنعٌ من المعصيةِ غيرِ عالمٍ أنه كافرٌ فلمَ لا تقبلُ روايتهُ؟

قلنا: كلُّ كافرٍ متأولٌ، فاليهوديُّ أيضاً متأولٌ، فإنَّ المعاندَ هو الذي يعرفُ الحقَّ بقلبه ويجحدُه بلسانهِ وهذا يندرُ، بل تورُّعُ هذا من الكذبِ كتورع اليهوديِّ فلا يلتفتُ إلى هذا ولا يستفادُ هذا المنصبُ بغيرِ الإسلامِ .

حكم رواية
الفاسق المتأول .

وقال أبو الخطابِ في الكافرِ والفاسقِ المتأولينِ: إن كان داعيةً فلا يقبلُ خبره؛ فإنه لا يؤمنُ أن يضعَ حديثاً على موافقةِ هواه .

وإن لم يكن داعيةً فكلامُ أحمدَ (رحمه الله) يحتملُ الأمرينِ: القبولَ وعدمه؛ فإنه قد قال: «احتملوا الحديثَ من المرجئةِ» وقال: «يكتبُ عن القَدريِّ إذا لم يكن داعيةً». واستعظمَ الروايةَ عن سعد العوفي وقال: «هو جهميٌّ امتحنَ فأجاب» .

واختارَ أبو الخطابِ: قبولَ روايةِ الفاسقِ المتأولِ لما ذكرناه .

وأنَّ توهمَ^(١) الكذبِ منه كتوهمه من العدلِ لتعظيمه المعصيةَ وامتناعه منها وهو مذهبُ الشافعيِّ . ولذلك كان السلفُ يروي بعضهم عن بعضٍ مع اختلافهم في المذاهبِ والأهواءِ .

(١) هذا دليل أبي الخطاب على قبول رواية الفاسق المتأول .

والثاني: التكليفُ: فلا يقبلُ خبرُ الصبيِّ والمجنونِ؛ لكونه لا يعرفُ اللهَ تعالى ولا يخافه ولا يلحقه مآثمٌ فالثقةُ به أدنى من الثقةِ بقولِ الفاسقِ؛ لكونه يعرفُ اللهَ تعالى ويخافه ويتعلقُ المآثمُ به.

ولأنه لا يقبلُ قوله فيما يخبرُ به عن نفسه وهو الإقرارُ، ففيما يخبرُ به عن غيره أولى.

أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ فهو مقبولٌ؛ لأنه لا خللَ في سماعه ولا أدائه ولذلك اتفقَ السلفُ على قبولِ أخبارِ أصاغرِ الصحابةِ كابن عباس وعبد الله ابن جعفر وعبد الله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم. وعلى ذلك درجَ السلفُ والخلقُ في إحضارهم الصبيانَ مجالسَ السماعِ وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبلَ البلوغِ.

والثالثُ: الضبطُ^(١): فمن لم يكن حالة السماعِ ممن يضبطُ ليؤدي في الآخرة على الوجه: لم تحصل الثقةُ بقوله.

الرابع: العدالةُ^(٢): فلا يقبلُ خبرِ الفاسقِ؛ لأنَّ اللهَ تعالى قال: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣) وهذا^(٤) زجرٌ عن الاعتمادِ على قبولِ الفاسقِ، ولأنَّ مَنْ لا يخافُ اللهَ سبحانه خوفاً يَرَعُهُ عن الكذبِ لا تحصلُ الثقةُ بقوله.

(١) المقصود بالضبط: التحرز في النقل، فلا تقبل رواية من يفحش غلطه، ولا المغفل، ولا مَنْ يروى على سبيل التوهم، ولا مَنْ يخالف الثقات، ولا سيء الحفظ لعدم الثقة بخبرهم.

(٢) المقصود بالعدالة: الصلاح في الدين والمروءة.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٤) هذا وجه الاستدلال من الآية.

فصل

ولا يقبلُ خبرٌ مجهولِ الحالِ^(١) في هذه الشروطِ في إحدى الروايتين^(٢)، وهو مذهبُ الشافعي .

والأخرى: يقبلُ خبرٌ مجهولِ الحالِ في العدالةِ خاصةً دونَ بقيةِ الشروطِ وهو مذهبُ أبي حنيفةَ . ووجههُ أربعةُ أدلةٍ:

أحدها: أنَّ النبيَّ ﷺ قَبَلَ شهادةَ الأعرابيِّ برويةِ الهلالِ ولم يعرفْ منه إلا الإسلامَ .

الثاني: أنَّ الصحابةَ كانوا يقبلونَ روايةَ الأعرابِ والعييدِ والنساءِ، لأنَّهم لم يعرفوهم بفسقٍ .

الثالث: أنَّه لو أسلمَ ثم روى أو شهدَ:

فإن قلتُم: لا تقبلُ فبعيدٌ .

وإن قلتُم: تقبلُ فلا مستندٌ لذلك إلا إسلامه مع عدم ظهورِ الفسقِ منه، فإذا مضى لذلك زمانٌ فلا يجوزُ أن يجعلَ ذلك مستنداً لردِّ روايتهِ .

الرابع: أنَّه لو أخبرَ بطهارةِ الماءِ أو نجاسته، أو أنَّه على طهارةٍ قُبِلَ ذلك حتى يصحَّ الاتِّمامُ به .

ولو أخبرَ بأنَّ هذه الجاريةُ المبيعةُ ملكه، وأنها خاليةٌ عن زوجٍ قُبِلَ قوله حتى ينبي على ذلك حلُّ الوطءِ .

ووجه الرواية الأولى خمسةُ أمورٍ:

أدلة الجمهور
على عدم قبول
رواية مجهول
الحال .

(١) المراد بمجهول الحال: مَنْ يروى عنه راويان فصاعدا ولم يوثقه أحد من أهل هذا الشأن، ويسمى المستور .

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء .

أحدها: أن مستند قبول خبر الواحد: الإجماع، والمجمع عليه: قبول رواية العدل وردُّ خبرِ الفاسقِ .

والمجهولُ الحال ليس بعدلٍ ولا هو في معنى العدلِ في حصولِ الثقةِ بقوله .
الثاني: أنَّ الفسقَ مانعٌ كالصبا والكفرِ، فالشكُّ فيه كالشكُّ في الصبا والكفرِ من غير فرقٍ .

الثالث: أن شهادتهُ لا تقبلُ فكذاك روايتهُ، وإن منعوا في المالِ فقد سلّموا في العقوبات .

وطريقُ الثقةِ في الروايةِ والشهادةِ واحدةٌ وإن اختلفا في بقيةِ الشروطِ .

والرابع: أنَّ المقلدَّ إذا شكَّ في بلوغِ المفتي درجةَ الاجتهادِ لم يجزُ تقليدهُ، بل قد سلّموا أنَّه لو شكَّ في عدالتهِ وفسقه لم يجزُ تقليدهُ. وأيُّ فرقٍ بين حكايته عن نفسه اجتهادهُ وبين حكايته خبراً عن غيره .

الخامس: أنه لا تقبلُ شهادةُ الفرعِ ما لم يُعيَّن شاهدُ الأصلِ فلمَ يجب تعيينهُ إن كان قولُ المجهولِ مقبولاً؟

فإن^(١) قالوا: يجبُ تعيينه لعلَّ الحاكمَ يعرفهُ بفسقٍ فيردُّ شهادتهُ .

قلنا^(٢): إذا كانت العدالةُ هي الإسلامُ من غيرِ ظهورِ فسقٍ فقد عرفَ ذلك فلمَ يجبُ التسبُّعُ؟

وأما^(٣) قبولُ النبيِّ ﷺ قولَ الأعرابي: فإنَّ كونهُ أعرابياً لا يمنعُ كونهُ معلومَ العدالةِ عندهُ: إما بخبرٍ عنه أو تزكيةٍ من عرفَ حاله وإما بوحْيٍ، فمن سلّمَ لكم أنه كان مجهولاً؟

(١) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بقبول رواية مجهول الحال .

(٢) جواب عن الاعتراض السابق .

(٣) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني .

وأما الصحابة فإتّما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم وحيث جهلوا ردّوا.

جواب ثانٍ: أنّ الصحابة (رضي الله عنهم) لا تعتبر معرفة ذلك فيهم؛ لأنّه مُجمَعٌ على عدالتهم بتزكية النصّ لهم بخلاف غيرهم.

وأما الحديثُ العهد بالإسلام: فلا يسلمُ قبولُ قوله؛ لأنّه قد يسلمُ الكاذبُ ويبقى على طبعه.

وإن سلّمنا قبولَ روايته: فذلك لطراوة إسلامه وقرب عهده بالإسلام، وشتانَ بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة.

فإن قيل^(١): إذا كانت العدالة لأمر باطن وأصله الخوف ولا يشاهد بل يستدلُّ عليه بما يغلبُ على الظنّ: فأصلُ ذلك الخوفُ: الإيمانُ فإنّه يدلُّ على الخوفِ دلالةً ظاهرةً فلنكتفِ به.

قلنا^(٢): المشاهدة والتجربة دلّت على أنّ فسّاق المسلمين أكثر من عدولهم فلا نشككُ أنفسنا فيما عرفناه يقيناً.

ثم هلاًّ اكتفى به في شهادة العقوبات، وشاهد الأصل، وحال المفتي، وسائر ما سلّموه.

وأما قول^(٣) العاقد: فهو مقبولٌ رخصةً مع ظهور فسقه؛ لمسيس الحاجة إلى المعاملات.

وأما الخبرُ عن نجاسة الماء وقتله فلا نسلمُه.

(١) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني على جواب ابن قدامة عن دليلهم الثالث.

(٢) هذا جواب عن الاعتراض السابق وهو من وجهين، الوجه الثاني يبدأ من قوله: ثم هلاًّ.

(٣) هذا جواب ابن قدامة عن الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني.

فصل

صفات لا تشترط
في الرواية.

ولا يشترط في الرواية: الذكورية؛ فإن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء.

ولا البصر؛ فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة (رضي الله عنها) اعتماداً على صوتها وهم كالضربير في حقها.

ولا يشترط كون الراوي فقيهاً؛ لقوله: «رُبَّ حاملٍ فقهٍ غير فقيهٍ. ورُبَّ حاملٍ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه»^(١).

وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً.

ولا يقدح في الرواية: العداوة والقراة؛ لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك.

ولا يشترط معرفة نسب الراوي؛ فإن حديثه يُقبل ولو لم يكن له نسب فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدح.

ولو ذكر اسم شخص متردّد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه للتردد.

الجرح والتعديل.

فصل

في التزكية والجرح^(٢)

اعلم أنه يُسمع الجرح والتعديل من واحد^(٣) في الرواية؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية بخلاف الشهادة.

(١) رواه أبو داود والترمذي وصححه وابن ماجه وحسنه.

(٢) التزكية: التعديل وهو أن ينسب إلى شخص ما به تقبل روايته. والجرح: أن ينسب إلى شخص ما به تردّد روايته.

(٣) وهو مذهب الجمهور. وقال بعض العلماء: لا بد من اثنين.

وكذلك تُقبلُ تزكيةُ العبدِ والمرأةِ كما تقبلُ روايتهما .
واختلفت الرواية^(١) في قبولِ الجرحِ إذا لم يتبين سببه :
فروي : أنه يقبلُ ؛ لأنَّ أسبابَ الجرحِ معلومةٌ ، فالظاهرُ أنه لا يجرحُ إلا بما
يعلمه .

وروي : أنه لا تُقبلُ^(٢) ؛ لاختلافِ الناسِ فيما يحصلُ به الجرحُ من : فسقِ
الاعتقادِ والتدليسِ وغيره فيجبُ بيانهُ ليعلمَ .
وقيل : هذا يختلفُ باختلافِ المزكى : فمنَ حصلتِ الثقةُ ببصيرتهِ وضبطه
يكتفى بإطلاقه .

ومنَ عُرِفَتْ عدالتهُ دونَ بصيرتهِ فنستفصله .
أما إذا تعارضَ الجرحُ والتعديلُ : قدَّما الجرحُ ؛ فإنه اطلعُ على زيادةِ خفيت
الجرحِ والتعديلِ .
على المعدلِ .

فإن زادَ عددُ المعدلِ على الجارحِ فقد قيل :
يقدِّمُ التعديلُ .

وهو ضعيفٌ ؛ لأنَّ سببَ التقديمِ : زيادةُ العلمِ فلا يتنفي ذلكُ بكثرةِ العددِ .

فصل

كيفية التعديلِ .

في التعديلِ

وذلك : إمَّا بقولٍ وإما بالروايةِ عنهُ أو بالعملِ بخبره أو بالحكمِ به .
وأعلاها : صريحُ القولِ ، وتماثه أن يقولَ : هو عدلٌ رضيٌّ وبينُ السببِ .

(١) يعني عن الإمام أحمد - رحمه الله - .

(٢) وهو قول أكثر الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة .

الثاني: أن يروي عنه، وهل ذلك تعديل له؟ على روايتين:

والصحيح: أنه إن عُرف من عاداته أو تصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل: كانت الرواية تعديلاً له وإلا فلا، إذ من عادة أكثرهم الرواية عمّن لو كُفوا الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل.

فإن قيل^(١): لو روى عن فاسق كان غاشاً في الدين.

قلنا^(٢): لم يُوجب على غيره العمل به، بل قال: سمعتُ فلاناً قال كذا وقد صدقَ فيه، ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه ووكل البحث إلى مَنْ أرادَ القبول.

الثالث: العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل.

وإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق ويكون حكم ذلك: حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

الرابع: أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول، أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح، إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح.

الصحابة كلهم
عدول.

فصل

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة (رضي الله عنهم) معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّيِّقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾^(٣) وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) وقال: ﴿مُحَمَّدٌ

(١) هذا اعتراض ممن يرى أن رواية العدل عن غيره تعتبر تعديلاً له مطلقاً.

(٢) هذا جواب عن الاعتراض السابق، وهو من وجهين، الوجه الثاني يبدأ من قوله: ثم لعله...

(٣) سورة التوبة، الآية ١٠٠.

(٤) سورة الفتح، الآية ١٨.

رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشَدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» (١) وقال النبي ﷺ: «خيرُ الناسِ قرني» (٢)
 وقال: «إنَّ اللهَ اختارني واختارَ لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً» (٣) فأبى تعديلِ أصحِّ
 من تعديلِ علامِ الغيوبِ وتعديلِ رسوله ﷺ؟

ولو لم يردْ لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعةِ اللهِ تعالى وطاعةِ
 رسوله ﷺ وبذلِ المَهْجِ ما يكفي في القطعِ بعدالتهم.

تعريف الصحابي وهذا يتناول مَنْ يَقَعُ عليه اسمُ الصحابيِّ، ويحصلُ ذلك بصحبته ساعةً ورؤيته
 وطرق معرفته. مع الإيمان به (٤).

ويحصلُ لنا العلمُ بذلك: بخبره عن نفسه أو عن غيره: أنَّه صحبَ النبيَّ ﷺ.

فإن قيل (٥): قوله شهادةٌ لنفسه فكيف يُقبلُ؟

قلنا: إنما (٦) هو خبرٌ عن نفسه بما يترتبُ عليه حكمٌ شرعيٌّ يوجبُ العملَ لا
 يلحقُ غيره مضرّةٌ ولا يوجبُ تهمةً فهو كروايةِ الصحابيِّ عن النبي ﷺ.

خبر المحدود في
 قذف.

فصل

المحدودُ في القذفِ: إن كان بلفظِ الشهادةِ: فلا يُردُّ خبرُه (٧)؛ لأنَّ نقصانَ
 العددِ ليس من فعله، ولهذا روى الناسُ عن أبي بكرٍ واتفقوا على ذلك وهو
 محدودٌ في القذفِ.

(١) سورة الفتح، الآية ٢٩.

(٢) رواه مسلم وأحمد والترمذي وغيرهم بألفاظ متقاربة.

(٣) رواه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير مع اختلاف يسير في اللفظ.

(٤) هذا تعريف الصحابي عند ابن قدامة. وعرفه غير بأنه: مسلم طالبت صحبته مع النبي ﷺ
 متبعاً.

(٥) هذا اعتراض على الطريق الأول من طرق معرفة الصحابي.

(٦) جواب عن الاعتراض السابق.

(٧) وهذا مذهب جمهور العلماء ولهم دليلان: الثاني منهما: الرواية عن أبي بكر.

وإن كان بغير لفظ الشهادة: فلا تُقبل روايته حتى يتوب.

فصل

في كيفية الرواية

وهي على أربع مراتب:

أعلاها: (قراءةُ الشيخِ عليه^(١)) في معرضِ الإخبارِ ليروي عنه، وذلك يُسلطُ الراوي أن يقول: حدثني وأخبرني وقال فلانٌ وسمعتُهُ يقول.

الثانية: (أن يقرأ^(٢) على الشيخ) فيقول: نعم أو يسكت فتجوز^(٣) الروايةُ به خلافاً لبعضِ أهلِ الظاهرِ.

ولنا: أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت. نعم لو كان ثم مخيلةً إكراهٍ أو غفلةً لا يكتفى بسكوته.

وهذا يسלטُ الراوي على أن يقول: أنبأنا وحدثنا فلانٌ قراءةً عليه.

وهل يجوزُ أن يقول: أخبرنا وحدثنا؟ على روايتين^(٤):

إحدهما: لا يجوزُ كما لا يجوزُ أن يقول: سمعتُ من فلانٍ.

والأخرى: يجوزُ وهو قولُ أكثرِ الفقهاء، لأنه إذا قرَّ به كان كقوله: نعم، والجوابُ بنعم كالخبرِ، بدليلِ ثبوتِ أحكامِ الإقرارِ به.

ولذلك يقول: أشهدني على نفسه.

وكذلك إذا قال الشيخُ: أخبرنا أو حدثنا هل يجوزُ للراوي عنه إبدالُ إحدى

(١) يعني: على التلميذ (الراوي).

(٢) يعني: الراوي.

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء.

(٤) عن الإمام أحمد - رحمه الله - .

اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين .

وهل يجوزُ أن يقولَ : سمعتُ فلاناً؟

فقد قيلَ : لا يجوزُ؛ لأنه يُشعرُ بالنطقِ وذلك كذبٌ، إلا إذا علمَ بصريحِ قوله أو بقرينة أنه يريدُ القراءةَ على الشيخ .

الثالثة : (الإجازة) وهو : أن يقولَ^(١) : أجزتُ لك أن تروي عني الكتابَ الفلاني أو ما صحَّ عندك من مسموعاتي .

الرابعة : (المناولة) وهو : أن يقولَ : خذُ هذا الكتابَ فاروه عني فهو كالإجازة ؛ لأن مُجرَّدَ المناولة دونَ اللفظِ لا يُعني ، واللفظُ وحدهُ يكفي وكلاهما تجوزُ الروايةُ به فيقولُ : حدثني أو أخبرني إجازةً ، فإن لم يقلَ : إجازةً : لم يجرُ . وجوزُه قومٌ . وهو فاسدٌ ؛ لأنه يشعرُ بسماعه منه وهو كذبٌ .

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف : أنه لا تجوزُ الروايةُ بالمناولة والإجازة .

وليس بصحيح ؛ لأنَّ المقصودَ : معرفةُ صحة الخبر ، لا عين الطريق .

وقوله : «هذا الكتابُ مسموعي فاروه عني» - في التعريف - كقراءته والقراءة عليه .

فأمَّا إن قالَ : «سماعي» ولم يقلَ : «أروه عني» فلا تجوزُ الروايةُ عنه ؛ لأنه لم يأذن فلعله لا يجوزُ الروايةُ لخللٍ يعرفهُ .

وكذا لو قالَ : عندي شهادةٌ : لا يشهدُ بها ما لم يقلَ : أذنتُ لك أن تشهدَ على شهادتي ، فالروايةُ شهادةٌ ، والإنسانُ قد يتساهلُ في الكلامِ لكن عندَ الجزمِ بها يتوقفُ .

وكذلك لو وجدَ شيئاً مكتوباً بخطه لا يرويه عنه لكن يجوزُ أن يقولَ : وجدتُ

(١) يعني : الشيخ .

بخط فلان .

أما إذا قال العدلُ : هذه نسخةٌ من صحيح البخاري : فليس له أن يروي عنه ،
وهل يلزمُ العملُ به؟

ف قيل : إن كان مقلداً : فليس له العملُ به ؛ لأنَّ فرضهُ تقليدُ المجتهدِ .

وإن كان مجتهداً : لزمه ؛ لأنَّ أصحابَ رسولِ الله ﷺ كانوا يحملونَ صحفَ
الصدقاتِ إلى البلادِ وكان الناسُ يعتمدونَ عليها بشهادةِ حاملها بصحتها ، دونَ أن
يسمَعها كلُّ واحدٍ منه ، فإنَّ ذلك يُفيدُ سكونَ النفسِ وغلبةَ الظنِّ .
وقيل : لا يجوزُ العملُ بما لم يسمعهُ . والله أعلم .

فصل

جواز رواية
السمع إذا كان
بخط ثقة .

إذا وجدَ سماعهُ بخطِ يوثقُ به : جاز له أن يرويَّه وإن لم يذكرْ سماعهُ إذا غلبَ
على ظنِّه أنه سمعهُ وبه قالَ الشافعي .

وقال أبو حنيفة : لا يجوزُ ؛ قياساً^(١) على الشهادةِ .

ولنا^(٢) : ما ذكرناه من اعتمادِ الصحابةِ على كُتبِ النبي ﷺ .

ولأنَّ مبنى الروايةِ على حُسنِ الظنِّ وغلبتِه بناءً على دليلٍ وقد وُجدَ ذلك .

والشهادة^(٣) لا نسلّمُها على إحدى الروايتين .

وعلى الأخرى : الشهادةُ أكَّدُ لما علِمَ بينهما من الفروقِ . والله أعلم .

(١) هذا دليل أبي حنيفة على عدم جواز رواية السماع إذا كان بخط ثقة .

(٢) أدلة أصحاب المذهب الأول، ولهم دليلان، الثاني منهما من قول المصنف: لأن مبنى الرواية .

(٣) هذا جواب عن دليل أبي حنيفة: من قياس الرواية على الشهادة، والجواب من وجهين: الثاني منهما: قوله: الشهادة أكَّد . . .

فصل

إذا شكَّ في سماع حديثٍ من شيخه: لم يجزُ أن يرويَّه عنه؛ لأنَّ روايته عنه شهادةٌ عليه، فلا يشهدُ بما لم يعلم .

وإنَّ شكَّ في حديثٍ من سماعه والتبسَ عليه: لم يجزُ أن يروي شيئاً منها مع الشكِّ لما ذكرنا .

فإنَّ غلبَ على ظنَّه في حديثٍ أنَّه مسموعٌ:

فقال قومٌ: يجوزُ اعتماداً على غلبةِ الظنِّ .

وقيل: لا يجوزُ؛ لأنه يمكنُ اعتبارُ العلمِ بما يرويُّه فلا يجوزُ أن يرويَّه مع الشكِّ فيه كالشهادة .

فصل

جحد الشيخ في مرويه لا يقدح في عدالة الثقة .

إذا أنكرَ الشيخُ الحديثَ وقال: لستُ أذكرُه: لم يقدح ذلك في الخبرِ في قولِ إمامنا ومالكٍ والشافعيِّ وأكثرِ المتكلمين .

ومنعَ منه الكرخيُّ قياساً على الشهادة .

وليس بصحيح؛ لأنَّ الرَّاوي عدلٌ جازمٌ بالروايةِ فلا تُكذِّبه مع إمكانِ تصديقه، والشيخُ لا يكذِّبه، بل قال: لستُ أذكرُه .

فيمكنُ الجمعُ بين قولَيْهِما: بأن يكونَ نسيه؛ فإنَّ النسيانَ غالبٌ على الإنسانِ، وأيُّ محدثٍ يحفظُ جميعَ حديثه؟ فيجبُ العملُ به جمعاً بين قولَيْهِما .

والشهادةُ تفارقُ الروايةَ في أمورٍ كثيرةٍ منها: أنه لا تُسمعُ شهادةُ الفرعِ مع القدرةِ على الأصلِ، والروايةُ بخلافه؛ فإنَّ الصحابةَ كان بعضهم يروي عن بعضٍ الفرق بين الرواية والشهادة .

مع القدرةِ على مُراجعةِ النبي ﷺ ولهذا كان يلزمهم قبول قولِ رسله وسعته من غيرِ مراجعةٍ .

وأهل قباء تحوّلوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة .
وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة ،
والله أعلم .

وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أنّ النبي
ﷺ «قضى باليمين مع الشاهد»^(١) ثم نسيه سهيل فكان بعده يقول : «حدّثني ربيعة
عني أنّي حدّثته» فلا يُنكره أحد من التابعين .

زيادة الثقة .

فصل

انفراد الثقة بزيادة في الحديث : مقبول^(٢) سواء كانت لفظاً^(٣) أو معنى^(٤) ؛
لأنه لو انفرد بحديث لقبيل فكذلك إذا انفرد بزيادة .

وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة ؛ إذ أنّ من المحتمل : أن يكون النبي ﷺ
ذَكَرَ ذلك في مجلسين ، وذكر الزيادة في أحدهما ولم يحضر راوي الناقص .

ويحتمل أنّ راوي الناقص دخل في أثناء المجلس ، أو عرض له في أثناءه ما
يُرْعِجُه أو ما يُدهِشُه عن الإصغاء ، أو يوجب قيامه قبل تمامه ، أو سَمِعَ الكلَّ
ونسى الزيادة .

والراوي للتمام عدلٌ جازمٌ بالرواية فلا نكذبه مع إمكان تصديقه .

فإن علم أنّ السماع كان في مجلس واحد :

فقال أبو الخطاب : يُقدّم قول الأكثرين^(٥) وذوي الضبط ، فإن تساوا في

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه .

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء .

(٣) نحو قوله ﷺ : «ربنا لك الحمد» و«ربنا ولك الحمد» بزيادة الواو .

(٤) نحو : «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» بزيادة والسلعة قائمة .

(٥) تغليباً لجانب الكثرة ، لأن الخطأ عنها أبعد .

الحفظِ والضبطِ قَدَّمَ قولَ المُثَبِّتِ (١) .

وقال القاضي : إذا تساوى فعلى روايتين (٢) .

رواية الحديث
بالمعنى .

فصل

وتجوزُ روايةُ الحديثِ بالمعنى للعالمِ المفرِّقِ بينِ المحتملِ وغيرِ المحتملِ
والظاهرِ والأظهرِ والعامِّ والأعمِّ عندَ الجمهورِ .

فيبدلُ لفظاً مكانَ لفظٍ فيما لا يَخْتَلِفُ الناسُ فيه كالألفاظِ المترادفةِ مثلُ :
العودِ والجلوسِ والصبِّ والإراقةِ والحظرِ والتحرِيمِ والمعرفةِ والعلمِ ، وسائرِ ما
لا يُشكُّ فيه ولا يتطرقُ إليه الاستنباطُ والفهمُ .

ولا يجوزُ إلا فيما فهمه قطعاً دون ما فهمه بنوعِ استنباطٍ واستدلالٍ يُختلفُ
فيه .

ولا يجوزُ أيضاً للجاهلِ بمواقعِ الخطابِ ودقائقِ الألفاظِ .

ومنعَ منه بعضُ أصحابِ الحديثِ مطلقاً ؛ لقولِ النبي ﷺ : «نَضَّرَ اللهُ امرءاً
سمعَ مقالتي فأدَّأها كما سمعها ، فُرِّبَ مُبَلِّغٌ أَوْعَى من سَامِعٍ» (٣) .

ولنا : الإجماعُ على جوازِ شَرْحِ الشرعِ للعجمِ بلسانهم فإذا جازَ إبدالُ كلمةٍ
عربيةٍ بعجميةٍ ترادفُها فجزئيةٌ أولى .

وكذلك كان سفراءُ النبي ﷺ يبلِّغونهم أوامرَهُ بلغتهم ، وهذا لأننا نعلمُ أنه لا
يُعْتَدُ باللفظِ وإنما المقصودُ فهمُ المعنى وإيصالُهُ إلى الخلقِ ، ويدلُّ على ذلك : أنَّ
الخطبَ المتحدَّةَ والوقائعَ رواها الصحابةُ بألفاظٍ مختلفةٍ .

(١) لأن عنده زيادة علم .

(٢) الرواية الأولى : الأخذ بالزيادة ، والثانية : عدم الأخذ بها .

(٣) تقدم تخريجه .

ولأنَّ الشهادةَ آكدُ من الروايةِ، ولو سمعَ الشاهدُ شاهداً يشهدُ بالعجميةِ جازاً أن يشهدَ على شهادتهِ بالعربيةِ .

ولأنه تجوزُ الروايةُ عن غيرِ النبيِّ ﷺ بالمعنى فكذلك عنه؛ فإنَّ الكذبَ فيهما حرامٌ .

والحديثُ^(١) حجةٌ لنا؛ لأنه ذكر العلةَ وهو: اختلافُ الناسِ في الفقهِ والفهمِ ونحنُ لا نُجوزُهُ لغيرِ مَنْ يفهمُ .

جوابٌ آخر: أنَّ مَنْ روى بالمعنى فقد روى كما سمعَ ولهذا لا يُعدُّ كذباً .

قال أبو الخطاب: لا يجوزُ أن يُبدَلَ لفظاً بأظهِرَ منه؛ لأنَّ الشارعَ ربما قصدَ إيصالَ الحكمِ باللفظِ الجليِّ^(٢) تارةً وبالخفيِّ^(٣) أخرى .

مراسيل الصحابة .

فصل

مراسيل^(٤) أصحابِ النبيِّ ﷺ مقبولةٌ عند الجمهورِ^(٥) .

وشدَّ قومٌ فقالوا: لا يُقبلُ مرسلُ الصحابيِّ إلا إذا عُرِفَ بصريحِ خبره أو بعادتهِ أنَّه لا يروي إلا عن صحابيٍّ وإلا فلا؛ لأنه قد يروي عمن لم تثبتْ لنا صحبتهُ .

وهذا ليس بصحيحٍ؛ فإنَّ الأمةَ اتفقتْ على قبولِ روايةِ ابنِ عباسٍ ونظرائه من على قبولِ مراسيلِ الصحابةِ .

(١) يعني حديث: النضرة وهذا الكلام جواب من ابن قدامة عن دليل أصحاب الحديث في منعهم رواية الحديث بالمعنى، وقد أجاب بجوابين .

(٢) وذلك تيسيراً على المكلفين .

(٣) وذلك تكثيراً لأجر العلماء منهم بالنظر والتأمل .

(٤) المرسل لغة: المطلق . واصطلاحاً: ما لم يتصل إسناده . وهو قسمان: مرسل الصحابي ومرسل غير الصحابي: فمرسل الصحابي: هو أن يقول الصحابي فيما لم يسمعه من النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ، ولا يذكر الواسطة . وأما مرسل غير الصحابي فقد عرفه ابن قدامة في الفصل التالي .

(٥) منهم: أبو حنيفة ومالك وهو أشهر الروائين عن أحمد .

أصاغر الصحابة مع إكثارهم .

وأكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيلٌ، قال البراء بن عازبٍ: «ما كلُّ ما حدَّثناكم به عن رسولِ الله ﷺ سمعناه منه غيرَ أننا لا نكذبُ» .

وكثيرٌ منهم كان يُرسلُ الحديثَ فإذا استُكشِفَ قال: «حدَّثني به فلانٌ» كأبي هريرة وابنِ عباسٍ وغيرهما .

والظاهر^(١) أنَّهم لا يروونَ إلا عن صحابيٍّ، والصحابةُ معلومةٌ عدالتهم .

فإن رَووا عن غيرِ صحابيٍّ فلا يروونَ إلا عن مَنْ علموا عدالتهُ .

والروايةُ عن غيرِ عدلٍ وهمٌ بعيدٌ لا يُلتفتُ إليه ولا يُعولُّ عليه .

فصل

مراسيل غير
الصحابة .

فأما مراسيلُ غيرِ الصحابةِ: وهو أن يقولَ: قال النبي ﷺ مَنْ لم يُعاصرهُ أو يقولَ: قال أبو هريرة مَنْ لم يُدرکهُ .

ففيها روايتان :

إحداهما: تُقبلُ اختارها القاضي، وهو مذهبُ مالكٍ وأبي حنيفةَ وجماعةٍ من المتكلمين .

والأخرى: لا تقبلُ، وهو قولُ الشافعي^(٢) وبعضِ أهلِ الحديثِ وأهلِ

(١) هذا جواب ابن قدامة عن شرط المذهب الثاني .

(٢) الحق أن الشافعي - رحمه الله - يقبل مراسيل غير الصحابي بشرط اعتبارها في الحديث المرسل نفسه، وشروط في الراوي المرسل . أما شروط الحديث المرسل فهي: أن يسنده الحفاظ المأمونون من وجه آخر . أو يوافق قول بعض الصحابة . أو يقول به أكثر أهل العلم وأما شروط الراوي المرسل فهي: أن يكون المرسل من كبار التابعين . وألا يكون ممن يخالف الحفاظ . وأن يكون إذا سمي مَنْ روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه .

الظاهر، ولهم دليلان:

أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدّله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله فإذا لم يُسمّه فالجهل أتم. إذ مَنْ لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟

الثاني: إن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يُعيّن شاهد الأصل فكذا الرواية.

وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا يُوجب فرقاً في هذا المعنى كما لا يُوجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول.

ووجه الرواية الأولى: أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يُخبر عن النبي ﷺ بقولٍ ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته.

ولا يحلّ له إلزام الناس عبادة أو تحليل حرام أو تحريم مباح بأمرٍ مشكوك فيه فيظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله: «أخبرني فلان وهو ثقة عدل». ولو شك في الحديث: ذكر مَنْ حدّثه؛ لتكون العهدة عليه دونه.

ولهذا قال إبراهيم النخعي: «إذا رويت عن عبد الله وأسندت فقد حدّثني واحداً. وإذا أرسلت فقد حدّثني جماعة عنه».

وأما المجهول^(١): فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروايتين، وفي الأخرى تكون تعديلاً على ما مضى^(٢) ولا كذلك ههنا.

والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة: منها: اللفظ والمجلس والعدد الفرق بين الرواية والذكورية، والعجز عن شهود الأصل، والحرية عندهم، وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل، فيقولوا: اشهدوا على شهادتنا. والرواية تخالف هذا فجاز اختلافهما في هذا الحكم.

(١) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة القائلين: إن مراسيل غير الصحابة لا تقبل.

(٢) عند الكلام عن التعديل ص ١١٢.

فصل

ويقبلُ خبرُ الواحدِ فيما تعمُّ به البلوى^(١)، كرفعِ اليدينِ في الصلاة، ومسِّ
الذِّكْرِ^(٢) ونحوه في قولِ الجمهورِ .

وقال أكثرُ الحنفية: لا يُقبلُ؛ لأنَّ ما تعمُّ به البلوى كخروجِ النجاسةِ من
السيلينِ يُوجدُ كثيراً وتنتقضُ به الطهارةُ، ولا يحلُّ للنبيِّ ﷺ أن لا يُشيعَ حكمه؛
إذ يُؤدي إلى إخفاءِ الشريعةِ، وإبطالِ صلاةِ الخلقِ، فتجبُ الإشاعةُ فيه ثم تتوافرُ
الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه، وتقفُ روايتهُ على الواحدِ؟

ولنا: أنَّ الصحابةَ قبلوا خبرَ عائشةَ في الغُسلِ من الجماعِ بدونِ الإنزالِ^(٣)،
وخبرِ رافعِ بنِ خديجٍ في المخابرةِ^(٤) .

ولأنَّ الراوي عدلٌ جازمٌ بالروايةِ وصدقهُ ممكنٌ فلا يجوزُ تكذيبهُ مع إمكانِ
تصديقهِ .

ولأنَّ ما تعمُّ به البلوى يثبتُ بالقياسِ، والقياسُ مستنبطٌ من الخبرِ وفرعٌ له .
فلأنَّ يثبتُ بالخبرِ الذي هو أصلٌ أولى .

وما ذكروه^(٥) يبطلُ بالوترِ^(٦) والقهقهةِ^(٧) وخروجِ النجاسةِ من غيرِ السبيلِ
وتشنيةِ الإقامةِ فإنه مما تعمُّ به البلوى وقد أثبتوه بخبرِ الواحدِ .

(١) ماتعم به البلوى: أي ما يكثر التكليف به ويكثر وقوعه .

(٢) أي في نقض الوضوء به .

(٣) رواه مسلم وتقدم تخريجه .

(٤) رواه مسلم وقد تقدم .

(٥) أي: أكثر الحنفية أصحاب المذهب الثاني .

(٦) يعني بقبولهم خبر الواحد في الوتر .

(٧) يعني نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة .

ولم يُكَلَّفْ^(١) الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام بل كلفه إشاعة البعض ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان سهل عليه أن يقول: لا تبعوا المكيل بالمكيل والمطعم بالمطعم حتى يستغني عن الاستنباط من الأشياء الستة.

فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

قبول خبر الواحد
في الحدود.

فصل

ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات^(٢).

وحكي عن الكرخي: أنه لا يقبل؛ لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة فلا يقبل؛ لقوله عليه السلام «ادروا الحدود بالشبهات»^(٣).

وهذا غير صحيح؛ فإن^(٤) الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام.

ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى.

وما ذكره^(٥) يبطل بالشهادة والقياس فإنهما مضمونان ويقبلان في الحدود.

(١) جواب عن دليل أكثر الحنفية.

(٢) وهو قول جمهور العلماء.

(٣) رواه الترمذي مع اختلاف سير والحديث ضعيف وكل الروايات التي ورد بها فيها ضعف من جهة الرواة أو عدم الرفع إلى النبي ﷺ (تلخيص الحبير ٦٥/٤ وبلوغ المرام ص ٢٥٩).

(٤) هذا دليل الجمهور.

(٥) يعني الكرخي ومن تبعه.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس^(١).

وحكي عن مالك: أن القياس يُقدّم عليه.

وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول^(٢) أو معنى الأصول لم يحتج به.

وهو فاسد؛ فإن^(٣) معاذاً قدّم الكتاب والسنة على الاجتهاد فصوله النبي ﷺ.

وقد عرفنا من الصحابة (رضي الله عنهم) في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص، ولذلك: قدّم عمرٌ حديث حمل بن مالك في غرة الجنين^(٤).

وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها فلمّا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في كل إصبعٍ عشرٌ من الإبل»^(٥) رجّع عنه إلى الخبر وكان بمحض من الصحابة.

ولأن قول النبي ﷺ: كلام المعصوم وقوله، والقياس: استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن.

ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنيذ في السفر دون الحضرة وأبطلوا الوضوء بالفهقة داخل الصلاة دون خارجها وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول.

(١) وهو قول أكثر أهل العلم.

(٢) يعني: الكتاب والسنة والإجماع.

(٣) هذا دليل أكثر أهل العلم.

(٤) تقدم تخريجه ص ١٠١.

(٥) رواه أبو داود والنسائي.

فصل: الأصل الثالث: الإجماع

ومعنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال: أجمعت الجماعة على كذا إذا اتفقوا عليه.

ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: أجمع فلان رأيه على كذا إذا صمم عزمه قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^(١).

ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمرٍ من أمور الدين^(٢).

ووجوده متصور؛ فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس وسائر وجود الإجماع وأركان الإسلام، وكيف يمنع تصويره والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع معرضون للعقاب بمخالفتها؟

وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على أمرٍ من أمور الدين.

وإذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟

ويُعرف الإجماع بالأخبار^(٣) والمشافهة^(٤) فإن الذين يُعتبر قولهم في الإجماع الإجماع. طرق معرفة هم: العلماء المجتهدون وهم مشتهرون معروفون فيمكنُ تعرف قولهم من الآفاق.

حجية الإجماع.

والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور.

(١) سورة يونس، الآية ٧١.

(٢) تعريف ابن قدامة هذا يحتاج إلى قيد وهو: «بعد وفاته ﷺ»؛ لأن الإجماع لا يتعقد في حياته، وبهذا يكون تعريف ابن قدامة موافقاً لتعريف جمهور الأصوليين.

(٣) كالإجماع على نجاسة الماء إن تغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسة تحدث فيه.

(٤) كإجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة.

وقال النِّظَامُ: ليس بحجة، وقال: الإجماعُ: كلُّ قولٍ قامتِ حجتهُ، ليدفعَ عن نفسه شناعةَ قوله، وهذا خلافُ اللغةِ. والعُرفِ.

الأدلة على حجية الإجماع.

ولنا دليلان: أحدهما: قولُ الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(١) الآية. وهذا^(٢) يوجبُ اتباعَ سبيلِ المؤمنينَ ويحرِّمُ مخالفتهم.

فإن قيل^(٣): إنما تُوعَدُ على مشاققة الرسولِ وتركِ اتباعِ سبيلِ المؤمنينَ معاً أو على تركِ أحدهما بشرطِ تركِ الآخرِ فالتاركُ لأحدهما بمفرده لا يلحقُ به الوعيدُ. ومن وجهٍ آخرَ: وهو: إنّما ألحقَ الوعيدُ لتاركِ سبيلهم إذا بانَ له الحقُّ فيه لقوله تعالى: ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ﴾ والحقُّ في هذه المسألة من جملةِ الهدى فيدخلُ فيها.

ويحتملُ: أنه تُوعَدُ على تركِ سبيلهم فيما صاروا به مؤمنينَ.

ويحتملُ: أنه أرادَ بالمؤمنينَ جميعَ الأمةِ إلى قيامِ الساعةِ فلا يحصلُ الإجماعُ بقولِ أهلِ عصرٍ.

ولأنَّ المخالفَ من جملةِ المؤمنينَ فلا يكونُ تاركاً لاتباعِ سبيلهم بأسرهم.

ولو قُدِّرَ أنه لم يرد شيءٌ من ذلك غيرَ أنه لا ينقطعُ الاحتمالُ، والإجماعُ أصلٌ لا يثبتُ بالظنِّ.

قلنا: التوعُدُ على الشئيينِ يقتضي أن يكونَ الوعيدُ على كلِّ واحدٍ منهما منفرداً أو بهما معاً ولا يجوزُ أن يكونَ لاحقاً بأحدهما معيناً والآخرُ لا يلحقُ به وعيدٌ كقول القائل: «مَنْ زنا أو شربَ ماءً عوقبَ»، وهذا لا يدخلُ في القسمِ الثاني؛

(١) سورة النساء، الآية ١١٥.

(٢) هذا وجه الاستدلال من الآية الكريمة.

(٣) هذا وما بعده اعتراض على الاستدلال بالآية الكريمة على حجية الإجماع.

لأنَّ مُشَاقَّةَ الرَّسُولِ بِمُفْرَدِهَا تَثَبَّتْ بِهَا الْعُقُوبَةُ فَثَبَّتَ أَنَّهُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ .

وأما الثاني: ^(١): فلا يصحُّ؛ فإنَّه توعَّدَ على اتِّباعِ غيرِ سبيلِ المؤمنينَ مطلقاً من غيرِ شرطٍ وإنَّما ذكرَ تبيينَ الهدى عقيبَ قوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ وليس بشرطٍ لإلحاقِ الوعيدِ على مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ اتفاقاً فلأنَّ لا يكونُ شرطاً لتركِ اتِّباعِ سبيلِ المؤمنينَ مع أنَّه لم يُذكرْ معه أولى .

وأما الثالث ^(٢): فنوعُ تأويلٍ، وحملُ اللفظِ على صورةٍ واحدةٍ .

الدليل الثاني ^(٣) من السنَّة: قولُ النبي ﷺ: «لا تجتمعُ أمتي على ضلالةٍ» ^(٤) وروى: «لا تجتمع على خطأ» وفي لفظٍ: «لم يكن اللهُ ليجمعَ هذه الأمة على خطأ» وقال: «ما رآه المسلمونَ حسناً فهو عند الله حسنٌ وما رآه قبيحاً فهو عند الله قبيحٌ» ^(٥) وقال: «مَنْ فارق الجماعةَ شبراً فقد خلعَ ربقةَ الإسلامِ من عنقه» ^(٦) و: «مَنْ فارق الجماعةَ مات ميتةً جاهليةً» ^(٧) وقال: «عليكم بالسوادِ الأعظم» ^(٨) وقال: «ثلاثٌ لا يغلُّ عليهن قلبُ مسلمٍ: إخلاصُ العملِ لله، والمناصحةُ لولاةِ الأمر، ولزومُ جماعةِ المسلمين» ^(٩)، ونهى عن الشذوذِ وقال: «من شدَّ شدَّ في النار» ^(١٠) وقال: «لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحقِّ لا يضرُّهم مَنْ خذلهم حتى يأتي أمرُ الله» ^(١١) وقال: «مَنْ أَرَادَ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ

(١) يعني: الاعتراض الثاني وهو قوله فيما سبق: «ومن وجه آخر...» .

(٢) أي الاعتراض الثالث وهو قوله: «ويحتمل أنه توعَّد على ترك سبيلهم...» .

(٣) من أدلة الجمهور .

(٤) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب رقم (٨) والترمذي وقال: حديث غريب من هذا الوجه .

(٥) رواه أحمد في مسنده . وهو موقوف على ابن مسعود كما قال الزيلعي .

(٦) رواه أحمد وأبو داود والحاكم (صحيح الجامع: ٦٢٨٧) .

(٧) رواه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي والدارمي .

(٨) رواه أحمد في مسنده وابن ماجه في الفتن .

(٩) رواه أحمد والترمذي وأبو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت (المشكاة: ٢٢٩) .

(١٠) رواه الترمذي في كتاب الفتن باب رقم (٧) .

(١١) رواه البخاري ومسلم وأحمد في المسند عن معاوية بنحوه .

الواحد وهو من الاثنين أبعد^(١) .

وهذه^(٢) الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعا أحد من السلف والخلف، وهي وإن لم يتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة وبين عصمتها عن الخطأ وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطربين إلى : (تصديق) شجاعة علي وسخاء حاتم وعلم عائشة وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جرّدنا النظر إليه ولا يجوز على المجموع ويشبه ذلك ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال ويحصل بمجموعها العلم الضروري .

ومن وجه آخر: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النظام ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار مطردة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتباين المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه .

ومن وجه آخر: وهو أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو: الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله، ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به .

إلا إذ استند إلى مستند مقطوع به، أما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع: فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة، وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال .

(١) رواه أحمد في مسنده والترمذي في الفتن، باب رقم (٧) .

(٢) من هنا بدأ ابن قدامة بين وجه الاستدلال من تلك الأحاديث .

فصل

لا يشترط في
المجمعيْن أن

ولا يشترطُ في أهلِ الإجماع أن يبلغوا عددَ التواترِ^(١)؛ لأنَّ الحجَّةَ في قولهم يبلغوا عددَ لصيانةِ الأمةِ عن الخطأ بالأدلةِ المذكورةِ، فإذا لم يكنْ على الأرضِ مسلمٌ التواترِ سواهمْ فهمْ على الحقِّ يقيناً صيانةً لهمْ عن الاتفاقِ على الخطأِ.

أهل الإجماع.

فصل

ولا اختلافٌ^(٢) في اعتبارِ علماءِ العصرِ من أهلِ الاجتهادِ في الإجماعِ.

وأَنَّهُ لا يُعْتَدُ بقولِ الصبيانِ والمجانينِ.

فأمَّا العوامُ: فلا يُعْتَبَرُ قولهم عند الأكثرين^(٣).

وقال قومٌ^(٤): يُعْتَبَرُ قولهم؛ لدخولهم في اسمِ المؤمنين^(٥) ولفظِ الأمةِ، وهذا القولُ يرجعُ إلى إبطالِ الإجماعِ إذ لا يُتَصَوَّرُ قولُ الأمةِ كلَّهم في حادثةٍ واحدةٍ، وإن تُصَوِّرَ فَمَنْ الذي ينقلُ قولَ جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصارِ والقرى؟

ولأنَّ العاميَّ ليس له آلهُ هذا الشأنِ فهو كالصبيِّ في نقصانِ الآلةِ، ولا يفهمُ من عصمةِ الأمةِ عن الخطأِ إلا عصمةَ مَنْ تُتَصَوَّرُ منه الإصابةُ لأهليتهِ.

والعاميُّ إذا قال قولاً علمَ أَنَّهُ يقوله عن جهلٍ وليس يدري ما يقولُ، ولهذا انعقدَ الإجماعُ على أَنَّهُ يعصي بمخالفةِ العلماءِ ويحرمُ عليه ذلك.

(١) وهو مذهب جمهور أهل العلم خلافاً لبعض العلماء منهم: أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين.

(٢) هذا الكلام من ابن قدامة تحرير لمحل النزاع فيمن يعتبر قولهم في الإجماع.

(٣) وهو مذهب جمهور الأصوليين.

(٤) منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني.

(٥) يعني الوارد في آية: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾.

ولفظ الأمة الوارد في حديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

ولذلك ذمَّ النبي ﷺ الرؤساءَ الجهالَ الذين أفتوا بغيرِ علمٍ فضلوا وأضلوا، وقد وردت أخبارٌ كثيرةٌ بإيجابِ المراجعةِ للعلماءِ وتحريمِ الفتوى بالجهلِ والهوى.

فصل

لا يقدر في
الإجماع مخالفة
أهل الكلام ومن
في حكمهم.

ومن لا يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم - كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب - فهو كالعامي لا يُعتدُّ بخلافه، فإنَّ كلَّ أحدٍ عاميٌّ بالنسبةِ إلى ما لم يُحصَلِ علمه وإنَّ حصَلَ علماً سواه.

فأمَّا الأصوليُّ الذي لا يعرفُ تفاصيلَ الفروعِ والفقهاءَ الحافظَ لأحكامِ الفروعِ من غيرِ معرفةٍ بالأصولِ أو النحويِّ إذا كان الكلامُ في مسألةٍ تنبني على النحو فلا يُعتدُّ بقولهم^(١) أيضاً.

وقال قومٌ: لا ينعقدُ الإجماعُ بدونهم، لأنَّ الأصوليَّ مثلاً العارفَ بمداركِ الأحكامِ وكيفيةِ تلقيها من المفهومِ والمنطوقِ وصيغةِ الأمرِ والنهيِّ والعمومِ متمكناً من دركِ الأحكامِ إذا أرادَ وإنَّ لم يحفظِ الفروعَ، وآيةُ ذلك:

أَنَّ العباسَ وطلحةَ والزبيرَ ونظراءَهُم ممن لم يُنصَّبْ نفسه للفتيا نصَّبَ العبادلةَ وزيدَ بنَ ثابتٍ ومعاذٍ يُعتدُّ بخلافهم. وكيف لا يُعتدُّ بهم وهم يصلحون للإمامةِ العظمى وقد سُمِّيَ بعضهم في الشورى؟ ولم يكونوا يحفظون الفروعَ بل لم تكنِ الفروعُ موضوعاً بعد، لكن عرفوا الكتابَ والسنةَ وكانوا أهلاً لفهمهما، والحافظُ للفروعِ قد لا يحفظُ دقائقَ مسائلِ الحيضِ والوصايا. فأصلُ هذه الفروعِ لهذه الدقائق.

ولنا: أنَّ مَنْ لا يعرفُ الأحكامَ لا يعرفُ النظرَ فيقيسُ عليه.

(١) وهو مذهب الجمهور.

وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْأَسْتِنَابَ مَعَ عَدَمِ مَعْرِفَتِهِ مَا يُسْتَبْطَأُ مِنْهُ لَا يُمْكِنُهُ الْأَسْتِنَابُ .
وكذلك مَنْ يَعْرِفُ النَّصُوصَ وَلَا يَدْرِي كَيْفَ يَتَلَقَّى الْأَحْكَامَ مِنْهَا كَيْفَ يُمْكِنُهُ
تَعْرِفُ الْأَحْكَامَ؟

وأما^(١) الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام وكيفية
الاستنباط وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم .

فإن قيل^(٢) : فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟

قلنا : اجتهادية فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم
يبق الإجماع حجة قاطعة .

لا يعتد في
الإجماع بقول
كافر .

فصل

ولا يُعتدُّ في الإجماع بقول كافر^(٣) سواء بتأويل أو بغيره .

فأمَّا الفاسقُ باعتقاد^(٤) أو فعل^(٥) :

فقال القاضي لا يعتدُّ بهم وهو قول جماعة ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ
أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾^(٦) أي : عدولاً ، وهذا غير عدلٍ فلا تقبلُ
روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع .

(١) هذا جواب ابن قدامة عن دليل المذهب الثاني .

(٢) هذا الكلام من ابن قدامة يصلح أن يكون ثمرة للخلاف في هذه المسألة .

(٣) الكافر نوعان : معاند ومتأول ، فالمعاند كاليهود والنصارى وهذا لا يعتبر قوله في الإجماع
والمتأول هو المستند إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرافضة
ونحوهم ، وهؤلاء فيهم قولان : الأول لا يعتبر قولهم مطلقاً والثاني : أنهم كالكفار عند مَنْ
يكفرهم أما مَنْ لا يكفرهم فقولهم معتبر عنده .

(٤) مثل الفتوحى لذلك بالرفض والاعتزال ونحوهما .

(٥) كالزنا والسرقه وشرب الخمر ونحو ذلك .

(٦) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

ولأنه لا يقبلُ قوله منفرداً فكذلك مع غيره .

وقال أبو الخطاب: يُعتدُّ بهم؛ لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(٢).

فصل

هل يعتد بقول
التابعي في عصر
الصحابة .

وإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتدَّ بخلافه في الإجماع عند الجمهور واختاره أبو الخطاب .

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتدُّ به وقد أوماً أحمد (رضي الله عنه) إلى القولين .

وجه قول القاضي: أن الصحابة شاهدوا التنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة ولذلك قدّمنا تفسيرهم .

وأنكرت عائشة على أبي سلمة^(٣) حين خالف ابن عباس قالت: «إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها»^(٤).

ووجه الأول^(٥): أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع .

ولا خلاف أن الصحابة (رضي الله عنهم) سوّغوا اجتهاد التابعين: ولهذا ولي

(١) سورة النساء، الآية ١١٥ .

(٢) تقدم تخريجه ص ١٢٩ .

(٣) هو ابن عبد الرحمن بن عوف أحد أعلام التابعين .

(٤) رواه مالك في الموطأ .

(٥) يعني: دليل مذهب الجمهور .

عمر (رضي الله عنه) شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة اجتهد رأيك»^(١).

وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله كعلقمة والأسود وغيرهما وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة (رضي الله عنهم) فكيف لا يعتد بخلافهم؟

وقد روى الإمام أحمد في الزهد: أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا»^(٢).

وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصُّحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم وقول المتقدم منهم بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء وقولهم بقول أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

وإنكار^(٣) عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: «أنا مع ابن أخي»^(٤).

ثم هي قضية في عين^(٥) يحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأديب مع ابن عباس، أو لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من الاحتمالات. والله أعلم.

(١) ذكره ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام ٨/١٠٠٢، وابن القيم في إعلام الموقعين (٨٥/١).

(٢) رواه ابن سعد في طبقاته (١٧٦/٧).

(٣) هذا جواب من ابن قدامة على ما استدل به القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية.

(٤) رواه البخاري ومسلم.

(٥) أي خاصة بعين أبي سلمة للاحتتمالات التي ذكرها ابن قدامة.

فصل

ولا ينعقد الإجماعُ بقول الأكثرين^(١) من أهل العصرِ في قول الجمهورِ .
وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي: ينعقدُ وقد أوماً إليه أحمد (رحمه الله) .
ووجهه: أن مخالفة الواحدِ شذوذاً، وقد نهى عن الشذوذِ، وقال^(٢) عليه
السلام: «عليكم بالسوادِ الأعظم»^(٣) وقال: «الشیطان مع الواحدِ وهو من الاثنینِ
أبعد»^(٤) .

ولنا: أن العصمةَ إنما تثبتُ للأمة بكليتها، وليس هذا إجماعُ الجميع بل هو
مختلفٌ فيه وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ نُنزَعُكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٥) ﴿وَمَا
أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٦) .

فإن قيل: قد يُطلقُ اسمُ الكلِّ على الأكثرِ^(٧) .
قلنا: هذا مجازٌ؛ لأنَّ الجمعَ المعروفَ حقيقةً في الاستغراقِ ولهذا يصلحُ أن يقال:
إنهم ليسوا كلَّ المؤمنين ولا يجوزُ التخصيصُ بالتحكم، وقد وردتْ نصوصٌ تدلُّ
على قلةِ أهلِ الحقِّ وذمِّ الأكثرين: كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٨)

-
- (١) أي دون الأقل ولا يكون إجماعاً حتى يتفق الجميع .
 - (٢) بيان للنهي عن الشذوذ .
 - (٣) تقدم تخريجه، ووجه الدلالة منه: أنه أمرنا باتباع السواد الأعظم، والسواد الأعظم هم الأكثر فيكون قولهم حجة .
 - (٤) رواه البزار عن أبي هريرة، بلفظ: الشيطان بهم بالواحد والاثنین فإذا كانوا ثلاثة لم بهم بهم . ورمز السيوطي لصحته (الجامع الصغير ٤٣/٢) .
 - (٥) سورة النساء، الآية ٥٩ .
 - (٦) سورة الشورى، الآية ١٠ .
 - (٧) كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر .
 - (٨) سورة الأنعام، الآية ٣٧، الأعراف: ١٣٠، الأنفال: ٣٤، يوسف: ٥٥، القصص: ١٣ و٥٧، الزمر: ٤٩ .

ونحوها. وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾^(١) و﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِتْنَةٌ كَثِيرَةً﴾^(٢) و﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾^(٣). وقال ﷺ: «بدأ الدينُ غريباً وسيعودُ كما بدأ فطوبى للغرباء»^(٤).

دليل ثانٍ: إجماعُ الصحابةِ على تجويزِ المخالفةِ للأحادِ: فانفردَ ابنُ مسعودٍ بخمسِ مسائلٍ في الفرائضِ وابنُ عباسٍ بمثلها.

فإن قيل: فقد أنكروا على ابنِ عباسٍ القولَ بالمتعةِ وإنَّما الربا في النسيئةِ، وأنكرتُ عائشةُ على زيدِ بنِ أرقمِ مسألةَ العينةِ^(٥)، وأنكرَ ابنُ عباسٍ على مَنْ خالفه في العولِ^(٦) والجدِّ.

قلنا: إنَّما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنةَ المشهورةَ والأدلةَ الظاهرةَ.

ثم هب أنهم أنكروا عليهم والمنفردُ منكرٌ عليهم إنكارهم فلم ينعقد الإجماعُ فلا حجةَ في إنكارهم.

والشذوذُ^(٧) يتحققُ بالمخالفةِ بعد الوفاقِ.

ولعلَّه أراد به: الشاذُّ من الجماعةِ الخارجِ على الإمامِ على وجهِ يثيرُ الفتنةَ كفعلِ الخوارجِ، وهذا الجوابُ عن الحديثِ الآخرِ. والله أعلم.

(١) سورة ص، الآية ٢٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٩.

(٣) سورة سبأ، الآية ١٣.

(٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٥) أي بيع العينة وهو: أن يبيع شخص سلعة بثمان مؤجل، ثم يشتريها من المشتري بثمان أقل منه نقداً.

(٦) العول في علم الفرائض معناه: أن يزيد مجموع سهام الورثة عن أصل مسائلهم.

(٧) هذا جواب ابن قدامة عن دليل أصحاب المذهب الثاني.

فصل

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة^(١).

وقال مالك: هو حجة؛ لأنها معدن العلم ومنزل الوحي وبها أولاد الصحابة فيستحيل اتفاقهم على غير الحق وخروجه عنهم.

ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة.

وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

وقولهم^(٢): يستحيل خروج الحق عنهم تحكّم، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله.

وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها، فإن مكة أفضل منها ولا أثر لها في الإجماع.

ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

فصل

واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع^(٣).

وقد نقل عن أحمد (رحمه الله) ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم.

اتفاق الخلفاء
الأربعة ليس
بإجماع.

(١) وهو مذهب جمهور أهل العلم، والمقصود: إذ انفردوا وحدهم.

(٢) يعني الإمام مالك ومن تبعه، وهذا جواب ابن قدامة عن دليل الإمام مالك.

(٣) وهو قول جمهور العلماء.

والصحيحُ: أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرناه^(١).
وكلامُ أحمدَ - في إحدى الروايتينِ عنه - يدلُّ على أنَّ قولَهُم حجةٌ، ولا يلزمُ
من كلِّ ما هو حجةٌ أن يكونَ إجماعاً.

مسألة

هل يشترط في
صحة الإجماع
انقراض العصر؟

ظاهرُ كلامِ أحمدَ (رحمه الله) أنَّ انقراضَ العصرِ شرطٌ في صحةِ الإجماعِ،
وهو قولُ بعضِ الشافعيةِ.

وقد أوماً إلى أنَّ ذلك ليس بشرطٍ، بل لو اتفقت كلمةُ الأمةِ ولو في لحظةٍ
واحدةٍ انعقدَ الإجماعُ وهو قولُ الجمهورِ واختاره أبو الخطاب. وأدلةُ ذلك
أربعةٌ:

أحدها: أنَّ دليلَ الإجماعِ: الآيةُ والخبرُ وذلك لا يوجبُ اعتبارَ العصرِ.

الثاني: أنَّ حقيقةَ الأجماعِ: الاتفاقُ، وقد وُجدَ، ودوامُ ذلك استدامةٌ له،
والحجةُ في اتفاقِهِم لا في موتِهِم.

الثالث: أنَّ التابعينَ كانوا يحتجُّونَ بالإجماعِ في زمنِ أواخرِ الصحابةِ: كأَنسٍ
وغيرِهِ، ولو اشترطَ انقراضُ العصرِ لم يجزُ ذلك.

الرابع: أنَّ هذا يؤدي إلى تعدُّرِ الإجماعِ فإنَّه إن بقي واحدٌ من الصحابةِ جازَ
للتابعيِّ أن يخالفَ، إذ لم يتمَّ الإجماعُ، وما دام واحدٌ من التابعينَ لا يستقرُّ
الإجماعُ منهم فلتابعي التابعي مخالفتهم وهذا خبطٌ.

ووجهُ الأولِ أمرانِ:

أحدهما: ذكرُهُ الإمامُ أحمدُ وهو: أنَّ أمَّ الولدِ كان حكمُها حكمَ الأمةِ بإجماعِ
ثم أعتقَهُنَّ عمرٌ وخالفَهُ عليٌّ بعد موتهِ.

(١) من أن العصمة تثبت للأمة بكليتها والخلفاء الأربعة ليسوا كل الأمة.

وحدّ الخمرِ كان في زمنِ أبي بكرٍ أربعينَ ثم جلدَ عمرُ ثمانينَ جلدةً وعليّ أربعينَ ولو لم يشترط انقراضُ العصرِ لم يجز ذلك .

الثاني: أنّ الصحابةَ لو اختلفوا على قولين فهو اتفاقٌ منهم على تسويغ الخلافِ، والأخذِ بكلِّ واحدٍ من القولين فلو رجعوا إلى قولٍ واحدٍ صارت المسألةُ إجماعاً، ولو لم يشترط انقراضُ العصرِ لم يجز ذلك؛ لأنه يُفضي إلى خطأ أحدِ الإجماعين .

فإن قيل: لا نُسلمُ تصوّرَ وقوعِ هذا لكونه يُفضي إلى خطأ أحدِ الإجماعين .

ثم إن سلّمنا تصوّره فلا نُسلمُ أنّ اختلافَهم إجماعٌ على تسويغ الخلافِ، بل كلُّ طائفةٍ تقولُ: الحقُّ معنا والأخرى مخطئةٌ، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كلَّ أحدٍ حتى لا يحرّجُ، فإذا اتفقوا زال القولُ الآخرُ لعدم من يفتي به .

الثالث: لا نسلمُ أنّ إجماعَهم بعد الاختلافِ إجماعٌ صحيحٌ .

قلنا: هذا متصوّرٌ عقلاً إذ لا يمتنعُ أن يتغيّرَ اجتهادُ المجتهدِ ولا نحجرَ عليه أن يوافقَ مخالفه: فمن ذهبَ إلى تصحيحِ النكاحِ بغيرِ وليٍّ لم لا يجوزُ أن يوافقَ من أبطله إذا ظهرَ له دليلٌ بطلانه؟

وإذا انفردَ الواحدُ عن الصحابةِ كانفرادِ ابنِ عباسٍ في مسألةِ العولِ لم لا يجوزُ أن يرجعَ إلى قولهم؟ وقد أجمعَ الصحابةُ (رضي الله عنهم) على:

قتالِ مانعي الزكاةِ بعد الخلافِ .

وعلى أنّ الأئمةَ من قريشٍ .

وعلى إمامةِ أبي بكرٍ (رضي الله عنه) بعد الخلافِ .

ولا خلافٌ في تجويزِ ذلك في القطعياتِ فلم لا يجوزُ في الظنياتِ؟ ومنعُ ذلك بناءً على تعارضِ الإجماعينِ يبنني على أنّ الإجماعَ تمّ في بعضِ العصرِ،

وهو محلُّ النزاع فكيف يجعلُ دليلاً عليه؟

والثاني: باطلٌ إذ لا خلافَ أن فرضَ المجتهدِ في مسائل الاجتهادِ: ما يُؤديه إليه اجتهادهُ، وفرضَ المقلِّدِ: تقليدُ أي المجتهدينَ شاء.

والثالث: دليلاً: إجماعُ الصحابةِ على خلافةِ أبي بكرٍ بعد الاختلافِ فدلَّ على صحتهِ.

الإجماع لا
يختص بعصر
الصحابة.

مسألة

إجماعُ أهلِ كلِّ عصرٍ حجةٌ كإجماعِ الصحابةِ^(١).

خلافاً لداود^(٢) وقد أوماً أحمدُ (رحمه الله) إلى نحو ذلك؛ لأنَّ^(٣) الواجبُ اتباعُ سبيلِ المؤمنينَ جميعهم، والصحابةُ وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنينَ ولا من^(٤) الأمةِ.

ولذلك لو أجمعَ التابعونَ على أحدِ قولِي الصحابةِ لم يصِرْ إجماعاً.

ولا ينعقدُ الإجماعُ دونَ الغائبِ فكذلك الميِّتِ.

ومقتضى هذا^(٥): أن لا ينعقدَ الإجماعُ أيضاً للصحابةِ، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قولَ مَنْ دخل في الوجودِ دونَ من لم يوجد.

أو نقول: الآيةُ والخبرُ تناولا الموجودينَ اللذين كان وجودُهُما حينَ نزولِ الآيةِ، إذ المعدومُ لا يوصفُ بإيمانٍ، ولا أنه من الأمةِ.

(١) وهو مذهب جمهور أهل العلم.

(٢) وأحمد في إحدى الروايتين عنه وبعض أهل العلم حيث ذهبوا إلى أن الإجماع المحتج به مختصٌ بالصحابة.

(٣) هذا استدلال داود ومَنْ قال بقوله.

(٤) حاصل هذا الدليل: أن الصحابة لم يخرجوا بالموت من جملة المؤمنين فإذا أجمع مَنْ بعدهم على حكم من الأحكام لم ينعقد إجماعهم إلا بالصحابة وحيث إنهم ماتوا لم ينعقد إجماع مَنْ بعدهم.

(٥) اسم الإشارة راجع إلى قولهم: «والصحابة وإن ماتوا...».

ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا: ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفریق بين عصرٍ وعصرٍ. والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماعٌ من الأمة، ومن خالفهم سالكٌ غير سبيل المؤمنين.

ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق.

ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة.

وما ذكروه: باطلٌ إذ يلزم على مساقه: أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده، بعد نزول الآية كشهداء أحد واليامة، ولا خلاف في أن موت واحدٍ من الصحابة لا يحسم باب الإجماع.

وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر.

وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب؛ لأنه ذو مذهبٍ تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاقٌ ولا خلافٌ لا بالقوة ولا بالفعل. بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى.

وما ذكر من احتمال مخالفة واحدٍ من الصحابة يبطل بالميت الأول من الصحابة؛ فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته.

وهذا التحقيق؛ لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج؛ إذ ما من حكمٍ إلا يتصور تقديرٌ نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحدٌ منهم أصرر المخالفة، وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق.

والخبيرُ يحتملُ أن يكونَ كذباً فلا يلتفتُ إلى هذه الاحتمالاتِ .

فصل

إجماع التابعين
على أحد قولي
الصحابة .

وإذا اختلفَ الصحابةُ على قولينِ فأجمعَ التابعونَ^(١) على أحدهما :

فقال أبو الخطابِ والحنفيةُ : يكونُ إجماعاً ؛ لقوله عليه السلام : « لا تزالُ طائفةٌ من أمتي على الحقِّ »^(٢) وغيره من النصوصِ .

ولأنه اتفاقٌ من أهلِ عصرٍ فهو كما لو اختلفَ الصحابةُ على قولينِ ثم اتفقوا على أحدهما .

وقال القاضي وبعضُ الشافعيةِ : لا يكونُ إجماعاً ؛ لأنه فتيا بعضِ الأمةِ ؛ لأنَّ الذين ماتوا على القولِ الآخرِ من الأمةِ لا يبطلُ مذهبهم بموتهم .

ولذلك يقالُ : خالفَ أحمدٌ أو وافقه بعد موته ، فأشبهه ما إذا اختلفوا على قولينِ فانقرضَ القائلُ بأحدهما .

فإن قيلَ : إن ثبتَ نعمتُ الكليةِ للتابعينِ فيكونُ خلافُ قولهم حراماً وإن لم يكونوا كلَّ الأمةِ فلا يكونُ قولهم إجماعاً ، أما أن يكونوا كلَّ الأمةِ في شيءٍ دونَ شيءٍ فهذا متناقضٌ .

قلنا : الكليةُ تثبتُ بالإضافةِ إلى مسألةٍ حدثتْ في زمنهم أما ما أفتى به الصحابيُّ فقوله لا يسقطُ بموته .

ولو ماتَ القائلُ فأجمعَ الباقيونَ على خلافه كان إجماعاً .

ومن وجهٍ آخرَ : إنَّ اختلافَ الصحابةِ على قولينِ اتفاقٌ منهم على تسويةِ

(١) ليس هذا مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة بل أي عصر من الأعصار اختلف أهله فهل يصح اتفاق أهل العصر بعده على أحد القولين أم لا؟

(٢) رواه الشيخان .

الأخذ بكل منهما فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم .

فصل

إجماع الصحابة
على قولين يمنع
إحداث قول
ثالث .

إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور .

وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر : يجوز ، لأمر ثلاثة :

أحدها : أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث .

الثاني : أنه لو استدلت الصحابة بدليل وعللوا بعلّة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما ، لأنهم لم يصرحوا ببطلانه كذا هنا .

الثالث : أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما فذهب التابعي إلى التجوز في إحداهما والتحريم في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث .

ولنا : أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه ، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه وخلا العصر عن قائم لله بحجته ولم يبق منهم على الحق أحدٌ وذلك محال .

وقولهم : لم يصرحوا بتحريم قول ثالث .

قلنا : ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك ولم يجوزوا خلافهم .

فأما إذا عللوا بعلّة فيجوز بسواها ؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد وليس في الاطلاع على علّة أخرى نسبة إلى تضييع الحق بخلاف مسألتنا .

وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم :

إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق .

وإن لم يُصرحوا به جازَ التفریق؛ لأنَّ قوله في كلِّ مسألةٍ موافقُ مذهبِ طائفةٍ، ودعوى المخالفةِ للإجماع هنا جهلٌ بمعنى المخالفةِ، إذ المخالفةُ: نفيٌّ ما أثبتوه أو إثباتٌ ما نفوه، ولم يتفقَ أهلُ العصرِ على إثباتِ أو نفيِّ في حكمٍ واحدٍ ليكونَ القولُ بالنفيِّ والإثباتِ مخالفاً، ولا يلتزمُ الحكمُ من المسلمينَ بل نقولُ: لا يخلو الإنسانُ من: خطأً ومعصيةً.

والخطأُ موجودٌ من جميعِ الأمةِ وليس مُحالاً إنَّما المحالُ: الخطأُ بحيثُ يضيعُ الحقُّ حتى لا تقومَ به طائفةٌ.

ولهذا يجوزُ أنْ تنقسمَ الأمةُ في مسألتينِ إلى فرقتينِ فتخطيءُ فرقةٌ في مسألةٍ وتصيبُ فيها الأخرى وتخطيءُ في المسألةِ الأخرى وتصيبُ فيها المخطئةُ الأولى.

الإجماع
السكوتي.

فصل

إذا قال بعضُ الصحابةِ قولاً فانتشرَ في بقيةِ الصحابةِ فسكتوا:

فإن لم يكنْ قولاً في تكليفٍ^(١): فليس بإجماعٍ.

وإن كانَ فعن أحمدَ (رضي الله عنه) ما يدلُّ على أنه إجماعٌ وبه قال أكثرُ الشافعيةِ.

وقال بعضهم: يكونُ حجةً ولا يكونُ إجماعاً.

وقال جماعةٌ آخرونَ: لا يكونُ حجةً ولا إجماعاً ولا يُنسبُ إلى ساكتٍ قولاً إلا أن تدلَّ قرائنُ الأحوالِ على أنَّهم سكتوا مُضمّرينَ للرضا وتجويزِ الأخذِ به.

وقد يسكتُ من غيرِ إضمارِ الرضا لسبعةِ أسبابٍ:

أحدها: أن يكونَ لمانعٍ في باطنه لا يطلعُ عليه.

(١) يعني: في حكم تكليفي.

الثاني: أن يعتدَّ أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ.

الثالث: أن لا يرى الإنكارَ في المجتهداتِ، ويرى ذلك القولَ سائغاً لمن أدَّاه اجتهادهُ إليه وإن لم يكنُ هو موافقاً.

الرابع: أن لا يرى البدارَ في الإنكارِ مصلحةً لعارضٍ من العوارضِ ينتظرُ زواله فيموتُ قبلَ زواله أو يشتغلُ عنه.

الخامس: أن يعلمَ أنه لو أنكرَ لم يُلْتَفِتْ إليه ونالَهُ ذُلٌّ وهوانٌ كما قال ابن عباس حين سكتَ عن القولِ بالعوولِ في زمن عمر (رضي الله عنه): «كان رجلاً مهيباً فهبته».

السادس: أن يسكتَ؛ لأنه متوقفٌ في المسألةِ لكونه في مهلةِ النظرِ.

السابع: أن يسكتَ؛ لظنِّه أنَّ غيره قد كفاهُ الإنكارَ وأغناه عن الإظهارِ؛ لأنه فرضٌ كفايةً ويكونُ قد غلطَ فيه وأخطأ في وهمه.

ولنا^(١) أنَّ حالَ الساكتِ لا يخلو من سبعةِ أقسامٍ:

أحدها: أن يكونَ لم ينظرُ في المسألةِ.

الثاني: أن ينظرَ فيها فلا يتبينُ له الحكمُ وكلاهما خلافُ الظاهرِ؛ لأنَّ الدواعيَ متوفرةٌ والأدلةُ ظاهرةٌ وتركُ النظرِ خلافُ عادةِ العلماءِ عند النازلةِ ثم يُفْضِي ذلك إلى خلو العصرِ عن قائمِ الله بحجتهِ.

الثالث: أن يسكتَ تَقِيَّةً، فلا بدَّ أن يظهرَ سببها ثم يظهرَ قوله عند ثقافتهِ وخاصيتهِ فلا يلبثُ القولُ أن يتشَرَّ.

الرابع: أن يكونَ سكوتهُ لعارضٍ لم يظهرَ، وهو خلافُ الظاهرِ ثم يُفْضِي إلى خلو العصرِ عن قائمِ الله بحجتهِ.

(١) هذا ردُّ المؤلف على الافتراضات السابقة بطريق السبر والتقسيم.

الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهدٍ مصيبٌ، فليس ذلك قولاً لأحدٍ من الصحابة، ولهذا عاب بعضهم على بعضٍ وأنكر بعضهم على بعضٍ مسائلَ اتحلوها.

ثم العادة أن من يتحل مذهباً يناظر عليه ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا.

السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، وهو بعيدٌ لما ذكرناه.

فثبت أن سكوتَهُ كان لموافقته.

ومن وجهٍ آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألةٌ فنقل إليهم قولُ صحابيٍّ منتشرٌ وسكوتُ الباقيين كانوا لا يُجوزون العدولَ عنه فهو إجماعٌ منهم على كونه حجةً.

ومن وجهٍ آخر: أنه لو لم يكن هذا إجماعاً: لتعدّر وجودُ الإجماع، إذ لم يُنقل إلينا في مسألةٍ قولُ كلِّ علماءِ العصرِ مُصرحاً به.

وقولُ مَنْ قال: هو حجةٌ وليس بإجماع: غيرٌ صحيح. فإننا إن قدرنا رضی الباقيين: كان إجماعاً، وإلا فيكون قولُ بعضِ أهلِ العصرِ، والله أعلم.

انعقاد الإجماع
عن اجتهادٍ
وقياس.

مسألة

يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهادٍ وقياسٍ^(١) ويكون حجةً^(٢).

وقال قوم^(٣): لا يُصورُ ذلك؛ إذ كيف يُصورُ اتفاقُ الأمةِ مع اختلافٍ طبائعيها وتفاوتٍ أفهامها على مظهرٍ؟ أم كيف تجتمع على قياسٍ مع اختلافهم في القياس؟

(١) مثاله: انعقاد الإجماع على خلافة أبي بكر قياساً على إمامته في الصلاة. والإجماع على

تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه.

(٢) وهو مذهب جمهور أهل العلم منهم الأئمة الأربعة.

(٣) منهم: داود الظاهري وابن جرير الطبري والشيعة.

وقال آخرون: هو مُتصورٌ وليس بحجة؛ لأنَّ القولَ بالاجتهادِ يفتحُ بابَ الاجتهادِ ولا يجبُ.

ولنا: أنَّ هذا إمَّا يُستنكرُ فيما يتساوى فيه الاحتمالُ.

أما الظنُّ الأغلبُ فيميلُ إليه كلُّ أحدٍ، فأَيُّ بُعدٍ في أن يتفقوا على أن النبيذَ في معنى الخمرِ في التحريمِ لكونه في معناه في الإسكارِ؟

وأكثرُ الإجماعاتِ مستندةٌ إلى عموماتٍ وظواهرٍ وأخبارٍ آحادٍ مع تطرق الاحتمالِ.

وإذا جازَ اتفاقُ أكثرِ الأممِ على باطلٍ - مع أنَّه ليس لهم دليلٌ قطعيٌّ ولا ظنيٌّ - لمَ لا يجوزُ الاتفاقُ على دليلٍ ظاهرٍ وظنٍّ غالبٍ؟

وأما منعُ تصوُّره بناءً على الخلافِ في القياسِ: فإنَّنا نفرضُ ذلكَ في الصحابةِ وهم متفقونَ عليه والخلافُ حدثَ بعدهمُ.

وإنَّ فرضَ ذلكَ بعد حدوثِ الخلافِ فيستندُ أهلُ القياسِ إليه والآخرونَ إلى اجتهادٍ يظنونهُ ليس بقياسٍ وهو في الحقيقةِ قياسٌ، فإنَّه قد يُظنُّ غيرَ القياسِ قياساً وكذلك بالعكسِ.

وإذا ثبتَ تصوُّره فيكونُ حجةً لما سبقَ من الأدلةِ على الإجماعِ.

فصل

تقسيم الإجماع
إلى قطعي وظني.

الإجماعُ ينقسمُ إلى: مقطوعٍ ومظنونٍ.

فالمقطوعُ: ما وُجدَ فيه الاتفاقُ مع الشروطِ التي لا تختلفُ فيه مع وجودها ونقله أهلُ التواترِ.

والمظنونُ: ما اختلفَ فيه أحدُ القيدَينِ بأنَّ توجدهُ شروطُهُ مع الاختلافِ فيه، كالاتفاقِ في بعضِ العصرِ، وإجماعِ التابعينَ على أحدِ قولَي الصحابةِ.

أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين .
أو توجد شروطه لكن ينقله آحاداً .

وذهب قوم^(١) إلى أنّ الإجماع لا يثبت بخبر الواحد؛ لأنّ الإجماع دليل قاطع يُحكّم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يُقطع به فكيف يثبت به المقطوع؟

وليس ذلك بصحيح؛ فإنّ الظنّ مُتَّبَعٌ في الشَّرْعِيَّاتِ، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظنّ فيكون ذلك دليلاً كالنصّ المنقول بطريق الآحاد .
وقولهم: هو دليل قاطع .

قلنا: قول النبي ﷺ أيضاً دليل قاطع في حقّ مَنْ شافههُ أو بلغه بالتواتر وإذا نقله الآحاد كان مظنوناً وهو حجة، فالإجماع كذلك بل هو أولى؛ فإنه أقوى من النصّ؛ لتطرق النسخ إلى النصّ وسلامة الإجماع منه فإنّ النسخ إنّما يكون بنصّ والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النصّ .

الأخذ بأقل ما
قيل ليس بإجماع .

فصل

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، نحو: اختلاف الناس في دية الكتابي .

فقيل: دية المسلم^(٢) .

وقيل: النصف^(٣) .

(١) منهم الغزالي وبعض الحنفية .

(٢) كما هو مذهب الحنفية .

(٣) وهو مذهب المالكية وظاهر مذهب الحنابلة .

وقيل: الثلث^(١).

فالقائلُ: إنها الثلثُ ليس مُتمسكاً بالإجماع؛ لأنَّ وجوبَ الثلثِ مُتفقٌ عليه وإتِّمَّ الخلافُ في سقوطِ الزيادةِ وهو مُختلفٌ فيه^(٢)، فكيف يكونُ إجماعاً؟ ولو كان^(٣) إجماعاً كان مُخالفُهُ خارقاً للإجماعِ وهذا ظاهرُ الفسادِ. واللهُ تعالى أعلم.

(١) وهو مذهب الشافعية ورواية عن الإمام أحمد.

(٢) والاختلاف يضاد الإجماع.

(٣) أي: الأخذ بأقل ما قيل.

الأصل الرابع

استصحاب^(١) الحال ودليل العقل

اعلم أنّ الأحكامَ السمعيةَ لا تُدرِكُ بالعقلِ، لكن دَلَّ العقلُ على براءةِ الذمةِ من الواجباتِ وسقوطِ الحرجِ عن الحركاتِ والسكناتِ قبلَ بعثةِ الرُّسُلِ .
فالنظرُ في الأحكامِ : إما في إثباتها وإما في نفيها .

فأما الإثباتُ : فالعقلُ قاصرٌ عنه .

وأما النفيُّ : فالعقلُ قد دَلَّ عليه إلى أن يردَّ دليلُ السمعِ الناقلُ عنه فيتهضُّ الاستصحابُ .
دليلاً على أحدِ الشطرينِ .
والنوع الأول من

ومثاله : لما دَلَّ السَّمْعُ على خمسِ صلواتٍ : بقيتِ السادسةُ غيرَ واجبةٍ، لا لتصريحِ السمعِ بنفيها ؛ فإنَّ لفظه قاصرٌ على إيجابِ الخمسةِ، لكن كان وجوبها متنفياً، ولا مثبتٌ للوجوبِ فيبقى على النفيِّ الأصليِّ .

وإذا أوجبَ عبادةً على قادرٍ : بقي العاجزُ على ما كانَ عليه .

ولو أوجبها في وقتٍ : بقيتْ في غيره على البراءةِ الأصليةِ .

فإن قيل : إذا كان العقلُ إنَّما كانَ دليلاً بشرطِ أن لا يردَّ سمعٌ فبعدَ وضعِ الشرعِ لا يعلم نفيُّ السمعِ، ومُتتهاكم : عدمُ العلمِ بوروده، وعدمُ العلمِ ليس بحجةٍ .

ولو جازَ ذلك^(٢) لجازَ للعاميِّ النفيُّ مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليلٌ .

(١) الاستصحاب لغة : طلب الصحة .

واصطلاحاً : استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيّاً .

وهو ثلاثة أقسام - كما ذكر ابن قدامة - : ١- استصحاب العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي . ٢- استصحاب دليل الشرع . ٣- استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف .

(٢) أي : كون عدم العلم حجة .

قلنا: انتفاء الدليل قد يُعلم وقد يُظنُّ؛ فإنَّا نعلمُ أنَّه لا دليلَ على وجوبِ صومِ شوالٍ ولا صلاةٍ سادسةٍ إذ لو كان لثقلَ وانتشرَ ولم يخفَ على جميعِ الأمةِ وهذا علمٌ بعدمِ الدليلِ، لا عدمُ علمٍ بالدليلِ، فإنَّ عدمَ العلمِ بالدليلِ ليس حجةً، والعلمُ بعدمِ الدليلِ حجةٌ.

وأما الظنُّ: فإنَّ المجتهدَ إذا بحثَ عن مداركِ الأدلةِ فلم يظهرْ له مع أهليتهِ وإطلاعهِ على مداركِ الأدلةِ وقدرتهِ على الاستقصاءِ وشدةِ بحثه وعنايته - غلبَ على ظنِّه انتفاءُ الدليلِ فنزلَ ذلكَ منزلةَ العلمِ في وجوبِ العملِ؛ لأنَّه ظنُّ استندَ إلى بحثٍ واجتهادٍ، وهذا غايةُ الواجبِ على المجتهدِ.

وأما العاميُّ: فلا قدرةَ له؛ فإنَّ الذي يقدرُ على التردُّدِ في بيته لطلبِ متاعٍ إذا فُتِّشَ وبالغَ أمكنهُ القطعُ بنفيِّ المتاعِ، والأعمى الذي لا يعرفُ البيتَ ولا يدري ما فيه لا يمكنهُ ادِّعاءُ نفيِّ المتاعِ.

فإنَّ قيلَ: ليس للاستقصاءِ غايةٌ محدودةٌ بل للمجتهدِ بدايةٌ ووسطٌ ونهايةٌ فمتى يحلُّ له أن ينفيَ الدليلَ السمعيَّ، والبيتُ محصورٌ وطلبُ اليقينِ فيه ممكنٌ ومداركُ الشرعِ غيرُ محصورةٍ، فإنَّ الأخبارَ كثيرةٌ وربما غابَ راوي الحديثِ.

قلنا: مهما علمَ الإنسانُ أنَّه قد بذلَ وسعَهُ فلم يجدْ فلهُ الرجوعُ إلى دليلِ العقلِ، فإنَّ الأخبارَ قد دُونتْ والصحاحَ قد صُنِّقتْ، فما دخلَ فيها محصورٌ، وقد انتهى ذلكَ إلى المجتهدينَ، وأوردوها في مسائلِ الخلافِ.

فإنَّ قيلَ: لِمَ لا يكونُ واجباً لا دليلَ عليه أوله دليلٌ لم يبلغنا؟

قلنا: أما إيجابُ ما لا دليلَ عليه فمحالٌ؛ لأنه تكليفٌ ما لا يُطاقُ ولذلك نفينا الأحكامَ قبلَ ورودِ الشرعِ، والبحثُ يدلُّنا على عدمِ الدليلِ على ما ذكرناه.

وأما استصحابُ دليلِ الشرعِ: فكاستصحابُ العمومِ إلى أن يردَ تخصيصٌ، واستصحابُ النصِّ إلى أن يردَ نسخٌ، واستصحابُ حكمِ دلِّ الشرعِ على ثبوتهِ في

النوع الثاني من الاستصحاب.

دوامه كالملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار
اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات .

فلاستصحابُ إذن : عبارة عن التمسكِ بدليلٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ ، وليس راجعاً ^{تعريف} الاستصحاب .
إلى عدمِ الدليلِ ، بل إلى دليلٍ ظنٍّ مع انتفاءِ المغيّرِ أو العلمِ به .

فصل

لا يجوز
استصحاب حال

فأما استصحابُ حالِ الإجماعِ في محلِّ الخلافِ : فليس بحجةٍ في قولِ الإجماعِ في محلِّ
الأكثرين^(١) .

وقال بعضُ الفقهاءِ : هو دليلٌ واختاره أبو إسحاق بن شاقلاً .

مثاله : أن تقولَ في المتيممِ إذا رأى الماءَ في أثناءِ الصلاةِ : الإجماعُ منعقدٌ
على صحةِ صلاته ودوامها ، فنحنُ نستصحبُ^(٢) ذلك حتى يأتينا دليلٌ يزيلنا عنه .

وهذا^(٣) : فاسدٌ ؛ لأنَّ^(٤) الإجماعَ إنما دلَّ على دوامها حالَ العدمِ^(٥) .

فأما مع الوجودِ : فهو مختلفٌ فيه ، ولا إجماعَ مع الاختلافِ^(٦) ،
واستصحابُ الإجماعِ عند انتفاءِ الإجماعِ محالٌ .

وهذا كما أنَّ العقلَ دلَّ على البراءةِ الأصليةِ بشرطِ عدمِ دليلِ السمعِ فلا يبقى
له دلالةٌ مع وجودِ دليلِ السمعِ ، وهذا لأنَّ كلَّ دليلٍ يُضادُه نفسُ الخلافِ لا يمكنُ
استصحابُه معه ، والإجماعُ يُضادُه نفسُ الخلافِ .

-
- (١) وهو مذهب جمهور أهل العلم .
 - (٢) هذا دليل أبي إسحاق بن شاقلاً ومن تبعه .
 - (٣) الإشارة إلى ما قاله أصحاب المذهب الثاني .
 - (٤) هذا دليل الجمهور .
 - (٥) أي : عدم الماء .
 - (٦) لأن الاختلاف يضاد الإجماع فلا يجتمعان .

والعموم^(١) والنص، ودليل العقل لا يُضاده نفس الاختلافِ فلذلك صحَّ
استصحابه معه.

النافي للحكم هل
يلزمه الدليل؟

فصل

والنافي للحكم^(٢) يلزمه الدليل^(٣).

وقال قومٌ: في الشرعيات^(٤) كقولنا. وفي العقليات لا دليل عليه مطلقاً
لأمرين:

أحدهما: أن المدعى عليه الدَّينُ لا دليل عليه.

والثاني: أن الدليل على النفي متعذرٌ فكيف يكلفُ مالا يمكنُ؟ كإقامة الدليل
على براءة الذمة.

ولنا: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ
أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٥).

ومن المعنى: يُقالُ للنافي: ما ادعيتَ نفيه علمته أم أنت شاكٌ فيه؟ فإن أقرَّ
بالشكِّ فهو معترفٌ بالجهل، وإن ادعى العلمَ فإما أن يعلمَ بنظرٍ أو تقليدٍ، فإن
ادعى العلمَ بتقليدٍ فهو أيضاً معترفٌ بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرةَ لغيره، وإن
كان بنظرٍ فيحتاجُ إلى بيانه.

ولأنه لو أسقطَ الدليلُ عن النافي لم يعجز المَثْبُتُ عن التعبيرِ عن مقصودِ إثباته

(١) هذا جواب بالفرق حاصله: أن الخصم جعل استصحاب حال الإجماع المذكور مقيساً على
العموم في أنه يصير بعد التخصيص حجة فأجاب المصنف بأن هذا قياس مع الفارق.

(٢) كمن قال: ليس على الصبي زكاة.

(٣) وهو مذهب الجمهور وقد اتفقوا على أن المَثْبُتُ للحكم يلزمه الدليل.

(٤) أي: يلزمه الدليل في الشرعيات كما لو قال: لا تشترط النية للصلاة.

(٥) سورة البقرة، الآية ١١١. ووجه الاستدلال منها: أن الله ألزم النافي: الدليل في مقام
المناظرة.

بالنفي فيقول بدل قوله: مُحدثٌ: ليس بقديم، وبدل قوله قادرٌ: ليس بعاجز^(١).
وقولهم: إنَّ المُدَّعي عليه الدَّين لا دليل عليه: عنه أجوبة:

أحدها: المنعُ فإنَّ اليمينَ دليلٌ لكنَّها قصرتُ عن الشهادةِ فُشِرتُ عند
عدمِها. واختصتُ بالمنكرِ لرجحانِ جانبه باليدِ التي هي دليلُ الملكِ، واحتمالُ
الكذبِ فيها لا يمنعُ كونها دليلاً لاحتمالِ الكذبِ في الشهادةِ.

الثاني: إنَّما لم يحتج إلى دليلٍ لوجودِ اليدِ التي هي دليلُ الملكِ إذ الظاهرُ أنَّ
ما في يدِ الإنسانِ ملكه.

الثالث: إنَّما لم يجبْ عليه الدليلُ لعجزه عنه إذ لا سبيلَ إلى إقامةِ دليلٍ على
النفيِ فإنَّ ذلكَ إنَّما يعرفُ بأنَّ يلازمه الشاهدُ من أولِ وجوده إلى وقتِ الدعوى
فيعلمُ انتفاءَ سببِ اللزومِ قولاً وفعلاً بمراقبته للخطابِ، وهو محالٌ.

وشغلُّ الذمَّةِ أيضاً لا سبيلَ إلى معرفتهِ فإنَّ الشاهدَ لا يحصلُ إلا الظنُّ بجريانِ
سببِ اللزومِ من إتلافٍ أو غيره وذلك في الماضي أما في الحال: فإنَّه يجوزُ
براءتها بأداءٍ أو إبراءٍ فاكْتَفَى بالشهادةِ على سببِ اللزومِ واكْتَفَى ههنا باليمينِ لقولِ
النبيِّ ﷺ: «البيَّنةُ على المدَّعي واليمينُ على مَنْ أنكرَ»^(٢).

أما في مسألتنا^(٣) فيمكنُ إقامةُ الدليلِ إن كان النزاعُ في الشرعياتِ فقد يصادف
الدليلُ عليه من الإجماعِ كنفيةِ وجوبِ صلاةِ الضُّحىِ وصومِ شوالٍ، أو بنصِّ
كقوله: «لا زكاةَ في الحلِّي»^(٤) و«لا زكاةَ في المغلوفة»^(٥)، أو بمفهومٍ أو بقياسٍ

(١) ويضيق الحق بين الخصمين لسقوط الدليل عنهما؛ لأن كل واحد منهما نافٍ للحكم.
(٢) الحديث بهذا اللفظ نسبة النووي للبيهقي بسند صحيح والحديث بنحوه رواه الشيخان.
(٣) وهي: النافي للحكم يلزمه الدليل مطلقاً، فالحكم إما شرعي أو عقلي وقد بين المصنف
حكم كلِّ.

(٤) رواه الدارقطني في سننه بلفظ «ليس في الحلِّي زكاة».

(٥) الظاهر أنه أراد مجرد ضرب المثال، لأن هذا مفهوم من حديث وليس حديثاً والحديث
هو: «في سائمة الغنم الزكاة» رواه البخاري.

كقياسِ الخضروات^(١) على الرمانِ في نفيِّ وجوبِ الزكاةِ .

وإنْ عدمَ الأدلةَ فيتمسكُ باستصحابِ النفيِّ الأصليِّ الثابتِ بدليلِ العقلِ .

وأما العقلياتُ: فيمكنُ نفيُّها: بأنَّ إثباتها يُفضي إلى محالٍ، وما أفضى إلى المحالِ محالٌ .

ويمكنُ الدليلُ عليه بدليلِ التلازم، فإنَّ انتفاءَ أحدِ المتلازمين دليلٌ على انتفاءِ الآخرِ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢) فانتفاءُ الفسادِ دليلٌ على انتفاءِ إلهِ ثانٍ .

(١) الحق أن عدم وجوب الزكاة في الخضروات ثابت بالنصّ وليس بالقياس كما قال المصنف، والنصّ ما رواه الدارقطني: «ليس فيما أنبت الأرض من الخضّر صدقة» .

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢ .

هذا بيان أصول مختلف فيها وهي أربعة:

الأول: شرع من قبلنا - إذا لم يصرح شرعنا بنسخه - هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان:

إحدهما: أنه شرع لنا اختارها التميمي وهو قول الحنفية .

والثانية: ليس بشرع لنا، وعن الشافعية كالمذهبين .

وجه أنه ليس بشرع لنا: سبعة أدلة:

الأول: قوله تعالى ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾^(١) فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره .

الثاني: قوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بعث إلى قومه»^(٢) فدل على أن كل نبي يختص شرعه وقومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص .

الثالث: أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: «ما هذا ألم أت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعته إلا اتباعي»^(٣) .

الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بِمَ تحكم؟» فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شرع من قبلنا وصوته ﷺ، ولو كانت من مدارك

(١) المائدة، الآية ٤٨ .

(٢) رواه مسلم وأحمد والدارمي .

(٣) أخرج الإمام أحمد والبخاري - واللفظ له - عن جابر رضي الله عنه قال: نسخ عمر كتاباً من التوراة بالعربية، فجاء به إلى النبي ﷺ، فجعل يقرأ ووجه رسول الله ﷺ يتغير، فقال له رجل من الأنصار: ويحك يا ابن الخطاب؛ ألا ترى وجه رسول الله ﷺ؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنكم إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني» .

الأحكام لم يجز العدولُ إلى الاجتهادِ إلا بعد العجزِ عنها.

فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيلُ تحت الكتابِ فإنه اسمُ جنسٍ يعمُّ كلَّ كتابٍ.

قلنا: إطلاقُ اسمِ الكتابِ لا يفهمُ منه المسلمونَ غيرَ القرآنِ، كيف ولم يُعهدُ من معاذٍ تعلمُ شيءٍ من هذه الكتبِ ولا الرجوعِ إليها؟

الخامس: لو كان النبيُّ ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، وكان لا ينتظرُ الوحيَّ ولا يتوقفُ في: الظهارِ والموارِيثِ ونحوها، ولم يُعهدُ منه ذلك إلا في آيةِ الرجمِ لبيِّن أنه ليس بمخالفٍ لدينهم.

السادس: أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرضَ كفايةٍ ولو جَب على الصحابةِ مراجعتها في تعرفِ الأحكامِ ولم يفعلوا.

السابع: إطباقُ الأمةِ على أن هذه الشريعةُ شريعةُ رسولِ الله ﷺ بجملتها ولو تُعبَد بشرعٍ غيره كان مُخبراً لا شارعاً.

ووجهُ الروايةِ الأخرى: خمسُ آياتٍ وثلاثةُ أحاديثٍ:

أما الآياتُ: فقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ أَقْتَدَةٌ﴾^(١)
وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾^(٢)
وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٣) وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾^(٤) وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآية ٩٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٣) سورة النحل، الآية ١٢٣.

(٤) سورة الشورى، الآية ١٣.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٤.

فإن قيل: أما الآيات الثلاث فالمرادُ بها: التوحيدُ بدليل: أنه أمره باتِّباعِ هديِّ جميعهم وما وصي به جملتهم، وشرائعهم مختلفةٌ وناسخةٌ ومنسوخةٌ فيدلُّ على أنه أراد الهدى المشترك.

والملة: عبارةٌ عن أصلِ الدينِ بدليلِ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْعَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^(١) ولا يجوزُ تسفيهُ الأنبياءِ الذين خالفوا شريعةَ إبراهيمَ (عليه السلام)، والهدى والنورُ أصلُ الدينِ والتوحيد.

قلنا: الشريعةُ من جملةِ الهدى فتدخلُ في عمومِ قوله تعالى: ﴿فِيهِدْنَاهُمْ سَبِيلًا﴾ وهي من جملة ما أوصى اللهُ به الأنبياءَ (عليهم السلام).
وقولهم: في شرائعهم الناسخُ والمنسوخُ.

قلنا: إنما يقعُ الناسخُ دونَ المنسوخِ كما في الشريعةِ الواحدةِ.
وأما الأحاديثُ: فمنها: أنه قضى في السنِّ بالقصاصِ وقال: «كتابُ الله القصاصُ»^(٢) وليس في القرآنِ قصاصٌ في السنِّ إلا في قوله تعالى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾^(٣).

الثاني: مراجعتهُ التوراةَ في رجمِ الزانين.

الثالث: قوله: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(٤) ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٥). وهذا خطابٌ لموسى (عليه السلام).

وقد أُجيبَ عن الأوَّلِ: أنه دخلَ في عمومِ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٠.

(٢) رواه الشيخان والإمام أحمد والنسائي وأبو داود وابن ماجه عن أنس.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٤) رواه البخاري ومسلم.

(٥) سورة طه، الآية ١٤.

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴿١﴾ .

وعن الثاني : بأنه راجع التوراة ليُبينَ كذبهم وأنه ليس بمخالفٍ لشريعتهم .

ومن^(٢) المعنى : أنّ شرعَ الله تعالى الحكمَ في حقِّ أمةٍ يدلُّ على تعلُّقِ المصلحةِ به ، فإنه حكيمٌ لا تخلو حكمتهُ عن مصلحةٍ ، ويدلُّ على اعتبارِ الشرعِ له فلا يجوزُ العدولُ عنه حتى يدلَّ على نسخهِ دليلٌ كما في الشريعةِ الواحدةِ .

وأما قوله تعالى : ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾^(٣) : فإن المشاركةَ في بعضِ الشريعةِ لا تمنعُ نسبتها بكَمالِها إلى المبعوثِ نظراً إلى الأكثرِ .

وبقيةِ الأدلةِ تندفعُ بكونِ الشريعةِ الأولى لم تثبتْ بطريقٍ موثوقٍ به بل قد أخبرَ اللهُ بتحريفِ أهلها وتبديلهم ، لذلك أنكرَ النبي ﷺ على عمرَ كتابَ التوراةِ . وصوبَ معاذاً في إعراضه عن كتبهم ، ولم يُلزمه ولا الصحابةُ الرجوعَ إليها ولا البحثَ عنها ، وإنما الواجبُ : الرجوعُ إلى ما ثبتَ بشرعنا كآيةِ القصاصِ والرجمِ ونحوهما وهو مما تضمَّنهُ الكتابُ والسنةُ فيكونُ منهما . فلا يجوزُ العدولُ إلى الاجتهادِ مع وجوده .

(الأصل الثاني من المختلف فيه : قولُ الصحابيِّ إذا لم يظهرْ له مخالفٌ^(٤))

فروي : أنه حجةٌ يُقدَّمُ على القياسِ ويخصُّ به العمومُ ، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ في القديمِ وبعضِ الحنفيَّةِ .

وروي : ما يدلُّ على أنه ليس بحجةٍ وبه قال عامةُ المتكلمينَ والشافعيِّ في

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤ .

(٢) أي : الدليل من المعنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا .

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٨ .

(٤) إذا قال الصحابي قولاً وانتشر ولم يخالفه أحد من الصحابة فهو إجماع سكوتي وقد مر بحثه . ولا خلاف عند أهل العلم أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة . أما إذا قال قولاً ولم ينتشر ولم يعلم له مخالف من الصحابة فقد اختلف فيه على مذاهب أربعة؟

الجديد واختاره أبو الخطاب؛ لأن الصحابيَّ يجوزُ عليه الغلطُ والخطأُ والسهُوُ ولم تثبت عصمتهُ. وكيف تجوزُ عصمةُ مَنْ يجوزُ عليهم الاختلافُ؟ وقد جَوَّزَ الصحابةُ مخالفتهم فلم يُنكَرْ أبو بكرٍ وعمرُ عليَّ مَنْ خالفهما. فانتفاءُ الدليلِ على العصمةِ ووقوعُ الخلافِ بينهم وتجويزُهم مخالفتهم ثلاثةُ أدلةٍ.

وقال قومٌ: الحجةُ قولُ الخلفاء الراشدين؛ لقوله عليه السلام: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين»^(١).

وذهب آخرونَ إلى أن الحجةَ: قولُ أبي بكرٍ وعمرَ (رضي الله عنهما) لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكرٍ وعمر»^(٢).

ووجه الرواية الأولى^(٣): قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٤).

فإن قيل: هذا خطابٌ لعوامٍ عصره بدليلِ أن الصحابيَّ غيرُ داخلٍ فيه. قلنا: اللفظُ عامٌ، لكن خرجَ منه الصحابيُّ بقرينةِ أنهم الذين أمرَ بتقليدِهم وجعلَ الأمرَ لغيرهم.

ومن وجهٍ آخر: وهو أن الصحابةَ أقربُ إلى الصوابِ وأبعدُ من الخطأ؛ لأنهم حضروا التنزيلَ وسمعوا كلامَ الرسولِ منه فهم أعلمُ بالتأويلِ وأعرفُ بالمقاصدِ فيكونُ قولهم أولى كالعلماءِ مع العامةِ.

وما ذكروه^(٥) من عدمِ العصمةِ فلا يلزمُ فإن المجتهدَ غيرُ معصومٍ ويلزمُ

(١) رواه أبو داود والترمذي وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) رواه الترمذي وحسنه ورواه الحاكم وصححه.

(٣) أي: دليل المذهب الأول القائل: بحجية قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف.

(٤) الحديث روي بروايات متعددة أسانيدُها كلها ضعيفة، وقال عنه ابن حزم: هو خبر موضوع كذب باطل.

(٥) يعني: أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم حجية قول الصحابي.

العامي تقليدًا.

وقول^(١) مَنْ خَصَّ الأئمةَ بالاحتجاج بقولهم لا يصحُّ لما ذكرنا من عمومِ الدليلِ في غيرهم وتخصيصهم بالأمرِ بالاعتداء بهم يحتملُ: أنه أرادَ الاعتداءَ بهم في سيرتهم وعدلهم.

ويحتملُ: أنه ذكرهم لكونهم من جملةِ مَنْ يجبُ الاعتداءُ بهم.

فصل

هل يجوز الأخذ
بأحد قولي
الصحابة من غير
دليل؟

وإذا اختلفَ الصحابةُ على قولين: لم يجوزُ للمجتهدِ الأخذُ بقولِ بعضهم من غير دليل^(٢).

خلافًا لبعضِ الحنفيةِ وبعضِ المتكلمين: أنه يجوزُ ذلك ما لم يُنكرَ على القائلِ قوله؛ لأنَّ اختلافهم إجماعٌ على تسويغِ الخلافِ والأخذِ بكلِّ واحدٍ من القولين، ولهذا رجعَ عمرُ إلى قولِ معاذٍ في تركِ رجمِ المرأةِ^(٣).

وهذا^(٤) فاسدٌ؛ فإنَّ قولَ الصحابةِ لا يزيدُ على الكتابِ والسنةِ، ولو تعارضَ دليلاً من كتابٍ أو سنةٍ لم يجوزُ الأخذُ بواحدٍ منهما بدونِ الترجيحِ.

ولأننا نعلمُ أنَّ أحدَ القولينِ صوابٌ والآخَرَ خطأً ولا نعلمُ ذلكَ إلا بالدليلِ. وإنَّما يدلُّ اختلافهم على تسويغِ الاجتهادِ في كلا القولينِ أمَّا على الأخذِ به فكلا.

وأما رجوعُ عمرَ إلى معاذٍ: فلا بُدَّ بانَّ له الحقَّ بدليله فرجعَ إليه.

(١) هذا جواب على مَنْ قال الحجة في قول الخلفاء الأربعة أو في قول الشيخين: أبي بكر وعمر.

(٢) وهو مذهب الحنابلة وكثير من العلماء ونصَّ عليه أحمد.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه.

(٤) هذا جواب ابن قدامة عن أصحاب المذهب الثاني.

الثالثُ : الاستحسان^(١)

ولا بدّ أولاً من فهمه^(٢)، وله ثلاثة معانٍ :

أحدها : أنّ المراد به : العدولُ بحكمِ المسألةِ عن نظائرها^(٣) لدليلٍ خاصٍّ من كتابٍ أو سنةٍ .

قال القاضي يعقوب : القولُ بالاستحسانِ : مذهبُ أحمدَ (رحمه الله)، وهو : مذهبُ أحمد في الاستحسان .
أن تترك حكماً إلى حكمٍ هو أولى منه .

وهذا مما لا يُكْرَهُ، وإن اختلفَ في تسميته فلا فائدة في الاختلافِ في الاصطلاحاتِ مع الاتفاقِ في المعنى .

الثاني : أنّه ما يستحسنه المجتهدُ بعقله .

حكى عن أبي حنيفة أنّه قال : هو حجةٌ تمسكاً بقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾^(٤) و : ﴿ وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾^(٥) ويقول النبي ﷺ : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ »^(٦) .

ولأنّ^(٧) المسلمين استحسنوا : دخولَ الحمامِ من غيرِ تقديرِ أجرٍ وكذلك

(١) الاستحسان لغة: اعتبار الشيء حسناً، يقال: استحسنه إذا عده حسناً. واصطلاحاً اختلف في تعريفه كما ذكر ابن قدامة.

(٢) ليتحرر محل النزاع فيه.

(٣) مثاله: لو قال القائل: مالي لله صدقة. فالقياس أن يتصدق بجميع ما يُسمى مالا واستحسن بعضهم أن يُخصَّصَ بالمال الذي تجب فيه الزكاة لقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾.

(٤) سورة الزمر، الآية ١٨. ووجه الدلالة: ورود الآية في معرض الثناء لمتبع أحسن القول.

(٥) سورة الزمر، الآية ٥٥. ووجه الدلالة: أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل وهو معنى الاستحسان.

(٦) سبق تخريجه ووجه الدلالة منه: أنه أفاد أن ما رآه الناس في نظر عقولهم مستحسناً فهو حق.

(٧) هذا دليل الإجماع على حجية الاستحسان.

نظائره إذ التقدير في مثله قبيحٌ فاستحسنوا تركه .

ولنا على إفساده^(١) مسلكان :

الأول : أن هذا لا يُعرف من ضرورة العقل ونظيره ولم يرد من سمع متواتر ولا نقلٍ آحادٍ ، ومهما انتفى الدليل وجب النفي .

الثاني : أننا نعلم بإجماع الأمة قبلهم : أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظرٍ في الأدلة ، والاستحسان من غير نظرٍ حكمٌ بالهوى المجرد فهو كاستحسان العامي ، وأي فرق بين العامي والعالم غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسديها؟ ولعل مستند استحسانه وهمٌ وخيالٌ إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل .

روى عن الشافعي (رحمه الله) أنه قال : «من استحسن فقد شرع»^(٢) .

مذهب الشافعي
في الاستحسان .

ولما بُعث معاذٌ إلى اليمن لم يقل : إني استحسنُ بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط .

وأما^(٣) اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجبٌ ، فليبينوا أن هذا^(٤) مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه .

والخبر دليلٌ على أن الإجماع حجةٌ ولا خُلفَ فيه .

ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان ، فإن فرّقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر .

قلنا : إذا كان لا ينظر في الأدلة فأَيُّ فائدة في أهلية النظر؟

(١) أي : إفساد المعنى الثاني للاستحسان .

(٢) يعني : وضع شرعاً جديداً .

(٣) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة أبي حنيفة .

(٤) يعني : ما يستحسنه المجتهد بعقله .

وما استشهدوا به من المسائل^(١) لعلّ مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره مع معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة.

ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضى الحمامي واكتفى به عوضاً وإلا طالبة بالمزيد إن شاء. فهذا أمرٌ مقياسٌ والقياسُ حجةٌ.

الثالث^(٢): قولهم: المراد به: دليلٌ يتقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

وهذا هوسٌ؛ فإن ما لا يُعبّر عنه لا يُدرى أهو وهمٌ أو تحقيقٌ، فلا بدّ من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصححه أو تزيفه.

الرابع: الاستصلاح أو المصلحة المرسله

الرابع من الأصول المختلف فيها: الاستصلاح: وهو اتباع المصلحة المرسله، والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضره، وهي على ثلاثة أقسام: تعريف المصلحة قسمٌ شهد الشرع باعتبارها فهذا هو القياس^(٣)، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع.

القسم الثاني: ما شهد بطلانه كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك إذ العتق سهلٌ عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص^(٤)، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

(١) نحو: دخول الحمام من غير تقدير أجره ونظائره.

(٢) أي: المعنى الثالث من معاني الاستحسان.

(٣) كتحريم كل مطعم أو مشروب مسكر قياساً على الخمر لمصلحة حفظ العقل.

(٤) إذ النص أوجب تقديم العتق على من قدر عليه.

الثالث: ما لم يشهد له بإبطال ولا اعتبار معين، وهذا على ثلاثة ضروب:

المصالح الحاجية. أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات^(١)، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة
فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفو خيفة من الفوات واستقبالاً
للمصالح المنتظر في المال.

المصالح التحسينية. الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين^(٢) والترزين ورعاية حسن المناهج في
العبادات والمعاملات كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد
لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال فلا يليق ذلك بالمرءة ففوض ذلك إلى
الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج، ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي
المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن
لا يصح ذلك في سلب عبارتها.

فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل^(٣)،
فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، وكان
العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

المصالح الضرورية. الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات^(٤) وهي ما عرف من الشارع
الالتفات إليها وهي خمس: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسبهم
ومالهم.

ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع
صيانة لدينهم.

وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس.

(١) وهو ما يحتاج إليه ولم يصل إلى حد الضرورة.

(٢) وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه ولم تلجأ إليه الضرورة.

(٣) أي: من غير دليل يعضدهما.

(٤) وهو ما لا غنى للعباد عنه كحفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال.

وإيجابُهُ حدُّ الشربِ إذْ به حفظُ العقولِ .

وإيجابُهُ حدُّ الزنا حفظاً للنسلِ والأنسابِ .

وإيجابُهُ زجرُ السارقِ حفظاً للأموالِ .

وتفويُّتُ هذه الأصولِ الخمسةِ والزجرِ عنها يستحيلُ .

فذهب مالكٌ وبعضُ الشافعيةِ إلى أنَّ هذه المصلحةَ حجةٌ^(١)؛ لأنَّنا قد علمنا مذاهبَ العلماءِ أنَّ ذلكَ من مقاصدِ الشرعِ، وكونُ هذه المعاني مقصودةً عُرِفَ بأدلةٍ كثيرةٍ لا في الاحتجاجِ بالصلحةِ حصراً لها من الكتابِ والسنةِ وقرائنِ الأحوالِ وتفاريقِ الأماراتِ، فيسمَّى ذلكَ المرسلةَ .

والصحيحُ أنَّ ذلكَ ليس بحجةٍ^(٢)، لأنَّه ما عُرِفَ من الشارعِ المحافظةُ على الدماءِ بكلِّ طريقٍ، ولذلك لم يشرعِ المثلَّةُ وإنْ كانتْ أبلغَ الرَّدْعِ والزجرِ، ولم يشرعِ القتلُ في السرقةِ وشربِ الخمرِ، فإذا أثبتَ حكماً لمصلحةٍ من هذه المصالحِ لم يعلمْ أنَّ الشرعَ حافظٌ على تلكِ المصلحةِ بإثباتِ ذلكِ الحكمِ: كان وضعاً للشرعِ بالرأيِ وحكماً بالعقلِ المجردِ كما حُكي أنَّ مالكاً قال: يجوزُ قتلُ الثلثِ من الخلقِ لاستصلاحِ الثلثينِ^(٣)، ولا نعلمُ أنَّ الشرعَ حافظٌ على مصلحتهم بهذا الطريقِ فلا يُشرعُ مثلهُ .

(١) يعني: وإن لم يعاضدها دليل معين، لأنها من مقاصد الشريعة.

(٢) ونسب هذا الرأي إلى الجمهور غير أن القرافي ذكر في التفتيح: أن عادة العلماء يحتجون بالمصلحة المرسلة التي من هذا القسم. وهذا هو الأقرب وليس ذلك من وضع الشرع بالرأي وإنما هو بناء الحكم على مقاصد الشريعة.

(٣) أنكر أصحاب مالك ذلك النقل عنه، قال الطوفي: «لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية وسألت عنه بعض فضلائهم فقالوا: لا نعرفه. قلت: مع أنه إذا ادعت إليه ضرورة متجه جداً...» .

باب في تقاسيم الكلام والأسماء

مبدأ اللغات.

اختلفَ في مبدأ اللغات^(١):

فذهب قومٌ إلى أنها توقيفية^(٢)؛ لأنَّ الاصطلاحَ لا يتمُّ إلا بخطابٍ ومناداةٍ وداعٍ إلى الوضع، ولا يكونُ ذلك إلا عن لفظٍ معلومٍ قبلَ الاجتماعِ للاصطلاحِ.

وقال آخرون: هي اصطلاحية^(٣) إذ لا يفهمُ التوقيفُ ما لم يكنْ لفظُ صاحبِ التوقيفِ معروفاً للمخاطبِ باصطلاحِ سابقٍ.

رأي القاضي.

وقال القاضي: يجوزُ أن تكونَ توقيفيةً، ويجوزُ أن تكونَ اصطلاحيةً، ويجوزُ أن يكونَ بعضها توقيفيةً وبعضها اصطلاحيةً وأن يكونَ بعضها ثبتَ قياساً؛ فإنَّ جميعَ ذلك متصورٌ في العقل.

أما التوقيفُ: فإنَّ الله سبحانه قادرٌ على أن يخلقَ لخلقه العلمَ بأنَّ هذه الأسماءُ قُصِدَت للدلالة على المسميات.

وأما الاصطلاحُ: فبأنَّ تجتمعَ دواعي العقلاءِ للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريفِ الأمور الغائبة، فيتبدىءُ واحدٌ، ويتبعهُ آخرٌ حتى يتمَّ الاصطلاحُ.

أما الواقعُ منها: فلا مطمعَ في معرفته يقيناً؛ إذ لم يردْ به نصٌّ، ولا مجالٌ للعقل والبرهانِ في معرفته.

ثم هذا أمرٌ لا يرتبطُ به تعبُّدٌ عمليٌّ، ولا يرهقُ^(٤) إلى اعتقاده فالحوضُ فيه

(١) أي: في كيفية ابتداء اللغة. واللغة: هي الأصوات التي يعبر بها كل قوم عن مرادهم وأغراضهم.

(٢) وذلك بتعليم الله لنا إياها بوحى أو إلهام.

(٣) وذلك بأن يضعها البشر للتعبير عن حاجاتهم.

(٤) أي: لا يتعجل إلى اعتقاده. يقال: رهق فلان: عجل وفي هذا الكلام إشارة إلى أن =

فضولاً، فلا حاجة إلى التطويل فيه .

رأي ابن قدامة
في مبدأ اللغات .

والأشبه: أنها توقيفية؛ لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(١) .

فإن قيل: يحتمل^(٢) أنه ألهمه وضع ذلك ثم نسبته إلى تعليمه؛ لأنه الهادي

إليه .

ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين فعلمه ما تواضع عليه
غيره .

ويحتمل أنه أراد^(٣): السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي
حدثت مسمياتها .

قلنا^(٤): هذانوع تأويل يحتاج إلى دليل .

إثبات الأسماء
بالقياس .

فصل

قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء^(٥) قياساً كتسمية النبيذ خمراً
لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمراً؛ لأنه يخامر العقل أي: يغطيه، وقد
وجد هذا المعنى في النبيذ، فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام:

= الخلاف في هذه المسألة ليس له ثمرة ولا فائدة .

(١) سورة البقرة، الآية ٣١ . وقوله: «كلها» اسم موضوع للإحاطة والشمول فدل على كونها
توقفية .

(٢) هذه الاحتمالات واردة على الاستدلال بالآية الكريمة .

(٣) أي: بالأسماء في الآية .

(٤) جواباً عن الاحتمالات الثلاثة السابقة .

(٥) قال الطوفي: «ليس الخلاف في أسماء الأعلام، كزيد وعمر، ولا في أسماء الصفات
كعالم وقادر... وإنما النزاع في الأسماء الكلية، أعني: أسماء الأجناس والأنواع التي
وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدماً، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمر
هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلة التخمر والإسكار؟» .

«حرمت الخمر لعينها»^(١) وبه قال بعضُ الشافعيةِ .

وقال أبو الخطابِ وبعضُ الحنفيةِ وبعضُ الشافعيةِ: ليس هذا بمَرَضٍ؛ فإنَّ إنَّ عرفنا أنَّ أهلَ اللغةِ خَصُّوا مسكِرَ عَصِيرِ العنبِ باسمِ الخمرِ، فوضَّعُه لغيره اختراعٌ من عندنا فلا يكونُ من لغتهمِ .

وإنَّ علمنا أنَّهم وضعوه لكلِّ مسكِرٍ فاسمُ الخمرِ ثابتٌ للنبذِ توقيفاً من جهتهم لا قياساً .

وإنَّ احتمالَ الأمرينِ فلمَ نتحكَّمُ عليهم ونقول: لغتكمُ هذه؟

وقد رأيناهم يضعونَ الاسمَ لمعانٍ ويخصصونها بالمحلِّ كما يُسمَّونَ الفرسَ: أدهم؛ لسوادهِ وكَمَيْناً لِحُمْرته، والقارورةَ من الزجاج؛ لأنَّه يقرِّفها المائعاتُ، ولا يتجاوزون بهذه الأسماءِ محلَّها وإنَّ كان المعنى عاماً في غيره .

فإذاً: ما ليس على قياسِ التصريفِ الذي عُرِفَ منهم لا سبيلٌ إلى إثباته ووضعهِ .

قلنا^(٢): متى تحققتنا أنَّهم وضعوا الاسمَ لمعنى استدللنا على أنَّهم وضعوه بإزاء كلِّ ما فيه المعنى، كما أنَّه إذا نصَّ على حكمٍ في صورةٍ لمعنى علمنا أنَّه قصدَ إثباتَ الحكمِ في كلِّ ما وجدَّ فيه المعنى، فالقياسُ: توسيعُ مجرى الحكمِ .

وإذا جاز قياسُ التصريفِ فسَمَّوا فاعلَ الضربِ: ضارباً، ومفعولهُ: مضروباً فلمَ لا يجوزُ فيما نحنُ فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماءِ: وُضِعَ الاسمُ لشيئين: الجنسِ والصفةِ، ومتى كانت العلةُ ذاتَ وصفين: لم يثبت الحكمُ بلونهما^(٣) .

(١) رواه النسائي عن ابن عباس .

(٢) هذا جواب من أصحاب المذهب الأول على دليل أبي الخطاب ومن تبعه .

(٣) وثمرة الخلاف في مسألة إثبات الأسماء بالقياس تظهر في النبذ مثلاً فمن قاس في اللغة =

فصل

في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام: وضعية^(١)، وعرفية^(٢)، وشرعية^(٣)، ومجاز مطلق.

تعريف الحقيقة.

أما الوضعية: فهي الحقيقة، وهو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

الأسماء العرفية.

وأما العرفية: فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين:

أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته

الوضعية كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب.

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وُضع له أولاً، بل هو مجاز

فيه كالغائط والعدرة والراوية، وحقيقة الغائط: المظمن من الأرض، والعدرة:

فناء الدار، والراوية: الجمل الذي يستقي عليه.

فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلا أنه ثبت بعرف

الاستعمال لا بالوضع الأول.

وأما الشرعية: فهي: الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع، كالصلاة والصيام

الأسماء الشرعية

والزكاة والحج.

وقال قوم^(٤): لم يُنقل شيء بل الاسم باقٍ على ما هو عليه في اللغة، لكن

اشتُرط للصحة شروط: فالركوع أو السجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة

بدليل أمرين:

= قال: هو محرم نصاً ومن لم يقس في اللغة قال: هو محرم قياساً على الخمر.

(١) أي ثابتة بالوضع وهو: تخصيص الراضع لفظاً باسم.

(٢) وهي ما ثبتت بالعرف، وهو اصطلاح المتخاطبين.

(٣) وهو ما ثبت بوضع الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها.

(٤) منهم أبو بكر الباقلاني وبعض الشافعية.

أحدهما: أن القرآن عربيٌّ، والنبِيُّ ﷺ مبعوثٌ بلسان قومه.

ولو قال: أكرموا العلماء وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظُ المنقولُ إليه عربياً.

والثاني: أنه لو فعل ذلك لَلَزِمَهُ تعريفُ الأمةِ ذلك بالتوقيف.

وهذا^(١) ليس بصحيح؛ فإن ما تصوّره الشرعُ من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماءٌ معروفةٌ لا يوجدُ ذلك في اللغة إلا بنوعٍ تصرفٍ: إما النقلُ وإما التخصيصُ.

وإنكارُ أن الركوعَ والسجودَ والقيامَ والقعودَ الذي هو ركنُ الصلاةِ منها بعيدٌ جداً.

وتسليمُ أن الشرعَ يتصرفُ في ألفاظِ اللغةِ بالنقلِ تارةً والتخصيصِ أخرى على مثالِ تصرفِ أهلِ العرفِ - أسهلُ وأولى مما ذكره؛ إذ للشرعِ عُرْفٌ في الاستعمالِ كما للعربِ.

وقد سمى الله تعالى الصلاةَ: إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(٢) وهذا لا يُخرجُ هذه الأسماءَ عن أن تكونَ عربيةً كما قلنا في تصرفِ أهلِ اللغةِ، ولا تسلبُ الاسمَ العربيَّ عن القرآن كما لو اشتملَ على مثلها من الكلماتِ الأعجميةِ على ما مضى^(٣).

وقوله: كان يجبُ التوقيفُ على تصرفه، فهذا إنما يجبُ إذا لم يُعلمَ مقصودهُ بالقرائنِ، والتكريرِ مرةً بعدُ أخرى، فإذا فهمَ حصلَ الغرضُ.

وعند إطلاقِ هذه الألفاظِ في لسانِ الشرعِ وكلامِ الفقهاءِ يجبُ حملُهُ على

(١) أي: الذي قاله أبو بكر الباقلاني وبعض الشافعية وهذا الكلام جواب ابن قدامة عليه.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٣) في مسألة: هل في القرآن لفظ بغير العربية؟ ص ٦٣.

الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ولا يكون مجملاً؛ لأنّ غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية. وحكي عن القاضي: أنّه يكون مجملاً وهو قول بعض الشافعية. والأولى: ما قلناه.

وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصحّ. تعريف المجاز وبيان الأمور التي يصح بها. ثم إنه إنّما يصحّ بأمور:

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محلّ الحقيقة كاستعارة لفظ الأسد في الرجل الشجاع؛ لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصحّ استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البخر^(١) موجوداً في محلّ الحقيقة لكونه غير مشهور به.

والثاني: لسبب المجاورة غالباً كتسمية المزادة^(٢): راويةً باسم الجميل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة: ظعينة^(٣) باسم الجميل الذي تظعن عليه للزومها إياه. وكذلك تسمية الفضلة المستقدرة: غائطاً وعذرةً.

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم: الخمر محرّمة والمحرّم شربها، والزوجة محلّلة والمحلّل وطؤها، وإطلاقهم السبب على المسبب^(٤)، وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله تعالى: ﴿ وَسَّكِلْ

(١) البخر: الرائحة الكريهة في الفم.

(٢) المزادة: وعاء يحمل فيه الماء في السفر كالقربة.

(٣) الظعينة: الراحلة يرتحل عليها والهودج.

(٤) مثل قولهم: سال الوادي، والأصل: سال الماء في الوادي.

الْقَرِيْبَةِ ﴿١﴾ ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوْبِهِمُ الْعَجَل﴾ (٢) أي: حب العجل.

استلزام المجاز الحقيقة دون العكس. وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر، إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه فلا بد أن يكون له موضوع. العكس.

ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

فصل

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز حمل على الحقيقة.

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة.

ولا يكون مجزاً إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز؛ إذ (٣) لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجزاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ واختل مقصود الوضع وهو التفاهم.

ولأن (٤) واضح الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه فكأنه قال: متى سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى فيجب حمل عليه إلا أن يغلب المجاز بالعرف كالأسماء العرفية، فتصير حنيئاً الحقيقة كالمتروقة فإنه لو قال: رأيت غائطاً أو راوية لم نفهم منه الحقيقة فيصير الحكم للعرف ولا يُصرف إلى الحقيقة إلا بدليل.

(١) سورة يوسف، الآية ٨٢. والمعنى: واسأل أهل القرية.

(٢) سورة البقرة، الآية ٩٣.

(٣) الدليل الأول على حمل اللفظ على الحقيقة.

(٤) الدليل الثاني على حمل اللفظ على الحقيقة.

* قال الشيخ الشنقيطي - رحمه الله -: «اعلم أن التحقيق: حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية ثم المجاز عند القائل به إن دلت عليه قرينة».

فصل

المعرف للحقيقة
والمجاز.

ويُستدلُّ على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين :

أحدهما : أن يكونَ أحدُ المعنيين يسبقُ إلى الفهم من غير قرينةٍ، والآخرُ لا يفهمُ إلا بقرينةٍ فيكونُ حقيقةً فيما يفهمُ منه مطلقاً.

أو يكونَ أحدُ المعنيين يستعملُ فيه اللفظُ مطلقاً، والمعنى الآخرُ لا يقتصرُ فيه على مجرد لفظه فيكونُ حقيقةً فيما يقتصرونَ فيه على مجرد اللفظِ .

الثاني : أن يصحَّ الاشتقاقُ من أحدِ اللفظين كالأمر في الكلام حقيقة ؛ لأنه يصحُّ منه : أمرٌ يأمرُ أمراً وليس بحقيقةٍ في الشأن نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾^(١) لأنه لا يقالُ منه : أمرٌ يأمرُ أمراً.

حقيقة الكلام
وأقسامه .

فصل

الكلامُ هو : الأصواتُ المسموعةُ والحروفُ المؤلَّفةُ .

وهو ينقسمُ إلى : مفيدٍ وغير مفيدٍ .

وأهلُ العربيةِ يخصّونَ الكلامَ بما كان مفيداً، وهو : الجملةُ المركبةُ من مبتدأٍ وخبرٍ أو فعلٍ وفاعلٍ أو حرفٍ نداءٍ واسمٍ .

وما عداه : إن كان لفظةً واحدةً فهي : كلمةٌ وقولٌ .

وإن كثُرَ فهو : كلمٌ وقولٌ . والعرفُ : ما قلناه، مع أنَّه لا مشاحةٌ في الاصطلاح .

والكلامُ المفيدُ ينقسمُ ثلاثةَ أقسامٍ^(٢) : نصٍّ ، وظاهرٍ ، ومجملٍ .

(١) سورة هود، الآية ٩٧، والشاهد في الآية: أن لفظ الأمر مقصود به: الشأن والفعل.

(٢) وجه الحصر في الثلاثة: أن الكلام إما أن يحتمل معنى واحداً فقط فهو النص وإن احتمل معنيين فأكثر ننظر: فإن كان أظهر في أحدهما فهو الظاهر - وإن كان لا ظهور له في أحد =

تعريف النص
وبيان حكمه .

القسم الأول: النص: وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(١).

وقيل: هو الصريح في معناه^(٢). وحكمه: أن يُصار إليه ولا يُعدل عنه إلا بنسخ.

وقد يطلق اسم النص على الظاهر ولا مانع منه؛ فإن النص في اللغة: بمعنى الظهور كقولهم: نصت الطيبة رأسها: إذا رفعت وأظهرته، قال امرؤ القيس: وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه، إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً دفعا للترادف والاشتراك عن الألفاظ فإنه على خلاف الأصل.

وقد يطلق النص على: ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصاً.

تعريف الظاهر
وبيان حكمه .

القسم الثاني: الظاهر: وهو: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره^(٣).

وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

فحكمه: أن يُصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

تعريف التأويل
والتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛

= المعنيين فهو المجمل.

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٦.

(٢) كقوله تعالى: ﴿أَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجِدُوا...﴾ فهذا نص في أن الزاني يجب عليه الحد، وليس

بنص في صفة الزاني هل هو بكر أو ثيب.

(٣) وذلك كالأسد في: «رأيت اليوم أسداً» فإنه ظاهر في الحيوان المفترس، ويحتمل استعماله

في الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً.

لاعضادهِ بدليلٍ يصيرُ به أغلبُ على الظنِّ من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهرُ^(١)،
إلا أنَّ الاحتمالَ يقربُ تارةً ويبعدُ أخرى.

وقد يكونُ الاحتمالُ بعيداً جداً فيحتاجُ إلى دليلٍ في غايةِ القوةِ.

وقد يكونُ قريباً فيكفيه أدنى دليلٍ.

وقد يتوسطُ بين الدرجتينِ فيحتاجُ دليلاً متوسطاً.

والدليلُ يكونُ قرينةً، أو ظاهراً آخرَ، أو قياساً راجحاً، ومهما تساوى
الاحتمالانِ وجبَ المصيرُ إلى الترجيحِ.

وكلُّ متأولٍ يحتاجُ إلى: بيانِ احتمالِ اللفظِ لما حملهُ عليه. ثمَّ إلى دليلٍ
صارفٍ له.

وقد يكونُ في الظاهرِ قرائنٌ تدفعُ الاحتمالَ بمجموعها، وآحادها لا تدفعهُ.

مثاله: تأويلُ الحنفيةِ قولَ النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلمَ وعنده عشرُ
نسوةٍ: «أمسكْ منهنَّ أربعاً وفارقْ مَنْ سواهنَّ»^(٢): بالانقطاعِ عنهنَّ وتركِ
نكاحهنَّ. وعضدوهُ بالقياسِ. إلا أنَّ في الحديثِ قرائنَ عضدتِ الظاهرَ، وجعلتهُ
أقوى من الاحتمالِ:

أحدها: أنَّه لم يسبقْ إلى أفهامِ الصحابةِ إلا الاستدامةُ فإنَّهم لو فهموهُ لكانَ هو
السابقَ إلى أفهامنا.

والثاني: أنَّه فوّضَ الإمساكَ والمفارقةَ إلى اختياره، وابتداءُ النكاحِ لا يصحُّ إلا
برضاءِ المرأةِ.

والثالث: أنَّه لو أرادَ ابتداءَ النكاحِ لذكرَ شرائطَهُ لثلا يؤخَّرَ البيانَ عن وقتِ

(١) مثال التأويل: قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان
تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً.

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وغيرهم.

الحاجة، وما أحوَج حديثُ العهدِ بالإسلامِ إلى معرفة شرائطِ النكاحِ .

الرابع: أن ابتداءَ النكاحِ لا يختصُّ بهن فكان ينبغي أن يقولَ: أنكحُ أربعاً ممن شئت .

ومثالُ التأويلِ في العمومِ القوي: قولُ الحنفيةِ في قولِ النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغيرِ إذنِ وليها فنكاحُها باطلٌ»^(١) قالوا: هذا محمولٌ على الأمةِ فثناهم عن قولهم: «فلها المهرُ بما استحلتَ من فرجها»؛ فإن مهرَ الأمةِ للسيدِ فعدلوا إلى المكاتبَةِ .

وهذا تعسُّفٌ ظاهرٌ؛ لأنَّ العمومَ قويٌّ والمكاتبَةُ نادرةٌ بالإضافةِ إلى النساءِ وليس من كلامِ العربِ إرادةُ الشاذِّ النادرِ باللفظِ الذي ظهرَ منه قصدُ العمومِ إلا بقرينةٍ تقتضئ باللفظِ، وليس قياسُ النكاحِ على المالِ، والإناثِ على الذكورِ قرينةٌ مقترنةٌ باللفظِ تصلحُ لتنزيله على صورةٍ نادرةٍ .

ودليلُ ظهورِ قصدِ التعميمِ أمورٌ:

الأول: أنه صُدِّرَ بأي، وهي من كلماتِ الشرطِ، ولم يتوقف في عمومِ أدواتِ الشرطِ جماعةٌ ممن خالفَ في صيغِ العمومِ .

الثاني: أنه أكَّدَ بما وهي من مؤكِّداتِ العمومِ .

الثالث: أنه رتَّبَ بطلانَ النكاحِ على الشرطِ في معرضِ الجزاءِ .

ولو اقترحَ على العربيِّ الفصيحِ أن يأتي بصيغةٍ دالةٍ على العمومِ مع الفصاحةِ والجزالةِ لم تسمعَ قريحتهُ بأبلغَ من هذه الصيغةِ .

ونعلمُ أن الصحابةَ لم يفهموا من هذه الصيغةِ المكاتبَةَ، ولو سمعنا نحن هذه الصيغةَ لم نفهمُ منها المكاتبَةَ، ولو قال القائلُ: أردتُ المكاتبَةَ لنسبِ إلى الإلغازِ .

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه .

ولو أخرج المكاتبَةَ وقال: ما خطرتُ بيالي لم يستنكر.

فما لم يخطرُ على البالِ إلا بالإخطار كيف يجوزُ قصرُ العمومِ عليه؟

وقد قيل في تأويلِ قوله عليه السلام: «لا صيامَ لمن لم يبيتَ الصيامَ من الليل»^(١) نحمله على القضاء - أنه من هذا القبيل، لأنَّ التطوعَ غيرُ مرادٍ فلا يبقى إلا الغرضُ الذي هو ركنُ الدين، وهو صومُ رمضان، والقضاءُ والندْرُ يجبُ بأسبابٍ عارضةٍ فهو كالمكاتبَةِ في مسألة النكاح.

والصحيحُ: أنه ليس ندرَةٌ هذا كندرة المكاتبَةِ، وإن كان الغرضُ أسبقَ إلى الفهمِ فيحتاجُ هذا التخصيصُ إلى دليلٍ قويٍّ وليس يظهرُ بطلانُهُ كظهورِ بطلانِ التخصيصِ بالمكاتبَةِ.

وعند هذا يعلمُ: أنَّ إخراجَ النادرِ قريبٍ والقصرَ على النادرِ ممتنعٌ وبينهما درجاتٌ تتفاوتُ في البعدِ والقربِ ولكلُّ مسألةٍ ذوقٌ يجبُ أن تفرّدَ بنظرٍ خاصٍّ، ويليقُ ذلك بالفروع.

تعريف المجمل.

القسمُ الثالثُ: المجملُ: وهو: ما لا يفهمُ منه عند الإطلاقِ معنى.

وقيل: ما احتملَ أمرينِ لا مزيةَ لأحدهما على الآخرِ.

وذلك مثلُ: الألفاظِ المشتركةِ كلفظةِ «العين» المشتركةِ بين: الذهبِ والعينِ الناظرةِ وغيرهما. و«القرء» للحيضِ والطهرِ، و«الشفق» للبياضِ والحمرةِ.

وقد يكونُ الإجمالُ في لفظٍ مركّبٍ كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عِقْدَةٌ أَلْتِكَاحِ﴾^(٢) متردّدٌ بين: الزوجِ والولي.

وقد يكونُ بحسبِ التصريفِ. كالمختارِ يصلحُ للفاعلِ، والمفعولِ.

(١) رواه أبو داود والنسائي بلفظ قريب، وانظر كلام ابن حجر عنه في التلخيص (٢/١٨٨).

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

وقد يكون لأجل حرفٍ محتملٍ، كالواو تصلحُ عاطفةً، ومبتدأً^(١).

ومنْ تصلحُ للتبويض، وابتداءً الغاية^(٢)، والجنس، وأمثالُ ذلك.

فحكمُ هذا: التوقفُ فيه حتى يتبين المرادُ منه.

حكم المجمل.

فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٣) ونحوها فليس بمجملٍ؛ لظهوره من جهة العرفِ في تحريم الأكلِ، والعرفُ كالوضع ولذلك قسّمنا الأسماءَ إلى: عرفيةٍ ووضعيةٍ، ومن أنسَ بتعارف أهل اللغَةِ: عَلِمَ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بِقَوْلِهِ: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الطَّعَامُ»: الأكلَ دون اللمسِ والنظرِ، و«حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْجَارِيَةُ»: الوطءَ، يذهبونَ في تحريم كلِّ عينٍ إلى تحريم ما هي معدةٌ له وهذا اختيارُ أبي الخطابِ وبعض الشافعيةِ.

وحكي عن القاضي: أَنَّهُ مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّ الْأَعْيَانَ لَا تَتَصَفُّ بِالتَّحْرِيمِ حَقِيقَةً، وَإِنَّمَا يَحْرُمُ فِعْلٌ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا فَلَا يُدْرَى مَا ذَلِكَ الْفِعْلُ فِي الْمَيْتَةِ: أَكَلُهَا أَمْ يَبِيعُهَا أَمْ النَّظَرُ إِلَيْهَا أَمْ لَمْسُهَا؟ وَهَذَا قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وقد ذكرنا أنَّ هذا ظاهرٌ من جهة العرفِ في الأكلِ، والتصريحُ يكونُ بالوضعِ تارةً وبالعرفِ أخرى.

وقولُ الله تعالى: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) ليس بمجملٍ، وإنما هو لفظٌ عامٌّ فيحملُ على عمومهِ^(٥).

وقال القاضي: هو مجملٌ.

-
- (١) نحو قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فالواو محتملة للعطف ومحتملة للاستئناف.
 - (٢) كقوله: ﴿فَأَمْسَحُوا بِيُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنه﴾ محتملة للتبويض فيشترط ما له غبار يعلق في اليد، ومحتملة لابتداء الغاية فلا يشترط.
 - (٣) سورة المائدة، الآية ٣.
 - (٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.
 - (٥) وتظهر فائدته في حمل بيع المسلمين على الصحة حتى يقوم دليل الفساد.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) ليس بمجمل^(٢).

وقال الحنفية: هو مجمل؛ لأن المراد به: نفى حكمه، إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم.

قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ.

فإن قيل: فالفاسدة تسمى صلاة.

قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة والكلام يحمل على حقيقته.

والصحيح: أن يحمل ذلك على نفي الصحة.

ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية. ولا بلدة إلا بسطان. يراد به: نفي الفائدة والجدوى، ولو قضينا بالصحة: لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف.

ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية فإنه: إن أريد بالصلاة الشرعية: الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه؛ لكونه خلفاً.

وإن فسرتُ بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها ويُنهي عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

(١) رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني والحاكم في المستدرک.
(٢) لأن المراد نفي الصحة. وهذا مذهب جمهور العلماء خلافاً للحنفية.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية»^(١) يدلُّ على نفي الإجزاء وعدمه^(٢)، لما ذكرنا من العرف. فليس هذان المجملات^(٣). بل هو من المألوف في العرف، وكلُّ هذا نفيٌّ لما لا يتنفي، وهو صدقٌ؛ لأنَّ المراد: نفيُّ مقاصده لا نفيُّ ذاته.

فصل

وقوله عليه السلام: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان»^(٤) المرادُ به: رفعُ حكمه^(٥)، فإنَّا علمنا أنه لم يردُّ رفع صورته؛ لأنَّ كلامه يُجَلُّ عن الخلف.

وقيل^(٦): المرادُ: رفعُ حكمه الذي هو: المؤاخذة لأنفي الضمان ولزوم القضاء، لأنَّه ليس بصغية عموم فيجعلُ عامًّا في كلِّ حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةٌ﴾^(٧) عامًّا في كلِّ حكم، بل لا بدُّ من إضمارِ فعلٍ يضافُ النفيُّ إليه، فهاهنا لا بدُّ من إضمارِ حكمٍ يضافُ الرفعُ إليه ثم ينزلُ على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهمُ من قولهم: «رفعتُ عنك الخطأ»: المؤاخذة به والعقاب، والضمنان لا يجبُ للعقابِ خاصةً بل قد يجبُ امتحاناً ليثاب عليه، ولهذا يجبُ

(١) الحديث بلفظ: «إنما الأعمال بالنيات» رواه البخاري ومسلم.

(٢) فلا يكون مجملاً أيضاً، لأنَّ المراد نفي فائدته وجدواه بدون النية فتبقي صحته. ومن ادعى إجماله قال: صورة العمل بدون النية لا تنتفي فوجب أن يكون المراد نفي حكمه وأحكامه متعددة متساوية كالصحة والكمال فجاء الإجمال.

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء.

(٤) رواه ابن ماجه بلفظ قريب، والحاكم في المستدرک وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وصححه ابن حبان.

(٥) وعليه فلا إجمال فيه بل هو واضح المعنى، وهذا مذهب الجمهور.

(٦) هذا هو المذهب الثاني في المسألة وهو أن الحديث فيه إجمال.

(٧) سورة المائدة، الآية ٣.

على الصبيِّ والمجنونِ، وعلى العاقلةِ، ويجبُ على المضطرِّ مع وجوبِ الإلتلافِ، ويجبُ عقوبة على قاتل الصيدِ.

وأكثرُ ما يقالُ: إنَّه يتنفي الضمانُ الذي يجبُ عقوبةً.

قال أبو الخطاب: وهذا لا يصحُّ؛ لأنَّه لو أرادَ نفيَ الإثمِ لم يكنْ لهذه الأمةِ فيه مزيةٌ، فإنَّ الناسي لا يكلفُ في كلِّ شريعةٍ.

ولأنَّه لما أضافَ الرفعَ إلى ما لا ترتفعُ ذاته اقتضى رفعَ ما يتعلقُ به ليكونَ وجودُهُ وعدمُهُ واحداً.

كما أنه لما أضافَ النفيَ إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمُهُ ليكونَ وجودُهُ وعدمُهُ واحداً.

فصل في البيان

البيانُ والمبينُ في مقابلةِ المجرمِ.

واختلفَ في البيانِ:

فقيل: هو: الدليلُ وهو: ما يتوصلُ بصحيحِ النظرِ فيه إلى علمٍ أو ظنٍّ.

تعريف البيان.

وقيل: هو: إخراجُ الشيءِ من الإشكالِ إلى الوضوحِ.

وقيل: هو: ما دلَّ على المرادِ مما لا يستقلُّ بنفسه في الدلالةِ على المرادِ.

وقد قيل: هذان الحدانِ يختصانِ المجرمِ، وقد يقالُ لِمَنْ دلَّ على شيءٍ:

بيتهُ، وهذا بيانٌ حسنٌ وإن لم يكنْ مجملاً، والنصوصُ المعربةُ عن الأحكامِ ابتداءً: بيانٌ، وليس ثمَّ إشكالٌ. ولا يشترطُ أيضاً: حصولُ العلمِ للمخاطبِ، فإنَّه يقالُ: بيَّن له غيرَ أنه لم يتبين.

ثم البيانُ يحصلُ: بالكلامِ.

ما يحصل به
البيان.

وبالكتابة ككتابة النبي ﷺ إلى عمّاله في الصدقات .

وبالإشارة كقوله : «الشهرُ هكذا وهكذا» وأشار بأصابعه^(١) .

وبالفعل كتبيته الصلاة والحجّ بفعله .

فإن قيل : إنّما حصل البيان بقوله : «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) و «خذوا عني مناسككم»^(٣) .

قلنا : هذا اللفظ لا تُعلمُ منه الصلاةُ والمناسكُ ، وإنّما بانَ وعُلمَ بفعله .

والبيان بالفعل أدلُّ على الصفةِ وأوقعُ في الفهمِ من الصفةِ بالقول ، لما في المشاهدةِ من المزيد عن الإخبار .

البيان الفعلي أقوى من القول .

وقد بيّن جوازُ الفعلِ بالسكوتِ عنه ، فإن النبي ﷺ لا يقرُّ على الخطأ . فكلُّ مقيّدٍ من الشارع : بيان^(٤) .

ويجوزُ تبينُ الشيءِ بأضعفَ منه كتبين أي الكتابِ بأخبارِ الآحادِ^(٥) .

بيان الشيء بأضعف منه .

فصل

لا خلافَ في أنّه لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجةِ^(٦) .

واختلفَ في تأخيره عن وقتِ الخطابِ^(٧) إلى وقتِ الحاجةِ :

تأخير البيان عن وقت الحاجة .

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) رواه البخاري ومسلم .

(٣) رواه مسلم .

(٤) هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان .

(٥) وهذا يشمل : بيان مجمله وتخصيص عمومه وتقييد مطلقه .

(٦) صورته : أن يقول : صلوا غدا ، ثم لا يبين في غدٍ كيف يصلون ، لأنه تكليف ما لا يطاق .

(٧) صورته : أن يقول : حجوا في عشر ذي الحجة ، ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر .

فقال ابنُ حامد والقاضي: يجوز^(١)، وبه قال أكثرُ الشافعية وبعضُ الحنفية.
وقال أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي: لا يجوز^(٢) ذلك، وهو قولُ
أهل الظاهرِ والمعتزلةِ.

أدلة مَنْ منع تأخير
البيان عن وقت
الخطاب إلى
وقت الحاجة.

ووجهه: ثلاثة أمور:

أحدها: أنَّ الخطابَ يرادُ لفائدةٍ وما لا فائدةَ فيه وجودُهُ كعدمه.

ولا يجوزُ أن يُقالَ: «أبجد هوَّز» يرادُ به: وجوبُ الصلاةِ ثمَّ يبيِّنُه فيما بعدُ.

والثاني: أنَّه لا يجوزُ مخاطبةَ العربيِّ بالعجميةِ؛ لأنَّه لا يفهمُ معناه ولا يسمعُ
إلا لفظه.

والثالث: أنَّه لا خلافَ أنَّه لو قالَ: «في خمسٍ من الإبلِ شاةٌ» يريدُ به: في
خمسٍ من البقرِ لم يجز؛ لأنَّه تجهيلٌ في الحالِ وإيهامٌ لخلافِ المرادِ.

وكذا قوله: «اقتلوا المشركين» يوهمُ قتلَ كلِّ مشركٍ فإذا لم يبينِ التخصيصَ:
فهو تجهيلٌ في الحالِ.

ولو أرادَ بالعشرةِ: سبعةً لم يجزُ إلا بقريئةِ الاستثناءِ.

كذلك العامُّ لا يجوزُ أن يرادَ به الخصوصُ إلا بقريئةٍ متصلةٍ مبيِّنةٍ، فإنَّ لم يكنْ
بقريئةٍ فهو تغييرٌ للوضعِ.

وقال آخرون^(٣): يجوزُ تأخيرُ بيانِ المجرى ولا يجوزُ تأخيرُ بيانِ التخصيصِ
في العمومِ؛ فإنَّه يوهمُ العمومَ فمتى أريدَ به الخصوصُ ولم يبيِّنِ مرادهُ أوهمُ
ثبوتَ الحكمِ في صورةٍ غيرِ مرادةٍ، والمجملُ بخلافِ هذا فإنه لم يفهم منه
شيءٌ.

(١) هذا المذهب الأول في المسألة وهو المختار.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٣) وهو مذهب بعض الفقهاء وأبي الحسن الكرخي.

ولنا: الاستدلالُ بوقوعه في الكتاب والسنة:

قال الله سبحانه: ﴿فَاتَّبَعُوا قُرْآنَهُ﴾ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا يَاسَانَهُ ﴿١٩﴾ ﴿الرَّ كِنْتُ أَحْكَمْتُ أَيْنَهُ ثُمَّ فَضَّلْتُ﴾ (٢) وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي .

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ (٣) ولم يفصل إلا بعد السؤالِ .

وقال في خُصِّسِ الغنِيمَةَ: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (٤) وَأَرَادَ: بني هاشم وبني عبد المطلب ولم يبينهم فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سُئِلَ عن ذلك فقال: «إنا وبني عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام» (٥) .

وقال لنوح: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ (٦) فَتَوَهَّم نوحٌ عليه السلام أَنَّ ابْنَهُ مِنْ أَهْلِهِ حَتَّى بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ .

وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (٧) وَبَيَّنَّ الْمَرَادَ بِصَلَاةِ جَبْرِيلَ بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي الْيَوْمِينَ .

وبانَّ الْمَرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ (٨) بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «فِي أَرْبَعِينَ شَأَةً شَأَةً» (٩) «وَلَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةً» (٩) .

وبانَّ الْمَرَادُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (١٠) بِفِعْلِهِ؛ لِقَوْلِهِ: «خَلَدُوا

(١) سورة القيامة، الآيتان ١٨ - ١٩ .

(٢) سورة هود، الآية ١ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٦٧ .

(٤) سورة الأنفال، الآية ٤١، وسورة الحشر، الآية ٧ .

(٥) رواه أبو داود والترمذي .

(٦) سورة هود، الآية ٤٠ .

(٧) سورة البقرة، الآية ٤٣ .

(٨) رواه أبو داود والترمذي وحسنه .

(٩) رواه البخاري .

(١٠) سورة آل عمران، الآية ٩٧ .

عني مناسككم».

والنكاحُ والإرثُ أصلُهُما في الكتابِ وبَيَّنَّهُما النبيُّ ﷺ متراخياً بالتدرِيجِ: مَنْ يرثُ وَمَنْ لا يرثُ وَمَنْ يحلُّ نكاحَهُ وَمَنْ يحرمُ.

وقولُهُ: ﴿وَجَهْدُوا﴾^(١) عامٌّ ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾^(٢).

وكلُّ عامٍّ أتى في الشرعِ وردَّ خصوصُهُ بعدهُ وهذا لا سبيلَ إلى إنكارِهِ، وإنْ تطرُقَ الاحتمالُ إلى بعضِ هذه الاستشهاداتِ فلا يتطرُقُ إلى الجميعِ.

المسلِّكُ الثاني^(٣): أَنَّهُ يجوزُ تأخيرُ النسخِ بل يجبُ، والنسخُ بيانٌ للوقتِ فيجوزُ أنْ يردَّ لفظٌ يدلُّ على تكرارِ الفعلِ على الدوامِ ثم ينسخُ بعد حصولِ اعتقادِ اللزومِ في الدوامِ.

أما قولُهُم^(٤): لا فائدةَ في الخطابِ بمجملٍ فغيرُ صحيحٍ فإنَّ قولَهُ تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥) يعرفُ وجوبَ الإيتاءِ، ووقتهُ، وأَنَّهُ حقُّ المالِ ويمكنُ العزمُ على الامتثالِ والاستعدادِ له ولو عزمَ على تركِهِ عصى.

وقولُهُ تعالى: ﴿أَوْ يَعْمُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٦) يعرفُ إمكانَ سقوطِ المهرِ بينَ الزوجِ والوليِّ فهو كالأمرِ إذا لم يَتَبَيَّنْ أَنَّهُ للإيجابِ أو للندبِ، وأَنَّهُ على الفورِ أم على التراخي، فقد أفادَ اعتقادَ الأصلِ وإنْ خلا من كمالِ الفائدةِ، وليس ذلك مُستنكراً بل واقعٌ في الشريعةِ والعادةِ بخلافِ «أبجد هوّز» فإنه لا فائدةَ فيه

(١) سورة المائدة، الآية ٣٥.

(٢) سورة التوبة، الآية ٩١.

(٣) أي الدليل الثاني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

(٤) هذا جواب ابن قدامة عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

(٥) سورة الأنعام: ١٤١.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٣٧.

أصلاً^(١).

والتسوية بينه أيضاً وبين الخطابِ بالفارسية لمن لا يفهمها غيرُ صحيحةٍ لما ذكرنا.

ثم لا يمتنع أن يخاطبَ رسولُ الله ﷺ جميعَ أهلِ الأرضِ بالقرآنِ ويُذَرَّ به مَنْ بلغه من الزنجِ وغيرِهِم ويشعرهم اشتماله على أوامرِ يعرفُهُم المترجمُ إياها.

وكيف يبعدُ هذا ونحنُ نجورُ كونَ المعدومِ مأموراً^(٢) على تقديرِ الوجودِ؟ فأمرُ الأعجميِّ على تقديرِ البيانِ أقربُ، وههنا يسمَّى خطاباً لحصولِ أصلِ الفائدةِ.

وأما الثالثُ^(٣): فإنما يلزمُ أن لو كانَ العامُّ نصّاً في الاستغراقِ ولا كذلك بل هو ظاهرٌ، وإرادةُ الخصوصِ به من كلامِ العربِ فمَنْ اعتقدَ العمومَ قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقدُ أنه محتملٌ للخصوصِ، وعليه الحكمُ بالعمومِ إن خلى والظاهر، ويتنظرُ أن ينبه على الخصوصِ.

أما إرادةُ السبعةِ بالعشرة، والبقرِ بالإبل: فليس من كلامِ العربِ بخلاف ما ذكرناه.

(١) هذا جواب ابن قدامة عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني.

(٢) سيأتي ذلك في آخر باب الأمر - إن شاء الله -.

(٣) أي الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني وهذا جواب ابن قدامة عليه.

باب الأمر

تعريف الأمر .

الأمرُ: استدعاءُ الفعلِ بالقولِ على وجه الاستعلاءِ .

وقيل: هو القولُ المقتضي طاعةَ المأمورِ بفعلِ المأمورِ به .

وهو فاسدٌ^(١) إذ تتوقفُ معرفةُ المأمورِ على معرفةِ الأمرِ، والحدُّ ينبغي أن يعرّفَ المحدودَ فيفضي إلى الدور .

وللأمرِ صيغةٌ مبيّنةٌ تدلُّ بمجردِها على كونها أمراً إذا تعرّضت عن القرائنِ وهي: صيغةُ الأمرِ «افعل»^(٢) للحاضر، وليفعل^(٣) للغائب هذا قولُ الجمهورِ .

وزعمتُ فرقةٌ من المبتدعةِ أنه لا صيغةٌ للأمرِ بناءً على خيالهم أن الكلامَ معنى قائمٌ بالنفسِ فخالفوا الكتابَ والسنةَ وأهلَ اللغةِ والعرَفَ:

أما الكتابُ: فإنَّ اللهَ تعالى قال لذكربا: ﴿أَيُّتُكَ أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ تَلَكَّتْ لَيْالٍ سَوِيًّا ۝١﴾ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝٢﴾^(٤) فلم يُسمِ إشارةً إليهم كلاماً .

وقال لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ۝٢١﴾^(٥) فالحجةُ فيه مثلُ الحجةِ في الأولِ .

وأما السنةُ: فإنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم

(١) وجه فساده: أن فيه لفظة «المأمور» مرتين وهي مشتقة من الأمر فيحصل الدور فيمتنع الفهم .

(٢) نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ .

(٣) نحو: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ . . .﴾ وهناك صيغةُ ثالثة وهي: اسم فعل

الأمر نحو: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ﴾ وصيغةُ رابعة وهي: المصدرُ النائبُ عن فعلِ الأمرِ نحو: ﴿فَضْرِبَ الرِّقَابَ﴾ .

(٤) سورة مريم، الآيتان ١٠، ١١ .

(٥) سورة مريم، الآية ٢٦ .

تتكلم أو تعمل به»^(١).

وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك» قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «تكلتك أمك وهل يكبُ الناسَ على مناخرهم إلا حصائدُ ألسنتهم»^(٢).

وقال: «إذا قال الإمامُ ولا الضالين فقولوا آمين»^(٣). ولم يُردْ بذلك ما في النفسِ.

وأما أهلُ اللسانِ: فإنَّهم انفقوا عن آخرهم على أنَّ الكلامَ: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ.

واتفق الفقهاءُ بأجمعهم على أنَّ مَنْ حلفَ لا يتكلمُ، فحدَّثَ نفسهُ بشيءٍ دونَ أنْ ينطقَ بلسانه لم يحنثْ ولو نطقَ حنثَ.

وأهلُ العرفِ كلُّهم يُسمُّونَ الناطقَ: متكلماً ومَنْ عداه: ساكناً أو أخرسَ. ومَنْ خالفَ كتابَ الله تعالى وسنَّةَ رسوله ﷺ وإجماعَ الناسِ كلُّهم على اختلافِ طبقاتهم فلا يُعتدُّ بخلافه.

فأما الدليلُ على أنَّ هذه صيغةُ الأمرِ: فانفاقُ أهلِ اللسانِ على تسميةِ هذه الصيغةِ أمراً.

ولو قال رجلٌ لعبده: اسقني ماءً عُدَّ أمراً وعُدَّ العبدُ مطيعاً بالامتنالِ عاصياً بالتركِ مستحقاً للأدبِ والعقوبةِ.

المعاني التي

فإن قيل: هذه الصيغةُ مشتركةٌ بين:

تستعمل فيها

الإيجابِ كقوله: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ﴾^(٤).

صيغة (افعل).

(١) رواه البخاري وأبو داود.

(٢) رواه أحمد والترمذي.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

- والندبِ كقوله: ﴿فَكَاتِبُهُمْ﴾^(١).
- والإباحةِ كقوله: ﴿فَأَصْطَادُوا﴾^(٢).
- والإكرامِ كقوله: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾^(٣).
- والإهانةِ كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٤).
- والتهديدِ كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٥).
- والتعجيزِ كقوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(٦).
- والتسخيرِ كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾^(٧).
- والتسويةِ كقوله: ﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^(٨).
- والدعاءِ كقوله: «اللهم اغفر لي».
- والخبرِ كقوله: ﴿اسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾^(٩)، وقولِ النبيِّ ﷺ: «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت»^(١٠).

والتمني كقول الشاعر:

ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجلي

(١) سورة النور، الآية ٣٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٢.

(٣) سورة الحجر، الآية ٤٦.

(٤) سورة الدخان، الآية ٤٩.

(٥) سورة فصلت، الآية ٤٠.

(٦) سور الإسراء، الآية ٥٠.

(٧) سورة البقرة، الآية ٦٥.

(٨) سورة الطور، الآية ١٦.

(٩) سورة مريم، الآية ٣٨.

(١٠) رواه البخاري.

فالتعيينُ يكونُ تحكماً .

قلنا: هذا لا يصحُّ لوجهين :

أحدهما: مخالفةُ أهلِ اللسانِ فإنَّهم جعلوا هذه الصيغةَ أمراً وفرَّقوا بينَ الأمرِ والنهيِّ فقالوا: بابُ الأمرِ: «افعل»، وبابِ النهيِّ: «لا تفعل»، كما ميَّزوا بينَ الماضي والمستقبلِ، وهذا أمرٌ نعلَّمُه بالضرورةِ عن كلِّ لسانٍ من العربيةِ والعجميةِ والتركيةِ وسائرِ اللغاتِ لا يشكُّنا فيه إطلاقُ مع قرينةِ التهديدِ ونحوه في نواذرِ الأحوالِ .

الثاني: أنَّ هذ يُفْضي إلى سلبِ فائدةِ كبيرةٍ من الكلامِ وإخلاءِ الوضعِ عن كثيرٍ من الفائدةِ .

وفي الجملة: فلاشتراطُ على خلافِ الأصلِ؛ لأنَّه يخلُّ بفائدةِ الوضعِ، وهو: الفهمُ .

والصحيحُ: أنَّ هذه صيغةُ الأمرِ ثمَّ تستعملُ في غيره مجازاً مع القرينةِ كاستعمالِ ألفاظِ الحقيقةِ بأسرها في مجازِها .

فصل

اعتبار إرادة الأمر
في الأمر .

ولا يشترطُ في كونِ الأمرِ أمراً: إرادةٌ^(١) الأمرِ في قولِ الأكثرينَ .

(١) الإرادة نوعان: إرادة شرعية دينية وإرادة كونية قدرية .

والأمر الشرعي تلازمه الإرادة الشرعية الدينية بلا خلاف .

أما الإرادة الكونية القدرية فقد اختلفوا فيها:

فذهب أئمة المعتزلة إلى أن الأمر لا يفارق الإرادة للأدلة التي ذكرها ابن قدامة .

وذهب عامة أهل الحق إلى أن الأمر يفارق الإرادة للأدلة التي ذكرها المصنف - رحمه الله - .

والحكمة في الأمر بالشيء دون إرادته: ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير المطيع كما قال في قصة الذبيح: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَّ الْبَتَّوَالْمُيِّنُّ ذُو﴾ .

وقالت المعتزلة: إنما يكونُ أمراً بالإرادة. وحدهُ بعضُهم بأنَّه: إرادةُ الفعلِ
بالقولِ على وجه الاستعلاء.

أدلة المعتزلة
قالوا: لأنَّ الصيغةَ مترددةً بين أشياءَ فلا يفصلُ الأمرُ منها مما ليس بأمرٍ إلا على أن الأمر لا
يفارق الإرادة.

ولأنَّ الصيغةَ إن كانت أمراً لذاتها فهو باطلٌ بلفظ التهديد أو لتجردها عن
القارئِ فيطلُّ بكلام النَّائمِ والساهي، فثبتَ أنَّ المتكلمَ بهذه الصيغةِ على غير
وجه السهو غرضه إيقاعُ المأمورِ به وهو نفسُ الإرادة.

أدلة أهل السنة
ولنا: إنَّ اللهَ أمرَ إبراهيمَ (عليه السلام) بذبحِ ولدهِ ولم يُردهُ منه وأمرَ إبليسَ على أن الأمر
بالسجودِ ولم يردهُ منه إذ لو أرادَهُ لوقعَ فإنَّ اللهَ تعالى فعَّالٌ لما يريدُ.

دليلٌ ثانٍ: أنَّ اللهَ تعالى أمرَ بأداءِ الأماناتِ بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا
الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١) ثم لو ثبتَ أنَّه لو قال: والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن
شاء الله فلم يفعلْ لم يحنثَ ولو كانَ مراداً لله لوجبَ أن يحنثَ؛ فإنَّ اللهَ تعالى قد
شاءَ ما أمرهُ من أداءِ أمانته.

دليلٌ آخرُ: أنَّ دليلَ الأمرِ ما ذكرناه عن أهلِ اللسانِ وهُم لا يشترطونَ الإرادةَ.
ودليلٌ آخرُ: أنَّنا نجدُ الأمرَ متميزاً عن الإرادةِ فإنَّ السلطانَ لو عاتبَ رجلاً على
ضربِ عبدهِ فمهَّدَ عذرهَ بمخالفةِ أمره فقالَ له بين يديَّ الملكِ: أسرجُ الدابةِ وهو
لا يريدُ أن يسرجَ لما فيه من خطرِ الهلاكِ للسيد.

ولأنَّه قصدَ تمهيدَ عذرهِ ولا يتمهدُ إلا بمخالفتهِ وتركه امتثالَ أمره، وهو أمرُ
لواه لما تمهدَ العذرُ، وكيف لا يكونُ أمراً وقد فهمَ العبدُ والملكُ والحاضرون
منه الأمرُ؟

فأمَّا الاشتراكُ في الصيغةِ فقد أجبنا عنه.

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

ولأننا قد حددنا الأمر بأنه: استدعاءُ الفعلِ بالقولِ، ومع التهديد لا يكونُ استدعاءً. وهذا الجوابُ عن الكلامِ الثاني فإنَّنا نقولُ: هي أمرٌ لكونها استدعاءً على وجه الاستعلاءِ، ويخرجُ من هذا: النائمُ والساهي فإنَّه لا يوجدُ على وجه الاستعلاءِ.

مسألة

موجب الأمر
المجرد عن
القرائن.

إذاوردَ الأمرُ متجرداً عن القرائنِ اقتضى الوجوبَ في قولِ الفقهاءِ وبعضِ المتكلمين^(١).

وقال بعضهم: يقتضي الإباحةُ؛ لأنَّها أدنى الدرجاتِ فهي مستيقنةٌ فيجبُ حملُهُ على اليقينِ.

رأي المعتزلة
ودليلهم.
وقال بعضُ المعتزلةِ: يقتضي الندبُ؛ لأنه لا بدُّ من تنزيلِ الأمرِ على أقلِّ ما يشتركُ فيه الوجوبُ والندبُ وهو: طلبُ الفعلِ واقتضاؤه.

وأنَّ فعلَهُ خيرٌ من تركِهِ، وهذا معلومٌ.

أما لزومُ العقابِ بتركِهِ فغيرُ معلومٍ فيتوقفُ فيه.

ولأنَّ الأمرَ طلبٌ، وما زادِ على ذلك درجةً لا يدلُّ عليها مطلقُ الأمرِ ولا يلزمُ منه.

ولأنَّ الشارعَ أمرَ بالمندوباتِ والواجباتِ معاً، فعندَ ورودِهِ يحتملُ الأمرينِ معاً فيحملُ على اليقينِ.

وقالت الواقفيةُ: هو على الوقفِ حتى يردَ الدليلُ ببيانه، لأنَّ كونهُ موضوعاً لأحدِ هذه الأقسامِ إمَّا أن يُعلمَ بنقلِ أو عقلِ، ولم يوجدَ أحدهما فيجبُ التوقفُ فيه.

(١) وهو قول جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة.

ولنا: ظواهرُ الكتابِ والسنةِ والإجماعِ وقول أهل اللسان .

أما الكتابُ: فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١) حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمرِ فلولا أنه مقتضى للوجوب ما لحقه ذلك .

وأيضاً: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (٢) .

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (٣) ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذم بتركه .

ومن السنة: ما روى البراء بن عازب: أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضباناً فقالت: «من أغضبك أغضبه الله؟» فقال: «ومالي لا أغضب وأنا أمر بالأمر فلا أتبع» (٤) .

فإن قيل: هذا في أمرٍ اقترب به ما دل على الوجوب .

قلنا: النبي ﷺ إنما علل غضبه بتركهم اتباع أمره ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه .

وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» (٥) والندب غير شاق فدل على أن أمره اقتضى الوجوب .

وقوله عليه السلام لبريرة: «لو راجعته» فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال:

(١) سورة النور، الآية ٦٣ .

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٦ .

(٣) سورة المرسلات، الآية ٤٨ .

(٤) رواه البخاري ومسلم .

(٥) رواه البخاري ومسلم .

«إنما أنا شافع» فقالت: لا حاجة لي فيه^(١) وإجابة شفاعَةِ النبي ﷺ مندوبٌ إليها فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

الثالث: إجماعُ الصحابةِ (رضي الله عنهم) فإنهم أجمعوا على وجوب طاعةِ الله تعالى وامتثالِ أوامره من غير سؤالِ النبي ﷺ عما عني بأوامره.

وأوجبوا أخذَ الجزيةِ من المجوسِ بقوله: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٢).

وغسلَ الإناءِ من الولوغِ بقوله: «فليغسله سبعاً»^(٣).

والصلاةَ عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»^(٤).

واستدلَّ أبو بكرٍ (رضي الله عنه) على إيجابِ الزكاةِ بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٥) ونظائرُ ذلك مما لا يخفي يدلُّ على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابعُ: أن أهلَ اللغةِ عقلوا من إطلاقِ الأمرِ: الوجوبُ؛ لأنَّ السيدَ لو أمرَ عبدهُ فخالفهُ حسنٌ عندهم لوئمهُ وتويحُّه وحسنُ العذرِ في عقوبته بمخالفةِ الأمرِ، والواجبُ: ما يعاقبُ بتركه أو يذمُّ بتركه.

فإن قيل: إنما لزمَتِ العقوبةُ؛ لأنَّ الشريعةَ أوجبتُ ذلك.

قلنا: إنما أوجبتُ طاعتهُ إذا أتى السيدُ بما يقتضي الإيجابَ ولو أذن له في الفعل أو حرَّمه عليه لم يجب عليه.

ولأنَّ مخالفةَ الأمرِ معصيةٌ قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾^(٦) وقال:

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه مالك في الموطأ (١/٢٠٧).

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) رواه البخاري ومسلم.

(٥) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٦) سورة التحريم، الآية ٦٠.

﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(١) ويقال: أمرتكَ فعصيتني، وقال الشاعر:
أمرتكَ أمراً جازماً فعصيتني

والمعصية موجبة للعقوبة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(٢).

وأما^(٣) قول مَنْ قَالَ: نَحْمَلُهُ عَلَى الْإِبَاحَةِ؛ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ: فَهُوَ بَاطِلٌ، فَإِنَّ الْأَمْرَ: اسْتِدْعَاءٌ وَطَلْبٌ، وَالْإِبَاحَةُ لَيْسَتْ طَلْبًا وَلَا اسْتِدْعَاءً بَلْ إِذْنٌ لَهُ وَإِطْلَاقٌ.

وقد أبعَدَ مَنْ جَعَلَ قَوْلَهُ: «أَفْعَلُ» مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّهْدِيدِ الَّذِي هُوَ الْمَنْعُ وَالْإِقْتِضَاءُ، فَإِنَّا نُدْرِكُ فِي وَضْعِ اللَّغَاتِ كُلِّهَا تَفْرُقَةً بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «أَفْعَلُ» وَ«لَا تَفْعَلُ» وَ«إِنْ شِئْتَ فَافْعَلُ» وَ«إِنْ شِئْتَ فَلَا تَفْعَلُ» حَتَّى لَوْ قَدَّرْنَا انْتِفَاءَ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ اخْتِلَافٌ مَعَانِي هَذِهِ الصِّيغِ، وَنَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّهَا لَيْسَتْ أُسَامِي مِترادفةً عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، كَمَا نَدْرِكُ التَّفْرُقَةَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: قَامَ وَيَقُومُ فِي أَنَّ هَذَا مَاضٍ وَذَلِكَ مُسْتَقْبَلٌ، وَهَذَا أَمْرٌ يُعْلَمُ ضَرُورَةً وَلَا يَشْكُكُنَا فِيهِ إِطْلَاقٌ مَعَ قَرِينَةِ التَّهْدِيدِ.

وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير.

وقول^(٤) مَنْ قَالَ: هُوَ لِلنَّدْبِ؛ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ لَا يَصِحُّ لَوْجِهَيْنِ:

أحدهما: أَنَا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ مَقْتَضَى الصِّيغَةِ: الْوَجُوبُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَدْلَةِ.

والثاني: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَ الْوَجُوبُ نَدْبًا وَزِيَادَةً وَلَا كَذَلِكَ، لِأَنَّهُ

يَدْخُلُ فِي حَدِّ النَّدْبِ: جَوَازُ التَّرْكِ وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الْوَجُوبِ.

.....

(١) سورة طه، الآية ٩٣.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٣) بدأ من هنا يجيب عن أدلة القائلين: إن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الإباحة.

(٤) هذا جواب ابن قدامة عن أدلة القائلين: إن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الندب.

وأما (١) أهل الوقف: فغاية ما معهم: المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها.

ثم قد سلموا أن الأمر يقتضى ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم أن يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب.

أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئاً: فتسفيه لوضع اللغة وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرد.

وإن توقفوا لمطلق الاحتمال لزمهم التوقف في الظواهر كلها وترك العمل بما لا يفيد القطع وإطراح أكثر الشريعة فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون.

موجب الأمر بعد
الحظر.

فصل

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة (٢)، وهو ظاهر قول الشافعي.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر (٣)؛ لعموم أدلة الوجوب.

ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر.

ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب.

ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له فكذلك الأمر بعد الحظر.

وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة «افعل» كقولنا (٤).

(١) هذا جواب عن أدلة القائلين بالوقف في المسألة.

(٢) وهو المذهب الأول في المسألة.

(٣) المذهب الثاني وهو قول جمهور الفقهاء وهو الراجح.

(٤) هذا مذهب ثالث في المسألة، حاصله: إذا كان الأمر بعد الحظر بصيغة «افعل» كان للإباحة، وإن كان بغير هذه الصيغة رجع إلى ما كان عليه قبل الحظر.

وإن وردَ بغير هذه الصيغة كقوله: أنتم مأمورونَ بعد الإحرام بالاصطياد: كقولهم^(١)؛ لأنه في الأولِ انصرفَ بعرفِ الاستعمالِ إلى رفعِ الذمِّ فقط حتى رجعَ حكمه إلى ما كانَ، وفي الثاني لا عرفَ له في الاستعمالِ فيبقى على ما كانَ.

ولنا^(٢): أن عرفَ الاستعمالِ في الأمرِ بعد الحظرِ: الإباحةُ بدليل: أن أكثرَ أوامرِ الشرعِ بعدَ الحظرِ للإباحةِ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٣) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٤) ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ﴾^(٥).

وقولُ النبي ﷺ: «كنتُ نهيتكم عن زيارةِ القبورِ فزوروها»^(٦) و«نهيتكم عن ادخارِ لحومِ الأضاحي فوق ثلاثٍ فأمسكوا ما بدا لكم»^(٧)، و«نهيتكم عن النيذ إلا في سقاءٍ فاشربوا في الأوعيةِ كلها ولا تشربوا مسكراً»^(٨).

وفي العرفِ: أن السيدَ لو قال لعبده: لا تأكلُ هذا الطعامَ ثم قال: كُلْهُ، أو قال لأجنبي: ادخل داري وكلْ من ثماري: اقتضى ذلك رفعَ الحظرِ دون الإيجابِ ولذلك لا يحسنُ اللومُ والتوبيخُ على تركه.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٩). قلنا: ما استفيدَ وجوبُ القتلِ بهذه الآيةِ بل بقوله: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

-
- (١) هذا المذهب الرابع في المسألة.
 - (٢) على أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة.
 - (٣) سورة المائدة، الآية ٢.
 - (٤) سورة الجمعة، الآية ١٠.
 - (٥) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.
 - (٦) رواه مسلم.
 - (٧) رواه مسلم وابن ماجه والحاكم.
 - (٨) رواه مسلم مع اختلاف يسير في اللفظ.
 - (٩) سورة التوبة، الآية ٥.

وَجَدْتُمُوهُمْ ﴿ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ ﴾ (١).

وأما (٢) أدلة الوجوب: فإنما تدلُّ على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه.

وقولهم: إنَّ النسخ يكون بالإيجاب.

قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمَّنْها الإيجابُ والإيجابُ زائدٌ لا يلزم من النسخ، ولا يستدلُّ به عليه.

وأما النهيُّ بعدَ الإيجاب: فهو مقتضى لإباحة الترك كقوله عليه السلام: «توضؤوا من لحوم الإبل ولا توضؤوا من لحوم الغنم» (٣) وإن سلَّمنا فالنهي أكد.

دلالة صيغة الأمر
على المرة أو
التكرار.

فصل

الأمرُ المطلقُ (٤) لا يقتضي التكرار (٥) في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وهو اختيار أبي الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار (٦)؛ لأنَّ قوله: «صُمْ» ينبغي أنْ يعمَّ كلَّ زمانٍ، كما أنَّ قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ يعمُّ كلَّ مشركٍ، لأنَّ إضافة الأمرِ إلى جميع الزمان كإضافة لفظِ المشركِ إلى جميع الأشخاص.

ولأنَّ الأمرَ بالشيء نهْيٌ عن ضده، وموجبُ النهيِّ: تركُ المنهيِّ أبداً فليكن موجبُ الأمرِ: فعلُ الصومِ أبداً، فإنَّ قوله: «صُمْ» معناه: «لا تفتِرْ» وقوله: «لا تفتِرْ» يقتضي التكرارَ أبداً.

(١) سورة التوبة، الآية ١٢.

(٢) بدأ من هنا يجيب عن أدلة المذهب الثاني.

(٣) رواه ابن ماجه وأحمد في المسند.

(٤) أي: المجرد عما يشعر بالمرة أو المرات.

(٥) هذا المذهب الأول في المسألة وهو لأكثر العلماء من الأصوليين والفقهاء وهو الراجح.

(٦) المذهب الثاني في المسألة بدليله.

ولأنَّ الأمرَ يقتضي العزمَ والفعلَ ثم إنه يقتضي العزمَ على التكرارِ فكذلك
الموجب الآخر .

وقيل : إنَّ عُلُقَ الأمرِ على شرطِ اقتضى التكرارَ وإلا فلا يقتضيه^(١) ؛ لأنَّ
تعليقَ الحكمِ بالشرطِ كتعلقه بالعلَّةِ ثمَّ إنَّ الحكمَ يتكررُ بتكرارِ علتهِ فكذلك يتكرر
بتكرارِ شرطه .

ولأنه لا اختصاصَ له بالشرطِ الأولِ دونَ بقيةِ الشروطِ ، ودليلُ اعتباره : النهيُّ
المعلَّقُ على شرطٍ .

وقيل : إنَّ كُرَّرَ لفظُ الأمرِ كقوله : صَلِّ غداً ركعتين ، صَلِّ غداً ركعتين . اقتضى
التكرارَ^(٢) طلباً لفائدةِ الأمرِ الثاني وحماً له على مقتضاهُ في الوجوبِ والندبِ
كالأولِ . وحكيَّ هذا القولُ عن أبي حنيفةٍ وأصحابه .

أدلة المذهب

ولنا : أنَّ الأمرَ خالٍ عن التعرضِ لكميةِ المأمورِ به إذ ليس في نفس اللفظِ الأولِ .
تعرض للعددِ ، ولا هو موضوعٌ لآحادِ الأعدادِ وضعَ اللفظِ المشتركِ ، لكنَّه
محمَّلٌ للإتمامِ ببيانِ الكميةِ ، فهو كقوله : « اقتل » . لا نقولُ : هو مشتركٌ بين زيدٍ
وعمرٍ ولا فيه تعرضٌ لهما ، فتفسيرُهُ بهما أو بأحدهما زيادةٌ على كلامِ ناقصٍ
فإتمامه بلفظٍ دلَّ على تلكِ الزيادةِ لا بمعنى البيانِ ، فحصل من هذا : أنَّ ذمَّتهُ تبرأ
بالمرةِ الواحدةِ لأنَّ وجوبها معلومٌ والزيادةُ لا دليلَ عليها ولم يتعرض اللفظُ لها
فصارَ الزائدُ كما قبلَ الأمرِ فإنَّنا كنا نقطعُ بانتفاءِ الوجوبِ ، فقوله : « صم » أزالَ
القطعَ في مرةٍ واحدةٍ فصارَ كما كان .

ويعتضدُ هذا : باليمينِ والندبِ والوكالةِ والخبرِ .

بيانهُ : أنه لو قالَ : والله لأصومنَّ أو لله عليَّ أنْ أصومَ برَّ بصومِ يومٍ .
ولو قال لو كي له : طلق زوجتي لم يكن له أكثرُ من تطليقةٍ .

(١) هذا مذهب ثالث في المسألة .

(٢) هذا مذهب رابع في المسألة .

ولو أمر عبده بدخول الدار أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة ولم يحسن لومته ولا توبيخه .

ولو قال : صمتُ أو سوف أصومُ صدقَ بمرة واحدة .

فإن قيل : فلمَ حسنَ الاستفسارَ عنه؟

قلنا : هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلمَ حسنَ الاستفسارُ؟ ثم يبطلُ بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار .

ثم إنه حسنَ الاستفسارُ؛ لأنه محتملٌ له لما ذكرناه .

وقولهم^(١) : إنَّ «صُم» عامٌّ في الزمان ليس بصحيح ، إذ لا يتعرضُ للزمانِ بعموم ولا خصوصٍ لكنَّ الزمانَ من ضرورته كالمكان ، ولا يجبُ عمومُ الأماكنِ بالفعل كذا الزمانُ .

وليس هذا نظيرُ قوله : «فاقتلوا المشركين» بل نظيره : قولهم : «صُم الأيام» .

ونظيرُ مسألتنا : قوله : «اقتل مطلقاً» ، فإنه لا يقتضي العمومَ في كلِّ مَنْ يمكنُ قتله .

الفرق بين الأمر والنهي .
والفرق بين الأمر والنهي : أنَّ الأمرَ يقتضي وجودَ المأمورِ مطلقاً والنهيَ يقتضي أن لا يوجد مطلقاً .

والنفيُّ المطلقُ يعمُّ والوجودُ المطلقُ لا يعمُّ ، فكلُّ ما وُجدَ مرةً فقد وجد مطلقاً وما انتفى مرةً فما انتفى مطلقاً ، ولذلك افترقا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر ، ولأنَّ الأمرَ يقتضي الإثباتَ والنهيَ يقتضي النفي .

والنفيُّ في النكرة يعمُّ والإثباتُ المطلقُ لا يعمُّ .

وتحقيقه : أنه لو قال : لا تفعل مرةً واحدةً اقتضى العمومَ ولو قال : افعل مرةً

(١) من هنا بدأ يجب عن أدلة القائلين : الأمر المطلق يقتضي التكرار .

واحدةً اقتضى التخصيصَ بلا خلاف .

وقولهم : إنَّ الأمرَ بالشيءِ نهْيٌ عن ضده .

قلنا : إنَّما هو نهْيٌ عما يعقبُ الامتثالَ فكان النهْيُ مقيداً بزمنِ امتثالِ الأمرِ .

وقولهم : إنَّ الأمرَ يقتضي الاعتقادَ على الدوامِ .

قلنا : يبطلُ بما لو قال : افعِلْ مرةً واحدةً .

الفرق بين الفعل
والاعتقاد .

والفرقُ بين الفعلِ والاعتقادِ : أنَّ الاعتقادَ ما وجبَ بهذا الأمرِ إنَّما وجبَ

بإخباره أنَّه يجبُ اعتقادُ أوامره فمتى عرفَ الأمرَ ولم يعتقدَ وجوباً كان مكذباً .

وقولهم : إنَّ الحكمَ يتكرَّرُ بتكرَّرِ العلةِ فكذا الشرطُ .

قلنا : العلةُ تقتضي حكمها فيوجدُ بوجودها ، والشرطُ لا يقتضي ، وإنَّما هو

بيانُ لزمانِ الحكمِ فإذا وُجدَ ثبتَ عندهُ ما كان يثبتُ بالأمرِ المطلقِ كاليمينِ والنذرِ

وسائرِ ما استشهدنا به .

وقولهم : إنَّ الواجبَ يتكرَّرُ بتكرَّرِ اللفظِ : لا يصحُّ ؛ فإنَّ اللفظَ الثاني دَلَّ على

ما دَلَّ عليه اللفظُ الأوَّلُ فلا يصحُّ حملةُ على واجبٍ سواه ، ولذلك لو كرَّرَ اليمينَ

فقال : والله لأصومنَّ والله لأصومنَّ برَّ بصومٍ واحدٍ .

وقد نُقلَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال : «والله لأغزونَّ قريشاً ثلاثاً»^(١) ثمَّ غزاهم غزوةً

الفتح .

ولو كرَّرَ لفظَ النذرِ لكان الواجبُ به واحداً وفائدةُ اللفظِ الثاني تحصيلُ التأكيدِ

فإنَّه من سائغِ كلامِ العربِ .

(١) رواه أبو داود والبيهقي .

دلالة صيغة الأمر
على الفور أو
التراخي.

مسألة

الأمر يقتضي فعلَ المأمورِ به على الفور^(١) في ظاهرِ المذهبِ وهو قولُ
الحنفية .

وقال أكثرُ الشافعية: هو على التراخي^(٢)؛ لأنَّ الأمرَ يقتضي فعلَ المأمورِ لا
غيرُ . أمَّا الزمانُ: فهو لازمُ الفعلِ كالمكانِ والآلةِ والشخصِ فيما إذا أمره بالقتلِ
فلا يدلُّ على تعيينِ الزمانِ كما لا يدلُّ على تعيينِ المكانِ والآلةِ .

ولأنَّ الزمانَ في الأمرِ إنما حصلَ ضرورةً والضرورةُ تندفعُ بأيِّ زمانٍ كان
فالتعيينُ تحكُّمٌ .

ويعتضدُّ هذا بالوعدِ واليمينِ لو قالَ: سوفَ أفعلُ فمتى فعلَ كان صادقاً وكذا
اليمينُ .

وقالت الواقفية: هو على الوقفِ^(٣) في الفورِ والتراخي والتكرارِ وعدمه .

وهو بينُ البطلانِ؛ فإنَّ المبادرَ ممثلاً بإجماعِ الأمة، مبالغٌ في الطاعةِ
مستوجبٌ جميلِ الثناء .

ولو قيل لرجلٍ: قُمْ فقامَ في الحالِ عدَّ ممثلاً ولم يعدَّ مخطئاً باتفاقِ أهلِ
اللغةِ .

وقد أنى اللهُ تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾^(٤) .

أدلة المذهب
الأول .

(١) هذا المذهب الأول في المسألة ورجحه كثير من العلماء .

(٢) هذا هو المذهب الثاني بدليله .

(٣) هذا المذهب الثالث في المسألة .

(٤) سورة المؤمنون، الآية ٦١ .

أحدها: قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾^(١)، ﴿ فَاسْتَيْقُوا
الْحَيْرَاتِ ﴾^(٢) أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب.

الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان: الفور؛ فإن السيد لو قال لعبده:
«اسقني» فأخّر حسن لومته وتوبيخه وذممه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك: بأنه
خالف أمري وعصاني لكان عذره مقبولاً.

الثالث: أنه لا بدّ من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممثلاً
يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً.

ولأن الأمر سبب للزوم الفعل فيجب أن يتعقبه حكمه كالبيع والطلاق وسائر
الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب فإنه لا يخلو: إمّا أن يؤخّر
إلى غاية أو إلى غير غاية.

فالأول باطل؛ لأنّ الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا
يدخل تحت الوسع، وإن جعلت الغاية: الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه:
فباطل أيضاً فإنّ الموت يأتي بغتة كثيراً ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا
عند عجزه عن العبادات لا سيما العبادات الشاقة كالحج، لا سيما والإنسان
طويل الأمل يهرم ويشبّ أمله.

وإن قيل: يؤخّر إلى غير غاية فباطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من قسمين:

إمّا أن يؤخّر إلى غير بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات.

أو إلى بدل فلا يخلو البدل: إمّا أن يكون الوصية به أو العزم عليه.

والوصية لا تصلح بدلاً؛ لأنّ كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة؛ لأنه لو جاز

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٩.

التأخير للموصي : جاز للموصي أيضاً فيفضي إلى سقوطه .

والعزم ليس ببدلٍ ، لأنَّ العزمَ يجبُ قبلَ دخولِ الوقتِ ، والبدلُ لا يجبُ قبلَ دخولِ وقتِ المبدلِ .

ولأنَّ وجوبَ البدلِ يحذو وجوبَ المبدلِ ، والمبدلُ لا يجبُ على الفورِ فكذلك البدلُ ، ولأنَّ البدلَ يقومُ مقامَ المبدلِ ويجزيءُ عنه ، والعزمُ ليس بمسقطٍ للفعلِ ، وكيف يجبُ الجمعُ بين البدلِ والمبدلِ؟ ثمَّ لا ينفَعكم تسميتهُ بدلاً مع كون الفعلِ واجباً فما الذي يسقط وجوبَ الفعلِ ويقومُ مقامه؟

فإن قيل : هذا يبطلُ بما إذا قال : افعَلْ أَيَّ وقتٍ شئتَ فقد أوجبتُه عليك ، فإنه لا يتناقضُ .

قلنا : بل يتناقضُ إذ حقيقة الواجبِ : ما لا يجوزُ تركه مطلقاً وهذا جائزُ التركِ مطلقاً .

وقولهم^(١) : إنَّ الأمرَ لا يتعرضُ للزمانِ فهي مطالبةٌ بالدليل وقد ذكرناه .

والفرقُ بين الزمانِ والمكانِ والآلةِ : أنَّ عدمَ التعيينِ في الزمانِ يُفضي إلى فواته بخلافِ المكانِ .

ولأنَّ المكانينِ سواءٌ بالنسبةِ إلى الفعلِ ، والزمانُ الأولُ أولى ؛ لسلامتهِ فيه من الخطرِ والخروجِ من العهدةِ يقيناً فافترقا .

(١) أي : القائلين : الأمر المطلق يقتضي التراخي .

فصل (١)

الواجب المؤقت
لا يسقط بفوات

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفترق القضاء إلى أمر جديد وهو وقته.
قول بعض الفقهاء^(٢).

وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلا بأمر جديد^(٣) اختاره أبو الخطاب؛ لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات والزكاة بالمساكين والصلاة بالقبلة والقتل بالكفار، ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص، إذ جميع ذلك تقييد له بصفة فالعاري عنها لا يتناول اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

أدلة المذهب

ولنا: أن الأمر يقتضى الوجوب في الذمة فلا تبرأ منه إلا بأداء أو إبراء كما في الأول.
حقوق الآدميين، وخروج الوقت ليس بواحد منهما.

ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر لا يزول الشغل إلا بمزيل.

والفرق بين الزمان والمكان: أن الزمن الثاني تابع للأول فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده بخلاف الأمكنة والأشخاص^(٤).

فصل

اقتضاء الأمر
الإجزاء بفعل
المأمور به.

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل

(١) حاصل هذا الفصل: أن العبادة الموقته بوقت معين إذا فات وقتها، فهل يجب قضاؤها

بالأمر الأول، وهو اختيار المؤلف، أو لا يجب إلا بأمر جديد، وهو قول الأكثرين؟

(٢) هذا هو المذهب الأول في المسألة.

(٣) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٤) ثمرة الخلاف في هذه المسألة تظهر فيمن ترك الصلاة عمداً على القول بعدم خروجه من

الملة يلزمه القضاء بالأمر الأول على المذهب الأول، وعلى المذهب الثاني فيعضهم يقول:

لا قضاء عليه؛ لأنه بأمر جديد وهو لم يرد فيه أمر، وبعضهم يوجب عليه القضاء بالقياس

على النائم والناسي.

المأمورُ بكمالٍ وصفه وشرطه^(١).

وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء^(٢) ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال بدليل: المضي في الحج الفاسد ويجب القضاء.

ومن ظنَّ أنه متطهرٌ فإنه مأمورٌ بالصلاة إذا صلى فهو ممثّلٌ مطيعٌ ويجب القضاء.

ولأنَّ القضاء إنَّما يجبُ بأمرٍ جديدٍ والأمرُ بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، يدلُّ عليه: أنَّ الأمر إنَّما يدلُّ على اقتضاء المأمور وطلبه لا غيرُ والإجزاء أمرٌ زائدٌ لا يدلُّ عليه الأمر ولا يقتضيه.

أدلة الجمهور.

ولنا: ما روي أنَّ امرأةَ سنان بن سلمة الجهني أمرت أن تسأل رسولَ الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحجَّ أفيجزي عنها أن تحجَّ عنها؟ قال: «نعم ولو كان على أمها دينٌ فقضته ألم يكن يجزي عنها؟ فلتحج عنها»^(٣)، وهذا يدلُّ على أنَّ الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم، ولأنَّ الأصل براءة الذمة وإنَّما اشتغلت بالمأمور به، وطريقُ الخروج عن عهده: الإتيانُ به فإذا أتى به يجب أن تعودَ ذمتهُ بريئةً كما كانت كديون الأدميين.

وفي المحققات: إذا اشتغل الحيرٌ بجوهرٍ فبرفعه يزولُ الشغلُ.

ولأنَّه لو لم يخرج عن العهدة للزمه الامتثالُ أبداً فإذا قال له: صم يوماً فصامه، فالأمرُ يتوجَّهُ إليه بصومٍ يومٍ كما كان فيلزمه ذلك أبداً وهو خلافُ الإجماع.

قولهم^(٤): إن القضاء يجبُ بأمرٍ جديدٍ ممنوعٍ، وإن سُلِّم فإنَّ القضاء إنَّما

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين وبعض الفقهاء وهو الراجح.

(٢) وهو المذهب الثاني في المسألة.

(٣) رواه البخاري ومسلم بمعناه.

(٤) بدأ من هنا يجب عن أدلة المذهب الثاني.

سَمِيَ قِضَاءً إِذَا كَانَ فِيهِ تَدَارُكٌ لِفَائِتٍ مِنْ أَصْلِ الْعِبَادَةِ أَوْ وَصِفِهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ اسْتِحَالَ تَسْمِيَتُهُ قِضَاءً.

وَالْحُجُّ الْفَاسِدُ وَالصَّلَاةُ بِلَا طَهَارَةٍ أَمَرَ بِهَا مَعَ الْخَلَلِ ضَرُورَةً حَالَهُ وَنَسْيَانَهُ فَعَقَلَ الْأَمْرَ بِتَدَارُكِ الْخَلَلِ، أَمَّا إِذَا أَتَى بِهَا مَعَ الْكَمَالِ بِلَا خَلَلٍ فَلَا يَعْقَلُ إِجْبَابَ الْقِضَاءِ، وَالْمَفْسُدُ لِحُجِّهِ لَا يَقْضِي الْفَاسِدَ إِنَّمَا هُوَ مَأْمُورٌ بِحُجِّ خَالٍ عَنِ الْفَسَادِ، وَقَدْ أَفْسَدَ عَلَى نَفْسِهِ فَيَقِي فِي عَهْدَةِ الْأَمْرِ، وَيُؤْمَرُ بِالْمُضِيِّ بِالْفَاسِدِ، ضَرُورَةً الْخُرُوجِ عَنِ الْإِحْرَامِ.

وقولهم: لا يقتضي الأمر إلا الامتثال هو محل النزاع فلا يقبل.

مسألة

الأمر بالأمر
بالشيء ليس أمراً
به.

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدلّ عليه دليل^(١).

مثاله: قوله ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع»^(٢) ليس بخطاب من الشارع للصبي ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي.

لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ: كان واجباً بأمر النبي ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته.

أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر لحكمة فيه مختصة به، ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفه على طفل آخر شيئاً عليك المطالبة بحقه، ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم.

(١) هذا هو المذهب الأول في المسألة، وهو لجمهور الأصوليين منهم ابن قدامة. والمذهب الثاني: أنه يكون أمراً بذلك الشيء وهو لبعض العلماء.
(٢) رواه أبو داود والحاكم وأحمد.

فصل

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم إلا أن يدل عليه دليل أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١) فيكون فرض كفاية.

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية: أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض أم على واحد غير معين كالواجب المخير، أو واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة مثلاً؟

قلنا: بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض ولو امتنعوا عم الإثم الجميع ويقاثلهم الإمام على تركه. وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن إما بالنسخ أو بسبب آخر.

أمّا الإيجاب على واحد لا بعينه: فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف وإذا أبهم الوجوب لم يعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال.

أمر الله للنبي ﷺ
أمر لأمة ما لم يقيم
دليل تخصيص.

فصل

إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْسَلُ﴾^(٢) أو أثبت في حقه حكماً فإن أتمه يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقر على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره ويدخل فيه النبي ﷺ نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»^(٣) هذا قول القاضي وبعض

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٢) سورة المنزل، الآيات ١ - ٢.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ لكن شواهد متواترة أعلاها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا

المالكية وبعض الشافعية^(١)

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر^(٢)؛ لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبده بأمر لا يختص به دون بقية عبده.

ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى.

ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَوْجِ أَدْعِيَابِهِمْ﴾^(٣) فعلل إباحته لنيبه عليه السلام بنفي الحرج عن أمته ولو اختص به الحكم: لما كان علّة لذلك.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) ولو كان الأمر مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص.

وروي أن النبي ﷺ سأله رجلٌ فقال: تُدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تُدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم» فقال: لست مثلنا يا رسول الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»^(٥) وروي عنه في القبلة للصائم مثل ذلك رواه مسلم. فالحجة فيه من وجهين:

= كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ قَبْلِكُمْ ﴿الآية﴾.

(١) هذا المذهب الأول في المسألة وهو اختيار ابن قدامة.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٥٠.

(٥) رواه مسلم واحمد في المسند.

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص به الحكم لم يكن جواباً لهم.

الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده.

ولأن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانيين من غير إنزال^(١)، وإيجاب الوضوء من الملامسة^(٢)، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً^(٣)، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله^(٤). حتى عدوا ذلك ناسخاً لما قبله معارضاً لما خالفه من أمره ونهيه.

ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخل فيه أمته حتى نسخه بقوله: ﴿عَلِمَ أَنْ تُحْضِرَهُ فَنَابَ عَلَيْكَ﴾^(٥).

ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال عقيب: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾^(٦).

وابتدأ الخطاب بمناداته وحده ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾^(٧) وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به.

وقد أشار إليه عليه السلام بقوله: «إِذَا أَسْهُو لَأَسْنٍ»^(٨).

فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم لوجود

(١) رواه مسلم والترمذي.

(٢) رواه الترمذي والدارقطني.

(٣) رواه مسلم عن عائشة.

(٤) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي.

(٥) سورة المزمل، الآية ٢٠.

(٦) سورة التحريم، الآية ٢.

(٧) سورة الطلاق، الآية ١.

(٨) رواه مالك في الموطأ (٩٢/١) وانظر جامع الأصول (٣٥٩/٦).

التلازم ظاهراً، فإنَّ ما ثبتَ في أحدِ المتلازمين ثبتَ في الآخرِ . فإنَّه لو ثبتَ في حقِّهم حكمٌ انفردوا به لثبتَ نقيضُ ذلك الحكمِ في حقِّه دونهم وقد أقمنا الدليلَ على خلافه ولهذا قالت حفصةُ للنبيِّ ﷺ: ما شأنُ الناسِ حلُّوا ولم تحلِّ أنتِ من عمرتكِ قال: «إني لبُدْتُ رأسي وقلدْتُ هديي فلا أحلُّ حتى أنحر»^(١) . فلولا أنَّه داخلٌ فيما ثبتَ لهم من الأحكامِ ما استدعوا منه موافقتهم ولا أقرَّهم على ذلك وبينَ لهم عذرَهُ .

والدلالةُ على أنَّ الحكمَ إذا ثبتَ في حقِّ واحدٍ من الصحابةِ دخلَ فيه غيرهُ: قوله عليه السلام: «خطابي للواحدِ خطابي للجماعة»^(٢) .

ولأنَّ الصحابةَ (رضي الله عنهم) كانت ترجعُ في أحكامها إلى قضايا النبيِّ ﷺ في الأعيان: كرجوعهم في حدِّ الزاني إلى قصةِ ماعز^(٣)، وفي ديةِ الجنين إلى حديثِ حمَلِ بن مالك^(٤)، وفي المفوضةِ إلى قصةِ بزوع بنتِ واشق^(٥)، وفي السكنى والنفقةِ إلى حديثِ فاطمة بنتِ قيس^(٦) وفُرَيْعَةَ بنتِ مالك، وإلى حديثِ صفية الأنصارية في سقوطِ طوافِ الوداعِ عن الحائضِ^(٧) وغير ذلك .

ولأنَّه لو اختصَّ به لما احتيجَ إلى التخصيصِ بقوله لأبي بردة في التوضيحِ بالجدعِ من المعزِ: «تجزيك ولا تجزي عن أحدِ بعدك»^(٨) .

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) هذا معنى حديثِ روثه أميمة أن النبيَّ ﷺ قال: «إنما قولِي لمائةِ امرأةٍ كقولِي لامرأةٍ واحدةٍ» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح .

والحديث باللفظ الذي ذكره المصنف ليس له أصل كما قال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج . وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة: وقد ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصولية واستدلوا به وأخطأوا .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

(٤) رواه أبو داود وإسناده صحيح .

(٥) رواه الترمذي وصححه .

(٦) رواه مسلم .

(٧) رواه مسلم .

(٨) رواه البخاري ومسلم .

دليلٌ آخرٌ: أن قولَ الراوي: نَهَى رسولُ اللهِ ﷺ أو أمرٌ أو قضى يعمُّ، ولو
اختصَّ الحكمُ مَنْ شُوفَهُ به لم يكن عاماً.

ولأنَّ الخطابَ بالكتابِ والسنةِ إنما شُوفَهُ به أصحابُ النبيِّ ﷺ ولا خلافٌ في
ثبوتِ حكمِهِ في حقِّ أهلِ الأعصارِ.

فصل

تعليق الأمر
بالمعدوم.

الأمرُ يتعلَّقُ بالمعدوم^(١)، وأوامرُ الشرعِ قد تناولتِ المعدومينَ إلى قيامِ
الساعةِ بشرطِ وجودِهِم على صفةٍ مَنْ يصحُّ تكليفُهُ.

خلافاً للمعتزلةِ وجماعةٍ من الحنفيةِ قالوا: لا يتعلَّقُ الأمرُ به^(٢)؛ لأنَّه يستحيلُ
خطابُهُ فيستحيلُ تكليفُهُ.

ولأنَّه لا يقعُ منه فعلٌ ولا تركٌ فلم يصحَّ أمرُهُ كالعاجزِ والمجنونِ.

ولأنَّ المعدومَ ليس بشيءٍ فأمْرُهُ هذيانٌ.

وكما أنَّ من شرطِ القدرةِ: وجودَ المقدورِ يجبُ أن يكونَ من شرطِ الأمرِ
وجودُ المأمورِ.

أدلة المذهب الأول.
ولنا: اتفاقُ الصحابةِ (رضي اللهُ عنه) والتابعينَ على الرجوعِ إلى الظواهرِ
المتضمنةِ أوامرِ اللهِ سبحانه وأوامرِ نبيه عليه السلامِ على مَنْ لم يوجدْ في عصرِهِم
لا يمتنعُ من ذلكَ أحدٌ.

ولأنَّه قد ثبتَ أنَّ كلامَ اللهِ تعالى قديمٌ وصفةٌ من صفاتهِ لم يزلْ أمراً ناهياً.

وقال اللهُ تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾^(٣) وهذا أمرٌ باتِّباعِ النبيِّ ﷺ. ولا خلافٌ أنَّنا

(١) هذا هو المذهب الأول في المسألة، والخلاف فيها لفظي؛ لاتفاق جميع العلماء على أن أول
هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواء في الأوامر والنواهي.

(٢) هذا المذهب الثاني بدليله.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

مأمورونَ باتباعه ولم نكنْ موجودينَ .

قولهم^(١) : إنَّ خطابَ المعدومينَ محالٌ .

قلنا : إنَّما يستحيلُ خطابُهُ بإيجادِ الفعلِ حالَ عدمه ، أمَّا أمرُهُ بشرطِ الوجودِ فغيرُ مستحيلٍ بأنْ يفعلَ عندَ وجوده ما أمرَ به متقدماً كما تقولُ : الوالدُ يوجبُ على أولاده ويلزمهم التصديقَ عنه إذا عقلوا وبلغوا ، فيكونُ الإلزامُ حاصلًا بشرطِ الوجودِ .

ولو قال لعبده : صُمْ غداً فهو أمرٌ في الحال بصوم الغدِ .

وأما العاجزُ : فإنَّه يصحُّ أمرُهُ بشرطِ القدرة فهو كمسألتنا بغيرِ فرقٍ .

فإن قيل : هذا^(٢) مخالفٌ لقوله عليه السلام : «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثةٍ : عن الصبيِّ . . .»^(٣) .

قلنا : المرادُ به : رفعُ المأثمِ والإيجابِ المضرِّ بدليلِ أنَّه قرَنَ به النَّائمَ .

ولا نسلمُ أنَّ شرطَ القدرة وجودُ المقدورِ فإنَّ اللهَ سبحانه وتعالى قادرٌ قبلَ أنْ يوجدَ مقدوراً .

هل يجوز الأمر
بغير الممكن؟

فصل

ويجوزُ الأمرُ من الله سبحانه لما في معلومه أنَّ المكلفَ لا يتمكنُ من فعله^(٤) .

وعند المعتزلة لا يجوزُ ذلكُ إلا أنْ يكونَ تعلُّقهُ بشرطٍ تحققه مجهولاً عند الأمرِ ، أمَّا إذا كان معلوماً أنه لا يتحققُ الشرطُ فلا يصحُّ الأمرُ به ؛ لأنَّ الأمرَ طلبُ

(١) بدأ من هنا يجيب عن أدلة المذهب الثاني .

(٢) أي : تعليق الأمر بالمعدوم كما هو المذهب الأول .

(٣) رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم وقال : هذا الحديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

(٤) هذا مذهب جمهور العلماء ، والحكمة في الأمر بغير الممكن : الابتلاء .

فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده: خطُ ثوبي إن صعِدَت السماء؟ وبهذا يفارق أمر الجاهل؛ لأنَّ مَنْ لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه.

أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً.

ولأنَّ إثبات الأمر بشرط يُفْضِي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده. والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما أن يتأخّر عن المشروط فمحمّل.

وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن، وأن فيه فائدة على ما مضى^(١).

أدلة الجمهور.

ولنا: الإجماع على أنَّ الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمورٌ بشرائع الإسلام منهي عن الزنا والسرقه، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات ويكون متقرباً بذلك وإن لم يحضره وقت عبادة ولا يمكن من زنا ولا سرقه، وعلمه بأنَّ الله تعالى عالمٌ بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهيًا لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأموراً منهيًا وفي كونه متقرباً، إذ لا خلاف في أنَّ العزم على امتثال ما ليس بمأمورٍ وترك ما ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمورٌ ولا متقربٌ، وهذا خلاف الإجماع.

دليلٌ ثانٍ: الإجماع على أنَّ صلاة الفرض لا تصحُّ إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر وربما مات في أثناءها فتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثناءها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟

(١) أي: في مسألة النسخ قبل التمكن، راجع ص ٧٢.

قلنا: هو قاطعٌ بأنها فرضٌ عليه لكن بشرطِ البقاءِ والأمرُ بشرطٍ: أمرٌ في الحال وليس بمعلّقٍ من عزمٍ عليه يثابُ ثوابُ العزمِ على الواجباتِ، فإنَّ قولَ السيد لعبده: صُمْ غداً أمرٌ في الحالِ بصومِ الغدِ لا أنَّه أمرٌ في الغدِ.

ولو قال: فرضتُ عليك بشرطِ بقائكُ فهو فرضٌ في الحالِ لكن بشرطِ.

ولو قال لو كيلاه: بعُ داري في رأسِ الشهرِ، كان وكيلاً في الحالِ يصحُّ أن يُقالَ: وكَلَّه ويصحُّ عزلهُ، وإذا قالَ: وكَلَّني وعزَلْني كان صادقاً، فإن ماتَ قبلَ رأسِ الشهرِ لم يتبيّنْ كذبُهُ بخلافِ ما إذا قالَ: إذا جاءَ رأسُ الشهرِ فأنتَ وكيلي فإنّه لا يكونُ وكيلاً في الحالِ.

الثالثُ: الإجماعُ على لزومِ الشروعِ في صومِ رمضانَ فإن كان الموتُ يتبيّنُ به عدمُ الأمرِ، والموتُ مجوّزٌ فيصيرُ مشكوكاً فيه فكيف تلزّمهُ العبادةُ بالشكِّ؟

قالوا: لأنَّ الظاهرَ بقاءه، والحاصلُ يُستصحَبُ والاستصحابُ أصلٌ تنبني عليه الأمورُ كما أنَّ مَنْ أقبلَ عليه سبعٌ لا يقبَحُ الهربُ وإن كان من المحتملِ موتُ السبعِ دونهُ. ولو فتَحَ هذا البابُ لم يُتصور امتثالُ أمرٍ.

قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يُفضي إليه وما أفضي إلى المحالِ محالٌ.

وأما الهربُ: فحزمٌ وأخذٌ بالأسوأ من الأحوالِ ويكفي فيه الاحتمالُ البعيدُ والشكُّ، فإنَّ مَنْ شكَّ في سبعٍ في الطريقِ أو لصٍّ حسنٌ منه الاحترازُ عنه.

وأما الوجوبُ: فلا يثبتُ بالشكِّ والاحتمالِ بل ينبغي أن مَنْ أعرَضَ عن الصومِ لم يكن عاصياً لأنه أخذَ بالاحتمالِ الآخرِ.

وقولهم^(١): الأمرُ: طلبٌ وطلبُ المستحيلِ من الحكيمِ محالٌ.

قلنا: الأمرُ إنّما هو: قولُ الأعلى لمن دونهُ: افعَلْ مع تجردها عن القرائنِ

(١) أي: قول المعترلة أثناء استدلالهم على مذهبهم السابق.

وهذا متصورٌ مع علمه بالاستحالة .

وعلى أننا لو سلمنا أن الأمر: طلبٌ فليس الطلبُ من الله تعالى كالطلبِ من الآدميين، وإتّما هو: استدعاءٌ فعلٍ لمصلحة العبدِ وهذا يحصلُ مع الاستحالة لكي يكونَ توطئةً للنفسِ على عزمِ الامتثالِ أو التركِ، لطفاً به في الاستعداد أو الانحرافِ عن الفساد وهذا متصورٌ، ويتصورُ من السيدِ أيضاً أن يستصلحَ عبدهُ بأوامرَ ينجزُها عليه مع عزمه على فسخِ الأمرِ قبل الامتثالِ امتحاناً للعبدِ واستصلاحاً له، ولو وكَّل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبدِ صحَّ، ويتحقَّقُ فيها المقصودُ من استمالةِ الوكيلِ وامتحانه في إظهارِ الاستبشارِ بأوامره والكراهية له، وكلُّ ذلك معقولُ الفائدةِ فكذا ههنا .

وقولُهم: يُفْضي إلى تقدّمِ المشروطِ على الشرطِ .

قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمرِ بل الأمرُ موجودٌ وجدَّ الشرطُ أم لم يوجد، وإنما هو شرطٌ لوجوب التنفيذِ فلا يُفْضي إلى ما ذكروه .

فصل

النهي .

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامرِ تتضحُ به أحكامُ النواهي، إذ لكلِّ مسألةٍ من الأوامرِ وزانٌ^(١) من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرارِ إلا في اليسيرِ .

من ذلك: أن النهيَّ عن الأسبابِ المفيدةِ للأحكامِ يقتضي فسادهَا .

اقتضاء النهي
الفساد .

وقال قومٌ: النهيُّ عن الشيءِ لعينه يقتضي الفسادَ والنهيُّ عنه لغيره لا يقتضيه؛ لأن الشيءَ قد يكونُ له جهتانِ هو مقصودٌ من إحداهما مكروهٌ من الأخرى على

(١) فكما أن الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، فالنهي: استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء، وصيغة الأمر «افعل»، وصيغة النهي: «لا تفعل»، ولا يشترط فيه إرادة الناهي، والنهي يقتضي التكرار والفور خلافاً للأمر في الأولى على الصحيح. والأمر يقتضي الإجزاء والنهي يقتضي الفساد.

ما مضى (١).

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها وفي المعاملات لا يقتضيه؛ لأن العبادَةَ طاعةٌ والطاعةُ: موافقةُ الأمرِ والنهيِّ، والأمرُ والنهيُّ يتضادان فلا يكونُ المنهيُّ مأموراً فلا يكونُ طاعةً ولا عبادةً.

ولأن النهيَّ يقتضي التحريمَ وكونُ الشيءِ قربةً محرماً محالٌ.

وحكي عن طائفةٍ منهم: أبو حنيفة: أن النهيَّ يقتضي الصحة؛ لأن النهيَّ يدلُّ على التصورِ لكونه يرادُ للامتناع والممتنعُ في نفسه المستحيلُ في ذاته لا يمكنُ الامتناعُ منه؛ فلا يتوجهُ إليه النهيُّ كنهْيِ الزَّمنِ عن القيامِ والأعمى عن النظرِ.

وكما أن الأمرَ يستدعي مأموراً يمكنُ امتثالهُ فالنهيُّ يستدعي منهيّاً يمكنُ ارتكابهُ إذا ثبتَ تصوُّره، فلفظتُ الشرعُ تُحملُ على المشروعِ دون اللغوي، فإذا نهى عن صومِ يومٍ النحرِ دلَّ على تصوُّره شرعاً.

وقال بعضُ الفقهاءِ وعامةُ المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحةً؛ لأنَّ النهيَّ من خطابِ التكليفِ. والصحةُ والفسادُ من خطابِ الإخبارِ فلا يتنافى أن يقولَ: نهيتُك عن كذا فإذا فعلتهُ ربتُّ عليك حكمه، ولو صرَّحَ به فقال للأب: لا تستولدُ جاريةً الابنِ فإن فعلتهُ ملكت الجارية، ولا تُطلقِ المرأةَ وهي حائضٌ فإن فعلتَ وقعَ الطلاقُ، ولا تغسلِ الثوبَ بماءٍ مغصوبٍ فإن فعلتَ طهرَ الثوبَ لم يكنُ هذا مناقضاً، فإذا: لا دليلَ عليه من حيثُ الشرع، ولا عرفَ له في اللغةِ.

ولنا أدلةٌ:

أدلة اقتضاء النهي
الفساد.

أحدها: ما روتُ عائشةُ (رضي الله عنها) أن النبيَّ ﷺ قال: «مَنْ عَمِلَ عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ» (٢) أي: مردودٌ وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم

(١) عند الكلام على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ص ٤٢.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

يوجد.

فإن قيل : معناه ليس بمقبولٍ قربةً ولا طاعةً .

قلنا : قوله : مردودٌ يقتضي ردَّ ذاته فإذا لم يكن اقتضى ردَّ ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً .

الثاني : أن الصحابة (رضي الله عنهم) استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها :

فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل »^(١) .

واحتجَّ عمرٌ في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ ﴾^(٢) ، وفي نكاح المُحْرَمِ بالنهي^(٣) ، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي ، وغير ذلك مما يطول .

الثالث : أن النهي عن الشيء يدلُّ على تعلقِ المفسدةِ به أو بما يلازمه ، لأنَّ الشارعَ حكيمٌ لا ينهي عن المصالحِ إنما ينهي عن المفسادِ ، وفي القضاء بالفسادِ إعدامٌ لها^(٤) بأبلغ الطرقِ .

الرابع : أن النهي عنها مع ربطِ الحكمِ بها يُفضي إلى التناقض في الحكمة ؛ لأنَّ نصبها سبباً تمكيناً من التوسلِ ، والنهي منعٌ من التوسلِ ، ولأنَّ حكمها مقصودُ الآدمي ومتعلقُ غرضه فتمكينه منه حثٌّ على تعاطيه والنهي منعٌ من التعاطي ولا يليقُ ذلك بحكمةِ الشرعِ .

ثم لا فرق بين كونِ النهي عن الشيء لعينه أو لغيره لدلالةِ النهي على رجحانِ ما يتعلق به من المفسدةِ ، والمرجوحُ كالمستهلكِ المعدومِ .

(١) رواه مسلم والترمذي .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٢١ .

(٣) أي : الوارد في حديث : « لا ينكح المحرم ولا يُنكح » رواه مسلم .

(٤) أي : للمصالح .

وقولهم: إنَّ النهي لا ينافي الصحةَ قد يتناقضهما، وإنَّ سلَّماً أنه لا ينافيه لكنَّ يدلُّ على الفسادِ ظاهراً وبكفي ذلك، وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولفَ فيه الظاهرُ فلا يخرجُه عن أن يكونَ الأصلُ ما ذكرناه كما لو خولفَ مقتضاه في التحريم .

وقولهم: إنَّه يدلُّ على الصحةِ بعيداً جداً فإنَّهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربهِ منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟

قولهم: إنَّه يدلُّ على التصور .

قلنا: يدلُّ على تصوُّره حساً وهو الأفعالُ .

أما الصحةُ والفسادُ فحكمان شرعيان لا يُنهي عنهما ولا يؤمرُ بهما .

ودليلُهُ: سائرُ مناهي الشرع كالمحاولةِ والمزانيةِ والمنايذةِ والملاسةِ^(١)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾^(٢) ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾^(٣) . وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٤) إلى نظائره .

قولهم: إنَّ الأسماءَ الشرعيةَ تحملُ على موضوع الشرع . عنه جوابان:

أحدهما: أنَّ الأصلَ تقريرُ الأوضاعِ إلا ما صرفَ عنه الاستعمالُ الشرعيُّ . وفي الأوامرِ ألفتنا من الشارعِ استعمالَ هذه الأسماءِ للموضوع الشرعيِّ، أما في

(١) النهي عن هذه الأربعة رواه البخاري ومسلم .

والمحاولة: بيع الزرع في سنبلة بحنطة . والمزانية: بيع الثمر في رؤوس النخل بتمر كياً . والمنايذة: أن تقول: إذا نبذت متاعك أو نبذت متاعي فقد وجب البيع .

والملاسة: بيع الثوب بالثوب بدون رؤية بل بمجرد اللمس .

(٢) سورة النساء، الآية ٢٢ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٧٨ .

(٤) معناه عند أبي داود والنسائي وابن ماجه وأحمد .

المنهيات فلم يثبت هذا العرف .

الثاني : أَنَا نُسَلِّمُ استعماله في الموضوع الشرعيّ، لكنّ الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدّها لما ذكرناه.

باب العموم

العموم من
صفات الألفاظ

اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة^(١).

حقيقة ومن
صفات المعاني

وقد يطلق في غيرها^(٢) كقولهم: عمهم القحط، أو المطر أو العطاء، لكنه مجاز؛ فإن^(٣) عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء مجازاً. نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين.

وعلم الناس وقدرهم وإن اشتركت في أنها علم وقدر لا توصف بأنها عموم^(٤).

والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان:

فوجوده في الأعيان لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو.

وأما وجوده في اللسان: فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة، فسمي عاماً لذلك.

وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل يُسمى كلياً؛ فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل. فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل: نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهدته أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس.

حد العام.

وحد العام: هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً.

(١) معنى العموم من عوارض الألفاظ: أي من صفات الألفاظ فكل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه. وقيل: توصف به المعاني أيضاً لكن على جهة المجاز.

(٢) أي: غير الألفاظ، وهي المعاني كقولهم: عمهم المطر.

(٣) هذا الكلام توجيه كون العموم من عوارض المعاني مجازاً.

(٤) يعني: حقيقة.

واحترزنا «بالواحد» عن قولهم: ضرب زيدٌ عمرًا، فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين .

ويقولنا: «مطلقاً» عن قولهم: عشرة رجالٍ، فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلقٍ، بل هو إلى تمام العشرة .

وقيل: العامُّ: كلامٌ مستغرقٌ لجميع ما يصلحُ له .

ثمَّ العامُّ ينقسمُ إلى: عامٍّ لا أعمُّ منه يسمى عاماً مطلقاً، كالمعلوم يتناول مراتب العام والخاص .
الموجودَ والمعدومَ، وقيل: الشيء . وقيل: ليس لنا عامٌّ مطلقٌ؛ لأنَّ الشيء لا يتناول المعدومَ، والمعلومُ لا يتناولُ المجهولَ .

والخاصُّ ينقسمُ إلى: خاصٍّ لا أخصَّ منه يسمى: خاصاً مطلقاً، كزيدٍ وعمرو وهذا الرجلُ، وما بينهما عامٌّ وخاصٌّ بالنسبةِ، فكلُّ ما ليس بعامٍّ ولا خاصٍّ مطلقاً فهو عامٌّ بالنسبةِ إلى ما تحتهُ، خاصٌّ بالنسبةِ إلى ما فوقهُ .

فالموجودُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى المعلومِ، عامٌّ بالنسبةِ إلى الجوهري .

والجوهريُّ خاصٌّ بالنسبةِ إلى الموجودِ عامٌّ بالنسبةِ إلى الجسم .

والجسمُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى الجوهريِّ عامٌّ بالنسبةِ إلى النامي .

والنامي خاصٌّ بالنسبةِ إلى الجسمِ عامٌّ بالنسبةِ إلى الحيوانِ، وأشباه ذلك يُسمَّى عاماً لشموله ما يشمله، خاصاً من حيثُ قصوره عما شمله غيرُهُ .

ألفاظ العموم .

فصل

وألفاظ العمومِ خمسةٌ أقسامٍ :

الأولُ: كلُّ اسمٍ عرِّف بالألفِ واللامِ لغير المعهودِ وهو ثلاثةٌ أنواعٍ :

الأولُ: ألفاظُ الجموعِ: كالمسلمينَ والمشرَكينَ والذينَ .

والنوعُ الثاني: أسماء الأجناس: وهو ما لا واحد له من لفظه كالناسِ
والحيوانِ والماءِ والترابِ.

والنوعُ الثالث: لفظُ الواحد: كالسارقِ والسارقةِ والزانيِ والزانيةِ ﴿إِنَّ
الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١).

القسمُ الثاني - من ألفاظِ العمومِ -: ما أُضيفَ من هذه الأنواعِ الثلاثةِ إلى
معرفةٍ، كعبيدِ زيدٍ ومالِ عمرو.

القسمُ الثالث: أدواتُ الشرطِ، «كَمَنْ» فيمنُ يعقلُ، «وما» فيما لا يعقلُ،
«وَأَيُّ» في الجميعِ، «وَأَيْنُ وَأَيَّانُ» في المكانِ، «ومتى» في الزمانِ ونحوه كقوله
تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٢) و﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ
بَاقٍ﴾^(٣) و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ﴾^(٤) وقوله عليه السلام: «أَيُّمَا امرأةٍ
أنكحت نفسها بغير إذن وليها»^(٥).

القسمُ الرابع: «كُلُّ» و«جميعٌ» كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٦)
﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾^(٧) و﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٨).
القسمُ الخامس: النكرةُ في سياقِ النفيِّ كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾^(٩)

(١) سورة العصر، الآية ٢.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٣.

(٣) سورة النحل، الآية ٩٦.

(٤) سورة النساء، الآية ٧٨.

(٥) رواه أبو داود، وقال في بلوغ المرام: أخرجه الأربعة إلا النسائي وصححه أبو عوانة وابن حبان
والحاكم.

(٦) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(٧) سورة الأعراف، الآية ٣٤.

(٨) سورة الزمر، الآية ٦٢.

(٩) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(١).

قال البستي: الكامل في العموم: هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه. وما عداه قاصر في العموم؛ لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه يتنظم جمعاً من المسميات معنى. فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها.

هل للعموم صيغة تخصه؟
واختلف الناس^(٢) في هذه الأقسام الخمسة:

فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ «التفر» بين الثلاثة والخمسة.

وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي.

قالوا^(٣): لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك يحتمل أن يكون مراداً، وأن لا يكون مراداً فيحمل على اليقين.

ولأن وضع هذه الصيغ للعموم: إما أن تعلم بعقل أو بنقل، فالأحاد لا يحتج بها، والتواتر لا تمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماء ضرورياً.

ولأننا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكماً.

وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان، فيجب تدافعهما والقول والاعتراف بالاشتراك.

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٢) أي: في العموم هل له صيغة تخصه؟ فالجمهور على أن له صيغة تخصه، وهي حقيقة فيه مجاز في غيره. والواقفية ومن وافقهم قالوا: لا صيغة للعموم.

(٣) أي: الواقفية ومن وافقهم على أن العموم لا صيغة له، وقد استدلوا بأربعة أدلة.

ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطَهُ دَرَهْمًا. حَسَنٌ أَنْ يَقُولَ: وَإِنْ كَافِرًا فَاسْقَا، ولو عمَّ اللفظ لما حَسَنُ أَنْ يَسْتَفْسَرَ.

ولنا دليلان^(١): أحدهما: إجماعُ الصحابةِ (رضي الله عنهم). فإنهم مع أهلِ اللغةِ بأجمعهم أجزوا ألفاظَ الكتابِ والسنةِ على العموم، إلا ما دلَّ على تخصيصه دليلٌ، فإنهم كانوا يطلبون دليلَ الخصوصِ لا دليلَ العمومِ فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٢) واستدلوا به على إرثِ فاطمةَ. حتى نقلَ أبو بكرٍ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة»^(٣).

وأجزوا ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(٤) و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾^(٥) و﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾^(٦) و﴿وَدَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٧) و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٨).

و﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾^(٩) و﴿لَا تُنكحُ المرأةُ على عمتها﴾^(١٠) و﴿وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ﴾^(١١) و﴿لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ﴾^(١٢) وغير ذلك مما لا يُحصى على العموم.

ولما نزلَ قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١٣) قال ابنُ أمِّ مكتومٍ: إني ضريزُ البصرِ، فنزلَ: «غيرُ أولى الضررِ» فعقلَ الضريزِ وغيره من

(١) على أن العموم له صيغة تخصه وهي حقيقة فيه مجاز في غيره.

(٢) سورة النساء، الآية ١١.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٥) سورة النور، الآية ٢.

(٦) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٧٨.

(٨) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٩) سورة المائدة، الآية ٩٥.

(١٠) رواه البخاري ومسلم.

(١١) رواه مسلم وأبو داود.

(١٢) رواه النسائي والدارقطني كما قال في البلوغ.

(١٣) سورة النساء، الآية ٩٥.

عموم اللفظ .

ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾^(١) قال ابنُ الزبيرِ: «لأخصمن محمداً» فقال له: «قد عُبِدت الملائكةُ والمسيحُ أفيدخلون النارَ؟» فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾^(٢) فعقل العموم، ولم ينكز عليه حتى بين الله تعالى المراد من اللفظ .

ولما أراد أبو بكرٍ قتالَ مانعي الزكاةِ قال له عمرُ: «كيف تقاثلهمُ وقد قال رسولُ الله ﷺ: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إلهَ إلا اللهُ»^(٣) الحديث . فلم ينكز أبو بكرٍ احتجاجه بل قال: أليس قد قال: «إلا بحقها» والزكاةُ من حقها .

واختلفَ عثمانُ وعليٌّ في الجمعِ بين الأختينِ فاحتجَّ عثمانُ بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٤) واحتجَّ عليٌّ بعمومِ قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٥) .

ولما سمعَ عثمانُ بنُ مظعونٍ قولَ لييد:

..... وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلٌ^(٦)

قال له: كذبتَ، إن نعيمَ الجنةِ لا يزولُ، وهذا وأمثالهُ مما لا ينحصرُ كثرةً يدلُّ على اتفاقهم على فهمِ العمومِ من صيغته . والإجماعُ حجةٌ . ولو لم يكن إجماعُهم حجةً لكان حجةً من حيثُ إنهم أهلُ اللغةِ وأعرفُ بصيغها

(١) سورة الأنبياء، الآية ٩٨ .

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠١ .

(٣) رواه مسلم .

(٤) سورة النساء، الآية ٢٤ .

(٥) سورة النساء، الآية ٢٣ .

(٦) صدر البيت: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطل .

وموضوعاتها.

المسلك الثاني: أن صيغ العموم يُحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب. فبعدُ جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدلُّ على وضعه:

توجُّه الاعتراضِ على مَنْ عصى الأمر العامَّ.

وسقوطه عمَّن أطاع.

ولزوم النقض والخلفِ على الخبر العامَّ.

وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

فهذه أربعة أمور تدلُّ على الغرض. وبيانها:

أنَّ السيدَ إذا قال لعبده: مَنْ دخلَ داري فأعطه رغيفاً فأعطي كلَّ داخلٍ، لم يكنُ للسيد أن يعترضَ عليه، ولو قال: لم أعطيتَ هذا وهو قصيرٌ. وإنَّما أردتُ الطوال؟ فقال: ما أمرتني بهذا وإنَّما أمرتني بإعطاء كلِّ داخلٍ. فعرضَ هذا على العقلاء رأوا اعتراضَ السيدِ ساقطاً وعتذرَ العبدُ متوجهاً، ولو أنَّ العبدَ حرمَ واحداً فقال له السيدُ: لِمَ لم تعطِهِ؟ فقال: لأنَّ هذا أسود ولفظك ما اقتضى العمومَ فيحتملُ أنَّك أردتَ البيضَ - استوجبَ التأديبَ عند العقلاء، وقيل له: مالك وللنظرِ إلى اللونِ وقد أمرتَ بإعطاء كلِّ داخلٍ؟

وأما النقضُ فإنَّه لو قال: ما رأيتُ أحداً، وكان قد رأى جماعةً كان كلامُهُ خلفاً ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ ﴾^(١) وإنَّما أوردَ هذا نقضاً على كلامهم. فإن لم يكنْ هذ عاماً: فلمَ أوردَ النقضَ عليهم؟ فلعلَّهم أرادوا غيرَ موسى: فلمَ لزم دخولُ موسى تحتَ اسمِ البشرِ.

(١) سورة الأنعام، الآية ٩١.

وأما إثبات الاستحلال والأحكام: فإذا قال: أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيبه، جاز لمن سمع أن يزوج عبيده ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة.

ولو قال: العبيد الذين في يدي ملك فلان كان إقراراً محكوماً به في الكل.

ولو ادعى على رجل ديناً فقال: مالك عليّ شيء كان إنكاراً لدعواه ولو حلف على ذلك بريء في الحكم.

ولو كان عليه دينٌ فحلف هذه اليمين كان كاذباً أثماً، وبناءً أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.

فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن لا بمجرد اللفظ.

قلنا: هذا باطل؛ فإنه لو قدر انتفاء القرائن لفهم العموم فإنه لو قدر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرض في إثباته وانتفائه لتمهّد عذره في العمل بعمومه وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال.

ولو قال: كلُّ عبدٍ لي حرٌّ ولم تُعلم منه قرينة أصلاً حكماً بحرية الكل، وتقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يُبطلها بأسرها.

ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة واختلت أوامر الشرع العامة كلها؛ لأن كل واحدٍ يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا اللفظ، ولا في هذا اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال، وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالة على العموم في حقي فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة؛ لعدم دلالتها عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم ولا يذكر لهم شيئاً يعثمهم بلفظ واحد.

وهذا باطل يقيناً وفاسد قطعاً فوجب اطراحه.

وأما حجة^(١) الواقفية: فحاصلها: مطالبة بالدليل وليس بدليل.

ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة.

وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء: الإكرام، ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم فلتوهم القرينة المخصصة حسن السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً، ثم إنه حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه.

ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع.

ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص. فإذا قال: رأيت الخليفة: قيل له: أنت رأيت؟

الخلاف في
عموم بعض
الألفاظ.

فصل

وقال قومٌ بالعموم، إلا فيما فيه الألف واللام.

وقال آخرون بالعموم، إلا في اسم الواحد بالألف واللام.

وقال بعض النحويين المتأخرين في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلا أن تكون فيه «من» مظهرة كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢) أو مقدرة كقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣) بدليل: أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان.

ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال: يُحتمل أن تكون للمعهود

(١) بدأ من هنا يجيب عن أدلة الواقفية على أن العموم لا صيغة له.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٦٢.

(٣) سورة الصافات، الآية ٣٥. وسورة محمد، الآية ١٩.

ويحتملُ أن تكونَ للاستغراقِ ويحتملُ أنَّها لجملةٌ من الجنسِ فما دليلُ التعميمِ؟
ثم وإن سُلِّمَ في البعضِ، فما قولُكم في جمعِ القلَّةِ وهو: ما وَرَدَ على وزنِ
«الأفعالِ» كالأحمالِ و«الأفْعَلِ» كالأكْلِبِ والأكْعَبِ و«الأفْعِلَةِ» كالأرغِفَةِ
و«الفِعْلَةِ» كالصبيَّةِ؟

فقد قال أهلُ اللُغَةِ: إنَّه للتقليلِ وهو: ما دونَ العشرةِ.
وقال ناسٌ بالتعميمِ، إلا في لفظِ المفردِ المحلِّي بالألفِ واللامِ؛ لأنَّه لفظٌ
واحدٌ، والواحدُ ينقسمُ إلى: واحدٍ بالنوعِ وواحدٍ بالذاتِ.
فإذا دخلهُ التخصيصُ عَلِمَ أنَّه ما أراد الواحدَ بالنوعِ فانصرفَ إلى الواحدِ
بالذاتِ.

قلنا^(١): ما ذكرناه من الاستدلالِ جازٍ: فيما فيه الألفُ واللامُ، وفي النكرةِ في
سياقِ النفيِ، فإنَّه إذا قال لعبده: أعطِ الفقراءَ والمساكينِ، واقتل المشركينَ
واقطع السارقَ والسارقةَ، واجلد الزانيةَ والزاني، ولا تؤذ مسلماً، ولا تجعلُ مع
اللهِ إلهاً واقصرَ عليه وانتفتِ القرائنُ: جرى فيه حكمُ الطاعةِ والعصيانِ وتوجَّهَ
الاعتراضُ وسقوطُهُ.

ولو قال: والله لا أكلُ رغيفاً حنثَ إذا أكلُ رغيفينِ.

وقد قال الله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً ۙ ﴾^(٢) ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا ۙ ﴾^(٣)
﴿ وَلَا يَظَلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۙ ﴾^(٤) ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظَلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۙ ﴾^(٥)
﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ۙ ﴾^(٦) ولا يحلُّ أن يقال في مثل هذا: إنَّ

(١) بدأ ابن قدامة من هنا يجيب عما ذكره أصحاب المذاهب الثلاثة السابقة.

(٢) سورة الجن، الآية ٣.

(٣) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٤) سورة الكهف، الآية ٤٩.

(٥) سورة النساء، الآية ٤٠.

(٦) سورة النور، الآية ٤٠.

اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: إن الألف واللام للمعهود.

قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه: يتعين حمله على الاستغراق؛ وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود، فحمله عليه حصل التعريف.

وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق حصل التعريف أيضاً.

وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد: لم يحصل التعريف. وكان دخول اللام وخروجها واحداً.

ولأنهما إذا كانا للعهد استغرقتا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقتا.

وأما جمع القلة: فإن العموم إنما يُتلقى من الألف واللام. ولهذا استُفيد من لفظ الواحد في مثل: السارق والسارقة. والدينار أفضل من الدرهم. وأهلك الناس الدينار والدرهم.

ولذلك صحَّ توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١) والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

وقوله: إنه يصح أن يقول: ما عندي رجل، بل رجلان.

قلنا: قوله: «بل رجلان» قرينة لفظية تدلُّ على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه.

ولا يمتنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة. كما أن لفظ الأسد

(١) سورة العصر، الآية ٢ - ٣.

إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق.

وأما لفظه «من»: فهي من مؤكدات العموم، ويمنع من استعماله في مجازه.

ولتأثيرها في التأكيد ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم: تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

أقل الجمع.

فصل

أقل الجمع ثلاثة^(١).

وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية: أن أقله اثنان؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾^(٢) ولا خلاف في حجبها باثنين.

وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ أَخَصْمُومَا﴾^(٣).
﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبُؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾^(٤) وكانوا اثنين ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^(٥) و﴿إِنْ نُبُؤَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^(٦).

وقال النبي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٧).

ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنين.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) سورة النساء، الآية ١١.

(٣) سورة الحج، الآية ١٩.

(٤) سورة ص، الآية ٢١.

(٥) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٦) سورة التحريم، الآية ٤.

(٧) حديث ضعيف رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما.

ولنا: ما روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال لعثمان (رضي الله عنه) **أدلة الجمهور**: «لِمَ حَجِبْتَ الْأُمَّ بِالْإِثْنَيْنِ مِنَ الْإِخْوَةِ وَإِنَّمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الشُّدُشُ﴾^(١) وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولا في لسان قومك؟» فقال له عثمان: «لا أنقضُ أمراً كان قبلي، وتوارثه الناسُ ومضى في الأمصار». فعارفةً على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليلٌ آخر: أنَّ أهلَ اللسانِ فرَّقوا بين الآحادِ والتثنيةِ والجمعِ، وجعلوا لكلِّ واحدٍ من هذه المراتبِ لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجبَ أن يُغيَّرَ الجمعُ التثنيةَ كمغايرةِ التثنيةِ الآحادِ.

ولأنَّ الاثنين لا يُعتُّ بهما الرجالُ والجماعةُ في لغةٍ أحدٍ فلا تقول: رأيتُ رجالاً اثنين ولا جماعةً رجلين. ويصحُّ أن يُقالَ: ما رأيتُ رجالاً وإنما رأيتُ رجلين ولو كان حقيقةً فيه لما صحَّ نفيه.

وما احتجوا به: فغايتُهُ أنَّه جازَ التعبيرُ بأحدِ اللفظين عن الآخر مجازاً كما عبَّرَ عن الواحدِ بلفظِ الجمعِ في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾^(٢) و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٣).

ثم إنَّ الطائفةَ والخَصْمَ يقعُ على الواحدِ والجمعِ والقليلِ والكثيرِ فرداً الضميرِ إلى الجماعةِ الذين اشتملَ عليهم لفظُ الطائفةِ والخصمِ.

وأما قوله: «الاثنتان جماعة» فأراد: في حكم الصلاةِ وحكم انعقادِ الجماعةِ؛ لأنَّ كلامَ النبي ﷺ يُحملُ على الأحكامِ لا على بيانِ الحقائقِ. وقولهم: إنه جمعُ شيءٍ إلى شيءٍ.

(١) سورة النساء، الآية ١٠. وخبر عثمان رواه البيهقي والحاكم.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٧٣.

(٣) سورة الحجر، الآية ٩.

قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى (١).

ورود العام على
سبب خاص.

فصل

إذاورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومته (٢) كقوله عليه السلام حين سُئِلَ أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة؟ قال: «هو الطهور ماؤه» (٣).

وقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومته (٤)؛ إذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم.

ولما نقله الراوي لعدم فائدته.

ولما أحرّ بيان الحكم إلى وقوع الواقعة.

ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.

ولنا: أن الحجّة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه.

أدلة الجمهور.

ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال.

ولو سألت امرأة زوجها الطلاق فقال: «كل نسائي طواقي» طلقن كلهن لعموم لفظه وإن خص السؤال.

ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال، فلو قال قائل: «أیحلُّ أكل الخبز والصيد والصوم؟» فيجوز أن يقول: «الأكل مندوبٌ والصوم واجبٌ والصيد حرامٌ، فيكون جواباً، وفيه: وجوبٌ وندبٌ وتحريمٌ، والسؤال

(١) ثمة الخلاف في مسألة أقل الجمع تظهر فيما لو أقر بدراهم ولم يبين، فعلى القول الأول يلزمه ثلاثة. وعلى القول الثاني يلزمه اثنان فقط.

(٢) أي: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو مذهب جمهور أهل العلم.

(٣) رواه أبو داود والترمذي وصححه والنسائي وأحمد وغيرهم.

(٤) فتكون العبرة بخصوص السبب دون عموم اللفظ ويعتبر العام مخصوصاً بالسبب.

وقَعَ عن الإباحة .

وكيف يُتكرَّرُ هذا وأكثرُ أحكامِ الشرعِ نزلتْ على أسبابٍ كنزولِ آيةِ الظهارِ^(١) في أوس بن الصامت، وآيةِ اللعانِ^(٢) في هلال بن أمية ونحو هذا .

ولا يلزمُ من وجوب التعميمِ : جوازُ تخصيصِ السببِ ؛ فإنه لا خلافَ في أنَّه بيانُ الواقعةِ ، وإنما الخلافُ هل هو بيانٌ لها خاصَّةً أم لها ولغيرها؟ فاللفظُ يتناولُها يقيناً ويتناولُ غيرها ظناً ، إذ لا يُسألُ عن شيءٍ فيعدلُ عن بيانه إلى بيانٍ غيره إلا أن يجيبَ عن غيره بما يُنبهُ على محلِّ السؤالِ كما قال لعمرَ لما سأله عن القُبلةِ للصائم : «أرأيتَ لو تمضمضتَ»^(٣)؟

ولهذا كان نقلُ الراوي للسببِ مفيداً ؛ ليبينَ به تناولَ اللفظِ له يقيناً فيمتنعُ من تخصيصه .

وفيه فوائدٌ آخرُ من : معرفة أسبابِ النزولِ والسِّيرِ والتوسعِ في الشريعة .

وقولُهم^(٤) : لِمَ أُخِّرَ بيانَ الحكمِ؟

قلنا : الله أعلمُ بفائدته في أي وقتٍ يحصلُ ، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾^(٥) .

ثم لعلَّه أُخِّرَ إلى وقتِ الواقعةِ لوجوبِ البيانِ في تلكِ الحالِ أو اللطفِ ومصلحةً للعبادِ داعيةً إلى الانقيادِ لا تحصلُ بالتقديمِ ولا بالتأخيرِ .

ثم يلزمُ بهذه العلةِ : اختصاصُ الرجمِ بما عرِّضَ وغيره من الأحكامِ .

وقولُهم : تجبُ المطابقةُ .

(١) الآية الثالثة من سورة المجادلة .

(٢) الآية السادسة - والسابعة من سورة النور .

(٣) رواه أبو داود وأحمد وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم .

(٤) أي : أصحاب المذهب الثاني القائمين : العبرة بخصوص السبب .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣ .

قلنا: يجب أن يكون متناولاً له، أما أن يكون مطابقاً له فكلاب لا يمتنع أن يُسئل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره كما سُئل عن الوضوء بماء البحر فيبين لهم حلّ ميته.

فصل

حكاية الصحابي
للحادثة بلفظ
عام، هل يفيد
العموم؟

قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن المزانبة وقضى بالشفعة فيما لم يُقسم يقتضي العموم^(١).

وقال قوم: لا عموم له^(٢)؛ لأنّ الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي.
والصحابي يحتمل أنه سمع لفظاً خاصاً.
أو يكون عموماً.
أو يكون فعلاً لا عموم له.

وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

أدلة الحنابلة.

ولنا: إجماع الصحابة (رضي الله عنهم) فإنه قد عُرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور: كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة»، واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: نهى رسول الله ﷺ عن: المزانبة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة^(٣) وسائر المناهي.

وكذلك أوامره وأقضيته ورخصه مثل: «أرخص في السلم ووضع

(١) هذا قول الحنابلة وجماعة من أهل العلم.

(٢) وهو قول أكثر الأصوليين.

(٣) سبق تخريج هذه الأحاديث في ص ٢٢١. والنهي عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه رواه البخاري ومسلم.

الجوائح»^(١).

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدلُّ على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

واتفاق الصحابة على نقل هذه الألفاظ دليلٌ على اتفاقهم على العمل بها إذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملاً.

ثم لو كانت القضية في شخصٍ واحدٍ وجب التعميم لما ذكرنا في المسألة الأخرى.

دخول العبد في
الخطاب الوارد
بصيغة الجمع
المذكر.

فصل

وما ورد من خطابٍ مضافاً إلى الناسِ والمؤمنين: دخل فيه العبد^(٢)؛ لأنه من جملة مَنْ يتناولهُ اللفظُ.

وخروجهُ عن بعضِ التكاليفِ لا يوجبُ رفعَ العمومِ فيه كالمريضِ والمسافرِ والحائضِ.

ويدخلُ النساءُ في: الجمعِ المضافِ إلى الناسِ، وما لا يتبينُ فيه التذكيرُ الخطابِ الوارد بصيغة الجمعِ المذكر.

ولا يدخلنَ فيما يختصُّ بالذكرِ من الأسماءِ كالرجالِ والذكورِ^(٣).

فأمَّا الجمعُ بالواو والنونِ كالمسلمينَ وضميرِ المذكرينَ كقوله: «كلوا واشربوا»:

(١) رواه مسلم، ومعنى وضع الجوائح: أي: ما أصيب من الثمار بأفة سماوية لا يؤخذ منه صدقة فيما بقي.

(٢) وهو مذهب الجمهور وهو المختار. وقال قوم: لا يدخل العبد في مثل هذا الخطاب إلا بدليل خاص.

(٣) هذه الصور الثلاث لا نزاع فيها عند أهل العلم.

فاختار القاضي: أنهنَّ يدخلنَّ فيه وهو قول بعض الحنفية وابن داود.

واختار أبو الخطاب والأكثر: أنهنَّ لا يدخلنَّ فيه؛ لأنَّ الله تعالى ذكرَ المسلمات بلفظٍ متميزٍ فما يثبتُه ابتداءً ويخصُّه بلفظِ المسلمين لا يدخلنَّ فيه إلا بدليلٍ آخر من: قياسٍ أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

دليل القاضي
ومن وافقه.

ولنا: أنه متى اجتمع المذكور والمؤنثُ غلبَ التذكيرُ، ولذلك لو قالَ لَمَنْ بحضورته من الرجال والنساء: قوموا واقعدوا تناول جميعهم.

ولو قال: «قوموا» و«قمن» و«اقعدوا» و«اقعدن» عدَّ تطويلاً ولُكنةً، وبينه: قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْطُوا مِنهَا جَمِيعًا﴾^(١) وكان ذلك خطاباً لآدمَ وزوجته والشیطان.

وأكثرُ خطابِ الله تعالى في القرآن بلفظِ التذكيرِ كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(٢) و﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾^(٣) و﴿هُدَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٤) و﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) و﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾^(٦) والنساءُ يدخلنَّ في جملة.

وذكره لهنَّ بلفظٍ مفردٍ تبيناً وإيضاحاً لا يمنعُ دخولهنَّ في اللفظِ العامِّ الصالح لهنَّ كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾^(٧) وهما من الملائكة وقوله: ﴿فِيهَا فَكَّهُةٌ وَنَخْلٌ وَرَمَانٌ﴾^(٨).

(١) سورة البقرة، الآية ٣٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٤. ووردت في أكثر من سبعين موضعاً.

(٣) سورة الزمر، الآية ٥٣.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢.

(٥) سورة البقرة، الآية ٩٧ وغيرها.

(٦) سورة الحج، الآية ٣٤.

(٧) سورة البقرة، الآية ٩٨.

(٨) سورة الرحمن، الآية ٦٨.

وقد يعطفُ العامُّ على الخاصِّ كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْزَحْتُمْ أَرْضَهُمْ وَدَيْرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ﴾^(١) والمالُ عامٌّ في الكلِّ .

هل العام بعد
التخصيص حجة؟

فصل

العامُّ إذا دخله التخصيصُ يبقى حجةً فيما لم يخصَّ عند الجمهورِ .

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجةً؛ لأنه يصيرُ مجازاً فقد خرج
الوضعُ من أيدينا، ولا قرينةُ تفصلُ وتحصرُ فيبقى مجملاً .

ولنا: تمسكُ الصحابةِ (رضي الله عنهم) بالعمومات، وما من عموم إلا وقد أدلة الجمهورِ .
تطرقُ إليه التخصيصُ إلا اليسيرُ^(٢) كقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا
عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾^(٣) و ﴿ أَنْ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٤) .

فعلى قولهم^(٥) لا يجوزُ التمسكُ بعموماتِ القرآنِ أصلاً .

ولأن لفظَ السارقِ يتناولُ كلَّ سارقٍ بالوضعِ فالمخصصُ صرفَ دلالةً عن
البعضِ فلا تسقطُ دلالةً عن الباقي كالاستثناءِ .

وقولهم: يصيرُ^(٦) مجازاً ممنوعاً، وإن سلّم: فالمجازُ دليلٌ إذا كان معروفاً؛

(١) سورة الأحزاب، الآية ٢٧ .

(٢) قال بعض العلماء: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا ستة مواضع:

١ - حرمت عليكم أمهاتكم . ٢ - كل من عليها فان ٣ - كل نفس ذائقة الموت . ٤ - والله بكل
شيء عليم . ٥ - وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها . ٦ - لله ما في السموات وما في
الأرض .

(٣) سورة هود، الآية ٦ .

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣١ .

(٥) أي: أبو ثور وعيسى بن أبان ومن وافقهم .

(٦) أي العام بعد التخصيص .

لأنه يعرف منه المرادُ فهو كالحقيقة .

وقولهم : لا قرينةَ تفصلُ .

قلنا : ليس كذلك فإنما نجعلُ اللفظَ مجازاً بدليلِ التخصيصِ فيختصُّ الحكمُ به دون ما عداه .

فصل

العام بعد التخصيص
هل هو حقيقة أو
يكون مجازاً؟

واختارَ القاضي : أنه ^(١) حقيقةٌ بعد التخصيصِ وهو قولُ أصحابِ الشافعي .

وقال قومٌ : يصيرُ مجازاً على كلِّ حالٍ ؛ لأنه وُضِعَ للعمومِ ، فإذا أُريدَ به غير ما وُضِعَ له كان مجازاً وإن لم يكن هذا هو المجازُ فلا يبقى للمجازِ معنى ؛ إذ لا خلافَ في أنه لو رد إلى ما دونَ أقلِّ الجمعِ فقال : « لا تكلمِ الناسَ » وأرادَ زياداً وحدهُ كان مجازاً ، وإن كان هو داخلاً فيه .

وقال آخرون : إن خُصِّصَ بدليلٍ منفصلٍ صار مجازاً ^(٢) ؛ لما ذكرناه .

وإن خُصِّصَ بلفظٍ متصلٍ فليس بمجازٍ ^(٣) بل يصيرُ الكلامُ بالزيادةِ كلاماً آخرَ موضوعاً لشيءٍ آخرَ ، فإننا نقولُ : « مسلمٌ » فيدلُّ على واحدٍ ، ثم نزيدهُ الواو والنونَ فيدلُّ على أمرٍ زائدٍ ولا نجعله مجازاً .

ثم نزيدُ الألفَ والنونَ في « رجلٍ » فيصيرُ صيغةً أخرى بالزيادةِ .

ولا فرقَ بين زيادةِ كلمةٍ أو زيادةِ حرفٍ فإذا قال : « السارقُ للنِصابِ يقطعُ » أو « يقطعُ السارقُ إلا سارقَ دونِ النِصابِ » فلا مجازَ فيه بل مجموعُ هذا الكلامِ موضوعٌ للدلالةِ على ما دلَّ عليه فقوله تعالى : ﴿ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَسِيئَةً عَامًا ﴾ ^(٤)

(١) أي : العام بعد التخصيصِ واختيارِ القاضي هذا مذهب ثالث في المسألة .

(٢) يعني : ولا يكون حجةً ، وهذا مذهب رابع في المسألة .

(٣) يعني : ويكون حجةً ، وهذا مذهب خامس في المسألة .

(٤) سورة العنكبوت ، الآية ١٤ .

دلَّ على تسعمائةٍ وخمسينَ وضعاً، فكأنَّ العربَ وضعتْ لذلك عبارتين .
ويمكنُ أن يُقالَ : ما صارَ بالوضعِ عبارة عن هذا القدرِ بل بقي الألفُ للألفِ
والخمسونَ للخمسين ، و«إلا» للرفعِ بعد الإثباتِ ، فإذا رفعنا عن الألفِ خمسين
بقي تسعمائةٌ وخمسون .

أما زيادةُ الواو والنون : فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا .

دليل قول
الفاضي .
ووجهُ قول القاضي : إنَّ القرينةَ المنفصلةَ من الشرعِ كالقرينةِ المتصلةِ ؛ لأنَّ
كلامَ الشارعِ يجبُ بناءً بعضه على بعضٍ فهو كالاستثناءِ وقد تبيَّن الكلامُ فيه .

فصل

ما ينتهي إليه
التخصيص .

ويجوزُ تخصيصُ العمومِ إلى أن يبقى واحداً^(١) .

وقال الرازي والقفَّالُ والغزالي : لا يجوزُ النقصانُ من أقلِّ الجمعِ^(٢) ؛ لأنَّه
يخرجُ به عن الحقيقةِ .

ولنا : أنَّ القرينةَ المتصلةَ كالقرينةِ المنفصلةِ ، وفي القرينةِ المتصلةِ يجوزُ
ذلك^(٣) فكذلك في المنفصلةِ .

(١) اتفقوا على أنه لا يجوز التخصيص إلى أن لا يبقى شيء ، واختلفوا في الغاية التي ينتهي إليها
تخصيص العام ؛ فيجزم المؤلف بجواز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد وهو رأى الحنابلة ،
وهذا هو المذهب الأول في المسألة .

(٢) هذا هو المذهب الثاني في المسألة .

(٣) كما لو قال : أكرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحداً .

فصل

والمخاطبُ يدخلُ تحت الخطابِ بالعام^(١).

وقال قومٌ: لا يدخل^(٢) بدليلِ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣).

ولو قال قائلٌ لغلامه: «مَنْ دخل الدارَ فأعطه درهماً» لم يدخل في ذلك.

وهذا فاسدٌ؛ لأنَّ اللفظَ عامٌّ والقريئةُ هي التي أخرجتِ المخاطبَ فيما ذكره.

ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤).

ومجرد كونه مخاطباً ليس بقريئة قاضية بالخروج عن العموم، والأصلُ اتباعُ العموم.

واختار أبو الخطاب: أنَّ الأمرَ لا يدخلُ في الأمر^(٥)؛ لأنَّ الأمر: استدعاءُ الفعلِ بالقولِ ممن هو دونه، ولن يتصورَ كونُ الإنسانِ دون نفسه فلم توجد حقيقته.

ولأنَّ مقصودَ الأمرِ: الامثالُ وهذا لا يكونُ إلا من الغير.

وقال القاضي: يدخلُ النبي ﷺ فيما أمر به.

ويمكن أن تبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركتهم النبي ﷺ في ذلك الحكم، ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ثم لم يفعل

(١) سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً أو خبراً، وهذا هو المذهب الأول في المسألة وهو للجمهور.

(٢) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٦. ووجه الدلالة أنه يلزم أن يكون الله مخلوقاً وهو باطل، وأجيب بأن العموم الوارد في الآية خصّ بالعقل.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٩. وهي دليل للجمهور ووجه دلالتها: أن الله سبحانه عالم بذاته وصفاته.

(٥) هذا مذهب ثالث في المسألة.

وثمره الخلاف تظهر فيما لو وقف على الفقراء ثم صار فقيراً فإنه يأخذ من الوقف على الأصح؛ لأن المخاطب يدخل في عموم خطابه. وقيل: لا يأخذ، لأن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه.

سألوه عن تركِ الفسخِ فبيّن لهم عذرَهُ.

وقد عابَ اللهُ تعالى الذين يأمرُونَ بالبرِّ وينسون أنفسهم .

وقال في حقِّ شعيب : ﴿ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَكُم عَنْهُ ﴾^(١) .

وفي الأثرِ : « إذا أمرتَ بمعروفٍ فكنْ من أخذِ الناسِ به ، وإذا نهيتَ عن منكرٍ فكن من أتركِ الناسِ له ، وإلا هلكت »^(٢) .

وجوب التمسك

بالعموم حتى

يثبت المخصص .

فصل

اللفظُ العامُّ يجبُ اعتقادُ عمومِهِ في الحالِ في قول أبي بكرٍ والقاضي^(٣) .

وقال أبو الخطاب : لا يجبُ^(٤) حتى يبحثَ فلا يجد ما يخصهُ .

قال : وقد أوماً إليه^(٥) في روايةِ صالحٍ وأبي الحارثِ قال القاضي : فيه روايتان .

وعن الحنفيةِ كقول أبي بكر .

وعنهم : أنه إن سمعَ من النبي ﷺ على طريقِ تعليمِ الحكمِ فالواجبُ اعتقادُ

عمومِهِ .

وإن سمعَهُ من غيره فلا .

وعن الشافعيةِ كالمذهبين قالوا^(٦) : لأنَّ لفظَ العمومِ يفيدُ الاستغراقَ مشروطاً

بعدمِ المخصصِ ، ونحن لا نعلمُ عدمَهُ إلا بعد أن نطلبَ فلا نجد ، ومتى لم

يوجد الشرطُ لا يوجد المشروطُ وكذلك كلُّ دليلٍ أمكنَ أن يعارضهُ دليلٌ فهو

(١) سورة هود، الآية ٨٨ .

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند عن الحسن البصري .

(٣) هذا هو المذهب الأول في المسألة وهو قول الجمهور على التحقيق .

(٤) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٥) أي الإمام أحمد .

(٦) أي : أصحاب المذهب الثاني .

دليلٌ بشرطِ سلامته عن المعارضِ . ولا بدّ من معرفة الشرطِ والجمع بين الأصلِ والفرعِ بعلّةٍ مشروطاً بعدمِ الفرقِ فلا بدّ من معرفة عدمه .

ثم اختلفوا^(١) : إلى متى يجبُ البحثُ؟

فقال قومٌ : يكفيه أن يحصل غلبة الظنّ بالانتفاء عند الاستقصاء في البحثِ كالباحثِ عن المتاعِ في البيتِ إذا لم يجده غلبَ على ظنّه انتفاؤه .

وقال آخرون : لا بدّ من اعتقادِ جازمٍ ، وسكونِ نفسٍ بآئه لا مخصصٍ فيجوزُ الحكمُ حيثئذ . أما إذا كان تشعرُ نفسهُ بدليلٍ شدّ عنه وتخيّل في صدره إمكانه فكيف يحكمُ بدليلٍ يجوزُ أن يكونَ الحكمُ به حراماً؟

ولنا : أنّ اللفظَ موضوعٌ للعمومِ فوجبَ اعتقادُ موضوعه كأسماء الحقائقِ والأمرِ والنهي . دليل الجمهور .

ولأنّ اللفظَ عامٌّ في الأعيانِ والأزمانِ ، ثم يجبُ اعتقادُ عمومهِ في الزمانِ ما لم يردْ نسخٌ كذلك في الأعيانِ .

وقولهم^(٢) : إنّ دلالة مشروطةً بعدمِ القرينةِ .

قلنا : لا نسلمُ ، وإنّما القرينةُ مانعةٌ من حملِ اللفظِ على موضوعه ، فهو كالنسخِ يمنعُ استمرارَ الحكمِ والتأويلِ يمنعُ حملَ الكلامِ على حقيقته ، واحتمالُ وجوده^(٣) لا يمنعُ من اعتقادِ الحقيقةِ .

ولأنّ التوقفَ^(٤) يفضي إلى تركِ العملِ بالدليلِ ؛ فإنّ الأصولَ غيرُ محصورةٍ ويجوزُ أن لا يجدَ اليومَ ويجدهُ بعدَ اليومِ فيجبُ التوقفُ أبداً ، وذلك غيرُ جائزٍ . والله أعلم .

(١) يعني : أصحاب المذهب الثاني في مقدار البحث عن المخصص .

(٢) أي : أصحاب المذهب الثاني . ومن هنا بدأ المؤلف يجيب عن أدلة المذهب الثاني .

(٣) أي : المخصص للعام .

(٤) يعني : إلى أن نحصل على المخصص .

فصل في الأدلة

التي يُخصُّ بها العمومُ

لأنعلمُ اختلافاً في جواز تخصيصِ (١) العمومِ، وكيف يُنكرُ ذلك مع الاتفاقِ على تخصيصِ قولِ الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢) و﴿يُجِئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣) و﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٤)؟ وقد ذكرنا أن أكثرَ العموماتِ مُخصَّصةٌ.

وأدلةُ التخصيصِ تسعةٌ:

الأول: دليلُ الحسنِ وبه خُصِّصَ قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ خرجَ منه التخصيصُ بالحسنِ.
السماءُ والأرضُ وأمورٌ كثيرةٌ بالحسنِ.

الثاني: دليلُ العقلِ، وبه خُصِّصَ قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ التَّخْصِيصِ بِالْعَقْلِ. أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (٥) لدلالةِ العقلِ على استحالةِ تكليفِ مَنْ لا يفهمُ.

فإن قيل (٦): العقلُ سابقٌ على أدلةِ السمعِ، والمخصصُ ينبغي أن يتأخرَ؛ لأنَّ التخصيصَ: إخراجُ ما يمكنُ دخوله تحت اللفظِ، وخلافُ المعقولِ لا يمكنُ تناول اللفظِ له.

(١) لم يذكر المصنف تعريف التخصيص ولا تقسيم المخصص.

والتخصيص: قصر العام على بعض أفرادهِ بدليل.

والمخصص نوعان: منفصل ومتصل.

فالمنفصل: ما يستقل بنفسه دون العام من لفظ أو قرينة وهو أقسام: الحسن، والعقل، والنص، والإجماع، والقياس، والمفهوم بنوعيه.

والمخصص المتصل: ما لا يستقل بنفسه وهو خمسة أنواع: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبديل البعض.

(٢) سورة الزمر، الآية ٦٢.

(٣) سورة القصص، الآية ٥٧.

(٤) سورة الأحقاف، الآية ٢٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٦) هذا سؤال مقدر على كون العقل مخصصاً.

قلنا: نحن نريدُ بالتخصيص: الدليلَ المعرّفَ إرادة المتكلم، وأنه أرادَ باللفظِ الموضوعِ للعمومِ معنىً خاصاً، والعقلُ يدلُّ على ذلك وإن كان متقدماً.

فإن قلتُم: لا يُسمَى ذلك تخصيصاً: فهو نزاعٌ في عبارة.

وقولهم: لا يتناولهُ اللفظُ.

قلنا: يتناولهُ من حيثُ اللسانِ لكنْ لما وجبَ الصدقُ في كلامِ الله تعالى تبيّنَ أنه يُمتنعُ دخولهُ تحتَ الإرادةِ مع شمولِ اللفظِ له وضعاً.

التخصيص
بالإجماع.

الثالث: الإجماع^(١)، فإن الإجماعَ قاطعٌ، والعامُّ يتطرقُ إليه الاحتمالُ، وإجماعهم على الحكمِ في بعضِ صورِ العامِّ على خلافِ موجبِ العمومِ لا يكونُ إلا عن دليلٍ قاطعٍ بلغهم في نسخِ اللفظِ إن كان أُريدَ به العمومُ، أو عدم دخوله تحتَ الإرادةِ عند ذكرِ العمومِ.

التخصيص
بالنصِّ.

الرابع: النصُّ الخاصُّ يُخصّصُ اللفظَ العامَّ. فقولُ النبي ﷺ: «لا قطعَ إلا في ربع دينارٍ»^(٢) خصّصَ عمومَ قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣).

وقوله عليه السلام: «لا زكاةَ فيما دونَ خمسةِ أوسقٍ»^(٤) خصّصَ عمومَ قوله: «فيما سقتِ السماءُ العُشْرُ»^(٥).

ولا فرقَ بين أن يكونَ العامُّ كتاباً أو سنةً أو متقدماً أو متأخراً.

وبهذا قال أصحابُ الشافعي.

(١) مثال التخصيص بالإجماع: تخصيص عموم قوله ﷺ: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء» بالإجماع على نجاسة الماء الذي تغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسة حدثت فيه.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وهو مثال لتخصيص الكتاب بالسنة.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٤) رواه البخاري ومسلم وهو مثال لتخصيص السنة بالسنة.

(٥) رواه البخاري والترمذي.

وقد روي عن أحمد (رحمه الله) رواية أخرى: أن المتأخر يُقدّم خاصاً كان أو عاماً. وهو قول الحنفية؛ لقول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ»^(١).

ولأنّ العامّ يتناول الصورَ التي تحته كتناول اللفظِ لها بالتنصيص عليها، ولو نصّ على الصورةِ الخاصةِ لكان نسخاً فكذلك إذا عمّ، وهذا فيما إذا علم المتأخر.

فإن جهل: فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاصُّ وما قابله من العامِّ ولا يقضي بأحدهما على الآخر وهو قول طائفة؛ لأنّه يحتمل أن يكون العامُّ ناسخاً لكونه متأخراً ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعضُ الشافعية: لا يُخصَّصُ عمومُ السنةِ بالكتاب. وخرجه ابنُ حامد روايةً لنا؛ لقوله تعالى: ﴿لَسُبِّينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢)، ولأن المتبيّن تابعٌ للتبيين، فلو خصّصنا السنةَ بالقرآنِ صار تابِعاً لها.

وقالت طائفةٌ من المتكلمين: لا يُخصَّصُ عمومُ الكتابِ بخبر الواحدِ^(٣).

وقال عيسى بن أبان: يُخصَّصُ العامُّ المخصوصُ دون غيره. وحكاه القاضي عن أبي حنيفة؛ لأنّ الكتابَ مقطوعٌ به والخبرَ مظنونٌ فلا يُتركُ به المقطوعُ كالإجماع لا يُخصَّصُ بخبر الواحدِ.

وقال بعضُ الواقفية: بالتوقف؛ لأنّ خبرَ الواحدِ مظنونٌ الأصلِ مقطوعٌ

(١) رواه مسلم.

(٢) سورة النحل، الآية ٤٤. ووجه الاستدلال منها: أن الله تعالى جعل السنة هي المبيّنة للكتاب. والحق: جواز تخصيص السنة بالكتاب لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ومثال ذلك: تخصيص حديث «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» بقوله: «فلم تجدوا ماء فتيمموا».

(٣) الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لأن التخصيص: بيان والمتواتر يبين بالأحاد قرآناً أو سنة كما تقدم.

المعنى واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول فهما متقابلان ولا دليل على الترجيح .

ولنا في تقديم الخاص مسلكان :

أحدهما : أن الصحابة ذهبت إليه فخصصوا قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ ﴾^(١) برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ : « لا تُنكح المرأة على عمِّها ولا على خالتها »^(٢) .

وخصصوا آية الميراث^(٣) بقوله : « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم »^(٤) . و« لا يرث القاتل »^(٥) ، و« إننا معاشر الأنبياء لا نورث »^(٦) .

وخصصوا عموم الوصية بقوله : « لا وصية لوارث »^(٧) وعموم قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾^(٨) بقوله ﷺ : « حتى يذوق عسليتها »^(٩) إلى نظائر كثيرة لا تحصى مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تاريخ ولا نظر في تقديم ولا تأخير .

الثاني : أن إرادة الخاص بالعام غالباً معتادة بل هي الأكثر ، واحتمال النسخ كالنادر البعيد .

وكذلك احتمال تكذيب الراوي ؛ فإنه عدل جازم في الرواية ، وسكون النفس

(١) سورة النساء ، الآية ٢٤ .

(٢) رواه مسلم .

(٣) وهي قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ . . . ﴾ الآية .

(٤) رواه البخاري ومسلم .

(٥) رواه أبو داود وأحمد والدارمي .

(٦) تقدم تخريجه ص ٢٢٧ .

(٧) قال ابن حجر : رواه أحمد والأربعة إلا النسائي ، وحسنه أحمد والترمذي . . .

(٨) سورة البقرة ، الآية ٢٣٠ .

(٩) رواه البخاري ومسلم .

إلى العدل في الرواية فيما هو نصٌ كسكونها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر (رضي الله عنه) في روايته عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أرجح من احتمال أن تكون الآية سقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ. فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين.

فأما^(١) قول من قال بالتعارض والوقف: فهو مطالبة بالدليل لا غير، وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبيننا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة، وكون النبي ﷺ مبيهاً لا يمنع^(٢) من حصول البيان بغيره، فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء.

وقولهم: المبين تابع غير صحيح؛ فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة يخص بعضها بعضاً، وليس المخصص تابعاً للمخصوص، وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق وبالإجماع، ويجوز تخصيص الأحاد بالمتواتر وليس فرعاً له.

وقولهم: إن الكتاب مقطوع به.

قلنا: دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظنُّ الصدق أقوى منه لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع، ويشغل بخبر الواحد.

جواب آخر: إن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أننا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر.

(١) بدأ ابن قدامة من هنا يجب عما ذكره أصحاب المذاهب المخالفة.

(٢) هذا جواب على من منع تخصيص عموم السنة بالكتاب.

التخصيص
بالمفهوم.

الخامس: المفهوم^(١) بالفحوى ودليل الخطاب، فإن الفحوى قاطع كالنصّ ودليل الخطاب حجة كالنصّ فيخصّ عموم قوله عليه السلام: «في أربعين شاة»^(٢) بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٣) في إخراج المعلوفة.

التخصيص بفعل
الرسول.

السادس: فعل رسول الله ﷺ كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٤) بما روت عائشة (رضي الله عنها) قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرني فأترز فيباشرنني وأنا حائض»^(٥) ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾^(٦) برجمه لماعز، وتركه جلده^(٧).

التخصيص
بإقرار الرسول.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه، فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم، وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع.

الثامن: قول الصحابي^(٨) عند من يراه حجة مقدماً على القياس يخص به العموم؛ فإن القياس يخص به فقول الصحابي المقدم عليه أولى.

فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع

(١) المفهوم: هو المعنى المستفاد من اللفظ لا من حيث النطق به كحرمة الضرب المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا آفَى﴾.

والمفهوم نوعان: ١ - مفهوم موافقة: وهو ما يوافق حكم المنطوق، وهو نوعان أيضاً: فحوى الخطاب: وهو ما كان المفهوم أولى بالحكم من المنطوق.

لحن الخطاب: وهو ما كان المفهوم مساوياً للحكم المنطوق.

٢ - مفهوم مخالفة: وهو ما يخالف حكم المنطوق. ويسمى دليل الخطاب.

(٢) سبق تخريجه ص ١٨٦.

(٣) رواه البخاري.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(٥) رواه البخاري ومسلم.

(٦) سورة النور، الآية ٢.

(٧) المغني لابن قدامة ١٢/٣١٣.

(٨) قول الصحابي لا يمكن أن يخص به العام إلا إذا كان له حكم الرفع بكونه لا مجال للرأي فيه.

ابن خديج في المخابرة فغيره يجب أن يتركه .

قلنا : إنما تركه نصّ عارضه لا للعموم .

التخصيص
بالقياس .

التاسع : قياس نصّ خاصّ إذا عارض عموم نصّ آخر^(١) فيه وجهان :

أحدهما : يُخصّص به العموم ، وهو قول أبي بكرٍ والقاضي وقول الشافعي
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين .

والوجه الآخر : لا يخصّص به العموم وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا وجماعة
من الفقهاء لحديث معاذ .

ولأنّ الظنون المستفادّة من النصوص أقوى من الظنون المستفادّة من المعاني
المستتبطة .

ولأنّ العموم أصلٌ والقياس فرعٌ فلا يقدّم على الأصل .

ولأنّ القياس إنّما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به فما هو منطوقٌ به لا
يثبت بالقياس .

وقال قومٌ : يُقدّم جليّ^(٢) القياس على العموم دون خفيه^(٣) ؛ لأنّ الجليّ أقوى
من العموم والخفيّ ضعيفٌ ، والعموم أيضاً يضعفُ تارةً بأن لا يظهر منه قصدُ
التعميم ، ويظهرُ ذلك بأن يكثر المخرجُ منه ويتطرقُ إليه تخصيصاتٌ كثيرةٌ ، فإن
دلالة قوله : « لا تبيعوا البر بالبر » على تحريم بيع الأرز أظهرٌ من دلالة قوله تعالى :
﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(٤) على إباحة بيعه متفاضلاً .

(١) مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي . . . ﴾ فقد خصّ عموم الزانية بالنص وهو قوله تعالى في

الإماء : ﴿ فَعَلَيْنَ نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَدَابِ ﴾ فقيس عليها العبد فخصّ عموم الزانية

بقياس العبد على الأمة في تشطير الحد عنها بجامع الرق .

(٢) القياس الجلي : ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له .

(٣) القياس الخفي : ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٥ .

ودلالةُ تحريمِ الخمرِ على تحريمِ النيذِّ بقياسِ الإسكارِ أغلبُ في الظنِّ من دلالةِ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾^(١) على إباحته.

فإذا تقابلَ الظنان: وجبَ تقديمُ أفواهما كالعملِ في العمومين والقياسين المتقابلين.

ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياسِ الجليِّ: تعريف القياس الجليِّ.

فسرَّه قومٌ: بأنه قياسُ العلةِ، والخفيِّ بقياسِ الشبهِ.

وقيل: الجليُّ ما يظهرُ فيه المعنى كقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(٢) وتعليلُ ذلك بما يدهشُ الفکرَ حتى يجري ذلك في الجائعِ.

وقال عيسى بن أبان: يجوزُ ذلك في العامِّ المخصوصِ دون غيره لضعفِ العامِّ بالتخصيصِ وحكاه القاضي عن أبي حنيفة.

وجهُ الأول^(٣): أنَّ صيغةَ العمومِ محتملةٌ للتخصيصِ معرضةٌ له، والقياسُ غيرُ محتملٍ فيُقضى به على المحتملِ كالمجملِ مع المفسِّرِ.

فأما^(٤) حديثُ معاذٍ: فإنَّ كونَ هذه الصورة^(٥) مرادةً باللفظِ العامِّ غيرِ مقطوعٍ به، والقياس^(٦) يدلنا على أنَّها غيرُ مرادةٍ. ولهذا جازَ تركُ عمومِ الكتابِ بخبرِ الواحدِ وبالخبرِ المتواترِ اتفاقاً. ورتبةُ السنَّةِ بعد رتبةِ الكتابِ في الخبرِ. والسنَّةُ لا

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) أي: دليل المذهب الأول وهو أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس مطلقاً.

(٤) بدأ ابن قدامة - من هنا - يجيب عما استدل به القائلون بعدم جواز تخصيص العموم بالقياس.

(٥) لعل المراد: صورة ذكر القياس بعد الكتاب والسنَّة في حديث معاذ.

(٦) المراد بالقياس هنا: الأشبه والأرجح.

يتركُّ بها الكتابُ لكنْ تكون مبيّنةً له . والتبيينُ يكونُ تارةً باللفظِ وتارةً بمعقولِ اللفظِ^(١) .

وقولهم : إنّ الظنونَ المستفادَةَ من النصوصِ أقوى^(٢) .

فلا نسلّمُ ذلكَ على الإطلاقِ .

وقولهم : لا يتركُّ الأصلُ بالفرعِ .

قلنا : هذا القياسُ^(٣) فرعُ نصٍّ آخرَ لا فرعُ النصِّ المخصوصِ به ، والنصُّ يخصُّ تارةً بنصٍّ آخرَ وتارةً بمعقولِ النصِّ .

ثم يلزم^(٤) : أنّ لا يُخصَّصَ عمومُ القرآنِ بخبر الواحدِ .

وقولهم : هو^(٥) منطوقٌ به .

قلنا : كونه منطوقاً به أمرٌ مظنونٌ ؛ فإنَّ العامَّ إذا أُريدَ به الخاصُّ كانَ نطقاً بذلكِ القدرِ وليس نطقاً بما ليس بمرادٍ .

ولهذا جازَ التخصيصُ بدليلِ العقلِ وليس نطقاً بما ليس بمرادٍ .

ولهذا جازَ التخصيصُ بدليلِ العقلِ القاطعِ ، مع أنّ دليلَ العقلِ لا يقابلُ النصَّ الصريحَ من الشارعِ ؛ لأنَّ الأدلّةَ لا تتعارضُ .

فصلٌ

في تعارضِ العمومينِ

إذا تعارضَ عمومانِ : فأمكنَ الجمعُ بينهما بأنْ يكونَ أحدهما أخصَّ من

(١) المقصودُ بمعقولِ اللفظِ : القياسُ .

(٢) يعني : عن الظنونِ المستفادَةِ من القياسِ .

(٣) أي : قياس الأرز على البر في المثال الذي ذكره الخصم .

(٤) يعني من قولهم : «لا يتركُّ الأصلُ بالفرعِ» .

(٥) أي : العموم .

الآخر فيقدم الخاص^(١).

أو يكون أحدهما يمكنُ حملهُ على تأويلٍ صحيحٍ والآخر غيرُ ممكنٍ تأويلهُ فيجبُ التأويلُ في المؤولِ ويكونُ الآخرُ دليلاً على المراد منه، جمعاً بين الحديثين إذ هو أولى من إلغائهما.

وإنْ تعذَّرَ الجمعُ بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين كما لو قال: «مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فاقتلوه» «مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فلا تقتلوه»: فلا بدَّ أنْ يكونَ أحدهما ناسخاً للآخر.

فإنْ أشكَلَ التاريخُ: طلب الحكم من دليلٍ غيرهما.

وكذلك لو تعارضَ عمومَانِ كُلُّ واحدٍ عامٌّ من وجهٍ خاصٍّ من وجهٍ، مثل: قوله عليه السلام: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(٢) فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَائِئَةَ بِخُصُوصِهَا، وَوَقْتَ النَّهْيِ بَعْمُومِهِ مَعَ قَوْلِهِ: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرِبَ الشَّمْسُ»^(٣) يَتَنَاوَلُ الْفَائِئَةَ بَعْمُومِهِ وَالْوَقْتَ بِخُصُوصِهِ.

وقوله: «مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فاقتلوه»^(٤) مَعَ قَوْلِهِ: «نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»^(٥) فَهَمَا سَوَاءٌ؛ لَعَدَمِ تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ فَيَتَعَارَضَانِ وَيَعْدَلُ إِلَى دَلِيلٍ غَيْرِهِمَا.

لا يجوز تعارض عمومين من غير مرجح. إلى وقوع الشبهة وهو منفرد عن الطاعة.

قلنا: بل ذلك جائزٌ ويكونُ مبيناً للعصرِ الأولِ، وإثماً خفي علينا طولِ المدةِ واندراسِ القرائنِ والأدلةِ ويكونُ ذلك محنةً وتكليفاً علينا؛ لنطلب دليلاً آخر،

(١) كحديث: «فيما سقت السماء العشر» مع حديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فإن الثاني مخصص لعموم الأول.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) رواه البخاري.

(٥) رواه البخاري.

ولا تكليفَ في حقنا إلا بما بلغنا .

وأما التنفيرُ: فباطلٌ، فقد نَفَرَ طائفةٌ من الكفارِ من النسخِ، ثم لم يدل ذلك على استحالتِهِ، والله أعلم .

فصلٌ في الاستثناءِ

وصيغتهُ: إلا . وغير، وسوى، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا .
وأُمُّ الباب: «إلا» .

وحدُّه: أنه قولٌ ذو صيغةٍ متصلٌ يدلُّ على أنَّ المذكورَ معه غيرُ مرادٍ بالقولِ
الأولِ .
تعريف الاستثناء .

ويفارقُ الاستثناءُ التخصيصَ بشيئين :
الفرق بين الاستثناء
والتخصص .

أحدهما: في اتصاله .

والثاني: أنه يتطرقُ إلى النصِّ كقوله: عشرة إلا ثلاثة، والتخصيصُ بخلافه .

ويفارقُ النسخَ أيضاً في ثلاثة أشياء :
الفرق بين
الاستثناء والنسخ .

أحدها: في اتصاله .

والثاني: أنَّ النسخَ رافعٌ لما دخلَ تحتَ اللفظِ، والاستثناءُ يمنعُ أنْ يدخلَ
تحتَ اللفظِ ما لولاهُ لدخلَ .

والثالث: أنَّ النسخَ يرفعُ جميعَ حكمِ النصِّ، والاستثناءُ إنّما يجوزُ في
البعضِ .

فصل

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط :

أحدها : أن يتصل بالكلام^(١) بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه ؛ لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ ، فإنه لو قال : «أكرم من دخل داري» ثم قال بعد شهر إلا زيداً لم يفهم . كما لو قال : «زيد» ثم قال بعد شهر : «قائم» لم يعدّ خبراً . وكذلك الشرط .

وحكي عن ابن عباس : أنه يجوز أن يكون منفصلاً^(٢) .

وعن عطاء والحسن : جواز تأخير مادام في المجلس^(٣) . وأوماً إليه أحمد (رحمه الله) في الاستثناء في اليمين ، والأولى ما ذكرناه .

الشرط الثاني : أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الإقرار ، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه : كان استثناءً باطلاً وهذا قول بعض الشافعية .

وقال بعضهم ومالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين : يصح ؛ لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة :

قال الله تعالى : ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا ﴾^(٤) و ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴾^(٥) ، ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ

(١) وهو مذهب جمهور العلماء واختاره ابن قدامة .

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٣) هذا المذهب الثالث .

(٤) سورة مريم ، الآية ٦٢ .

(٥) سورة النساء ، الآية ٢٩ .

مِن تَعَمَّتْ مُجْرَى (١٩) إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴿٢٠﴾ (١).

وقال الشاعر:

..... وما بالربيع^(٢) من أحدٍ

إلا الأواري.....

وبلدةٌ ليس بها أنيسٌ إلا اليعافير^(٣) وإلا العيسُ

ومثله كثيرٌ.

ولنا^(٤): أن الاستثناءَ: إخراجُ بعضٍ ما يتناولُه المستثنى منه، بدليل: أنه مشتقٌّ من قولهم: «ثبتُ فلاناً عن رأيه» و«ثبتُ العنانَ» فيشعرُ بصرفِ الكلامِ عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

فإذا ذكرَ ما لا دخولَ له في الكلامِ الأولِ لولا الاستثناءَ فما صرفَ الكلامَ ولا ثناءً عن وجهِ استرساله فتكون تسميتهُ استثناءً تجوزاً باللفظِ عن موضعه وتكون «إلا» هاهنا بمعنى «لكن»، قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قولُ سيبويه وقاله غيرُهُما من أهلِ العربية، وإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرارِ معنى، فلم يصحَّ أن ترفعَ شيئاً منه فتكونُ لاغيةً؛ فإن «لكن» إنما تدخلُ للاستدراكِ بعد الجحدِ، والإقرارُ ليس بجحدٍ فلا يصحُّ فيه. ولذلك لم يأت الاستثناءُ المنقطعُ في إثباتِ بحالٍ.

الشرط الثالث: أن يكونَ المستثنى أقلَّ من النصفِ، وفي استثناءِ النصفِ وجهان^(٥).

(١) سورة الليل، الآيتان ١٩، ٢٠.

(٢) الربع: المنزل، والأواري: محبس الدابة.

(٣) اليعافير: طيبي بلون التراب، والعيس: الإبل البيض.

(٤) أي: على اشتراط كون المستثنى من جنس المستثنى منه.

(٥) أحدهما: يصح استثناء النصف، والثاني: لا يصح.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر. ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل.

واحتج من جوزه أي: جوزه الأكثر بقوله: ﴿فِعْرَانِكَ لَأَعْوِبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(١) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ^(٢) ﴿٨٣﴾^(١) وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٢) ﴿٤٢﴾^(٢) فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود.

وقال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً

ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر.

ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص.

ولنا^(٣): أن الاستثناء لغة. وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه.

قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير.

وقال ابن جني: لو قال قائل: «مائة إلا تسعة وتسعين» ما كان متكلماً بالعربية

وكان كلامه عيباً من الكلام ولكنة.

وقال القتيبي: يقال: صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً، ولا يقال: صمت

الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً. ويقول: لقيت القوم جميعهم إلا واحداً، أو اثنين

ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم إلا أكثرهم.

إذ ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل.

(١) سورة ص، الآيتان ٨٢، ٨٣.

(٢) سورة الحجر، الآية ٤٢.

(٣) أي: على عدم جواز استثناء الأكثر.

ولو جازَ هذا لجازَ في كلِّ ما كرهوه وقبَّحوه .

وأما الآيةُ التي احتجوا بها : فقد أُجيبَ عن احتجاجهم بها بأجوبةٍ :

منها : أنَّه استثنى في إحدى الآيتينِ المخلصينَ من بني آدمَ وهم الأقلُّ ، وفي الأخرى استثنى الغاوينَ من جميع العبادِ وهم الأقلُّ ؛ فإنَّ الملائكةَ من عبادِ الله ؛ قال الله تعالى : ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (٢٦) (١) وهم غير غاوين .

ومنها : أنَّه استثناءٌ منقطعٌ في قوله : ﴿ إِلَّا مَنْ أُنْبِئَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (٢٧) (٢) بمعنى « لكن » بدليل : أنَّه قال في آيةٍ أخرى : ﴿ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ ﴾ (٣) .

وأما البيتُ : فليس فيه استثناءٌ مع أنه قد قال ابن فصال النحوي : هذا بيتٌ مصنوعٌ ولم يثبت عن العرب .

وأما القياسُ في اللغةِ : فغيرُ جائزٍ ولو كان جائزاً : فهو جمعٌ بغيرِ علةٍ .

ومثُلُ هذا لو جازَ استثناءُ البعضِ جازَ استثناءُ الكلِّ ، ويعارضهُ بأنَّه : إذا لم يجزِ استثناءُ الكلِّ فلا يجوزُ استثناءُ الأكثرِ .

والفروقُ بين القليلِ والكثيرِ : أنَّ العربَ استعملتهُ في القليلِ دونَ الكثيرِ ، فلا يقاسُ في لغتهم ما أنكروه على ما حسَّنوه وجوزَّوه .

الاستثناء بعد
جمل متعاطفة .

فصل

إذا تعقَّبَ الاستثناءُ جملاً كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤) إِلَّا الَّذِينَ

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٦ .

(٢) سورة الحجر ، الآية ٢٧ .

(٣) سورة إبراهيم ، الآية ٢٢ .

تَابُوا ﴿١﴾ وقول النبي ﷺ: «لا يُؤْمَنُ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يُجْلَسُ عَلَى تَكْرُمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ» ﴿٢﴾: رجوع الاستثناء إلى جميعها ﴿٣﴾. وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين؛ لأمرٍ ثلاثة:

أحدها: أن العموم يثبت في كل صورةٍ بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوكٌ فيه فلا نزيلٌ - أي العموم - المتيقن بالشك.

الثانية: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله ضرورة أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالثة: أن الجملة مفصولٌ بينها وبين الأولى فأشبه ما لو فصل بينهما بكلامٍ آخر. وأدلتنا ﴿٤﴾ ثلاثة:

أحدها: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: «نسائي طوالقٌ وعبيدي أحرارٌ إن كلمت زيدا» فكذلك الاستثناء؛ فإن الشرط والاستثناء شيان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يُسمى التعليق بشرطٍ مشيئة الله: استثناءً فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر.

فإن قيل: الفرق بينهما: أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء.

قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما، ثم إن كان متقدماً فلم لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟

فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء؛ فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره.

(١) سورة النور، الآيتان ٣، ٤.

(٢) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٣) لأن الجمل المتعاطفة في حكم الجملة الواحدة، وهذا رأي الأئمة: مالك والشافعي وأحمد.

(٤) أي: أدلة من قال: إن الاستثناء يعود إلى الجميع.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عي وكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك بل كان متعيناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه فتصير الجمل كالجمل الواحدة، فيصير كأنه قال: «اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب» ولا فرق بين هذا وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق إلا من تاب».

وقولهم^(١): إن التعميم مستيقن ممنوع؛ فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة وقد سلم أكثرهم عموم ذلك.

ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة، ثم قال: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾^(٢) رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك. ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة.

أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي^(٣) فتعذر النفي من النفي.

وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^(٤) لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بما لهم، فالعق ليس حقاً لهم.

(١) بدأ ابن قدامة - من هنا - يجيب عن أدلة الحنفية أصحاب المذهب الثاني.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٩.

(٣) هذا عند جمهور العلماء خلافاً لأكثر الحنفية.

(٤) سورة النساء، الآية ٩٢.

فصل في الشرط

الشرطُ: ما لا يوجدُ المشروطُ مع عدمه، ولا يلزمُ أن يوجدَ عند وجوده .

والعلةُ: يلزمُ من وجودها وجودُ المعلولِ، ولا يلزمُ من عدمها عدمه في الشرعيات .

والشرطُ: عقليٌّ وشرعيٌّ ولغويٌّ .

فالعقليُّ: كالحياة للعلم والعلم للإرادة .

والشرعيُّ: كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم .

واللغويُّ: كقوله: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، وإن جئتني أكرمتك .

مقتضاهُ في اللغة: اختصاصُ الإكرامِ بالمجيءِ فينزلُ منزلةَ التخصيصِ والاستثناءِ .

والاستثناءُ والشرطُ يُعَيِّرُ الكلامَ عما كان يقتضيه لولاهُ حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يخرجُ من الكلامِ ما دخلَ فيه، فإنه لو دخلَ لما خرجَ .

فإذا قال: «أنتِ طالقٌ إن دخلتِ الدارَ» معناه: إنك عند الدخولِ طالقٌ .

وقوله: «له عليٌّ عشرةٌ إلا ثلاثةٌ» معناه: له عليٌّ سبعةٌ . فإنه لو ثبت له عليه عشرةٌ لما قدرَ على إسقاطِ ثلاثة، ولو قدرَ على ذلك بالكلامِ المتصلِ لقدرَ عليه بالمنفصلِ فيصيرُ موضوعُ الكلامِ ذلك . فقولُه تعالى: ﴿قَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(١) لا حكمَ له قبلَ إتمامِ الكلامِ، فإذا تمَّ كان الكلامُ مقصوداً على مَنْ وجدَ منه السهو والرياءُ، لا أنه دخلَ فيه كلُّ مصلٍ، ثم خرجَ البعضُ، كذلك الاستثناءُ والشرطُ .

(١) سورة الماعون، الآية ٤ .

تعريف المطلق .

فصل في المطلق والمقيّد

المطلق هو : المتناول لو اُحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه .

وهي : النكرة في سياق الأمر ، كقوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾^(١) وقد يكون في الخبر ، كقوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بولي »^(٢) .

تعريف المقيّد .

والمقيّد هو : المتناول لمعيّن أو لغير معيّن موصوفٍ بأمرٍ زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسه .

كقوله تعالى : ﴿ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾^(٣) قيّد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع .

وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيّداً بالنسبة كقوله : « رقبة مؤمنة » مقيّد بالإيمان مطلقةً بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات .

ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به والآلة فيما يفتقر إلى الآلة والمحل للأفعال المتعدية . وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها والله أعلم .

أقسام المطلق
والمقيّد .

فصل

إذا وردَ لفظانٍ : مطلقٌ ومقيّدٌ فهو على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : أن يكونا في حكم واحدٍ بسببٍ واحدٍ كقوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بولي » وقال : « لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل »^(٤) .

(١) سورة المجادلة ، الآية ٣ .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وأحمد واختلف في وصله وإرساله .

(٣) سورة النساء ، الآية ٩٢ .

(٤) رواه بهذا اللفظ البيهقي في سننه عن ابن عباس موقوفاً .

فيجب حمل المطلق على المقيد^(١).

وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه؛ لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ فلا سبيل إلى النسخ بالقياس.

وقد بينا فساد هذا^(٢) فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في أجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهوره عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالعق في كفارة الظهار والقتل قيّد الرقة في كفارة القتل بالإيمان، وأطلقها في الظهار.

فقد روي عن أحمد (رحمه الله): ما يدك على أن المطلق لا يحمل على المقيد^(٣) وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا وقول جلّ الحنفية وبعض الشافعية.

واختار القاضي: حمل المطلق على المقيد^(٤)، وهو قول المالكية وبعض الشافعية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(٥) وقال في المدائنة: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾^(٦) ولم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلا عدلاً، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد.

ولأنّ العرب تطلق في موضع وتقيّد في موضع آخر فيحمل أحدهما على صاحبه كما قال:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ، والرأي مختلف

(١) وهذا مذهب جمهور العلماء خلافاً لأبي حنيفة.

(٢) عند الكلام عن مسألة: هل الزيادة على النص نسخ؟ راجع ص ٧٥.

(٣) وذلك لإمكان العمل بكل واحد منهما، وهذا هو المذهب الأول في المسألة.

(٤) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٥) سورة الطلاق، الآية ٢.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

وقال آخرُ:

وما أدري إذا يَمَّمْتُ أرضاً أريدُ الخيرَ أيُّهما يليني؟
أأخيرُ الذي أنا أبتغيهِ أم الشرُّ الذي هو يتغيني؟

وقال أبو الخطاب: يُبني عليه من جهة القياس^(١)؛ لأنَّ تقييدَ المطلقِ كتحصيلِ العمومِ وذلك جائزٌ بالقياسِ الخاصِّ على ما مرَّ.

فإن كان ثمَّ مقيدانِ بقيدَينِ مختلفَينِ ومطلقٍ: ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه.

ومن نصرَ الأول^(٢) قال: هذا تحكُّمٌ محضٌ يخالفُ وضعَ اللغةِ؛ إذ لا يتعرضُ القتلُ للظهارِ فكيف يرفع الإطلاقَ الذي فيه؟ والأسبابُ المختلفةُ تختلفُ - في الأكثرِ - شروطَ واجباتها.

ثم يلزمُ من هذا تناقضٌ؛ فإنَّ الصومَ مقيدٌ بالتتابعِ في الظهارِ، والتفريقِ في الحجِّ حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾^(٣) ومطلقٌ في اليمينِ فعلى أيُّهما يحملُ؟

وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييدُ بأمرٍ آخر. والله أعلم.

القسمُ الثالثُ: أن يختلفَ الحكمُ فلا يحملُ المطلقُ على المقيدِ سواء اختلفَ السببُ أو اتفقَ كخصالِ الكفارةِ إذا قيدَ الصيامُ بالتتابعِ وأطلقَ الإطعامُ؛ لأنَّ القياسَ من شرطه: اتحادُ الحكمِ، والحكمُ هاهنا مختلفٌ.

فصلٌ

فيما يُقتبسُ من الألفاظِ من فحواها وإشارتها^(٤) لا من صيغها.

(١) هذا هو المذهب الثالث في المسألة.

(٢) وهو عدم حمل المطلق على المقيد.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٩٦.

(٤) اعلم أن مراد المصنف بالفحوى والإشارة: المفهوم، وهو: ما دل عليه اللفظ لا في محل =

وهي خمسة أُضربِ :

دلالة الاقتضاء .

الأول : يُسَمَّى : اقتضاءً وهو : ما يكونُ من ضرورةِ اللفظِ وليس بمنطوقٍ به .

إما أن لا يكونَ المتكلمُ صادقاً إلا به كقوله : «لا عمل إلا بنية»^(١) .

أو من حيثُ يمتنعُ وجودُ الملفوظِ شرعاً بدونه كقوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾^(٢) أي : فأفطرَ ﴿فَعِدَّةٌ﴾ ، وقولهم : «أعتق عبدك عني وعليّ ثمنه» ، يتضمنُ الملكَ ويقتضيه ولم ينطق به .

أو من حيثُ يمتنعُ وجوده عقلاً بدونه كقوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٣) يتضمنُ إضمارَ الوطءِ ويقتضيه ، ويجوزُ أن يلقبَ هذا بالإضمارِ ويقرب من حذف المضافِ وإقامة المضافِ إليه مقامه .

دلالة الإيماء .

الضربُ الثاني : فَهْمُ التعليلِ من إضافةِ الحكمِ إلى الوصفِ المناسبِ^(٤) كقوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥) يفهمُ منه : كونُ السرقةِ علّةً وليس بمنطوقٍ به ولكن يسبقُ إلى الفهمِ من فحوى الكلامِ ، وكذا قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(٦) أي : لبرهمُ ، ﴿وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٧) أي : لفجورهم .

وهذا قد يُسَمَّى : إيماءً وإشارةً وفحوى الكلامِ ولحنه ، وإليك الخيرةُ في

= النطق .

(١) أي : لا عمل صحيح إلا بنية ، فلولا هذا الإضمار لكان المخبر غير صادق ، فإن صورة العمل توجد بلا نية .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٤ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٢٣ .

(٤) وهو المعروف بدلالة الإيماء .

(٥) سورة المائدة ، الآية ٣٨ .

(٦) سورة الانفطار ، الآية ١٣ .

(٧) سورة الانفطار ، الآية ١٤ .

تسميته .

الضربُ الثالثُ: التنبيهُ، وهو: فهمُ الحكمِ في المسكوتِ من المنطوقِ بدلالةِ سياقِ الكلامِ ومقصودهِ ومعرفةِ وجودِ المعنى في المسكوتِ بطريقِ الأولى . كفهمِ تحريمِ الشتمِ والضربِ من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَفٌ ﴾^(١) ولا بد من: معرفتنا المعنى في الأدنى ومعرفةِ وجوده في الأعلى، فلولا معرفتنا أنَّ الآيةَ سيقت للتعظيمِ للوالدين لما فهمنا منعَ القتلِ، إذ قد يقولُ السلطانُ - إذا أمرَ بقتلِ ملكٍ لمنازعتهِ له في ملكه: اقتلهُ ولا تقلْ له أفٌ . ويسمى: مفهومُ الموافقةِ وفحوى اللفظِ .

واختلف أصحابنا في تسميته قياساً:

فقال أبو الحسنِ الخريزي وبعضُ الشافعيةِ: هو قياسٌ؛ لأنه إلحاقُ المسكوتِ بالمنطوقِ في الحكمِ لاجتماعهم في المقتضى، وهذا هو القياسُ وإنما ظهرَ فيه المعنى، فسبقَ إلى الفهمِ من غير تأملٍ فأشبهَ القياسَ فيما ظهرتِ العلةُ فيه بنصِّ أو غيره مثل: قياسُ الجوعِ المفرطِ على الغضبِ في المنعِ من الحكمِ؛ لكونه يمنعُ كمالَ الفكرِ .

وقياسُ الزيتِ على السمنِ في حكمِ النجاسةِ إذا وقعتِ الفأرةُ فيه في حالِ جمودهِ أو كونه مائعاً بغيرِ الفأرةِ .

وقال القاضي أبو يعلى والحنفيةُ وبعضُ الشافعيةِ: ليس بقياسٍ إذا هو مفهومٌ من اللفظِ من غير تأملٍ ولا استنباطٍ، بل يسبقُ إلى الفهمِ حكمُ المسكوتِ مع المنطوقِ من غير تراخٍ إذ كان هو الأصلُ في القصدِ والباعثُ على النطقِ وهو أولى في الحكمِ .

ومن سمَّاه قياساً سلماً أنه قاطعٌ، فلا تضر تسميته قياساً .

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٣ .

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجهٍ ولا يفيدُ القطعَ كقولهم: إذا رُدَّتْ شهادةُ الفاسقِ فالكافرُ أولى؛ لأنَّ الكفرَ فسقٌ وزيادة، فهذا ليس بقاطعٍ؛ إذ لا يعدُّ أن يقال: «الفاسقُ متهمٌ في دينه والكافرُ يحترزُ من الكذبِ لدينه».

وأما الفاسدُ من هذا الضربِ فنحو قولهم: «إذا جاز السَّلْمُ في المؤجِّلِ ففي الحالِ أجوزُ ومن الغررِ أبعدُ»، فإنه لا بدُّ من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحةِ السَّلْمِ المؤجِّلِ بعده من الغررِ لتلتحقَ به الحالُ، بل الغررُ مانعٌ احتملَ في المؤجِّلِ، والحكمُ لا يصحُّ؛ لعدم مانعه، بل لوجودِ مقتضيه ولو كان بعده من الغررِ علةً الصحةِ فما وجدت في الأصلِ فكيف يصحُّ الإلحاقُ؟

الضربُ الرابعُ: دليلُ الخطابِ. ومعناه: الاستدلالُ بتخصيصِ الشيءِ بالذكرِ على نفي الحكمِ عن ما عداه.

ويُسمَّى: مفهومُ المخالفةِ؛ لأنه فهمٌ مجردٌ لا يستندُ إلى منطوقٍ، وإلا فما دلَّ عليه المنطوقُ أيضاً مفهومٌ.

ومثاله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مْتَعِدًا﴾^(١) و«في سائمةِ الغنمِ الزكاةُ» يدلُّ على انتفاءِ الحكمِ في المخطيءِ والمعلوفةِ.

حجية مفهوم
المخالفة.

وهذا حجةٌ^(٢) في قول إمامنا والشافعي ومالكٍ وأكثر المتكلمين.

وقالت طائفةٌ منهم وأبو حنيفة: لا دلالةٌ^(٣) له لأمرٍ خمسة:

أحدها: أنه يحسنُ الاستفهامَ، فلو قال: مَنْ ضربك عامداً فاضربه؛ حسنٌ أن تقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ ولو دلَّ على النفي لما حسنُ الاستفهامُ فيه كالمنطوقِ.

(١) سورة المائدة، الآية ٩٥.

(٢) هذا هو المذهب الأول في حجية مفهوم المخالفة، وهو مذهب الجمهور.

(٣) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

الثاني: أن العرب تُعلّق الحكمَ على الصفةِ مع مساواةِ المسكوتِ عنه كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّيبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١)، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾^(٢)، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾^(٣) فالمسكوتُ أيضاً محتملٌ للمساواةِ وعدمِها فلا سبيلٌ إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقبِ والاسمِ العلم لا يدلُّ على التخصيصِ، ومنعُ ذلك بهتٌ واختراعٌ على اللغاتِ؛ إذ يلزمُ منه أن يكونَ قوله: «زيدٌ عالمٌ» كفراً؛ لأنه نفى العلمَ عن الله وملائكته، ويلزمُ من قوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^(٤) نفي الرسالة عن غيره وذلك كفرٌ.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبرِ عن مخبرٍ واحدٍ واثنين مع السكوتِ عن الباقي فلها طرقٌ في الخبرِ عن الموصوفِ بصفةٍ فتقول: رأيتُ الظريفَ وقام الطويلُ، فلو قال بعد: والقصيرُ لم يكن مناقضةً.

الخامس: أن التخصيصَ للمذكورِ بالذكرِ قد يكونُ لفائدةٍ سوى تخصيصِ الحكمِ به:

فمنها: توسعةُ مجاري الاجتهادِ؛ لينالَ المجتهدُ فضيلتهُ.

ومنها: الاحتياطُ على المذكورِ بالذكرِ، كيلا يُفضي اجتهادُ بعضِ الناسِ إلى إخراجِهِ عن عمومِ اللفظِ بالتخصيصِ.

ومنها: تأكيدُ الحكمِ في المسكوتِ لكونِ المعنى فيه أقوى كالتنبيهِ.

ومنها: تأكيدُ الحكمِ في المسكوتِ لكونِ المعنى فيه أقوى كالتنبيهِ.

(١) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٠٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٤) سورة الفتح، الآية ٢٩.

ومنها: معانٍ لا يطلعُ عليها.

فلا سبيلٌ إلى دعوى عدم الفائدةِ بالتحكمِ فلا ينكرُ الفرقُ بين المنطوقِ والمسكوتِ، لكن من حيثُ إنَّ الأصلَ عدمُ الحكمِ في الكلِّ فبالذكرِ يبينُ ثبوتهُ في المذكورِ وبقي المسكوتُ عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظِ نفيٌّ له ولا إثباتٌ له.

فإذًا: لا دليلٌ في اللفظِ على المسكوتِ بحالٍ، وعمادُ الفرقِ: نفيٌّ وإثباتٌ، فمستندُ الإثباتِ: الذكرُ الخاصُّ ومستندُ النفيِّ: الأصلُ، والذهنُ إما ينبهُ على الفرقِ عند الذكرِ الخاصِّ فيسبقُ إلى الأوهامِ العاميةِ أنَّ الاختصاصَ والفرقَ من الذكرِ، لكن أحد طرفي الفرقِ حصلَ من الذكرِ والآخَرَ كان حاصلًا في الأصلِ، وهذا دقيقٌ لأجله غلطُ الأكثرينَ.

دليل الجمهور على ولنا دليلان:

حجية مفهوم
المخالفة.

أحدهما: أنَّ فصحاءَ أهلِ اللغةِ يفهمونَ من تعليقِ الحكمِ على شرطٍ أو وصفٍ: انتفاءَ الحكمِ بدونهِ بدليلٍ ما روى يعلى بن أمية، قال: قلتُ لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(١) فقد أمنَ الناسُ؟ فقال: عجبْتُ مما عجبتُ منه فسألتُ رسولَ الله ﷺ فقال: «صدقةٌ تصدق اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقتهُ» رواه مسلمٌ. فقد فهما من تعليقِ إباحةِ القصرِ على حالةِ الخوفِ: وجوبُ الإتمامِ حالَ الأمنِ وعجبا من ذلك.

فإن قيل^(٢): الإتمامُ واجبٌ بحكمِ الأصلِ فلمَّا استثنى حالةَ الخوفِ بقيتِ حالةُ الأمنِ على مقتضاهُ لذلك عجبًا حيثُ خولفَ الأصلُ.

(١) سورة النساء، الآية ١٠١.

(٢) هذا اعتراض من قبل أصحاب المذهب الثاني النافين حجية مفهوم المخالفة.

ثم الآية حجة لنا؛ فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فدلَّ على انتفاء
الدليل.

قلنا^(١): ليس في القرآن آية تدلُّ على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر
وهو صاحبُ القصةِ وعائشةَ وابن عباسٍ: أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت
صلاة السفر وزيدَ في صلاة الحضر، فدلَّ على أن فهمهم وجوب الإتمام
وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب للدليل
آخر كما قد يخالف العموم.

ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» قال عبدالله بن الصامت
لأبي ذر. ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ
كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان»^(٢) ففهما من تعليق الحكم على
الموصوف بالسواد انتفاء عما سواه.

ولأن النبي ﷺ لما سُئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: «لا يلبس
القميص ولا السراويلات ولا البرانس»^(٣) فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدلُّ
على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت
السائمة والمعلوفة فلم خصَّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى
البيان شاملة للقسمين؟ بل لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان أخصر في اللفظ وأعم
في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكتة في الكلام وعياً، فكيف إذا
تضمن تفويت بعض المقصود؟ فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ
للمذكور في الحكم.

(١) هذا جواب عن الاعتراض السابق.

(٢) رواه مسلم وأبو داود.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلبَ الفائدةِ طريقاً إلى معرفةِ الوضعِ، وينبغي أن يعرف الوضع ثم ترتب عليه الفائدةُ، أما أن يكونَ الوضعُ يتبعُ معرفةَ الفائدةِ فلا.

الثاني: لمَ قلتم: إنه لا فائدةَ سوى اختصاصِ الحكمِ؟ فلئن قلتم: ما علمنا له فائدةً.

قلنا: ففعل ثمَّ فائدةٌ لم تعثروا عليها، وعدمُ العلمِ بعدمِ الفائدةِ ليس علماً بعدمها.

الثالث: يبطلُ بمفهومِ اللقبِ فلمَ لم يقولوا: إن تخصيصَ الأشياءِ الستةِ في الربا يوجبُ اختصاصها به، وإن تخصيصَ سائمةِ الغنمِ يمنعُ وجوبها في بقيةِ المواشي؟

الرابع: أن في التخصيصِ فائدةً سوى ما ذكرتم على ما قدمنا.

ويحتملُ أن السؤالَ وقعَ عنها، أو اتفقتِ المعاملةُ فيها أو غير ذلك من أسبابِ لا يطلعُ عليها.

الجواب: أما الأولُ: فغيرُ صحيح؛ فإن الاستدلالَ على الشيءِ بآثاره وثمراته جائزٌ غيرُ ممتنعٍ في طرفي النفي والإثباتِ.

فإننا استدللنا على عدمِ الاشتراكِ في الصورِ المتنازعِ فيها بإخلاله بمقصودِ الوضعِ وهو التفاهمِ.

واستدللنا على عدمِ إلهِ ثانٍ بعدمِ وقوعِ الفسادِ.

فإذ قد علمنا أن كلامَ الله تعالى لا يخلو من فائدةٍ، وأنه لا فائدةَ للتخصيصِ سوى اختصاصه بالحكمِ فيلزمُ منه ذلك ضرورةً.

وأما الثاني: فإنَّ قصرَ الحكمِ عليه فائدةٌ متيقنةٌ، وما سواها أمرٌ موهومٌ يحتملُ

العدم والوجود، فلا يُترك المتيقنُ لأمرٍ موهوم، كيف والظاهرُ عدمُها؟ إذ لو كان ثمَّ فائدةٌ لم تخف عن الفطنِ العالمِ بدقائقِ الكلامِ مع بحثه وشدةِ عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلالِ باستصحابِ الحالِ المشروطِ بعدمِ الدليلِ الشرعيِّ.

وأما مفهومُ اللقبِ: فقد قيل: إنه حجةٌ. ثم الفرقُ بينهما ظاهرٌ وهو:

أن تخصيصَ اللقبِ يحتملُ حملةً على أنه لم يحضره ذكرُ المسكوتِ عنه. وهذا يبعدُ فيما إذا ذكرَ أحدَ الوصفينِ المتضادينِ؛ لأنَّ ذكرَ الصفةِ يُدكِّرُ ضدها وهو منتفٍ بالكليةِ فيما إذا ذكرَ الوصفَ العامَّ، ثم وصفهُ بالخاصِّ فظهرَ احتمالُ المفهومِ.

وأما الثالثُ: فباطلٌ؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ بعثَ للبيانِ والتعليمِ، والتبيينُ للأحكامِ من المقاصدِ الأصليةِ التي بعثَ لها، والاجتهادُ ثبتَ ضرورةً لعدمِ إمكانِ بناءِ كلِّ الأحكامِ على النصوصِ، فلا تظن أن النبيَّ ﷺ تركَ ما بعثَ له لتوسعةِ مجاري الضروراتِ. ثم يُقضي إلى محذورٍ وهو: نفيُ الحكمِ في الصورةِ التي هو ثابتٌ فيها.

وأما الفائدةُ الثانيةُ والثالثةُ فلا تحصلُ؛ لأنَّ الكلامَ فيما إذا كان المسكوتُ أدنى في المعنى من المنطوقِ في المقتضى أو مماثلاً له. فالتخصيصُ إذاً يكونُ بعيداً.

وأما إذا كان المسكوتُ أعلى في المعنى فهو: التنبيةُ وقد سبق الكلامُ فيه.

وأما الرابعُ: فأمرٌ موهومٌ فلا يتركُ لها المتيقنُ لما ذكرنا.

وقولهم: يحسنُ الاستفهامُ عنه: ممنوعٌ.

وأما إذا قال: مَنْ ضربك متعمداً فاضربه فلا يحسنُ أن يقال: مَنْ ضربني خاطئاً هل أضربه؟ لكنَّ يحسنُ أن يقال: فالخاطيءُ ما حكمه؟ أو ما أصنعُ به؟ وهذا غيرُ ما دلَّ عليه الخطابُ.

ولو سلّمنا: فيحسنُ الاستفهامُ؛ ليستفيدَ التأكيدَ في معرفةِ الحكمِ، كما
يحسنُ الاستفهامُ في بعضِ صورِ العمومِ.

وقولهم: إنّ العربَ تعلقَ الحكمَ على ما ينبغي عندَ عدمه.

قلنا: لا ننكرُ هذا إذا ظهرَ للتخصيصِ فائدةٌ سوى اختصاصِ الحكمِ به: إما
لكونه الأغلِبُ أو غير ذلك، والكلامُ فيما لم يظهرْ له فائدةٌ. والله أعلم.

فصلُ

في درجاتِ أدلّةِ الخطابِ

اعلم أنّ هاهنا صوراً أنكرها منكرُ المفهومِ، بناءً على أنّها منه وليست منه،
وهي ثلاثةٌ:

الاستثناء من
النفي إثبات.

الأولى: قوله: لا عالم إلا زيد، فهذا أنكره غلاةُ منكري المفهومِ، وقالوا:
هو نطقٌ بالمستثنى، وسكوتٌ عن المستثنى عنه، فما خرجَ بقوله «إلا» فمعناه:
أنّه لم يدخلْ في الكلامِ فصارَ الكلامُ مقصوراً على الباقي، والمستثنى غيرُ
متعرّضٍ له بنفي ولا إثباتٍ.

وهذا فاسدٌ؛ فإنّ هذا صريحٌ في الإثباتِ والنفي، فمنّ قال: «لا إله إلا الله»
مثبتٌ للإلهية لله سبحانه، نافٍ لها عمّن سواه.

وقولهم: «لا سيفَ إلا ذو الفقار» و«لا فتى إلا علي» نفيٌّ وإثباتٌ يقيناً؛
وذلك لأنّ الاستثناء من النفي إثباتٌ ومن الإثباتِ نفيٌّ. فهذا من صريحِ اللفظِ لا
من مفهومه.

فأمّا قوله: «لا صلاةَ إلا بطهورٍ»^(١) و«لا تبعوا البرَّ بالبرِّ إلا سواءً بسواءٍ»^(٢):

(١) رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني والحاكم.

(٢) رواه البخاري.

فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها: نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة، وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم؛ فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده بل يبقى كما كان قبل النطق، فالمنطوق به: الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام فلم يفهم منه إلا الشرط.

الصورة الثانية: قوله: «إنما الولاء لمن أعتق»^(١) فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره، وقالوا: هو إثبات فقط لا يدل على الحصر؛ لأن «إنما» مركبة من: «إن» و«ما». و«إن» للتوكيد و«ما» زائدة كافة فلا تدل على نفي كما لو قال: «إنما النبي محمد».

وهذا فاسد؛ فإن لفظة «إنما» موضوعة للحصر والإثبات: تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي: نفي وإثبات: «إن» للإثبات و«ما» للنفي فتدل عليهما، ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدَهُ﴾^(٢) و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣) و﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾^(٤) كما قال: ﴿إِن أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾^(٥) وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»^(٦) مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»، وقال الشاعر.

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي
وقولهم: «إنما» إثبات فقط غير صحيح.

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٣) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(٤) سورة ص، الآية ٦٥.

(٥) سورة فاطر، الآية ٢٣.

(٦) رواه البخاري ومسلم.

وقولهم: «إنما النبي محمد» فهذا اختراعٌ على اللغة لم يُسمع به، بلى لو قال: «إنما العالم زيد»: ساع ذلك مجازاً؛ لتأكيد العلم في زيد كما قال: «لا فتى إلا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجازٌ لا تُترك الحقيقة له إلا بدليل.

فالقول فيه كالقول في الاستثناء «بالا» من النفي بلا فرق.

حصر المبتدأ في الصورة الثالثة: قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يُقسم»^(١) و«تحریمها التكبير وتحليلها التسليم»^(٢) وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة.

ووجهه: أن الاسم المحلي بالألف واللام يقتضي الاستغراق، وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ كقولنا: الإنسان بشرٌ، أو أعم منه كقولنا: الإنسان حيوانٌ، ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا: الحيوان إنسانٌ.

فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة: كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم: لم يكن كل الشفعة منحصرأ فيما لم يقسم وهو خلاف الموضوع.

أنواع مفهوم فأما ما هو من دليل الخطاب: فعلى درجاتٍ ست: المخالفة.

أولها: مدُّ الحكم إلى غاية^(٣) بصيغة: «إلى» أو «حتى» كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٤) ﴿ثُمَّ أَمْوَأُ الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾^(٥).

مفهوم الغاية. أنكره بعض منكري المفهوم؛ لأنَّ النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوتٌ عنه، وكلُّ ما له ابتداءٌ: فغايتُهُ مقطعُ ابتدائه، فيرجعُ الحكمُ بعد الغاية

(١) رواه البخاري وأبو داود.

(٢) رواه أبو داود والترمذي، وسنده حسن.

(٣) وهذا يُسمَّى: مفهوم الغاية، وهو حجة عند الجمهور.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣٠.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٧٨.

إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليلٌ على نفيٍّ ولا إثباتٍ فليكن بعدها كذلك .

ولنا^(١): مع ما سبق من الأدلة: أَنَّ ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ ﴾ ليس بمستقل، ولا يصحُّ حتى يتعلق بقوله: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ ﴾ ولا بدَّ فيه من إضمارٍ وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحلَّ له» .

ولهذا يقبَحُ الاستفهامُ لو قال قائلٌ: «فإن نكحت هل تحلَّ له؟» .

ولأنَّ الغاية: نهاية، ونهاية الشيء: مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً: فليس بنهاية ولا غاية .

مفهوم الشرط .

الدرجة الثانية: التعليقُ على شرط^(٢) كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾^(٣) .

أنكره قومٌ؛ لأنَّه يجوزُ تعليقُ الحكمِ بشرطين، كما يجوزُ بعلتين، فإنَّ قوله: «احكمُ بالمالِ إنْ شهدَ به شاهدان» لا يمنعُ الحكمَ به بالإقرار وبالشاهدِ واليمينِ ولا يكونُ نسخاً ولهذا جوِّزناه بخبرِ الواحدِ .

ولنا^(٤): ما سبق، وتعليقهُ بشرطين - لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقومُ مقامَ الآخرِ في ثبوتِ الحكمِ به - لا يمنعُ من انتفاءِ الحكمِ عند انتفائهما كما لو صرَّحَ فقال: «لا تحكُمُ إلا بشاهدينِ أو إقرارٍ» .

وجوِّزناه بخبرِ الواحدِ؛ لأنَّه تخصيصٌ، وتخصيصُ العامِ بخبرِ الواحدِ جائزٌ .

الدرجة الثالثة: أن يُذكرَ الاسمُ العامُّ ثم تذكرُ الصفةُ الخاصةُ في معرضِ مفهومِ الصفة .

(١) أي: على أن مفهوم الغاية حجة .

(٢) وهذا يُسمى مفهوم الشرط، وهو حجة عند الجمهور .

(٣) سورة الطلاق، الآية ٦ .

(٤) على أن مفهوم الشرط حجة .

الاستدلال والبيان^(١) كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة»^(٢) أو «في سائمة الغنم الزكاة» و«مَنْ بَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَشَمَرْتُهَا لِلْبَائِعِ»^(٣) فهو حجةٌ أيضاً طلباً لفائدة التخصيص.

وفي معنى هذه الدرجة: إذا قَسَمَ الاسم إلى قسمين فأثبت في قسمٍ منهما حكماً يدلُّ على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمَّهما لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله: قوله عليه السلام: «الأيِّمُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبَكْرُ تُسْتَأْذَنُ»^(٤).

تخصيص وصف غير قارٍ بالحكم.

الدرجة الرابعة: أن يخصَّ بعض الأوصاف التي تطراً وتزولُّ بالحكم كقوله: «الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا» فيدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه طلباً للفائدة في التخصيص. وبه قال جُلُّ أصحابِ الشافعي.

واختار التيمي: أنه ليس بحجة وهو قولُ أكثرِ الفقهاء والمتكلمين. والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أن ذكرَ الثيبِ يظهرُ منه أنه ذاكرٌ للبكرِ ويحتمل الغفلة عن الذكرِ فصار المفهومُ ظاهراً، وعند ذكره الوصفَ الخاصَّ مع العامِّ انقطع احتمالُ عدمِ الحضورِ فصار المفهومُ هاهنا أظهر.

الدرجة الخامسة: أن يخصَّ نوعاً من العددِ بحكم^(٥) كقوله: «لا تُحَرِّمُ المِصَّةُ وَلَا المِصَّتَانِ»^(٦) و«ليس الوضوءُ من القطرةِ والقطرتين»^(٧) فيدلُّ على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالكٌ وداود وبعضُ الشافعية.

وخالفَ فيه أبو حنيفةَ وجلُّ أصحابِ الشافعي، والكلامُ فيه قد

(١) ويسمى: مفهوم الصفة.

(٢) تقدم تخريجه ص ٢٥٢.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٥) ويسمى: مفهوم العدد.

(٦) رواه مسلم.

(٧) رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة وفي سنده مقال.

تقدم (١).

الدرجة السادسة: أن يخصّ اسماً بحكمٍ فيدلُّ على أن ما عداه بخلافه^(٢)، مفهوم اللقب. والخلافُ فيها كالخلافِ في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون وهو الصحيح؛ لأنه يُقضي إلى سدِّ بابِ القياسِ، وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها.

ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتقٍ كأسماء الأعلام. والله تعالى أعلم.

(١) عند الكلام على أدلة الاحتجاج بمفهوم المخالفة بصفة عامة.

(٢) ويُسمى مفهوم اللقب، والمراد باللقب: كل اسم جامد سواء كان اسم جنس، أو اسم عين، نحو قولك: جاء زيد، فالمفهوم المخالف يدل على أن غير زيد لم يجرى.

باب القياس

القياسُ في اللغة: التقديرُ، ومنه: قَسْتُ الثوبَ بالذراعِ إذا قَدَّرْتَهُ به. وقاس الطبيبُ الجراحة: إذا جعلَ فيها المِيلَ يُقَدِّرُها به، ليعرفَ غورها.

قال الشاعر^(١) يصفُ جراحةً أو شجةً:

إذا قاسها الآسي النَّطَاسِيَّ أدبرتْ
غَشِيَتْها أو زادَ وهياً هُزُومُها

تعريف القياس . وهو في الشرع: حملُ فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامعٍ بينهما.

وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمتَ به في الأصل؛ لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل.

وقيل: حملُ معلوم على معلوم في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما بجامعٍ بينهما من إثباتِ حكمٍ أو صفةٍ لهما أو نفيهما عنهما.

ومعاني هذه الحدودِ متقاربةٌ.

وقيل: هو: الاجتهادُ.

الفرق بين القياس والاجتهاد. وهو خطأ؛ فإنَّ الاجتهادَ قد يكونُ بالنظرِ في العموماتِ وسائرِ طرقِ الأدلةِ وليس بقياس^(٢).

ثم لا ينبغي في العرفِ إلا عن بذلِ المجهودِ إذ مَنْ حملَ خردلةً لا يقالُ: اجتهدَ، وقد يكونُ القياسُ جلياً لا يحتاجُ إلى است فراغِ الجهدِ وبذلِ الوسعِ^(٣).

(١) هو: البعث بن بشر. ومعنى الآسي: الطبيب. والنطاسي: المبالغ في التطهر. والغثيثة: القيح. والهزوم: جمع هزيمة، وهي النقرة في الجسد.
ومعنى البيت: أن الطبيب إذا دقق في تطهير الشجة وإزالة ما فيها من القيح انحصرت وتمائلت للشفاء.

(٢) هذ الفرق الأول بين القياس والاجتهاد، وحاصله: أن الاجتهاد أعم من القياس.

(٣) هذا الفرق الثاني، وحاصله: أن الاجتهاد لا بد فيه من بذل جهد ومشقة بخلاف القياس =

ولا بُدَّ في كلِّ قياسٍ من أصلٍ وفرعٍ وعلّةٍ وحكمٍ^(١).

الفرق بين القياس

الشرعي والمنطقي.

فأمّا إطلاقُ القياسِ على المقدمتين اللَّتينِ يحصلُ منهما نتيجةٌ^(٢) فليس الشرعي والمنطقي.

بصحيحٍ؛ لأنَّ القياسَ يستدعي أمرين يضافُ أحدهما إلى الآخرِ ويقدرُ به، فهو

اسمٌ إضافيٌّ بين شيئينِ على ما ذكرناه في اللغة^(٣).

فصلٌ في العلةِ

ونعني بالعلّةِ: مناطُ الحكمِ، وسمّيتْ علّةً؛ لأنّها غيرتْ حالَ المحلِّ أخذاً من

علّةِ المريضِ؛ لأنّها اقتضتْ تعيّرَ حاله.

أضرب إدراك

العلّة.

والاجتهادُ في العلةِ على ثلاثةِ أضربٍ: تحقيقِ المناطِ للحكمِ وتنقيحه

وتخريبه:

= فقد يكون جلياً لا يحتاج إلى جهد ومشقة.

(١) هذا الفرق الثالث، وحاصله: أن القياس لا بد فيه من أركان أربعة بخلاف الاجتهاد.

(٢) وهو المسمى بالقياس المنطقي، نحو: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم الحادث.

وقد ذكر العلماء فروقاً بين القياس الشرعي والمنطقي هي:

١- أن القياس المنطقي لا يكون دليلاً إلا إذا تركب من مقدمتين ينتج عنهما قول آخر. أما الشرعي فإنه قد يكون مقدمة واحدة كمن يعلم أن المسكر حرام فإنه لا يحتاج في حكمه على النيذ بالتحريم إلا إلى قول واحد وهو أنه مسكر.

٢- أن القياس المنطقي ليس دليلاً شرعياً عند الأصوليين، لأن الأقيسة المنطقية ليست لإثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بخلاف القياس الشرعي فإن المقصود منه إثبات الأحكام الشرعية.

٣- أن القياس المنطقي لا اجتهاد فيه بخلاف الشرعي.

٤- أن القياس عند المناطقة استدلال بكليّ على جزئيّ، بخلاف القياس الشرعي فإنه استدلال بجزئيّ على جزئيّ.

٥- أن المناطقة يخصون القياس الشرعي باسم قياس التمثيل وهو يفيد الظن بخلاف القياس المنطقي فإنه عندهم لا بد وأن يفيد اليقين (امتاع العقول ص ١٢٦).

(٣) حاصل هذا الكلام أن المستحق لاسم القياس: هو الشرعي كما تشهد بذلك اللغة.

أما تحقيقُ المناطِ^(١) : فنوعان :

أولهما : لا نعرفُ في جوازِهِ خلافاً^(٢) .

ومعناه : أن تكونَ القاعدةُ الكليةُ متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويجتهدُ في تحقيقها في الفرع .

ومثاله : قولنا في حمارِ الوحشِ : بقرةٌ ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾^(٣) فنقولُ : المِثْلُ واجبٌ والبقرةُ مثلٌ فتكونُ هي الواجبُ ، فالأولُ معلومٌ بالنصِّ والإجماعِ وهو وجوبُ المثليةِ .

أما تحقيقُ المثليةِ في البقرةِ فمعلومٌ بنوعٍ من الاجتهادِ .

ومنه : الاجتهادُ في القبلةِ ، فنقولُ : وجوبُ التوجهِ إلى القبلةِ معلومٌ بالنصِّ .
أما أن هذه جهةُ القبلةِ فيعلمُ بالاجتهادِ .

وكذلك : تعيينُ الإمامِ والعدلِ ومقدارُ الكفائياتِ في النفقاتِ ونحوه ، فليُعبَّرَ عن هذا بتحقيقِ المناطِ إذ كان معلوماً ، لكنْ تعذَّرَ معرفتهُ وجوده في آحادِ الصورِ فاستُدِّلَ عليه بأماراتٍ .

الثاني : ما عُرِفَ علةُ الحكمِ فيه بنصٍّ أو إجماعٍ ، فيبيِّنُ المجتهدُ وجودها في الفرعِ باجتهاده^(٤) .

مثلُ : قولِ النبي ﷺ في الهَرِّ : «إنَّها ليستُ بنجسٍ إنَّها من الطوائفِ عليكم

(١) المناط : هو العلةُ فمعنى تحقيقِ المناطِ : تحقيقِ العلةِ في الفرع .

(٢) لأن هذا من ضروراتِ جميعِ الشرائعِ فإنها تضعُ القواعدَ الكليةَ لتندرجَ تحتها جزئياتٌ كثيرةٌ يعسرُ التخصيصُ عليها .

(٣) المائدة : ٩٥ .

(٤) وهذا النوعُ من تحقيقِ المناطِ يعتبره بعضُ العلماءِ من القياسِ الجليِّ ، لذا أقرَّ به كثيرٌ من نفاةِ القياسِ بحجةِ أن النصَّ على العلةِ يوجبُ الإلحاقَ باللفظِ .

والطوافات»^(١) جعل الطواف علةً فيبين المجتهدُ باجتهاده وجودَ الطوافِ في الحشرات من: الفأرة وغيرها ليلحقها بالهرّ في الطهارة، فهذا قياسٌ جليٌّ قد أقرَّ به جماعةٌ ممن ينكرُ القياسَ.

وأما النوعُ الأولُ من تحقيقِ المناطِ: فليس ذلك قياساً؛ فإنّ هذا متفقٌ عليه، والقياسُ مختلفٌ فيه، وهذا من ضرورةِ كلِّ شريعةٍ؛ لأنَّ التنصيصَ على عدالةِ كلِّ شخصٍ وقدرِ كفايةِ كلِّ شخصٍ لا يوجدُ.

الضربُ الثاني: تنقيحُ المناطِ^(٢): وهوة أن يُضيفَ الشارعُ الحكمَ إلى سببه فيقتربُ به أوصافٌ لا مدخلَ لها في الإضافةِ فيجبُ حذفُها عن الاعتبارِ ليتسعَ الحكمُ.

ومثاله: قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال: هلكتُ يا رسولَ الله. قال: «ما صنعتُ؟» قال: وقعتُ على أهلي في نهارِ رمضان، قال: «أعتق رقبَةً»^(٣).

فنقولُ: كونه أعرابياً لا أثرَ له فيلحقُ به التركيُّ والعجميُّ لعلمنا أنَّ مناطَ الحكمِ: وقاعٌ مكلفٍ لا وقاعُ الأعرابيِّ؛ إذ التكاليفُ تعمُّ الأشخاصَ على ما مضى.

ويلحقُ به: مَنْ أفطرَ بوقاعٍ في رمضانٍ آخرَ؛ لعلمنا أنَّ المناطَ: حرمةُ رمضانٍ لا حرمةُ ذلكِ الرمضانِ.

وكونُ الموطوءةِ منكوحةً لا أثرَ له، فإنَّ الزنا أشدُّ في هتكِ الحرمةِ، فهذه إلحاقاتٌ معلومةٌ تُبنى على مناطِ الحكمِ بحذفِ ما عَلِمَ بعبادةِ الشرعِ في مصادره

(١) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه مالك في الموطأ.

(٢) أي: تهذيب العلة الشرعية، وإنما سمي هذا تنقيح المناط، لأن المجتهد هذب الأوصاف التي اقترنت بالحكم فألغى ما لم يصلح علة، وأثبت ما يصلح للتعليل، وهو: وقاع مكلف في نهار رمضان في مثال ابن قدامة.

(٣) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

وموارده وأحكامه - أنه لا مدخل له في التأثير .

وقد يكون بعض الأوصافِ مظهرًا فيقعُ الخلافُ فيه كالوقوع؛ إذ يمكنُ أن يقالَ: مناطُ الكفارةِ: كونهُ مفسدًا للصومِ المحترمِ، والجماعُ آلةُ الإفسادِ، كما أنَّ السيفَ آلةٌ للقتلِ الموجبِ للقصاصِ وليس هو منِ المنابِ كذا ههنا .

ويمكنُ أن يقالَ: الجماعُ مما لا تنزجرُ النفسُ عنه عند هيجانِ الشهوةِ بمجردِ وازعِ الدينِ، فيحتاجُ إلى كفارةٍ وازعةٍ بخلافِ الأكلِ .

والمقصودُ: أنَّ هذا نظرٌ في تنقيحِ المنابِ بعد معرفتهِ بالنصِّ لا بالاستنباطِ، وقد أقرَّ به أكثرُ منكري القياسِ وأجراه أبو حنيفةً في الكفاراتِ مع أنه لا قياسَ فيها عنده .

الضربُ الثالثُ: تخريجُ المنابِ .

وهو: أن ينصَّ الشارعُ على حكمٍ في محلٍّ ولا يتعرَّضَ لمنابِه أصلاً .

كتحريمه شربَ الخمرِ، والربا في البُرِّ، فيستنبطُ المنابِ بالرأي والنظرِ فيقولُ: حرِّمَ الخمرُ لكونه مسكرًا، فيقيسُ عليه النيذَّ، وحرِّمَ الربا في البُرِّ لكونه مكيلاً جنسًا، فيقيسُ عليه الأرزَّ، وهذا هو الاجتهادُ القياسي الذي وقعَ الخلافُ فيه^(١) .

(١) أي: في الاحتجاج به بين مثبتي القياس ونفاته .

فصل: في إثبات القياس على منكريه

حجية القياس .

قال بعض أصحابنا: يجوزُ التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً^(١)؛ لقول أحمد (رحمه الله): لا يستغني أحدٌ عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين.

وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوزُ التعبدُ به عقلاً ولا شرعاً وقد أوماً إليه أحمد (رحمه الله) فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وتأوله القاضي على قياسٍ يخالفُ به نصاً.

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز. فأما التعبدُ به شرعاً: فواجب. وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين.

وجه^(٢) قول أصحابنا: أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلّة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل^(٣): يمكنُ التنصيصُ على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فيكون من تحقيق المناط وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن يُصنَّ على أن كل مطعم ربويٌّ وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه.

قلنا^(٤): إن تصور هذا فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية، كميراث الجدِّ وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم.

(١) وهو مذهب جماهير أهل العلم.

(٢) أي: أدلة كون القياس متعبداً به عقلاً وشرعاً.

(٣) هذا اعتراض ممن لا يرى حجية القياس.

(٤) جواب عن الاعتراض السابق.

دليلٌ ثانٍ^(١): أنَّ العقلَ يدلُّ على العليلِ الشرعيةِ ويدركُها، إذ مناسبةُ الحكمِ عقليةٌ مصلحيةٌ يقتضى العقلُ تحصيلها وورودَ الشرعِ بها كالعللِ العقليةِ .
ولأننا نستفيدُ بالقياسِ ظناً غالباً في إثباتِ الحكمِ، والعملُ بالظنِّ الراجحِ متعينٌ .

وشبهةُ المانعينَ منه عقلاً: ما مضى في ردِّ خبرِ الواحدِ .

فأمَّا التعبدُ به شرعاً فالدليلُ عليه: إجماعُ الصحابةِ (رضي الله عنهم) على الحكمِ بالرأيِ في الوقائعِ الخاليةِ عن النصِّ، فمن ذلك:

حكمتهم بإمامةِ أبي بكرٍ (رضي الله عنه) بالاجتهادِ مع عدمِ النصِّ، إذ لو كانَ ثمَّ نصٌّ لنقلَ وتمسكَ به المنصوصُ عليه .

وقياسُهم العهدَ على العقدِ إذ عهدَ أبو بكرٍ إلى عمرَ (رضي الله عنهما) ولم يردْ فيه نصٌّ لكنَّ قياساً لتعيينِ الإمامِ على تعيينِ الأمةِ .

ومن ذلك: موافقتهم أبا بكرٍ (رضي الله عنه) في قتالِ مانعيِ الزكاةِ بالاجتهادِ .
وكتابةُ المصحفِ بعد طولِ التوقفِ فيه .

وجمعُ عثمانَ له على ترتيبِ واحدٍ .

واتفاقهم على الاجتهادِ في مسألةِ الجدِّ والإخوةِ على وجوهٍ مختلفةٍ مع قطعهم أنَّه لا نصٌّ فيها .

وقولهم في المشركَةِ^(٢) .

ومن ذلك: قولُ أبي بكرٍ (رضي الله عنه) في الكلالَةِ: أقولُ فيها برأبي فإنْ

(١) على جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً .

(٢) المشركَةُ: مسألة مشهورة في الفرائض، وصورتها: أن يوجد في المسألة: زوج، وذات سندس من أم أو جدة، وإخوة لأم اثنان فأكثر، وأخوة أشقاء ذكور أو ذكور وإناث .

يكنُ صواباً فَمِنَ الله وإنْ يكنُ خطأً فمِنِي ومن الشيطانِ، واللهُ ورسولُهُ بريئانِ منه :
الكَلالَةُ : ماعدا الوالدِ والولدِ .

ونحوه عن ابن مسعودٍ في قضيةِ بزُوعِ بنتِ واشق .

ومنه : حكمُ الصديقِ (رضي الله عنه) في التسوية بين الناس في العطاءِ ،
كقوله : «إنّما أسلموا لله وأجورهم عليه ، وإنّما الدنيا بلاغٌ» . ولما انتهتِ النبوةُ
إلى عمر فضّلَ بينهم وقال : «لا أجعلُ مَنْ تركَ دارَهُ ومالَهُ وهاجرَ إلى الله ورسولِهِ
كَمَنْ أسلمَ كرهاً» .

ومنه : عهد عمر إلى أبي موسى : «اعرف الأَشباةَ والأمثالَ وقس الأمورَ
برأيك»^(١) .

وقال عليٌّ (رضي الله عنه) : «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهاتِ الأولادِ أن لا
يبعنَّ وأنا الآن أرى يبعهن» . وقال عثمان لعمر : «إنْ نتبعَ رأيك فرأيي رشيدٌ، وإنْ
نتبعَ رأيي مَنْ قَبْلَكَ فنعَمَ ذو الرأيِ كان» .

ومنه : قولهم في السكرانِ : إذا سكرَ هذِي وإذا هذِي افتري فحدُّوه حدُّ
المفتري ، وهذا التفاتٌ منهم إلى أنّ مظنةَ الشيء تنزلُ منزلتَهُ .

وقال معاذٌ للنبي ﷺ : «أجتهد رأيي» ، فصوّبه .

فهذا وأمثالُهُ مما لا يدخلُ تحتَ الحصرِ مشهورٌ، إنْ لم تتواترِ آحادهُ حصلَ
بمجموعِهِ العلمُ الضروري أنّهم كانوا يقولونَ بالرأيِ ، وما مِن وقتٍ إلا وقد قيلَ
فيه بالرأيِ ، ومَنْ لم يقلْ فلائنه أغناهُ غيرُهُ عن الاجتهادِ وما أنكرَ على القائلِ به
فكان إجماعاً .

فإنْ قيلَ^(٢) : فقد نُقلَ عنهم ذمُّ الرأيِ وأهله :

(١) رواه الدارقطني في سننه وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين وتكلم عنه كثيراً .
(٢) هذا اعتراض ممن لا يرى حجية القياس ، حاصله : أن الذين نُقلَ عنهم العمل بالرأي نُقلَ =

فقال عمر (رضي الله عنه): «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعتيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»^(١).

وقال عليّ (رضي الله عنه): «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»^(٢).

وقال ابن مسعود (رضي الله عنه): «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان»^(٣).

وقولهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتهم كثيراً مما حرّمه الله عليكم وحرّمتم كثيراً مما أحلّه».

وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنيبه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٤) ولم يقل بما رأيت». وقوله: «إياكم والمقاييس، فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس»^(٥).

وقال ابن عمر: «ذروني من رأيت وأرأيت»^(٦).

قلنا^(٧): هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه أو بدون شرطه:

فدم عمر (رضي الله عنه) ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعتيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا

= عنهم ذم الرأي، والرأي هو القياس.

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم.

(٤) سورة النساء، الآية ١٠٥ والأثر رواه ابن عبد البر.

(٥) رواه ابن عبد البر.

(٦) ذكره ابن القيم في الإعلام عن ابن مسعود.

(٧) هذا الجواب عن الاعتراض السابق.

نصَّ فيها، فالذمُّ على تركِ الترتيبِ لا على أصلِ القولِ بالرأي، ولو قدّم إنسانٌ القولَ بالسنةِ على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قولُ عليٍّ (رضي الله عنه).

وكلُّ ذمٍّ يتوجهُ إلى أهلِ الرأي فلتتركهم الحكمَ بالنصِّ الذي هو أولى، كما قال بعضُ العلماء:

أهلُ الكلامِ وأهلُ الرأي قد جهلوا علمَ الحديثِ الذي ينجو به الرجلُ لو أنهم عرفوا الآثارَ ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنَّهم جهلوا

جوابُ ثانٍ: أنهم ذمُّوا الرأيَ الصادرَ عن الجاهلِ الذي ليس أهلاً للاجتهادِ والرأيَ ويرجعُ إلى محضِ الاستحسانِ ووضعِ الشرعِ بالرأي، بدليل:

أنَّ الذينَ نُقلَ عنهم هذا هم الذين نُقلَ عنهم القولُ بالرأي والاجتهادِ.

والقائلونَ بالقياسِ مُقرِّونَ بإبطالِ أنواعِ من القياسِ كقياسِ أهلِ الظاهرِ إذ قالوا: الأصولُ لا تثبتُ قياساً فكذلك الفروعُ.

فإذا: إن بطلَ القياسُ فليطلُ قياسُهم.

فإن قيل^(١): فلعلَّهم عوَّلوا في اجتهادهم على عموم أو أثرٍ أو استصحابِ حالٍ أو مفهوم أو استنباطٍ معنى صيغةٍ من حيثُ الوضعِ واللغةِ في جمعِ بين اثنين أو خبرين، أو يكونُ اجتهادُهم في تحقيقِ مناطِ الحكمِ لا في استنباطه فقد علموا أنَّه لا بدَّ من إمامٍ وعرفوا بالاجتهادِ مَنْ يصلحُ للتقديمِ وهكذا في بقيةِ الصورِ.

قلنا^(٢): لم يكن اجتهادُ الصحابةِ مقصوداً على ما ذكره بل قد حكموا بأحكامٍ لا تصحُّ إلا بالقياسِ: كعهدِ أبي بكرٍ إلى عمرَ قياساً للعهدِ على العقدِ بالبيعةِ.

(١) هذا اعتراض آخر ممن لا يرى حجية القياس.

(٢) جواب الاعتراض السابق.

وقياس الزكاة على الصلاة .

وقياس عمر الشاهد على القاذف في حدّ أبي بكر .

والحاق السكر بالقذف ؛ لأنه مطّته .

وقد اشتهر اختلافهم في الجذّ قياساً ، فقال ابن عباس : «ألا يتقي الله زيدٌ يجعلُ ابنَ ابنِ ابناً ولا يجعلُ أبَ الأبِ أباً»^(١) فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام ، وصرّح مَنْ سوى بينهما بأنّ الأخ يُدلي بالأب ، والجذّ يُدلي به أيضاً ، فالمدلّى به واحدٌ والإدلاء يختلفُ .

وصرّحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين .

ومن فتنّ على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة ، أنّهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد .

وقد استدلّ على إثبات القياس بقوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكَاؤُلِي الْأَبْصَارِ﴾^(٢) ، وحقبة الاعتبار : مقايسة الشيء بغيره كما يقال : اعتبر الدينار بالصنجة^(٣) وهذا هو القياس .

الدليل من القرآن
على حجية القياس .

فإن قيل^(٤) : المراد به : الاعتبار بحالٍ مَنْ عصى أمر الله وخالف رسله لينزجر ولذلك لا يحسنُ أن يصرّح بالقياس هاهنا فيقول : ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ ، فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام .

قلنا^(٥) : اللفظ عامٌّ وإنّما لم يحسن التصريح بالقياس هاهنا ؛ لأنه يخرج عن

(١) رواه ابن عبد البر وعبدالرزاق في مصنفه .

(٢) سورة الحشر ، الآية ٢ .

(٣) الصنجة : صفيحة مدورة من صُفر يضرب بها على أخرى .

(٤) هذا اعتراض على تفسير الاعتبار بأنه : المقايسة .

(٥) هذا جواب عن الاعتراض السابق .

عمومه المذكور في الآية إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم .

دليلٌ آخرٌ: قولُ النبي ﷺ لمعاذٍ: «بِمَ تَقْضِي؟» قال: بكتابِ الله. قال: «فإنَّ الدليل من لم تجد». قال: بسنةِ رسوله ﷺ، قال: «فإنَّ لم تجد؟» قال: أجتهدُ رأيي، قال: السنة. الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله ﷺ»^(١).

قالوا^(٢): هذا الحديثُ يرويه الحارثُ بن عمرو عن رجالٍ من أهل حمص والحارثُ والرجالُ مجهولون، قاله الترمذي .

ثم إنَّ هذا الحديثَ ليس بصريحٍ في القياسِ إذ يحتملُ أنَّه يجتهدُ في تحقيقِ المناطِ .

قلنا^(٣): قد رواه عبادةُ بنُ نُسيٍّ عن عبدِ الرحمنِ بنِ غنمٍ عن معاذٍ .

ثم هذا الحديثُ تلقتهُ الأمةُ بالقبولِ فلا يضُرُّه كونهُ مراسلاً .

والثاني^(٤) لا يصحُّ؛ لأنَّه بيَّن أنَّه يجتهدُ فيما ليس فيه كتابٌ ولا سنةٌ .

خبرٌ آخرٌ: قولُ النبي ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» رواه مسلمٌ .

ويتجهُ عليه^(٥): أنَّه يجتهدُ في تحقيقِ المناطِ دون تخريجه .

خبرٌ آخرٌ: قولُ النبي ﷺ للخنعمية: «أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ ففضيته أكان ينفعه» قالت: نعم قال: «فدينُ الله أحقُّ أن يُقضى»^(٦) فهو تنبيهٌ على قياسِ

(١) تقدم تخريج الحديث .

(٢) أي: مَنْ لا يرون حجية القياس، وهذا الكلام منهم اعتراض على الحديث والاستدلال به .

(٣) هذا جواب الجمهور عن اعتراض الخصم على حديث معاذ والاستدلال به على حجية القياس .

(٤) أي: قول الخصم: إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس .

(٥) أي: يعترض على الاستدلال بهذا الحديث من قبل الخصم .

(٦) تقدم تخريجه .

دين الله على دين الخلق .

وقوله عليه السلام لعمرَ حين سأله عن القُبلة للصائم قال: «أرأيت لو تميمضت»^(١) فهو قياسٌ للقُبلة على المضمضةِ بجامع أنها مقدمةُ الفطرِ ولا يفطرُ .

وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»^(٢) وإذا كان يحكمُ بينهم باجتهادهِ: فلغيره الحكمُ برأيه إذا غلبَ على ظنهم .

أدلة مَنْ منع الاحتجاج بالقياس .

واحتجوا^(٣) بقوله تعالى: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٤) وقوله: ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٥) فما ليس في القرآنِ ليس بمشروعٍ فيبقى على النفيِّ الأصليِّ .

الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾^(٦) وهذا حكمٌ بغيرِ المنزلِ، وهكذا قوله: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾^(٧) وأنتم تردونه إلى الرأي .
وأما شبههم^(٨) المعنوية:

قالوا: براءةُ الذمةِ بالأصلِ معلومٌ قطعاً فكيف يرفعُ بالقياسِ المظنونِ .

والثانية: كيف يُصرفُ بالقياسِ في شرعٍ مبناهُ على التحكُّمِ والتعبُّدِ والفرقِ

(١) تقدم تخريجه .

(٢) رواه البخاري ومسلم .

(٣) أي: القائلين إن القياس ليس بحجة .

(٤) سورة الأنعام، الآية ٣٨ . ووجه الاستدلال بها: أن إثبات القياس في الدين يؤدي إلى أن في الكتاب تفریطاً .

(٥) سورة النحل، الآية ٤٩ . وما قيل في الآية السابقة يقال هنا .

(٦) سورة المائدة، الآية ٤٩ . ووجه الاستدلال: أن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله .

(٧) سورة النساء، الآية ٥٩ . ووجه الاستدلال: أن العمل بالقياس ردُّ إلى الرأي لا إلى الله والرسول .

(٨) أي: أدلة الخصم العقلية على عدم حجية القياس .

بين المتماثلات والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: «يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام» ويجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول ونظائر ذلك كثيرٌ.

الثالثة: أنّ رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الستة الأشياء؟

الرابعة: قالوا الحكم ثبت في الأصل بالنص؛ لأنه مقطوعٌ به والحكم مقطوعٌ به فكيف يُحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة فكيف يثبت الحكم فيه بطريقٍ سوى طريق الأصل؟

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها وذلك لا يوجب الإلحاق كما لو قال: أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود، لم يقتض عتق كل أسود ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود» كذا قوله: «حرمت الربا في البر، لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

الجواب^(١): أما قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾: فإن القرآن قد دلّ على جميع الأحكام، لكن: إما بتمهيد طريق الاعتبار.

وإما بالدلالة على الإجماع والسنّة وهما قد دلّا على القياس، وإلا فأين في الكتاب: مسألة الجد والإخوة والعول والمبتوتة^(٢) والمفوضة^(٣) والتحريم^(٤)، وفيها حكم لله شرعي؟ ثم قد حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٥).

(١) يعني: عن أدلة الخصم الشرعية والعقلية.

(٢) هي: التي طلقها زوجها ثلاثاً.

(٣) هي: التي تزوجت بلا مهر.

(٤) هي: قول الزوج: أنت علي حرام.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٩.

قلنا: القياسُ ثابتٌ بالإجماعِ والسنةِ وقد دلَّ عليهما القرآنُ المنزَّلُ ولا يرُدُّه إلا إلى العلةِ المستنبطةِ من كتابِ اللهِ تعالى ونصِّ رسوله، فالقياسُ: تفهِّم معاني النصوصِ بتجريدِ مناطِ الحكمِ وحذفِ الحشو الذي لا أثرَ له.

ثم أنتم رددتم القياسَ بلا نصٍّ ولا معنى نصٍّ.

وقولهم: كيف ترفعون القواطعَ بالظنونِ؟

قلنا: كما ترفعونه بالظواهرِ والعمومِ وخبرِ الواحدِ وتحقيقِ المناطِ في آحادِ الصورِ، ثم نقولُ لا نرفعه إلا بقاطع، فإنَّنا إذا تُعبدنا باتِّباعِ العلةِ المظنونةِ فإنَّنا نقطعُ بوجودِ الظنِّ ونقطعُ بوجودِ الحكمِ عندِ الظنِّ فيكونُ قاطعاً.

وقولهم: مبني الحكم على التعبدات.

قلنا: نحنُ لا ننكرُ التعبداتِ في الشرعِ فلا جرمَ^(١) قلنا: الأحكامُ ثلاثةُ أقسامٍ قسمٌ لا يعللُّ.

وقسمٌ يُعلمُ كونه معللاً كالحجرِ على الصبيِّ لضعفِ عقله.

وقسمٌ يتردُّ فيه.

ولا نقيسُ ما لم يقم دليلٌ على كونِ الحكمِ معللاً.

وقولهم: لِمَ لم ينصَّ على المكيِّلِ ويُعني عن القياسِ على الأشياءِ الستةِ؟

قلنا: هذا تحكُّمٌ على اللهِ تعالى وعلى رسوله، وليس لنا التحكُّمُ عليه فيما طوَّلَ ونَبَّهَ وأوجَزَ، ولو جازَ ذلكَ لجازَ أنْ يُقالَ: فلمَ لم يصرِّحْ بمنعِ القياسِ على الأشياءِ الستةِ؟ ولمَ لم يبيِّنِ الأحكامَ كُلَّها في القرآنِ وفي المتواترِ ليحسمَ الاحتمالَ؟ وهذا كله غيرُ جائزٍ.

(١) لا جرم: أي: لا بُدَّ ولا محالة، أو حقاً.

ثم نقول: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلْمٌ لَطْفًا فِي تَعَبُدِ الْعُلَمَاءِ بِالْاجْتِهَادِ وَأَمْرٌ بِالتَّشْمِيرِ فِي اسْتِنْبَاطِ دَوَاعِي الْاجْتِهَادِ؛ لـ ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(١).

وقولهم: كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟

قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل النظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم.

وأما إذا قال: أعتقت سالماً لسواده فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال: فإنه لو قال - مع هذا -: فقيسوا عليه كل أسود لم يتعد العتق سالماً، ولو قال الشارع: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه كل مشد للزمت التسوية، فكيف يُقاسُ أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل: فلأن الله تعالى علّق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دلّ عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أنّ إنساناً باع ماله غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم يُنكر ولم يأذن بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصحُّ البيع.

بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ.

ولو قال الزوج: فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق إلا أن ينويه وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه، وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟

(١) سورة المجادلة، الآية ١١.

على أنّ القياسَ مفهومٌ في اللغة، فإنّه لو قال: لا تأكل الإهليلج^(١) لأنّه مسهلٌ، ولا تجالس فلاناً فإنّه مبتدعٌ، فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاؤه في العتق لكن التعبد منع منه.

وعلى أنّ هذ الذي ذكروه قياسٌ لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه.

ثم إنّ قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل^(٢): فلعلّ الشرع علل الحكم بخصوصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر: شدة الخمر وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة والله أسرار في الأعيان، فقد حرّم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطّلغ عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فيماذا يقع الأمر عن هذا؟

قلنا^(٣): قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: «أيّما رجل أفلس فصاحب المتاع أحقّ بمتاعه»^(٤) يعلم أنّ المرأة في معناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد فقوم عليه الباقي»^(٥) فالأمة في معناه. عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنّه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع وقد يظنّ ذلك ظناً يسكن إليه.

وعرفنا أنّ الصحابة عولوا على الظنّ فعلمنا أنّهم فهموا من رسول الله ﷺ

(١) الإهليلج: شجر ينبت في الهند وكابل والصين، ثمره على هيئة حب الصنوبر الكبار.
(٢) هذا اعتراض ممن لا يرى حجية القياس، حاصله: أن الشارع قد يكون علل الحكم بعلة خاصة في المحل فلا يجوز القياس عليه.

(٣) هذا الجواب عن الاعتراض السابق.

(٤) رواه مالك في الموطأ ورواه بمعناه البخاري ومسلم.

(٥) رواه البخاري وأبو داود.

قطعاً إلحاق الظنّ بالقطع .

وقد اختلف الصحابة في مسائل ، فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها ، فعلمنا أنّ الظنّ كالعلم ، فإن انتهى العلم والظنّ فلا يجوز الإقدام على القياس .

النصّ على العلة
بقتضي الإلحاق .

فصل

قال النظام : العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس^(١) ، إذ لا فرق في اللغة بين قوله : حرمت الخمر لشدتها وبين : حرمت كلّ مشدّد .

وهذا^(٢) خطأ ؛ إذا لا يتناول قوله : حرمت الخمر لشدتها من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة ، ولو لم يرد التعبّد بالقياس لاقتصرنا عليه ، كما لو قال : أعتقت غانماً لسواده ، وكيف يصحّ هذا والله تعالى أن ينصبّ شدة الخمر خاصة علة؟ ويكون فائدة التعليل : زوال التحريم عند زوال الشدة ويتجه عليه^(٣) ما ذكره نفاة القياس . والله أعلم .

أوجه تطرق الخطأ
إلى القياس .

فصل

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه :
أحدها : أن لا يكون الحكم معللاً^(٤) .

(١) حاصل كلام النظام : إنكار القياس ، وذلك لأن العلة إما منصوص عليها وإما مستنبطة ، فأما الثانية فلا اعتبار لها ؛ لأن الحكم يؤخذ حيثئذ من المفهوم وأما المستنبطة فإنها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم .

(٢) أي : ما قاله النظام ، وهذا الكلام ردّ من ابن قدامة على النظام .

(٣) أي : على قول ابن قدامة : وهذا خطأ . . . إلخ . والمعنى : أن ما ذكر من هذا الرد يجب عنه بالأدلة التي استدلت بها نفاة القياس .

(٤) بأن كان تعدياً . كمن علل انتقاض الوضوء من لحم الجزور بأنه لشدة حرارته ودسمه ، فيقيس عليه كل ما كان شديد الحرارة والدسومة فهذا القياس فاسد ، لأن الصحيح أن نقضه =

والثاني: أن لا يصيب^(١) علته عند الله تعالى.

الثالث: أن يقصر^(٢) في بعض أوصاف العلة.

الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها^(٣).

الخامس: أن يخطيء في وجودها في الفرع فيظنّها موجودةً ولا يكون كذلك^(٤).

إلحاق المسكوت
 بالمنطوق.

فصل

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى: مقطوع ومظنون.

فالمقطوع ضربان:

أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو المفهوم.

ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى؛ فإن الثلاثة اثنان وزيادة.

وإذا نهى عن التضحية بالعمداء فبالعمياء أولى؛ فإن العمى عور مرتين.

فأما قولهم: إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى، وإذا رُدَّت شهادة

= تعبد.

(١) كمن يظن أن علة ولاية الإجماع في البكر الصغيرة: البكارة فيلحق بها البكر البالغة ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك.

(٢) كأن يعلل وجوب القصاص بأنه قتل عمد عدوان. فيقول مخالفه: نقصت من أوصاف العلة وصفاً وهو كون القتل بمحدد فلا يصح إلحاق المثقل به.

(٣) كأن يعلل وجوب القصاص بأنه قتل عمد عدوان بمحدد فلا يصح إلحاق المثقل به. فيقول مخالفه: زدت في أوصاف العلة وصفاً ليس منها وهو كون الآلة محددة وإنما العلة هي: القتل العمد العدوان فقط فيلحق به المثقل.

(٤) كأن يظن أن الخيار مكمل فيلحق بالمكيلات في تحريم الربا مع أنه ليس كذلك.

الفاسيق فالكافر أولى، فهذا يفيدُ الظنَّ لبعضِ المجتهدين وليس من الأول؛ لأنَّ العمدَ نوعٌ يخالفُ الخطأَ فيجوزُ أن لا تقوى الكفارةُ على رفعه بخلافِ الخطأ، والكافرُ يحترزُ من الكذبِ لدينه والفاسيقُ متهمٌ في الدين.

الضرب الثاني: أن يكونَ المسكوتُ مثلَ المنطوقِ كسرايةِ العتقِ في العبدِ^(١) والأمةُ مثله، وموتُ الحيوانِ في السمنِ والزيتُ مثله.

وهذا يرجعُ إلى العلمِ بأنَّ الفارقَ لا أثرَ له في الحكمِ وإنَّما يُعرفُ ذلكَ باستقراءِ أحكامِ الشرعِ في موارده ومصادره في ذلك الجنسِ.

وضابطُ هذا الجنسِ: ما لا يحتاجُ فيه إلى التعرُّضِ للعلَّةِ الجامعةِ بل بنفي الفارقِ المؤثِّرِ ويعلمُ أنه ليس ثمَّ فارقٌ مؤثِّرٌ قطعاً.

فإن تطرَّقَ إليه احتمالٌ لم يكنْ مقطوعاً به بل يكونُ مظنوناً.

وقد اختلفَ في تسميةِ هذا قياساً وما عدا هذا من الأقيسةِ فمظنونٌ.

وفي الجملة: فالإلحاقُ له طريقتان:

أحدهما: أنه لا فارقَ إلا كذا وهذه مقدمة، ولا مدخلَ لهذا الفارقِ في التأثيرِ وهذه مقدمةٌ أخرى، فيلزمُ منه: نتيجةٌ وهو: أن لا فرقَ بينهما في الحكمِ، وهذا إنَّما يحسنُ إذا ظهرَ التقاربُ بين الفرعِ والأصلِ فلا يحتاجُ إلى التعرُّضِ للجامعِ لكثرةِ ما فيه الاجتماعِ.

الثاني: أن يتعرضَ للجامعِ فيبينه ويبيِّن وجوده في الفرعِ، وهذا المتفقُ على تسميته قياساً، وهذا يحتاجُ إلى مقدمتين أيضاً:

إحداهما: أن السكرَ علَّةُ التحريمِ في الخمرِ.

والثانية: أنه موجودٌ في النبيذِ.

(١) أي: إذا أعتق جزءاً من عبد سرى العتق إلى جميعه وتلك السراية كما تكون في العبد تكون في الأمة أيضاً إذ لا تأثير للذكورة والأنوثة في هذا الحكم ونحوه.

فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحسّ ودليل العقل والعرف وأدلة الشرع.

وأما الأولى: فلا تثبت إلا بدليل شرعيّ فإنّ كون الشدة علامة التحريم وضع الأدلة التي تثبت شرعيّ كما أنّ نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه. بها العلة.

فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة الحلّ فليس إيجابها لذاتها.

وأدلة الشرع ترجع إلى: نصّ أو إجماع أو استنباط. فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية وهي ثلاثة^(١) أضرب:

الأول: الصريح وذلك: أن يردّ فيه لفظ التعليل كقوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ ﴾^(٢)، ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا ﴾^(٣)، ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾^(٤)، ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾^(٥) ﴿ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾^(٦) ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾^(٧) وقول النبي ﷺ: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ»^(٨)، «وَأِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ»^(٩).

(١) لم يذكر المصنف إلا ضربين فقط.

(٢) سورة الحشر، الآية ٧.

(٣) سورة الحديد، الآية ٢٣.

(٤) سورة الأنفال، الآية ١٣.

(٥) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٧) سورة المائدة، الآية ٩٥.

(٨) رواه البخاري ومسلم.

(٩) قال في النهاية: الدافة قوم من الأعراب يردون المصر. يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها.

وكذلك: إنْ ذُكِرَ المفعولُ له فهو صريحٌ في التعليل؛ لأنه يُذكرُ للعلّةِ والعذرِ، كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾^(١)، ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِيءًا ذَائِبًا مِّنَ الصَّوْعِقِ حَدَرِ الْمَوْتِ﴾^(٢) وما جرى هذا المجرى من صيغِ التعليلِ.

فإنْ قامَ دليلٌ على أنه لم يقصد التعليلَ نحو: أنْ يضافَ إلى ما لا يصلحُ علّةً فيكون مجازاً كما لو قيل: لم فعلتَ هذا؟ قال: لأنني أردتُ، فهذا استعمالُ اللفظِ في غيرِ محلّه.

فأمّا لفظةُ «إن» مثل: قوله عليه السلام لما ألقى الرّوثةَ: «إنّها رجسٌ»^(٣) وقال في الهرة: «إنّها ليست بنجسٍ إنّها من الطوافين عليكم»^(٤) و«لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٥) فإنه من الصريحِ.

فإنْ انضمَّ إلى «إن» حرفُ الفاءِ فهو آكدٌ نحو قوله عليه السلام: «ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث مليئاً»^(٦).

قال أبو الخطاب: هذا صريحٌ في التعليلِ.

وقيل: بل هذا من طريقِ التنبيةِ والإيماءِ إلى العلّةِ لا من طريقِ الصريحِ والله أعلم.

الضرب الثاني: التنبيةُ والإيماءُ إلى العلّةِ وهو أنواعٌ ستةٌ:

أحدها: أن يُذكرَ الحكمُ عقيبَ وصفٍ بالفاءِ فيدلُّ على التعليلِ بالوصفِ كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَدَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ﴾^(٧)، ﴿وَالسَّارِقُ

(١) سورة الإسراء، الآية ١٠٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩.

(٣) رواه بهذا اللفظ ابن ماجه، وبلفظ: «إنها ركس» رواه البخاري.

(٤) تقدم تخريجه ص ٢٨٥.

(٥) تقدم تخريجه ص ٢٥٠.

(٦) رواه البخاري ومسلم.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

وَالسَّارِقَةُ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(١) وقول النبي ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(٢)، و«مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»^(٣) فيدلُّ ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبهِ فيلزم منه السببية، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبهِ ولهذا يُفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة نحو قوله: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»^(٤).

ويلحق بهذا القسم: ما رتبهُ الراوي بالفاء كقوله: «سَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ»^(٥)، و«رَضَخَ يَهُودِيٌّ رَأْسَ جَارِيَةٍ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ»^(٦)، يُفهم منه السببية فلا يحلُّ نقلُهُ من غير فهم السببية، لكونه تليسا في دين الله.

والظاهر أنَّ الصحابيَّ يمتنع مما يحرمُ عليه في دينه لا سيما إذا علمَ عمومَ فساده فيظهرُ أنَّه فهمَ منه التعليل.

والظاهرُ أنَّه مصيبٌ في فهمه إذ هو عالمٌ بمواقع الكلام ومجاري اللغة فلا يعتقدُ السببية إلا بما يدلُّ عليها واللفظُ مشعرٌ به ولا يحتاجُ إلى فقهِ الراوي، فإنَّ هذا مما يقتبسُ من اللغة دونَ الفقه.

الثاني: ترتيبُ الحكم على الوصفِ بصيغةِ الجزاءِ يدلُّ على التعليل به.

كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضْعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾^(٧) ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا

(١) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٢) تقدم تخريجه ص ٢٥٦.

(٣) رواه الترمذي عن جابر (صحيح الجامع: ٥٨٥١).

(٤) رواه مالك وأحمد وأصحاب السنن والحاكم عن بسرة بنت صفوان. (صحيح الجامع: ٦٤٣٠).

(٥) رواه الترمذي والنسائي وأحمد.

(٦) رواه البخاري ومسلم.

(٧) سورة الأحزاب، الآية ٣٠.

مَرَّتَيْنِ ﴿١﴾ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ أَي : لتقواه .

وقول النبي ﷺ : «من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيدٍ نقص من أجره كل يوم قيراطان» (٣) وكذلك ما أشبهه فإنَّ الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه فلا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده .

النوع الثالث : أن يُسأل النبي ﷺ عن أمرٍ حادثٍ فيجب بحكمٍ فيدلَّ على أنَّ المذكورَ في السؤالِ علةٌ .

كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال : هلكتُ وأهلكتُ، قال : «ماذا صنعت؟» قال : واقعتُ أهلي في رمضان . فقال عليه السلام : «أعتق رقبة» (٤) فيدلُّ على أنَّ الوقاعَ سببٌ ؛ لأنَّه ذكره جواباً له والسؤالُ كالمعادِ في الجوابِ فكأنَّه قال : «واقعتُ أهلك فأعتق رقبة» .

واحتمالُ أن يكونَ المذكورُ منه ليس بجوابٍ ممتنعٍ، إذ يُفضي ذلك إلى خلو محلِّ السؤالِ عن الجوابِ فيتأخَّرُ البيانُ عن وقتِ الحاجةِ وهو ممتنعٌ بالاتفاقِ .

النوع الرابع : أن يذكرَ مع الحكمِ سبباً لو لم يقدرِ التعليلُ به لكان لغواً غيرَ مفيدٍ فيجبُ تقديرُ الكلامِ على وجهٍ مفيدٍ صيانةً لكلامِ النبي ﷺ عن اللغو، وهو قسمان :

أحدهما : أن يستنطقَ السائلُ عن الواقعةِ بأمرٍ ظاهرٍ الوجودِ ثم يذكرُ الحكمَ عقيبهِ كما سُئلَ عن بيعِ الرطبِ بالتمرِ فقال : «أينقصُ الرطبُ إذا يبسَ؟» قالوا : نعم، قال : «فلا إذن» فلو لم يقدرِ التعليلُ به كان الاستكشافُ عن نقصانِ الرطبِ غيرَ مفيدٍ لظهوره .

(١) سورة لأحزاب، الآية ٣١ .

(٢) سورة الطلاق، الآية ٢ .

(٣) رواه مسلم وأحمد وأبو داود بنحوه (صحيح الجامع : ٥٨٢٢) .

(٤) تقدم تخريجه ص ٢٨٥ .

الثاني: أن يعدلَ في الجوابِ إلى نظيرِ محلِّ السؤالِ كما روي أنه لما سألتُه الخُتُمِيَّةُ عن الحجِّ عن الوالدينِ فقال عليه السلام: «أرأيتَ لو كان على أهلكَ دينٌ فقضيته أكان ينفعها؟» قالت: نعم، قال: «فدينُ اللهِ أحقُّ بالقضاء»^(١) فيفهمُ منه التعليلُ بكونه ديناً تقريراً لفائدةِ التعليلِ.

النوعُ الخامسُ: أن يذكرَ في سياقِ الكلامِ شيئاً لو لم يعللَ به صارَ الكلامُ غيرَ منتظماً.

كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢) فإنه يعلمُ منه التعليلُ للنهي عن البيعِ بكونه مانعاً من السعيِّ إلى الجمعةِ. إذ لو قدرنا النهيَّ عن البيعِ مطلقاً من غيرِ رابطةِ الجمعةِ يكونُ خطئاً في الكلامِ، وكذا قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(٣) تنبيهٌ على التعليلِ بالغضبِ إذ النهيُّ عن القضاءِ مطلقاً من غيرِ هذه الرابطةِ لا يكونُ منتظماً.

النوعُ السادسُ: ذكرُ الحكمِ مقروناً بوصفٍ مناسبٍ فيدلُّ على التعليلِ به كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤)، ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(٥) وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ^(٦) أي: لبرهم وفجورهم فإنه يسبقُ إلى الأفهامِ التعليلُ به كما لو قال: أكرمِ العلماءَ وأهنِ الفساقَ، يُفهمُ منه أنَّ إكرامَ العلماءِ لعلمهم وإهانةَ الفساقِ لفسقهم فكذلك في لفظاتِ الشارعِ فإنَّ الغالبَ منه اعتبارُ المناسبةِ، بل قد نعلمُ أنه لا يردُّ بالحكمِ إلا لمصلحةٍ فمتى وردَ الحكمُ مقروناً بمناسبةٍ فهمنا التعليلَ به ففي هذه المواضعِ يدلُّ على أنَّ الوصفَ معتبرٌ في الحكمِ لكنَّه يحتملُ:

- (١) تقدم تخريجه.
- (٢) سورة الجمعة، الآية ٩.
- (٣) تقدم تخريجه.
- (٤) سورة المائدة، الآية ٤١.

أن يكونَ اعتبارُهُ لكونه علةً في نفسه .

ويحتملُ أن اعتبارُهُ لتضمينه للعلةِ نحو: نهيه عن القضاء مع الغضبِ ينبه على أن الغضبَ علةٌ لا لذاته بل لما يتضمّنه من الدهشةِ المانعةِ استيفاءِ الفكرِ حتى يلتحقَ به الجائعُ والهاقنُ .

ويحتملُ أن ترتبَه فسادُ الصوم على الوقاع لتضمينه إفسادَ الصوم حتى يتعدّى إلى الأكلِ والشربِ، والظاهرُ الإضافةُ إلى الأصلِ، فصرّفه عن ذلك إلى ما يتضمّنه يحتاجُ إلى دليلٍ .

القسم الثاني: ثبوتُ العلةِ بالإجماعِ .

كالإجماعِ على تأثيرِ الصغرِ في الولايةِ .

وكالإجماعِ على أن علةً منع القاضي من القضاء وهو غضبانٌ: اشتغالُ قلبه عن الفكرِ والنظرِ في الدليلِ والحكمِ وتغيّر طبعه عن السكونِ والتلبّثِ للاجتهادِ .

وكتأثيرِ تلفِ المالِ تحت اليدِ العاديةِ في الضمانِ فإنه يؤثرُ في الغصبِ إجماعاً فيقيسُ السارقُ - وإن قُطعَ - على الغاصبِ لاتفاقهما في العلةِ المؤثرة في محلِّ الوفاقِ إجماعاً فلا تصحُّ المطالبةُ بتأثيرِ العلةِ في الأصلِ للاتفاقِ عليها .

وإن طولبَ بتأثيرِها في الفرعِ فجوابه: أن يقالَ: القياسُ لتعديةِ حكمِ العلةِ من موضعٍ إلى موضعٍ وما من تعديةٍ إلا ويتوجهُ عليها هذا السؤالُ فلا يفتحُ هذا البابُ بل يكلفُ المعترضُ الفرقَ أو التنبيهَ على مثارِ حيالِ الفرقِ ،

وكذلك لو قال: الإخوةُ من الأبوين أثرتُ في التقديمِ في الميراثِ إجماعاً فلتؤثر في التقديمِ في النكاحِ .

أو قال: الصغرُ أثّر في ثبوتِ الولايةِ على البكرِ فكذلك على الثيبِ .

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط، وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة وهو: أن يكون الوصف المقروء بالحكم مناسباً.

ضابط المناسب.

ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيب مصلحة ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة فبدل ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلل بالوصف المشتمل عليها.

أنواع المناسب.

إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب.

فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو شيان:

أحدهما: ما يظهر تأثيره في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرية في سقوط الصلاة بالحيض لما فيه من مشقة التكرار. إذ قد ظهر تأثيره في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص فعدناؤه إلى محل آخر وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر بل يعلل بهما؛ فإن الحيض والعدة والردة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطاء بالجميع، وهو قسمان:

أحدهما: أن يظهر تأثيره في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل وربما يُقرُّ به منكره القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مبانة إلا تعدد المحل كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزيب ملحق به ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي فالتركي والهندي في معناه.

الرتبة الثانية: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة.

المناسب الملائم.

- النوع الثاني: الملائم، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

- النوع الثالث: الغريب، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم المناسب الغريب. كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام.

ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض:

فإن أعم الأوصاف: كونه حكماً ثم ينقسم إلى: إيجاب وندب وتحريم وإباحة وكراهية.

ثم الواجب ينقسم إلى: عبادة وغير عبادة.

والعبادة تنقسم إلى: صلاة وغيرها فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة^(١)، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب^(٢)، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام^(٣).

وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه.

وأخص منه: أن يكون مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة.

فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن،

(١) لأن العبادة تشمل الصلاة وغيرها من العبادات.

(٢) لأن الواجب توصف به العبادة وغيرها.

(٣) لأن الأحكام منها الواجب وغير الواجب.

والأعلى مقدّم على ما دونه .

وقيل : بل الملائم : ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم ، كتأثير المشقة في التخفيف .

والغريب : الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع ، كقولنا : الخمر إنما حرم لكونه مسكراً ، وفي معناه : كلُّ مسكرٍ ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لکنه مناسبٌ اقترنَ الحكمُ به .

وقولنا : المبتوتة في مرض الموتِ ترثُ ؛ لأنَّ الزوجَ قصد الفرارَ من الميراثِ فعورضَ بنقيضِ قصده قياساً على القاتلِ لما استعجلَ الميراثَ عورضَ بنقيضِ قصده فإنما لم نر الشارعَ التفتَ إلى مثل هذا في موضعٍ آخرَ فتبقى مناسبة مجردة غريبة .

وقد قصرَ قومُ القياسَ على المؤثرِ ؛ لأنَّ الجزمَ بإثباتِ الشارعِ الحكمَ رعايةً لهذا المناسبِ تحكّمٌ ، إذ : يحتملُ أن يكونَ الحكمُ ثبتَ تعبدًا كتحریم الميئة والخنزيرِ والدمِ والحُميرِ الأهلية وكلِّ ذي نابٍ من السباعِ مع إباحة الضبِّ والضبعِ .

ويحتملُ أن يكونَ لمعنى آخرَ مناسبٍ لنا .

ويحتملُ أن يكونَ للإسكارِ ، فهذه ثلاثُ احتمالاتٍ فالتعيينُ تحكّمٌ بغيرِ دليلٍ ووهمٌ مجردٌ مستندهُ أنه لم يظهرَ إلا هذا .

وهذا غلطٌ ؛ فإنَّ عدمَ العلمِ ليس علماً بعدمِ سببٍ آخرَ ، وبمثل هذا القولِ بطلَ القولُ بالمفهومِ .

وهذا لا ينقلبُ في المؤثرِ فإنه عُرِفَ كونهُ علّةً بإضافةِ الحكمِ إليه نصّاً أو إجماعاً .

قلنا : لا يصحُّ ما ذكره لوجهين :

أحدهما: أتأ قد علمنا من أقيسة الصحابة (رضي الله عنهم) في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كلِّ قياسٍ كونَ العلة معلومةً بنصٍّ أو إجماعٍ.

والثاني: أنَّ المطلوبَ غلبةَ الظنِّ وقد حصلَ فإنَّ إثباتَ الشرعِ الحكمَ على وقفه يشهدُ لملاحظةِ الشرعِ له، وهذا الاحتمالُ راجحٌ على احتمالِ التحكمِ بما رددنا به مذهبَ منكري القياسِ كما في المؤثرِ، فإنَّ العلةَ إذا أُضيفَ إليها الحكمُ في محلِّ احتمالِ اختصاصها به، وبه اعتصمَ نفاةُ القياسِ.

لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابةِ اتباعُ العليلِ واطراحُ التعبدِ مهما أمكنَ فكذا ههنا ولا فرق.

وقولهم: يحتملُ أنَّ ثمَّ مناسباً آخرَ، فهو وهمٌ محضٌ وغلبةُ الظنِّ في كلِّ موضعٍ تستندُ إلى مثلِ هذا الوهمِ، ويعتمدُ انتفاءُ الظهورِ في معنى آخرَ لو ظهرَ لبطلَ الظنُّ، ولو فُتِحَ هذا البابُ لم يستقمَ قياسٌ، فإنَّ المؤثرةَ إنَّما تغلبُ على الظنِّ لعدمِ ظهورِ الفرقِ ولعدمِ ظهورِ معارضٍ، وصيغُ العمومِ والظواهرِ إنَّما تغلبُ على الظنِّ بشرطِ انتفاءِ قرينةٍ مخصصةٍ لو ظهرت لزالَ الظنُّ وإذا لم تظهرْ جازَ التعويلُ عليه.

ولم يظهرْ لنا من الصحابةِ إلا اتباعُ الرأيِ الأغلبِ، ولم يضبطوا أجناسه ولم يميِّزوا جنساً عن جنسٍ، فمهما سلَّمتمْ غلبةَ الظنِّ وجبَ اتباعه.

وقولهم: «هذا وهمٌ» لا يصحُّ؛ فإنَّ الوهمَ: ميلُ النفسِ من غيرِ سببٍ، والظنُّ: ميلُها بسببٍ، وهذا الفرقُ بينهما.

ومَنْ بنى أمره في المعاملاتِ على الظنِّ كان معذوراً. ومن بناه على الوهمِ سُفَّهُ.

ولو تصرفَ في مالِ اليتيمِ بالظنِّ لم يضمنْ ولو تصرفَ بالوهمِ ضمنَ.

وقد بينا الظنَّ ههنا فيجبُ البناءُ عليه والله أعلم.

النوع الثاني في إثبات العلة: السبر^(١).

قال أبو الخطاب: ولا يصحُّ إلا أن تُجمع^(٢) الأمة على تعليل أصل ثم يختلفون في علته فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر.

ومثاله: الربا يحرم في البر بعلة والعلة: الكيل أو القوت أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت والطعم يثبت أن العلة: الكيل فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

شروط السبر.

أحدها: أنه لا بد من علة ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة صحتها لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل.

وقول المستدل: بحث في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل، ليس بأولى من قول خصمه: بحث في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيها على مناسبة أو ما يصلح به للتعليل فيتعارض الكلامان.

الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يُعلل به:

إما بموافقة خصمه.

وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره.

فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في

(١) السبر: هو المسلك الثاني من مسالك العلة، ويسمى بالسبر فقط، وبالتقسيم فقط، وبهما معاً، وهو الأكثر.

والسبر لغة: الاختبار، والتقسيم: حصر الأوصاف. ومعنى السبر والتقسيم: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي للتعليل.

(٢) هذا شرط اشترطه أبو الخطاب في مسلك السبر.

الجهلِ بغيره لزمك ما لزمي، وإن اطّعلت على علةٍ أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها، فإن كتمانها حينئذٍ عنادٌ وهو محرّمٌ، وصاحبها إما كاذبٌ وإما كاتمٌ لدليلٍ مسّت الحاجةُ إلى إظهاره وكلاهما محرّمٌ.

الثالث: إبطال أحد القسمين، وله في ذلك طريقتان:

أحدهما: أن يبيّن بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبيّن أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه^(١).

الثاني: أن يبيّن أنّ ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام كالطول والقصر والسواد والبياض، أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كالذكورية والأنوثة في سراية العتق.

ولا يكفي في إفساد علة خصمه النقض^(٢) لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة أو شرطاً فيها فلا يستقل بالحكم ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه.

ولا يكفي أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثله كلامه فيفسد، فإن بيّن مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة أو سلم له ذلك بموافقة خصمه فذلك يكفي ابتداء بدون السير، فالسبر إذا تطوّل طريق غير مفيد فلنصطلح على رده.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفي ذلك.

وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما ثم

(١) مثال ذلك: أن يقول الشافعي أو الحنبلي مثلاً: يصح أمان العبد، لأنه صادر عن عاقل مسلم غير متهم فيصلح قياساً على الحر.

فيقول الحنفي مثلاً: بقي وصف الحرية لغو هنا بدليل الاتفاق على صحة أمان العبد المأذون له.

(٢) النقض: إبداء العلة بدون الحكم. وسيأتي له مزيد بيان عند الكلام عن قواعد القياس.

أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علة.

وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما والذي فسدت علة منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاد فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليقه ويبطل جميع ما قيل إنه علة، والله أعلم.

الدوران.

النوع الثالث في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها ويُعدم بعدمها^(١)، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه لعدمها فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمانة.

ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله ثم جلس عند خروجه وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه: دخوله.

فإن قيل^(٢): الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر إذ ليس بشرط في العلة الشرعية.

ولأن^(٣) الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة ويتفني بانتفائه ويحتمل ما ذكرتم، ومع

(١) هذا المسلك من مسالك العلة يُسمى بالدوران الوجودي والعدمي، وبالذوران فقط، وبالطرد والعكس.

ومعناه: أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه.

وقد اختلف العلماء في إفادته العلية:

فقال قوم: يفيد العلية، لأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف - كما مثل ابن قدامة -.

وقال قوم: لا يفيد العلية، لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة وليس هو العلة - وقد استدلوا على ذلك بأربعة أدلة ذكرها ابن قدامة - رحمه الله -.

(٢) هذا الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

(٣) هذا الدليل الثاني لهم.

التعارض لا معنى للتحكم .

ثم (١) لو كان ذلك علةً لأمكن كل واحدٍ من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها .

ثم (٢) يبطل هذا المعنى براءة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها وليس بعلة .

قلنا (٣) : قد بينا أن الطرد والعكس يؤثر في غلبة الظن، وكون كل واحدٍ من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين، فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما، واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً .

والنقض براءة الخمر غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يُعلل به إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه .

وقال قومٌ : إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول : علة الحكم أمرٌ حادثٌ ولا حادثٌ إلا كذا وكذا ويبطل ما سواه .

والسبر إذا تم بشرطه استغنى عما سواه مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة .

أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به .

أو يكون الحكم غير معللٍ والله أعلم .

ومما يشبه هذا : شهادة الأصول، كقولهم في الخيل : ما لا تجب الزكاة في

(١) هذا الدليل الثالث .

(٢) هذا الدليل الرابع .

(٣) هذا جواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني من قبل أصحاب المذهب الأول .

ذكوره منفردة لم تجب في الذكور والإناث، ويستدل على صحتها بالاطراد
الانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب.

وقولهم: مَنْ صحَّ ظهاره صحَّ طلاقه كالمسلم:

ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على
الظن.

ومنع منه بعضهم، والله أعلم.

اطراد العلة ليس
دليلاً على صحتها.

فصل

فأمّا الدلالة على صحة العلة باطرادها^(١): ففساد، إذ لا معنى له إلا سلامتها
عن مفسد واحد هو النقض^(٢)، وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما
لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها كما
لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية،
فكذلك لا تكفي الصحة بانتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة.

وفي الجملة: فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي
في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له وكذلك العلة.

ويعارضه أنه لا دليل على الصحة، واقتراض الحكم بها ليس بدليل على أنها
علة فقد يلزم الخمر لو وطعم ورائحة يقرن به التحريم ويطرّد وينعكس،
والعلة: الشدة.

(١) هذا المسلك من مسالك العلة هو المعروف بالطرّد، ويُسمى بالدوران الوجودي، وهو
مختلف في صحة دلالة على العلة:

فجمهور العلماء: أنه مردود وعليه درج المؤلف - رحمه الله - وذهب طوائف من أصحاب
أبي حنيفة - إلى أنه حجة إن سلم من الانتقاض وجرى على الاطراد.

(٢) النقض: مفسد من مفسدات العلة، ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم. وسيأتي له مزيد بيان
عند الكلام عن قواعد القياس، وانظر ص ٣٦١.

واقترأنه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب أو هبوب ريح .
ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى
التقصي عنه طريقاً .

ومثال ذلك : قولهم في الخلّ : مائعٌ لا يُصادُ من جنسه السمكُ ولا تُبنى عليه
القناطرُ فلا تُزالُ به النجاسةُ كالمرق .

وكذلك لو استدللّ على صحتها بسلامتها عن علة تفسدُها لم يصحّ لما ذكرنا .
فإن قيل : دليلُ صحتها : انتفاءُ المفسدِ .

قلنا : بل دليلُ الفسادِ : انتفاءُ المصححِ ، ولا فرق بين الكلامين .

حكم العلة إذا
استلزمت مفسدة .

فصل

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة
عليها :

ف قيل : إنّ المناسبة تتفي^(١) ، فإن^(٢) تحصيل المصلحة على وجه يتضمن
فوات مثلاً أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء ، لعدم الفائدة على تقدير التساوي ،
وكثرة الضرر على تقدير الرجحان فلا يكون مناسباً ، إذ المناسب : ما إذا عرض
على العقول السليمة تلقته بالقبول فيعلم أنّ الشارع لم يُردّ بالحكم تحصيلاً
للمصلحة في ضمن الوصف المعين .

وهذا غير صحيح^(٣) ؛ فإنّ المناسب^(٤) : المتضمن للمصلحة ، والمصلحة

(١) هذا المذهب الأول فيما لو استلزمت العلة مفسدة مساوية أو راجحة وهو مذهب بعض
المالكية والشافعية .

(٢) هذا دليل المذهب الأول .

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة وحاصله : أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو
راجحة . وهو مذهب أكثر الحنابلة وبعض الشافعية والمختار عند المالكية ولهم خمسة أدلة .

(٤) الدليل الأول .

أمرٌ حقيقيٌّ لا ينعدمُ بمعارضٍ، إذ يتنظّم من العاقلِ أن يقولَ: لي مصلحةٌ في كذا يصدّني عنه ما فيه من الضررِ من وجهٍ آخر، وقد أخبرَ اللهُ تعالى أن في الخمرِ والميسرِ منافعَ وأنّ إثمَهُما أكبرُ من نفعِهِما فلم ينفِ منافعَهُما مع رجحانِ إثمِهِما.

والمصلحةُ^(١): جلبُ المنفعةِ أو دفعُ المضرّةِ، ولو أفردنا النظرَ إليها غلبَ على الظنِّ ثبوتُ الحكمِ من أجلها، وإنّما يختلُّ ذلك الظنُّ مع النظرِ إلى المفسدةِ اللازمةِ من اعتبارِ الوصفِ الآخر، فيكونُ هذا معارضاً، إذ هذا حالُ كلِّ دليلٍ له معارضٌ، ثم ثبوتُ الحكمِ مع وجودِ المعارضِ لا يُعدُّ بعيداً.

ونظيره^(٢): ما لو ظفّرَ الملكُ بجاسوسٍ لعدوه فإنّه يتعارضُ في النظرِ اقتضاءً ان:

أحدهما: قتلهُ دفعاً لضرره.

والثاني: الإحسانُ إليه استمالَةً له ليكشفَ حالَ عدوه، فسلوكُهُ إحدى الطريقتين لا يعدُّ عبثاً بل يعدُّ جرياً على موجبِ العقلِ.

ولذلك^(٣) وردَ الشرعُ بالأحكامِ المختلفةِ في الفعلِ الواحدِ نظراً إلى الجهاتِ المختلفةِ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ فإنّها سببٌ للثوابِ من حيثُ إنّها صلاةٌ، وللعقابِ من حيثُ إنّها غصبٌ نظراً إلى المصلحةِ والمفسدةِ مع أنّه لا يخلو: إمّا أن يتساويا أو يرجحَ أحدهما:

فعلى تقديرِ التساوي لا تبقى المصلحةُ مصلحةً ولا المفسدةُ مفسدةً فيلزمُ انتفاءُ الصحةِ والحرمةِ.

وعلى تقديرِ رجحانِ المصلحةِ يلزمُ انتفاءُ الحرمةِ.

(١) الدليل الثاني.

(٢) الدليل الثالث.

(٣) الدليل الرابع.

وعلى تقدير رجحانِ المفسدةِ يلزمُ انتفاءُ الصحةِ فلا يجتمعُ الحكمانِ معاً ومع ذلك اجتماعاً فدلَّ على بطلانِ ما ذكرناه .

ثم (١) قدَّرنَا توقَّفَ المناسبةِ على رجحانِ المصلحةِ .

فدليلُ الرجحانِ : أنَّ لم نجدُ في محلِّ الوفاقِ مناسباً سوى ما ذكرناه .

فلو قدَّرنَا الرجحانِ يكونُ الحكمُ ثابتاً معقولاً، وعلى تقديرِ عدمه يكونُ تعبداً، واحتمالُ التعبدِ أبعدُ وأندرُ فيكونُ احتمالُ الرجحانِ أظهرَ .

ومثال ذلك : تعليلُنا وجوبَ القصاصِ على المشتركينِ في القتلِ بحكمةِ الردعِ والزجرِ كيلا يُفْضي إسقاطُه إلى فتحِ بابِ الدماءِ .

فيعارضُ الخصمُ بضررِ إيجابِ القتلِ الكاملِ على مَنْ لم يصدُرْ منه ذلك فيكونُ جوابُه ما ذكرناه والله أعلم .

(١) الدليل الخامس .

فصل

في قياس الشبه

واختلف في تفسيره، ثم في أنه حجة.

فأما تفسيره:

تعريف قياس
الشبه.

فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصليين: حاضرومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو: أن يُشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاضر في أربعة فلحقه بأشبههما به.

ومثاله: تردد العبد بين الحرّ والبهيمة في أنه يملك.

فمن لم يملكه قال: حيوانٌ يجوزُ بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثته أشبه الدابة.

ومن يملكه قال: يثابُ ويعاقبُ وينكحُ ويطلقُ ويكلفُ أشبه الحرّ، فيلحقُ بما هو أكثرهما شبهاً.

تعريف آخر.

وقيل: الشبه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام:

قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة^(١) للتحريم.

وقسم لا يتوهم فيه مناسبة^(٢) أصلاً لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام مع

(١) أي: شدة الخمر المطربة، وكذا مناسبة الزنا للحد، ومناسبة السرقة للقطع.

(٢) وهذا القسم يعرف بقياس الطرد، وهو: أن نعلم أن هناك وصفاً، ولكن نعلم أنه لا مناسبة بينه وبين الحكم، كأن يقال: حرمت الخمر لكونها أحمر، أو لكونها معبأة في =

إلّنا من الشارع أنّه لا يلتفتُ إليه في حكم ما كالطولِ والقصرِ والسوادِ والبياضِ،
وكون المائع لا تُبنى عليه القناطرُ.

وقسمُ ثالثٌ بين القسمينِ الأولينِ^(١)، وهو: ما يتوهمُ اشتماله على مصلحةِ
الحكمِ، ويظنُّ أنه مظنتها وقالبها، من غيرِ اطلاعِ على عينِ المصلحةِ مع عهدنا
اعتبارِ الشارعِ له في بعض الأحكام، كالجمعِ بين مسحِ الرأسِ ومسحِ الخُفِّ في
نفي التكرارِ بوصفِ كونه مسحاً، والجمعِ بينه وبين الأعضاءِ المغسولةِ في
التكرارِ بكونه أصلاً في الطهارةِ، فهذا قياسُ الشبهِ.

فالقسمُ الأوّلُ: قياسُ العلةِ وهو صحيحٌ^(٢).

والقسمُ الثاني: باطلٌ.

والثالثُ: الشبهُ وهو مختلفٌ فيه.

وكلُّ قياسٍ فهو يشتملُ على: شبهٍ وأطرادٍ.

لكنَّ قياسَ العلةِ عُرِفَ بأشبهِ صفاتهِ وأقواها.

وقياسِ الشبهِ كان أشرفَ صفاتهِ المشابهةِ فُعُرِفَ به.

وكذلك القياسُ الطردِيّ عُرِفَ بخاصيتهِ وهو: الاطرادُ إذ لم يكنْ له ما يعرفُ

به سواه.

وكلُّ وصفٍ ظهرَ كونه مناطاً للحكمِ، فاتباعه من قبيلِ قياسِ العلةِ، لا من قبيلِ

قياسِ الشبهِ.

حكم قياسِ الشبهِ.

واختلفتِ الروايةُ عن أحمدَ (رحمه الله) في قياسِ الشبهِ:

= زجاجات.

(١) وهما: المناسبِ والطردِي، وهذا القسم هو المعروف بقياسِ الشبهِ.

(٢) أي: يحتج به باتفاق القائلين بالقياس.

فرويَّ أنّه صحيح^(١).

والأخرى: أنّه غير صحيحٍ اختارها القاضي.

وللشافعي قولانٍ كالروايتين.

ووجهُ كونه حجةً: هو أنّه يثيرُ ظناً غالباً يُبنى على الاجتهادِ فيجبُ أن يكونَ مُتبعاً كالمُناسبِ، فلا يخلو: إمّا أن يكونَ الحكمُ لغيرِ مصلحةٍ.

أو لمصلحةٍ في الوصفِ الشبهي.

أو لمصلحةٍ في ضمنِ الأوصافِ الأخر.

لا يجوزُ أن يكونَ لغيرِ مصلحةٍ، فإنَّ حكمَ الشارعِ لا يخلو عن الحكمةِ.

واحتمالُ كونهِ لمصلحةٍ وعلّةٌ ظاهرةٌ أرجحُ من احتمالِ التبعيدِ. واحتمالُ اشتمالِ الوصفِ الشبهيِّ على المصلحةِ أغلبُ وأظهرُ من اشتمالِ الأوصافِ الباقيةِ عليها، فيغلبُ على الظنِّ ثبوتُ الحكمِ به، فيعدّي الحكمُ بتعدّيه.

فصلٌ

في قياسِ الدلالةِ

تعريف قياس
الدلالة.

وهو: أن يُجمعَ بينَ الفرعِ والأصلِ بدليلِ العلةِ، ليدلَّ اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلةِ، فيلزمُ اشتراكهما في الحكمِ ظاهراً.

ومثاله: قولنا في جوازِ إجبارِ البكرِ: جاز تزويجها وهي ساكنةٌ، فجازَ وهي ساخطةٌ كالصغيرةِ. فإنَّ إباحةَ تزويجها مع السكوتِ يدلُّ على عدمِ اعتبارِ رضاها، إذ لو اعتُبرَ لاعتُبرَ دليلُهُ وهو النطقُ أمّا السكوتُ فمحمّلٌ متردّدٌ، وإذا لم يعتَبرَ رضاها أُبيحَ تزويجها حالَ السخَطِ.

(١) وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة والفقهاء.

وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح : لا يجبر على إبقائه فلا يجبر على
ابتدائه، كالحُرِّ فَإِنَّ عَدَمَ الإِجْبَارِ فِي الإِبْقَاءِ يَدُلُّ عَلَى خُلُوصِ حَقِّهِ فِي النِّكَاحِ
وذلك يقتضي المنع مع الإِجْبَارِ فِي الإِبتداء.

باب أركان القياس

وهي أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

فالأول له شرطان: أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين. شروط الأصل.

فإن كان مختلفاً فيه - ولا نص فيه - لم يصح التمسك به، لأنه ليس بناءً أحدهما على الآخر بأولى من العكس.

ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز^(١)، فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الأصل الثاني وكيفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده.

وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول، لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط القياس: التساوي في العلة.

ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه إياه على الأصل الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علةً بشهادة الأصل له، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علةً، أو جزءاً من أجزائها، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً: احتمال أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكّم، ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً.

(١) وهو مذهب الجمهور، ومثال ذلك: ما لو قاس الموز على التفاح في حرمة التفاضل بجامع الطعم، فيقال له: لا أسلم حرمة التفاضل في التفاح، فيقيس التفاح على البر بجامع الطعم، والبر يحرم التفاضل فيه اتفاقاً، فالتفاح يحرم فيه التفاضل كذلك.

وقال بعض أصحابنا^(١): ويجوزُ القياسُ على ما ثبتَ بالقياسِ ، لأَنه لَمَّا ثبتَ صارَ أصلاً في نفسه فجازَ القياسُ عليه كالمنصوصِ ، ولعلَّه أرادَ ما ثبتَ بالقياسِ واتفقَ عليه الخصمانِ .

وقال قومٌ: من شرطه أن يكونَ متفقاً^(٢) عليه بينَ الأمةِ فإنه إذا لم يكنْ مجتمعاً عليه فللخصمِ أنْ يعللَ الحكمَ في الأصلِ بمعنى مختصٍ به لا يتعدى إلى الفرعِ .
فإن ساعده المستدلُّ على التعليلِ به انقطعَ القياسُ لعدمِ المعنى في الفرعِ .

وإن لم يساعده منعُ الحكمِ في الأصلِ فبطلَ القياسُ وسموهُ القياسَ المركبَ القياسِ ومثاله: قياسنا العبدَ على المكاتبِ ، فنقولُ: العبدُ منقوصٌ بالرقِّ ولا يُقتلُ به المركبُ الحرُّ كالمكاتبِ .

فيقولُ المخالفُ: العلةُ في المكاتبِ أَنه لا يُعلمُ هل المستحقُّ لدمه: الوارثُ أو السيدُ؟

فإن سلَّمتم ذلك امتنعَ قياسُ العبدِ عليه ، لأنَّ مستحقَّه معلومٌ .
وإن منعتُم: منعنا الحكمَ في المكاتبِ فذهبَ الأصلُ فبطلَ القياسُ .
وهذا^(٣) لا يصحُّ لوجهينِ :

أحدهما: أنَّ كلَّ واحدٍ من المتناظرينِ مقلِّدٌ ، فليس له منعُ حكمٍ ثبتَ مذهباً لإمامه لعجزه عن تقريره ، فإنه لا يتيقنُ مأخذَ إمامه في الحكمِ ولو عرفَ ذلك فلا يلزمُ من عجزه عن تقريره: فساده إذ من المحتملِ أن يكونَ لقصوره ، فإنَّ إمامه أكملُ منه وقد اعتقدَ صحته .

(١) هذ المذهب الثاني في مسألة القياس على الأصل الثابت بالقياس كما مثلنا .
(٢) اختلف العلماء: هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه كل الأمة ، أو يكفي اتفاق الخصمين؟ فذهب قومٌ إلى الأول وقوم آخر إلى الرأي الثاني .
(٣) أي: المذهب الأول القائل: إنه يشترط أن يكون الأصل متفقاً عليه بين الأمة .

ويحتملُ أنّ إمامه لم يُثبتِ الحكمَ في الفرع لوجودِ مانعٍ عنده أو لفواتِ شرطٍ . فلا يجوزُ له منعُ حكمٍ ثبتَ يقيناً بناءً على فسادِ مأخذِهِ احتمالاً .

وحاصلُ هذا : أنه لا يخلو إماماً أن يمنعَ على مذهبِ إمامِهِ أو على خلافِهِ .

فالأولُ باطلٌ لعلمنا أنّه على خلافِهِ .

والثاني باطلٌ فإنّه تصدّى لتقريرِ مذهبه فتجبُ مؤاخذهُ به .

ثم لو صحَّ هذا لما تمكَّنَ أحدُ الخصميينِ من إلزامِ خصمِهِ حكماً على مذهبه غيرَ مجمعٍ عليه ، لأنّه لا يعجزُ عن منعه .

الثاني^(١) : أنّا لو حصرنا القياسَ في أصلِ مجمعٍ عليه بين الأمةِ أفضى إلى خلو كثيرٍ من الوقائعِ عن الأحكامِ لقلّةِ القواطعِ وندرةِ مثلِ هذا القياسِ .

فإن كانَ الحكمُ منصوباً عليه جازَ الاستنادُ إليه في القياسِ ، وإن كانَ مختلفاً فيه بين الخصميينِ بشرطٍ أن يكونَ النصُّ غيرَ متناولٍ للفرعِ فإنّه إذا كانَ متناولاً للفرعِ كانَ منصوباً عليه فلا يُستروحُ إلى القياسِ على وجهٍ لا يجدُ بداً من الاسترواحِ إلى النصِّ ، فيكونُ تطويلٌ طريقٍ بغيرِ فائدةٍ ، فليصطلحَ على ردّه .

وقال قومٌ : لا يجوزُ القياسُ على المختلفِ فيه بحالٍ ؛ لأنّه يُفضي إلى نقلِ الكلامِ من مسألةٍ إلى مسألةٍ وبناءِ الخلافِ على الخلافِ ، وليس أحدهما أولى من الآخرِ .

ولنا^(٢) : أنّ حكمَ الأصلِ أحدُ أركانِ الدليلِ فيجبُ أن يتمكَّنَ من إثباتِهِ بالدليلِ كبقيةِ أركانهِ ، فإنّه ليس من شرطٍ ما يفتقرُ إليه في إثباتِ الحكمِ أن يكونَ متفقاً عليه بل يكفي أن يكونَ ثابتاً بدليلٍ يغلبُ على الظنِّ ، فيجبُ أن يُكتفى بذلك في

(١) أي : الوجه الثاني على إبطال اشتراط اتفاق الأمة على الأصل .

(٢) هذا دليل المذهب الأول على جواز القياس على الأصل المختلف فيه إذا كان منصوباً على حكمه .

الأصلِ إذ الفرقُ تحكّمٌ، وإنّما منعنا من إثباته بالقياسِ لما ذكرناه ابتداءً.
فأمّا إذا أمكن إثبات ذلك بنصٍّ أو بإجماعٍ منقولٍ عن أهلِ العصرِ الأولِ فيكونُ
كافياً.

الشرطُ الثاني^(١): أن يكونَ الحكمُ معقولَ المعنى، إذ القياسُ إنّما هو: تعديةُ
الحكمِ من محلٍّ إلى محلٍّ بواسطةٍ تعدي المقتضي.

وما لا يعقلُ معناه كأوقاتِ الصلواتِ وعددِ الركعاتِ لا يتوقفُ فيه على
المعنى المقتضي، ولا يعلمُ تعديّه، فلا يمكنُ تعديةُ الحكمِ فيه.

الركنُ الثاني: الحكمُ، وله شرطان:

أحدهما: أن يكونَ حكمُ الفرعِ مساوياً لحكمِ الأصلِ.

كقياسِ البيعِ على النكاحِ في الصحة.

والزنا على الشربِ في التحريمِ.

والصلاةِ على الصومِ في الوجوبِ. فإنَّ حقائقَ هذه الأحكامِ لا تختلفُ
باختلافِ متعلّقها، والسببُ يقتضي الحكمَ لإفضائه إلى حكمته.

فإذا^(٢) كان حكمُ الفرعِ مثلَ حكمِ الأصلِ تأدّى به من الحكمةِ مثلُ ما تأدى
بحكمِ الأصلِ فيجبُ أن يثبتَ.

أمّا إذا كان مخالفاً له فلا يصحُّ قياسه عليه.

لأنَّ^(٣) ما يتأدّى به من الحكمةِ مخالفٌ لما يتأدى بحكمِ الأصلِ: إمّا بزيادةٍ
وإمّا بنقصانٍ.

(١) من شروط الأصلِ.

(٢) هذا دليل على الشرطِ الأولِ للحكمِ.

(٣) هذا الدليل الأول على أن القياس لا يجوز إذا خالف حكم الفرع حكم الأصلِ.

فإذا كانت أنقصَ فإثباتُ الحكمِ في الأصلِ يدلُّ على اعتبارها بصفةِ الكمالِ فلا يلزمُ اعتبارها بصفةِ النقصانِ .

وإن كانت الحكمةُ في الفرعِ أكثرَ فعدولُ الشرعِ عنه إلى حكمِ الأصلِ يدلُّ على أنَّ في تعيينه مزيدَ فائدةٍ أو جبت تعيينه ، أو على وجودِ مانعٍ منعِ ثبوتِ حكمِ الفرعِ ، فكيف يصحُّ قياسه عليه؟

ولأنَّ^(١) القياسَ تعديةً الحكمِ بتعدي علتهِ فإذا أُثبتَ في الفرعِ غيرُ حكمِ الأصلِ لم يكنْ ذلكَ تعديةً بل ابتداءً حكمٍ .

وقولهم في السَّلَمِ: بلغَ بأحدِ عوضيه أقصى مراتبِ الأعيانِ فليبلغَ بالآخرِ أقصى مراتبِ الديونِ قياساً لأحدهما على الآخرِ - ليس بقياس ، إذ القياسُ: تعديةٌ الحكمِ وتوسعةٌ مجراهُ ، فكيف تختلفُ التعديةُ وهذا إثباتٌ ضدهُ؟ وكذلك لو أُثبتَ في الأصلِ حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرعِ إلا بزيادةٍ أو نقصانٍ فهو باطلٌ ، لأنَّه ليس على صورةِ التعديةِ .

مثاله^(٢): قولهم في صلاةِ الكسوفِ: يشرعُ فيها ركوعٌ زائدٌ؛ لأنَّها صلاةٌ شرَّعت لها الجماعةُ فتختصُّ بزيادةِ كصلاةِ الجمعةِ تختصُّ بالخطبةِ وصلاةِ العيدِ تختصُّ بالتكبيراتِ .

وهذا فاسدٌ؛ لأنَّه لم يتمكن من تعديةِ الحكمِ على وجهه وتفصيله .

الشرطُ الثاني^(٣): أن يكونَ الحكمُ شرعياً . فإن كان عقلياً أو من المسائلِ الأصوليةِ لم يثبتُ بالقياسِ ، لأنَّها قطعيةٌ لا تثبتُ بأمرٍ ظنيِّةِ .

وكذلك لو أرادَ إثباتَ أصلِ القياسِ وأصلِ خبرِ الواحدِ بالقياسِ لم يجزُ لما

(١) هذا الدليل الثاني .

(٢) هذا مثال لمخالفةِ حكمِ الفرعِ لحكمِ الأصلِ بالزيادةِ .

(٣) من شروط حكمِ الأصلِ .

ذكرناه .

فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى (١) .

شروط الفرع .

الركن الثالث : الفرع : ويشترط فيه :

أن تكون علة الأصل موجودة فيه ، فإن تعدية الحكم فرعٌ تعدّي العلة .

واشترط قومٌ : تقدم الأصل على الفرع في الثبوت (٢) ؛ لأن الحكم يحدثُ بحدوث العلة فكيف تتأخر عنه ؟

والصحيح (٣) : أن ذلك يشترط لقياس العلة ، ولا يشترط لقياس الدلالة ، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخيرهِ عنه ، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول ، فإن حدوث العالم دليلٌ على الصانع القديم ، وإن الدخان دليلٌ على النار والأثر دليلٌ على المؤثر .

ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع بل يكفي فيه غلبة الظن ، فإن الظن كالقطع في الشرعيات .

العلة .

الركن الرابع : العلة .

ومعنى العلة الشرعية : العلامة .

ويجوز أن تكون حكماً شرعياً (٤) ، كقولنا : يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة .

(١) عند الكلام عن إثبات اللغة بالقياس ص ١٦٩ .

(٢) هذا المذهب الأول في مسألة اشتراط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت .

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٤) وهو مذهب الجمهور ، فالجمهور يرى جواز التعليل بالحكم الشرعي خلافاً لبعض العلماء الذين لا يرون جواز التعليل به .

وتكون وصفاً عارضاً^(١) كالشدة في الخمر.

ولازماً كالصغر^(٢) والنقدية.

أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة^(٣).

ووصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كثيرة ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف.

وتكون نفيًا^(٤) وإثباتًا^(٥).

ويكون مناسباً وغير مناسب^(٦).

ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحریم نكاح الأمة لعلّة رق الولد.

وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف.

تعديّة العلة.

فصل

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية^(٧).

فإن كانت قاصرة على محلّها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية: لم يصح وهو بالعلة القاصرة. حكم التعليل

(١) وهو «ما يأتي ويزول، كالشدة في الخمر، فإن هذا الشيء أحياناً يشتد فيكون خمراً فيحرم وأحياناً لا يشتد فلا يكون خمراً».

(٢) أي: كتعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر، وتعليل تحريم الربا في الذهب بالنقدية.

(٣) بأن يقال: قطعت يده، لأنه سرق، واقتص منه، لأنه قتل عمداً عدواناً.

(٤) كتعليل عدم نفاذ تصرف المجنون لعدم عقله.

(٥) كتعليل عدم نفاذ تصرف المحجور عليه لعلّة الحجر.

(٦) الجمهور على أنه يشترط في الوصف أن يكوناً مناسباً للحكم وخالف بعض العلماء وقالوا بجواز التعليل بالوصف المناسب وغير المناسب.

(٧) العلة المنعدية: هي التي تتعدى من محل النص إلى غيره.

والقاصرة: هي التي لا تتعدى من محل النص إلى غيره.

قول الحنفية لثلاثة أوجه:

أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أماراً على شيء.
الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهلٌ ورجمٌ بالظن، وإنما جُوزَ في العلة المتعدية ضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.
دليل المقدمة الأولى^(١): أن فائدة العلة: تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى.
ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابتٌ في محل النص بالنص لكونه مقطوعاً به والقياسُ مَظنونٌ ولا يثبتُ المقطوعُ بالمَظنون، إذا ثبتَ هذا تعيّن اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكنُ فيها ذلك.

فإن قيل^(٢): فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها، ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواه:
إحدهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق.

والثانية: قصر الحكم على محلها إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة.

قلنا^(٣): قولكم: الحكم يتعدى مجازاً يتعارفه الفقهاء؛ فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول.

والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك

(١) وهي: قوله: إن القاصرة لا فائدة فيها.

(٢) هذا اعتراض على الوجه الثالث للحنفية.

(٣) جواب عن الاعتراض السابق وهو من ثلاثة أوجه.

العلة ثبت مثل ذلك الحكم، وظننا أنّ باعث الشرع على الحكم كذا - لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وفقه في القطع والظن، إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به.

وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأنّ ثمّ دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها، وخلوها من المعارض.

وقولكم: فائدة التعليل: الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته.

قلنا: نحن لا نسدّ هذا الباب لكن ليس كل معنى استنبط من النصّ علة، إنّما العلة: معنى تعلق الحكم به في موضع والقاصرة ليست كذلك.

وقولهم: فائدته: قصر الحكم على محلها.

قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محلّه.

وقال أصحاب الشافعي^(١): يصحّ التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين واختاره أبو الخطاب لثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ التعديّة فرع صحة العلة فلا يجوز أن تكون شرطاً، فإنّه يُفصي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره.

وذلك: أنّ الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة أو يضمن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها: فإن كانت أعمّ من النصّ عدّها وإلا اقتصر، فالتعديّة فرع الصحة فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟

الثاني: أنّ التعديّة ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها ولا في العقلية

(١) هذا المذهب الثاني في مسألة التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

وهما أكدُ فكذاك المستنبطُ .

الثالث : أنّ الشارعَ لو نصَّ على جميعِ القاتلين ظلماً بوجوبِ القصاصِ لا يمنعنا أن نظنَّ أنّ الباعثَ : حكمةُ الردعِ والزجرِ، وإن لم يتعدَّ إلى غيرِ قاتلٍ، فإنَّ الحكمةَ لا تختلفُ باستيعابِ النصِّ لجميعِ الحوادثِ أو اقتصاره على البعضِ .

وقولكم^(١) : لا فائدةٌ في التعليلِ بالعلَّةِ القاصرة، عنه جوابان :

أحدهما : المنعُ ؛ فإنَّ فيها فائدتينِ ذكرناهما :

إحدهما : قصرُ الحكمِ على محلِّها .

قولهم^(٢) : إنَّ قصرَ الحكمِ مستفادٌ من عدمِ التعليلِ .

قلنا^(٣) : بل يحصلُ هذا بالعلَّةِ القاصرة، فإنَّ كلَّ علَّةٍ غيرِ المؤثرةِ إنما تثبتُ بشهادةِ الأصلِ وتتمُّ بالسببِ، وشرطه : الاتحادُ .

فإذا ظهرتْ علَّةٌ أخرى انقطعَ الحكمُ، فإذا أمكنَ التعليلُ بعلَّةٍ تعدَّى الحكمُ .

فإذا ظهرتْ علَّةٌ قاصرةٌ عارضتِ المتعديةَ ودفعتها وبقيَ الحكمُ مقصوراً على محلِّها ولولاها لتعدَّى الحكمُ .

والثانية^(٤) : معرفةُ باعثِ الشرعِ وحكمتهِ ؛ ليكونَ أسرعَ في التصديقِ وأدعى إلى القبولِ، فإنَّ النفوسَ إلى قبولِ الأحكامِ المعقولةِ أميلُ منها إلى قهرِ التحكمِ ومرارةِ التعبدِ .

ولمثلِ هذا الغرضِ استُحبَّ الوعظُ والتذكيرُ وذكرُ محاسنِ الشريعةِ ولطائفِ معانيها، وكونُ المصلحةِ مطابقةً للنصِّ على قدره تزيدهُ حسناً وتأكيداً .

(١) هذا جواب عما قاله أصحاب المذهب الأول .

(٢) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الأول عن الفائدة الأولى .

(٣) جواب عن الاعتراض السابق .

(٤) أي : الفائدة الثانية .

الثاني^(١): أننا لا نعني بالعلّة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظنّ أنّ الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أنّ تنصيبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظنّ أنّ حكمته دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين معلّل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخفّ وإن لم يقس عليه غيره، [ولا يسقط هذا الظنّ باستيعاب مجاري الحكم].

ولما نصّ على أنّ كلّ مسكرٍ حرامٌ لم يمنعنا أن نظنّ أنّ باعث الشرع على التحريم: السكر.

ولا حَجَرَ علينا في أن نصدّق فتقول: إنّما ظننا كذا مهما ظننا كذا ولا مانع من هذا الظنّ.

وأكثرُ المواعظِ ظنيّة، وطباعُ آدميين خلقت مطيعةً للظنون، وأكثرُ بواعثِ الناسِ على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم^(٢): لا نسمي هذا علّة.

قلنا: متى سلّمتم أنّ الباعث هذه الحكمة وهي غير متعدّية وجب أن يقتصر الحكم على محلّها وهو فائدة الخلاف، ولا يضربنا أن لا تسموه علّة؛ فإنّ النزاع في العبادات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد.

ملخص المسألة والترجيح فيها.

وتلخيص ما ذكرناه: أنّه لا نزاع في أنّ القاصرة لا يتعدى بها الحكم.

ولا ينبغي أن نُنزاع في أن يظنّ أنّ حكمة الحكم: المصلحة المنطوية في ضمن محلّ النصّ وإن لم يتجاوز محلّها.

ولا ينبغي أن يَنزاع في تسميته علّة أيضاً؛ لأنّه بحثٌ لفظيٌّ لا يرجع إلى المعنى.

(١) أي: الجواب الثاني من الجوابين اللذين أوجب بهما عن قول أصحاب المذهب الأول.

(٢) هذا اعتراض وجوابه على من قال معترضاً: «إننا لا نسمي حكمة الحكم علّة».

فيرجعُ حاصلُ النزاعِ إلى أنَّ الحكمَ المنصوصَ عليه إذا اشتملَ على حكمتين: قاصرةٍ ومتعديةٍ هل يجوزُ تعديتهُ؟

فالصحيحُ: أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنعُ أن يثبتَ الشارعُ الحكمَ في محلِّ النصِّ رعايةً للمصلحةِ المختصةِ به أو رعايةً للمصلحتينِ جميعاً فلا سبيلَ إلى إلغاءِ هذينِ الاحتمالينِ بالتحكمِ، ومع بقائهما تمتنعُ التعديةُ، والله أعلم.

فصل

في أطرادِ العلةِ

وهو: استمرارُ حكمها في جميعِ محالِّها^(١).

حكى أبو حفص البرمكي في كونِ ذلك شرطاً لصحتها وجهين:

أحدهما^(٢): هو شرطٌ، فمتى تخلفَ الحكمُ عنها مع وجودِها استدللنا على أنها ليست بعلةٍ إن كانت مستتبطةً.

أو على أنها بعضُ العلةِ إن كانت منصوصاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى، وبه قال بعضُ الشافعيةِ.

والوجه الآخر^(٣): تبقى حجةً فيما عدا المحلِّ المخصوصِ كالعمومِ إذا خُصَّ اختاره أبو الخطاب وبه قال مالكٌ والحنفيةُ وبعضُ الشافعيةِ لوجهين^(٤):

أحدهما: أنَّ عللَ الشرعِ أماراتٌ، والأمانةُ لا تُوجبُ وجودَ حكمها معها

(١) أي: وجود حكمها في كل محلٍّ وجدت فيه، كوجود التحريم حيث وجد الإسكار. وقد اختلف العلماء في اشتراطِ الأطرادِ لصحة العلة على مذهبين ذكرهما المصنف وغيرَ عنهما بالوجهين، ثم ذكر مذهباً ثالثاً واختاره.

(٢) هذا المذهب الأول.

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٤) أي: لدليلين، وهما لأصحاب المذهب الثاني.

أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر كالعنيم الرطب في الشتاء أمانة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمانة على أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمانة أن يظن وجود ما هو أمانة عليه.

الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة بدليل: أنه يكتفى بذلك.

وإن لم يظهر أمرٌ سواه، وتختلف الحكم: يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع.

ويحتمل أن يكون لعدم العلة فلا يترك الدليل المغلّب على الظن لأمرٍ محتمل متردد.

فإن قيل^(١): نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى.

قلنا^(٢): هو مخالف للأصل من جهة أخرى وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل: توفير دليل المقتضي على المقتضى فيتساويان، ودليل العلة ظاهرٌ والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

وفرق^(٣) قوم بين: العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة، وجعل نقض

(١) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الأول على كلام أصحاب المذهب الثاني - وهو في نفس الوقت دليل لهم.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق.

(٣) هذا المذهب الثالث في المسألة وقد اختاره المصنف كما يفهم من كلامه وحاصله: أن العلة إن كانت مستنبطة فإن تخلف الحكم عند وجودها يطلها ويفسدها، وينقضها. وإن كانت العلة منصوصاً عليها أو مجعماً عليها فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها ولا يطلها ولا يفسدها.

المستنبطة مبطلاً لها .

وإن كانت ثابتةً بنصٍّ أو إجماعٍ فلا يقدحُ ذلك فيها ؛ لأنَّ كونها علّةٌ عُرِفَ
بدليلٍ متأكّدٍ قوي . وتخلّفُ الحكمُ : يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِفَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وَجُودِ مَانِعٍ
فلا يتركُ الدليلُ القوي لمطلقِ الاحتمالِ .

ولأنَّ ظنَّ ثبوتِ العلّةِ من النصِّ وظنَّ انتفاءِ العلّةِ من انتفاءِ الحكمِ مستفادٌ
بالنظرِ ، والظنونُ الحاصلةُ بالنصوصِ أقوى من الظنونِ الحاصلةِ بالاستنباطِ .

وإن كان ثبوتُ العلّةِ بالاستنباطِ : بطلتْ بالنقضِ ؛ لأنَّ ثبوتَ الحكمِ على وَفْقِ
المعنى إن دَلَّ على اعتبارِ الشارعِ له في موضعٍ فتخلّفَ الحكمُ عنه يدلُّ على أنَّ
الشرعَ ألغاه .

وقولُ القائلِ : إنني أعتبره إلا في موضعٍ أعرَضَ الشرعُ عنه ليس بأولى مِمَّنْ
قال : أعرَضُ عنه إلا في موضعٍ اعتبره الشرعُ بالتنصيصِ على الحكمِ .

ثم إن جَوَزَ وجودَ العلّةِ مع انتفاءِ الحكمِ من غيرِ مانعٍ ولا تخلّفِ شرطٍ فليجز
ذلك في محلِّ النزاعِ .

قولهم^(١) : ثبوتُ الحكمِ على وفقِ المعنى في موضعٍ دليلٌ على أنه علّةٌ .

قلنا : وتخلّفُ الحكمُ مع وجوده دليلٌ على أنه ليس بعلةً ، فإنَّ انتفاءَ الحكمِ
لانتفاءِ دليله موافقٌ للأصلِ ، وانتفاؤه لمعارضٍ على خلافِ الأصلِ .

وقولهم : إنّه مخالفٌ للأصلِ ؛ إذ فيه نفيّ العلّةِ مع قيامِ دليلها فيتساوى
الاحتمالان .

قلنا : متى سلّمتم أنَّ احتمالَ انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ السببِ كاحتمالِ انتفاءه
لوجودِ المعارضِ على السواءِ لم يبقَ ظنُّ صحّةِ العلّةِ إذ يلزمُ من الشكِّ في دليلِ

(١) بدأ من هنا ابن قدامة يجب عما قاله أصحاب المذهب الثاني من الاستدلال على أن العلة
تبقى حجة فيما عدا المخصوص .

الفسادِ الشكِّ في الفسادِ لا محالة، إذ ظنُّ صحةِ العلةِ مع الشكِّ فيما يفسدُها محالٌّ، فهو كما لو قالَ: أشكُّ في الغيمِ وأظنُّ الصحو أو أشكُّ في موتِ زيدٍ وأظنُّ حياته.

قولهم: دليلُ العلةِ ظاهرٌ.

قلنا: والمعارضُ ظاهرٌ أيضاً فيساويانِ فلا يبقى الظنُّ مع وجودِ المعارضِ.

قولهم: العلةُ أمانةٌ والأمانةُ لا توجبُ وجودَ حكمِها أبداً.

قلنا: إنَّما يثبتُ كونُها أمانةً إذا ثبتَ أنَّها علةٌ، والخلافُ ههنا هل هذا الوصفُ علةٌ وأمانةٌ أم لا؟ وليس الاستدلالُ على أنَّه علةٌ بثبوتِ الحكمِ مقروناً به أولى من الاستدلالِ على أنَّه ليس بعلةٍ يتخلفُ الحكمُ عنه، إذ الظاهرُ أنَّ الحكمَ لا يتخلفُ عن علةٍ.

أو احتمالُ انتفاءِ الحكمِ في محلِّ النقضِ لمعارضٍ كاحتمالِ ثبوتِ الحكمِ في الأصلِ بغيرِ هذا الوصفِ أو به وبغيره.

وكما أنَّ وجودَ مناسبٍ آخر في الأصلِ على خلافِ الأصلِ كذلك وجودُ المعارضِ في محلِّ النقضِ على خلافِ الأصلِ فيساويانِ وبهذا يتبيَّنُ الفرقُ بين العلةِ المنصوصِ عليها والمستنبطةِ فإنَّ المنصوصَ عليها يثبتُ كونُها أمانةً بغيرِ اقترانِ الحكمِ بها فلا يقدحُ فيها تخلفه عنها كما لا يقدحُ في كونِ الغيمِ أمانةً على المطرِ تخلفه عنه في بعضِ الأحوالِ.

والمستنبطةُ إنما يثبتُ كونُها أمانةً باقترانِ الحكمِ بها فتخلفه عنها ينفي ظنَّ أنَّها أمانةً.

فإذا: طريقُ الخروجِ عن عهدةِ النقضِ أربعةُ أمورٍ^(١):

أحدها: منعُ العلةِ في صورةِ النقضِ.

(١) سيأتي بيان هذه الأمور عند الكلام عن النقض كقادم من قواعد العلة ص ٣٦١.

والثاني : منع وجود الحكم .

والثالث : أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين .

وإن أمكن المعترض إبراز قياس لا ينقض بمسألة النقض كانت علته المطردة أولى من المنقوضة ، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس .

والرابع : بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض ، أو تخلف ما يصلح شرطاً لظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان ، فإن الغالب من ذات الشرع : اعتبار المصالح والمفاسد فيظن أن عدم الحكم للمعارض فلا تكون العلة منتقضة .

أضرب تخلف
الحكم عن العلة .

فصل

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب :

أحدها : ما يُعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس ، كإيجاب الدية على العاقلة دون الجاني مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه .

وإيجاب صاع من تمر في لبن المُصَرَّاة مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء .

فهذه العلة معلومة قطعاً ولا تنتقض بهذه الصورة ولا يكلف المسند الاحتراز عنها .

وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضاً لعله من يعلل الربا بالكيل أو الطعم فإنه مستثنى أيضاً بدليل وروده على علة كل معلل فلا يوجب نقضاً على القياس ولا يفسد العلة بل يخصها بما وراء الاستثناء فيكون علة في غير محل الاستثناء .

ولا يقبل قول المناظر : إنه مستثنى إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على

خلاف قياسه أيضاً أو بدليل يصلح لذلك .

فإن قيل : فلم لا يعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض؟ فنقول في مسألة المصرة: العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصرة ويكون التماثل المطلق بعض العلة، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصرة لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك .

قلنا: بل العلة مطلق التماثل، فإن العلة:

إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث فإن الباعث على الفعل يسمى: علة الفعل، فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره وعلل بأنه فقير ثم منع فقيراً آخر وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك ولا نعده متناقضاً .

ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره، إذ الباعث هو الفقر وقد لا يحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه ولا تحضرنا مسألة المصرة أصلاً في تلك الحالة، ويقبح في هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصرة .

وإما أن تسمى العلة: استعارة من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم فيجوز أن يسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط ووجود المانع، فإن البرودة - مثلاً - علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبه وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة بل ربما يضاف إليها في المزاج الأصلي كالبياض - مثلاً - لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة .

فيجوز أيضاً أن يُسمّى التماثل المطلق: علة وإن كان ينضاف إليها شيء آخر: إما شرطاً وإما انتفاء مانع والله أعلم.

ومن سمّاها علةً أخذاً من العلة العقلية وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته لم يسمّ التماثل المطلق علةً ولم يفرق بين المحلّ والعلة والشرط بل العلة: المجموع، والأهل والمحلّ وصف من أوصاف العلة، ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة. وإثما العلامة: جملة الأوصاف.

والأول^(١) أولى؛ لأنّ علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها بل هي أمانةٌ مُعرّفةٌ للحكم فاستعارتها مما ذكرنا أولاً أولى والله أعلم.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علةٍ أخرى.

كقوله: علة رقي الولد: رقي الأم ثم المغرور^(٢) بحرية جارية ولده: حرّ لعله الغرور ولولا أنّ الرقي في حكم الحاصل المنافع: لما وجب قيمة الولد.

فهذا لا يرد نقضاً أيضاً ولا يُفسد العلة؛ لأنّ الحكم هاهنا كالحاصل تقديراً.

الضرب الثالث: «أنّ يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلّها أو فوات شرطها.

كقولنا: السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيقطع.

فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي أو بسرقة من غير الحرز.

وكقولنا: البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار.

فيقال: يبطل بيع الموقوف والمرهون فهذا لا يُفسد العلة.

لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله كيلا يرد ذلك نقضاً؟

(١) أي: الاحتمال الأول وهو كون العلة مستعارة من البواعث.

(٢) وهو من تزوج امرأة على أنها حرة، فبان أنها أمة بعد حملها فولدها كيف يكون؟

فهذا اختلفَ فيه الجدليون، والخطبُ فيه يسيرٌ؛ فإنَّ الجدَلَ موضوعٌ فكيف اصطلحَ عليه فإليهم ذلك .

والأليقُ: تكليفُهُ ذلك؛ لأنَّ الخطبَ فيه يسيرٌ، وفيه ضمُّ نشرِ الكلامِ وجمعه .
فأما تخلفُ الحكمِ لغيرِ أحدِ هذه الأضربِ الثلاثة: فهو الذي تُنقضُ العلةُ به وفيه من الاختلافِ ما قد مضى .

المستثنى من
قاعدة القياس .

فصل

والمستثنى من قاعدة القياسِ منقسمٌ إلى: ما عُقلَ معناه، وإلى ما لا يعقلُ .
فالأولُ: يصحُّ أن يقاسَ عليه ما وجدتُ فيه العلةُ^(١) .

من ذلك: استثناءُ العرايا للحاجة لا يبعدُ أن نقيسَ العنبَ على الرطبِ إذا تبيَّن أنَّه في معناه .

وكذا إيجابُ صاعٍ من تمرٍ في لبنِ المُصْرَأةِ مستثنى عن قاعدة الضمانِ بالمثلِ، نقيسُ عليه ما لو ردَّ المُصْرَأةَ بعيبٍ آخرٍ وهو نوعٌ إلحاقٍ .

ومنه: إباحةُ أكلِ الميتةِ عند الضرورةِ صيانةً للنفسِ واستبقاءً للمهجة، يقاسُ عليه: بقيةُ المحرماتِ إذا اضطرَّ إليها، ويقاسُ عليه المكروهُ؛ لأنَّه في معناه .

وأما ما لا يعقلُ: فكتخصيصه بعضَ الأشخاصِ بحكم، كتخصيصه أبا بُردةٍ بجذعةٍ^(٢) من المعزِ .

وتخصيصه خزيمةً بشهادته^(٣) وحده .

(١) وهذا مذهب الجمهور منهم المصنف - رحمه الله - .

(٢) يعني: في الأضحية دون غيره .

(٣) أي: بإقامة شهادته مقام شهادتين .

وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأثني^(١).

[فإنه لما] لم يتقدح فيه معنى: لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره. والله أعلم.

جواز التعليل
بنفي صفة أو اسم
أو حكم.

فصل

قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة: نفي صورة^(٢) أو اسم^(٣) أو حكم^(٤) على قول أصحابنا.

كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون.

ليس بتراب.

لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز^(٥) أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم؛ لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت الحكم رعاية له.

(١) فيغسل من بول الأثني وينضح من بول الذكر.

(٢) كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون فلا يمتنع فيه ربا الفضل.

(٣) كقولهم: ليس بتراب فلا يجوز التيمم به.

(٤) كقولهم في الخمر: لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

هذا، والعلة إما أن تكون وجودية، وإما أن تكون عدمية، والمعلل بها إما وجودي أو عدمي، فالمجموع أربعة من ضرب اثنتين بائنتين، ثلاثة منها لا خلاف في التعليل بها، وهي: تعليل الوجودي بالوجودي، كتعليل عدم الميراث بالكفر، وتعليل العدمي بالعدمي، وتعليل العدمي بالوجودي، والرابعة هي محل الخلاف، وهي تعليل الوجودي بالعدمي. وقد ذكر المصنف فيها مذهبين، واختار جواز تعليل الوجودي بالعدمي. وهو مذهب أبي الخطاب.

(٥) هذا المذهب الثاني في المسألة.

والمعنى: إما تحصيلُ مصلحةٍ أو نفيُ مفسدةٍ، والعدمُ لا يحصلُ به شيءٌ من ذلك.

فلئن قلتُم: إنَّه تحصلُ به الحكمةُ فإنَّ ما كانَ نافعاً فعدمُه مضراً وما كانَ مضراً فعدمُه يلزم منه منفعةٌ. ويكفي في مظنةِ الحكمِ أن يلزمَ منها الحكمةُ ولا يشترطُ أن يكونَ منشأً لها.

قلنا: لا ننكرُ ذلك، لكن لا يناسبُ حكماً في حقِّ كلِّ أحدٍ، بل إعدامُ النافعِ يناسبُ عقوبةً في حقِّ مَنْ وجدَ منه الإعدامُ زجراً له، وإعدامُ المضرِّ يناسبُ حكماً نافعاً في حقِّ مَنْ وجدَ منه إعدامه حثاً له على تعاطي مثله.

فالمناسبةُ في الموضوعينِ انتسبت إلى الإعدامِ وهو: أمرٌ وجوديٌّ لا إلى العدمِ.

فلئن قلتُم: إنَّ عدمَ الأمرِ النافعِ للشخصِ يناسبُ ثبوتَ حكمٍ نافعٍ له جبراً لحاله.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: منعُ المناسبةِ فإنه لا يخلو: إما أن تثبتَ المناسبةُ بالنسبةِ إلى الله عزَّ وجلَّ أو إلى غيره.

وفي الجملة: شرعُ الجائزِ إنَّما يكونُ معقولاً على مَنْ وُجدَ منه الضررُ وأمَّا شرعُه في حقِّ غيره فإنه عدوٌّ عن مذاقِ القياسِ ومقتضى الحكمةِ كإيجابِ ضمانِ فرسٍ زيدٍ على عمرو إذا تلفَ بأفةٍ سماويةٍ.

فإن قيل: يناسبُ الثوابُ بالنسبةِ إلى الله عزَّ وجلَّ فهو عودٌ إلى الوجودِ.

ثم إنَّ وجوبه على واحدٍ من الخلقِ يلزمُ منه من الضررِ في حقِّ مَنْ وجبَ عليه بقدرِ ما يحصلُ من المصلحةِ لمن وجبَ له فلا يكونُ مناسباً؛ فإنَّ نفعَ زيدٍ بضررِ عمرو لا يكونُ مناسباً؛ لكونهما في نظرِ الشرعِ على السواء.

الثاني: أنه لا يمكنُ اعتباره لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (٣٩) (١). وإثباتُ الحكم له لمنفعتِهِ من غيرِ سعيه مخالفٌ للعموم.

قلنا (٢): بل يجوزُ التعليلُ بالعدم، فإنَّ عللَ الشرعِ أماراتٌ على الحكم ولا يشترطُ فيها أن يكونَ منشأً للحكمة ولا مظنةً لها، وعند ذلك لا يمتنعُ أن ينصبَ الشارعُ العدمَ أمانةً إذا كان ظاهراً معلوماً.

ولو قال الشرعُ: اعلموا أن ما لا يُنتفعُ به لا يجوزُ بيعه، وأن ما لا يجوزُ بيعه لا يجوزُ رهنه، فما المانعُ من هذا وأشباهه؟

وقد تقرّر بين الفقهاء أن انتفاءَ الشرطِ علامةٌ على عدمِ المشروطِ فإنه ينتفي بانتفائه، وإذا جازَ ذلك في النفي ففي الإثباتِ مثله، فإنه لو قال الشارعُ: ما لا مضرةَ فيه من الحيوانِ فمباحٌ لكم أكله وما لم يذكر اسمُ الله عليه فحرامٌ عليكم أكله لم يمتنع ذلك. وقد قال اللهُ تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (٣) وهذا تعليقٌ لتحريمِ الأكلِ على عدمِ ذكرِ اسمِ الله.

ولأنَّ النفيَّ صلحٌ أن يكونَ علّةً للنفي فيلزمُ منه: أن يصلحَ التعليلُ به للإثبات، لأنَّ كلَّ حكمٍ له ضدٌّ، فالحلُّ ضدُّه الحرمةُ والوجوبُ ضدُّه براءةُ الذمةِ والصحةُ ضدُّها الفسادُ، وكلُّ ما نفى شيئاً أثبتَ ضدّه، فما كان لانتهاءِ الحرمةِ فهو علّةُ الإباحةِ.

(١) سورة النجم، الآية ٣٩.

(٢) بدأ من هنا ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: يجوزُ التعليلُ بالنفي والعدم ولهم على ذلك ثلاثة أدلة: أولها: قول المصنف: فإن عللَ الشرعِ أمارات... وثانيها: قول المصنف: وقد تقرّر بين الفقهاء...

وثالثها: قول المصنف: ولأنَّ النفي صلحٌ أن يكونَ علّةً للنفي...

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٢١.

وما ذكروه^(١) مِنْ أَنَّ النَّفْيَ لَا يَنَاسِبُ إِثْبَاتَ الْحَكْمِ فِي حَقِّ الْآدَمِيِّ، لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ: ضَرَرٌ فِي حَقِّ الْآدَمِيِّ الْآخَرَ.

قلنا: عنه جوابان.

أحدهما: أَنَّ جِهَاتِ إِثْبَاتِ الْعَلَّةِ لَا تَنْحَصِرُ فِي الْمُنَاسِبَةِ، بَلْ طُرُقُهَا كَثِيرَةٌ عَلَى مَا عِلْمٌ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ طَرِيقٍ وَاحِدٍ انْتِفَاؤُهَا.

الثاني: أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَتَحَقِّقَةٌ فِيهِ، فَإِنَّ مَا كَانَ وَجُودُهُ نَافِعًا لَزَمَ مِنْ عَدَمِهِ الضَّرَرُ، وَمَا كَانَ مُضِرًّا لَزَمَ مِنْ عَدَمِهِ النِّفْعُ، فَلِلَّهِ تَعَالَى فَرَائِضٌ وَوَاجِبَاتٌ كَمَا أَنَّ لَهُ مَحْظُورَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ، فَكَمَا أَنَّ فِعْلَ الْمُحَرَّمَاتِ يَنَاسِبُ شَرْعَ عَقُوبَاتٍ فِي حَقِّ مَنْ فَعَلَهَا زَجْرًا عَنْهَا، فَعَدَمُ الْفَرَائِضِ يَنَاسِبُ تَرْتِيبَ الْعُقُوبَاتِ عَلَى تَارِكِهَا حَتَّى عَلَيْهَا.

وَلَا بُعْدَ فِي قَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ يَنَاسِبُ شَرْعَ الْقَتْلِ أَوْ الضَّرْبِ وَالْحَبْسِ وَكَذَلِكَ أَشْبَاهُهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ.

وقولهم: إِنَّ هَذَا إِعْدَامٌ: غَيْرُ صَحِيحٍ بَلْ هُوَ مَجْرَدُ عَدَمٍ، إِذِ الْإِعْدَامُ: إِخْرَاجُ الْمَوْجُودِ إِلَى الْعَدَمِ وَلَمْ يَكُنْ لِلصَّلَاةِ مِنْ تَارِكِهَا وَجُودٌ فَيَعْدُمُهَا. وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ الْحَكْمِ أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّ آدَمِيِّ آخَرَ.

ثم لو لزم منه ضررٌ فلا تنتفي المناسبةُ بوجودِ الضررِ على ما علمَ في موضعٍ آخرٍ ومثُلُ هذا يوجدُ في الإثباتِ فلا فرق إذاً.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٢) يتناولُ مالهَ دونَ ما عليه فليست عامةً، فلا يصحُّ الاستدلالُ بها على عمومِ التعليلِ بالنفي.

على أن الآيةَ إنما أريدَ بها الثوابُ في الآخرةِ دونَ أحكامِ الدنيا بدليل:

(١) بدأ من هنا ابن قدامة يجيب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني.

(٢) سورة النجم، الآية ٣٩.

أَنْ فَقَرَ الْقَرِيبِ صَلَاحَ عِلَّةٍ لِإِجَابِ النَّفَقَةِ لَهُ .

وَعَدَمُ الْمَالِ فِي حَقِّ الْمَسْكِينِ جَعَلَهُ مَصْرُفًا لِلزَّكَاةِ ، وَأَمْثَالُ هَذَا يَكْثُرُ وَاللَّهُ
أَعْلَمُ .

تعليل الحكم
بعلتين .

فصل

يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بَعَلْتَيْنِ^(١) ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَةٌ فَلَا يَمْتَنَعُ نَصْبُ
عِلْمَتَيْنِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ ، وَلِذَلِكَ مَنْ لَمَسَ وَبَالَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ انْتَقَضَ وَضُوءُهُ
بِهِمَا .

وَمَنْ أَرْضَعَتْهَا أَخْتُكَ وَزَوْجَةَ أَخِيكَ فَجَمَعَ لِبَنِيهِمَا وَانْتَهَى إِلَى حَلْقِهَا دَفْعَةً
وَاحِدَةً حَرَمَتْ عَلَيْكَ ؛ لِأَنَّكَ خَالَهَا وَعَمُّهَا وَلَا يَحَالُ عَلَى أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ .
وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ : تَحْرِيمَانِ وَحَكْمَانِ ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ لَهُ حَدٌّ وَاحِدٌ وَحَقِيقَةٌ
وَاحِدَةٌ . وَيَسْتَحِيلُ احْتِمَالٌ مِثْلَيْنِ .

فَإِنْ قِيلَ^(٢) : إِذَا ذَكَرَ الْمُعْتَرِضُ عِلَّةً أُخْرَى فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يِعَارِضْ عِلَّةَ
الْمُسْتَدَلِّ وَلَمْ يَقْبَلْ هَذَا الْإِعْتِرَاضَ إِذْ أُمْكِنَ الْجَمْعُ بَيْنَ عِلْتَيْنِ .

قُلْنَا^(٣) : إِنْ كَانَتْ عِلَّةُ الْمُسْتَدَلِّ مُؤَثِّرَةً لَمْ تَبْطُلْ بِذَلِكَ كَمَا ذَكَرْنَا مِنْ الْأَمْثَلَةِ ،

(١) اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم بعلي في كل صورة بعلة، كتعليل قتل شخص بكونه مرتدًا، وقتل آخر بكونه زانيًا محصنًا، وقتل ثالث بكونه قاتلاً. واختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلة مختلفة، كتعليل قتل الشخص الواحد بكونه مرتدًا، وقاتلاً، وزانيًا، ونحو ذلك مما يوجب القصاص: فجوز الجمهور ذلك، ومنع منه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين. وفصل الغزالي بجواز ذلك في العلة المنصوصة دون المستنبطة، والتفصيل هو مراد المصنف في المسألة بدليل سياق كلامه.

(٢) هذا اعتراض من المانعين لجواز تعليل الحكم بعلتين.

(٣) جواب الاعتراض السابق.

وكاجتماع العدة والردة^(١) إذ دلَّ الشرعُ على أنَّ كلَّ واحدةٍ علةٌ على حيالها .
وإن كانت ثابتةً بالاستنباطِ فسدتْ بهذه المعارضةِ ؛ لأنَّ ظنَّ كونها علةً على
حيالها .

وإن كانت ثابتةً بالاستنباطِ فسدتْ بهذه المعارضةِ ؛ لأنَّ ظنَّ كونها علةً إنَّما
يتمُّ بالسببِ ، وهو : أنه لا بدَّ لهذا الحكم من علةٍ ولا يصلح علةً إلا هذا .
فإذا ظهرتْ علةٌ أخرى بطلتْ إحدى المقدمتين وهي : أنه لا يصلح علةً إلا
كذا .

مثاله : مَنْ أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاهُ لفقْرِهِ وعللنا به .
فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابةِ .

فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكنَ أن يكونَ الإعطاءُ لهما أو لأحدهما فلا يبقى
الظنُّ أنه أعطاهُ لواحدٍ بعينه .

فإن قيل^(٢) : فلم يلزم العكسُ ، وهو وجودُ الحكمِ بدون العلةِ ، فإنَّ العللَ
الشرعيةَ أماراتٌ ودلالاتٌ ، فإذا جازَ اجتماعُ دلالاتٍ لم يكن من ضرورةِ انتفاءِ
البعضِ انتفاءُ الحكمِ .

قلنا^(٣) : هذا صحيحٌ وإنَّما يلزمُ العكسُ إذا لم يكنْ للحكمِ إلا واحدةٌ فإنَّ
الحكمَ لا بدَّ له من علةٍ .

فإذا اتحدتْ وانتفتتْ فلو نفي الحكمُ لكانَ ثابتاً بغيرِ سببٍ .

وأما إذا تعددت العلةُ فلا ينتفي عند انتفاءِ بعضها ، بل عند انتفاءِ جميعها .

(١) يعني : في تحريم الوطء .

(٢) اعتراض آخر من المانعين جواز تعليل الحكم بعلمتين .

(٣) جواب الاعتراض السابق .

فصل

قال قومٌ: يجوزُ إجراءُ القياسِ في الأسبابِ^(١).

فتقولُ: إنّما نصبَ الزنا سبباً لوجوبِ الرجمِ لعلّةِ كذا، وهو موجودٌ في اللواطِ فيجعلُ سبباً، وإن كان لا يُسمّى زناً.

ومنعَ منه آخرونَ^(٢) وقالوا: الحكمُ يتبعُ السببَ دونَ حكمتهِ، فإنّ الحكمةَ ثمرةٌ وليستَ علّةً، فلا يجوزُ أن يوجبَ القصاصُ بمجردَ الحاجةِ إلى الرجمِ بدونِ القتلِ، وإن علمنا أنّها حكمةٌ وجوبِ القصاصِ في القتلِ.

ولأنّ القياسَ في الأسبابِ يعتبرُ فيه التساوي في الحكمةِ وهذا أمرٌ استأثرَ اللهُ سبحانه وتعالى بعلمه .

ولنا: أنّ نصبَ الأسبابِ حكمٌ شرعيٌّ فيمكنُ أن تُعقلَ علتهُ ويتعدّى إلى سببٍ آخر، فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمينَ بالفرقِ بين حكمٍ وحكمٍ، كمن يقولُ: يجري القياسُ في حكمِ الضمانِ لا في القصاصِ، وفي البيعِ دونَ النكاحِ، وإن ادعوا^(٣) الإحالةَ فمن أين عرفوا ذلك بضرورةٍ أو نظراً؟ كيف ونحنُ نبيّنُ إمكانه بالأمثلة؟

(١) وهو مذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة واختاره المصنف .

وصورته: إثبات كون اللواط سبباً للحد قياساً على الزنا .

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة، وهو لبعض الحنفية والشافعية وكثير من المالكية ولهم على ذلك دليلان .

(٣) أي: من منعوا جريان القياس في الأسباب، وحاصل هذا الادعاء: أن القياس في الأسباب مستحيل . وقد أجاب عنه المصنف بوجهين:

أحدهما: قوله: «فمن أين عرفوا ذلك بضرورة أو نظراً» .

والثاني: قوله: «كيف ونحن نبيّن إمكانه بالأمثلة» .

فإن قالوا^(١): هو ممكنٌ في العقلِ لكنّه غيرُ واقعٍ؛ لأنّه لا يُلفى^(٢) للأسبابِ
علّةٌ مستقيمةٌ تتعلّى.

قلنا^(٣): قد ارتفعَ النزاعُ الأصوليُّ؛ إذ لا ذاهبٌ إلى تجويزِ القياسِ حيثُ لا
تعقلُ العلّةُ ولا تتعلّى، وهم قد ساعدوا على جوازِ القياسِ حيثُ أمكنتِ التعديّةُ
فارتفعَ الخلافُ.

ثم إننا نذكرُ إمكانَ القياسِ في الأسبابِ من وجهين:

أحدهما: تنقيحُ المناطِ، فنقولُ: قياسُ اللائطِ على الزاني كقياسِ الأكلِ على
الجماعِ في إيجابِ الكفارةِ، فإنّا تعرّفنا أنّ وصفَ كونه زناً لا يؤثرُ، بل المؤثرُ:
كونه إيلاجُ فرجٍ في فرجٍ محرّمٍ قطعاً مشتهى طبعاً.

فإن قالوا^(٤): ليس هذا بقياسٍ؛ فإنّ القياسَ أن يقالَ: علّقَ الحكمُ بالزنا لعلّةٍ
كذا، وهي موجودةٌ في اللواطِ فيلحقُ به. كما يقالُ: ثبتَ التحريمُ في الخمرِ لعلّةٍ
الشدّةِ وهي موجودةٌ في النبيذِ، فيضمُّ النبيذُ إلى الخمرِ في التحريمِ، ولم نغيّرْ من
الخمرِ شيئاً، ونحن في الكفارةِ لم نبيّنْ أنّ الحكمَ ثبتَ للجماعِ ولم نعلّقْ به،
وإنما علّقنا الحكمَ بإفسادِ الصومِ، فتتعرّفُ الحكمَ الواردَ شرعاً أين وردَ وكيف
ورد؟ وكذا أنتم لم تعلقوا الحكمَ بالزنا.

الفرق بين تعليل
الحكم وتعليل
السببية.

وبهذا يظهرُ الفرقُ للمصنّفِ بين تعليلِ الحكمِ وتعليلِ السببيةِ: فإنّ تعليلَ

(١) هذا اعتراض ثانٍ ممن منع جريان القياس في الأسباب، وحاصله: أن القياس في الأسباب
وإن كان ممكناً عقلاً لكنه غير واقع فعلاً لعدم وجود علة منضبطة للأسباب يمكن تعديتها
إلى صور أخرى.

(٢) أي: لا يوجد ولا يصادف.

(٣) هذا جواب المصنّف عن الاعتراض السابق وهو من وجهين:

الأول: من قول المصنّف: قد ارتفع النزاع... إلخ.

الثاني: من قوله: ثم إننا نذكر... وهو من وجهين أيضاً.

(٤) هذا اعتراض من الخصم على الوجه الأول من الجواب الثاني.

الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله .

وفي السببية إذا قلنا: علّق الشرع الرجم بالزنا لعلّة كذا فألحقنا به غير الزنا - تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأنّ الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا، أخرجنا الزنا عن كونه علّة ومناطاً، فإننا نتبين بالآخرة أنّ الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعمّ منه، وهو: إيلاج فرج في فرج محرّم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير، وإنّما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضمّ إليه سبب آخر، كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضمّ إليه محل آخر، وذلك غير جارٍ في الأسباب .

قلنا^(١): هذا الطريق جارٍ لنا في اللائط والنباش وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الحكم ولا فائدة فيه .

أو يقول: هذا بعينه جارٍ في الأحكام، فإنّ الخمر لما حرّم لعلّة الشدة تبيّن أنّ وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنّما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل .

كما تبيّن أنّ المؤثر في الحدّ إيلاج فرج محرّم .

وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم .

فالقياص في كلّ موضع توسعة محلّ الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة .

وقولهم^(٢): إنّنا نتبين بهذا أنّ الزنا لم يكن سبباً .

قلنا^(٣): بل هو سبب لا شتماله على المعنى المؤثر .

المنهج الثاني^(٤): أن نعلل الحكم بالحكمة ونعدّي الحكم بتعديها كما في

(١) هذا جواب المصنف عن الاعتراض السابق .

(٢) أي: من منعوا القياص في الأسباب، وقولهم هذا اعتراض .

(٣) جواب عن الاعتراض السابق .

(٤) أي: الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما ابن قدامة لإثبات جريان القياص في الأسباب =

قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(١) إنّما جعل الغضب سبباً؛ لأنّه يدهشُ العقلَ ويمنعُ من استيفاءِ الفكرِ، وهو موجودٌ في الجوعِ والعطشِ المفرطينِ، فنقيسه عليه.

وكقولنا: الصبيُّ يُؤلّى عليه لحكمةٍ وهي: عجزُه عن النظرِ لنفسه فينصب الجنون سبباً قياساً على الصغرِ لهذه الحكمةِ.

ولذلك اتفق عمر وعليٌّ على قتل الجماعة بالواحد قياساً على الواحد بالواحد للاشتراكِ في الحاجةِ إلى الردعِ والزجرِ.

وقولهم^(٢): الزجرُ ثمرةٌ إنّما تحصلُ بعدَ الحكمِ، فكيف تكونُ علّةً؟

قلنا^(٣): الحاجةُ إلى الزجرِ هي العلّةُ؛ لكونِ القتلِ سبباً دونِ نفسِ الزجرِ، كما يقالُ: «خرجَ الأميرُ للقاءِ زيدٍ» بعدَ خروجهِ، لكنّ الحاجةَ إلى اللقاءِ علّةٌ باعثةٌ على الخروجِ سابقةٌ عليه، وإنّما المتأخّرُ نفسُ اللقاءِ كذلك ههنا الحاجةُ إلى العصمةِ هي: الباعثةُ وهي متقدّمةٌ.

جريان القياس
في الكفارات
والحدود.

فصل

ويجري القياسُ في الكفاراتِ والحدودِ وهو قولُ الشافعيةِ^(٤).

= في ص ٣٤٩.

(١) تقدم تخريجه ص ٢٥٤.

(٢) أي: أصحاب المذهب الثاني المانعين لجريان القياس في الأسباب وهذا القول منهم اعتراض، وحاصله: أن الزجر ليس هو العلة، وإنما العلة هي: القتل العمد العدوان.

(٣) هذا جواب المصنف عن الاعتراض السابق.

(٤) واختاره المصنف - رحمه الله - وهو مذهب جمهور العلماء منهم الإمام أحمد، ومثال القياس في الكفارات: اشتراط الإيمان في رقة كفارة الظهر واليمين قياساً على كفارة القتل خطأ بجامع أن الكل كفارة. ومثال القياس في الحدود: قياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله.

وأنكره الحنفية^(١).

لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم والزجر والردع عن المعاصي،
والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه.

وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله
سبحانه، فلم يجز الإقدام عليه بالقياس.

ولأن الحد يدراً بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا^(٢): ما تقدم في المسألة التي قبلها^(٣) من أنه يجري فيه قياس التنقيح.

ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجري فيه القياس كبقية الأحكام،
وما ذكره^(٤) يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد، والقياس
يجري فيها.

ولو ساع ما ذكره لساغ لنفاة القياس في الجملة.

ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير
كالتوقيف.

فأمّا ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه.

وقولهم: إن في القياس شبهة.

قلنا: يبطل بخبر الواحد والشهادة، والظاهر أنه يثبت به الحد مع وجود
الاحتمال فيه.

(١) هذا المذهب الثاني في المسألة وله ثلاثة أدلة ذكرها المصنف.

(٢) أي: على جواز جريان القياس في الكفارات والحدود، وقد ذكر المصنف لذلك ثلاثة أدلة
أيضاً.

(٣) وهي مسألة: جريان القياس في الأسباب.

(٤) يعني: الحنفية ومن وافقهم على عدم جواز جريان القياس في الكفارات والحدود.

مسألة

والنفيُّ على ضريين :

طاريء^(١) كبراءِ الذمّةِ من الدّينِ فهو حكمٌ شرعيٌّ يجري فيه قياسُ العلةِ
وقياسُ الدلالةِ كالإثباتِ .

ونفيُّ أصليٌّ وهو : البقاءُ على ما كانَ قبلَ ورودِ الشرعِ كإنتفاءِ صلاةِ سادسةٍ ،
فهو منفيٌّ باستصحابِ موجبِ العقلِ ، فلا يجري فيه قياسُ العلةِ ، لأنّه لا موجبَ
له قبلَ ورودِ السمعِ ، فليس بحكمٍ شرعيٍّ حتى تُطلبَ له علةٌ شرعيةٌ ، بل هو نفيٌّ
حكمِ الشرعِ ولا علةٌ له إنّما العلةُ لما يتجدّدُ .

لكن يجري فيه قياسُ الدلالةِ ، وهو : أن يستدلَّ بانتفاءِ حكمٍ شيءٍ على انتفائهِ
عن مثله^(٢) ، ويكونُ ذلك ضمُّ دليلٍ إلى دليلٍ هو استصحابُ الحالِ ، والله أعلم .

الأسئلة الواردة
على القياس
(قواعد القياس)

فصل

قالَ بعضُ أهلِ العلمِ : يتوجّهُ على القياسِ اثنا عشر سؤالاً^(٣) : الاستفسارُ ،

(١) النفي الطاريءُ : هو الحادث المتجدد بعد عدمه ، كما مثل المصنف . وهذا النوع من النفي
يجرى فيه قياس العلة وقياس الدلالة .

مثال الأول : أن نقول : إن الأداء هو علة براءة الذمة من دين الآدمي ، والعبادات هي دين الله
تعالى ، فليكن أدائها علة البراءة منها .

ومثال الثاني : أن نقول : من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب به بعد أدائه ،
فوجدت هذه الخاصية فدل على براءة الذمة .

(٢) مثال ذلك : أن نقول : إنما لم تجب صلاة سادسة ، لما فيه من المفسدة في نظر الشارع ،
ووجوب صوم شهر ثان فيه مثل تلك المفسدة ، فينبغي أن لا يجب .

(٣) حصر ابن قدامة الأسئلة الواردة على القياس في اثني عشر سؤالاً ، وبعض العلماء جعلها
أربعة كالفخر الرازي ، وبعضهم جعلها ستة كالبيضاوي ، وبعضهم جعلها عشرة ، وبعضهم
جعلها خمسة وعشرين وأوصلها الشوكاني إلى ثمانية وعشرين .

هذا ، ومن نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة يُسمّى : مستدلاً ومن نصب نفسه لنفي هذا =

وفسادُ الوضع، والمنعُ، والتقسيمُ، والمطالبةُ، والنقضُ، والقولُ بالموَجِبِ، والقلبُ، وعدمُ التأثيرِ، والفرقُ، والمعارضةُ، والتركيبُ.

أما الاستفسارُ^(١): فيتوجهُ على المجملِ، وعلى المعترضِ إثباتُ الإجمالِ، وكيفيةِ في إثباته: بيانُ احتمالينِ في اللفظِ^(٢)، ولا يلزمُه بيانُ المساواةِ بينهما؛ لأنه ليس في وسعِه ذلك.

وجوابه^(٣): بمنعِ تعددِ الاحتمالِ^(٤) أو بترجيحِ^(٥) أحدهما.

السؤالُ الثاني: فسادُ الاعتبارِ: وهو: أن يقولَ: هذا قياسٌ يخالفُ نصاً^(٦)

- = الحكم يسمى: سائلاً أو معترضاً.
- (١) الاستفسار: طلب تفسير اللفظ إذا كان فيه إجمال أو غرابة.
- ومثال الإجمال: لو قال المستدل: يقاس الأرز على البر في تحريم الربا بجامع الوصف القائم بالبر الموجود في الأرز.
- فيقول المعترض: فسر لنا مرادك بالوصف ليمكننا النظر فيه أصحح أم لا؟
- ومثال الغرابة: لو قال المستدل: مَنْ قتل بالزخيش قُتل به قياساً على السيف. فيقول المعترض: فسر لنا الزخيش، وهو النار.
- (٢) وذلك كإثباته أن لفظ العين يطلق على الباصرة والجارية والتقد.
- (٣) أي: جواب سؤال الاستفسار من قبل المستدل.
- (٤) مثاله: لو قال المستدل: يجوز منع الشرب من العين قياساً على القرية.
- فيقول المعترض: فسر لنا المراد بالعين، فيقول المستدل: لفظ الشرب قرينة تعين الجارية دون الباصرة، فلا يحتمل اللفظ غير الجارية.
- (٥) مثاله: لو قال المستدل: إذا حال الأسد بينك وبين الماء والماء قريب منك جاز لك التيمم قياساً على فاقد الماء، فيقول المعترض: الأسد يطلق على الحيوان المفترس والرجل الشجاع، فيجب المستدل: هو في الحيوان المفترس أظهر عند التجرد من القرينة.
- (٦) من القرآن أو السنة أو يخالف الإجماع.
- مثال الأول: لو قال المستدل: ذبح تارك التسمية عمداً يحل الذبيحة، لأنه ذبح صدر من أهله وارداً على محله، قياساً على ذبح الناسي. فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار، لأنه خالف نصاً من القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾.
- ومثال الثاني: قول المستدل: يمنع السلف في الحيوان لعدم انضباطه قياساً على غيره من المختلطات، فيقول المعترض: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما ثبت أن النبي ﷺ استسلف =

فيكون باطلاً .

فإن^(١) الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا لا يصيرون إلى قياسٍ مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس .

وقد أحرز معاذ (رضي الله عنه) العمل به عن السنة فصوّبه النبي ﷺ .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أن يبين عدم المعارضة^(٢) .

والثاني : بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور^(٣) .

السؤال الثالث : فساد الوضع : وهو : أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه^(٤) .

= بكرة ورد رباعياً .

ومثال ما خالف الإجماع : لو قال المستدل من الحنفية : لا يغسل الرجل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها قياساً على الأجنبية، فيعترض بأن علياً غسل فاطمة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فصار إجماعاً .

(١) هذا هو الدليل على أن فساد الاعتبار قادح من قواعد القياس .

(٢) أي : أن النص لم يعارض دليلاً، فيقول في مثال ترك التسمية على الذبيحة : إن سياق الآية وهو كونه وارداً في شأن غير المسلمين تدل على أنها تحمل على غير المسلم من عبدة الأوثان .

(٣) مثاله : لو قال المعترض : قياس العبد على الأمة في تشطير حد الزنا بالرق فاسد الاعتبار لمخالفته عموم قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا... ﴾ فيقول المستدل : هذا القياس مقدم على ذلك العموم ومخصص له، لأنه أخص منه في محل النزاع .

(٤) وسمي فساد الوضع ؛ لأن فيه وضع العلة في غير موضعها، مثال ذلك : قول الحنفي : الزكاة واجبة للإرفاق لرفع حاجة المسكين فكانت على التراخي كالدية على العاقلة، فالتراخي الموسع ينافي رفع الحاجة المضيق .

مثاله: ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالأجارة.

فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد.

وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن يدفع قول الخصم: إنه يقتضي نقيض ذلك.

الثاني: أن يُسَلِّم ذلك، ويبيِّن أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وقفه فيجب تقديمه^(١)؛ لأنَّ الأخذ بما ظهرَ اعتباره أولى من الأخذ بغيره.

فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة^(٢).

السؤال الرابع: المنع^(٣)، ومواقعه أربعة:

منع حكم الأصل^(٤).

ومنع وجود ما يدعيه علة^(٥).

(١) مثال ذلك: أن يقول الحنفي في مسألة الزكاة: إنما قلت بالتراخي لمناسبته للرفق بالمالك، فهو نظر إلى الرفق بالمالك والمعترض نظر إلى الرفق بالمسكين.

(٢) وهو السؤال التاسع، وسيأتي قريباً ص ٣٦٦.

(٣) وهو: منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل الذي هو القياس.

(٤) مثاله: قول المستدل: جلد الميتة نجس فلا يطهر بالدباغ كجلد الكلب. فيقول المعترض:

لا أسلم حكم الأصل، وهو أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ بل هو يطهر به عندي.

(٥) مثاله: قول المستدل: كفارة الإفطار في رمضان عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في

الأكل والشرب. فيقول المعترض: لا أسلم أن العلة في الأصل الجماع بل هي الإفطار

عمداً بدليل أنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر.

ومنع كونه علة^(١).

ومنع وجوده في الفرع^(٢).

وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل: والصحيح: أنه لا ينقطع^(٣) على التفصيل الذي ذكرناه.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته:

إن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل^(٤).

وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس^(٥).

وإن كان شرعياً فبدليل شرعي^(٦).

وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر^(٧) أو أمر يلازمه^(٨).

الثالث: منع كونه علة فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي

(١) مثاله: قول المستدل في إثبات ولاية الأب بوصف البكارة: إنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة للرجال. فيقول المعترض: لا أسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم، لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع، بل الصالح له هو الصغر.

(٢) مثاله: قول المستدل: تقطع يد النباش قياساً على السارق بعلة السرقة، فيقول المعترض: وجود العلة التي هي السرقة ممنوع في الفرع، لأن النباش ليس بسارق، بل هو آخذ مال عارض للضياع كالمثقت. .

(٣) بل له إقامة الدليل على حكم الأصل، ففي مثال قياس جلد الميتة على جلد الكلب واعتراض المعترض بأن جلد الكلب يظهر بالدباغ فللمستدل أن يقيس جلد الكلب على جلد الخنزير في عدم الطهارة بالدباغ.

(٤) كإثبات العدوانية في القتل العمد العدوان، فهي تثبت بالعقل.

(٥) كإثبات القتل والغضب والسرقة، فإنها أمور محسوسة.

(٦) كإثبات الطهارة والنجاسة والحل والحرم، ونحو ذلك.

(٧) أي: للعلة، كدلالة الدية على القتل، لأنها من آثاره.

(٨) أي: لازم العلة، كدلالة تحريم القتل على كونه عمداً، لأن العمد من لوازم التحريم.

ذكرناها^(١).

الرابع: منع وجود ما ادّعاءه علة في الفرع، ولا بدّ من بيان ذلك بطريقه^(٢).

السؤال الخامس: التقسيم^(٣) وحقّه أن يقدّم على المطالبة؛ إذ فيه منع، والمطالبة: تسليم محض. والمنع بعد التسليم غير مقبول إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل؛ لأنه عليه، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل.

ويشترط لصحته شرطان:

شروط صحة
التقسيم.

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يُمنع ويسلم^(٤)، فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح، لأنه يمهّد لنفسه شيئاً ثم يوجه الاعتراض فحينئذ يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه^(٥).

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبيّن أن موردّه غير ما عيّنه المستدل بالذكر، فعند ذلك يندفع^(٦).

(١) عند الكلام على مسالك العلة فلتراجع ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٢) وذلك بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع.

(٣) وهو: ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر.

مثاله: أن يقول مشترط النية في الوضوء: الطهارة قربة فتشترط لها النية كغيرها من القرب. فيقول المعترض: الطهارة إما بمعنى النظافة أو الأفعال المخصوصة التي هي الوضوء شرعاً والأول ممنوع والثاني مسلم لكنه مفقود في محل النزاع.

(٤) كما قيل في المثال السابق: الطهارة إما بمعنى النظافة أو الأفعال المخصوصة، والأول ممنوع والثاني مسلم.

(٥) مثال ذلك: لو قال المستدل في قتل الحر بالعبد: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص قياساً على قتل العبد بالحر. فيقول المعترض: قتل عمد عدوان في رقيق أو غير رقيق؟ فإن المستدل لم يتعرض للرقيق وذكر المعترض له تقويل للمستدل ما لم يقل، وهذا جهل بالمناظرة فيبطل التقسيم.

(٦) مثال ذلك: قول المستدل: الوتر ليس بفرض، لأنه إما فرض أو نفل والأول باطل فتعيّن =

وطريقُ المعترضِ في صيانةِ تقسيمه عن هذا الدفعِ أن يقولَ عندَ التقسيمِ:
إن عنيَتَ به هذا المحتملُ فمُسَلَّمٌ والمطالبةُ متوجهةٌ.
وإن عنيَتَ به ما عداهُ فممنوعٌ.

وذكرَ قومٌ أن من شرطِ صحتهِ: أن يكونَ الاحتمالُ في الأقسامِ على السواءِ
لكن يكفيه بيانُ الاحتمالاتِ ولا يلزمه بيانُ المساواةِ لكونه غيرَ مقدورٍ عليه. وأنه
إذا بينَ المستدلُّ ظهورَ اللفظِ في مجملٍ: إما بحكمِ الوضعِ، وإما بحكمِ العرفِ،
وإما بقريئةٍ وجدت فسَدَ التقسيمُ.

قال: ولو لم يكن اللفظُ مشهوراً في أحدهما فللمستدلِّ أن يبيِّنَ ظهورَه بأن
يقولَ للمعترضِ: سلِّمتُ أن اللفظَ غيرَ ظاهرٍ في غيرِ هذا المحتملِ، ولا بدَّ
للمعترضِ من تسليمِ ذلكِ ضرورةَ صحةِ تقسيمه، فإنَّ شرطَه تساوي
الاحتمالاتِ، وأنا أسلمُ ذلكَ أيضاً فيلزمُ أن يكونَ ظاهراً في الاحتمالِ الذي عنيته
ضرورةَ نفيِ الاشتراكِ فإنه على خلافِ الأصلِ.

ويمكنُ أن يمنعَ أن تساوي الاحتمالاتِ شرطاً إذ لا حجرَ على المستدلِّ أن
يفسِّرَ كلامه بما يحتملهُ وإن كان الظاهرُ خلافه، فكذلك لا حجرَ على المقسِّمِ في
تقسيمه إلى ما يمكنُ المستدلُّ أن يفسِّرَ كلامه به.

وجوابُ التقسيمِ من حيثِ الجدلِ:

بدفعِ انقسامِ الكلامِ^(١).

أو بيانِ ظهورِ أحدِ الاحتمالينِ^(٢).

الجواب عن
سؤال التقسيم.

= الثاني. فيقول المعترض: لا فرض ولا نفل بل واجب.

(١) بأن يقول المستدل للمعترض: لا أسلم أن لفظي يحتمل ما ذكرته من التقسيم.

(٢) وحيثُ يجب تنزيل اللفظ عليه ويسقط التقسيم.

أو بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة^(١).

وإن اختار الجواب الفقهي^(٢) فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلم، فالأحسن اختيار القسم المسلم؛ لأنه يستغني عن الدلالة على المنع.

وإن اختار القسم الآخر: جاز، فإن فيه تكثيراً للفقهاء.

وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليختره.

القسم السادس في السؤال: المطالبة، وهي: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة^(٣)، وهو المنع الثالث^(٤) في المعنى، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم.

وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

القسم السابع في السؤال: النقض ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم، أي: أن لا تكون العلة مطابقة للحكم^(٥).

وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى، ورجحنا قول من قال بصحة النقض.

(١) بل هناك قسم آخر هو مراد للمستدل.

(٢) الجواب الفقهي: أن يختار المستدل الوجه الذي سلم به المعارض فيندفع عنه مقتضى التقسيم.

(٣) مثال ذلك: أن يقول المستدل: الأرز مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر فيقول المعارض: لم قلت: إن الكيل علة التحريم؟

(٤) يعني: من أنواع المنع التي ذكرت في القادح الرابع، فالجواب عن سؤال المطالبة هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث هناك.

(٥) مثال ذلك: أن يقول المستدل: النباش سرق نصاباً محروزاً فتقطع يده كسارق مال الحي. فيقول المعارض: هذا ينتقض بالوالد يسرق نصاباً محروزاً من مال ولده ولا تقطع يده، فقد وجدت العلة بدون الحكم.

واختلفَ في وجوبِ الاحترازِ^(١) في الدليلِ عن صورةِ النقضِ :
والأليقُ^(٢) : وجوبُ الاحترازِ ؛ فإنه أقربُ إلى الضبطِ وأجمعُ لنشرِ الكلامِ
وهو هيئٌ . ثمَّ للمستدلِّ في دفعِ النقضِ طرقٌ أربعةٌ :
منها : منعُ وجودِ العلةِ^(٣) .

أو الحكمِ في صورةِ النقضِ^(٤) .

وليس للمعتزِ أنْ يَدُلَّ عليه^(٥) ، إذ فيه نقلُ الكلامِ إلى مسألةٍ أخرى ،
وتصدي المعتزِ لمنصبِ الاستدلالِ ، وكلُّ واحدٍ منهما على خلافِ ما يقتضيه
جمعُ الكلامِ .

فإن قال المستدلُّ : لا أعرفُ الروايةَ فيها كفى ذلكَ في دفعِ النقضِ ؛ لأنَّ كونَ
هذه المسألةِ من مذهبه مشكوكٌ فيه ، فلا يتركُ ما قامَ الدليلُ على صحتهِ لأمرٍ
مشكوكٍ فيه .

الثالثُ^(٦) : أن يبيِّنَ في الموضوعِ الذي تخلفَ الحكمُ فيه ما يصحُّ مستنداً

-
- (١) مثال الاحتراز: أن يقول في المثال السابق: سرق نصاباً محروراً وليس أبا للمسروق منه .
(٢) هذا المذهب الأول في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض . وقيل: بعدم
وجوب الاحتراز، لأن النقض سؤال خارج عن القياس إذا أورده المعتز لزم جوابه .
(٣) أي: في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم العلة، مثال ذلك: أن يقول المستدل
في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كما في المسلم بالمسلم . فيقول
المعتز: هذا ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم . فيقول
المستدل: لا أسلم أنه عدوان فيندفع النقض .
(٤) أي: منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض . مثال ذلك: أن يقول المستدل:
القصاص يثبت على القاتل إذا كان القتل عمداً عدواناً . فيقول المعتز: هذا ينتقض بقتل
الوالد ولده . فيجيب المستدل: بمنع انتفاء القصاص فيما لو ذبح الأب ولده أو شق بطنه أو
نحو ذلك مما لا يحتمل التأديب .
(٥) أي: على وجود العلة في صورة النقض .
(٦) يعني: من طرق الجواب عن سؤال النقض .

لذلك: من فوات شرط^(١) أو وجود مانع^(٢)، ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله.

ويكفيه أن يبين في صورة النقص معنى يناسب انتفاء الحكم أو فوات أمر يناسب الاشتراط، فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد.

ولا^(٣) يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط في صورة النقص، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيفضي إلى الدور، لأننا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً وإنما ترك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً له وجب إحالة الحكم عليه وبقي الظن الأول بحاله.

ولو أبدى النقص على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله.

وإن أبدأه على أصل نفسه وقال: هذا الوصف لم يطرّد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتض للحكم نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد إليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور وكان حجة عليه في صورة النقص كما هو حجة في المسألة التي هما فيها، فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع في دفع النقص: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة^(٤) بكونه على خلاف

(١) كفوات شرط الحرز في مسألة النباش.

(٢) كمنع الأبوة من القصاص فيما لو قتل الوالد ولده.

(٣) هذا الكلام وارد على قوله: ويكفيه أن يبين في صورة النقص...

(٤) مثاله: أن يقول في بيع العرايا: بيع رطب بتمر وعلة التحريم التي هي المزابنة موجودة فيه وقد تخلف حكمها منها وهو منع البيع فهو نقص للعلة. فيجاب بأن هذه الصورة أخرجها دليل خاص مع بقاء علتها معتبرة في تحريم بيع الرطب بالتمر فيما سواها.

الأصلين على ما مرَّ.

ولو قالَ المعتزُّ: ما ذكرته من الدليلِ على كونهِ علةً موجودٌ في صورةِ
النقضِ فهذا نقضٌ لدليلِ العلةِ لا لنفسِ العلةِ فيكونُ انتقالاً من سؤالٍ إلى سؤالٍ،
ويكفي المستدلَّ في ذلك أدنى دليلٍ يليقُ بأصله.

الكسر .
وأما الكسرُ وهو: إبداءُ الحكمةِ بدونِ الحكم^(١) فغيرُ لازمٍ؛ لأنَّ الحكمَ مما
لا ينضبُ بالرأي والاجتهادِ، فيتعيَّنُ النظرُ إلى مرادِ الشارعِ في ضبطِ مقدارِها.

اندفاعِ النقضِ
بذكرِ وصفِ في
العلةِ .
وإذا احترزَ عن النقضِ بذكرِ وصفٍ في العلةِ لا أثرَ له في الحكمِ لو عُدِمَ في
الأصلِ لم يعدمِ الحكمُ بعده لم يندفع^(٢) النقضُ به، نحو: قولهم في
الاستجمارِ: حكمٌ يتعلَّقُ بالأحجارِ يستوي فيه الثيبُ والأبكارُ، فاشترطَ فيه العددُ
كرميِ الجمارِ.

وقال قومٌ: يندفع^(٣) به النقضُ؛ لأنَّ العلةَ يشترطُ لها الطردُ، فإذا لم يكنِ
الوصفُ المؤثِّرُ مطرداً ضممناً إليه وصفاً غيرَ مؤثِّرٍ لتكونَ العلةُ مؤثرةً مطردةً.
ولنا^(٤): أنَّ الوصفَ الطردِيَّ بمفرده لا يصلحُ للتعليلِ به في موضعٍ فلا يجوزُ
التعليلُ به مع غيره، كما لو كان خالياً عن الطردِ والتأثيرِ.

وهذا صحيحٌ، فإنَّ ما ليس له أثرٌ إذا كان مفرداً لا يؤثِّرُ بغيره كالفاستقِ في
الشهادةِ.

اندفاعِ النقضِ
بذكرِ شرطِ .
وإنْ احترزَ عن النقضِ بشرطِ ذكره في الحكمِ، مثل: أنْ يقولَ: حُرَّانِ مكلفانِ

(١) مثاله: قولُ المستدلِّ: العاصي بسفَره مسافرٌ فيجوزُ له الترخيصُ لأنَّه يجدُ مشقةً. فيعترضُ
عليه بأصحابِ الأعمالِ الشاقةِ في الحضرِ، كمن يحملُ الأثقالَ أو يضربُ بالمعاولِ.
(٢) هذا المذهبُ الأولُ في مسألةِ اندفاعِ النقضِ بذكرِ وصفٍ غيرِ مؤثِّرٍ في العلةِ، والوصفُ غيرِ
المؤثِّرِ في المثالِ الذي ذكره المصنفُ هو: «يستوي فيه الثيبُ والأبكارُ» فإنه لا تأثيرَ له في
اشتراطِ العددِ وعدمه.

(٣) هذا المذهبُ الثاني في المسألةِ.

(٤) هذا دليلُ المذهبِ الأولِ.

محقونا الدم فوجب أن يثبت، بينهما القصاصُ في العمدِ كالمسلمين :
فقيل : هذا اعترافٌ بالنقض^(١) ؛ لأنَّ علته : الأوصافُ المذكورةُ أولاً ، فيجبُ
أن يثبتَ حكمها حيثُ وجدتُ ، فإذا قالَ في العمدِ : أعترفُ بتخلفِ حكمها في
الخطأ فتكونُ العلةُ قاصرةً ويجبُ أن يذكرَ العمدَ إن كان وصفاً من العلةِ مع
الأوصافِ المتقدمة .

وقال آخرون : هو صحيح^(٢) ؛ لأنَّ الوصفَ المذكورَ آخرأ وهو العمدُ متقدماً
في المعنى ، وهذا جائزٌ كتقديمِ المفعولِ على الفاعلِ وإن كان متأخرأ في اللفظِ ،
فإنَّ للعمدِ أثراً في القصاصِ فيجبُ أن يكونَ من جملةِ العلةِ واختاره أبو
الخطاب .

الوجهُ الثامنُ في الاعتراضِ : القلبُ : ومعناه : أن يذكرَ للدليلِ المستدلِّ حكماً
ينافي حكمَ المستدلِّ مع تبقيةِ الأصلِ والوصفِ بحالهما . وهو قسمان :
أحدهما : أن يبينَ أنه يدلُّ على مذهبه ، مثاله : أن يعلَّلَ حنفيُّ في الاعتكافِ
بغيرِ صومٍ بأنه لبثُ محضٌ فلا يكونُ قربةً كالوقوفِ بعرفة .
فيقولُ المعترضُ : لبثُ محضٌ فلا يعتبرُ الصومُ في كونه قربةً كالوقوفِ
بعرفة .

القسمُ الثاني : أن يتعرضَ لبطلانِ مذهبِ خصمه ، كما لو قالَ حنفيُّ في مسحِ
الرأسِ : ممسوحٌ في الطهارةِ فلا يجبُ استيعابه كالخفِّ .
فيقولُ خصمه : ممسوحٌ في الطهارةِ فلا يتقدَّرُ بالربعِ كالخفِّ .
أو يقولُ في بيعِ الغائبِ : عقدٌ معاوضةً فينقدُّ مع جهلِ العوضِ كالنكاحِ .
فيقولُ خصمه : فلا يعتبرُ فيه خيارُ الرؤيةِ كالنكاحِ ، فيلزِمُ من الوفاءِ بموجبِ

(١) هذا المذهب الأول في مسألة اندفاع النقص بذكر شرط في الحكم .

(٢) المذهب الثاني في المسألة .

ذلك امتناع التصحيح، فإنه لازمٌ لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم لا محالة.

والقلب نوعٌ من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بغير
المذكور، فيستغني عن مؤنٍ كثيرةٍ يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان
الجامع.

ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة إلا أنه يسقط منه منع
وجود الوصف.

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة^(١)، وهو قسمان: معارضة في
الأصل^(٢) ومعارضة في الفرع^(٣)، وأحسُّنهما: المعارضة في الأصل، لأنه لا
يحتاج إلى ذكرٍ غيرٍ صلاحية ما يذكره ولا يحتاج إلى أصل.

وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكرٍ صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل
يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدلُّ معترضاً عليه.

ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدلُّ
معنى يقتضي الحكم.

فقد قال قومٌ: إنه لا يحتاج المستدلُّ إلى حذفه^(٤)؛ لأنه لو انفرد ما ذكره صحَّ

(١) المعارضة: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم عليه دليلاً.

(٢) وضابط المعارضة في الأصل: أن يبيد المعترض وصفاً آخر صالحاً للتعليل غير الذي
ذكره المستدلُّ، كأن يقول المستدلُّ: علة تحريم الربا في البر الطعم. فيقول المعترض: بل
هي الكيل.

(٣) وضابطها: أن يبيد المعترض في الفرع وصفاً يمنع من ثبوت الحكم فيه، كأن يقول
المستدلُّ: يقتل المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان. فيقول المعترض:
الإسلام في الفرع مانع من القصاص.

(٤) أي: حذف وصف المعترض. وهذا هو الرأي الأول في مسألة: لزوم المستدلُّ حذف
وصف المعترض.

التعليلُ به، وإنما صحَّ لصلاحيته لا لعدم غيره، إذ العدمُ ليس من جملة العلة،
وصلاحيته لا تختلفُ.

ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدتُ ثبتَ الحكمُ عقبيه فعند ذلك لا تتحققُ
المعارضةُ بين الوصفين إذا أمكنَ الجمعُ بأن قال: إذا وجدَ كلُّ واحدٍ منهما ثبتَ
الحكمُ.

فإن بيّنَ المعترضُ أن الوصفَ الذي ذكره يناسبُ إثباتَ الحكمِ عند وجودِ ما
ذكره المستدلُّ فيكونُ من قبيل المانعِ في الفرعِ.

والصحيحُ^(١): أن المستدلَّ يلزمه حذفُ ما ذكره المعترضُ إذ المناسبُ العري
عن شهادة الأصلِ غيرُ معمولٍ به.

فإذا استندَ إلى أصلٍ ثبتَ الحكمُ على وفقه:

فالناظرُ المجتهدُ ليس له العملُ به ما لم يبحثَ بحيثُ يستفيدُ ظناً غالباً أنه ليس
ثمَّ مناسبٌ آخر.

وأما المناظرُ فيكفيه مجردُ تقريرِ المناسبةِ وإثباتِ الحكمِ على وفقه دفعاً لشغبِ
الخصمِ إلى أن يبيّنَ المعترضُ في الأصلِ مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارضُ
احتمالاتُ ثلاثة:

أحدها: أن يثبتَ الحكمُ رعايةً لما ذكره المستدلُّ.

واحتمالُ ثوبته، رعايةً لما ذكره المعترض.

واحتمالُ ثبوته رعايةً لهما جميعاً، ولعلَّ هذا الاحتمالُ^(٢) أظهرُ، فإنه لو قدر
ثبوتَ الحكمِ لأحدهما بعينه كان إعراضاً عن اعتبارِ الآخرِ وهو خلافُ دأبِ

(١) هذا الرأي الثاني في المسألة.

(٢) أي: الثالث.

الشارع^(١)، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبتين استقلالاً، فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته لمصلحته لا غير، أي: هي كافية، فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر لما بينهما من التضاد. فإننا إذا قلنا: لهذا لا غير فقد نفينا ما عداه.

فإذا قلنا: ثبت لهذا الثاني لا غير كان هذا القول نقيض الأول ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمته قولنا: «لا غير»، فإن هذا موجوداً بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة: المجموع لا كل جزء بمفرده.

وإن فسرت العلة بأنها: أمانة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره إذ المعلوم لا يعلم ثانياً.

وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أننا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً إذا قرابة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً.

ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفي تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض.

ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين:

احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

واحتمال ثبوته بالمناسبتين جميعاً.

وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات.

(١) الذي هو: مراعاة المصالح كلها.

وللمستدل في الجواب طرق أربعة:

الجواب عن
سؤال المعارضة.

أحدها: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعارض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم^(١)، فإن بين المعارض في الأصل الآخر مناسبة أخرى لزم المستدل أيضاً حذفه. ولا يكفي أن يقول: كل واحد من المناسبتين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلّة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العليل الشرعية.

الطريق الثاني. أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق، ولذلك ألقينا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بنص^(٢) أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم.

الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعارض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل، وهو: أن يبين رجحان^(٣) ما ذكره على ما أبرزه المعارض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل وإما بتسليم المعارض لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح فإنّ تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم

- (١) مثاله: أن يقول المستدل: يحرم الربا في الأرز قياساً على البر بجامع الطعم. فيقول المعارض: بل العلة الكيل. فيقول المستدل: إن الحكم وجد في محل آخر دون الوصف الذي ذكرته كما في تحريم الربا في حفنة من البر وهي ليست مكيلة.
- (٢) كما لو قال المستدل: يحرم الربا في الأرز قياساً على البر بجامع الكيل. فيقول المعارض: إن العلة هي الطعم وليست الكيل. فيقول المستدل: إن وصف الكيل ثبت بالنص.
- (٣) كما لو قال المستدل: إفساد صوم رمضان بالأكل والشرب يوجب الكفارة قياساً على الجماع بعلّة انتهاك حرمة شهر رمضان. فيقول المعارض: العلة هي الجماع وليست انتهاك حرمة الشهر. فيجيب المستدل بأن علة انتهاك الشهر أولى بالتعليل، لأنها متعدية بخلاف علة الجماع فهي قاصرة.

منها ليس من شأن العقلاء فلا يمكنُ نسبتُهُ إلى الشارعِ .

إذا ثبتَ هذا فإن كان ما ذكره المستدلُّ مناسباً فلا يكفي المعارضُ أن يذكرَ وصفاً شبيهاً؛ لأنَّ المناسبَ أقوى على ما لا يخفى .

القسم الثاني في المعارضة: المعارضةُ في الفرعِ، وهو: أن يذكرَ في الفرعِ ما يمتنعُ معه ثبوتُ الحكمِ، وهو ضربانِ:

أحدهما: أن يعارضه بدليلٍ أكد منه من نصٍّ أو إجماعٍ وقد ذكرناه في فسادِ الاعتبارِ .

الثاني: أن يعارضه بإبداءِ وصفٍ^(١) في الفرعِ وقد يذكرُ في معرضِ كونه مانعاً للحكمِ في الفرعِ، وقد يُذكرُ في معرضِ كونه مانعاً للشيئيةِ، فإن ذكره مانعاً للحكمِ احتاجَ في إثباتِ كونه مانعاً إلى مثلِ طريقِ المستدلِّ في إثباتِ حكمه من العلةِ والأصلِ، ويفتقرُ أن تكونَ علةُ المعارضِ في القوةِ كعلةِ المستدلِّ: إن كان طريقُ المستدلِّ النصَّ أو التنبيةَ فلا يكفي المعارضُ المعارضةُ بوصفٍ مخيَّلٍ .

وإن كان طريقه المناسبَ فلا يكفي المعارضُ المعارضةُ بوصفٍ شبيهيٍّ .

وإن ادعى كونه مانعاً للشيئيةِ فقد قيل: لا يحتاجُ إلى أصلٍ فإنَّ الحكمَ ثبتَ للحكمةِ، وقد علمنا انتفاءها .

وإن بقي احتمالُ الحكمةِ ولو على بُعدٍ لم يضرِ المستدلُّ، لما عُرفَ من دأبِ الشارعِ الاكتفاءُ بعدِ المظنةِ باحتمالِ الحكمةِ، وإن بُعدَ فيحتاجُ إلى أصلٍ يشهدُ له بالاعتبارِ، لبيِّنَ به أنَّ الشارعَ لا يكتفي بما وجدَ من احتمالِ الحكمةِ معه .

وفي المعارضةِ في الفرعِ ينقلبُ المستدلُّ معترضاً على دليلِ المعارضِ بما

(١) مثاله: قول المستدلِّ: يقبلُ أمانُ العبدِ المسلمِ قياساً على الحرِّ بجامعِ الإسلامِ والتكليفِ . فيقول المعارضُ: إن في العبدِ وصفاً يمنعُ من ثبوتِ الحكمِ وهو الرقُّ، فالعلةُ الصحيحةُ لقبولِ الأمانِ هي الحريةُ .

أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

وقد قال قوم: لا تقبل^(١) المعارضة؛ لأنَّ حقَّ المعترضِ هدمُ ما بناه المستدلُّ، وذكر المعارضة بناءً فلا يليقُ بحاله.

والصحيح: أنها تقبل^(٢)، إذ فيه هدمُ ما بناه، فإنَّ دليلَ المستدلِّ إذا صار معارضاً لم تبق دلالتهُ إذ المعارضُ له حكمُ العدمِ في إثبات الحكم.

الوجه العاشرُ في السؤالِ: عدمُ التأثيرِ: ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يُستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل: إمَّا لأنَّ الحكمَ يثبتُ بدونه، وإمَّا لكونه وصفاً طردياً.

مثال الأول: ما لو قال في بيع الغائب: مبيعٌ لم يره فلا يصحُّ بيعه كالطير في الهواء فذكر عدم الرؤية ضائعٌ؛ فإنَّ الحكمَ يثبتُ في الأصلِ بدونه، فإنه لا يصحُّ بيعُ الطير في الهواء ولو كان مرتباً فيعلم أنَّ العلةَ فيه غيرُ ما يذكره المستدلُّ.

ومثال الثاني: قولهم في الصبح: صلاةٌ لا يجوزُ قصرُها فلا يجوزُ تقديمها على الوقتِ كالمغربِ فإنَّ هذا وصفٌ طرديٌّ على ما لا يخفى.

وإن ذكر الوصفَ لدفعِ النقضِ لكونه يشيرُ إلى خلو الفرعِ عن المانعِ أو إلى اشتماله على شرطٍ للحكم - فلا يكونُ من هذا القسم.

وهكذا لو كان الوصفُ المذكورُ يشيرُ إلى اختصاصِ الدليلِ ببعضِ صورِ الخلافِ فيكونُ مفيدَ الغرضِ في بعضِ الصورِ فيكونُ مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامةً.

وإن عممَ الفتيا فليس له أن يخصَّ الدليلَ ببعضِ الصورِ، لأنَّه لا يفي بالدليلِ على ما أفتى به والله أعلم.

الوجهُ الحادي عشرُ في السؤالِ: التركيبُ، وهو: القياسُ المركَّبُ من

(١) هذا الرأي الأول في حكم قبول المعارضة.

(٢) هذا الرأي الثاني في حكم قبول المعارضة.

اختلاف مذهب الخصم .

كما لو قيل في المرأة البالغة: إنها أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة،
فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها .

فقد قيل: هذا قياسٌ فاسدٌ، لأنه فرارٌ عن فقه المسألة بردُّ الكلام إلى مقدار
سنِّ البلوغ وهي مسألةٌ أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه .

وقيل: يصحُّ التمسكُ به؛ لأنَّ حاصلَ السؤالِ راجعٌ إلى المنازعة في الأصلِ
وإبطالِ ما يدعي المعارضُ تعليلَ الحكم به، ليسلمَ ما يدَّعيه من الجامع في
الأصلِ، ولا يلزمُ من ذلك فسادُ القياسِ كما في سائرِ المواضع .

الوجهُ الثاني عشر في السؤالِ: القولُ بالموجبِ، وحقيقتهُ: تسليمُ ما جعله
المستدلُّ موجباً لدليله مع بقاء الخلافِ .

وإذا توجهَ انقطاعُ^(١) المستدلِّ، وهو آخرُ الأسئلةِ^(٢)؛ إذ بعد تسليمِ الحكمِ
والعلةِ لا تجوزُ له المنازعةُ في واحدٍ منهما بل: إما أن يصحَّ فينقطعَ المستدلُّ وإما
أن يفسدَ فينقطعَ المعارضُ .

ومورد ذلك موضعان^(٣):

أحدهما: أن ينصبَ الدليلَ فيما يعتقده مأخذاً للخصمِ، كما لو قال في القتلِ
بالمثقلِ^(٤): التفاوتُ في الوسيلةِ^(٥) لا يمنعُ وجوبَ القصاصِ كالتفاوتِ في
المتوسِّلِ إليه^(٦) .

فيقولُ المعارضُ: أنا قائلٌ بموجبِ الدليلِ والتفاوتِ في الوسيلةِ لا يمنعُ

(١) لأنه بتوجهه يتبين أن دليل المستدل لم يتناول محل النزاع .

(٢) يعني: الواردة على الاستدلال بالقياس .

(٣) أي: المحل الذي يرد فيه القول بالموجب من الأحكام والدعاوى موضعان .

(٤) أي: في وجوب القصاص بالقتل بالمثقل .

(٥) أي: الآلة .

(٦) أي: القتل .

وجوب القتل ولا يلزم القصاص فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم. وهذا النوع يتفق كثيراً.

وطريق المستدل في دفعه :

أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه^(١).

أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل، كما في مسألة «المديون» لو ذكر في الدليل حكماً: أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة أو في مسألة «وطء الثيب»: أن الوطاء لا يمنع الردّ ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه.

أو يقول: عن هذا الحكم سئلت وبه أفتيت، وعن دليله سئلت، فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه.

واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب :

فقيل: يلزمه^(٢) ذلك؛ كيلا يأتي به نكراً وعناداً^(٣).

ومنهم من قال: لا يلزمه^(٤) ذلك؛ فإنه إذا سلم ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل.

والمورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف،

(١) كأن يقول في المثال السابق: إذا سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، فالقتل المزهق هو المقتضي والتقدير أنه موجود.

(٢) هذا القول الأول في مسألة تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب.

(٣) وربما لم يكن القول بالموجب حقاً في نفس الأمر فيفضي إلى تضييع فائدة المناظرة. وأيضاً يكون من باب قول النبي ﷺ: «لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم ولكن البينة على المدعي».

(٤) هذا القول الثاني في المسألة، ويشهد له أن المعترض عدل، وهو أعرف بمذهبه، وماخذه، فوجب تقليده في ذلك، وإلا كان مطالبته بالمستند تكديماً له.

مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوانٌ تجوزُ المسابقةُ عليه فتجبُ الزكاةُ فيه كالإبلِ.

فيقولُ المعترضُ: أنا قائلٌ بموجبه وعندِي أنه تجبُ فيه زكاةُ التجارةِ والنزاعُ في زكاةِ العينِ.

وطريقُ المستدلِّ في الدفعِ أن يقولَ: النزاعُ في زكاةِ العينِ وقد عرّفنا الزكاةَ بالألفِ واللامِ في سياقِ الكلامِ فينصرفُ إلى موضعِ الخلافِ ومحلِّ الفتيا.

ولو أوردَ القولَ بالموجبِ على وجهٍ يغيّرُ الكلامَ عن ظاهره: فلا يتوجهُ فيكون منقطعاً. مثاله: ما لو قال المستدلُّ في إزالةِ النجاسةِ^(١): مائعٌ^(٢) لا يرفعُ الحدثَ فلا يزيلُ النجسَ كالمرقِ.

فيقولُ المعترضُ: أقولُ به فإنَّ الخلَّ النجسَ عندِي لا يزيلُ النجاسةَ ولا الحدثَ فلا يصحُّ ذلكُ؛ فإنه يُعلمُ من حالِ المستدلِّ أنه يعني بقوله: مائعٌ: الخلُّ الطاهرَ إذ هو محلُّ النزاعِ واللفظُ يتناولُهُ والله سبحانه أعلم.

وقد يُعترضُ على القياسِ بغيرِ ما ذكرناه:

كقولِ نفاةِ القياسِ: هذا استعمالٌ للقياسِ في الدِّينِ ولا نسلّمُ أنه حجةٌ.

وقولُ الحنفيّةِ: هذا استعمالٌ للقياسِ في الحدودِ والكفاراتِ أو في المظانِ^(٣) ونحو ذلك مما بيّنا مسأله فيما مضى وذكرنا حجةَ خصومنا والجوابَ عنها فلا حاجةَ إلى إعادته.

وقد اختلفَ في وجوبِ ترتيبِ الأسئلةِ^(٤) ولا خلافَ في أنه أحسنُ وأولى. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) يعني: بالخل.

(٢) أي: الخل مائع لا يرفع الحدث...

(٣) أي: الأسباب.

(٤) أي: جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم.

فصل في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد، يقال: اجتهد في حمل الرحي ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع. والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحسن من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

وشروط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام المشرية لها، وهي: الأصول التي شروط المجتهد. فصلناها: الكتاب والسنة، والإجماع واستصحاب الحال والقياس، والتابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة وتقديم ما يجب تقديمه منها.

فأما العدالة: فليست شرطاً لكونه مجتهداً بل متى كان عالماً بما ذكرناه فله أن يأخذ باجتهاد نفسه، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه.

والواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلّق منه بالأحكام وهي قدر خمس مائة آية، ولا يشترط حفظها بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته.

والمشترط في معرفة السنة: معرفة أحاديث الأحكام وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة.

ولابد من معرفته للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدلّ به في هذه الحادثة غير منسوخ.

ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف:

إما بمعرفة رواته وعدالتهم .

وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها .

وأما الإجماعُ : فيحتاجُ إلى معرفة موافقه ، ويكفيه أن يعرف أنَّ المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه أم هي حادثة؟
ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه .

ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها .

ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب ، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامته وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه .

ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتابُ والسنةُ ويستولى به على مواقع الخطابِ ودركِ دقائق المقاصد فيه .

فأما تفاريعُ الفقه : فلا حاجة إليها ؛ لأنها مما ولدهُ المجتهدون بعد حيازة منصبِ الاجتهادِ فكيف تكونُ شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟

تجزؤ الاجتهاد .

وليس من شرطِ الاجتهادِ في مسألة : بلوغُ رتبةِ الاجتهادِ في جميع المسائل ، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهدٌ فيها وإن جهل حكم غيرها ، فمن ينظر في مسألة «المشركة»^(١) يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض : أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات والنكاح بلا ولي ؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضرُّ الغفلة عنها .

ولا يضره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله : ﴿ وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ ﴾^(٢) وقس عليه كل مسألة .

(١) سبق الكلام عنها ص ٢٨٨ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٦ .

ألا ترى أنّ الصحابة (رضي الله عنهم) والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل.

وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين: «لا أدري» ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد، والله أعلم.

جواز الاجتهاد في
زمن النبي ﷺ.

مسألة

ويجوزُ التبعُدُ بالقياسِ والاجتهادِ في زمنِ النبي ﷺ للغائبِ (١).

فأما الحاضرُ: فيجوزُ له ذلك بإذنِ (٢) النبي ﷺ.

وأكثرُ الشافعيةِ يجوزونَ ذلكَ بغيرِ اشتراطِ (٣).

وأنكرَ قومُ التبعُدَ بالقياسِ في زمنِ النبي ﷺ؛ لأنّه يمكنُ الحكمُ بالوحيِ الصريحِ فكيف يردُّهم إلى الظنِّ؟

وقال آخرونَ: يجوزُ للغائبِ ولا يجوزُ للحاضرِ.

ولنا (٤): قصةٌ معاذٍ حينَ قال: أجتهدُ رأيي فصوبه.

وقال عمرو بن العاص: احكم في بعض القضايا فقال: أجتهدُ وأنتَ حاضرٌ؟ فقال: «نعم إن أصبتَ فلكَ أجرانِ وإن أخطأتَ فلكَ أجرٌ» (٥).

وقال لعقبة بن عامرٍ ولرجلين من الصحابة: «اجتهدا فإن أصبتمَا فلكما عشرُ حسناتٍ وإن أخطأتمَا فلكما حسنةٌ» (٦).

(١) لأن الحاضر تسهل مراجعته للنبي ﷺ بخلاف الغائب.

(٢) لأن الذين ثبت اجتهادهم في عصره ﷺ كان معهم إذن بذلك والمأذون لا تسعه المخالفة.

(٣) وهو المختار للأدلة التي ذكرها المصنف .. رحمه الله ..

(٤) على جواز الاجتهاد مطلقاً.

(٥) رواه أحمد وأحمد والحاكم بالفاظ متقاربة وفي سننه مقال.

(٦) رواه أحمد في المسند وفي سننه مقال.

وفوضَ الحكمَ في بني قريظةَ إلى سعدِ بن معاذٍ فحكمَ وصوبَه (١) النبيُّ ﷺ .

ولأنه ليس في التعبدِ به استحالةٌ في ذاته ولا يُفْضِي إلى محالٍ ولا مفسدةٍ .

ولا يبعدُ أن يعلمَ اللهُ تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناطَ به صلاحُ العبادِ بتعبدِهِم بالاجتهادِ لعلمِهِ أنه لو نصَّ لهم على قاطعٍ لعصوا كما ردَّهم في قاعدةِ الربا إلى الاستنباطِ من الأعيانِ الستةِ مع إمكانِ التخصيصِ على كلِّ مكيلٍ وموزونٍ أو مطعومٍ .

وكان الصحابةُ يروي بعضهم عن بعضٍ مع إمكانِ مراجعةِ النبيِّ ﷺ .

كيفَ ورسولُ اللهِ ﷺ قد تُعبدُ بالقضاءِ بالشهودِ والحكمِ بالظاهرِ؟ حتى قال :
«إنكم لتختصمون إليّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحجتهِ من بعضٍ وإنما أفضي على نحوِ ما أسمعُ» (٢) وكانَ يمكنُ نزولَ الوحيِّ بالحقِّ الصريحِ في كلِّ واقعةٍ .
وإمكانُ النصِّ لا يجعلُ النصَّ موجوداً . والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصلٌ

تعبد النبي ﷺ
بالاجتهاد فيما لا
نص فيه .

ويجوز (٣) أن يكونَ النبيُّ ﷺ متعبداً بالاجتهادِ فيما لا نصَّ فيه .

وأنكرَ ذلكَ قومٌ (٤) ؛ لأنه قادرٌ على استكشافِ الحكمِ بالوحيِّ الصريحِ .
ولأنَّ قوله نصُّ قاطعٌ ، والظنُّ يتطرقُ إليه احتمالُ الخطأِ فهما متضادانِ .
ولنا (٥) : أنه ليس بمحالٍ في ذاته ، ولا يُفْضِي إلى محالٍ ولا مفسدةٍ .

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) رواه مسلم عن أم سلمة .

(٣) وهو مذهب جمهور أهل العلم منهم الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين .

(٤) وهو مذهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة .

(٥) على جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد .

ولأنَّ الاجتهادَ طريقٌ لأُمَّتِهِ، وقد ذكرنا أنَّه يشارِكُهُم فيما ثبتَ لَهُم مِنَ الأحكامِ.

وقولُهُم^(١): هو قادرٌ على الاستكشافِ.

قلنا: فإذا استكشَفَ فقيلَ له: حكمنَا عليك أنْ تجتهدَ فهلَ له أنْ يَنازِعَ اللهُ تعالى فيه؟

وقولُهُم: إنَّ قوله نصٌّ.

قلنا: إذا قيلَ له ظنُّكَ علامةُ الحكمِ فهو يستيقنُ الظنَّ والحكمَ جميعاً فلا يَحتمَلُ الخطأَ.

ومنعَ هذا القدريةُ وقالوا: إنَّ وافقَ الصلاحَ في البعضِ فيمتنعُ أنْ يوافقَ الجميعَ.

وهو^(٢) باطلٌ؛ لأنَّه لا يبعدُ أنْ يُلقِيَ اللهُ تعالى في اجتهادِ رسوله ما فيه صلاحٌ عباده.

وأما وقوعُ^(٣) ذلك: فاختلَفَ أصحابنا فيه.

واختلَفَ أصحابُ الشافعيِّ فيه أيضاً.

وأنكره أكثرُ المتكلمينَ؛ لقولِ اللهِ تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٤).

ولأنَّه لو كان مأموراً به لأجابَ عن كلِّ واقعةٍ ولما انتظرَ الوحيَّ^(٥)، ولنقلَ

(١) أي: أكثر الأشاعرة والمعتزلة.

(٢) أي: قول القدرية.

(٣) القائلون بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ وهم الجمهور اختلفوا: هل وقع منه الاجتهاد بالفعل؟ فالأكثر على وقوعه.

(٤) سورة النجم، الآية ٣.

(٥) في نحو: أحكام الظهار واللعان والإيلاء.

ذلك واستفاض .

ولأنه كان يختلفُ اجتهادهُ فيتهمُ بسببِ تغيرِ الرأيِ .

ولنا^(١) : قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَأْتُوا لِيِ الْآبَصِرِ ﴾^(٢) وهو عامٌ .

ولأنه عوتبَ في أسارى بدرٍ ولو حكمَ بالنصِّ لما عوتب^(٣) .

ولما قالَ في مكةَ : « لا يُخْتَلَى خَلاها » . قال العباسُ : إلا الإذخر فقال : « إلا الإذخر »^(٤) .

ولما سُئِلَ عن الحجِّ : ألعامِنَا هو أم للأبْدِ؟ فقال : « للأبْدِ ولو قلتُ لعمَانِنا لوجب »^(٥) .

ولما نزلَ ببدرٍ للحربِ قال له الجُبَابُ : إن كانَ بوحيٍّ فسمعاً وطاعةً وإن كانَ باجتهادٍ فليس هذا هو الرأيُّ قال : « بل باجتهادٍ »^(٦) ورحل .

ولما أرادَ صلحَ الأحزابِ على شَطْرِ نَخْلٍ في المدينةِ وكتبَ بعضُ الكُتَّابِ بذلك . جاء سعدُ بنُ معاذٍ وسعدُ بنُ عبادَةَ . فقالا له : مثلُ مقالةِ الجبابِ ، قال : « بل هو رأيُّ رأيتهُ لكم »^(٧) فقالا : ليس ذلكَ برأيٍّ ، فرجعَ إلى قولهما ونقضَ رأيتهُ .

ولأنَّ داودَ وسليمانَ (عليهما السلام) حكما بالاجتهادِ بدليلِ قوله تعالى :

(١) أي : على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ فعلاً .

(٢) سورة الحشر ، الآية ٢ ووجه الدلالة منها : أن الاعتبار هو الاجتهاد والأمر به عام يشمل الرسول ﷺ وغيره .

(٣) يعني في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَسْرَى حَتَّى يُشْرَفَ فِي الْأَرْضِ ﴾ .

(٤) رواه البخاري ومسلم ، ووجه الدلالة من الحديث : أن النبي ﷺ استثنى الإذخر باجتهاده إجابة لعمه .

(٥) رواه مسلم ووجه الدلالة منه كالذي قبله .

(٦) رواه الحاكم .

(٧) رواه الطبراني .

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾^(١) ولو حكماً بالنص لم يخصّ سليمانَ بالتفهِيمِ .

ولو لم يكن الحكمُ بالاجتهادِ جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا
ءَايَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ .

وأما^(٢) انتظارُ الوحيِّ: فلعلّه حيثُ لم ينقدحْ له اجتهادٌ أو حكمٌ لا يدخله
الاجتهادُ .

وأما الاستفاضةُ: فلعلّه لم يطلّعْ عليه الناسُ .

وأما التهمةُ بتغيّرِ الرأيِّ: فلا تعويلَ عليه، فقد اتهمَ بسببِ النسخِ ولم يطلّهُ .
وعورضَ بأنّه لو لم يتعبّدْ بالاجتهادِ لفاته ثوابُ المجتهدينَ .

هل كل مجتهد
مصيب؟

فصل

الحقُّ في قولِ واحدٍ من المجتهدينَ ومَن عداه مخطىءٌ سواءً كان في فروع
الدينِ أو أصوله، لكنّه إنْ كانَ في فروعِ الدينِ مما ليس فيه دليلٌ قاطعٌ من نصٍّ أو
إجماعٍ فهو معذورٌ غيرُ آثمٍ وله أجرٌ على اجتهاده، وبه قال بعضُ الحنفيّةِ
والشافعيّةِ^(٣) .

وقال بعضُ المتكلمينَ: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ^(٤) وليس على الحقِّ دليلٌ
مطلوبٌ .

واختلفَ فيه عن أبي حنيفةَ والشافعيِّ^(٥) .

(١) سورة الأنبياء، الآية ٧٩ .

(٢) بدأ من هنا يجيب عما استدل به المانعون من وقوع اجتهاد النبي ﷺ .

(٣) وهو مذهب جماهير أهل العلم، فإذا اختلف جماعة من المجتهدين في مسألة واحدة
اجتهادية فذهب كل واحد منهم إلى مذهب يخالف مذهب الآخرين فيها فالمصيب منهم
واحد ومن عداه مخطىء .

(٤) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٥) التحقيق: أن أبا حنيفة والشافعي يقولان: المصيب واحد ومن عداه مخطىء .

وزعم^(١) بعض مَنْ يرى تصويب كلِّ مجتهد: أنَّ دليلَ هذه المسألةِ قطعيٌّ،
وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسألةٌ فيها نصٌّ فينظر:

فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطئٌ آثمٌ لتقصيره.

وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه
بدليل:

أنَّ الله تعالى لما أمر جبريلَ أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة
فصلَّى قبل إخبار جبريل إياه: لم يكن مخطئاً.

ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قُباء يُصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم: لم يكونوا
مخطئين، ولو بلغ أهل قُباء فاستمرَّ أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم: لم
يكونوا مخطئين.

وإذا ثبت هذا فيما فيه نصٌّ ففيما لا نصَّ فيه أولى.

ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال.

ومن أمرٍ بممكنٍ فتركه آثمٌ وعصى، إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص
ولم يَأثم بالمخالفة لمناقضة ذلك للإيجاب.

وزعم^(٢) أن هذا تقسيمٌ قاطعٌ يرفع الخلاف مع كلِّ منصفٍ.

ثم قال^(٣): الظنيات لا دليلَ فيها، فإنَّ الأماراتِ الظنيةَ ليست أدلَّةً لأعيانها بل
تختلفُ بالإضافاتِ من دليلٍ يفيدُ الظنَّ لزيدٍ ولا يفيدُ عمراً مع إحاطته به، بل
ربّما يفيدُ الظنَّ لشخصٍ واحدٍ في حالةٍ دون حالة، بل قد يقومُ في حقِّ شخصٍ

(١) وهو الغزالي، وسيأتي الجواب عن ذلك ص ٣٩٣.

(٢) سيأتي الجواب عن هذا ص ٣٩٣.

(٣) سيأتي الجواب عن هذا القول ص ٣٩٤.

واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ دليلان متعارضان ولا يتصورُ في القطعية تعارضٌ، ولذلك ذهب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى التسوية في العطاء وعمرٌ إلى التفضيل وكلُّ واحدٍ منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعَه عليه فغلبَ على ظنِّ كلِّ واحدٍ منهما ما صارَ إليه وكان مغلباً على ظنِّه دونَ صاحبه لاختلافِ أحوالهما، فمَن خُلِقَ خلقتُهُما يميلُ ميلَهُما ويصيرُ إلى ما صارا إليه في الاختلافِ، ولكنَّ اختلافَ الأخلاقِ والأحوالِ والممارسةِ يوجبُ اختلافَ الظنونِ:

فمَن مارسَ الكلامَ: ناسبَ طبعه أنواعاً من الأدلةِ يتحركُ بها ظنُّه لا يناسبُ ذلكَ طبعَ مَنْ مارسَ الفقهَ.

ومَن غلبَ عليه الغضبُ: مالتُ نفسه إلى ما فيه السياسةُ والانتقامُ.

ومن رققَ طبعه: مال إلى الرفقِ والمساهلةِ. بخلافِ أدلةِ العقولِ فإنها لا تختلفُ.

وذهب أهل الظاهرِ وبعضُ المتكلمينَ إلى أنَّ الإثمَ غيرُ محطوطٍ في الفروعِ، بل فيها حقٌّ متعينٌ عليه دليلٌ قاطعٌ؛ لأنَّ العقلَ قاطعٌ بالنفيِّ الأصليِّ إلا ما استثناهُ دليلٌ سمعيٌّ قاطعٌ، وإثماً استقامَ لهم هذا لإنكارهم القياسَ وخبرَ الواحدِ وربما أنكروا الحكمَ بالعمومِ والظاهرِ.

وزعمَ الجاحظُ: أنَّ مخالفَ ملَّةِ الإسلامِ إذا نظرَ فعجزَ عن دركِ الحقِّ فهو معذورٌ غيرُ آثمٍ.

وقال عبيدُ الله بنِ الحسنِ العنبري: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ في الأصولِ والفروعِ جميعاً.

وهذه كلها أقاويلٌ باطلةٌ: أمَّا الذي ذهبَ إليه الجاحظُ فباطلٌ يقيناً وكفرٌ بالله تعالى وردُّ عليه وعلى رسوله ﷺ، فإنَّا نعلمُ قطعاً أنَّ النبيَّ ﷺ أمرَ اليهودَ والنصارى بالإسلامِ واتباعه ودمَّهم على إصرارهم وقاتلَ جميعهم وقتلَ البالغَ منهم.

ونعلمُ أنّ المعاندَ العارفَ مما يقلُّ وإنّما الأكثرُ مقلّدةٌ اعتقدوا دينَ آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزةَ الرسولِ وصدقَه، والآياتُ الدالّةُ في القرآنِ على هذا كثيرةٌ:

كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (٢٧) ﴿١﴾، ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُصَبِّحْتُمْ مِنَ الْخُسْرَيْنِ﴾ (٢٣) ﴿٢﴾ ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٧٨) ﴿٣﴾ ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ (٤) ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ (٣٠) ﴿٥﴾ ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (١٤) ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ (٦).

وفي الجملة: ذمُّ المكذبين لرسولِ الله ﷺ مما لا ينحصرُ في الكتابِ والسنةِ. وقولُ العنبريِّ: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ: إن أراد: أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقولِ الجاحظِ.

وإن أراد: أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فمحالٌ، إذ كيف يكونُ قدمُ العالمِ وحدوثه حقاً وتصديقُ الرسولِ وتكذيبه ووجودُ الشيءِ ونفيه؟ وهذه أمورٌ ذاتيةٌ لا تتبعُ الاعتقادَ بل الاعتقادُ يتبعُها، فهذا شرٌّ من مذهبِ الجاحظِ بل شرٌّ من مذهبِ السوفسطائيةِ فإنهم نفوا حقائقَ الأشياءِ وهذا أثبتُّها وجعلها تابعةً للمعتقداتِ.

وقد قيل: إنما أراد (٧): اختلافُ المسلمين. وهو باطلٌ كيف ما كان، إذ كيف يكونُ القرآنُ قديماً مخلوقاً والرؤيةُ محالاً ممكناً؟ وهذا محالٌ.

(١) سورة ص، الآية ٢٧.

(٢) سورة فصلت، الآية ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٧٨.

(٤) سورة المجادلة، الآية ١٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٢٧. والزخرف، الآية ٣٧.

(٦) سورة الكهف، الآيتان ١٠٤، ١٠٥.

(٧) أي: العنبري، وهذا اعتذار عنه.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة: الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والمعنى .
الدليل من القرآن على أن المصيب

أما الكتابُ: فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ
نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ ٧٨ فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَاءَ آيِنَا
حُكْمًا وَعِلْمًا^(١) فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم
معنى، وهو^(٢) يدلُّ على فسادِ مذهبٍ من قال: الإثمُ غيرُ محطوطٍ عن
المخطيء؛ فإنَّ الله تعالى مدحَ كلاً منهما وأثنى عليه لقوله: ﴿وَكَلَاءَ آيِنَا
حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ .

فإن قيل^(٣): فكيف يجوزُ أن ينسبَ الخطأُ إلى داودَ وهو نبيٌّ؟ ومن أين لكم
أنَّ حكمَ باجتهاده وقد علمتم الاختلافَ في جواز ذلك^(٤)؟ ثم لو كان مخطئاً
كيف يمدح المخطيء وهو يستحقُّ الذمَّ^(٥)؟ ثم يحتملُ أنَّهما كانا مصيبين فنزلَ
الوحيُّ بموافقةِ أحدهما^(٦) .

قلنا^(٧): يجوزُ وقوعُ الخطأِ منهم لكن لا يقرون عليه . وقد ذكرنا ذلك فيما
مضى .

وإذا تصور وقوعُ الصغائرِ منهم فكيف يمتنعُ وجودُ خطأ لا مائمه فيه، صاحبه
مثابٌ مأجورٌ؟ ولولا ذلك^(٨) ما عوتبَ نبيُّنا عليه السلام على الحكم في أسارى
بدرٍ، ولا في الإذن في التخلفِ عن غزوةِ تبوكِ فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ

(١) سورة الأنبياء، الآيتان ٧٨، ٧٩ .

(٢) أي: الاستدلال بالآية .

(٣) أورد المصنف على الاستدلال بالآية أربعة اعتراضات هذا أولها .

(٤) الاعتراض الثاني .

(٥) الاعتراض الثالث .

(٦) الاعتراض الرابع .

(٧) بدأ يجيب عن الاعتراضات السابقة .

(٨) أي: وقوع الخطأ منهم .

لَهُمْ»^(١) وقال النبي ﷺ: «إنكم لتختصمون إليّ ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أفضى على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حقّ أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» فبيّن أنّه يقضي للرجل بشيء من حقّ أخيه.

وقولهم: من أين لكم أنّه حكم بالاجتهاد؟

قلنا: الآية دليلٌ عليه. فإنّه لو حكم بنصّ لما اختصّ سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: إنّ النصّ نزل بموافقة سليمان.

قلنا: لو كان ما حكم به داود (عليه السلام) صواباً وهو الحقّ فتغيّر الحكم بنزول النصّ لا يمنع أن يكون فهمها وقت الحكم. ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة كما لو تغيّر بالنسخ.

الدليل من السنة. وأما السنّة: فما تقدّم من الخبر، فإنّ النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحقّ أخيه، ولو كان ياثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ.

ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: «قضيت له بشيء من حقّ أخيه». ولا قال: «إنّما أقطع له قطعة من النار».

ولأنّ الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهما.

وروي: أنّ النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أو صاهم فقال: «إذا حاصرتم حصناً أو مدينةً فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله؛ فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم»^(٢).

وروى ابنُ عمر وعمر بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أنّ النبي ﷺ قال: «إذا

(١) سورة التوبة، الآية ٤٣.

(٢) رواه مسلم، ووجه الدلالة من الحديث: أنه أثبت لله حكماً قبل اجتهاد المجتهد.

اجتهدَ الحاكمُ فأصابَ فله أجران وإن أخطأ فله أجرٌ» هذا لفظُ روايةِ عمرو، وأخرجه مسلمٌ، وهو حديثٌ تلقته الأمةُ بالقبولِ، وهو صريحٌ في أنه يحكمُ باجتهاده فيخطيءُ ويؤجرُ دونَ أجرِ المصيبِ.

فإن قيل ^(١): المرادُ به: أنه أخطأ مطلوبه ^(٢) دونَ ما كلفه ^(٣): كخطأ الحاكمِ ردَّ المالِ إلى مستحقه، مع إصابته حكمَ الله عليه وهو: اتباعٌ موجبٌ ظنُّه. وخطأُ المجتهدِ جهةَ القبلةِ مع أن فرضه: جهةٌ يظنُّ أن مطلوبه فيها.

وهذا يتحققُ في كلِّ مسألةٍ فيها نصٌّ أو اجتهادٌ يتعلقُ بتحقيقِ المناطِ كأروشِ الجنائياتِ، وقدرِ كفايةِ القريبِ فإنَّ فيها حقيقةً معينةً عند الله، وإن لم يكلفِ المجتهد طلبها.

قلنا: فإذا سلّمَ هذا ^(٤) ارتفعَ النزاعُ، فإننا لا نقولُ: إنَّ المجتهدَ يكلفُ إصابةَ الحكمِ وإنما لكلِّ مسألةٍ حكمٌ معينٌ يعلمُه الله كلفَ المجتهد طلبه: فإنَّ اجتهدَ فأصابه فله أجران وإنَّ إخطأه فله أجرٌ على اجتهاده وهو مخطيءٌ وإنَّه أخطأَ محطوطٌ عنه كما في مسألةِ القبلةِ فإنَّ المصيبَ لجهةِ الكعبةِ عند اختلافِ المجتهدينَ واحدٌ ومنَّ عداه مخطيءٌ يقيناً، يمكنُ أن يبيِّنَ له خطأه: فيلزمُه إعادةُ الصلاةِ عند قومٍ.

ولا يلزمه عند آخرينَ، لا لكونه مصيباً لها بل سقطَ عنه التوجُّه إليها؛ لعجزه عنها.

وهكذا كونُ حقِّ زيدٍ عند عمرو إذا اختلفَ فيه مجتهدانِ فالمصيبُ أحدهما والآخرُ مخطيءٌ إذ لا يمكنُ كونَ ذمَّةِ عمرو مشغولةً بريئةً.

(١) هذا اعتراض على الاستدلال بحديث اجتهاد الحاكم.

(٢) وهو: الحكم الشرعي في المسألة المجتهد فيها.

(٣) وهو: العمل بموجب ظنه.

(٤) أي: خطأ المجتهد للحكم دون موجب ظنه.

وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم وهو باطل أيضاً؛ فإن القياس: معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصدته النبي ﷺ فهو كالنص.

الدليل من الإجماع. وأما الإجماع: فإن الصحابة (رضي الله عنهم) اشتهر عنهم في وقائع لا تُحصى إطلاق الخطأ على المجتهدين، من ذلك:

قول أبي بكر (رضي الله عنه) في الكلاله: «أقول فيها برأبي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان». وعن ابن مسعود في قصة بزوع مثل ذلك^(١).

وقال عمر (رضي الله عنه) لكتابه: «اكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر».

وقال في قضية قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ» ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه.

وقال عليّ لعمري في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها، وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا: «لا شيء عليك إنما أنت مؤدّب» وقال عليّ: «إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك: عليك الدية». فرجع عمر إلى رأيه.

وقال عليّ في إحراق الخوارج.

لقد عثرت عشرة لا تنجبر
سوف أكيس^(٢) بعدها أو استمر.
وأجمع الرأي الشتيت المتشر.

(١) تقدم تخريجه ص ١٠٣.

(٢) كاس كيسا وكياسة: عقل وظرف وفطن.

وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيدٌ يجعلُ ابنَ الابنِ ابناً ولا يجعلُ أبا الأبِ أباً؟» .

وقال: «مَنْ شاءَ باهلتَهُ في العوْلِ» .

وقالت عائشةُ: «أبُلغي زيدَ بنَ أرقمَ: أَنَّهُ قد أَبطلَ جِهادهَ مع رسولِ اللَّهِ ﷺ إلا أنْ يتوبَ» . وهذا اتفاقٌ منهم على أن المجتهدَ يخطئُ .

فإن قيل^(١): لعلَّهم نسبوا الخطأَ إليه لتقصيره في النظرِ .

أو لكونه من غيرِ أهلِ الاجتهادِ .

أو يكونُ القائلُ لذلك يذهبُ مذهبَ مَنْ يرى التخطئةَ .

قلنا^(٢): أمَّا الأولُ: فجهلٌ قبيحٌ وخطأٌ صريحٌ، كيف يستحلُّ مسلمٌ: أن الخلفاءَ الراشدينَ الأئمةَ المهديينَ ومَنْ سَمَّينا معهم من: الحَبْرِ: ابنِ عباسٍ، والأَمينِ: عبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ، وفقيةِ الصحابةِ وأفضيهم وقارئهم: زيدِ بنِ ثابتٍ ليسوا من أهلِ الاجتهادِ؟

وإذا^(٣) لم يكونوا من أهلِ الاجتهادِ فمَنْ الذي يبلغُ درجتهُ؟ ولا يكادُ يتجاسرُ على هذا القولِ مَنْ له في الإسلامِ نصيبٌ، ونسبتهُ لهم إلى أَنَّهُم قَصَّروا في الاجتهادِ إساءةً ظنُّ بهم مع تصرُّيحهم بخلافه؛ فإنَّ علياً (رضي الله عنه) قال: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا، وتوقفَ ابن مسعودٍ في قصةِ بَرِّوعِ شهرأ، وهذا في القبحِ قريبٌ من الذي قبله لكونه نسبٌ هؤلاء الأئمةِ إلى الحكمِ بالجهلِ والهوى وارتكابِ ما لا يحلُّ ليصححَ به قَدْرَه الفاسدَ فلا ينبغي أن يُلْتَفَتَ إلى هذا .

(١) هذا اعتراض على استدلال الجمهور بالإجماع على أن المصيب في الفروع واحد ومَنْ عداه مخطئٌ والاعتراض من ثلاثة أوجه .

(٢) جواب عن الاعتراض السابق .

(٣) من هنا جواب عن الوجه الثاني من الاعتراض .

وقولهم^(١): ذهبوا مذهب مَنْ يرى التخطئة.

فكذلك هو، لكن هو إجماعٌ منهم فلا تحلّ مخالفته.

وأما المعنى^(٢) فوجوه:

أحدها: أنّ مذهب مَنْ يقولُ بالتصويبِ محالٌ في نفسه؛ لأنّه يؤدي إلى الجمعِ بين التقيضين وهو:

أن يكونَ يسيرُ النيذِ حراماً حلالاً.

والنكاحُ بلا وليٍ صحيحاً فاسداً.

ودمُ المسلمِ إذا قتلَ الذميَّ مهدرأ معصوماً.

وذمةُ المحيلِ إذا امتنعَ المحتالُ من قبولِ الحوالةِ على الملىءِ بريئةً مشغولةً، إذ ليس في المسألةِ حكمٌ معيّنٌ وقولٌ كلٌّ واحدٍ من المجتهدينِ حقٌّ وصوابٌ مع تنافيهما.

قال بعضُ أهلِ العلمِ: هذا المذهبُ أوله سفسطة^(٣) وآخره زندقةٌ؛ لأنّه في الابتداءِ يجعلُ الشيءَ ونقيضه حقاً وبالآخرةِ يخيرُ المجتهدينِ بين التقيضينِ عند تعارضِ الدليلينِ ويختارُ من المذاهبِ أطيّها.

قالوا^(٤): لا يستحيلُ كونُ الشيءِ حلالاً وحراماً في حقِّ شخصينِ، والحكمُ ليس وصفاً للعينِ فلا يتناقضُ أن يحلَّ لزيدٍ ما حرمَ على عمرو كالمنكوحَةِ حلالاً لزوجها حراماً على غيره وهذا ظاهرٌ، بل لا يمتنعُ في حقِّ شخصٍ واحدٍ مع اختلافِ الأحوالِ كالصلاةِ واجبةً في حقِّ المحدثِ إذا ظنَّ أنه متطهرٌ حراماً إذا علمَ

(١) هذا جواب عن الوجه الثالث من الاعتراض السابق.

(٢) أي: الدليل من المعنى (المعقول) على أن المصيب واحد ومن عداه مخطيء.

(٣) السفسطة: المغالطة، والزندقة: القول بأولية العالم.

(٤) أي: من يرون أن كل مجتهد مصيب، وهذا القول منهم تمادي في المغالطة.

بحدّثه، وركوب البحرِ مباحٌ لمن غلبَ على ظنّه السلامةُ حرامٌ على الجبانِ الذي يغلبُ على ظنّه العطبُ .

والجواب: أنه^(١) يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حقِّ شخصٍ واحدٍ، فإنَّ المجتهدَ لا يقصرُ الحكمَ على نفسه بل يحكمُ بأنَّ سيرَ النبيذِ حرامٌ على كلِّ واحدٍ والآخرُ يقضي بإباحتهِ في حقِّ الكلِّ فكيف يكونُ حراماً على الكلِّ مباحاً لهم؟ أم كيف تكونُ المنكوحَةُ بلا وليٍّ مباحةً لزوجها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن^(٢) محالاً في نفسه لكنّه يؤدي إلى المحالِ في بعضِ الصورِ: فإنّه إذا تعارضَ عند المجتهدِ دليلانِ فيتخيَّرُ بين الشيءِ ونقيضه .

ولو نكحَ مجتهدٌ امرأةً بلا وليٍّ ثم نكحها آخرُ يرى بطلانَ الأولِ فكيف تكونُ مباحةً للزوجينِ؟

المسلكُ الثاني^(٣): لو كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً جازَ لكلِّ واحدٍ من المجتهدينِ في القبلةِ أن يقتدي كلُّ واحدٍ منهما بصاحبه، لأن كلَّ واحدٍ منهما مصيبٌ وصلاته صحيحةٌ فلم لا يقتدي بمنْ صلاته صحيحةٌ في نفسه؟ ثم يجبُ أن يطوي بساطَ المناظراتِ في الفروعِ لكونِ كلِّ واحدٍ منهم مصيباً لا فائدةً في نقله عن ما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه .

المسلكُ الثالث^(٤): أن المجتهدَ يكفُّ الاجتهادَ بلا خلافٍ، والاجتهادُ: طلبٌ يستدعي مطلوباً لا محالةً، فإن لم يكنْ للحادثةِ حكمٌ فما الذي يطلبُ؟ فمن يعلمُ يقيناً أن زيدا ليس بجاهلٍ ولا عالمٍ هل يتصورُ أن يطلبَ الظنَّ بعلمه؟ ومن يعتقدُ أن النبيذَ ليس بحلالٍ ولا حرامٍ كيف يطلبُ أحدهما؟

(١) أي: القول بأن كل مجتهد مصيب .

(٢) أي: القول بالتصويب .

(٣) أي: الوجه الثاني من وجوه الاستدلال بالمعنى .

(٤) أي: الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بالمعنى .

فإن قالوا^(١): إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى بل إنما يطلب غلبة الظن فيكون حكمه ما غلب على ظنه كمن يريد ركوب البحر فليل له: إن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وإن غلب على ظنك السلامة أبح لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاضٍ شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه: إن غلب عليه الصدق وجب قبوله وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله.

قلنا^(٢): قولهم: «إنما يطلب غلبة الظن» فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟ فإن الظن لا يتصور إلا لموجود والموجود يتبع الظن فيؤدي إلى الدور.

وراكب البحر لا يطلب الحكم إنما يطلب تعرف الهلاك أو السلامة وهذا أمر يمكن تعرفه.

والحاكم إنما يظن الصدق أو الكذب وهذا غير الحكم الذي يلزمه بخلاف ما نحن فيه فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له فكيف يتصور طلبه له؟

ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلم يجب الاجتهاد، فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامي الذي لا اجتهاد له لا يؤخذ على فعل من الأفعال، فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه إذاً، ولا خطاب في حقه وهذا فاحش.

(١) هذا اعتراض من القائلين: كل مجتهد مصيب.

(٢) هذا جواب عن الاعتراض السابق.

وقولهم^(١): إِنْ النَّصَّ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ لَا يَكُونُ حَكْمًا فِي حَقِّهِ : ممنوعٌ بل الحكمُ ينزولُ النصَّ إلى الخلقِ بلغهم أم لم يبلغهم، فلو وقفَ الحكمُ على سماعِ الخطابِ وبلوغِ النصِّ لم يكنْ على العاميِّ حكمٌ في أكثرِ المسائلِ لكونه لم يبلغه النصُّ، ولكن المجتهدُ إذا امتنعَ من الاجتهادِ لا حكمَ عليه لتلك الحادثة، ولا يجبُ عليه قضاءُ ما تركَ من العباداتِ والواجباتِ ولا يكونُ مخطئاً إلا بتركِ الاجتهادِ لا غيرُ .

وأما النصُّ إذا نزلَ به جبريلُ فقد قال أبو الخطابِ: يكونُ نسخاً وإن لم يعلمْ به المنسوخُ عنه .

وإنما اعتدَّ أهلُ قُباءَ بما مضى من صلاتهم، لأنَّ القبلةَ يعذرُ فيها بالعدرِ .

جوابُ ثانٍ: أنَّ هذا فرضٌ في مسألةٍ لا يتوهمُ أنَّ لها دليلاً يطلبُ، وإنما الخطأُ فيما نصبَ اللهُ تعالى عليه دليلاً وأوجبَ على المكلفِ طلبه ثم يحتاجُ إلى بيانِ تصوُّرِ ذلك وإمكانِ خلو بعضِ المسائلِ من الدليلِ .

وهو باطلٌ إذ لا خلافَ في وجوبِ الاجتهادِ في الحادثةِ وتعرفِ حكمِها والشرعُ قد نصبَ عليها إما: دليلاً قاطعاً أو ظنياً .

وقولهم^(٢): إِنْ الْأَدْلَةُ الظنِّيةُ ليست أدلَّةٌ لأعيانها بدليلٍ : اختلافُ الإضافاتِ .

قلنا: هذا باطلٌ فإننا قد بيَّنا في كلِّ مسألةٍ دليلاً ذكرنا وجهَ دلالته، ولو لم يكنْ فيها أدلَّةٌ لاستوى المجتهدُ والعاميُّ، ولجازَ للعاميِّ الحكمُ بظنِّه لمساواته المجتهدَ في عدمِ الدليلِ، وهل الفرقُ بينهما إلا معرفةُ الأدلَّةِ ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو^(٣) بعضِ الطباعِ عن قبولِ الدليلِ لا يخرجُه عن دلالته فإنَّ كثيراً من العقلياتِ يختلفُ فيها الناسُ مع اعتقادهم أنَّها قاطعةٌ . ولا ينكرُ أنَّ منها: ما

(١) هذا الكلام من المصنف جواب عما تقدم في ص ٣٨٢ .

(٢) هذا الكلام جواب عما تقدم ص ٣٨٢ .

(٣) أي: إعراض بعض الطباع ونفورها .

تضعف دلالته ويخفى وجهه ويوجد معارض له فتشبهه على المجتهد وتختلف فيه الآراء.

ومنها: ما يظهر ويتبين خطأ مخالفه وكلها أدلة.

ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل.

وقولهم^(١): إنه لا يخلو: إما أن يكون مكلفاً ممكن^(٢) أو بغير ممكن.

قلنا: لا يكلف إلا ما يمكن، ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في محل التعذر بل يكلف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله، فإن أصابه: فله أجر اجتهاده وأجر إصابته وإن أخطأه فله ثواب اجتهاده والخطأ محطوط عنه. والله تعالى أعلم.

فصل

تعارض الدليلين
في نظر المجتهد.

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما: وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيهما^(٣)، وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية.

وقال بعضهم^(٤) وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً^(٥) في الأخذ بأيهما شاء؛ لأنه^(٦) لا يخلو:

(١) هذا الكلام من ابن قدامة جواب عما تقدم ص ٣٨٢.

(٢) لعلها: بممكن.

(٣) هذا هو المذهب الأول في المسألة.

(٤) أي: بعض الشافعية.

(٥) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٦) من هنا دليل المذهب الثاني وهو من وجهين.

إما أن يعمل بالدليلين .

أو يسقطهما .

أو يتحكّم بتعيين أحدهما .

أو يتخير فيهما^(١) .

لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطاً؛ لأنه متناقض .

ولا إلى التوقف إلى غير غاية؛ فإن فيه تعطيلاً وربما لم يقبل الحكم التأخير .

ولا سبيل إلى التحكّم . لم يبق إلا التأخير .

والتخير^(٢) بين الحكمين مما ورد به الشرع في :

العامي إذا أفتاه مجتهدان^(٣) .

وفي خصال الكفارة .

والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها .

والتخير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقائق وبنات اللبون ، وأمثال ذلك .

فإن قلت^(٤) : التخير بين التحريم ونقيضه والإيجاب وعكسه يرفع التحريم

والإيجاب^(٥) .

قلنا : إنّما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً أما جوازه بشرط فلا ، بدليل :

(١) هذا الوجه الأول من دليل المذهب الثاني .

(٢) هذا الوجه الثاني .

(٣) فإنه يتخير بين قوليهما .

(٤) هذا اعتراض مقدر من أصحاب المذهب الثاني .

(٥) حاصل هذا الكلام : أن حكم أحد الدليلين الإثبات المعين ، وحكم الآخر : النفي المعين

والتخير رافع لكل منهما .

الواجب الموسع يجوز تركه بشرط^(١). والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط قصد القصير. كذا هاهنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له.

وإذا سمع قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٢) حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ﴾^(٣) كما قال عثمان: أحلتها آية وحرمتها آية.

ولنا^(٤): أن التخيير جمع بين النقيضين واطراح لكلا الدليلين وكلاهما باطل:

أما بيان اطراح الدليلين: فإذا تعارض الموجب والمحرم فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معا فيكون اطراحاً لهما، وتركاً لموجبهما.

وأما الجمع بين النقيضين: فإن المباح: تقيض المحرم، فإذا تعارض المباح والمحرم فخيرناه بين كونه محرماً يائماً بفعله وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله كان جمعاً بينهما وذلك محال.

ولأن في التخيير بين الموجب والمباح رفعاً للإيجاب فيصير عملاً بالدليل المباح عيناً وهو تحكّم قد سلّموا بطلانه.

وقولهم^(٥): إنما جاز بشرط القصد.

قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟

إن قلت: حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً فقد جمعتم بين

(١) أي: بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني من الوقت.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٣) سورة المعارج، الآية ٣٠.

(٤) هذا دليل أصحاب المذهب الأول.

(٥) أي: أصحاب المذهب الثاني.

التقيضين .

وإن قلت: حكمه التخيير فقد نفيتم الوجوبَ قبلَ القصدِ واطرحتم دليله وأثبتتم حكمَ الإباحةِ من غيرِ شرطٍ .

وإن قلت: لا حكمَ له قبلَ القصدِ، وإنما يصيرُ له بالقصدِ حكمٌ فهذا إثباتٌ حكمٍ بمجردِ الشهوةِ والاختيارِ من غيرِ دليلٍ، فإن الدليلينِ وجدا فلم يثبتْ لهما حكمٌ وثبتَ بمجردِ شهوتهِ وقصدِهِ بلا دليلٍ وهذا باطلٌ .

قولهم: إن التوقفَ لا سبيلَ إليه .

قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهدُ دليلاً في المسألةِ، والعاميُّ إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنعُ؟ وهل ثمَّ طريقٌ إلا التوقفُ في المسألةِ؟

ثم لا نسلمُ تصورَ خلوِ المسألةِ عن دليلٍ، فإنَّ الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيلَ إليه إلا بدليلٍ، فلو لم يجعلْ له دليلاً كان تكليفاً لما لا يطاقُ .

فعند ذلك: إذا تعارضَ دليلانِ وتعذَّرَ الترجيحُ: أسقطهما وعدلَ إلى غيرهما كالحاكمِ إذا تعارضتْ عنده بيتانِ .

أما العاميُّ: فقد قيل: يجتهدُ في أعيانِ المفتينِ فيقلدُ أعلمهما وأدينهما وهو ظاهرُ قولِ الخرقي؛ لأنَّه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدينِ في القبلةِ: «قلد أوثقهما في نفسه» .

وقيل: يخيَّرُ بينهما .

والفرقُ بينهما: أنَّ العاميَّ ليس عليه دليلٌ ولا هو متعبدٌ باتِّباعِ موجبِ ظنِّه، بخلافِ المجتهدِ فإنَّه متعبدٌ بذلك، ومع التعارضِ لا ظنَّ له . فيجبُ عليه التوقفُ، ولهذا لا يحتاجُ العاميُّ إلى الترجيحِ بين المفتينِ على هذا الوجهِ، ولا يلزمُه العملُ بالراجحِ بخلافِ المجتهدِ .

ولا ينكر^(١) التخيير في الشرع لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال. والله أعلم.

فصل

هل للمجتهد أن يقول قولين في مسألة واحدة في وقت واحد؟

وليس للمجتهد أن يقول: «في المسألة قولان» في حال واحدة في قول عامة الفقهاء^(٢).

وقال ذلك الشافعي في مواضع:

منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما: يجب غسله والآخر: لا يجب .

فقيل عنه^(٣): لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير.

أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك؛ لينظر فيهما فاخترمه^(٤) الموت. أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد.

ولا يصح^(٥) شيء من ذلك، فإن القولين لا يخلو:

إما أن يكونا صحيحين أو فاسدين أو أحدهما صحيح والآخر فاسد.

فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام.

وإن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟

وإن كان أحدهما فاسداً: لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد أو لا يعلمه، فإن

(١) هذا جواب ابن قدامة عن الوجه الثاني المتقدم في دليل أصحاب المذهب الثاني.

(٢) وهو قول أكثر أهل العلم.

(٣) هذا اعتذار عن الشافعي فيما ذهب إليه.

(٤) أي: أخذه، يقال: اخترمته المنية: أخذته.

(٥) هذا توجيه لبطلان إطلاق القولين في وقت واحد، ورد على من يجيزه.

علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلبسُ على الأمة بقولٍ يحرمُ القولُ به؟
وإن اشبه عليه الصحيحُ بالفاسدِ لم يكنْ عالماً بحكمِ المسألة، ولا قولٌ له
فيها أصلاً، فكيف يكونُ له قولان؟
قولهم^(١): تكافأ عنده دليلان.

قد أبطلناه، ثم لو صحَّ فحكمه التخييرُ، وهو قولٌ واحدٌ.

وقولهم: إنه علم الحقَّ في أحدهما لا بعينه.

قد بيّنا أنّ ما كان كذلك: لم يكنْ له في المسألة قولٌ أصلاً ثم كان ينبغي أن
ينبّه على ذلك ويقول: لي في المسألة نظرٌ، أو يقول: الحقُّ في أحدِ هذين
القولين، أما إطلاقه: فلا وجه له، وهذا هو الجوابُ عن الآخر^(٢).

أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروائتين: فإنّما يكونُ ذلك في حالتين؛
لاختلافِ الاجتهادِ والرجوعِ عما رأى إلى غيره.

ثم لا نعلمُ المتقدمةَ منهما فيكونانِ كالخبرينِ المتعارضينِ^(٣) عن النبي ﷺ.

هل يجوز للمجتهد
أن يقلد غيره؟

فصل

اتفقوا^(٤) على: أنّ المجتهدَ إذا اجتهدَ فغلبَ على ظنّه الحكمُ لم يجزْ له تقليدُ
غيره^(٥).

(١) يعني: المعتذرين عن الشافعي - رحمه الله -

(٢) أي: عن الاعتذار الآخر، وهو قولهم: «أو نبّه أصحابه على طريق الاجتهاد».

(٣) وحيثُ يرجحُ بينهما، وتقبلُ أقربهما إلى الأدلة أو إلى قواعد الإمام.

(٤) هذا تحرير لمحل النزاع في المسألة، وذكر المصنف ثلاث صور هي محل اتفاق وصورة
واحدة هي محل النزاع.

(٥) هذه الصورة الأولى من صور الاتفاق.

وعلى أن العامي له تقليد المجتهد^(١).

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء، كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية - فالأشبه أنه كالعامي^(٢) فيما لم يحصل علمه، فإنه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه.

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقل بها ولم يفتقر إلى تعلم من غيره^(٣). فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟

قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت وسعته، لا فيما يخصه ولا فيما يفتى به^(٤)، ولكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره، لأن^(٥) تقليد من لا يثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس ولا نص ولا قياس.

إذ^(٦) المنصوص عليه: العامي مع المجتهد.

وليس^(٧) ما اختلفنا فيه مثله، فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر فلا يكون في معناه.

(١) هذه الصورة الثانية.

(٢) هذه الصورة الثالثة.

(٣) هذه صورة النزاع وقد ذكر المصنف فيها مذهبين: أحدهما صريح، والآخر يفهم من خلال عرضه للمسألة.

(٤) هذا المذهب الأول في المسألة.

(٥) هذا دليل المذهب الأول.

(٦) بيان لعدم وجود نص في مسألة تقليد المجتهد لغيره.

(٧) بيان لعدم وجود قياس في المسألة، وقياس المجتهد على العامي في تقليد الغير قياس مع الفارق.

فإن قيل (١): هو (٢) لا يقدرُ على غير الظنِّ وظنُّ غيره كظنِّه .

قلنا (٣): مع هذا إذا حصلَ ظنُّه لم يجزُ له اتباعُ ظنِّ غيره، فكان ظنُّه أصلاً وظنُّ غيره بدلاً، فلا يجوزُ إثباته إلا بدليل .

ولأنه إذا لم يجزُ له العدولُ إليه (٤) مع وجودِ المبدلِ (٥) لم يجزُ مع القدرةِ عليه كسائرِ الأبدالِ والمبدلاتِ .

فإن (٦) قيل : لا نسلمُ عدمَ النصِّ في المسألةِ بل فيها نصوصٌ :

كقوله تعالى : ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٧) وهذا (٨) لا يعلمُ هذه المسألةُ .

وقوله : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (٩) .

قلنا (١٠) المرادُ بالأولى (١١) : أمرُ العامَّةِ بسؤالِ العلماءِ . إذ ينبغي أن يتميَّزَ السائلُ عن المسؤولِ، فالعالمُ مسؤولٌ غيرُ سائلٍ، ولا يخرجُ عن العلماءِ بكونِ المسألةِ غيرِ حاضرةٍ في ذهنه، إذا كان متمكناً من معرفتها من غيرِ تعلُّمٍ من غيره .

(١) هذا اعتراض يفهم منه جواز تقليد المجتهد لغيره . وهو يمثل المذهب الثاني في المسألة .

(٢) أي المجتهد الذي لم ينظر في المسألة وهو محل الخلاف .

(٣) هذا جواب عن الاعتراض السابق .

(٤) أي : إلى ظن مجتهد غيره .

(٥) وهو ظنه هو .

(٦) هذا اعتراض آخر، حاصله : وجود نصوص تأمر المجتهد بتقليد غيره .

(٧) سورة النحل، الآية ٤٣ .

(٨) أي : المجتهد الذي لم ينظر في المسألة فيتناوله عموم النص، فجاز له التقليد كالعامي .

(٩) سورة النساء، الآية ٥٩ . ووجه الاستدلال : أن الآية فيها أمر للمؤمنين بطاعة العلماء،

والمجتهد واحد منهم فيشملة الأمر .

(١٠) هذا جواب الاعتراض السابق .

(١١) أي : بالآية الأولى، وقد ذكر المصنف معنيين من المعاني التي قيلت فيها .

الثاني^(١): يحتملُ أن يكونَ معناه: اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل ليحصلَ العلمُ، كما يقالُ: كلُّ لتشيع، واشربُ لتروى.

والمرادُ^(٢) بأولي الأمرِ: الولاةُ؛ لوجوبِ طاعتهم، إذ لا يجبُ على المجتهدِ طاعةُ المجتهدِ، وإن كان المراد به العلماء فالطاعةُ على العوامِّ.

ثم هو^(٣) معارضٌ بعموماتٍ أقوى مما ذكره يمكنُ التمسكُ بها في المسألة: كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٥) وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِّءَ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٧) وهذا^(٨) أمرٌ بالتدبيرِ والاستنباطِ، والخطابُ مع العلماءِ.

ثم لا فرق بين المماثلِ والأعلمِ، فإنَّ الواجبُ أن ينظرَ:
فإن وافقَ اجتهادهُ الأعلمَ فذاك.

وإن خالفه فمِن أين ينفعُ كونهُ أعلمَ؟ وقد صار مزيفاً عنده، وظنّه عنده أقوى من ظنِّ غيره، وله الأخذُ بظنِّ نفسه اتفاقاً، ولم يلزمهُ الأخذُ بقولِ غيره وإن كان أعلمَ فينبغي أن لا يجوزَ تقليدهُ.

فإن قيل^(٩): فلم ينقلُ عن طلحةَ والزبيرِ ونظرائهما نظرٌ في الأحكامِ مع ظهور

(١) أي: من المعاني التي قيلت في الآية الأولى.

(٢) هذا جواب عن الاستدلال بالآية الثانية على جواز تقليد المجتهد لغيره.

(٣) أي: الأمر بالتقليد.

(٤) سورة الحشر، الآية ٢.

(٥) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٦) سورة محمد، الآية ٢٤.

(٧) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٨) هذا وجه الاستدلال من الآيات الأربع.

(٩) هذا اعتراض ممن يجوزون للمجتهد أن يقلد غيره.

الخلافاً فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم .

قلنا^(١) : كانوا لا يفتونَ اكتفاءً بغيرهم ، وأما علمهم لنفوسهم لم يكنْ إلا بما عرفوه ، فإن أشكلَ عليهم شاوروا غيرهم لتعرّف الدليل لا للتقليد . والله أعلم .

إذا نصّ المجتهد

على حكم في

مسألة لعلّة

إذا نصّ المجتهدُ على حكمٍ في مسألةٍ لعلّةٍ بيّنها^(٢) توجدُ في مسائلٍ سوى مذهبِهِ في كل المنصوص عليه : فمذهبُهُ في تلك المسائلِ كمذهبِهِ في المسألةِ المعلّلة ؛ لأنّه مسألةٌ وجدت يعتقدُ الحكمَ تابعاً للعلّةِ ما لم يمنعُ منها مانعٌ .

فيها العلة

كمذهبِهِ فيها .

فصل

فإن لم يبيّن العلةَ : لم يجعلْ ذلك الحكمَ مذهبَهُ في مسألةٍ أخرى ، وإن أشبهتها شهاً يجوزُ خفاءً مثله على بعض المجتهدين ، فإننا^(٣) لا ندرى لعلّها لو خطرت له : لم يصر فيها إلى ذلك الحكم .

ولأن ذلك إثباتُ مذهبٍ بالقياس^(٤) ، ولذلك افترقا في منصوصِ الشارعِ فيما نصّ على علّته : كان كالنصِّ يُسَخُّ وينسخُ به ، وما لم ينصّ على علّته لم ينسخْ ولم ينسخْ به .

ولو نصّ المجتهدُ على مسألتينِ متشابهتينِ بحكمينِ مختلفينِ : لم ينقل^(٥) النقلَ والتخريجَ .

(١) هذا جواب الاعتراض السابق .

(٢) مثال ذلك في نصوص الشرع : قوله ﷺ في الهرة : «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فإن وجدت علة الطواف في غير الهرة جعلنا حكم الشرع في ذلك واحداً .

(٣) هذا تعليل لقوله : لم يجعل ذلك الحكم مذهبَهُ في مسألةٍ أخرى .

(٤) يعني : بغير جامع وهو ممتنع .

(٥) هذه المسألة معروفة بمسألة : النقل والتخريج ، بأن ينقل نصّ الإمام عن محله إلى محل آخر بالجامع المشترك بين المحلين .

مثاله : ما نصّ عن أحمد أنه قال فيمن لم يجد في ستر العورة إلا ثوباً نجساً : أنه يصلي ويعيد . وقال فيمن حبس في موضع نجس : أنه يصلي ولا يعيد . فينقل حكم الثوب إلى =

حكمُ إحداهما إلى الأخرى، ليكونَ له في المسألتينِ روايتانِ، لأنَّ إذا لم نجعلْ مذهبَه في المنصوصِ عليه مذهباً في المسكوتِ عنه فبالطريقِ الأولى أنْ لا نجعلَه مذهباً له فيما نصَّ على خلافه .

ولأنَّه إنما يضافُ إلى الإنسانِ مذهبٌ في المسألةِ بنصِّه أو دلالةٍ تجري مجرى نصِّه ولم يوجدْ أحدهما .

وإنْ وُجدَ منه نوعٌ دلالةٍ على الأخرى ولكن قد نصَّ فيها على خلافِ تلكِ الدلالةِ، والدلالةُ الضعيفةُ لا تقاومُ النصَّ الصريحَ .

فإنْ نصَّ في مسألةٍ واحدةٍ على حكمينِ مختلفينِ^(١)، ولم يعلمْ تقدُّمُ أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله^(٢) وأقواهما في الدلالةِ فجعلناها له مذهباً وكنا شاكِّينَ في الأخرى .

وإنْ علَّمتنا الآخرةَ فهي المذهبُ^(٣)، لأنَّه لا يجوزُ أنْ يجمعَ بينِ قولينِ مختلفينِ على ما بيَّنا فيكونُ نصُّه الأخيرُ رجوعاً عن رأيه الأولِ فلا يبقى مذهباً له كما لو صرَّحَ بالرجوعِ .

وقال بعضُ أصحابنا: يكونُ الأولُ مذهباً^(٤) له؛ لأنَّه لا يقتضِي الاجتهادُ بالاجتهادِ .

ولا يصحُّ؛ فإنَّهم: إنْ أرادوا أنْ لا يتركَ ما أداه إليه اجتهادهُ الأولُ باجتهادهِ

= المكان وحكم المكان إلى الثوب ووجه الشبه: أن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في صحة الصلاة .

وحينئذ يكون في كل مسألة روايتان: إحداهما بالنص والأخرى بالنقل . وقد رجَّح المصنف عدم النقل .

(١) مثال ذلك: لو نصَّ على جواز إخراج القيمة في الزكاة وعلى عدم الجواز .

(٢) مثال ذلك: لو اختلف النص عن أحمد في أن يبيع النجس باطل، فالأشبه بأصوله الحكم بالبطلان؛ لأن النهي عنده يقتضي الفساد مطلقاً .

(٣) هذا المذهب الأول في هذه الصورة .

(٤) المذهب الثاني في الصورة السابقة .

الثاني فهو باطلٌ يقيناً؛ فإننا نعلمُ أنَّ المجتهدَ في القبلةِ إذا تغيَّرَ اجتهاده تركَ الجهةَ التي كان مستقبلاً لها وتوجَّهَ إلى غيرها.

والمفتي إذا أفتى في مسألةٍ بحكمٍ ثم تغيَّرَ اجتهاده لم يجرُ أن يفتي فيها بذلك الحكم، وكذلك الحاكمُ.

وإن أرادوا أنَّ الحكمَ الذي حكمَ به على شخصٍ لا ينقضه، أو ما أدَّاه من الصلواتِ لا يعيدهُ فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنَّما الخلافُ فيما إذا تغيَّرَ اجتهاده هل يبقى الأولُ^(١) مذهباً له أم لا؟ وقد بيَّنا أنه لا يبقى.

ثم يبطلُ ما ذكروه^(٢) بما إذا صرَّحَ بالرجوعِ عن القولِ الأولِ فكيف يجعلُ مذهباً له مع قوله: رجعتُ عنه واعتقدتُ بطلانَه؟ فلا بدَّ من نقضِ الاجتهادِ بالاجتهادِ.

وعند ذلك^(٣): يُبَّه على أنَّ المجتهدَ لو تزوجَ امرأةً خالعتها وهو يرى أنَّ الخُلْعَ فسخُّ ثم تغيَّرَ اجتهاده واعتقدَ أنَّ الخُلْعَ طلاقٌ لزمه تسريحها^(٤) ولم يجرُ له إمساكها على خلافِ اعتقاده.

فإنَّ حكمَ بصحةِ ذلك النكاحِ حاكمٌ ثم تغيَّرَ اجتهاده لم يفرِّق بين الزوجين لمصلحةِ الحكم^(٥)، فإنه لو نُقضَ الاجتهادُ بالاجتهادِ لنقضَ النقضِ وتسلسلِ واضطربت الأحكامُ ولم يوثقَ بها.

أما إذ نكح المقلِّدُ بفتوى مجتهدٍ ثم تغيَّرَ اجتهادُ المجتهدِ فهل يجبُ على المقلِّدِ تسريحُ زوجته؟ الظاهرُ أنه لا يجبُ؛ لأنَّ عمله بفتياه جرى مجرى حكمِ الحاكمِ فلا ينقضُ ذلك كما لا ينقضُ ما حكمَ به الحاكمُ.

(١) أي: القول الأول للمجتهد في مسألة ما.

(٢) يعني: من أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

(٣) الكلام الآتي: من فروع القول بأن الاجتهاد ينقض بالاجتهاد.

(٤) لأنها صارت بموجب الاجتهاد الثاني مطلقاً ثلاثاً.

(٥) أي: تحصيماً لضبط الأمور وصيانة لها عن الانتشار.

فصل في التقليد

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادةً والجمع: فلائد، قال الله تعالى: ﴿وَلَا أَلْقِيْدَ﴾^(١) ومنه: قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»^(٢).

قال الشاعر:

قلدوها تماثما خوفَ واشٍ وحاسد

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه، كما قال لقيط الأيادي:

وقلّدو أمركم لله دركم رحبَ الذراعِ بأمرِ الحربِ مضطلعا

وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة.

أخذاً من هذا المعنى، فلا يُسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأنّ ذلك هو الحجّة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين:

حكم التقليد في الأصول. منها: ما لا يسوغ^(٣) التقليد فيه وهو: معرفة الله ووجدانيته وصحة الرسالة ونحو ذلك؛ لأنّ المقلد في ذلك: إمّا أن يجوز الخطأ على من يقلده أو يحيله:

فإن أجازته: فهو شاك في صحة مذهبه.

وإن أحاله: فبم عرف استحالتة ولا دليل عليها؟

(١) سورة المائدة، الآية ٢.

(٢) رواه أحمد في المسند ورجاله ثقات، ورواه الطبراني في الأوسط وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن. ومعنى الحديث: لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناق الخيل خشية أن تختنق إذا أمعت في الجري، لانتفاخ أوداجها، هذا ظاهر الحديث وقيل فيه غير ذلك.

(٣) هذا بيان حكم التقليد في مسائل أصول الدين.

وإن قلده في: أن قوله حق: فبم عرف صدقه؟

وإن قلده غيره^(١) في تصديقه فبم عرف صدق الآخر؟

وإن عول على سكون النفس في صدقه فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود والمقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده إنه صادق وبين قول مخالفه؟

حكم التقليد في
الفروع.

وأما التقليد في الفروع: فهو جائز^(٢) إجماعاً فكانت الحجة فيه: الإجماع.

ولأن المجتهد في الفروع: إما مصيب وإما مخطيء مثاب غير مأثوم بخلاف ما ذكرناه^(٣). فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك.

وذهب بعض القدرية إلى: أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً^(٤).

وهو باطل بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع فيؤدي إلى خراب الدنيا.

ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبداً فتضيع الأحكام، فلم

(١) أي: قلده المقلد مقلدا غيره قلده المجتهد، فهناك واسطة بين المقلد والمجتهد، وهذه الواسطة: مقلد آخر.

(٢) هذا بيان حكم التقليد في فروع الدين، وهي الأحكام الفقهية. وهو المذهب الأول في المسألة.

(٣) من التقليد في أصول الدين، فإن المصيب فيها واحد ومن عداه مخطيء أتم.

(٤) هذا المذهب الثاني في حكم التقليد في الفروع.

يَبْقَ إِلَّا سَوَالُ الْعُلَمَاءِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِسَوَالِ الْعُلَمَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ فَسَعَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (١).

حكم التقليد في أركان الإسلام. قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك فلا وجه للتقليد.

من يقلد العامي.

فصل

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء.

وأخذ الناس عنه.

وما يتلمّحه من سمات الدين والستر.

أو يخبره عدل عنه.

فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً (٢).

ومن جهل حاله:

تقليد مجهول الحال.

فقد قيل: يجوز (٣)؛ لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه ولا عن علمه، وإن منعت من السؤال (٤) عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا (٥): كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدعي أنه

(١) سورة النحل، الآية ٤٣.

(٢) وذلك لأن في تقليد الجاهل تضييع لأحكام الشريعة.

(٣) هذا المذهب الأول في تقليد مجهول الحال.

(٤) لعلها: من عدم السؤال.

(٥) أي: على عدم تقليد مجهول الحال، وهو المذهب الثاني في المسألة وعليه ثلاثة أدلة.

رسولُ الله .

ويجبُ على الحاكمِ معرفةُ الشاهدِ .

وعلى العالمِ بالخبرِ معرفةُ حالِ روايته .

وفي الجملةِ : كيف يقلدُ مَنْ يجوزُ أَنْ يكونَ أَجهلَ من السائلِ ؟

أما (١) العادةُ من العامةِ : فليست دليلاً ، وإن سلّمنا ذلك مع الجهلِ بعدالته :

فلأن الظاهرَ من حالِ العالمِ العدالةُ لا سيما إذ اشتهرَ بالفتيا .

ولا يمكنُ أَنْ يقالَ : ظاهرُ الخلقِ نيلُ درجةِ الاجتهادِ لغلبةِ الجهلِ وكونِ الناسِ

عواماً إلا الأفرادَ ، ولا يمكنُ أَنْ يقالَ : العلماءُ فسقةٌ إلا الآحادَ . فافترقا .

هل يسأل المقلد
بعض المجتهدين
أو يتخير الأفضل ؟

فصل

وإذا كان في البلدِ مجتهدونَ :

فللمقلدِ مسألةٌ مَنْ شاء (٢) منهم ، ولا يلزمه مراجعةُ الأعلَمِ كما نقلَ في زمنِ

الصحابيةِ إذ سألَ العامةُ الفاضلَ والمفضولَ في أحوالِ العلماءِ .

وقيلَ : بل يلزمه سؤالُ الأفضلِ (٣) ، وقد أوما الخرقى إليه فقالَ : «إذ اختلفَ

اجتهادُ رجلينِ اتَّبَعَ الأعمى أو ثقهما في نفسه» .

والأولُ (٤) أولى لما ذكرنا من الإجماعِ .

وقولُ الخرقىِّ يحملُ على ما إذا سألَهما فاختلفا وأفتاهُ كلُّ واحدٍ بخلافِ قولِ

صاحبه ، فحيثُ يلزمه الأخذُ بقولِ الأفضلِ في علمه ودينه .

(١) بدأ من هنا يجيب عن دليل المذهب الأول .

(٢) هذا المذهب الأول في المسألة بدليله .

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٤) أي : المذهب الأول ، وهو مذهب الجمهور .

وفيه^(١) وجهٌ آخرٌ: أنه يتخير لما ذكرناه من الإجماع، ولأنَّ العاميَّ لا يعلمُ
الأفضلَ حقيقةً، بل يغترُّ بالظواهر، وربما يقدِّمُ المفضولَ، فإنَّ لمعرفةٍ مراتبِ
الفضلِ أدلةٌ غامضةٌ ليس دَرَكُها شأنُ العوامِّ، ولو جازَ ذلك^(٢): جاز له النظرُ في
المسألةِ ابتداءً.

ووجهُ القولِ الأولِ^(٣):

أنَّ أحدَ القولينِ خطأ، وقد تعارضَ عنده دليلانِ فيلزمُه الأخذُ بأرجحهما
كالمجتهدِ يلزمُه الأخذُ بأرجحِ الدليلينِ المتعارضينِ.

ولأنَّ من اعتقدَ أنَّ الصوابَ في أحدِ القولينِ لا ينبغي له أنْ يأخذَ بالتشهي،
وينتقي^(٤) من المذاهبِ أطيبها ويتوسع.

ويعرفُ^(٥) الأفضل:

بالأخبارِ.

وبإذعانِ المفضولِ له وتقديمه له.

وبأماراتٍ تفيدُ غلبةَ الظنِّ دونَ البحثِ عن نفسِ علمه، والعاميُّ أهلٌ لذلك.

والإجماعُ^(٦) محمولٌ على ما إذا لم يسألهما، إذ لم ينقلَ إلا ذلك.

فأما إنْ استوى عنده^(٧) المفتيانِ:

الحكم لو
استوى المفتيان
عند العامي.

(١) أي: في قول الخرقى.

(٢) أي: لو جاز للعامي معرفة مراتب الفضل بين المجتهدين.

(٣) أي: من تفسيري قول الخرقى في مسألة الأعمى.

(٤) في النسخ المطبوعة وينتقد.

(٥) هذا طريق معرفة العامي للأفضل من المجتهدين.

(٦) هذا جواب ابن قدامة عن دليل الإجماع لأصحاب المذهب الأول.

(٧) أي: عند العامي.

جاز له الأخذُ بقولِ مَنْ شاءَ منهما^(١)، لأنَّه ليس قولُ بعضهم أولى من البعض.

ورجَّح قومُ القولِ الأشدَّ^(٢)؛ لأنَّ الحقَّ ثقيلٌ.

ورجَّح الآخرونَ الأخفَّ^(٣)؛ لأنَّ النبي ﷺ بُعثَ بالحنيفيةِ السمحةِ، وهما قولانِ متعارضانِ فيسقطانِ.

وقد رُوي عن أحمد (رضي الله عنه) ما يدلُّ على جوازِ تقليدِ المفضولِ، فإنَّ الحسينَ بنَ يسارٍ سأله عن مسألةٍ في الطلاقِ فقال: «إِنْ فَعَلَ حَنْثٌ»، فقال له: يا أبا عبد الله إنَّ أفناني إنسانٌ يعني لا يحنثُ، فقال: تعرفُ حلقةَ المدنيِّينَ؟ (حلقةٌ بالرصافةِ)، فقال: إنَّ أفنوتني بهِ حلٌّ؟ قال: نعم. وهذا يدلُّ على التخييرِ بعد الفتيا. والله أعلم.

(١) وهو مذهب أكثر أهل العلم.

(٢) هذا المذهب الثاني.

(٣) هذا المذهب الثالث.

بَابُ فِي تَرْتِيبِ الْأَدْلَةِ (١)

وَمَعْرِقَةِ التَّرْجِيحِ (٢)

مراتب الأدلة.

يجبُ على المجتهدِ في كلِّ مسألةٍ (٣) أن ينظرَ أولَ شيءٍ إلى :

الإجماع (٤) فإنَّ وجدَه لم يحتجْ إلى النظرِ في سواه، ولو خالفه كتابٌ أو سنةٌ علمَ أن ذلكَ منسوخٌ أو متأوَّلٌ؛ لكونِ الإجماعِ دليلاً قاطعاً لا يقبلُ نسخاً ولا تأويلاً.

ثم ينظرُ في الكتابِ والسنةِ المتواترةِ وهما على رتبةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما دليلٌ قاطعٌ.

ولا يتصورُ التعارضُ في القواطعِ إلا أن يكونَ أحدهما منسوخاً.

ولا يتصورُ أن يتعارضَ علمٌ وظنٌّ؛ لأنَّ ما علمَ كيف يظنُّ خلافه، وظنُّ خلافه شكٌّ فكيف يُشكُّ فيما يُعلمُ؟

ثم ينظرُ في أخبارِ الآحادِ فإنَّ عارضَ خبرٍ خاصٍّ عمومَ كتابٍ أو سنةٍ متواترةٍ، فقد ذكرنا ما يجبُ تقديمه (٥) منها.

ثم ينظرُ بعد ذلك في قياسِ النصوصِ، فإنَّ تعارضَ قياسانٍ أو خبرانٍ أو عمومانِ طلب الترتيبَ.

(١) المقصود بترتيب الأدلة: جعل كل دليل في رتبته التي يستحقها.

(٢) الترجيح: هو تقوية جانب أحد الدليلين المتعارضين على الآخر للدليل.

(٣) يعني: يراد معرفة حكم الشرع فيها.

(٤) المقصود بالإجماع الذي يقدمه الأصوليون على النص: هو الإجماع القطعي خاصة، وهو: القول بالمشاهد أو المنقول بالتواتر.

(٥) وذلك عند الكلام عن تعارض الخاص مع العام راجع ص ٢٤٨.

واعلم أن التعارض: هو التناقض^(١)، ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأنَّ خبر تعريف التعارض .
الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً، فإنَّ وجد ذلك في حكمين:
فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي.

أو يمكن الجمع بينهما بالتزليل على حالين^(٢)، أو في زمانين .
أو يكون أحدهما منسوخاً^(٣).

فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجحنا فأخذنا الأقوى في أنفسنا .

الترجيح بين
الأخبار .

ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الأول: يتعلق بالسند وذلك أمور خمسة:

أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواه أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من
الغلط أو السهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى
الآخر كان أقوى وأكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير
ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه وبهذا قال الشافعي^(٤).

وقال بعض الحنفية: لا يرجح^(٥) به؛ لأنَّه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح
بالكثرة كالشهادة^(٦) والفتوى.

(١) وهو: تقابل دليلين على سبيل الممانعة، كأن يكون أحد الدليلين يدل على الجواز والآخر يدل على التحريم وكلاهما في شيء واحد.

(٢) وذلك كالحديث الوارد بدم الشاهد قبل أن تطلب منه الشهادة، مع الحديث الوارد بمدحه، فيحمل حديث المدح على من شهد في حق الله وحديث الذم على من شهد في حق الأدمي.

(٣) وذلك كعدة المتوفى عنها زوجها متاعاً إلى الحول نسخت بأربعة أشهر وعشراً.

(٤) هذا المذهب الأول في الترجيح بكثرة الرواة، وهو مذهب أكثر أهل العلم.

(٥) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٦) فإن شهادة الشاهدين وشهادة الأربعة فأكثر سواء وكذا فتوى الواحد والأكثر سواء.

قلنا^(١): الأصل ما ذكرناه بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة.

ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه.

والثاني: أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوَّى النبي ﷺ خبر^(٢) ذي اليمين بموافقة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

وأبو بكر قوَّى خبر المغيرة^(٣) في ميراث الجدّة بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوَّى عمر خبر المغيرة أيضاً في «دية الجنين»^(٤) بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوَّى خبر^(٥) أبي موسى في «الاستئذان» بموافقة أبي سعيد.

وقوَّى ابن عمر خبر أبي هريرة^(٦) في «من شهد جنازة» بموافقة عائشة، إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حرائثهم وتجاراتهم وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

فأمّا^(٧) الشهادة: فلم يرجحوا فيها، وسببها: أن باب الشهادة مبني على التعبد، ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة

(١) يعني: جواباً عن أدلة بعض الحنفية.

(٢) تقدم تخريجه ص ١٠٣.

(٣) تقدم ص ١٠٠.

(٤) تقدم ص ١٠٣.

(٥) تقدم ص ١٠٣.

(٦) أي: في أجر شهود الجنازة.

(٧) هذا جواب المصنف عن دليل بعض الحنفية قياسهم عدم ترجيح الخبر بكثرة الرواة على الشهادة والفتوى.

امرأة على باقة بقل .

الثاني^(١): أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ، وقلة الغلط فالثقة بروايته أكثر .

الثالث: أن يكون أروع وأتمى فيكون أشد تحرزاً من الكذب وأبعد من رواية ما يشك فيه .

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»^(٢) يُقدّم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو مُحْرِمٌ»^(٣) .

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة كرواية أبي رافع «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حلالٌ وكنْتُ السفيرَ بينهما»^(٤)، مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي .

ولذلك قدّم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك .

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن:

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له .

وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي^(٥)؛ لأن المثبت معه زيادة علم

(١) من الأمور الخمسة التي يرجح بها الخبر من جهة السند .

(٢) رواه مسلم .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

(٤) رواه أحمد والترمذي ومالك .

(٥) كتقديم ما رواه بلال أن النبي ﷺ دخل البيت وصلى على ما رواه أسامة بن زيد أن النبي =

خفيت على صاحبه .

قال القاضي : وإذا تعارضَ الحاضرُ والميَّحُ قُدِّمَ الحاضرُ^(١) لأنه أحوط .

وقيل : لا يرجحُ بذلك^(٢) .

ولا يرجحُ المسقطُ للحدِّ على الموجبِ له ، ولا الموجبُ للحريةِ على المقتضي للرقِّ^(٣) ؛ لأنَّ ذلك لا يوجبُ تفاوتاً في صدقِ الراوي فيما ينقلُه من لفظِ الإيجابِ والإسقاطِ .

وأما الترجيحُ لأمرٍ خارجٍ فبأمورٍ :

منها : أن يشهدَ القرآنُ والسنةُ أو الإجماعُ بوجوبِ العملِ على وفقِ الخبرِ أو يعضدهُ قياسٌ أو يعملُ به الخلفاءُ أو يوافقُه قولُ صحابيٍّ كموافقةِ خبرِ التغليسِ^(٤) قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾^(٥) .

الثاني : أن يُختلفَ في وقفِ أحدِ الخبرينِ على الراوي والآخِرُ متفقٌ على رفعه .

الثالث : أن يكونَ راوي أحدهما قد نُقلَ عنه خلافُه فتعارضَ روايته ويقتضى الآخِرُ سليماً عن التعارضِ فيكونُ أولى .

الرابع : أن يكونَ أحدهما مرسلًا والآخِرُ متصلًا ، فالمتصلُ أولى ؛ لأنه متفقٌ عليه وذلك مختلفٌ فيه .

= ﷺ دخل البيت ولم يصل .

(١) وهو مذهب أكثر العلماء .

(٢) وهو قول بعض الشافعية وبعض المالكية .

(٣) وقيل : يقدم الخبر المسقط للحد والموجب للحرية لما في ذلك من اليسر الموافق للشريعة ، ولأن الحد يدرك بالشبهة .

(٤) الغلس : ظلمة آخر الليل إذ اختلطت بضوء الصباح . وفي الحديث : أن النبي ﷺ كان يصلي الصبح بغلس . فهذا الحديث يقدم على حديث الإسفار بصلاة الصبح .

(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٣٣ .

فصل

في ترجيح المعاني^(١)

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر من :
موافقتها للدليل آخر من كتاب أو سنة أو قول صحابي أو خبر مرسل .
أو يكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر^(٢) .
فأما إن كانت إحداهما حاضرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطه
للحد أو موجبة للعتق ففي الترجيح بذلك اختلاف :
فرجح به قوم^(٣) ؛ احتياطاً للحظر ونفي الحد .
ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها .
ومنع آخرون الترجيح بذلك^(٤) من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان .
ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا هاهنا .
ورجح قوم العلة بخفة حكمها ؛ لأن الشريعة خفيفة .
وآخرون بالعكس ، لأن الحق ثقيل ، وهي ترجيحات ضعيفة^(٥) .
فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً كونه قوتاً أو مسكراً :

(١) يعني بذلك : الترجيح بين علل المعاني .

(٢) المتقدم في الوجه الثاني من الوجوه التي يحصل بها الترجيح بين الأخبار .

(٣) هذا المذهب الأول فيما لو تعارضت علتان إحداهما حاضرة والأخرى مبيحة أو إحداهما موجبة للحد والأخرى مسقطه .

(٤) هذا المذهب الثاني في المسألة .

(٥) لأن الترجيح يكون بأدلة أخرى كأن يكون أحد القياسين علته صحيحة أو صريحة أو واضحة أو نحو ذلك .

فاختارَ القاضي ترجيحَ الحسبية^(١).

ومالَ أبو الخطابِ إلى ترجيحِ الحكمية^(٢)؛ لأنَّ الحسبيةَ كانت موجودةً قبلَ الحكمِ فلا يلازمُها حكمُها، والحكمُ أشدُّ مطابقةً للحكمِ.

ورجَّحَ القاضي بأنَّ الحسبيةَ كالعلَّةِ العقليةِ، والعقليةُ قطعيةٌ فهو أولى مما يوجبُ الظنَّ.

ولأنَّها لا تفتقرُ إلى غيرها في الثبوتِ.

وقيل: هذا كلُّه ترجيحٌ ضعيفٌ.

وذكرَ أبو الخطابِ: ترجيحَ العلةِ إذا كانت أقلَّ أوصافاً^(٣) لمشابهتها العلةَ العقليةَ^(٤).

ولأنَّها أجرى على الأصولِ.

وترجيحُها بكثرةِ فروعِها^(٥) وعمومِها.

ثم اختارَ التسويةَ وأنَّ هذينِ لا يرجحُ بهما؛ لأنَّ العلتينِ سواءٌ في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفسادِ، ومتى صحَّت لم يلتفتُ إلى كثرةِ فروعِها ولا كثرةِ أوصافِها.

ورجَّحَ العلةَ المنتزعةَ من الأصولِ^(٦) على ما انتزعَ من أصلٍ واحدٍ؛ لأنَّ

(١) هذا المذهب الأول وله دليلان.

(٢) هذا المذهب الثاني وله دليل واحد.

(٣) مثالها: ترجيح علة الحنفي والحنبلي في تحريم الربا بالكيل، لأن الكيل وصف واحد على علة المالكية تحريم الربا في البر المركبة من: الاقتيات والادخار.

(٤) يعني: في إفادتها القطع.

(٥) مثل التعليل بالكيل يرجح على التعليل بالاقتيات والادخار، لأن المكيلات أكثر.

(٦) مثالها: قياس الوضوء على الصلاة والصوم والحج في لزوم النية بجامع القرية يقدم على قياس الوضوء على طهارة الخبث في عدم لزوم النية بجامع النظافة، فطهارة الخبث أصل =

الأصول شواهدٌ بالصحة، فما كثرت شواهدُه كان أقوى في إثارة غلبة الظنِّ .
ورجَّح العلةَ المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس ؛ لأنَّ الطردَ والعكسَ دليلٌ
على الصحة ابتداءً لما فيه من غلبة الظنِّ فلا أقلَّ من أن يصلح للترجيح .
ورجَّح العلةَ المتعدية^(١) على القاصرة لكثرة فائدتها .
ومنع ذلك قومٌ ؛ لأنَّ الفروع لا تنبي عن قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفقُ
للنصِّ، والأولُّ أولى، فإنَّها متفقٌ عليها وهذه مختلفٌ فيها .
ورجَّح ما كانت علته وصفاً^(٢) على ما كانت علته اسماً^(٣) ؛ لأنه متفقٌ على
الوصفِ مختلفٌ في الاسمِ فالمتفقٌ عليه أقوى .
ورجَّح ما كانت علته إثباتاً على التعليلِ بالنفي لهذا المعنى^(٤) أيضاً .
ورجَّح العلةَ المرودة إلى أصلٍ قاسَ الشرعُ عليه كقياسِ الحجِّ على الدَّينِ في
أنه لا يسقطُ بالموتِ أولى من قياسهم على الصلاةِ لتشبيه النبي ﷺ له بالدَّينِ في
حديثِ الخثعمية .
ومتى كان أصلُ إحدى العلتين متفقاً عليه والآخرُ مختلفاً فيه كانت المتفقُ
على أصلها أولى، فإنَّ قوة الأصلِ تؤكدُ قوة العلة .
وكذلك ترجَّح كلُّ علةٍ قوي أصلها، مثل :
أن يكونَ أحدهما محتملاً للنسخِ والآخرُ لا يحتملُ .

= واحد، والصلاة والصوم والحج أصول كثيرة .

(١) كتعليل الربا في الذهب والفضة بالوزن فيتعدى إلى كل موزون بخلاف التعليل بالثمنية والنقدية فلا تتعداهما .

(٢) كتعليل الربا في البر بالطعم أو الكيل .

(٣) كتعليل الربا في البر بكونه بُرا .

(٤) وهو أن التعليل بالإثبات متفق عليه وبالنفي مختلف فيه .

أو يثبتُ أحدهما بخبرٍ متواترٍ والآخرُ بآحادٍ .
أو أحدهما ثابتاً برواياتٍ كثيرةٍ والآخرُ بروايةٍ واحدةٍ .
أو أحدهما بنصٍّ صريحٍ والآخرُ بتقديرٍ أو إضمارٍ .
أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخرُ أصلاً لآخرٍ^(١) .
أو أحدهما اتفقَ على تعليله والآخرُ اختلفَ فيه^(٢) .
أو يكون دليلُ أحدِ الوصفينِ مكشوفاً معيناً^(٣) والآخرُ أجمعوا على أنه بدليلٍ
ولم يكن معيناً .
أو يكون أحدهما معيّراً للنفيِّ الأصليِّ والآخرُ مبقياً عليه فالمغيرُ أولى ؛ لأنه
حكمٌ شرعيٌّ والآخرُ نفيٌّ للحكمِ على الحقيقةِ .
وترجح العلةُ المؤثرةُ على الملائمةِ ، والملائمةُ على الغريبِ ، والمناسبةُ على
الشبهيةِ ، لأنه أقوى في تغليبِ الظنِّ . والله سبحانه أعلم .
(وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمينَ)

-
- (١) مثال ذلك : قياس الأرز على البر ثم قياس الأرز على الذرة ، فالبر أصلٌ بنفسه والذرة ليست أصلاً مستقلاً .
(٢) مثال التعليل بالمتفق عليه : قياس إزالة النجاسة عن المكان قياساً على إزالتها عن البدن فالأصل هنا متفق على تعليله .
ومثال المختلف فيه : قياس إزالة النجاسة عن المكان قياساً على إزالة نجاسة لعاب الكلب فالأصل هنا مختلف في كونه معللاً : فمالك يرى أن الغسل تعدي ، والشافعي يراه معللاً .
(٣) أي : واضحاً جلياً .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
أ	مقدمة المحقق
ب	التعريف بابن قدامة وبيان آثاره العلمية
ج	الصلة بين كتاب: روضة الناظر والمستصفي
ط	بيان المصطلحات التي استخدمها ابن قدامة في الروضة
ل	عمل المحقق في الكتاب
١	خطبة المؤلف
١	منهج المؤلف في الكتاب
١	محتويات كتاب الروضة
٣	تعريف الفقه وأصول الفقه والفرق بينهما
٤	المقدمة المنطقية
٥	فصل في أقسام الحد
٥	تعريف الحد الحقيقي
٦	تعريف الكيفية
٦	تعريف الوصف الذاتي
٦	تعريف الوصف اللازم
٧	تعريف الوصف العارض
٧	تقسيم الأوصاف الذاتية
٧	تعريف الجنس
٧	تقسيم الجنس إلى: عام لا أعم منه وإلى خاص لا أخص منه
٧	تعريف الفصل
٧	شروط الحد

٨	الحد الرسمي وشروطه
٩	الحد اللفظي وشروطه
١٠	تعريف الحد الحقيقي
١١	فصل : في تعذر البرهان على صحة الحد
١١	فصل : في البرهان
١٢	تطرق الخلل إلى البرهان
١٢	فصل : في تقسيم الدلالة اللفظية الوضعية
١٢	دلالة المطابقة
١٣	دلالة التضمن
١٣	دلالة الالتزام
١٣	تقسيم اللفظ إلى معين ومطلق
١٣	تقسيم الألفاظ إلى : مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة
١٥	فصل : في النظر في المعاني
١٥	المعاني المحسوسة
١٥	المعاني المتخيّلة
١٥	المعاني المعقولة
١٦	فصل : في تأليف مفردات المعاني
١٦	أقسام القضايا
١٧	البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة
١٧	أضرب البرهان
١٧	الضرب الأول وشروطه
١٨	الضرب الثاني وشروطه
١٨	الضرب الثالث : كون العلة مبتدأ بها في المقدمتين
١٨	الضرب الرابع : التلازم

١٩	الضرب الخامس : السبر والتقسيم
٢٠	فصل : مخالفة نظم القياس وأسبابها
٢١	فصل : اليقين
٢١	مدارك اليقين الخمسة
٢١	الأول : الأوليات
٢٢	الثاني : المشاهدات الباطنة
٢٢	الثالث : المحسوسات الظاهرة
٢٢	الرابع : التجريبيات
٢٢	الخامس : المتواترات
٢٣	فصل : في لزوم النتيجة من المقدمتين
٢٤	فصل : أقسام البرهان
٢٤	فصل : الاستدلال بالاستقراء
٢٦	حقيقة الحكم وأقسامه
٢٦	وجه تقسيم الحكم إلى خمسة أقسام
٢٦	حد الواجب
٢٦	الفرق بين الفرض والواجب
٢٧	فصل : انقسام الواجب باعتبار المكلف به إلى : معين ومخير
٢٩	فصل : انقسام الواجب باعتبار الوقت إلى : مضيق وموسع
٣٢	فصل : حكم مَنْ أَّخَّر الواجب الموسع فمات في أثناءه
٣٣	فصل : ما لا يتم الواجب إلا به (مقدمة الواجب)
٣٤	فصل : فروع بنيت على مقدمة الواجب
٣٤	فصل : حكم الزيادة على أقل الواجب غير المحدد
٣٦	القسم الثاني : المندوب
٣٦	تعريف المندوب

٣٦	المندوب مأمور به
٣٨	القسم الثالث: المباح
٣٨	تعريف المباح
٣٨	المباح من الشرع
٣٩	فصل : حكم الأفعال والأعيان المتفع بها قبل ورود الشرع
٤٠	فصل : هل المباح مأمور به؟
٤٠	هل الإباحة تكليف
٤١	القسم الرابع: المكروه
٤١	تعريف المكروه
٤١	فصل : المكروه غير مأمور به
٤١	القسم الخامس: الحرام
٤١	تعريف الحرام
٤٢	حكم الصلاة في الدار المغصوبة
٤٣	فصل : أقسام النهي عند مصححي الصلاة في المكان المغصوب
٤٤	فصل : الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده؟
٤٥	فصل : التكليف وشروطه
٤٥	تعريف التكليف
٤٥	شروط التكليف التي ترجع إلى المكلف نفسه
٤٦	تكليف الصبي المميّز
٤٦	فصل : تكليف الناسي والنائم ومن في حكمهما
٤٧	فصل : تكليف المكره
٤٨	فصل : تكليف الكفار بفروع الشريعة
٤٩	شروط التكليف التي ترجع إلى الفعل المكلف به
٤٩	تكليف ما لا يطاق

٥١ فصل : المطلوب بالتكليف
٥٣ الضرب الثاني من الأحكام: الحكم الوضعي
٥٣ تقسيم الحكم الوضعي
٥٣ العلة وإطلاقها
٥٥ فصل : الشرط وأقسامه والفرق بينه وبين العلة والمانع
٥٥ الشرط العقلي
٥٥ الشرط اللغوي
٥٥ الشرط الشرعي
٥٥ القسم الثاني: الصحة والفساد
٥٥ تعريف الصحة
٥٥ الصحيح في العبادات
٥٦ الصحيح في المعاملات
٥٦ الفرق بين الفاسد والباطل
٥٦ فصل في : القضاء والإعادة والأداء
٥٦ تعريف الإعادة
٥٦ تعريف الأداء
٥٦ تعريف القضاء
٥٧ فصل في : العزيمة والرخصة
٥٧ تعريف العزيمة
٥٨ تعريف الرخصة
٥٨ هل يسمّى ما لم يخالف الدليل رخصة؟
٥٨ ما حطّ عنا من الإصر يسمّى رخصة مجازاً
٥٨ متى يسمّى التيمم رخصة؟
٥٨ الحكم الثابت على خلاف العموم هل يسمّى رخصة؟

٦٠	باب في: أدلة الأحكام
٦٠	الأصول الأربعة عند ابن قدامة
٦٠	فصل: تعريف الكتاب وهل هو القرآن أو غيره؟
٦٠	تعريف الكتاب
٦٠	بيان أن الكتاب هو القرآن
٦١	فصل: القراءة الشاذة والاحتجاج بها
٦٢	فصل: اشتغال القرآن على الحقيقة والمجاز
٦٢	تعريف المجاز
٦٣	فصل: هل في القرآن لفظ بغير العربية؟
٦٣	القول الأول: ليس في القرآن لفظ بغير العربية
٦٣	القول الثاني: في القرآن ألفاظ غير عربية
٦٣	الجمع بين القولين
٦٤	فصل: المحكم والمتشابه في القرآن
٦٤	الاختلاف في تعريف المحكم والمتشابه
٦٤	الصحيح في تعريف المحكم والمتشابه
٦٦	باب: النسخ
٦٦	تعريف النسخ
٦٧	تعريف المعتزلة للنسخ وبيان فساده
٦٩	الفرق بين النسخ والتخصيص
٧٠	فصل: جواز النسخ ووقوعه
٧٠	فصل: أنواع النسخ
٧٢	فصل: النسخ قبل التمكن من الامتثال
٧٥	فصل: الزيادة على النص ومراتبها
٧٥	تعلق الزيادة بالمزيد دون أن تكون شرطاً فيه

٧٧	تعلق الزيادة بالمزيد وهي شرط فيه
٧٨	فصل : نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ للعبادة أولاً؟
٧٩	فصل : نسخ العبادة إلى غير بدل
٨٠	فصل : النسخ بالأخف والأثقل والمساوي
٨١	فصل : حكم مَنْ لم يبلغه النسخ
٨١	فصل : أنواع الناسخ
٨١	نسخ القرآن بالقرآن
٨١	نسخ السنة المتواترة بمثلها
٨١	نسخ الأحاد بالأحاد
٨١	نسخ السنة بالقرآن
٨٢	نسخ القرآن بالسنة المتواترة
٨٣	فصل : نسخ القرآن والسنة المتواترة بالأحاد
٨٤	فصل : نسخ الإجماع والنسخ به
٨٤	فصل : نسخ القياس والنسخ به
٨٥	فصل نسخ التنبيه والنسخ به
٨٦	فصل : فيما يعرف به النسخ
٨٧	الأصل الثاني من الأدلة: سنة النبي ﷺ
٨٧	حجية السنة والدليل عليها
٨٧	مراتب ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن الرسول ﷺ
٨٧	الرتبة الأولى وحكمها
٨٧	الرتبة الثانية وحكمها
٨٨	الرتبة الثالثة وحكمها
٨٨	الرتبة الرابعة وحكمها
٨٩	الرتبة الخامسة وحكمها

٩٠	فصل : الخبر وأقسامه
٩٠	حد الخبر
٩٠	إفادة المتواتر العلم
٩١	فصل : نوع العلم الذي يفيد المتواتر
٩٢	فصل : القدر الموجب للعلم اليقيني لا يتفاوت بحسب الوقائع والأشخاص ..
٩٣	فصل : شروط التواتر
٩٤	العدد الذي يحصل به التواتر
٩٥	فصل : هل يشترط في رواية المتواتر أن يكونوا عدولاً أو مسلمين؟
٩٥	فصل : حكم كتمان أهل التواتر لما يحتاج إلى نقله
٩٧	السم الثاني: أخبار الآحاد (وهي ما عدا المتواتر)
٩٧	أفيد خبر الواحد العلم أم الظن؟
٩٩	فصل : التعبد بخبر الواحد عقلاً
٩٩	فصل : قبول خبر الواحد عقلاً
١٠٠	فصل : التعبد بخبر الواحد سمعاً
١٠٠	أدلة التعبد بخبر الواحد
١٠٥	فصل : شرط الجبائي في قبول خبر الواحد
١٠٦	فصل : شروط الراوي المقبول روايته
١٠٦	حكم رواية الفاسق المتأول
١٠٨	فصل : خبر مجهول الحال
١١١	فصل : صفات لا تشترط في الرواية
١١١	فصل : في التزكية والجرح
١١٢	الحكم إذا تعارض الجرح والتعديل
١١٢	فصل : في التعديل
١١٢	كيفية التعديل

١١٣	فصل : الصحابة كلهم عدول
١١٤	تعريف الصحابي وطرق معرفته
١١٤	فصل : خبر المحدود في قذف
١١٥	فصل : في كيفية الرواية
١١٥	فصل : قراءة الشيخ على الراوي (التلميذ)
١١٥	قراءة الراوي على الشيخ
١١٦	الإجازة
١١٦	المناولة
١١٧	فصل : جواز رواية السماع إذا كان بخط ثقة
١١٨	فصل : الشك في السماع
١١٨	فصل : جحد الشيخ لمرويه لا يقدر في عدالة الثقة
١١٨	الفرق بين الرواية والشهادة
١١٩	فصل : زيادة الثقة
١١٩	أسباب الزيادة
١٢٠	فصل : رواية الحديث بالمعنى
١٢٠	شروط رواية الحديث بالمعنى
١٢١	فصل : مراسيل الصحابة
١٢٢	فصل : مراسيل غير الصحابة
١٢٣	الفرق بين الرواية والشهادة
١٢٤	فصل : قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى
١٢٥	فصل : قبول خبر الواحد في الحدود
١٢٦	فصل : قبول خبر الواحد فيما يخالف القياس
١٢٧	الأصل الثالث: الإجماع
١٢٧	تعريف الإجماع

١٢٧	وجود الإجماع وتصوره
١٢٧	طرق معرفة الإجماع
١٢٧	حجية الإجماع
١٣١	فصل: لا يشترط في المجمعين أن يبلغوا عدد التواتر
١٣١	فصل: أهل الإجماع
١٣١	لا يعتبر قول العوام في الإجماع
١٣٢	فصل: لا يقدح في الإجماع مخالفة أهل الكلام ومن في حكمهم
١٣٣	فصل: لا يعتد في الإجماع بقول كافر
١٣٣	الفاسق هل يعتد بقوله في الإجماع؟
١٣٤	فصل: هل يعتد بقول التابعي في عصر الصحابة؟
١٣٦	فصل: هل يعتبر اتفاق أكثر المجتهدين إجماعاً؟
١٣٨	فصل: إجماع أهل المدينة
١٣٨	فصل: اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع
١٣٩	مسألة: هل يشترط في صحة الإجماع انقراض العصر؟
١٤١	مسألة: الإجماع لا يختص بعصر الصحابة
١٤٣	فصل: إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة
١٤٤	فصل: إجماع الصحابة على قولين يمنع إحداث قول ثالث
١٤٥	فصل: الإجماع السكوتي
١٤٧	مسألة: انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس
١٤٨	فصل: تقسيم الإجماع إلى قطعي وظني
١٤٩	فصل: الأخذ بأقل ما قيل ليس بإجماع
١٥١	الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل
١٥٢	استصحاب دليل الشرع
١٥٣	تعريف الاستصحاب

- ١٥٣ فصل : استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف
- ١٥٤ فصل : النافي للحكم يلزمه الدليل
- ١٥٧ بيان أصول مختلف فيها ، وهي أربعة :
- ١٥٧ الأول : شرع من قبلنا
- ١٦٠ الأصل الثاني من المختلف فيه : قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف .
- ١٦٢ فصل : هل يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ؟
- ١٦٣ الثالث من الأصول المختلف فيها : الاستحسان
- ١٦٣ المعنى الأول للاستحسان
- ١٦٣ مذهب أحمد في الاستحسان
- ١٦٣ المعنى الثاني للاستحسان
- ١٦٣ مذهب أبي حنيفة في الاستحسان
- ١٦٤ مذهب الشافعي في الاستحسان
- ١٦٥ المعنى الثالث للاستحسان
- ١٦٥ الرابع من الأصول المختلف فيها : الاستصلاح أو المصلحة المرسله .
- ١٥٦ تعريف المصلحة
- ١٦٥ أقسام المصلحة
- ١٦٥ القسم الأول : ما شهد الشرع باعتباره
- ١٦٥ القسم الثاني : ما شهد الشرع بطلانه
- ١٦٦ القسم الثالث : ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار
- ١٦٦ أضرب القسم الثالث :
- ١٦٦ الضرب الأول : ما يقع في مرتبة الحاجات
- ١٦٦ الضرب الثاني : ما يقع في مرتبة التحسين والترزين
- ١٦٦ الضرب الثالث : ما يقع في مرتبة الضروريات
- ١٦٦ تعريف الضروريات وأقسامها

١٦٧	مذاهب العلماء في الاحتجاج بالمصلحة المرسله
١٦٨	باب: في تقاسيم الكلام والأسماء
١٦٨	مبدأ اللغات
١٦٨	رأي القاضي في مبدأ اللغات
١٦٩	رأي ابن قدامة في مبدأ اللغات
١٦٩	فصل: إثبات الأسماء بالقياس
١٧١	فصل: تقاسيم الأسماء
١٧١	الأسماء الوضعية
١٧١	الأسماء العرفية
١٧١	الأسماء الشرعية
١٧٣	تعريف المجاز وبيان الأمور التي يصح بها
١٧٤	فصل: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز حمل على الحقيقة
١٥٧	فصل: المعرف للحقيقة والمجاز
١٥٧	فصل: حقيقة الكلام وأقسامه
١٥٧	تعريف الكلام
١٥٧	أقسام الكلام: النصّ، الظاهر، المجمل
١٧٦	تعريف النص
	حكم النص
١٧٦	تعريف الظاهر
١٧٦	حكم الظاهر
١٧٦	تعريف التأويل
١٧٩	تعريف المجمل
١٧٩	مواضع الإجمال وأسبابه
١٨٠	حكم المجمل

- فصل : قول النبي ﷺ : « لا صلاة إلا بطهور » هل هو مجمل ؟ ١٨١
- فصل : قول النبي ﷺ : « لا عمل إلا بنية » ليس بمجمل ١٨٢
- فصل : قول النبي ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » هل هو مجمل ؟ ١٨٢
- فصل : في البيان ١٨٣
- تعريف البيان ١٨٣
- ما يحصل به البيان ١٨٣
- البيان الفعلي أقوى من القولي ١٨٤
- بيان الشيء بأضعف منه ١٨٤
- فصل : تأخير البيان عن وقت الحاجة ١٨٤
- باب : الأمر ١٨٩
- تعريف الأمر ١٨٩
- صيغة الأمر ١٨٩
- المعاني التي تستعمل فيها صيغة «افعل» ١٩٠
- فصل : اعتبار إرادة الأمر في الأمر ١٩٢
- مسألة : موجب الأمر المجرد عن القرائن ١٩٤
- فصل : موجب الأمر بعد الحظر ١٩٨
- فصل : دلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار ٢٠٠
- الفرق بين الأمر والنهي ٢٠٢
- الفرق بين الفعل والاعتقاد ٢٠٣
- مسألة : دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي ٢٠٤
- فصل : الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته ٢٠٧
- فصل : اقتضاء الأمر الإجزاء بفعل المأمور به ٢٠٧
- مسألة : الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ٢٠٩
- فصل : أمر الجماعة أمرٌ للواحد منهم ٢٠٩

٢١٠ مَنْ المخاطب بفرض الكفاية؟
٢١٠ فصل : أمر الله النبي ﷺ أمرٌ لأمته ما لم يقم دليل تخصيص
٢١٤ فصل : تعليق الأمر بالمعدوم
٢١٥ فصل : هل يجوز الأمر بغير الممكن؟
٢١٨ فصل : النهي
٢١٨ اقتضاء النهي الفساد
٢٢٣ باب: العموم
٢٢٣ العموم من صفات الألفاظ حقيقة ومن صفات المعاني مجازاً
٢٢٣ تعريف العام
٢٢٤ مراتب العام والخاص
٢٢٤ فصل : ألفاظ العموم
٢٢٤ كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود
٢٢٥ الاسم المضاف إلى معرفة
٢٢٥ أدوات الشرط
٢٢٥ كل وجميع
٢٢٥ النكرة في سياق النفي
٢٢٦ هل للعموم صيغة تخصه؟
٢٣١ فصل : الخلاف في عموم بعض الألفاظ
٢٣٤ فصل : أقل الجمع
٢٣٦ فصل : ورود العام على سبب خاص
٢٣٨ فصل : حكاية الصحابي لحادثة بلفظ عام هل يفيد العموم؟
٢٣٩ فصل : دخول العبد في الخطابات العامة
٢٤١ فصل : هل العام بعد التخصيص حجة؟
٢٤٢ فصل : العام بعد التخصيص هل هو حقيقة أو يكون مجازاً؟

٢٤٣ فصل : ما ينتهي إليه التخصيص
٢٤٤ فصل : المخاطب هل يدخل في عموم خطابه أو لا ؟
٢٤٥ فصل : وجوب التمسك بالعموم حتى يثبت المخصص
٢٤٧ فصل : في الأدلة التي يخص بها العموم
٢٤٧ الدليل الأول : الحسن
٢٤٧ الدليل الثاني : العقل
٢٤٨ الدليل الثالث : الإجماع
٢٤٨ الدليل الرابع : النص الخاص يخص اللفظ العام
٢٥٢ الدليل الخامس : المفهوم
٢٥٢ الدليل السادس : فعل الرسول ﷺ
٢٥٢ الدليل السابع : تقرير الرسول ﷺ
٢٥٢ الدليل الثامن : قول الصحابي
٢٥٣ الدليل التاسع : القياس
٢٥٥ فصل : في تعارض العمومين
٢٥٧ فصل : في الاستثناء
٢٥٧ تعريف الاستثناء والتخصيص
٢٥٧ الفرق بين الاستثناء والنسخ
٢٥٨ فصل : شروط الاستثناء
٢٥٨ حكم الاستثناء من غير الجنس
٢٦٠ حكم استثناء الأكثر
٢٦١ فصل : الاستثناء بعد جمل متعاطفة
٢٦٤ فصل : في الشرط
٢٦٤ تعريف الشرط والفرق بينه وبين العلة
٢٦٤ أقسام الشرط

٢٦٤	بيان التخصيص بالشرط
٢٦٥	فصل: في المطلق والمقيد
٢٦٥	تعريف المطلق
٢٦٥	تعريف المقيد
٢٦٥	فصل: أقسام المطلق والمقيد
٢٦٥	القسم الأول: كونهما في حكم واحد بسبب واحد
٢٦٦	القسم الثاني: اتحاد الحكم واختلاف السبب
٢٦٧	القسم الثالث: اختلاف الحكم
٢٦٧	فصل: فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها
٢٦٨	أضرب ذلك:
٢٦٨	الضرب الأول: دلالة الاقتضاء
٢٦٨	تعريف دلالة الاقتضاء
٢٦٨	الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب
٢٦٩	الضرب الثالث: التنبيه
٢٦٩	تعريف التنبيه
٢٦٩	أسماء التنبيه (مفهوم الموافقة)
٢٧٠	الضرب الرابع: دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)
٢٧٠	معنى مفهوم الخطاب
٢٧٠	حجية مفهوم المخالفة
٢٧٦	فصل: في درجات أدلة الخطاب
٢٧٨	درجات دليل الخطاب (أنواع مفهوم المخالفة)
٢٧٨	الدرجة الأولى: مفهوم الغاية وحجيته
٢٧٩	الدرجة الثانية: مفهوم الشرط وحجيته

	الدرجة الثالثة: ذكر الاسم العام، ثم ذكر الصفة الخاصة في
٢٧٩	معرض الاستدلال والبيان
٢٨٠	الدرجة الرابعة: تخصيص بعض الأوصاف
٢٨٠	الدرجة الخامسة: مفهوم العدد
٢٨١	الدرجة السادسة: مفهوم اللقب
٢٨٢	باب: القياس
٢٨٢	تعريف القياس
٢٨٢	الفرق بين القياس والاجتهاد
٢٨٣	فصل: العلة والاجتهاد فيها
٢٨٤	تحقيق المناط
٢٨٥	تنقيح المناط
٢٨٦	تخريج المناط
٢٨٧	فصل: في إثبات القياس على منكره (حجية القياس)
٢٩٩	فصل: النص على العلة يقتضي الإلحاق
٢٩٩	فصل: أوجه تطرق الخطأ إلى القياس
٣٠٠	فصل: إلحاق المسكوت بالمنطوق
٣٠٠	المقطوع ضربان:
٣٠٠	الضرب الأول: كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق
٣٠١	الضرب الثاني: كون المسكوت مثل المنطوق
٣٠٢	أدلة الشرع التي تثبت بها العلة (مسالك العلة)
٣٠٢	الأدلة العقلية:
٣٠٢	التصريح بالعلة
٣٠٣	التنبه والإيماء
٣٠٧	ثبوت العلة بالإجماع

٣٠٨	ثبوت العلة بالاستنباط
٣١٢	ثبوت العلة بالسبر والتقسيم
٣١٣	ثبوت العلة بالمناسبة
٣١٤	ثبوت العلة بالدوران
٣١٦	فصل: اطراد العلة ليس دليلا على صحتها
٣١٧	فصل: انتفاء مناسبة الوصف إذا لزم منه مفسدة مساوية أو راجحة
٣٢٠	فصل: في قياس الشبه
٣٢٠	تعريف قياس الشبه
٣٢٠	الفرق بينه وبين قياس العلة، وقياس الطرد
٣٢١	حجية قياس الشبه
٣٢٢	فصل: قياس الدلالة
٣٢٢	تعريف قياس الدلالة
٣٢٤	باب: أركان القياس
٣٢٤	الركن الأول: الأصل
٣٢٤	شروط الأصل
٣٢٧	الركن الثاني: الحكم
٣٢٧	شروط الحكم
٣٢٩	الركن الثالث: الفرع
٣٢٩	شروط الفرع
٣٢٩	الركن الرابع: العلة
٣٣٠	فصل: تعدية العلة
٣٣٥	فصل: في اطراد العلة
٣٣٩	فصل: أضرب تخلف الحكم عن العلة
٣٤٢	فصل: المستثنى من قاعدة القياس

٣٤٣	فصل : جواز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم
٣٤٧	فصل : تعليل الحكم بعلمتين
٣٤٩	فصل : القياس في الأسباب
٣٥٢	فصل : القياس في الكفارات والحدود
٤٥٣	فصل : النفي الطاريء والأصلي
٤٥٣	فصل : الأسئلة الواردة على القياس
٣٥٥	السؤال الأول : الاستفسار
٣٥٥	السؤال الثاني : فساد الاعتبار
٣٥٦	السؤال الثالث : فساد الوضع
٣٥٧	السؤال الرابع : المنع
٣٥٩	السؤال الخامس : التقسيم
٣٦١	السؤال السادس : المطالبة
٣٦١	السؤال السابع : النقض
٣٦٥	السؤال الثامن : القلب
٣٦٦	السؤال التاسع : المعارضة
٣٧١	السؤال العاشر : عدم التأثير
٣٧١	السؤال الحادي عشر : التركيب
٣٧٢	السؤال الثاني عشر : القول بالموجب
٣٧٥	فصل : في حكم المجتهد
٣٧٥	تعريف الاجتهاد
٣٧٥	شروط المجتهد
٣٧٧	مسألة : التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ
٣٧٨	فصل : تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد
٣٨١	فصل : هل كل مجتهد مصيب؟

٣٩٤	فصل : تعارض الدليلين أمام المجتهد
٣٩٨	فصل : ليس للمجتهد أن يقول : في المسألة قولان في حال واحدة
٣٩٩	فصل : تقليد المجتهد لغيره
	فصل : إذا نصّ المجتهد على حكم في مسألة لعله بيّنها توجد في مسائل سوى المنصوص عليها فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المنصوص عليها .
٤٠٣
٤٠٦	فصل : في التقليد
٤٠٦	تعريف التقليد
٤٠٦	ما لا يسوغ التقليد فيه (وهو التقليد في أصول الدين)
٤٠٧	التقليد في الفروع
٤٠٨	فصل : مَنْ يستفتيه العامي
٤٠٩	فصل : المقلد يسأل مَنْ شاء من المجتهدين إذا تعددوا
٤١٢	باب : في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح
٤١٣	تعريف التعارض
٤١٣	الترجيح في الأخبار
٤١٧	فصل : في ترجيح المعاني
٤٢١	فهرس الموضوعات