

نُزْهَةٌ
الْحَنَاطِرِ الْعَاطِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نُزْهَةٌ الْحَنَاطِرِ الْعَاطِرِ

لِلْأَسْتَاذِ الشَّيْخِ
عَبْدِ الْقَادِرِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُصْطَفَى بَدْرَانَ الدَّوْمِيِّ ثُمَّ الدَّمَشَقِيِّ

شَرْحُ كِتَابِ

رَوْضَةُ النَّاطِرِ وَجَبَّةُ الْمُنَاطِرِ
فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَلَى مَذْهَبِ إِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ
لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ مَوْفَّقِ الدِّينِ أَبِي مُحَمَّدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ
ابْنِ قَدَامَةَ الْمُقَدَّسِيِّ الدَّمَشَقِيِّ

الجزء الثاني

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الثانية
١٤١٥م - ١٩٩٥م

مكتبة الهدى

رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة - ت: ٣٣٣٠٧٦

دار ابن خزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - صر: ١٤/٦٣٦٦ - تليفون: ٧٠١٩٧٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب في تقاسيم الكلام والأسماء^(١)

اختلف في مبدأ اللغات، فذهب قوم إلى أنها توقيفية^(٢) لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداع إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال آخرون: هي اصطلاحية، إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق.

وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية، وأن يكون بعضها ثبت قياساً، فإن جميع ذلك متصور في العقل.

أما التوقف فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه

(١) اعلم أن هذه التقاسيم هي كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي: الكلام، والعربية، وتصور الأحكام الشرعية.

فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما اللذين هما أصول الفقه وأدلته، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة. وقد كان ينبغي بموجب هذا أن يقدم الكلام في اللغات على غيره من الأبواب والفصول المتقدمة تقديم مادة الشيء عليه، ولكن المصنف تبع الغزالي في المستصفي، والاختيار في التقديم والتأخير ليس لتعليقه كبير فائدة.

(٢) قوله: «توقيفية» أي: عرفت بالتوقيف من الله سبحانه وتعالى، وهو مذهب الأشعري وأتباعه وابن فورك. والقول بأنها اصطلاحية، أي: عرفت باصطلاح الناس وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة.

الأسماء قصدت للدلالة على المسميات. وأما الاصطلاح فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعرف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح.

أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً، إذ لم يرد به نص ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته. ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا يرهق إلى اعتقاده في الخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل. والأشبه إنها توقيفية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١).

(١) قوله: «لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾»، وجه دلالة أنه سبحانه وتعالى أخبر أنه علم آدم الأسماء كلها باللام المستغرقة وأكدها بلفظ كل، وذلك يقتضي أنه وقفه عليها ثم توارث ذلك ذريته من بعده بالتلقي عنه فلم يحتاجوا إلى اصطلاح كلي ولا جزئي.

وقوله: «فإن قيل يحتمل... إلخ» هذا اعتراض على دليل التوقيف من جهة الخصم. وتقريره: أن الآية ليست نصاً في التوقيف، إذ يحتمل أنه تعالى ألهم آدم وضع تلك الأسماء لمسمياتها ثم نسب التعليم إلى نفسه لأنه الهادي والمرشد إليه، ويحتمل أنه علمه لغة كانت قبله اصطلاحوا عليها، فإنه يقال أنه كان في الأرض أمم قبل خلق آدم. ولا بد لهؤلاء من لغة يتخاطبون بها فلا يكون تعليمه للغتهم توقيفاً ابتدائياً، بل أخبره تعالى بلغة غيره ممن كان قبله. ويحتمل أنه إنما أوقفه على الأسماء الموجودة حينئذ، كالسما والارض والملائكة وما في الجنة والنار، لا ما حدث من أسماء المسميات بعد ذلك، فلا يكون التوقيف كلياً، ويتقدير هذه الاحتمالات لا يحصل مقصودكم.

وحاصل الجواب: أن ما عارضتم به الآية المذكورة تخصيص لظاهر عمومها، وتأويل له على ما ذكرتم وهو خلاف ظاهرها، وتخصيص العام وتأويل الظاهر يحتاج إلى دليل يصلح له ويكافئه.

ونحن قد بينا أنه لا قاطع ولا نص في المسألة، وإنما ادعينا الظن والظهور، ودليلنا على ما ادعينا ظاهر عند الإنصاف، وعندني أن الاحتمال الأخير في تأويل الآية هو الصواب، لما نعلمه من زماننا وغيره من انقراض لغات وحدث غيرها، ومن حدوث أسماء لمسميات لم تكن موجودة هي ولا أسماؤها من قبل.

فإن قيل: يحتمل 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 السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسامي التي حدثت مسمياتها. قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل.

فصل

قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً^(١) كتسمية النبيذ خمرًا لعلنا أن مسكر العنب إنما سمي خمرًا لأنه يخامر العقل أي يغطيه، وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «حرمت الخمرة لعينها»، وبه قال بعض الشافعية.

(١) قوله: «فصل قال القاضي يعقوب... إلخ» هذا القاضي من الحنابلة وتقدم التعريف به، وقد وافق ابن سريج في هذا القول، ثم أنه لا بد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول: ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، فإن مسمى الأول ذكر من ذكور بني آدم وأصل حد البلوغ، ومسمى الثاني ذات مآلها الضرب، ومثل هذا الاعلام، فلا يكون إطلاق شيء منها في موارد المشتعلة على هذا المسمى وإن لم يسمع من أهل اللغة قياساً، لأن تعميمه فيهما باعتبار عموم مسماهما إياها. وأيضاً ليس لأحد أن يقول: زيد إنسان فأنا أحكم على كل إنسان بأن اسمه زيد، ولا أن يقول عمرو عالم وهو رجل فأنا أحكم بأن كل رجل عالم، وكذلك ليس الخلاف فيما ثبت بالاستقراء، كرفع الفاعل ونصب المفعول، لأنه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع لا شك فيها، فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجه تحت القاعدة. وإنما النزاع في الأسماء الكلية، أعني أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدمًا، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير، هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلة التخمير والإسكار؟ فأثبت القاضي أبو بكر، والقاضي يعقوب، وابن سريج، وجماعة من الفقهاء وأهل العربية صحة ذلك، فسموا النبيذ خمرًا وقالوا تحريمه بالنص، ونفاه أكثر أصحاب الشافعي والحنفية وجماعة من أهل الأدب، وألزموا الحكم بطريق القياس.

وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية^(١) ليس هذا بمرضي، فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خصّوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم^(٢)، وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبذ توقيفاً من جهتهم^(٣) لا قياساً، وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول لغتكم هذه؟ وقد رأيناهم^(٤) يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده، وكميتاً لحمرته، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها^(٥).

وإن كان المعنى عاماً في غيره فإذا ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه^(٦)، قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى^(٧)، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد

(١) قوله: «وبعض الشافعية» أراد به أبا حامد الغزالي، فإنه صرح بذلك في المستصفى.
(٢) قوله: «فلا يكون من لغتهم» أي: يكون وضعاً من جهتنا وإلحاقاً لما ليس منها بها.

(٣) قوله: «توقيفاً من جهتهم» كما عرفونا أن كل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا عن قياس.

(٤) قوله: «وقد رأيناهم» الواو للحال، والمعنى: وإن سكنت العرب عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسماً لما يعتصر من العنب خاصة، واحتمل غيره، فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذه في حال إنا رأيناهم... إلخ.

(٥) قوله: «ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها» فلا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن قر الماء فيه.

(٦) قوله: «إلى إثباته ووضعه» يعني بالقياس.

(٧) قوله: «قلنا متى تحققنا... إلخ» هذا جواب بإبطال الحصر. بيانه: أنها لا نسلم أن شرط الجامع بين الأصل والفرع أن يكون منصوباً عليه من جهة الواضع، بل يشترط أن يكون مدلولاً عليه بالتضمن أو التنبيه، ونستخرجه بالاستقراء أو الاستدلال وتخريج المناط ونحوه، وإذا ثبت ذلك فنحن استقرأنا كثيراً من لغة =

إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى، فالقياس توسيع مجرى الحكم^(١)، وإذا جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب ضارباً، ومفعوله مضروباً، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين الجنس والصفة^(٢)، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما.

= العرب فوجدناهم يضعون الاسم الكلي لمعنى قائم بمسماه، وذلك يقتضي أن كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذات سمينا تلك الذات بذلك الاسم، كما أن الشارع لما نص على تحريم الربا في النقيدين وفهمنا من تحريمه علة الوزن حكمتنا بأن كل موزون ربوي يحرم فيه التفاضل إذا بيع بجنسه.

(١) قوله: «فالقياس توسيع مجرى الحكم» توضيح هذا ببيان بعض فروع هذا الأصل، وذلك أن من قال بجواز القياس في اللغة قال: إن اللائط يُحَدَّ قِياساً على الزاني بجامع الإيلاج المحرم، وشارب النبيذ يحد قِياساً على شارب الخمر بجامع السكر والتخمير، وتَبَاش القبور يحد قِياساً على سارق أموال الأحياء بجامع أخذ المال خفية عندنا، ولا حدّ عند الحنفية بناء على عدم القياس في اللغة، فظهر أن القياس توسيع مجرى الحكم.

(٢) قوله: «وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين الجنس والصفة» أراد أن العلة في مثل الأدهم والكميت الجنس والصفة، فهما علة الوضع لجنس الفرس وصفة السواد والكمية، فالعلة ذات وصفين فلا يثبت الحكم بأحدهما.

وتحقيق هذا أنه شبيه بباب الاشتقاق، حيث يوجد في المشتق خصوص المحل مع المعنى المشتق منه، كما سمي الأسد ضيغماً مشتقاً من الضغَم وهو العض الشديد، ولم يسم الجمل ضيغماً وإن كان العض الشديد موجوداً فيه، لأن خصوصية الأسد مرادة في الضيغم والبعير ليس بأسد، فكذلك ههنا خصوصية الفرسية موجودة في الأدهم مع السواد.

فإذا قيل لنا: لِمَ لَمْ تسموا زيداً الأسود، أو الثور الأسود أدهم؟ قلنا: لأنه ليس بفرس، فانتفى فيه أحد الوصفين في المسمى، وأحد جزئي الاسم، وكل علة كانت ذات وصفين، أو حكم علق على شرطين، فإن الحكم لم يوجد بوجود أحدهما وحده دون الآخر، لأن العلة والشرط لا يؤثران إلا كامليين.

فصل

في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق^(١). أما
الوضعية فهي الحقيقة، وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي^(٢). وأما

(١) قوله: «وضعية... إلخ» الوضعية: هي الثابتة بالوضع، وهو تخصيص الواضع
لفظاً باسم بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فهم منه ذلك المسمى، كما إذا أطلق لفظ
الأسد فهما منه حد الحيوان الخاص المقترس.

والعرفية: ما ثبت بالعرف، وهو اصطلاح المخاطبين. والشرعية: ما ثبت بوضع
الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها، وسيأتي الكلام على المجاز المطلق.
ثم اعلم أن إشباع الكلام على هذه الأقسام محله علم البيان، وما يذكره الأصوليون
في كتبهم بيان للمهم منه وتذكير للباقي لا لتعليم ذلك الفن. وأيضاً إن المصنف
جعل تقسيم الأسماء إلى حقيقة ومجاز، وذلك التقسيم لا يختص بالأسماء بل
يجري فيها وفي الأفعال والحروف، ولكن لما كان غالب تنازع الأصوليين متعلقاً
بالأسماء فرض المصنف الكلام فيها.

(٢) قوله: «وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي» اللفظ المستعمل جنس يشمل
الحقيقة والمجاز إذ كلاهما لفظ مستعمل.

وقوله: «في موضوعه الأصلي» فصل أخرج المجاز لأنه مستعمل في غير موضوعه
الأصلي، فقول المصنف: هو اللفظ المستعمل أولى من قول غيره استعمال اللفظ،
لأن مدلول كل من الحقيقة والمجاز هي الألفاظ لا استعمال الألفاظ، واستعمال
اللفظ في موضوعه أو غيره ينبغي أن يقال له تحقيق وتجوز لا حقيقة ومجاز، تعريفاً
للمصادر بالمصادر والأسماء بالأسماء.

وقوله في موضوعه «في» هنا بمعنى السببية، فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع
أصلي وبحسبه، فلفظ «في» هنا كهي فيما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع
الشرع أو اللغة لمعنى كذا، أي يستعمل له بسبب وضع أحدهما، ففي متعلقه
بالاستعمال على معنى السببية، وليست صلة للاستعمال كما في قولك استعمال
اللفظ في المعنى الفلاني، وليس في التعريف على هذا التوجيه إلا حمل «في»
على معنى يقل استعمالها فيه، وقرينة إرادته إجراء الوضع على ظاهره الذي لولاه
لاحتاج الحد إلى زيادة قول غيره في اصطلاح التخاطب، أو إلى اعتبار قيد =

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^(١). الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز^(٢) فيه، كالعائط

= الحشية، أعني: قولنا من حيث هو موضوع له أولاً لئلا ينتقض بالصلاة مثلاً إذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي، فإنها مجاز قطعاً، ويصدق أنها لفظ مستعمل في موضوعه الأصلي.

(١) قوله: «مع أن الوضع لكل ما يدب» أي لاشتقاقه من الديب وهو المسمى، ثم خص في عرف الاستعمال بذوات الأربع، وإن كان باعتبار الأصل يتناول الطائر لوجود الديب منه، ويسمى هذا النوع بالعرفية العامة.

(٢) قوله: «بل هو مجاز» لما جعل هذا النوع من قسمي الحقيقة العرفية أضرب عن ذلك وجعله من المجاز، والمعنى هو مجاز بالنسبة إلى ما وضع له أولاً، وحقيقة فيما خص به في العرف لاشتهاره فيه، فأما كون هذا العرفي مجازاً بالنسبة إلى الوضعي فلوجود حد المجاز فيه بالنسبة إليه، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول، ولا شك أن الألفاظ العرفية بالنسبة إلى الوضعية كذلك، فإن الغائط في الوضع الأول هو المظمتن من الأرض، فاستعماله في الخارج المستقذر من الإنسان استعمال له في غير موضوعه الأول، وكذلك الراوية في الوضع الأول اسم للدابة التي يسقى عليها الماء، فاستعمالها في وعاء الماء استعمال لها في غير موضوعها الأول.

وكذا ما يذكره الأصوليون في كتبهم وتبعهم المصنف من أن العذرة في الأصل فناء الدار وهو ما امتد من جوانبها، ثم اشتهر استعماله في الخارج المرادف للغائط، لكن الذي عليه أهل اللغة خلاف هذا، فقد قال الجوهري في الصحاح: العذرة فناء الدار، سميت بذلك لأن العذرة كانت تلقى في الأفنية، وهذا قاطع في أن الأصل وضع العذرة للخارج المستقذر ثم سمي به فناء الدار للمجاورة، وأما أن هذا العرفي حقيقة فيما خص به عرفاً فلأن حد الحقيقة موجود فيه بالنسبة إليه إذ حد الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً وضعاً ما.

ولا شك أن استعمال لفظ الغائط في العذرة المشهورة، ولفظ الراوية في المزايدة، ولفظ العذرة في الغائط المشهور كما بقوله الأصوليون: هو استعمال له فيما وضع له أولاً في عرف اللغة فاشتهر فيه فصار حقيقة فيه لاشتهاره.

والعذرة والراوية، وحقيقة الغائط المظلم من الأرض، والعذرة فناء الدار، والراوية الجمل الذي يُستقى 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^(١) كالصلاة

(١) قوله: «وأما الشرعية... إلخ» هذا البحث يعرف بمسألة الحقيقة أو الحقائق الشرعية، وأكثر الفقهاء يتسلمه تقليداً، ولو سئل عن الحقيقة لم يفسح به ومال إلى النقل المجرد. وقد أطال المحقق الطوفي الكلام عليه بما فيه تحقيق وبيان له. وأضاف المعتزلة ما سموه الحقائق الدينية. وإننا نقرب إلى الأفهام تحقيقه وكشفه وذلك بتلخيص محل النزاع، فإذا كان الأمر كذلك فإمكان وضع الشارع ألفاظاً من ألفاظ أهل اللغة أو غيرها على المعاني الشرعية تعرف بها لا خلاف في هذا الإمكان إذ لا يلزم من تقدير وقوعه محال لذاته، وإنما النزاع في أن هذه الألفاظ التي استفيدت منها المعاني الشرعية هل خرج بها الشارع عن وضع أهل اللغة باستعمالها في غير موضوعهم؟.

مثاله: أن أهل اللغة وضعوا لفظ الصلاة للدعاء، والزكاة للطهارة أو النماء، والحج للقصود. وفي الشرع الصلاة والحج لأفعال مخصوصة ذات شروط وأركان، والزكاة إخراج جزء مقدر من مقدار خاص ونوع خاص من المال إلى قوم مخصوصين على وجه القرية. فهل خرج الشارع باستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني عن وضع اللغة؟ بمعنى أنه أعرض فيها عن الموضوع اللغوي فلم يلاحظه أصلاً؟ بل خطف مثلاً لفظ الصلاة فوضعه على الأفعال المعروفة شرعاً وأعرض عن الموضوع اللغوي الذي هو الدعاء؟ أم لم يخرج بذلك عن موضوعهم ولكنه لاحظ في كل لفظ موضوعه اللغوي ثم زاد فيه شروطاً شرعية؟.

مثلاً: إن موضوع الصلاة لغة وهو الدعاء مراد الشرع وملاحظ في نظره، لكن ضم إليه اشتراط الوضوء والوقت والستر وغير ذلك من شروطها. هذا هو محل النزاع، وهو الذي ترى المصنف أشار إليه في كلامه حيث قال: وقال قوم... إلخ.

وقد أطال ابن فارس في كتابه فقه اللغة^(*) في هذا الموضوع وتلاه السيوطي في المزهري بما يطول نقله، فليراجعه من أراد زيادة معرفته. وقد توسع المعتزلة فيما نقل لنا عنهم فقالوا: إن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين: =

(*) وهو المشهور بعنوان (الصاحبي) لأن ابن فارس ألفه باسم الصاحب ابن عباد، وقد نشرته (المكتبة السلفية) سنة ١٣٢٨. وانظر هذا البحث في ص ٤٤ - ٤٧ منه.

والصيام والزكاة والحج، وقال قوم: لم ينقل شيء بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط: فالركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة بدليل أمرين، أحدهما: أن القرآن عربي والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه^(١)، ولو قال: أكرموا العلماء وأراد الفقراء، لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً.

والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف^(٢) وهذا

= الأول: الأسماء التي أجريت على الأفعال وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك، والقسم الثاني: الأسماء التي أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك، فجعلوا القسم الأول حقيقة شرعية، والقسم الثاني حقيقة دينية، وهذا لا مخالفة فيه إلا بالتسمية، لأن الكل على السواء في أنه عرف شرعي فلا جدال لنا معهم، ومسلكهم يشير إليه صنيع ابن فارس وغيره من أئمة اللغة.

وثمرة هذا الخلاف أن هذه الأسماء إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية؟ فالجمهور قالوا بالأول، والآخرين قالوا بالثاني. وأيضاً على الأول تكون من باب المشترك كالقرء والعين، لأن المدلول يتخلف مطلقاً بأصل الوضع، وعلى الثاني تكون من باب المتواطىء كالحيوان، إذ بين الصلاة لغة وشرعاً قدر مشترك وهو الدعاء، كما أن بين أنواع الحيوان كالفرس والبعر والشاة ونحوها قدراً مشتركاً وهو الحيوانية.

(١) قوله: «أحدهما أن القرآن عربي... إلخ» هذا استدلال القائلين بأن الحقيقة الشرعية التي سميتموها بذلك إنما هي مجاز، علاقته إطلاق الجزء وإرادة الكل. وتقرير الدليل: أنها لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عربية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية، فلا يكون القرآن عربياً، لكن القرآن عربي لقوله تعالى: ﴿وكذلك نزلناه قرآناً عربياً﴾ وقوله تعالى: ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾ وقوله: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾. وكذلك لو قال القائل: أكرموا العلماء، وأراد بالعلماء الفقراء لم يكن هذا من لسان العرب وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً، لأنهم لم يضعوا لفظ الفقير للعالم.

(٢) قوله: «الثاني أنه لو فعل ذلك... إلخ» هذا دليل آخر لمنكري الحقائق الشرعية. وتقريره: أن الشارع لو وضع للمعاني الشرعية أسماء كما ذكرتم لوجب أن تعرف الأمة ذلك بطريق علمي أي توقيفي، لكنه لم يعرفهم ذلك فلا يكون قد وضع للمعاني الشرعية أسماء وضعاً استقلالياً. أما الملازمة فلا أنه لو وضع لها ولم يعرف =

ليس بصحيح^(١)، فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفة لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف، إما النقل وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً^(٢)، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب، وقد سمى الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية كما قلنا في تصرف أهل اللغة، ولا تسلب

= الأمة بذلك لكان تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع، وأما أنه لم يعرف الأمة بوضع الأسماء الشرعية فلأن طريق التعريف العلمي إما العقل ولا تصرف له في اللغات ونحوها، أو النقل وتواتره مفقود، ولا يحصل العلم بذلك لحصول العلم بوجوب الصلاة ونحوها، والآحاد لا تفيد العلم. وأما أنه يلزم من عدم تعريف الأمة بالوضع المذكور عدم ذلك الوضع، فلأننا قد دللنا على أن التعريف لازم للوضع، وإذا انتفى اللازم انتفى ملزومه.

(١) قوله: «وهذا ليس بصحيح» شروع في نقض دليلي المخالفين. فقوله: «إلا بنوع تصرف» فسر ذلك النوع بقوله: «أما بنقل» بأن ينقل لفظ الصلاة مثلاً من الدعاء الموضوع له أولاً إلى الأفعال المعلومة، أو تخصيص بأن ينقل لفظ الصوم مثلاً من الإمساك عن الشيء مطلقاً إلى الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت مخصوص.

(٢) قوله: «وإنكار أن الركوع... إلخ» بيانه: أن إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرّم شربها، والأم محرمة والمحرّم وطئها، فتصرفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة، فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد جداً، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه، إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون له أسامٍ معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه.

الإسم العربي عن القرآن كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى.

وقوله: كان يجب التوقيف على تصرفه، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض، وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية^(١)، ولا يكون مجملاً^(٢) لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لسائر الأحكام الشرعية، وحكي عن القاضي أنه يكون مجملاً وهو قول بعض الشافعية، والأولى ما قلناه^(٣).

(١) قوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ... إلخ» لما أثبت الحقائق الشرعية بالدليل أخذ ببيان كيفية التصرف فيها فقال: «وعند إطلاق... إلخ».

(٢) قوله: «ولا يكون مجملاً» حاصله: أن الشارع إن صدرت عنه أو عن الفقهاء في تخاطبهم وتصانيفهم فأما أن يعلم بنص أو قرينة أن المراد بها الموضوع اللغوي أو أن المراد بها الموضوع الشرعي، ولا إشكال في هذين القسمين لأن القرائن كالنصوص، أو لا يعلم شيء من ذلك فإن هذا حال الإطلاق وهو محل النزاع هنا، فالأكثر على أنها لا تكون مجملة ويجب صرفها إلى معناها الشرعي دون اللغوي لأن شأن الشارع أن يبين أحكام الشرع لا أحكام اللغة، فلو صرفنا هذه الألفاظ الصادرة منه إلى موضوعها اللغوي لكنا قد اعتقدنا فيه أنه قد ترك ما يعنيه وعدل إلى بيان ما لا يعنيه، مع أن ما تركه لا يخلفه فيه غيره، وما عدل إليه قد يكفيه غيره وهم أهل اللغة، ولا يليق ذلك أن يعتقد بعمامة الناس فضلاً عن واضع الشرع الحكيم. وحكي عن القاضي أبي يعلى - وهو قول بعض الشافعية - أنها تكون مجملة لتردها بين معنيها اللغوي والشرعي.

(٣) قوله: «والأولى ما قلناه» هو بفتح الهمزة أي والأولى حملها على معناها الشرعي لما قررناه. ثم يقال للقاضي: إن أردت بالإجمال مطلق التردد مع رجحان إرادة المعنى الشرعي فقد بسلم لك، لكن لا يلزم منه الإجمال مع الظهور في أحد المعنيين، وإن أردت به التردد بينهما على السواء من غير رجحان فهو ممنوع لما بيناه، ولنضرب للمسألة مثلاً وهو حديث: «إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم، وإن كان صائماً فليصل» فحمله قوم على الصلاة الشرعية =

وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح^(١)، ثم أنه إنما يصح بأمور، أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور

= فقالوا: يتشاغل بالصلاة تنبيهاً لهم بأنه صائم، وحمله آخرون على مسماه اللغوي أي ليدع لهم ولا يأكل.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «توضؤوا مما مست النار، وتوضؤوا من لحم الجزور» حمله بعضهم على الوضوء الشرعي، وبعضهم على الوضوء اللغوي وهو غسل اليدين، والأولى في ذلك ما قدناه من حمله على المعنى الشرعي ما لم يوجد دليل يصرفه إلى المعنى اللغوي، كما يروى في بعض ألفاظ الحديث الأول: «وإن كان صائماً فليدع لهم» وفي الثاني حديث عكراش بن ذؤيب أنه أكل مع النبي ﷺ ثريداً ثم بعده رطباً، ثم أتينا بماء فغسل النبي ﷺ يديه ومسح ببلل وجهه وذراعيه وقال: «يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار». رواه ابن ماجه والترمذي وقال: هو غريب. أما الوضوء من لحم الجزور فلم يرد ما يصرفه عن معناه الشرعي فلا جرم جزم المحققون من الفقهاء أنه ينقض الوضوء ثم يوجه.

(١) قوله: «وأما المجاز... إلخ» قوله: «اللفظ المستعمل» جنس للحد يتناول الحقيقة والمجاز إذ كل منهما لفظ مستعمل، وقوله: «في غير موضوعه» فصل مخرج للحقيقة لأنها لفظ استعمل في غير موضوعه. وقوله: «على وجه يصح» احتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء، فإن مثل هذا الاستعمال على وجه لا يصح، وهذا التعريف الذي ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبي وجوب النقل في المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة، فكان أحسن مما يختص بمذهب، نحو قولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة بين الموضوع له أولاً وغيره، إذ يتبادر منه إلى الفهم أن الاستعمال للمناسبة لا لها وغيرها، وأيضاً ربما يلتزم على تقدير وجوب النقل أن لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال، فلا ينطبق التعريف حينئذ على هذا المذهب.

واعلم: أنه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على أي وجه كان، من اعتبار حيثية الاستعمال. أي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول من حيث هو كذلك، أي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الأول، لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة، إذ يصدق عليه أنه لفظ مستعمل بسبب وضع أول في الجملة، وإن لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس.

في محل الحقيقة، كاستعارة لفظ الأسد في الرجل الشجاع لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبرّ وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة لكونه غير مشهور به^(١).

والثاني: لسبب المجاورة غالباً^(٢)، كتسمية المزايدة راوية باسم الجمل

(١) قوله: «وإن كان البخر موجوداً... إلخ» أشار بذلك إلى أنه يعتبر أن تكون العلاقة في المجاز ظاهرة بحيث يسرع الفهم إليها عند إطلاق لفظ المجاز حرصاً على سرعة التفاهم وحذراً من إبطائه، لأن ذلك عكس مقصود الواضع والمتجوز والمتخاطبين فيما بينهم، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع بجامع الشجاعة، وهي صفة ظاهرة، لا كإطلاق لفظ الأسد على الإنسان الأبرّ، لأن صفة البخر في الأسد خفية لا يكاد يعلمها فيه إلا القليل من الناس، بخلاف الشجاعة فإنه لا يجهلها إلا القليل النادر. والبخر «بفتحيتين» تغير ريح الفم.

(٢) قوله: «والثاني لسبب المجاورة... إلخ» اعلم أن الشيخ أبا محمد قدّس سره اقتصر في علاقة السببية والمسببية على نوع واحد منها إشارة إلى أن هذه المسائل تذكر موضحة في فن البيان فلا حاجة إلى الإطالة بها في فن الأصول. ونحن نذكر للناظر في كتابنا هذا ستة عشر قسماً منها زيادة للفائدة فنقول:

أحدها: التجوز بالسبب عن المسبب، نحو قوله تعالى: «ونبئوا أخباركم» أي نعرفها، تجوز بالابتلاء عن العرفان، لأن الابتلاء سببه، إذ من ابتلى شيئاً عرفه. وأصناف السبب أربعة: قابلي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل واحد منها يتجوز به عن سببه.

مثال الأول: وهو تسمية الشيء باسم قابله، قولهم «سال الوادي» والأصل سال الماء في الوادي، لكن لما كان سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه.

ومثال الثاني: وهو تسمية الشيء باسم صورته هذه صورة الأمر والحال أي حقيقة.

ومثال الثالث: وهو تسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظناً، قولهم في الكتاب الجامع لنوع علمه هو شيخ جالس على الكرسي، أو على الرف، لأن الشيخ أعني المصنف هو فاعل الكتاب، وقولهم للمطر سماء، لأن السماء فاعل مجازي =

للمطر، بدليل إسناد الفعل إليها في قولهم: أمطرت السماء، ومنه قول الشاعر:
«إذا نزل السماء بأرض قوم».

ومثال الرابع: وهو تسمية الشيء باسم غايته، تسمية العنب خمرًا، والعقد نكاحًا،
والحديد خاتمًا، لأنه غايته ويؤول إليه.

القسم الثاني: التجوز بالعلة عن المعلول، كالتجوز بلفظ الإرادة عن المراد لأنها
علة، كقوله تعالى: «ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله» أي: يفرقون، بدليل
أنه قبل بقوله عز وجل: «والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا» ولم يقل ولم
يريدوا أن يفرقوا، وكذلك قول القائل: «رأيت الله في كل شيء» لأنه سبحانه
وتعالى هو موجد كل شيء وعلة، فأطلق لفظه عليه، ومعناه رأيت كل شيء
فاستدللت به على الله سبحانه وتعالى لظهور آثار القدرة والإلهية فيه، فدل عليه
سبحانه وتعالى دلالة العلة على معلولها والمفعول على فاعله.

القسم الثالث: التجوز باللازم عن الملزوم، كسمية السقف جدارًا لأن الجدار لازم
له، وتسمية الإنسان حيوانًا لأن الحيوان لازم له.

القسم الرابع: التجوز بلفظ الأثر عن المؤثر، كقول الشاعر يصف ظبية: «فإنما هي
إقبال وإدبار» لأن الإقبال والإدبار من أفعالها وهي آثار لها، وكذلك كل مسمى
باسم فعل من أفعاله، نحوزيد صوم وعدل وكرم، ومنه تسمية ملك الموت موتًا
لأن الموت أثر له، وطريق جور أي مائل، فهو وصف للطريق فينزل منزلة الأثر.

القسم الخامس: التجوز بلفظ المحل عن الحال فيه، كسمية المال كيسًا في قولهم
هات الكيس، والمراد المال الذي فيه لأنه حال في الكيس، وكذلك تسمية الخمر
كأسًا أو زجاجة، والطعام مائدة أو خوانًا، والميت جنازة، والمكتوب ورقة كتابًا
وبطاقة، لأن هذه الأشياء حالة في المحال المذكورة. فهذه خمسة أقسام ويسأتي
عكسها وهي خمسة أقسام أيضًا.

أولها: وهو القسم السادس: التجوز بلفظ المسبب عن السبب، كقوله تعالى:
«ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» أي لا تأخذوها، فتجوز بالأكل عن الأخذ لأنه
مسبب عن الأخذ، إذ الإنسان يأخذ فيأكل.

القسم السابع: التجوز بلفظ المعلول عن العلة، كالتجوز بلفظ المراد عن الإرادة
نحو قوله تعالى: «إذا قضى أمرًا» أي إذا أراد أن يقضي، فالقضاء معلول الإرادة
فتجوز به عنها، ومنه قوله تعالى: «وإذا حكمت فاحكم» أي إذا أردت أن
تحكم.

= القسم الثامن: التجوز بالملزوم عن اللازم، كتسمية العلم حياة لأنه ملزوم الحياة، إذ هي شرط للعلم، والمشروط ملزوم للشرط، ومنه تسمية الجدار سقفاً والحيوان إنساناً.

القسم التاسع: التجوز بلفظ المؤثر عن الأثر، كقول القائل: «رأيت الله وما أرى في الوجود إلا الله» يريد آثاره الدالة عليه، وكقولهم في الأمر المهم وغيره هذه إرادة الله أي مراده، فأطلق لفظ الإرادة على المراد إطلاق الاسم المؤثر على الأثر، لأن الإرادة مؤثرة.

القسم العاشر: التجوز بلفظ الحال عن المحل، كتسمية الكيس مالا على عكس ما تقدم.

القسم الحادي عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف زائل أي كان به ثم زال عنه، كإطلاق العبد على العتيق باعتبار وصف العبودية الذي كان قائماً به فزال عنه، وكذا تسمية الخمر عصيراً والعصير عنباً باعتبار ما كان.

القسم الثاني عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف آيل أي يؤول ويصير إليه، كإطلاق الخمر على العصير.

القسم الثالث عشر: إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل، كتسمية الخمر في الدن مسكراً لأن فيه قوة الإسكار.

القسم الرابع عشر: عكس الذي قبله، وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، كتسمية الإنسان الحقيقي نطفة أو ماء مهيناً، وهو أيضاً من باب التسمية باعتبار وصف زائل.

القسم الخامس عشر: التجوز بالزيادة، كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ قالوا: إن الكاف زائدة، وإن المعنى ليس مثله شيء، وقيل إن الزائد مثل، أي ليس كهو شيء، قالوا: وإنما حكم بزيادة أحدهما لثلا يلزم منه أن يكون لله مثل وهو منزه عن ذلك، وفي هذه الآية كلام طويل، والأقرب أن يقال إن الكاف إسمية، والمعنى ليس مثل مثله شيء، فإذا انتفى مثل المثل انتفى المثل بالأولى.

القسم السادس عشر: التجوز بالنقص، نحو قوله عز وجل: ﴿واسأل القرية﴾ أي أهلها ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ أي حبه ﴿فذلكن الذي لمتني فيه﴾ أي في حبه وفي مراودته، وأصناف المعجاز أكثر من هذه المذكورات وهي ناشئة عن تعدد أصناف العلاقة الرابطة بين محل المعجاز والحقيقة، فكل مسميين بينهما علاقة =

الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وكذلك تسمية الفضلة المستقذرة غائطاً وعذرة.

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم الخمر محرمة والمحرم شربها، والزوجة محللة والمحلل وطئها، وكإطلاقهم السبب على المسبب، وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ - وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ﴾ أي حب العجل. وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر^(١)، إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع، ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

فصل

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة^(٢)، ولا يكون مجزلاً

= رابطة جاز التجوز باسم أحدهما عن الآخر، سواء نقل ذلك التجوز الخاص عن العرب أو لم ينقل. نعم يتفاوت المجاز قوة وضعفاً بحسب تفاوت العلاقة وربطها بين محل الحقيقة والمجاز.

(١) قوله: «وكل مجاز فله حقيقة... إلخ» هذا فيه خلاف، والأظهر ما قاله المصنف، وذلك لأن المجاز فرع الحقيقة، ولذلك أوجبنا العلاقة فيه ليكون رابطة بينه وبين أصله الذي هو الحقيقة، وإذا ثبت أن الحقيقة أصل المجاز وهو فرع لها فبالضرورة نعلم أن الأصل يستغني عن الفرع، إذ الفرع زيادة على الأصل، والشيء الكامل الماهية يستغني عن الزيادة الخارجة ماهيته، والفرع لا يستغني عن الأصل، لأن الأصل مادة للفرع، ومنشأ ومبدأ وجود شيء محدث بدون منشأ ومبدأ ومادة محال. فثبت أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، والمجاز يستلزم الحقيقة.

(٢) قوله: «فصل، متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز... إلخ» اعلم أن مسألة تعارض الحقيقة والمجاز تنقسم إلى أربعة أقسام:

إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز^(١)، إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن

= الأول: أن يكون المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، فتقدم في هذا القسم الحقيقة عليه لرجحانها.

القسم الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فتقدم هي عليه أيضاً لعدم رجحان المجاز.

القسم الثالث: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فيقدم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وأياً ما كان فلا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله ما لو حلف أن لا يأكل من هذه النخلة فأكل من ثمرها حنث، وإن أكل من خشبها لم يحنث، وإن كان الخشب هو الحقيقة. القسم الرابع: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، فهذه على الخلاف عند الأكثر، كما لو حلف ليشرب من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع منه بفيه، ولو اغترف بكوز وشرب فهو مجاز، لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه مجاز راجح يتبادر إلى الفهم فيكون أولى من الحقيقة، وإن كانت قد تراد لأن كثيراً من الناس كالرعاة وغيرهم يكرع بفيه.

هذا تفصيل المسألة، ومنه يتبين محل النزاع، والمصنف تبع الغزالي في أكثر كتابه، وعبارته في المستصفي: مسألة: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً، كقوله: رأيت اليوم حماراً، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع.

(١) قوله: «فلا يكون مجملاً» ظاهره أن بعض الأصوليين ذهب إلى أنه متى تعارض المجاز مع الحقيقة مطلقاً كان ذلك مجملاً. ولم أطلع على نسبة هذا القول لأحد، والذي رأيته أن الرازي والبيضاوي ذهبا إلى الإجمال فيما إذا تعارضت الحقيقة والمجاز الراجح. وذهب أبو يوسف والقرافي وابن حمدان وابن قاضي الجبل أن المجاز الراجح أولى من الحقيقة المرجوحة. وذهب أبو حنيفة وابن الحاجب وابن مفلح إلى أن الحقيقة أولى من المجاز ما لم تهجر، وقال الأصفهاني: محل ذلك أن منع حمل الكلام على الحقيقة والمجاز معاً. وقال ابن الرفعة: محله في إثبات وفي نفي يعمل بالمجاز قطعاً. هذا ما تيسر نقله من الخلاف في هذه المسألة.

التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ^(١) واختل مقصود الوضع وهو التفاهم^(٢)، ولأن واضح الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفى به فيه، فكأنه قال: ما سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى، فيجب حمله عليه إلا أن يغلب المجاز بالعرف، كالأسماء العرفية، فتصير حينئذ الحقيقة كالمتروقة، فإنه لو قال: رأيت غائطاً، أو راوية، لم تفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف ولا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل.

فصل^(٣)

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين، أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة^(٤)، والآخر لا يفهم إلا بقرينة،

(١) قوله: «إذ لو جعلنا... إلخ» تعليل للمدعي وبيان لدليله.
(٢) قوله: «واختل مقصود الوضع... إلخ» ذلك لأن الحكمة في وضع الألفاظ إنما هي إفهام معانيها ودلالاتها عليه، فلو جعلت مترددة بين حقائقها ومجازاتها لكانت مجملة، والمجمل شأنه أن يبقى معطلاً موقوفاً على ما يبينه، ولو عطلت جميع الألفاظ ووقفت على ما يبينها وبيّن المراد منها لاختل مقصود الإفهام منها، وهو عكس حكمة الوضع.

وأيضاً لو لم يكن الأصل في الإطلاق الحقيقة لما فهم أحد المراد بلفظ عند إطلاقه حتى ينظر في الدليل الخارج المبين، لكن ذلك باطل قطعاً، فإن أهل اللغة والشرع يتبادر أفهامهم عند إطلاق غالب الألفاظ إلى معانيها، وليست تلك المعاني مجازاً باتفاق، فتعين أنها حقيقة وهو المطلوب.

(٣) قوله: «فصل» لما فرغ من ذكر أقسام التجوز أخذ يبين ما تعرف به الحقيقة من المجاز من العلامات وذلك من المهمات.

(٤) قوله: «أحدهما أن يكون أحد المعنيين... إلخ» اعلم أن اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر إما أن يتبادر فهم أهل اللغة عند إطلاقه بلا قرينة إلى جميع احتمالاته أو إلى بعضها.

فالأول: هو المشترك، كلفظ العين والقرء. والثاني: المتبادر بعض احتمالاته إلى الفهم هو الحقيقة، لأن السامع لو لم يضطر إلى أن الواضع وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى المتبادر لما سبق إلى فهمه.

فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً، أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ.

الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين^(١)، كالأمر في الكلام حقيقة^(٢)، لأنه يصح منه: أمر يأمر أمراً، وليس بحقيقة في الشأن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ لأنه لا يقال منه: أمر يأمر أمراً.

= فإن قيل: يحتمل أن مبادرة ذلك المعنى إلى فهم السامع إنما كان لإلفه له وكثرة دوره على الألسنة في عرف المخاطب، لا لأنه الحقيقة الوضعية. قلنا: الكلام فيما إذا كان السامع من أهل اللغة الذين يفرقون بين الوضعيات والعرفيات، ثم بتقدير أن تكون مبادرة اللفظ إلى فهم السامع لإلفه له تكون أيضاً حقيقة عرفية أو اصطلاحية ولا تخرج المبادرة عن كونها تدل على الحقيقة. وقول المصنف: «بلا قرينة» احتراز من مبادرة اللفظ بقرينة، فإنه لا يدل على الحقيقة بل قد يكون اللفظ مجازاً، إذ شرط المجاز القرينة لما عرف من أن اللفظ إذا تجرد عن قرينة فهو للحقيقة لأنها الأصل عند الإطلاق، والمجاز خلاف الأصل، ألا ترى أنه لو قال قائل: رأيت أسداً أو بحراً أو حماراً ولا قرينة هناك، حمل على أنه رأى سبعماء وكثيراً والحمار الذي هو أحد أبوي البغل. ولو قال: رأيت أسداً بيده سيف أو بحراً على فرس أو حماراً على منبر علمنا بهذه القرائن أنه الشجاع والكريم والبليد.

(١) قوله: «الثاني أن يصح الاشتقاق... إلخ» الثاني من الفرقين أن يكون أحد اللفظين يصح منه الاشتقاق والتصرف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة والثاني مجازاً، لأن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصلته، وعدم تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته. وقد استبان لك فيما سبق أن الأصل هو الحقيقة، والمجاز فرع على ذلك الأصل، فكان التصرف دليلاً على الحقيقة دون المجاز.

(٢) قوله: «كالأمر في الكلام حقيقة... إلخ» أي وذلك كلفظ الأمر يطلق على الصيغة الطلبية نحو: اكتب، وأقرأ، واجلس، ويطلق على الشأن والفعل نحو: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي شأنه وفعله، فلما وجدناهم يصرفون الأمر اللفظي فيقولون: أمر =

فصل (١)

الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة^(٢)، وهو ينقسم إلى

= يأمر أمراً فهو أمر ومأمور، ولا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل، دل ذلك على أن الأول حقيقة والثاني مجاز.

هذا بيان ما ذكره المصنف، وقد ضعفت هذه العلامة بأنها دعوى عامة فلا تثبت بمثال واحد، ونقضت من حيث الطرد بالرائحة هي حقيقة في معناها، ولم يشتق منها اسم، ومن حيث العكس بأن البليد يقال له حمار ويجمع على حمر، فقد اشتق منه اسم مع أنه مجاز.

ويجاب: بأن في النقص بالرائحة نظراً، فإن فعلها متصرف، يقال: راح الشيء يراحه ويریحه إذا وجد ريحه، ويروح الماء إذا أخذ ريح غيره لقربه فهو متروح، وهذا غاية ما يكون من التصرف.

ومن الفروق أيضاً أن يكون أحد اللفظين يستعمل وحده من غير مقابل، والآخر لا يستعمل إلا في المقابلة، كقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ فإن النسيان يطلق على المخلوق بدون مقابل فيكون في حق الأدمي حقيقة وفي حق تعالى مجازاً، وهذا داخل في قول المصنف: «أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً... إلخ» فإن النسيان في حق المخلوق حقيقة ولا يطلق على الخالق إلا في مقام المقابلة.

ومن الفروق أيضاً أن الحقيقة يستحيل نفي لفظها، والمجاز يجوز نفيه، فإذا قلت: هذا أسد للحيوان المفترس، استحال أن يقال هذا ليس بأسد، وإذا قلت: هذا أسد يرمي جاز أن تقول هذا ليس بأسد.

(١) قوله: «فصل الكلام... إلخ» هذا ذكر جملة من أحكام اللغة وأجزائها من أول مبادئها.

(٢) قوله: «هو الأصوات المسموعة... إلخ» الأصوات جمع صوت، وهو عرض مسموع يحصل عن اصطكاك الأجرام، وسببه انضغاط الهواء بين الجرمين فيتموج تموجاً شديداً، فيخرج فيقرع صماخ الأذن فتدركه قوة السمع، ولهذا تختلف الأصوات في الظهور والخفاء لاختلاف الأجرام المتصاكة في الصلابة والرخاوة، كما يختلف صوت وقوع المطر على الأرض اللينة، وصوت وقوع المطرقة على السندان.

مفيد وغير مفيد^(١)، وأهل العربية يخصصون الكلام بما كان مفيداً، وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء وإسم^(٢)، وما عداها إن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كَلِم وقول. والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص وظاهر ومجمل^(٣):

= هذا ما علمه المتقدمون من شأن الأصوات، والمتأخرون من الحكماء أدركوا أن الأصوات يمكن حصرها وإعادتها في كل وقت، فاخترعوا لها آلة تحفظها وأداروها على نظام مخصوص، فظهرت كما كانت عليه عند التكلم بها، فسبحان من علم الإنسان ما لم يعلم!.

فأما صوت المتكلم فهو أيضاً عرض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم، وهي مخارج الحروف ودفع النفس الهواء حتى يصل إلى أذن السامع متكيفاً بصورة كلام المتكلم. وهذا البحث قد تكفل به العلم الطبيعي فلا نطيل به^(*).

(١) قوله: «إلى مفيد وغير مفيد» مثال المفيد: جاء خالد وعمر قائم، ومثال غير المفيد: إن جاء خالد وقدم من إلى قام قعد.

(٢) قوله: «أو حرف نداء وإسم» جعل المصنف هذا النوع قسماً ثالثاً في التركيب. والتحقيق: أن هذا وإن كان حرفاً وإسماً في اللفظ لكنه فعل وإسم في المعنى، فإن «يا» نائبة مناب أدعو وأنادي، فقولك يا زيد تقديره أدعو زيداً وأناديه، فهو راجع إلى ما تركب من فعل أو اسم وليس قسماً برأسه، ولهذا كان المنادى المبني على الضم نحو: يا زيد يا رجل، واقعاً موقع المنصوب نظراً إلى الفعل الذي نابت عنه «يا».

(٣) قوله: «نص وظاهر ومجمل» وجه الحصر أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني إما أن يترجح في أحد معنيه أو معانيه وهو الظاهر، أو لا يترجح وهو المجمل. وهذه التقاسيم شأنها في العادة أن تذكر في الأصول وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنها ذات وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية.

(*) أجود ما كتب في هذا الموضوع قديماً رسالة (أسباب حدوث الحروف) للرئيس أبي علي بن سينا وقد نشرتها (المكتبة السلفية) سنة ١٣٣٢.

القسم الأول: النص: وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال^(١)، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وقيل: هو الصريح في معناه. وحكمه أن يصار إليه ولا يعدل عنه إلا بنسخ^(٢). وقد يطلق إسم النص على

(١) قوله: «وهو ما يفيد بنفسه... إلخ» احترز بقوله: «ما يفيد» مما لا يفيد بنفسه بل بانضمام غيره إليه، كالقرينة في المجاز، والمشتراك والبيان في المجمل. وقوله: «من غير احتمال» احترز به مما أفاد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده، كالظاهر على ما قد ذكر فيه. وقوله: «هو الصريح في معناه» إنما هو بمعنى التعريف الأول، فالصريح: الخالص من كل شيء. ومعنى كون النص هو الصريح في معناه كونه خالص الدلالة على معناه لا يشوبه احتمال دلالة غيره عليه.

واعلم أن للعلماء في النص ثلاث اصطلاحات: أحدها: ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فإن وصف عشرة بكاملة قطع احتمال العشرة لما دونها مجازاً، وكأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة. والثاني: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجمع على العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً مع احتمالها الاستغراق.

الثالث: ما دل على معنى كيفما كان. ومأخذ هذه الاصطلاحات أن من لاحظ معنى النص لغة حمل عليه الاصطلاح الأول لأنه بلغ منتهى البيان وغايته. ولهذا قال القاضي أبو يعلى في العدة: النص قيل ما رفع في بيانه إلى أقصى غايته. ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع حمل عليه الاصطلاح الثاني. ومن توسط بينهما حمل عليه الاصطلاح الثالث. والأول أشبه باللغة وهو مراد أصحابنا بقولهم: نص عليه أحمد أو هو منصوب أحمد. والثالث هو الغالب في استعمال الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى، ودل النص على هذا الحكم.

(٢) قوله: «وحكمه... إلخ» أي: وقضاء الشرع في النص في الشرع فيه أن لا يترك إلا بنسخ، وذلك لأن النسخ رافع لحكم المنسوخ نصاً كان أو غيره، أما مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ فتركه يكون عناداً ومراغة للشرع، فيدخل تاركه على هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ وأشباهاها من الآيات. وإن لم يكونا سواء من كل وجه، إلا أن بينهما قدراً مشتركاً وهو الترك مراغة والإجترأ على الشرع.

الظاهر^(١) ولا مانع منه، فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته، قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل^(٢)

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه، إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً^(٣) دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، فإنه على خلاف الأصل، وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال لا يعضده دليل^(٤)، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصاً.

(١) قوله: «وقد يطلق اسم النص على الظاهر» أي على ما تطرق إليه احتمال يعضده. وذلك لأن الاحتمال المذكور مع الدليل العاضد له صار كالظاهر، والظاهر يطلق على لفظ النص. مثاله: قوله تعالى: ﴿فامسحوا برءوسكم وأرجلكم﴾ بكسر اللام، وهو ظاهر في أن فرض الرجلين المسح مع احتماله الغسل، فاحتمال الغسل مع الدليل الدال عليه يسمى نصاً لأنه صار مساوياً للظاهر في المسح وراجحاً عليه كما تقرر في كتب الفقه، حتى أنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص.

(٢) قوله: «وجيد... إلخ» قال القاضي الحسين المعروف بالزوزني في شرح المعلقات: الريم: الظبي الأبيض الخالص؛ البياض، والجمع آرام. والنص: الرفع، ومنه يسمى ما تجلى عليه العروس منصة، ومنه النص في السير، وهو حمل البعير على سير شديد، ونصبت الحديث أنه نصاً رفعت، والفاحش: ما جاوز القدر المحمود من كل شيء، يقول: وتبدى من عنق كعنق الظبي غير متجاوز قدر المحمود إذا ما رفعت عنقها، وهو غير معطل من الحلي، فشبه عنقها بعنق الظبية في حال رفعها عنقها، ثم ذكر أنه لا يشبه عنق الظبي في التعطيل عن الحلي.

(٣) قوله: «بما ذكرناه... إلخ» أي من قوله: هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال. لأن ما سواه من الحدود محتمل، لأن قولهم هو الصريح في معناه يرادفه غير الصريح، وإطلاقه على الظاهر يفيد الاشتراك في لفظة النص.

(٤) قوله: «وقد يطلق النص... إلخ» احتراز مما تطرق إليه احتمال مجرد لا دليل عليه، فإن ذلك لا يطلق عليه نص ولا ظاهر، وذلك كاحتمال أن المراد بمسح الرؤوس غسلها في قوله تعالى: ﴿فامسحوا برءوسكم﴾ إذ لا دليل على هذا الاحتمال. فأما اختلاف الفقهاء في أن غسل الرأس هل يجزئ عن مسحه أم لا، =

القسم الثاني: الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره^(١)، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر^(٢)، فحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر^(٣) ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

= فليس بناء على الاحتمال المذكور، بل على أن الرأس اختص بالمسح تعبداً أو تخفيفاً لمشقة غسله غالباً لملازمة الحال له غالباً.

(١) قوله: «القسم الثاني: الظاهر وهو ما يسبق إلى الفهم» معناه: أن الظاهر هو ما بادر منه عند إطلاقه معنى مع تجويز غيره. فقله: «ما يسبق إلى الفهم منه» احتراز مما لا يتبادر عند إطلاقه معنى، لأن ذلك هو المجمل، كالقراءة عند إطلاقه لا يتبادر منه حيز ولا طهر.

وقوله: «عند الإطلاق» احتراز مما كانت مبادرة المعنى منه لا عند إطلاقه فقط بل مع قرينة أو دليل آخر، فإن ذلك وإن سمي ظاهراً باعتبار ظهور المراد منه إلا أنه مجاز، إذ ليس ظاهراً بذاته بل بالدليل الخارج، ونحن كالنا في الظاهر بذاته، فلو قيل: ما يادر منه لذاته معنى مع تجويز غيره كان ذلك حد النص.

(٢) قوله: «وإن شئت قلت... إلخ» هذا تخيير بين التعريفين، أي إن شئت قلت: الظاهر ما يسبق إلى الفهم... إلخ، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين. وعرفه ابن الحاجب بقوله: هو ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد، أو بالعرف كالغائط، فدلالة الأسد على الحيوان المفترس دلالة وضعية، ودلالة الغائط على الخارج المستقدر بالعرف كما تقدم لك فيما سبق. فقله: «دلالة ظنية» يخرج النص لكون دلالاته قطعية، والمجمل والمؤول لكون دلالتهم متساوية ومرجوحة، وقوله: «إما بالوضع أو بالعرف» من تمام الحد احترازاً عن المجاز، وبه صرح الآمدي. وكلام العضد مشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد، فيدخل المجاز وهو أقرب. فقول المصنف: «هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما» بالثنائية، الأولى منه أن يقال: هو في أحدها أرجح دلالة، بإفراد أحدها، ثلثا يصير تعريفاً للظاهر بنفسه، وإنما قلنا إن أحدها بالإفراد أجود منه بالثنائية، لأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني، والثنائية لا تشمل ما فوقها.

(٣) قوله: «فحكمه أن يصار... إلخ» أي: حكم الظاهر ذلك، كما أن حكم النص ذلك أيضاً، فإن ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النص إلى غيره، وإن كان الثاني أقبح وأفحش، إلا أنهما مشتركان في القدر من الفحش والفحش والتحريم، وهذا كمن يقول أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ =

والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به^(١)

= والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴿ هذا الأمر على الندب، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿فهل أنتم متهون﴾ هو صيغة استفهام لا يفيد الأمر، فيكون الخمر على هذا مكروهاً لا حراماً، فإن هذا مراغمة لخطاب الشرع، إذ الأمر باجتناب ذلك ظاهر في الإيجاب، وصيغة ﴿هل أنتم متهون﴾ هي في عرف استعمال العرب بمعنى انتهوا، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «هل أنتم تاركوا لي صاحبي» يعني الصديق رضي الله عنه، أي اتركوه ولا تؤذوه.

ولا فرق عندنا في هذا بين الفروع العملية والأصول العلمية الاعتقادية، فالظواهر الواردة في الكتاب والسنة في صفات الباري جل جلاله لنا أن نسكت عنها ولنا أن نتكلم فيها، فإن سكتنا عنها قلنا نمرها كما جاءت كما نقل عن الإمام أحمد وسائر أعيان أئمة السلف، وإن تكلمنا فيها قلنا هي على ظواهرها من غير تحريف ما لم يقيم دليل قاطع يترجح عليها بالتأويل.

لكن الكلام يبقى في ظواهرها ما هي؟ فالجهمية لقصور نظرم ومعرفتهم بالأحكام الإلهية لم يفهموا منها إلا الظاهر المشاهد من المخلوقين من يد وقدم ووجه وغير ذلك، فلذلك صرفوها عن ظواهرها إلى مجازات بعيدة. ونحن نقول: المراد بظواهر النصوص معاني هي حقائق فيها ثابتة لله سبحانه وتعالى مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين، وذلك على جهة الاشتراك.

فإن قيل: الأصل عدم الاشتراك، قلنا: والأصل عدم المجاز.

فإن قيل: إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى. قلنا: هذا ترجيح ظني لا يستعمل إلا في الظنيات، فإن كانت المسألة ظنية فلم تغلن في الدين وتكفرون بها أو تفسقون؟ ثم لا نسلم أن المجاز أولى بل الاشتراك سلمنا لكن المجاز أولى من الاشتراك المطلق أو من المشترك المقترن بقرينة، فالأول مسلم والثاني ممنوع. ونحن قد دلتنا قرينة إجماع السلف على عدم التأويل، وكثرة الظواهر ونصوصية بعضها في المقصود على أنها مقولة على الله تعالى وعلى خلقه بالاشتراك.

(١) قوله: «والتأويل... إلخ» بيانه: أن المطلوب في الشرع معرفة الحق، والحق قد يكون دليله لا نزاع فيه فيوصل إلى الحق قطعاً، كإثبات الصانع وتوحيده، وإرسال الرسل ونحوه. وقد يكون دليله غير قاطع فلا يمكن الوصول إلى الحق قطعاً، فيكون المطلوب هو الأرجح فالأرجح، وذلك هو الغالب في أحكام الفروع. ولا =

لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر، إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى^(١)، وقد يكون الاحتمال

= شك أن الضعيف قد يقوى بغيره حتى يصير أقوى مما كان أقوى منه كما قيل:

لا تخاصم بواحد أهل بيت
فضعيفان يغلبان قويا
وهذا أمر مدرك بالحس، فكذلك في دلالة الألفاظ قد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافقه دليل خارج، فإذا انضم إليه صار أجمعاً مساوياً لذلك المعنى الراجح، فيجب التوقيف على المرجح أو الراجحين عليه، فيجب تركه والعدول إليهما. ومثاله: ما رواه البخاري والترمذي وصححه من قوله ﷺ: «الجار أحق بصقيبه» فإنه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن المراد بالجار الشريك المخالط إما حقيقة أو مجازاً، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله عليه السلام: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» رواه البخاري وأبو داود والترمذي وصححه، صار هذا الحديث مقوياً لهذا الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم، حتى ترجح على ظاهره فقدمناهما، وقلنا لا شفعة إلا للشريك المقاسم، وحملنا عليه الجار في الحديث الأول، وهو سائغ في اللغة.

تتمة: قال ابن الأثير في النهاية: الصقب القرب والملاصقة، ويروى بالسين. وقال في مادة سقب: المراد به الشفعة، وبه يحتج من أوجب الشفعة للجار. وإن لم يكن مقاسماً، أي إن الجار أحق بالشفعة من الذي ليس بجار، ومن لم يشتهب للجار تأول الجار على الشريك، فإن الشريك يسمى جاراً، ويحتمل أن يكون المراد أنه أحق بالبر والمعونة بسبب قربه من جاره، كما جاء في الحديث الآخر أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إن لي جارين فألى أيهما أهدي؟ قال: «إلى أقربهما منك باباً» هذا كلامه، وهو احتمال بعيد، والقوي القريب ما ذكرناه آنفاً.

(١) قوله: «إلا إن الاحتمال يقرب تارة... إلخ» هذا مستثنى من قوله: «عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به» ومعناه: الاحتمال المرجوح المقابل للراجح الظاهر قد يكون بعيداً عن الإرادة وقد يكون قريباً منها، وقد يكون متوسطاً بين البعيد عنها والقريب منها، فالاحتمال البعيد يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي لتجبر قوة الدليل ضعف الاحتمال فيقوى على الاستيلاء على الظاهر، والاحتمال القريب يكفيه في ذلك أدنى دليل. وهذا إطلاق ليس بجيد، والجيد أن يقال: يكفيه دون ما يكفي الاحتمال البعيد، لكن بشرط أن يكون هذا الدليل الذي انضم إلى ذلك =

بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً.

والدليل يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً^(١)، ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

= الاحتمال القريب ترجحاً جميعاً على الظاهر، وإلا فأدنى دليل قد لا يكون إذا انضم إلى الاحتمال القريب مؤثراً في استيلائهما على الظاهر، فيكون وجوده وعدمه سواء، والاحتمال المتوسط بين الاحتمالين قريباً وبعيداً يكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفاً.

وبالجملة: فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقدماً عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة الدليل، وما كان فيه من قوة سوماً بقدره في الدليل، والمعتمد مقابلة المعتدل فيما يحصلان الغرض، واعتبر ذلك بالميزان من جهة اعتداله ورجحانه تفهم المسألة فهماً جيداً، والأمثلة سيأتي منها ما يوضح المقام.

(١) قوله: «والدليل يكون قرينة» القرينة تارة تكون متصلة بالظاهر، وتارة تكون منفصلة عنه. فالقرينة المتصلة مثل ما روى صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله عليه السلام: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» فقال الشافعي - وهو يرى أن له الرجوع -: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: «ليس لنا مثل السوء» فسكت يعني الشافعي.

فالشافعي تمسك بالظاهر وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه فالظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم، لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً جداً، فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف جداً، فقواه بالقرينة المذكورة وهو قوله عليه السلام في صدر الحديث المذكور: «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً =

وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حملة عليه، ثم إلى دليل صارف له^(١)، وقد يكون في الظاهر^(٢) قرائن تدفع الاحتمال

= أن الرجوع في الهبة مثل سوء وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك أن جواز الرجوع في الهبة يحرم إثباته فيجب نفيه وهو المطلوب.

ومثال القرينة المنفصلة ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك فادّعى أنه أمّته، وأنكره المسلم فادّعى أسره، ففيه أقوال ثلثها: القول قول من ظاهر الحال صدقه. فلو كان الكافر أظهر قوة وبطشاً وشهامة من المسلم جعل ذلك قرينة في تقديم قوله، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح، وقول الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح والله أعلم.

وقوله: «أو ظاهراً آخر» مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ﴾ هو ظاهر في تحريم جلدھا دبیغ أو لم یدبیغ، مع احتمال أن الجلد غیر مراد بالمعوم احتمالاً متردداً له من جهة أن إضافة التحريم إلى المیتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غیر مأكول يقتضي عدم تناول الجلد، ومن جهة أن عموم اللفظة قوي يتناول جميع أجزائها يقتضي تناول الجلد، ثم نظرنا في قوله عليه السلام: «أیما إهاب دبیغ فقد طهر» فإذا هو عموم وظاهر يتناول إهاب المیتة، فكان هذا الظاهر مقبواً لاحتمال عدم إرادة جلد المیتة من الآية المذكورة في التحريم. ومثال النص قوله عليه الصلاة والسلام في شاة میمونة: «ألا أخذتم إهابها فذبغتموه فانتفعتم به»، فقالوا: إنها میتة، قال: «إنما حرم من المیتة أكلها» فهذا نص في طهارة جلد المیتة.

وقوله: «أو قياساً راجحاً» مثاله: أن تركه سبحانه وتعالى ذكر الإطعام في كفارة القتل ظاهر في عدم وجوبه، إذ لو وجب لذكره كما ذكر التحرير والصيام، هذا مع احتمال أن يكون واجباً مسكوتاً عنه يستخرجه المجتهدون، ثم رأينا إثبات الإطعام في كفارة القتل بالقياس على إثباته في كفارة الظهار والصيام واليمين متجهاً، لأن الكفارات حقوق الله تعالى وحكم الامتثال واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على ثبوته في كفارة القتل.

فإن قيل: قد يذكر هذا وأمثاله في باب المطلق والمقيد، قلنا: لا تنافي بينه وبين القياس لجواز أن يكون حمل المطلق على المقيد بالقياس ولا شك.

(١) قوله: «وكل متأول... إلخ» معناه: أن كل من أراد تأويل ظاهر من الظواهر فعليه أمران: أحدهما: بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر، الثاني: بيان الدليل الذي =

بمجموعها، وآحادها لا تدفعه. مثاله^(١): تأويل الحنفية قول النبي ﷺ

يعضده ويقويه حتى يقدّم على الظاهر. وذلك لأنه إذا لم يبين الاحتمال المرجوح لم يكن شأن الدليل العاضد للاحتمال المرجوح ولم يتحقق التأويل إذ شرطه الدليل، فيبقى الاحتمال المرجوح مجرداً وهو لا يقاوم الظاهر.

(٢) قوله: «وقد يكون في الظاهر» يعني أن الظاهر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا فقد يحتف بالظاهر قرائن ترفع ذلك الاحتمال وتبطله، ثم قد تكون كل واحدة من القرائن دافعة للاحتمال وحدها، وقد لا تندفع إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها ومقاومتها لذلك الاحتمال وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينة واحدة، أو قرنتان فتدفعه، وقد لا يقاومه إلا جميعها فلا تندفع بدونه.

* * *

(١) قوله: «مثاله» هو مبتدأ خبره قوله: «تأويل». وقوله فيما بعده «بالانقطاع» متعلق بتأويل. والمعنى: أن الحنفية أولوا لفظ «أمسك» الواردة في الحديث بالانقطاع عن النسوة، وقول مفعول تأويل. والحديث المذكور رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: «اختر منهن أربعاً»، ورواه الترمذي بلفظ: «فأمره النبي ﷺ أن يتخير منهن أربعاً»، ثم قال بعد أن تكلم عليه من جهة الإسناد: والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق. ورواه ابن ماجه من طريقين أحدهما بلفظ «اختر منهن أربعاً» وثانيهما بلفظ «خذ منهن أربعاً». ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وابن منده في كتاب المعرفة.

وغيلان: هو ابن سلمة بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف الثقفي، كان أحد وجوه ثقيف، وكان عاقلاً شاعراً، توفي في آخر خلافة عمر، وترجمه الحافظ ابن حجر في الإصابة فأطال، وكذا ابن الأثير في أسد الغابة، وابن عبد البر في الاستيعاب.

ووقع في بعض نسخ مختصر ابن الحاجب بلفظ: قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وهو خطأ، والصواب لغيلان، ثم إن ما ذكره المصنف من لفظ «أمسك» في الحديث لم أجده فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، ولكن تداوله الفقهاء بلفظ «أمسك» منهن أربعاً وفارق سائرهن» وعليه اتجه النزاع.

فالحنفية قالوا: إن من أسلم وتحتته أكثر من أربع نسوة فإن كان تزوجهن في عقد واحد بطل نكاحهن ولم يجز أن يختار منهن شيئاً، وإن تزوجهن متعاقبات اختار من الأول أربعاً وترك الباقي. والأئمة الثلاثة على أنه يختار منهن أربعاً.

قلت: وهذا هو الذي يقتضيه لفظ الحديث الذي رواه الأئمة المذكورون من قبل. =

لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس^(١)، إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة^(٢)، فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره^(٣)، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

= ولما كان مذهب الحنفية مخالفاً لظاهر الحديث، إذ ظاهر الإمساك فيه استدامة النكاح للأربع، وظاهر المفارقة تسريح الباقيات، احتاجوا إلى تأويله، فحملوا الإمساك على ابتداء النكاح، فكأنه قال: أمسك أربعاً بأن تبندى نكاحهن، وفارق سائرهن بأن لا تبندى العقد عليهن، ولو ثبت لهن هذا التأويل لوافق الحديث مذهبهم، إذ يصير التقدير: أن بإسلام غيلان بطل نكاح زوجاته، فإمساكه أربعاً منهن يكون بابتداء العقد عليهن، وفراقه للباقيات يكون بترك نكاحهن.

(١) قوله: «وعضدوه بالقياس» أي: عضدوا هذا التأويل بقولهم: إن بعض النسوة ليس بأولى بالإمساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجح.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» يعني: أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة رضي الله عنهم من الإمساك الاستدامة لا ابتداء النكاح، ومن المفارقة التسريح لا ترك النكاح، فيكون هذا مدلول اللفظ ومقتضاه، والدليل على أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان منا والتأويل من الحنفية، إذ لو لم يكن ظاهراً فيما قلناه لما احتاجوا إلى تأويله، وإذا ثبت أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان ثبت أنه السابق إلى فهم الصحابة، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، وثبت عدم التغيير في الألفاظ والموضوعات.

(٣) قوله: «والثاني أنه فوض... إلخ» يعني: أن النبي ﷺ فوض الإمساك والفراق إلى غيلان مستقلاً به، حيث قال: أمسك وفارق، ولو كان المراد به ابتداء النكاح لما استقل به بالاتفاق، إذ لا بد من رضی الزوجة عندنا وعندكم، ومن الولي عندنا، فكان يجب أن يقول أمسك أربعاً منهن إن رضين ويبين له شرائط النكاح، لأن ذلك بيان في وقت الحاجة إليه فلا يجوز تأخيرها عن وقتها، خصوصاً لمن هو حديث عهد بجاهلية دخل في الإسلام، فهو أحوج إلى البيان.

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لثلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

والرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول إنكح أربعاً مما شئت.

ومثال التأويل في العموم القوي قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، قالوا هذا محمول على الأمة^(١)، فثناهم عن قولهم فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن مهر الأمة

= وهذه الأوجه التي ذكرها المصنف تدفع تأويل الحنفية المذكور وتبين أن المراد من الحديث ما فهمه الجمهور من أن الإمساك الاستدامة والمفارقة التبريح، وما يقولونه من أنه ليس بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض مردود بأن الأولى به منهن من اختاره الزوج، واختياره هو المرجح، وما فصلوه من أنه إن كان عقد عليهن معاً بطل نكاحهن، وإن كان عقد متعاقباً أمسك الأولى فالأولى منهن، مردود بقوله عليه السلام لغيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيهما شئت وفارق الأخرى».

وقد بينا أن الإمساك ظاهر في الاستدامة مع المعية في العقد، وإن كان عقد عليهما متعاقبتين فقد خيره في إمساك أيتهما شاء ولم يعين له الأولى، فالنصوص مخالفة لقولهم بكل حال.

(١) قوله: «ومثال التأويل... إلخ» أي هذا أيضاً من أمثلة رفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر. وذلك أن الحنفية لما اعتقدوا أن المرأة البالغة لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها لأنه عقد على بعض منافعتها فاستقلت به كإجارة نفسها، وكان الحديث صريحاً في اشتراط إذن وليها وإنه لا يصح بدونه، احتاجوا إلى دفعه عنهم بالتأويل، فحملوه على الأمة لأنها مملوكة لسيدها فلا يجوز أن تتصرف بنفسها بدون إذنه، وليست الحرة مرادة من الحديث، ثم صدهم عن هذا التأويل قوله ﷺ في تمام الحديث: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» فإنه أضاف المهر إليها بلام التملك فيقتضي أنه ملكها، والأمة لا تملك مهرها بل هو ملك سيدها، فخصصوا التأويل وحملوه على المكاتب لأن فيها شوباً من الرق فلا تستقل بتزويج نفسها كالأمة القن، وشوباً من الحرة فيكون مهرها لها كالحرة.

للسيد، فعدلوا إلى المكاتبة وهذا تعسف^(١) ظاهر، لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترب باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور، قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور: الأول: أنه صدر بأيّ وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم. الثاني: أنه أكد بما وهي من مؤكّدات العموم. الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط^(٢) في معرض الجزاء، ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة، ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة، ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة، ولو قال القائل أردت المكاتبة لنسب إلى الألفاظ، ولو أخرج المكاتبة وقال: ما خطرت ببالي لم يستنكر، فما لم يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟

وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» تحمله على القضاء^(٣) أنه من هذا القبيل، لأن التطوع غير مراد،

(١) قوله: «وهذا تعسف» أي: سلوك غير الطريق المعروف، وذلك لأن النص المذكور عام في غاية القوة فلا يؤثر فيه هذا التأويل الضعيف، وإقامة الدليل على قوة النص سيأتي في قوله: «ودليل ظهور... إلخ».

(٢) قوله: «على الشرط» أي: الذي هو مقيد للعموم في معرض الخبر.

(٣) قوله: «وقد قيل في تأويل... إلخ» معناه: أن الحنفية حملوا الحديث المذكور على صوم القضاء والنذر، فقالوا: يجب تبيت النية لهما دون شهر رمضان، والفرق إن زمن رمضان متعين لصيامه فرضاً بخلاف القضاء والنذر، فقال بعض الناس: إن هذا التأويل في البعد والندرة كتأويل حديث النكاح بغير ولي على المكاتبة، وذلك لأن قوله: لا صيام، صيغة عموم فيتناول الواجب والتطوع، فإذا خص =

فلا ينفي إلا الغرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتب في مسألة النكاح. والصحيح أنه ليس نذرة هذا كندرة المكاتب^(١)، وإن الغرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي^(٢)، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتب.

= منها التطوع بدليل جاز وكان قريباً لقلّة التطوع بالإضافة إلى أصناف الصيام، أما إذا قصر هذا العموم على القضاء والنذر كان بعيداً نادراً ذلك، وذلك لأن النفل يخرج من العموم باتفاق وصوم رمضان الذي هو أعلى الصيام رتبة عند الخصم، فلم يبق إلا القضاء والنذر وصوم الكفارات وهي واجبة بأسباب عارضة، فهو لذلك نادر كالمكاتب في حديث النكاح. والمعروف من عادة الناس، العرب وغيرهم، أنهم يهتمون بما هو الأصل والأهم فيضمنونه كلاماً ويريدونه منه، كرمضان من عموم الصيام، والحرّة من عموم «أيما امرأة نكحت»، أما إرادة الأمور العارضة وقصر الكلام على إرادتها دون الأمور الأصلية فهو مما تأباه الأفهام، ولم تجره عادة أهل اللغة في الكلام، وهذا تقرير المقام.

(١) قوله: «والصحيح إنه ليس نذرة هذا... إلخ» معناه: أن الصحيح أن القضاء والنذر اللذين قصر عليهما حديث: «لا صيام لمن لم يبيت» ليسا في النذرة والقلّة كالمكاتب التي قصر عليها حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها»، لأن العموم هناك أقوى من العموم هنا، والمكاتب هناك أقل بالنسبة إلى العموم من القضاء والنذر هنا.

أما أن العموم هناك أقوى فلما ذكرنا من الوجوه الثلاثة في قوته وتأكده وهو متفق عليه عند أكثر الناس، أما صيغة «لا صيام» ونحوها فالخلاف فيها مشهور متجه لأنه يحتمل نفي كمال الصوم، لا صحته وتقدير نفي صحته. فأصناف الصوم خمسة قد قصر على ثلاثة منها وهي: صوم القضاء، والنذر، والكفارة، ولم يبق إلا التطوع، وصوم رمضان، وليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتب إلى جنس النساء.

(٢) قوله: «فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي» معناه: أن قصر مضمون الحديث عن صوم رمضان يحتاج إلى دليل قوي، لأن مضمون الحديث المذكور وجوب تبييت النية لكل صيام، وقولهم: لا يجب تبييت النية لصوم رمضان، قصر لمضمون =

وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب^(١)، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات متفاوتة في البعد والقرب^(٢)، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص^(٣) ويليق ذلك بالفروع.

القسم الثالث(*) : المجمعل : وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى^(٤)،

= الحديث عن صوم رمضان، أي حبس له عنه حتى لا يتناوله، فيحتاج ذلك إلى دليل قوي لكون صوم رمضان أسبق إلى الفهم من إطلاق لفظ الصيام فيه، لأنه أكد الصوم وأعلى رتبة، ولا يبطل بالكلية كبطلان قصر حديث النكاح على المكاتب.

(١) قوله: «وعند هذا يعلم أن إخراج النادر... إلخ» أي حصل من الكلام في أمثلة التأويل والتخصيص المذكورة أن إخراج النادر من العام قريب كإخراج المكاتب من عموم حديث النكاح كما سبق بيانه، وقصر العموم على النادر ممتنع كقصر حديث النكاح على المكاتب.

(٢) قوله: «وبينهما درجات متفاوتة... إلخ» أي بين هذين القسمين درجات متفاوتة في البعد والقرب، كقصر حديث الصيام على النذر والقضاء، فإنه دون إخراج النادر من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتب. وبالجمله فالصور متفاوتة في القلة والكثرة، فتتفاوت بالنسبة إلى إخراجها من العموم وقصره عليها في القرب والبعد.

(٣) قوله: «ولكل مسألة ذوق... إلخ» أشار بهذا إلى أن المقصود من هذه المباحث تذليل الطريق للمجتهدين وبيان المسالك في الاجتهاد وأن تأويل الظواهر يختلف باختلاف المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل دون تأويل فافهم.

(*) كانت في الأصل «القسم الثاني» وهو خطأ، لأن القسم الثاني تقدم في ص ٢٨ وموضوعه «الظاهر» والقسم الأول في ص ٢٦ وموضوعه «النص».

(٤) قوله: «وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» اعترض على هذا الحد بأنه لا يطرد ولا ينعكس. أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك وليس بمجمعل، وأيضاً المستحيل كذلك، لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً، وليس بمجمعل لوضوح مفهومه، وأما عدم الانعكاس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمعل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك، فلا يصدق الحد عليه.

وقيل ما احتمال أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر^(١)، وذلك مثل الألفاظ المشتركة، كلفظة العين المشتركة بين الذهب والعين الناضرة وغيرهما، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة^(٢).

= هذا والمحقق الطوفي لما اختصر هذا الكتاب قال: وقيل المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، قلت: معين، وإلا بطل بالمشترك، فإنه يفهم منه معنى غير معين، ثم قال في شرحه: وهذا الحد ناقص لأن ما لا يفيد معنى ليس كلاماً، ولا هو موضوع نظر لأحد لا لغوي ولا أصولي ولا غيره، بل هو لفظ مهمل، والمجمل يفيد معنى لكنه غير معين، إذ لو لم يكن كذلك لما تعين مراده بالبيان، لأن البيان كاشف عن المراد بالمجمل لا منشئ للمراد، فلذلك كملت هذا التعريف بقولي: قلت معين، أي المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين. هذا كلامه وهو واضح، فكان على المصنف أن يقدم الحد الثاني على هذا الحد فإنه الأحق بلفظ وقيل.

(١) قوله: «وقيل ما احتمال... إلخ» أورده الأمدى بلفظ أوضح فقال: هو ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. وقال ابن الحاجب: هو ما لم تتضح دلالاته، والمراد ما كان له دلالة في الأصل ولم يتضح، فلا يرد المهمل. فقوله: «ما احتمال أمرين» احتراز من النص لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً. وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر» احتراز من الظاهر، فإنه محتمل لأمرين لكن لا على السواء، بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز فإنه في الحقيقة أظهر، والمجمل في الألفاظ كالشك في الإدراك لأن الشك هو احتمال أمرين على السواء.

(٢) قوله: «والشفق للبياض والحمرة» أي: ولهذا وقع النزاع في العدة، هل هي بالحيض كما يقوله الحنفية والحنابلة أم بالطهر كما يقوله الشافعية؟ وكذلك في دخول وقت العشاء الآخرة، هل هو بغيوبة حمرة الشمس وهو مذهب أحمد والشافعي، أو بغيوبة البياض الذي هو بعدها؟ وهو مذهب أبي حنيفة بناء على أن المراد بالشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحمرة، ولا شك أنه لفظ مشترك بينهما لغة، لكن أكثر السلف كابن عمر وعبادة وشداد بن أوس وغيرهم فسروه بالحمرة ها هنا.

وقد يكون الإجمال في لفظ مركب كقوله تعالى: ﴿أَوْيَعْقُوا الَّذِي يَدِيهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ﴾ متردد بين الزوج والولي^(١).

وقد يكون بحسب التصريف كالمختار^(٢)، يصلح للفاعل والمفعول.

وقد يكون لأجل حرف محتمل كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة. و«مِنْ» تصلح للتبويض، وابتداء الغاية، والجنس^(٣)، وأمثال ذلك^(٤). فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه^(٥). فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

(١) قوله: «متردد بين الزوج والولي» فسر ابن عباس وجماعة من السلف منهم طاووس ومجاهد وعكرمة والزهري ومالك بالولي الذي المرأة في حجره، فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها، والسيد في أمته. وفسره علي وابن جبير وكثير من فقهاء الأمصار بالزوج، والصحيح من مذهب أحمد أنه الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة، والمختار الراجح في النظر أنه الولي.

(٢) قوله: «كالمختار وذلك أنه متردد» بين أن يكون أصله مختير بكسر الياء فيكون اسم فاعل، ويفتحها فيكون اسم مفعول، فلما تحركت الياء وانفتح ما قبلها قلبت ألفاً، والألف لا تحمل الحركة حتى يتبين الفاعل من المفعول، فلذلك وقع اللبس وجاء الإجمال، ومثله المحتال والمغتال.

(٣) قوله: «ومن تصلح لابتداء الغاية... إلخ» من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَتِيمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ فقال الحنفية: معناها ابتداء الغاية، أي اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدئوا المسح من الصعيد. وقال الحنابلة والشافعية هي للتبويض، أي امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد، فلذلك اشترط عندهما أن يكون لما يتيم به غبار يعلق باليد ليتحقق المسح ببعضه، ولم يشترط الحنفية ذلك لأن ابتداء المسح من الصعيد، وهو كل ما كان من جنس الأرض وقد حصل، فيخرج به من عهدة النص وهو أعم من أن يكون غبار أو لا.

(٤) قوله: «وأمثال ذلك» منه الباء مترددة بين الإلصاق والتبويض، ومنه عسعس لتردده بين أقبل وأدبر، وبان بمعنى ظهر وبمعنى غاب واختفى كقوله: بان سعاد.

(٥) قوله: «فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه» يعني: بدليل خارجي. مثال ذلك أن دخول وقت العشاء الآخرة يكون بغيبوبة الشفق، وهو متردد بين الحمرة والبياض، ولا مرجح لأحدهما من اللفظ، فتوقفنا إلى أن جاء البيان بقوله ﷺ: «الشفق الحمرة إذا غاب الشفق فقد وجب عشاء الآخرة»، فعلمنا المراد من ذلك =

الْمَيْتَةِ^(١) ونحوها^(٢) فليس بمجمل لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع، ولذلك قسّمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ الطعام الأكل دون اللمس والنظر، حرمت عليك الجارية الوطء، يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له، وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية، وحكي عن القاضي أنه مجمل^(٣) لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بها، فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة أكلها أم بيعها أم النظر إليها أم لمسها؟ وهذا قول جماعة من المتكلمين.

وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون

= المجمل. وأبو حنيفة لما لم يبلغه هذا الحديث أو بلغه ولم يثبت عنده قال: الأصل بقاء وقت المغرب، فمن ادعى خروجه بمجرد غيوبة الحمرة فعليه الدليل، والأصل بقاء ما كان على ما كان، ولأن الأصل بعد غيوبة البياض ممثلاً إجماعاً، وقبله مختلف في امثاله، والأصل عدم براءة الذمة من امثال الأمر، فيستصحب فيه الحال.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ يحتمل الحيض والأطهار، فتوقفنا في تفسير القرء إلى أن لاح لنا دليل خارجي، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَشْنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ فَعِدْتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾ فدلنا على أن المراد بالقرء الحيض، لأنه في هذه الآية جعل الشهور بدلاً من الحيض بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَشْنُ مِنَ الْمَحِيضِ﴾، ولم يقل يشن من الأطهار، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أتركي الصلاة أيام أقرائك» إنما ترك أيام الحيض لا الطهر، والاستدلال بالآية أقوى من الحديث.

(١) قوله: «فأما قوله تعالى... إلخ» إشارة إلى أن بعض العلماء ادعى في بعض الأمور أنها مجملة، ولما كان الأمر ليس كذلك بين منها ما ذكره في هذا الكتاب.

(٢) قوله: «ونحوها» كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ - وَأَحْلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾.

(٣) قوله: «وحكي عن القاضي أنه مجمل» وافقه الكرخي وأبو عبد الله البصري.

بالوضع تارة وبالعرف أخرى، وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ليس بمجمل^(١)، وإنما هو لفظ عام، فيحمل على عمومه، وقال القاضي هو مجمل.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل^(٢)، وقال الحنفية: هو مجمل^(٣) لأن المراد به نفي حكمه^(٤)، إذ لا يمكن حمل اللفظ

(١) قوله: «وقول الله تعالى وأحل الله البيع... إلخ» قال القاضي أبو يعلى: هو مجمل بيان ذلك أن البياعات في الشرع منها حلال كالعقود المستجمعة لشروط الصحة، ومنها حرام كبيع الغرر، وبيع التلقي، والحاضر للبادي، والبيع وقت النداء ونحوه. فمن الناس من زعم أن البيع في قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مجمل لترده بين البياعات الجائزة والمحرمة. ثم ورد البيان من الشرع بالمحرم منها من الجائزة. ومنهم من قال: أنه عام في البيوع الجائزة وغيرها، ثم خص المحرم منها بأدلة التحريم وبقي ما عداه ثابتاً بالعموم الأول، والقولان متقاربان لأن تخصيص العموم فرع من البيان.

(٢) قوله: «فصل وقول النبي ﷺ لا صلاة إلا بطهور» مثل لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، لا نكاح إلا بولي، وأمثال ذلك مما فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها على إضمار شيء.

(٣) قوله: «وقال الحنفية هو مجمل» وبه قال أبو عبد الله البصري والقاضي ابن الباقلاني.

(٤) قوله: «لأن المراد به نفي حكمه» بيان لدليل القائل بالإجمال. وإيضاحه: أن لا صلاة إلا بطهور ونحوه، إما أن يحمل على أن المراد نفي صورة الصلاة أو نفي حكمها، والأول باطل لأن صورة الصلاة شرعاً يمكن إيجادها بغير طهور، كصلاة المحدث، فتعين أن المراد نفي حكم الصلاة بغير طهور، ولكن الأحكام متعددة ومتساوية، كالصحة والكمال والإجزاء، فيبقى الكلام متردداً بين لا تصح الصلاة، أو لا تكمل، أو لا تجزئ، أو لا تقبل بغير طهور، ولا يعلم أيها المراد فمن هنا جاء الإجمال.

على نفي صورة الفعل فيكون خَلْفاً^(١)، وليس حكم أولى من حكم. قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم^(٢)، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن 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^(٣).

وجهه: 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

(١) قوله: «فيكون خلفاً» الذي نص عليه علماء اللغة أنه بفتح فسكون الرديء في القول، وشبهوه بمن ينطق من خلفه. قالوا: حقيق أعرابي فأشار بأصبعه إلى إسته وقال: كلمت من خلف. وفي المثل: سكت ألفاً ونطق خلفاً، أي سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ. وفي القاموس: الخلف بالضم القول الباطل، ولم يرتضه الزبيدي في شرحه، ثم قال: ولعلهما لغتان وإلا فالقياس في اللغة لا يصح والأشهر الفتح.

(٢) قوله: «قلنا إذا حملناه... إلخ» بيانه: أن ما ادعيتموه من الإجمال مبني على جعل اللفظ متردداً بين معناه اللغوي والشرعي، ولذا اتجه لكم أن تقولوا وليس حكم - الذي هو إضمار لا تصح أو لا تجزئ أو لا تقبل - أولى من حكم، لكننا نعلم أن المصطلحات الشرعية غلبت في كلام الشارع على الموضوعات اللغوية بحيث صارت اللغوية مجازاً بالنسبة إلى الشرعية، فاللازم نفي الصلاة ونحوها بالمعنى الشرعي، فيكون المعنى لا صلاة معتداً بها شرعاً إلا بطهور، فلا تحتاج إلى إضمار حكم من الأحكام التي ترددتم بها، لأن ذلك الإضمار إنما يحتاج إليه إذا لم يمكن حمل لفظ الصلاة التي هي الركوع والسجود على ما أضيف إليه، وعلى مسلكتنا يمكن حمله، لأنه يقال ذلك الركوع والسجود، وإن حصلت صورته الظاهرة إلا أنه منفي لفوات ركن من أركانه وهو الطهور، وهذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله فيما بعد: «فإن قيل فالفاسدة... إلخ».

(٣) قوله: «والصحيح أن يحمل ذلك... إلخ» لما أجاب عن قولهم: «لأن المراد نفي حكمه... إلخ» أجاب عن قولهم: «وليس حكم أولى من حكم» وبين وجه كونه صحيحاً بقوله ووجهه.

الفائدة^(١) 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 فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية» يدل على نفي الإجزاء وعدمه^(٢) لما ذكرنا من العرف. فليس هذا من المجملات بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفى وهو صدق، لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته.

فصل

وقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع

(١) قوله: «يراد به نفي الفائدة لا نفي الذات» لأن الصلاة بغير طهور، والصيام بغير تبيت النية لا يفيدان، فانتفت صحتهما لانتفاء فائدتهم، فتعين إضمار الصحة وبطل قولهم هنا: «وليس حكم أولى من حكم» لأن حرف النفي إذا دخل على ذات الفعل وتعذر نفي صورته كان حمله على نفي صحته أقرب إلى حمله على نفي صورته، فكان أولى.

(٢) قوله: «وقول النبي... إلخ» يعني ليس بمجمل أيضاً، لأن المراد نفي فائده وجدواه بدون النية، فتبقى صحته. ومن ادعى إجماله قال: صورة العمل بدون النية لا تنتفي، فوجب أن يكون المراد نفي حكمه، وأحكامه متعددة متساوية، كالصحة والكمال، فجاء الإجمال. والجواب: لا نسلم تساوي أحكامه، بل نفي الصحة أظهر عرفاً ولغة، سلمنا تساويها لكن المراد نفي جميعها، وتكثير الإجمال أولى من الإجمال.

حكمه^(١)، فإننا علمنا أنه لم يرد رفع صورته لأن كلامه يجعل عن الخلف. وقيل: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذه^(٢)، لا نفي الضمان ولزوم القضاء لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ عاماً في كل حكم بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه، فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهم من قولهم رفعت عنك الخطأ المؤاخذه به والعقاب^(٣)، والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه^(٤)، ولهذا

(١) قوله: «فصل وقوله عليه السلام... إلخ» يعني أن معنى الحديث رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه، لأن حمله على رفع حقيقة الخطأ والنسيان يستلزم كذب الخبر، لأن الخطأ والنسيان يقعان من الناس كثيراً، والكذب في خبر المعصوم محال، فتعين حمله على رفع حكمه، وهذا معنى قوله المصنف: «فإننا علمنا... إلخ».

(٢) قوله: «وقيل المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذه» الفرق بين المعنى الأول والقبيل، أن صاحب هذا القبيل زعم أن الحكم المرفوع في هذا الحديث هو الإثم فقط دون الضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن الحديث ليس بصيغة عموم فيعم كل حكم، والقائل الأول ذهب إلى أن الرفع شامل للإثم والضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن أُل في الخطأ للاستغراق وحكم مضاف إليه، والمضاف إلى العام عام، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ حتى من أتلف شيئاً خطأ لا يَأثم بإتلافه ولا يضمنه، ومن ترك عبادة خطأ أو نسياناً أو إكراهاً لا يَأثم بتركها فلا يلزم قضاؤها، وعلى القول باختصاص الرفع بالإثم يسقط الإثم في صورة الإتلاف والترك، ويجب ضمان المتلف وقضاء المتروك، وهذا القبيل قاله الغزالي في المستصفى واستدل له بما ذكر المصنف حاصله.

(٣) قوله: «وقد كان يفهم من قولهم... إلخ» معناه: قد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان رفع الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال وهو الدم والمؤاخذه.

(٤) قوله: «والضمان... إلخ» جواب سؤال مقدر صرح به الغزالي فقال: فإن قيل فالضمان أيضاً عقاب فليرفع، قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً ليثاب عليه لا للعقاب.

يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد، وأكثر ما يقال أنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة^(١).

قال أبو الخطاب: وهذا لا يصح، لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية^(٢)، فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة، ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً.

فصل

في البيان

البيان والمبين في مقابلة المجمع^(٣)، واختلف في البيان فقيل: هو الدليل^(٤)، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن^(٥). وقيل: هو

(١) قوله: «الذي يجب عقوبة» أي: لا الذي يجب امتحاناً.

(٢) قوله: «لم يكن لهذه الأمة فيه مزية» لأن قوله: «رفع عن أمتي» يقتضي اختصاصها بهذه الرخصة والرحمة والتسهيل عليها واللفظ بها، فلو قلنا: إن الرفع في حقها يختص بالإثم لم يكن لها على غيرها من الأمم تمييز، لأن الناسي ونحوه من أهل الأعذار كالمخطيء والمكره غير مكلفين أصلاً في جميع الشرائع كما بينا ذلك في شروط التكليف، وما قاله أبو الخطاب هو اختيارنا والله الهادي.

(٣) قوله: «في مقابلة المجمع» فإن قلت: المجمع هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء، قل في المبين: هو اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو. وإن قلت: المجمع ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، قل: المبين ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان.

(٤) قوله: «فقيل هو الدليل» هو قول القاضي أبي بكر والجباثي وابنه وأبي الحسين والغزالي وأكثر الأشعرية واختاره الأمدى.

(٥) قوله: «وقيل ما يتوصل... إلخ» هكذا رأيته في النسخة التي بيدي وهو خطأ، لأن قوله: «ما يتوصل... إلخ» هو معنى الدليل، فاللزام أن يقال: فقيل هو الدليل =

إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح^(١). وقيل: هو ما دل على المراد بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد^(٢). وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل^(٣)، وقد يقال لمن دل على شيء بيّنه، وهذا بيان حسن،

= وهو ما يتوصل، أي ما من شأنه أن يتوصل، فيعم الدليل بالقوة أو بالفعل، وقوله: «بصحيح النظر فيه» احتراز مما يوصل بفساد النظر فيه إلى مطلوب، فإن ذلك المطلوب إن قدرناه صحيحاً كان التوصل إليه بفساد النظر ممتنعاً، وإن قدرناه باطلاً لم يكن ما توصلنا به إليه دليلاً. وقوله: «إلى علم» كقولنا الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم. وقوله: «أو إلى الظن» كغالب مسائل الفروع.

(١) قوله: «وقيل هو إخراج الشيء... إلخ» عزى في التحرير هذا الحد لأبي بكر وابن عقيل والصيرفي، وقد لاحظوا فيه فعل المبين اسم فاعل. قال في مختصر التقريب: وهذا ما ارتضاه من خاص في الأصول من أصحاب الشافعي. واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وأورد ابن الحاجب وغيره عليه ثلاث إشكالات: أحدها: البيان ابتداء من غير تقرر إشكال بيان، وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال. ثانيها: أن لفظ الحيز في الموضوعين مجاز والتجاوز في الحد لا يجوز. ثالثها: أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكرراً، قال عضد الدين الإيجي في شرح المختصر: ولا يخفى أنها مناقشات واهية.

(٢) قوله: «وقيل هو ما دل على المراد... إلخ» يعني: إذا ورد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة كالقرء ونحوه، فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان، ثم إن اختلاف ألفاظ الحد إنما كانت للاختلاف في معاني البيان، وذلك أن البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين، كالسلام والكلام للتسليم والتبيين وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل، وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو المدلول، وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له، فابن عقيل والصيرفي نظرا إلى الأول، ومن قال هو الدليل نظر إلى الثاني، ومن قال هو ما دل على المراد نظر إلى الثالث.

(٣) قوله: «وقد قيل هذان الحدان... إلخ» معناه: أن الحد الثاني والثالث قد قيل إنهما قاصران على بيان المجمل، وحد البيان يجب أن يكون عاماً للمجمل ولغيره، فأجاب بقوله: لا نسلم ذلك، لأنه يقال لمن دل على شيء بيّنه بتشديد الياء. ويقال: هذا بيان حسن، وإن لم يكن مجملاً. وقوله: «والنصوص المعربة... إلخ» بيان لعموم قولهم هو إخراج الشيء... إلخ.

وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان وليس ثم إشكال. ولا يشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب^(١)، فإنه يقال: بين له غير أنه لم يتبين. ثم البيان يحصل بالكلام^(٢) وبالكتابة، ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات، وبالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه، وبالفعل كتبيينه الصلاة والحج بفعله. فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم»^(٣). قلنا: هذا اللفظ لا

(١) قوله: «ولا يشترط أيضاً حصول العلم... إلخ» عبارة المستصفي أوضح مما هنا، فإنه قال: واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتوهم وعرفت المواضع صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك وتعرفه، وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل، لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان وإن لم يتقدم فيها إشكال، ولهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط. فالمصنف أخذ حاصل كلام الغزالي فقدم وآخر فجاءت عبارته غير وافية بالمراد.

(٢) قوله: «ثم البيان يحصل بالكلام» أي: بأن يقول المتكلم أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام كذا، كقوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة﴾ فهذا إجمال، ثم بينه بقوله: ﴿يوم يكون الناس كالفراش المبثوث﴾ فبين أن القارعة تكون بذلك اليوم بهذه الصفة العظيمة. وكذلك قوله عز وجل: ﴿وما أدراك ما يوم الدين﴾ ثم ما أدراك ما يوم الدين ﴿ثم بينه تعالى بما بعده. وقوله عز وجل: ﴿عليها تسعة عشر﴾ فهذا مجمل لاحتمال أن هؤلاء ملائكة أو آدميون أو شياطين أو غيرهم من المخلوقات، ثم بينهم بقوله عز وجل: ﴿وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة﴾ ونظائر هذا في القرآن الكريم والسنة الشريفة كثير.

ولما قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ كانت القوة مجملة فبينها النبي ﷺ بقوله: «ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي» ولأن القول لما كا بيناً في نفسه جاز أن يبين غيره.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا القيل ضعيف الورد، والوارد الأقوى منه أن يقال: إنما أمرهم بذلك أن يسألوه عن أحكام الصلاة والحج فيجيهم عنها فيكون البيان قولياً لا فعلياً ويكون قوله: «خذوا عني» يعني بالسؤال لا بالافتداء بالأفعال، ويجب عنه بأن هذا وإن كان محتملاً لكنه خلاف الظاهر، لأن المنقول عنه ﷺ أنه =

تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله، والبيان بالفعل أدل على الصفة وأوقع في الفهم من الصفة بالقول لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

وقد يبين جواز الفعل بالسكوت عنه، فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ، فكل مقيد من الشارع بيان^(١).

= قال: «خذوا عني مناسككم» وهو متلبس بفعل المناسك كالطواف والسعي وغيره، وأمره لهم بذلك في هذه الحالة دليل على أن مراده اقتداؤهم بأفعاله عملاً بقرينة الحال.

(١) قوله: «فكل مقيد من الشارع بيان» هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان تتناول ما سبق وما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى وذلك من وجوه:

أحدهما: أن يستدل الشارع استدلالاً عقلياً فيبين به العلة أو مأخذ الحكم أو مطلق فائدة، كما قال تعالى في صفة ماء السحاب: ﴿فأحينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور﴾ وفي موضع آخر: ﴿كذلك الخروج﴾ فيبين سبحانه وتعالى بهذه الآية ونظائرها طريق الاستدلال على إمكان البعث والمعاد، ولولا هذا الطريق الذي فتحه الله للمؤمنين لما اجترأ متكلموهم أن يستدلوا عليه ولا أن يتكلموا مع الفلاسفة المنكرين له فيه، وكذلك بين تعالى طريق الاستدلال على توحيده ونفي الشريك له بقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وبقوله: ﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم فيما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم﴾ الآية. فقيح الإشراك ومنعه وحرمة. وجميع استدلالات القرآن مفيدة للبيان.

وقال النبي ﷺ لعمر حين قال له: قبلت وأنا صائم «أرايت لو تمضمضت» فقاس القبلة على المضمضة، وبين بذلك أن الفطر إنما يكون بما يجاوز الحلق إلى الجوف، أو بما يحصل منه مقصوده الموضوع له من المفطرات، والقبلة لم يحصل منها مقصود جنسها وهو الإنزال، كما أن المضمضة لم يحصل منها مقصود الشرب وهو الري، إلى غير ذلك مما لو تتبعه قاصده من السنة لوجد منه الكثير الطيب.

الثاني: الترك، مثل أن يترك فعلاً قد أمر به أو قد سبق منه فعله، فيكون تركه له مبيناً لعدم وجوبه، مثاله أن قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ يدل على وجوب الإشهاد، ثم أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ثم أنكر الأعرابي البيع، فشهد =

ويجوز تبين الشيء بأضعف منه^(١)، كتبين أي الكتاب بأخبار الأحاد.

فصل^(٢)

ولا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، واختلف

به خزيمة بن ثابت لا عن حضور بل عن تصديق النبي ﷺ، فعلم أن الإشهاد في البيع غير واجب لأنه لو كان واجباً لأشهد النبي ﷺ، لكن ربما يضعف هذا المثال بدعوى أن القضية المذكورة لا تعلم هل كانت قبل نزول الآية أو بعده، وإنما المثال الجيد أن النبي ﷺ صلى التراويح في رمضان ثم تركها خشية أن تفرض عليهم، فدل على عدم وجوبها إذ يمتنع ترك الواجب.

الوجه الثالث: السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فيعلم أن لا حكم للشرع فيها، كما روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتها إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد وقد أخذ عمهما مالهما ولا ينكحان إلا بمال، فقال: «أذهبي حتى يقضي الله فيك»، فذهبت ثم نزلت آية الميراث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ فبعث خلف المرأة وابنتها فقضى فيهم بحكم الآية، فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، وقس على هذا ما أشبهه.

(١) قوله: «ويجوز تبين الشيء بأضعف منه» المراد بالأضعف هنا الأضعف في الرتبة لا في الدلالة، ولا يلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة، كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لأنه أخص فيكون أدل، وهذه المسألة غير المسألة التي اختلف فيها الأصوليون، حيث اختلفوا في البيان بالأضعف، فأجازه أبو الحسين البصري، ومنع منه الكرخي. فهذا الخلاف في البيان الذي هو أضعف دلالة من المبين، ومسألة المتن ليست هذه، بدليل أنه قال: كتبين أي الكتاب بأخبار الأحاد، فتنبه لذلك.

وخلاصة القول في المسألة أن الضعف إن كان في الدلالة لم يجز تبين القوي بالضعيف لأن تبين اللفظ بما هو أضعف منه دلالة غير معقول، وإن كان بالرتبة جاز إن كان أقوى دلالة، ومن أجاز البيان بالأضعف أجازه بالمساوي ولا عكس، ومن اشترط الرجحان في البيان كالأمدي لم يجزه بواحد منهما.

(٢) قوله: «فصل» أي: في تأخير البيان عن وقت الحاجة، صورة تأخيرها عن وقت =

في تأخيره عن وقت الخطاب^(١) إلى وقت الحاجة. فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية، وقال أبو بكر عبدالعزيز وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة، ووجهه^(٢) ثلاثة أمور:

أحدها: أن الخطاب يراد لفائدته^(٣)، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه،

= الخطاب أن يقول وقت الفجر مثلاً صلوا الظهر ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أو يقول: حجوا على عشر ذي الحجة، ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر.

(١) قوله: «عن وقت الخطاب» هذا بيان الفرق بين تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخيره إلى وقت الحاجة. فأما الأول فلا يجوز إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال. وأما الثاني ففيه الخلاف.

وفرق جماعة بين العام والمجمل، فقالوا: يجوز تأخير بيان المجمل إذ لا يحصل من المجمل جهل، وأما العام فإنه يوهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه، مثل قوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فإنه إن لم يقترون به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله.

والمجمل مثل قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ يجوز تأخير بيانه لأن الحق مجمل لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: حج في هذه السنة كما سافصله، أو اقتل فلاناً غداً بآلة ما عينها من سيف أو سكين. وفرق طوائف بين الأمر والنهي، وبين الوعد والوعيد، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد.

(٢) قوله: «ووجهه» هذه حجج المانعين من تأخير البيان عن وقت الخطاب.

(٣) قوله: «أحدها... إلخ» تقريره أن الخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم عبث وتجهيل للسامع في الحال، إذ لا يعلم ما المراد بالخطاب، وفائدة الخطاب إنما هي إفادة المراد، فإذا لم يفد فائدته وجب أن يكون عبثاً ممتنعاً، وصار ذلك كمخاطبة العربي بالعجمية، وكما لو قال: أبجد هوز، وقال: أردت به إيجاب الصلاة عليكم، أو قال: في عشر من الإبل شاة، وقال: أردت بالإبل البقر، فإن هذا كله وأشباهه غير جائز لعدم فائدته، فكذلك الخطاب بالمجمل.

ولا يجوز أن يقال: أبجد هوز يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد.

والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية لأنه لا يفهم معناه ولا يسمع إلا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال في خمس من الإبل شاة، يريد به في خمس من البقر لم يجز، لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد. وكذا قوله: ﴿فَأَقْذِفُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين للتخصيص فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقرينة الاستثناء، كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقرينة فهو تغيير للوضع.

وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمعول ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم، فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمعول بخلاف هذا، فإنه لم يفهم منه شيء. ولنا الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة، قال الله سبحانه: ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ - الرَّكِيبُ أَحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ وُثْمَ لِلتَّرَاخِي (١). وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ ولم يفصل إلا بعد السؤال.

وقال في خمس الغنيمة: ولذي القربى، وأراد بني هاشم وبني المطلب ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سئل عن ذلك فقال: «أنا وبني عبد المطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام». وقال لنوح: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾، فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بين الله تعالى له.

(١) قوله: «وُثْمَ لِلتَّرَاخِي» أي أنه رتب تفصيل الآيات على أحكامها، وبيان القرآن على القراءة بشم وهي للتراخي، وذلك يقتضي جواز تأخير البيان، وقد أجمعنا على عدم جوازه عن وقت الحاجة، فلم يبق إلا جوازه إليها وهو المطلوب.

وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين، وبأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكَ الزَّكَاةَ﴾ بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، وبأن المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ بفعله لقوله: «خذوا عني مناسككم»، والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب وبينهما النبي ﷺ متراخياً بالتدرج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه ومن يحرم، وقوله: ﴿وَجَاهِدُوا﴾ عام، ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده، وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات فلا يتطرق إلى الجميع.

المسلك الثاني: أنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، والنسخ بيان الوقت فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام. أما قولهم: لا فائدة في الخطاب بمجمل فغير صحيح^(١)، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَخُذُوهُ﴾ يعرف وجوب الإيتاء ووقته وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى.

وقوله تعالى: ﴿أَوْعَفُّوا أَلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ عَقْدَةُ الزَّكَاةِ﴾ يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أو للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل وإن خلا من كمال الفائدة، وليس ذلك مستكراً بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف أبجد هوز، فإنه لا فائدة فيه أصلاً^(٢).

(١) قوله: «أما قولهم... إلخ» هذا جواب عن قولهم سابقاً أن الخطاب يراد لفائدته... إلخ وهو جواب بالنقض.

(٢) قوله: «بخلاف أبجد هوز... إلخ» هذا جواب بالفرق. وحاصله: أن الخطاب بالمجمل يفيد ماهيات الأحكام، فلا يضر بيان تفصيلها إلى وقت الحاجة إلى العمل بها، فنحو وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الربا إذا استفيدت ماهية الوجوب =

والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيحة لما ذكرنا، ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض^(١) بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم. وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدم مأموراً على تقدير الوجود؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وههنا^(٢) يسمى خطاباً لحصول أصل الفائدة.

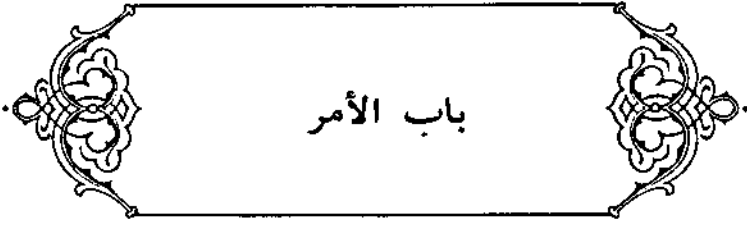
وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق. ولا كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب^(٣)، فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، ويتنظر إن بينه على الخصوص. أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل، فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه.

= والحظر وجب اعتقادها، فمن اعتقد وجوب الصلاة وتحريم الربا عليه وأنه ممثّل للأمر بهما عند بيان أحكامهما أثيب، ومن لم يعتقد ذلك عصى، وهكذا في بقية الأمثلة. وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل، بخلاف ما ذكرتموه من خطاب العربي بالأعجمية، وإيجاب الصلاة بأبجد هوز، فإنه لا يفيد فائدة أصلاً، وإرادة البقر من لفظ الإبل تغيير للوضع وقلب لحقائق اللغة.

(١) قوله: «جميع أهل الأرض» أي من أصحاب اللغات المختلفة كالزنج والفرس وغيرهما.

(٢) قوله: «وههنا» أي على تقدير البيان يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطب، والمخاطب في مسألتنا فهم أصل الأمر بالزكاة مثلاً وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وبينهما فرق ظاهر.

(٣) قوله: «إرادة الخصوص به من كلام العرب» فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر في فكره، فيقول مثلاً: للبت النصف من الميراث، فيقال: فالبت الرقيقة والكافرة لا تراث شيئاً، فيقول: ما خطر ببالي هذا، وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة. ويقول: الأب إذا انفرد يرث المال أجمع، فيقال له: الأب الكافر أو الرقيق لا يرث، فيقول: إنما خطر ببالي الأب غيرهما، وهذا وأمثاله من كلام العرب.



باب الأمر

الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء^(١)، وقيل هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو فاسد^(٢)، إذ تتوقف معرفة

(١) قوله: «الأمر استدعاء الفعل... إلخ» استدعاء الفعل جنس لتناوله الأمر والشفاعة والالتماس، لأن طلب الفعل إما أن يكون من الأدنى وهو سؤال، أو من المساوي فهو شفاعة والتماس، أو من الأعلى وهو الأمر. وقوله: «بالقول» مخرج للإشارة ونحوها. وقوله: «على وجه الاستعلاء» فصل مخرج للسؤال والالتماس. وقال على وجه الاستعلاء ليدخل الأمر الذي يعد نفسه مستعلاً.

واشترط المعتزلة العلو دون الاستعلاء، ويرد عليه: أن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى، فلو اشترط العلو لما كان هذا أمراً، ولولا أن فيه الاستعلاء لما استحق الذم.

(٢) قوله: «وقيل هو القول المقتضي... إلخ» هذا قول القاضي الشافعي والفخر الرازي، وارتضاه الجمهور، واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور، أي هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من وجهين:

أحدهما: أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الأمر، فتتوقف معرفته على معرفة الأمر، لأن معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة، فيكون تعريف الأمر به دوراً، وهذا معنى ما أورده المصنف.

وثانيهما: أن الطاعة موافقة الأمر، والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه، وهذا دور أيضاً.

فإذن قد ظهر أنه يجيء الدور فيهما، أي بحسب لفظ المأمور والطاعة، وأجاب النقشواني عنه بأن المراد بالمأمور والمأمور به، المخاطب والمخاطب به، وباطاعة مطلق الموافقة. هذا كلامه، ويرد عليه: أن الحدود إنما وضعت لشرح الماهية وبيانها، فالمراد لا يدفع ما يورد عليها.

المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود فيفضي إلى الدور.

وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرّت عن القرائن وهي: إفعُل للحاضر وليفعل للغائب^(١)، هذا قول الجمهور،

(١) قوله: «وللأمر صيغة مبينة... إلخ» معناه: أن الأمر له صيغة أي لفظ يدل بمجرده عليه، أي بدون القرينة. والمراد أن للأمر صيغة موضوعة تدل على حقيقة كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها، وهذا قول الجمهور. وقال جماعة: ليس للأمر صيغة تخصه لغة، ونسب الواسطي في شرح المختصر الحاجبي هذا القول لأبي الحسن الأشعري، ثم قال: وتحقيق قول الأشعري أنه لا صيغة للأمر تختص به، وإن قول القائل: افعل، متردد بين الأمر والنهي وغيره من المحتملات. ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه، فقليل: اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية المشترك لجميع معانيه. وقيل: أنه واقف، بمعنى أنه لا يدري موضوع قول القائل افعل. ثم نقل ناقلون استمراره على القول بالوقف مع توفر القرائن، قال إمام الحرمين: وهو زلل، وإن ترقى الناقل إلى القرائن الحالية فهي مكابرة. ثم قال: والذي أراه قاطعاً به أن الأشعري لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب، نحو: أوجب وألزمت، وإنما الذي يتردد فيه مجرد صيغة افعل من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً. وتابعه ابن الحاجب فقال في مختصره: القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه، والخلاف عند المحققين في صيغة افعل.

هذا والذي يرمي إليه كلام المصنف أن القائلين بأن الأمر لا صيغة له أنهم أرادوا به الكلام النفسي، قالوا: لأنه معنى لا صيغة له، وهو الذي صرح به ابن الحاجب كما علمت، وحيث أننا براء من هذا القول لا دخل لنا في خلافهم على أن قول الأشعري: ليس للأمر صيغة تدل عليه، مع قوله: إن القرآن صيغ وعبارات مخلوقة تدل على كلام الله تعالى القائم بنفسه، تناقض.

وأيضاً فإن الكلام عرض قطعاً فلا بد له من مكان يقوم به، وقد جعلوا النفس هو الجوهر القائم به ذلك العرض، فأثبتوا لله نفساً يقوم الكلام بها، فيلزمهم حينئذ إما إثبات النفس لله تعالى وهي من صفات المخلوقين، وإما أن يأولوا النفس كما أولوا الكلام، أو أن يقولوا نفس تليق بذاته تعالى، فنقول لهم: قولوا من أول الأمر كلام يليق بذاته تعالى وأريحوا أنفسكم من العناء.

وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف.

أما الكتاب فإن الله تعالى قال لذكرى: ﴿ءَايَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ ١٥ فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا فلم يسم إشارته إليهم كلاماً، وقال لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ فالحجة فيه مثل الحجة في الأول.

وأما السنة فإن النبي ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»، وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك» قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم». وقال: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين» ولم يرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم وفعل وحرف. واتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث ولو نطق حنث.

وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكناً أو أخرس، ومن خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه.

فأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً، ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماء» عُدَّ أمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامثال، عاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة.

= وأيضاً: فإن الكلام النفسي موجود في نفس الأخرس، لكنه عاجز عن التعبير عما في ضميره، وإذا كان الأمر كذلك فقد سويتهم معبودكم بالأخرس، ووصفتموه بوصف النقصان، فلا تضربوا الله الأمثال.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين الإيجاب كقوله: أقم الصلاة،
والندب كقوله: فكاتبوهم، والإباحة كقوله: فاصطادوا، والإكرام كقوله:
أدخلوها بسلام، والإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾،
والتهديد كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، والتعجيز كقوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾،
والتسخير كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾، والتسوية كقوله: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا
تَصْبِرُوا﴾، والدعاء كقوله: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾، والخبر كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ
وَأَنْصِرْ﴾، وقول النبي ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»، والتمني كقول
الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

فالتعين يكون تحكماً^(١). قلنا: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان، فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً وفرقوا
بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر أفعَل، وباب النهي لا تفعل، كما
ميزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من
العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات، لا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة
التهديد ونحوه في نواذر الأحوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء
الوضع عن كثير من الفائدة. وفي الجملة فلاشتراك على خلاف الأصل لأنه
يخل بفائدة الوضع وهو الفهم، والصحيح أن هذه صيغة الأمر ثم تستعمل
في غيره مجازاً مع القرينة كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها.

(١) قوله: «تحكماً» أي دعوي بلا دليل، وحاصل السؤال أن لفظ «افعل» هل يدل على
الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه يطلق على أوجه منها كذا إلى آخر ما
ذكره المصنف، وحاصل الجواب ما ذكره المصنف بقوله: وفي الجملة... إلخ.

فصل

ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر^(١) في قول الأكثرين. وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة، وحدّه بعضهم بأنه إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء^(٢) فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر. إلا بالإرادة، ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل^(٣) بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة.

ولنا: أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه، إذ لو أراد لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد.

(١) قوله: «فصل ولا يشترط في كون الأمر أمراً... إلخ» بيانه: أن أبا علي وابنه أبا هاشم اعترفا بأن الطلب غير الإرادة، ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به، فلا يوجد الأمر الذي هو الطلب إلا ومعه الإرادة. وتابعهما أبو الحسين والقاضي عبد الجبار.

وقال ابن برهان: لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وهي شرط اتفاقاً، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، وهذه الإرادة اشترطها المتكلمون دون الفقهاء، وإرادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه. وقد ذكر هذه الثلاثة أيضاً الفخر الرازي والغزالي وغيرهما. وعندنا: أن الأمر هو صيغة افعل على جهة الاستعلاء، ولا يشترط في كونه أمراً شيء من الإرادات المذكورة.

(٢) قوله: «بين أشياء» أي بين الإيجاب والندب وغيرهما مما تقدم.

(٣) قوله: «ولأن الصيغة... إلخ» أي احتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد، كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم» مع أن التهديد ليس فيه طلب، فلا بد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة.

دليل ثان: أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، ثم لو ثبت أنه لو قال والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله فلم يفعل لم يجب، ولو كان مراد الله لوجب أن يحنث، فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرناه عن أهل اللسان وهم لا يشترطون الإرادة.

ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة^(١)، فإن السلطان لو

(١) قوله: «ودليل آخر أنا نجد... إلخ» أورد الغزالي في المستصفى هذا الدليل على وجه تظهر منه ثمرة الخلاف فقال: فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به؟ فإن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقني أو أسرج الدابة إلا إرادة السقي والإسراج، أعني طلبه والميل إليه لارتباط غرضه به، فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقتران الأمر والإرادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال إنها على خلاف إرادته وهو شنيع، إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته وهي الطاعات، وذلك أيضاً منكر، فما المخلص من هذه الورطة؟ قلنا: هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة، فقالوا: قد يأمر السيد عبده بما لا يريده، كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهد عنده عذره لمخالفة أوامره، فقال له بين يدي الملك أسرج الدابة، وهو يريد أن لا يسرج إذ في إسراجه خطر وإهلاك للسيد، فيعلم أنه لا يريده، وهو أمر، إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً ولما تمهد عذره عند السلطان. وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر؟ فدل أنه قد يأمر بما لا يريده. هذا منتهى كلامهم، وتحت غور لو كشفناه لم تحتل الأصول التقصي عن عهدة ما يلزم منه، ولتزلزلت قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين، والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول.

عاتب رجلاً على ضرب عبده فمهد عذره بمخالفة أمره فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة، وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره ولا يتمهد إلا بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر؟.

فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبتنا عنه، ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء. وهذا الجواب عن الكلام الثاني، فإننا نقول: هي أمر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء، ويخرج من هذا النائم والساهي^(١)، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء.

مسألة: إذا ورد الأمر متجرباً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين^(٢). وقال بعضهم: يقتضي الإباحة لأنها أدنى الدرجات^(٣)، فهي مستيقنة فيجب حمله على اليقين.

(١) قوله: «ويخرج من هذا... إلخ» يعني أن لفظ النائم والناسي بصيغة افعل مع أنه ليس أمراً لا يرد علينا، لأن انتفاء كونه أمراً لم يكن لعدم الإرادة بل لعدم الاستعلاء فيه، إذ الاستعلاء لا يتصور من الساهي والنائم، لأن الاستعلاء كيفية تصدر عن تصور الأمر واستشعاره أنه أعلى من المأمور، وذلك يستلزم صحة التصور والقصد، وهما ممتنعان في النائم والساهي، ولذلك قلنا: لا يتوجه الخطاب إليهما حال النوم والسهو، وقد يرد على هذا أن من لا يشترط الاستعلاء أيضاً لا يصحح الأمر منهما، فدل على عدم الاستعلاء منهما ليس هو المانع، لكن يجاب عن هذا بأننا لا نسلم أن عدم الاستعلاء ليس هو المانع، لكن عدم الإرادة لا يتعين مانعاً، إذ جاز أن يكون المانع غيره.

(٢) قوله: «مسألة إذا ورد الأمر متجرباً من القرائن... إلخ» أما إذا كان مقترناً بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حمل عن ما دلت عليه القرينة ومن هنا يعلم محل النزاع.

(٣) قوله: «لأنها أدنى الدرجات... إلخ» معناه: أن الأمر قد استعمل في الوجوب والندب والإباحة وهي المتيقنة، فليكن الأمر حقيقة فيها، ويتوقف حمله على =

وقال بعض المعتزلة: يقتضي النذب^(١) لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والنذب^(٢)، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وإن فعله خير من تركه، وهذا معلوم.

أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه، ولأن الأمر طلب والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر ولا يلزم منه، ولأن الشارع أمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً فيحمل على اليقين.

= خصوصية النذب أو الوجوب على الدليل لأنهما مشكوك فيهما، فلا يحمل عليهما بالشك، ولأن جواز الإقدام هو القدر المشترك بين الثلاثة، فليكن الأمر حقيقة فيه وهو الإباحة دفعاً للمجاز والاشتراك.

(١) قوله: «وقال بعض المعتزلة... إلخ» قال الإسوي في شرح المنهاج: نقله الغزالي في المستصفى، والآمدي في كتابيه قولاً للشافعي، ونقله المصنف أعني البيضاوي عن أبي هاشم، وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه.

(٢) قوله: «لأنه لا بد... إلخ» تقريره: أن الأمر ورد تارة للوجوب كما في الصلاة المكتوبة، وتارة للنذب كما في صلاة الضحى، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والنذب، وهو مطلق رجحان الفعل، وأما العقاب على الترك فينتفي باستصحاب حال عدمه وهو كون الأصل براءة الذمة. هذا حاصل ما ذكره المصنف.

والذي قاله ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: أن الذي تحققناه عن أبي هاشم أنه لا يقول بأنها موضوعة للنذب بخصوصه، ولكن يقول إنها تقتضي الإرادة، وإذا كان القائل حكيماً وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنة يستحق لأجلها المدح، وإذا كان المقول له في دار التكليف احتملت الصيغة الوجوب والنذب. ثم خصوص الوجوب لا دليل عليه فثبت المتحقق، وهو النذب انتهى.

وإذا تأملت هذا وجدت قول المصنف يشير إليه، حيث قال: وقال بعض المعتزلة يقتضي النذب، فأبهم القائل، وأشار إلى أنه قول بالاقتضاء لا بالوضع.

وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه^(١)، لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما فيجب التوقف فيه.

ولنا^(٢) ظواهر الكتاب والسنة والإجماع وقول أهل اللسان.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، 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﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾، 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 غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ فقال: «وما لي لا أغضب وأنا أمر بالأمر فلا أتبع». فإن قيل: هذا في أمر اقترن 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»، والندب غير شاق فدل على أن أمره اقتضى

(١) قوله: «وقالت الواقفية هو على الوقف... إلخ» هذا مذهب الأشعري، واختيار الأملدي ههنا وفي كثير من المسائل، وعمدته في ذلك بيان سنة المخالفين واتجاه القدر فيها، فيجب التوقف على حجة القادح فيها. قال المحقق الطوفي: قلت: وهذه طريق جيدة في المطالب القطعية، أما الظنية فيكفي فيها ظهور أحد الطرفين وإن توجه إليه قادح ما.

(٢) قوله: «ولنا» أي: دليلنا على اقتضاء الأمر الوجوب.

الوجوب. وقوله عليه السلام لبريرة^(١): «لوراجعتيه»، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه. وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

الثالث: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى وامثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعاً»، والصلاة عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»، واستدل أبو بكر رضي الله عنه على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب، لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته بمخالفة الأمر، والواجب ما يعاقب بتركه أو يذم بتركه. فإن قيل: إنما لزم العقوبة لأن الشريعة أوجبت ذلك، قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد

(١) قوله: «لبريرة» بفتح الباء الموحدة وكسر الراء بعدها ياء مثناة ساكنة فراء بوزن فعيلة من البرير، وهو ثمر الأراك. قيل: اسم أبيها صفوان وله صحبة، وقيل: إنها كانت نبطية، وقيل: قبطية، وقصتها مع زوجها مشهورة في الصحاح. وحاصلها: أنها كانت أمة لعائشة رضي الله عنها ولها زوج يقال له مغيث أو تدوم، فأعتقتها عائشة رضي الله عنها فخيرت على زوجها حين عتقت. وروى الدارقطني عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها: «أذهبي فقد عتق معك بضحك»، زاد ابن سعد من طريق الشعبي مرسلًا «فاختاري» ثم اختارت فراق زوجها حيث كان عبداً وهي أمة. وروى البخاري عن ابن عباس أنه قال: رأيته عبداً، يعني زوج بريرة، وفي رواية: كأنني أنظر إليه يتبعها في سكك المدينة يبكي عليها يعني لما اختارت فراقه، وقد أوضحت الخلاف في ذلك في كتابي (موارد الأفهام من سلسيل عمدة الأحكام) فقال لها رسول الله ﷺ لو راجعتيه إلى آخر ما ذكره المصنف.

بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل أو حرمه عليه لم يجب عليه،
ولأن مخالفة الأمر معصية، قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾،
وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، ويقال: أمرتك فعصيتني، وقال الشاعر:
أمرتك أمراً جازماً فعصيتني

والمعصية موجبة للعقوبة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾. وأما قول من قال: نحمله على الإباحة لأنه اليقين
فهو باطل، فإن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء بل
إذن له وإطلاق، وقد أبعد من جعل قوله «افعل» مشتركاً بين الإباحة
والتهديد الذي هو المنع والاقتضاء، فإننا ندرك في وضع اللغات كلها تفرقة
بين قولهم إفعل ولا تفعل، وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل، حتى لو
قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ،
ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما ندرك التفرقة
بين قولهم قام ويقوم في إن هذا ماض وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم
ضرورة ولا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد.

وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع
للتخيير، وقول من قال هو للندب لأنه اليقين لا يصح لوجهين: أحدهما:
إننا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة، والثاني: أن
هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك، لأنه يدخل في
حد الندب جواز الترك وليس بموجود في الوجوب. وأما أهل الوقف فغاية ما
معهم المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها، ثم قد سلموا أن الأمر يقتضي ترجيح
الفعل على الترك فيلزمهم أن يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب
الندب. أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئاً فتسفيه لواقع اللغة، وإخلاء
للوضع عن الفائدة بمجردة، وإن توقفوا لمطلق الاحتمال لزمهم التوقف في
الظواهر كلها وترك العمل بما لا يفيد القطع واطراح أكثر الشريعة، فإن
أكثرها إنما ثبت بالظنون.

فصل

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر^(١) لعموم أدلة الوجوب^(٢)، 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^(٣) وإن ورد بغير هذه الصيغة كقولهم^(٤) أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم، لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

ولنا^(٥): أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة، بدليل أن

(١) قوله: «تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر» أي فإن كانت تفيد الوجوب فهي له بعده، وإن كانت تفيد الإباحة فهي له.

(٢) قوله: «لعموم أدلة الوجوب» هذا وما بعده دليل لقول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

(٣) قوله: «كقولنا» أي يكون للإباحة لأن العرف يقتضي ذلك.

(٤) قوله: «كقولهم» أي يكون لما كان له قبل الحظر من وجوب أو إباحة نحو: أنتم مأمورون بكذا، إذ هذا لفظه خبر الخبر لا الأمر لعدم العرف فيه، بخلاف الوارد بصيغة الأمر. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة من حيث العرف لا اللغة، إذ هو من حيث اللغة يقتضي الوجوب، وهذا جمع بين القولين.

(٥) قوله: «ولنا» أي ودليلنا على أن الأمر بعد الحظر للإباحة. وقوله: «فإذا حللتهم

فاصطادوا» أي بعد قوله: «غير محلي الصيد وأنتم حرم» ففهم منه إباحة الصيد.

وقوله: «فإذا تطهروا فأتوهن» اقتضى إباحة الوطء بعد قوله تعالى: «ولا تقربوهن =

أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا - فَإِذَا أَقْضَيْتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا - فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكراً».

وفي العرف أن السيد لو قال لعبده: لا تأكل هذا الطعام ثم قال كُلْهُ، أو قال لأجنبي: أدخل داري وكل من ثماري، اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب، ولذلك لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه، فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ - فَاقْتُلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ﴾.

وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه، وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب، قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب^(٢)، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه، وأما النهي بعد الإيجاب فهو مقتضى لإباحة الترك، كقوله عليه السلام: «توضؤوا

= حتى يطهرن» ونحو ذلك من موارد هذه الصيغة بعد الحظر هو الإباحة فلتكن هي مقتضاه.

(١) قوله: «فإن قيل... إلخ» حاصل هذا السؤال أنا استفدنا من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ وجوب قتلهم بعد أن كان ممنوعاً منه بحكم العهد فليكن ذلك مقتضاه، ويترجح هذا بأنه موافق للأصل في الأمر وهو الوجوب.

(٢) قوله: «قلنا النسخ إلى آخره» حاصله: إبطال احتمال النسخ للإيجاب والإباحة، وذلك أن النسخ إنما يكون إلى الإباحة أولاً ثم ترتقي الإباحة بأدلتها إلى الوجوب، فالوجوب لإباحة وزيادة، والزائد أتى بعد النسخ فلا يلزم منه ولا يستدل به عليه.

من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم»، وإن سلمنا فالنهي أكد^(١).

فصل

الأمر المطلق^(٢) لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين،

(١) قوله: «وإن سلمنا فالنهي أكد» أجاب عن قولهم: ولأن النهي بعد التحريم، بجوابين: أحدهما: بالمنع، وحاصله: لا نسلم أن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، وإنما هو مقتضى للإباحة كما في الحديث المذكور. سلمنا أن النهي بعد الأمر كما قلتم، لكن النهي أكد من الأمر فلا يصح قياسه عليه. والفرق بينهما من وجهين: أحدهما: أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل، لأن الأصل عدم الفعل، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل. الثاني: أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه، والأمر تحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح.

(٢) قوله: «الأمر المطلق» أي غير مقيد بالمرة ولا بالتكرار ولا بصفة ولا بشرط، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة بل يجري في قوله افعل، سواء كان للندب أو للوجوب، وفي قوله: أمرتكم وأنتم مأمورون وفي كل دليل يدل على الأمر إشارة كانت أو لفظاً أو قرينة أخرى، لكن الكلام هنا في مقتضى قوله افعل ليقاس عليه غيره.

وهنا شيان: الأول: حكى الواسطي في شرح المختصر الحاجبي أنه اختلف الذين قالوا: إن الأمر المطلق لا يفيد التكرار، فمنهم من قال لا يحتمله أصلاً، ومنهم من قال يحتمله. قال ابن السمعاني: وهو الأولى، وقال إمام الحرمين في البرهان: أنه في الزائد على المرة لا ينفيه ولا يشبهه، وظاهر هذا أنه يحتمله كما قاله ابن السمعاني.

الثاني: صرح ابن الحاجب أن صيغة الأمر لا تدل على تكرار ولا مرة، قال شارحه الواسطي: وإنما تفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، ثم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة، ف وقعت المرة ضرورية، وهو رأي أكثر أصحابنا يعني الشافعية، وإن صرح أحد منهم باقتضاء المرة فهذا مراده، ويظهر ذلك بتأمل كلام المصنف يعني ابن الحاجب، واختاره إمام الحرمين وأتباعه والأمدي انتهى.

أقول: ومن تأمل كلام المصنف الآتي ظهر منه ما حكاه الواسطي فتنبه.

وهو اختيار أبي الخطاب. وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار، لأن قوله: «صم» ينبغي أن يعم كل زمان^(١)، كما إن قوله: «اقتلوا المشركين» يعم كل مشرك، لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص، ولأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، فإن قوله: «صم» معناه لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً، ولأن الأمر يقتضي العزم والفعل ثمراته تقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر.

وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار^(٢) وإلا فلا يقتضيه، لأن تعليق الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة. ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته، فكذلك يتكرر بتكرر شرطه، ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل اعتباره النهي المعلق على شرط. وقيل: إن كرر لفظ الأمر كقوله: صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين، اقتضى التكرار طلباً لفائدة الأمر الثاني، وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول، وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه.

(١) قوله: «لأن قوله صم... إلخ» احتج من قال أن الأمر للتكرار بوجهين: أحدهما: أن النهي نقيض الأمر، ثم إن النهي يقتضي تكرار الترك بالاتفاق، فالأمر الذي هو نقيضه يجب أن يقتضي تكراراً.

الثاني: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، فوجب أن يقتضي الأمر تكرار ترك ذلك الضد، وذلك بتكرار فعل المأمور، ومثاله: إذا قال له صم فقد نهاه عن الفطر الذي هو ضد الصوم، والنهي عن الفطر يقتضي تكرار تركه، وذلك إنما يكون بتكرار الصوم المأمور به، وأدلة المصنف ظاهرة.

(٢) قوله: «وقيل إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار» هذا القيل ليس من الأقوال التي يصلح دخولها تحت فرض المسألة، لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ والمقترن بالشرط ليس مطلقاً، فالتكرار فيه لقريئة الشرط لا لكونه أمراً، ولذلك لو اقترن بالأمر قريئة تكرار غير الشرط، أو قريئة مرة واحدة وجب بمقتضى القريئة.

ولنا: أن الأمر خال عن التعرض^(١) لكمية المأمور به، إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع^(٢) اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: اقتل^(٣)، لا نقول هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص بإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان، فحصل من هذا أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة^(٤) لأن وجوبها معلوم، والزيادة

(١) قوله: «ولنا أن الأمر خال عن التعرض... إلخ» حاصل ما ذكره من الدليل على عدم التكرار وجهان:

أحدهما: أن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، ولا دلالة لها على كمية، أي على مقداره من حيث العدد، فإذا قال له صل فإنما اقتضى ذلك إيقاع حقيقة الصلاة لا على عدد معين ولا مطلق حتى يجب لأجله التكرار، وحقيقة الصلاة تحصل بالمرة الواحدة فيخرج بها عن العهدة، فلا يجب ما زاد عليها، وذلك المراد بأنه لا يقتضي التكرار.

الثاني: أن الأمر لو اقتضى التكرار لكان قول القائل: صل مرة تناقضاً، لأن صل بوضعه يقتضي التكرار، ويقول مرة قد نقض مقتضاه في التكرار، وكذا لو قال صل مراراً، لكان تكراراً، لأن صل بوضعه يقتضي التكرار، فقوله مراراً لم ينفذ فائدة زائدة فكان تكراراً، لكن قوله صل مرة أو مراراً ليس نقضاً ولا تكراراً، فيكون الأمر للتكرار.

وقوله: «خال عن التعرض... إلخ» يعني أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب ولا إشعار لها بالوحدة والكثرة، لكن تحتل هذه الهيئة الإتمام ببيان الكمية.

(٢) قوله: «وضع» هو مصدر تشبيهي، أي: ولا هو موضوع لآحاد الأعداد كوضع... إلخ.

(٣) قوله: «فهو كقوله اقتل» أي إذا لم يقل اقتل زيداً أو عمراً فهو بدون زيادة كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة لا بمعنى البيان.

(٤) قوله: «فحصل من هذا... إلخ» أورد صاحب المستصفي الدليل بأبين مما ذكره المصنف فقال: فإن قيل بين مسألتنا وبين اقتل فرق، فإن قوله: اقتل، كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: صم، كلام تام مفهوم يمكن امتثاله، قلنا: يحتمل أن يقال =

لا دليل عليها ولم يتعرض اللفظ لها، فصار الزائد كما قبل الأمر، فإننا كنا نقطع بانتفاء الوجوب. فقوله: «صم» أزال القطع في مرة واحدة فصار كما كان، ويعتضد هذا باليمين والنذر والوكالة والخبر.

بيانه: أنه لو قال: والله لأصومن، أو لله علي أن أصوم، بر بصوم يوم، ولو قال لوكيله: طلق زوجتي لم يكن له أكثر من تطليقة، ولو أمر عبده بدخول الدار أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه، ولا توبيخه، ولو قال: صمت أو سوف أصوم صدق بمرة واحدة.

فإن قيل: فلم حصل الاستفسار عنه؟^(١) قلنا: هذا يلزمكم إن كان

= يصير ممثلاً بقتل أي شخص كان بمجرد قوله اقتل، كما يصير ممثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال صم يوماً بلا فرق، ويكون قوله اقتل كقوله اقتل شخصاً، لأن الشخص القتل من ضرورة القتل وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به، فيحصل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله صم، وكذا لا نشك في نفي الوجوب بل نقطع بانتفائه، وقوله: صم، دال على القطع في يوم واحد، فيبقى الزائد على ما كان. هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية، ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال: والله لأصومن، لبر بيوم واحد، ولو قال: لله علي صوم، لتفضي عن عهدة النذر بيوم واحد، لأن الزائد لم يتعرض له. (١) قوله: «فإن قيل فلم حسن الاستفسار عنه» أي: فإن قال من زعم بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة أنه يحسن الاستفسار فيه فيقال: أردت بالأمر مرة واحدة أو دائماً؟ ولذلك قال سراقه للنبي ﷺ: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه، فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار.

وأجيب عنه بالمنع، بأن يقال: ما قلته ممنوع، فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء، فإذا قال: اعتق رقبة، فيقول: أم مؤمنة أم كافرة؟ سليمة أم معيبة؟ وقد يتمسك بدليلهم أيضاً من يقول بأن الأمر للتكرار، فيقال له: ما ألزمتنا به هو لازم لك لا لنا، لأنه إن كان يقتضي التكرار فلم حسن فيه الاستفسار؟ وأيضاً ما ذكرناه من الأمثلة المتقدمة يحسن فيها الاستفسار، ولا تقتضي التكرار بإتفاق منا ومنكم، فليس كل ما حسن فيه الاستفسار يكون للتكرار.

=

يقتضي التكرار، فلم حسن الاستفسار ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار؟ ثم إنه أحسن الاستفسار لأنه محتمل له لما ذكرناه، وقولهم: أن صم عام في الزمان ليس بصحيح^(١)، إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب عموم الأماكن بالفعل^(٢) كذا الزمان، وليس هذا نظير قولنا: اقتلوا المشركين، بل نظيره قولهم: صم الأيام، ونظير مسألتنا قوله: «اقتل» مطلقاً، فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله.

والفرق بين الأمر والنهي أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي أن لا يوجد مطلقاً^(٣)، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك اختلفا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر^(٤)، ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

= وأورد أبو الخطاب في التمهيد السؤال والجواب فقال: لو اقتضى التكرار لما حسن الاستفهام، وكان يعقل مرة ولم يحسن تأكيده بمرة واحدة، ويجاب عن سؤالهم بأن يقال: غير مسلم أن يحسن الاستفهام، بل أمره يقتضي إيجاد الفعل، فإذا فعل مرة فقد امتثل المأمور به وأسقط عنه الخطأ.

(١) قوله: «وقولهم أن صم عام... إلخ» جواب عن دليلهم من أن صم واقتلوا المشركين كل منهما عام، لأن صم وصل ينبغي أن يعم كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمنة واحد كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص.

(٢) قوله: «ولا يجب عموم الأماكن بالفعل» أي: وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة.

(٣) قوله: «والفرق... إلخ» جواب عن قولهم: ولأن الأمر نهى عن ضده... إلخ، فبين أن قياسهم مع الفارق.

(٤) قوله: «ولذلك اختلفا... إلخ» أي فإذا قال في اليمين لأفعلن برمرة، ولو قال لا أفعل حنث بمرة، ومن قال: لأصومن، صدق وعده بمرة، ومن قال: لا أصوم، كان كاذباً مهما صام مرة.

وتحقيقه: أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة اقتضى العموم، ولو قال: «افعل» مرة واحدة اقتضى التخصيص بلا خلاف^(١)، وقولهم: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، قلنا: إنما هو نهى عما يعقب الامتثال^(٢)، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر، وقولهم: إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام،

(١) قوله: «وتحقيقه... إلخ» أي بيانه على وجه الحق أن الأمر يقتضي فعل الماهية المأمور به، وذلك يحصل بفعل فرد من أفرادها في زمن ما، أي زمن كان، كما إذا أمره بالصلاة حصل مصلباً بفعل صلاة واحدة، والنهي عن الفعل يقتضي ترك ماهيته مطلقاً، وذلك لا يحصل إلا بتركها في كل زمان، كما إذا نهى عن الزنا فالمقصود ترك ماهيته بالاستمرار على عدمها ما عاش، حتى لو عُمِّر ألف سنة أو أكثر وزنا في آخر ساعة من عمره لعد مخالفاً عاصياً، وإذا كان مقتضى النهي إعدام الماهية مطلقاً، ومقتضى الأمر إيجادها مطلقاً، وهو يحصل بفعلها مرة، لم يلزم من اقتضاء النهي التكرار اقتضاء الأمر له فافتراق.

واعترض على هذا التحقيق بأنه مصادرة على المطلوب، لأن كون إثباته يحصل بمرة هو عين النزاع، إذ المخالف يقول: هو للتكرار لا للمرة، وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به، لأنه يستغرق جميع الأوقات، ومن ضروريات البشر أنه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه، بخلاف النهي فإن دوام الترك لا يشغله عن شيء من الأفعال، واعترض على هذا بأن النزاع إنما هو في مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا؟ وإرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالاً على التكرار لكن المتكلم لا تتعلق به إرادته.

(٢) قوله: «إنما هو نهى... إلخ» ترك المصنف الجواب بالمنع، وحاصل ما ذكره أن اقتضاء النهي للأضداد دائماً إنما هو فرع على تكرار الأمر، وذلك لأن النهي بحسب الأمر، فإذا كان أمراً بالفعل دائماً كان نهياً عن أضداده، وإذا كان أمراً به في وقت كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت، فإذا كون النهي الذي تضمنه الأمر للتكرار فرع كون الأمر للتكرار، فإثباته به دور. فقول المصنف: «إنما هو نهى عما يعقب الامتثال» إشارة إلى أن النهي مفرع على الأمر، فإن كان الأمر مقيداً كان النهي مقيداً، وإن كان عاماً كان عاماً.

قلنا: يبطل بما لو قال: افعل مرة واحدة، والفرق بين الفعل والاعتقاد أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بإخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوباً كان مكذباً.

وقولهم: إن الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط، قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها^(١)، والشرط لا يقتضي وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق، كاليمين والنذر وسائر ما استشهدنا به.

وقولهم: إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ لا يصح، فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواء، ولذلك لو كرر اليمين فقال: والله لأصومن والله لأصومن، بر بصوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً» ثلاثاً، ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً، وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد فإنه من سائغ كلام العرب.

مسألة: الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور^(٢) في ظاهر

(١) قوله: «العلة تقتضي حكمها... إلخ» حاصله الفرق بين العلة والشرط.

(٢) قوله: «الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور» مراده بالأمر الأمر المطلق، أي المجرد عن القرينة، لأنه إن اقترنت به قرينة فور أو تراخ عمل بمقتضاها في ذلك، ومعنى الفور: هو الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير فصل، مأخوذ من قولهم فارت القدر إذا غلت، وذهبت مكان كذا ثم أتيت فلاناً من فوري قبل أن أسكن، والتراخي: تأخير الامتثال عن الأمر زمناً يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعداً. ثم اعلم أن الأمدي قال: كل من حمل المطلق على التكرار حمله على الفور، وإذا قابلته مع كلام المصنف رأيت أن هذه الدعوى غير محررة، والذي عليه المحققون أن الأمر المجرد عن القرائن إن قلنا أنه يدل على التكرار دل على الفور، وإن قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا؟. ففيه أربع مذاهب حكاهما عنهم ابن الحاجب والبيضاوي وشارحو كتابيهما.

أحدها: أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل، قال في =

المذهب^(١)، وهو قول الحنفية، وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي^(٢)،

البرهان: وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه. وقال في المحصول: أنه الحق، واختاره الأمدى وابن الحاجب والبيضاوي.

والثاني: أنه يفيد الفور على سبيل الوجوب وهو مذهب الحنفية.

والثالث: أنه يفيد التراخي أي جوازاً وهذا القول غير مرضي.

والرابع: أنه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحج.

(١) قوله: «في ظاهر المذهب» إشارة إلى أن فيه خلافاً عن أحمد، فإنه قد نقل عنه أن الحج على التراخي مع أنه مأمور به، وهو يدل على الخلاف في هذا الأصل. قال الطوفي: قلت: فإن كان الخلاف في هذا الأصل استفيد من هذا القول في الحج فلا حجة فيه، لأن القواعد والأصول لا تثبت إلا بدليل أقوى منها عند المجتهد، وإن كان قد وجد عنه نص بأن الأمر على التراخي فذاك. هذا كلامه، قلت: وهو الحق.

(٢) قوله: «وقال أكثر الشافعية هو على التراخي» قيده الإسنوي بالجواز، قال الشيخ أبو إسحاق: والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط، وقال في البرهان: أنه لفظ مدخول، فإن مقتضى إفادة التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به، وليس هذا معتقداً أحد، نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية: إنا لا نقطع بامتثال بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل لاحتمال إرادة التراخي، قال: وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله، وحكاها في البرهان أيضاً. وهذه المسألة اضطربت أقوال علماء الأصول من الشافعية فيها، وقد رأيت بعض كلامهم، وقال الواسطي في شرح مختصر ابن الحاجب: نقل عن الشافعي أنه لا يقتضي الفور ولا يدفعه، قال: وهو المختار عند ابن الحاجب.

والأصوليون يعبرون عنه بأنه يقتضي التراخي بمعنى أن التأخير جائز، وإن مدلول «افعل» طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على ما يقتضيه ظاهر عبارة التراخي، فإن هذا لم يذهب إليه أحد منهم، ولهذا قال الغزالي: العبارة الفصيحة أن يقال: لا يقتضي الفور والتعجيل، وقال إمام الحرمين: إن قول التراخي هو اللائق بتعريفات الشافعي في الفقه وإن لم يصرح به، وانتصر ابن السبكي في شرح المختصر للقول بالتراخي مطناً في ذلك كما هي عادته في نصرة ما يدعيه أو يقول به والده، ونقل عن صاحب التقريب أنه قال: والوجه عندنا في ذلك أنه على التراخي دون الفور والوقف.

لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير^(١)، أما الزمان فهو لازم الفعل، كالمكان والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة، ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة^(٢)، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم. ويعتضد هذا بالوعد واليمين لو قال: سوف أفعل، فمتى فعل كان صادقاً وكذا اليمين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي والتكرار وعدمه وهو بين البطلان، فإن المبادر ممثّل بإجماع الأمة، مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء، ولو قيل لرجل: قم، فقام في الحال عد ممثلاً ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُولَٰئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾، ولنا أدلة: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ - فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب^(٣). الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور، فإن السيد

(١) قوله: «لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير... إلخ» أي يقتضي فعل الماهية المجردة ولا يدل على غيرها من زمان ولا غيره. وذلك لأن قوله صل إنما يقتضي إيقاع حقيقة الصلاة، وليس في لفظه ما يدل على فور ولا تراخ، فوجب أن يجوزاً جميعاً، وإلا كنا قد أوجبنا ما لا دلالة في اللفظ عليه، وذلك زيادة على المأمور، والزيادة على المأمور كالنقص منه في المخالفة وهو حرام، فالزيادة أيضاً عليه حرام، فليوجب الفور إذن حرام.

وأيضاً فإن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة سواء، لعدم دلالة اللفظ على بعضها دون بعض، ولصحة وقوعه في كل زمن منها، وإذا استوت نسبة الفعل إلى جميعها كان تخصيصه بالفور تحكماً وترجيحاً من غير مرجح.

(٢) قوله: «ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة» أي لضرورة أن الفعل يمتنع وقوعه لا في زمان، وإذا كان التعلق به لهذه الضرورة فهي تندفع بإيقاعه في أي زمن كان تقدم أو تأخر، وذلك يدل على أن الفور لا يتعين، وأن التأخير جائز.

(٣) قوله: «أمر بالمسارعة... إلخ» أي وبالمسابقة إلى المغفرة وامثال الأمر على الفور مسارعة إلى سبب المغفرة، وهي مأمور بها، والأمر للوجوب، فيكون الفور واجباً وهو المطلوب.

لو قال لعبده: «اسقني» فأخر^(١) حسن لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني لكان عذره مقبولاً. الثالث: أنه لا بد من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر^(٢)، لأنه يكون ممثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل، فيجب أن يتعقبه حكمة كالبيع والطلاق وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب. الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو إما أن يؤخر إلى غاية أو إلى غير غاية، فالأول باطل لأن 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، فإن 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 ويشب أمله.

وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل أيضاً، لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات^(٣)، أو إلى بدل، فلا

(١) قوله: «فأخر» أي زمناً يمكنه الفعل فيه فلم يفعل.

(٢) قوله: «الثالث أنه لا بد من زمان... إلخ» بيانه: أن الأمر وإن أمكن امتثاله في أي زمن كان بعد الأمر، لكن أولى الأزمنة بأن يمثل الأمر فيه الزمن الذي هو عقب الأمر لوجهين:

أحدهما: أنه أحوط لاحتمال العقاب على التأخير، وهذا معنى قول المصنف: «لأنه يكون ممثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً».

الثاني: أن الفعل عقيب الأمر يحصل به ممثلاً بالإجماع، وإن أخر كان مختلفاً في امتثاله، وهذا حاصل قول المصنف: «ولأن الأمر... إلخ». لكن هذان الوجهان إنما يدلان على أن المبادرة أولى لا أنه واجب، لكن قد يوجه الوجوب بأن في المبادرة دفع ضرر مظنون فيكون واجباً.

(٣) قوله: «فيلتحق بالنوافل والمندوبات» أي يصير مندوباً، إذ المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه لا إلى بدل، بخلاف الواجب فإنه لا يؤخر إلا إلى بدل كما في =

يخلو البذل إما أن يكون الوصية به أو العزم عليه، والوصية لا تصلح بدلاً لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة، ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للموصي أيضاً، فيفضي إلى سقوطه. والعزم ليس ببذل، لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبذل لا يجب قبل دخول وقت المبدل، ولأن وجوب البذل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور، فكذلك البذل؛ ولأن البذل يقوم مقام المبدل ويجزئ عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البذل والمبدل؟.

ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟ فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: افعل أي وقت شئت، فقد أوجبه عليك فإنه لا يتناقض.

قلنا: بل يتناقض، إذ حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً.

وقولهم: إن الأمر لا يتعرض للزمان فهي مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه^(١)، والفرق بين الزمان والمكان والآلة أن عدم التعيين في الزمان

= الموسع، أو يؤخره إلى بدل. فذلك البذل إما الوصية بفعله أو العزم عليه، والأول باطل لأن الوصية لا تصح في بعض الأفعال كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيها. والثاني أيضاً: باطل، لأن العزم ليس ببذل عن الفعل، لأنه يجب قبل دخول وقت المبدل، كالعزم على الظهر قبل الزوال هو واجب، والظهر التي يقدر أنها مبدل لا يصح فعلها قبل الزوال، فثبت أن العزم ليس ببذل عن الفعل، وإلا لم يتقدم عليه، إذ شأن البذل أن يكون بعد المبدل، والعزم في الواجب الموسع إنما هو بدل عن التعجيل لا عن نفس الواجب، وإذا بطل تأخير الامتثال إلى بدل أولاً إلى بدل بطل تأخيره لا إلى غاية، وأما التأخير إلى غاية فقد أبطله المصنف بقوله: «لأن الغاية لا يجوز... إلخ».

(١) قوله: «فهي مطالبة بالدليل وقد ذكرناه» حاصل الجواب: أن تعلق الفعل بالزمان ضروري عقلاً من جهة استحالة وقوعه لا في زمان، أما شرعاً فقد يتعلق به مصلحة يختار الشرع إيقاعه في بعض الأزمنة دون بعض لأجلها، فلا يكون تعلقه بالفعل حينئذ ضرورياً بل اختيارياً.

يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى لسلامته فيه من الخطر والخروج من العهدة يقيناً فافتقراً^(١).

فصل

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد^(٢)، وهو قول بعض الفقهاء. وقال الأكثرون^(٣): لا يجب القضاء إلا بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب، لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار^(٤)، ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص، إذ جميع ذلك

(١) قوله: «فاfterقاً» يوضح هذا الفرق أن العبد لو أخر امتثال أمر سيده عن زمن فوره جازت له عقوبته، ولو فعل ما أمر به في غير مكان الأمر لم تجز له عقوبته.

(٢) قوله: «الواجب المؤقت... إلخ» صورة المسئلة ما إذا أمر بصلاة الفجر في وقتها المعين لها فلم يصلها حتى طلعت الشمس، فهل تسقط بذلك صلاة الفجر ويتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟ أو لا تسقط ويجب قضاؤها بالأمر الأول الذي وجبت به صلاة الفجر في وقتها؟ وهذا هو محل الخلاف.

(٣) قوله: «وقال الأكثرون» منهم مالك والأشعرية والمعتزلة.

(٤) قوله: «لأن تخصيص العبادة... إلخ» هذه حجة الخصم، وتقريرها: أن قوله مثلاً: صل في هذا الوقت أمر مقيد بزمان، وقوله: اقض هذا الفأء أمر مطلق لا تقييد فيه، والمقيد غير المطلق، فالأمر بأحدهما لا يكون أمراً بالآخر، وأيضاً فإن تخصيص العبادة بالوقت كتخصيص الفعل بمكان، أو شخص أو جهة، فتخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بمكة، والزكاة بالمساكين، والقتل بالكفار، والصلاة بالقبلة، ثم أن ما علق بمكان أو شخص أو جهة يجوز تعلقه بغيره، ولا يجوز الحج في غير مكة، ولا صرف الزكاة إلى غير أصنافها المذكورة، ولا قتل غير من خص بالقتل من الكفار والعصاة، ولا الصلاة إلى غير جهة القبلة حال الاختيار، وكذلك ما علق بزمن معين لا يعلق بغيره إلا بأمر جديد.

تقييد له بصفة كالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

ولنا: أن الأمر يقتضى الوجوب في الذمة^(١) فلا يبرأ منه إلا بأداء أو إبراء كما في حقوق الأدميين، وخروج الوقت ليس بواحد منهما^(٢)، ويصير هذا كما لو استقل 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^(٣).

(١) قوله: «ولنا أن الأمر يقتضى الوجوب في الذمة» هذا دليل القول بأن الواجب لا يسقط بتركه في وقته، وإن قضاءه بعده بالأمر الأول، وتقديره: أن الذمة إذا اشتغلت بواجب للشرع أو لأدمي لم تبرأ منه إلا بامثال وهو الأداء، أو إبراء من المستحق للواجب، بأن يقول الشرع: نسخت عنك هذه العبادة، أو الأدمي: أبرأتك من هذا الدين، وإذا كانت الذمة مشغولة بالواجب ما لم يوجد أداء له أو إبراء من مستحقه فقد أجمعنا على أن الذمة مشغولة بالواجب المؤقت في وقته، والأصل بقاء ما كان فيه على ما كان، والتقدير: أن المكلف لم يوجد منه أداء ولا من الشرع إبراء، فوجب القول ببقاء الوقت في الذمة، فتكون براءتها منه موقوفة على الأداء أو الإبراء، لكن الإبراء صار بعد انقراض زمن التراخي ممتنعاً، فتعين الأداء لبراءة الذمة، لكن وقت الأداء اصطلاحاً قد فات بالتأخير، فتعين القضاء فيما بعد لإبراء الذمة، وذلك يقتضي أن يكون بالأمر الأول لأنه يدل عنه.

(٢) قوله: «وخروج الوقت... إلخ» أي إن خروج الوقت لا يعد أداء ولا إبراء، فلو أدانه ديناً إلى شهر مثلاً، فانقضاء الشهر لا يعد أداء ولا تبرأ به الذمة، وإنما مثل هذا استقلال الحيز بجوهر، فإن تجدد الزمان لا يزيله ولا يزول شغله له حتى يزول.

(٣) قوله: «والفرق بين الزمان والمكان... إلخ» هذا إبطال لقياسهم تعلق الفعل بالزمان على تعلقه بالمكان. وبيانه: أن الزمان حقيقة سيالة غير قارة، فالمتأخر منه تابع للمتقدم، فما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبع له، بخلاف الأمكنة والأشخاص والجهات فإنها حقائق قارة ليس بعضها تابعاً لبعض حتى يتعلق بعضها بما تعلق بغيره. وحاصل مأخذ المسئلة إننا نقول: الواجب الواقع في زمن القضاء هو جزء الواجب في زمن الأداء والخصم يقول هو غيره.

فصل

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه^(١). وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال إلا بدليل المضي في الحج الفاسد^(٢) ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة إذا صلى فهو ممثل مطيع ويجب القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، يدل عليه أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

(١) قوله: «فصل، ذهب الفقهاء... إلخ» اعلم أن الإتيان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول، هل يوجب الإجزاء أم لا؟ فذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء على ما قاله المصنف، وذهب بعض المتكلمين ومنهم القاضي عبد الجبار وأتباعه إلى أنه لا يوجب الإجزاء.

واعلم أن هذا الخلاف مبني على أحد تفسيري الإجزاء، لأنه قد فسر بتفسيرين: أحدهما: حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به. فعلى التفسير الأول: إن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي تحقق الإجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك، وإن فسر بسقوط القضاء ففيه الخلاف المذكور. وصورة المسألة: أن فعل صلاة الظهر ونحوها من الصلوات بجميع مصححاتها هل يقتضي حصول الإجزاء بحيث لا يجب قضاؤها بعد أم لا؟.

(٢) قوله: «بدليل المضي في الحج الفاسد» هذا دليل الخصم على عدم الإجزاء وهو من وجهين: أحدهما: أن الحج الفاسد مأمور بإتمامه ولا يقع مجزئاً، والمحدث يظن الطهارة وإذا صلى لا تجزئه، فدل على أن فعل المأمور لا يقتضي الإجزاء لزوماً بل جوازاً.

الوجه الثاني: أن الإجزاء مفسر بسقوط القضاء، لكن القضاء بأمر جديد، وإذا كان بأمر جديد فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد وقته، مثلاً: الأمر بركعتين بعد طلوع الفجر لا يمنع الأمر بركعتين بعد طلوع الشمس.

ولنا: ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني أمرت أن تسأل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج أفيجزى عنها أن تحج عنها؟ قال: نعم^(١)، ولو كان على أمها دين ففقضته ألم يكن يجزى عنها؟ فلتحج عنها. وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم، ولأن الأصل براءة الذمة^(٢)، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهده الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الأدميين، وفي المحققات إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل، ولأنه لو لم يخرج عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: صم يوماً فصامه، فالأمر يتوجه إليه بصوم يوم كما كان قبل منه ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

قولهم: إن القضاء يجب بأمر جديد ممنوع وإن سلم، فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن كذلك استحال تسميته قضاء، والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة أمر

(١) قوله: «ولنا ما روي أن امرأة سنان... إلخ» روى هذا الحديث البخاري والنسائي بمعناه.

(٢) قوله: «ولأن الأصل براءة الذمة» بيانه: أن الذمة كانت بريئة من المأمور به قبل التكليف بحق الأصل، فلما اشتغلت به بعد براءتها منه وجب أن يكون طريق الخروج من عهده وعودها بريئة كما كانت هو فعله بناء على أن ما ثبت لعله زال بزوالها، كما أن الطريق إلى الخروج عن دين الأدمي هو أداؤه، وهذا هو المراد بالإجزاء كما مر في تفسيره.

الثاني: واعتبر ذلك في الأمور العقلية المحققة الثابتة، فإن الجوهر إذا شغل حيزاً فإنه لا يزال شاغلاً له في جميع الأزمان، ولا يرتفع إلا برفع يزيل شغله فإنه كالحيز، والمأمور به كالجوهر، ومتى اعتبرت ذلك وضع الأمر. وكذلك إذا لم تفرغ الذمة مما شغلها كان امتثال المكلف بفعل المأمور به مطالباً به في جميع الأزمان، ولزوم الامتثال أبداً خلاف الإجماع، فبراءة الذمة بمضي زمن المأمور به خلاف الإجماع.

بها مع الخلل ضرورة حاله ونسيانه^(١)، فعقل الأمر بتدارك الخلل. أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خال عن الفساد، وقد أفسد على نفسه في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفساد ضرورة الخروج عن الإحرام، وقولهم: لا يقتضي الأمر إلا الامتثال هو محل النزاع لا يقبل.

مسألة: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل^(٢)، مثاله قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة لسبع»^(٣)، ليس بخطاب من

(١) قوله: «والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة... إلخ» هذا جواب عما ذكره، وحاصله: أن إتمام الحج الفاسد وصلاة المحدث يظن الطهارة ليس لعدم فوات الأجزاء في صورتين، بل إنه لفوات بعض المصححات، وهو الإمساك عن الوطء في الحج والطهارة في الصلاة، وليس الكلام في ذلك، إنما الكلام فيما إذا أتى بالمأمور به بجميع مصححاته. وأما كون القضاء بأمر جديد فهو ممنوع كما سبق قبل هذا الفصل، وإن سلمناه فهو مشروط بوقوع الخلل في المقضي وليس ذلك فرض المسئلة.

(٢) قوله: «مسألة: الأمر بالأمر بالشيء... إلخ» رأيت هذه المسئلة ثابتة في نسختين عتيقتين اطلعت عليهما ومضروب عليهما في كلتا النسختين، والطوفي لما اختصر الكتاب أهملها أيضاً، لكن المصنف لما كان تابعاً في ترتيب كتابه للمستصفي وغالب استمداده منه، وصاحب المستصفي أثبت هذه المسئلة أثبتها هنا.

(٣) قوله: «مثاله... إلخ» حقق الغزالي المسئلة بأوضح مما هنا فقال: مسألة الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء ما لم يدل عليه دليل، مثاله: قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ لا يدل على وجوب الأداء بمجردة على الأمة، وربما ظن ظان أنه يدل على الوجوب وليس الأمر كذلك، لكن دل الشرع على أن أمر النبي ﷺ واجب الطاعة، وأنهم لو كانوا مآذونين في المنع لكان ذلك تحقيراً للنبي ﷺ وتنظيراً للأمة عنه، وذلك بغض من قدره ويشوش مقصود الشرع، وإلا فلا يستحيل أن يقال للزوج الشافعي إذا قال لزوجته: أنت بائن، على نية الطلاق، راجعها وطالبها بالوطء، ويقال للحنفية التي ترى أنها بائنة يجب عليك المنع، ويقال للولي الذي يرى أن لطفه على طفل غيره شيئاً اطلبه، ويقال: للمدعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله لا تعطه وماتعه، ويقول =

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 لطفله على طفل آخر شيئاً، عليك المطالبة بحقه، ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة وليس لك التسليم.

فصل

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم^(١) إلا أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا

= السيد لأحد العبدین: أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر ويقول للآخر: أوجبت عليك العصيان له.

وبهذا تعرف أن قوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس خطاباً من الشرع مع الصبي ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي، فإن قيل: فلو قال للنبي: أوجبت عليك أن توجب على الأمة، وقال للأمة: أوجبت عليكم خلافه، قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول أوجبت لا على حقيقة الإيجاب، فإن أراد حقيقة الإيجاب فهو متناقض بخلاف قوله: «خذ من أموالهم صدقة» فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع. هذا كلامه ومنه تنضح المسألة ويعلم موقعها.

(١) قوله: «فصل، الأمر لجماعة... إلخ» اعلم أن الأمر المتوجه إلى جماعة إما أن يكون بلفظ يقتضي تعميمهم به أو لا يكون، فإن كان بلفظ يقتضي تعميمهم نحو قوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» فإما أن لا يعترض عليه دليل يدل على اختصاص الخطاب ببعضهم أو يعترض دليل على ذلك، فإن لم يعترض على العموم دليل اقتضى بوجوبه على كل واحد منهم، لأن الواو في «افعلوا» كالواو في «الزيدون» وكلاهما للجميع، ثم الواو في «الزيدون» يدل على أشخاص متعددة نحو: زيد وزيد وزيد، فكذلك الواو في «افعلوا» يدل على عدة مخاطبين، فهي في قوة قوله افعل أنت وأنت كذلك حتى يستغرق المخاطبين.

يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، فيكون فرض كفاية^(١).

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية؟ أهو واجب على الجميع^(٢) ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟ أم 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 عمَّ الإثم الجميع، ويقاثلهم

وإن اعترض على العموم دليل يقتضي اختصاصه ببعضهم فالبعض إما معين أو غير معين، فإن كان معيناً فذلك هو العام المخصوص، سواء كان التعيين باسم كقوله عز وجل حكاية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمٍ مَجْرِمِينَ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمَنجُوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وقول القائل: قام القوم إلا زيداً، أو بصفة كقوله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ وقوله عز وجل: ﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ﴾ وإن كان ذلك البعض غير معين أو كان الخطاب بلفظ لا يعم الجميع وهو القسم الثاني من أصل التقسيم نحو قوله عز وجل: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فهذا هو فرض الكفاية.

(١) قوله: «فيكون فرض كفاية» هذا الفرق حكمي، أي باعتبار الحكم، وهو الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية، وبينهما فرق آخر وهو أن التعبد في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها، وفي فرض العين تعبد الأعيان بفعله.

(٢) قوله: «على الجميع» أي جميع المكلفين، وفي هذا وفي ما بعده بيان حكم فرض الكفاية، وذلك كالجهاد مثلاً وجب على جميع المكلفين بقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾، «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار» ونحو ذلك، ثم أجمع المسلمون على سقوطه عن جميعهم بفعل من يقوم بطرد العدو وكف شره عن المسلمين، وقد خرج الخرقى من أصحابنا هذا المعنى حيث قال في مختصره: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين، وإنما سمي هذا فرض كفاية لاكتفاء الجميع بالبعض في سقوط الفرض.

الإمام على تركه، وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن^(١)، إما بالنسخ أو بسبب آخر.

أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال^(٢)، لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين، فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال^(٣).

(١) قوله: «وسقوط الفرض... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: إن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع لتوجه الخطاب إليهم، وحينئذ سنقوطه بفعل البعض بعيد، وأيضاً إن الواجب ضد الحرام، والحرام لا يخرج الجميع عن عهدة تركه بترك البعض له، كذلك الواجب لا يخرج الجميع عن عهدة فعله بفعل البعض له، والجواب ما ذكره المصنف.

ويقال أيضاً: إن سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض ليس محالاً لذاته ولا لغيره، وإذا لم يكن محالاً فغايبته أن يكون مستبعداً كما ذكرتموه، لكن استبعاده لا يمنع وقوعه إذا قام دليله، إذ قد وقع في الوجود كثير من المستبعدات والنوادر والخوارق للعادات، وقد أوجب الشرع دية الخطأ على العاقلة مع أن العقل والشرع يستبعدان جداً أن تزر وزارة وزر أخرى أو يعاقب أحد بجريمة غيره من مشاركة فيها، وأما عدم الإكتفاء في خروج الجميع من عهدة ترك الحرام بفعل البعض فلأن الحرام لا فرض كفاية فيه فليتذكر.

(٢) قوله: «أما الإيجاب على واحد لا بعينه» جواب عن قولهم أم على واحد غير معين.

(٣) قوله: «بخلاف إيجاب خصلة... إلخ» هذا بيان الفرق بين فرض الكفاية والواجب المخير.

خاتمة

نذكر فيه فروعاً تتعلق بفرض الكفاية

أحدها: لا يشترط في الخروج عن عهدة فرض الكفاية تحقق وقوعه من بعض الطوائف، بل أي طائفة غلب على ظنها أن غيرها قام به سقط عنها، وإن غلب على ظن كل من الطائفتين أو الطوائف أن الأخرى قامت به سقط عن الجميع عملاً بموجب الظن، لأنه كما صلح مثبتاً للتكليف صلح مسقطاً له.

الثانية: القائم بفرض الكفاية أفضل من غير القائم به ضرورة أنه حصل مصلحته =

فصل

إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ ۖ قِرْ آلِيلَ﴾، أو أثبت في حقه حكماً، فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل^(١). وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ، نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»، هذا قول القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية.

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر^(٢)، لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر لا يختص به دون بقية عبيده، ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

= دون غيره، نعم إنهما سيان في الخروج من العهدة، لكن هذا خرج عنها بفعله، وذاك خرج عنها لانتفاء القابل لفعله، لأن القائم بفرض الكفاية لما حصل مصلحته بفعله لم تبق مصلحة يفعلها الآخر فسقط عنه التكليف لذلك.

الثالثة: قيل إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين وقيل بالعكس.

الرابعة: المختار أنه يتعين فرض الكفاية ويجب إتمامه على من تلبس به، كالمجاهد يحضر الصف، وطالب العلم يشرع في الاشتغال به، ونحو ذلك.

(١) قوله: «ما لم يقم على اختصاصه دليل» سواء ثبت في حقه ﷺ كوجوب السواك والأضحية والوتر وغير ذلك من الخصائص، أو خوطب به نحو: «يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك» إلى قوله عز وجل: «خالصة لك من دون المؤمنين» وأيضاً الخطاب المتوجه إلى الصحابي يختص به، كقوله عليه السلام لأبي بردة: «تجزيك ولا تجزي أحداً بعدك».

(٢) قوله: «وقال أبو الحسن... إلخ» حاصله: أن هؤلاء يقولون يختص الحكم بمن توجه إليه إلا للدليل معمم، والأولون يقولون: يعم الحكم من توجه إليه وغيره إلا للدليل مخصص.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾، فعلل إباحته لنبه عليه السلام بنفي الحرج عن أمته^(١)، ولو اختص به الحكم لما كان علة كذلك. وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولو كان الأمر مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه^(٢) بلفظ التخصيص.

وروي أن النبي ﷺ سأل رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تدركني 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 اتقي». وروي عنه في العلة للصائم مثل ذلك رواه مسلم. فالحجة فيه من وجهين: 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 الختانين من غير إنزال، وإيجاب الوضوء من الملامسة، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله حتى عدوا ذلك ناسخاً لما قبله ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه، ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل، ودخل فيه أمته حتى نسخه بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له

-
- (١) قوله: «فعلل إباحته» أي أباح لنبه زوجة ابنه بالتبني ليتأسى به المؤمنون دفعاً للحرج عنهم، فلولا أن ما ثبت في حقه يتناول غيره لكان هذا التعليل عبثاً.
- (٢) قوله: «لما احتاج إلى تخصيصه» للمانع أن يقول هو تأكيد لما اقتضاه الخطاب له من الاختصاص، ويجب عنه بأننا حملنا له على التأسيس، وهو إفادة التخصيص أولى لاستقلاله بالفائدة.

قال عقيبه: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾، وابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾، وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به، وقد أشار إليه عليه السلام بقوله: «إنما أسهوا لأسن» فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه، لزم مشاركته لهم في أحكامهم لوجود التلازم ظاهراً، فإن ما ثبت في أحد المتلازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقهم دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه، ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر». فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره.

والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره، قوله عليه السلام: «خطابي للواحد خطابي للجماعة»^(١)، ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان، كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة معز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوضة إلى قصة بروج بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية الأنصارية^(٢) في سقوط طواف الوداع عن الحائض، وغير

(١) قوله: «خطابي للواحد خطابي للجماعة» ويروى حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة، وهو نص في أن ما توجه إلى صحابي تناول غيره، ومما يناسب هذا ويقويه ما روي أن النبي ﷺ كان لا يمس جسده جسد امرأة إلا زوجة أو ملك يمين، وكان النساء عند المباينة ربما أردن مصافحته للبيعة فيمتنع ويقول: «قد بايعتكن» ويقول: «إنما قولى لامرأة واحدة كقولى لألف امرأة» أو نحو من هذا.

(٢) قوله: «صفية الأنصارية» هكذا وجدته فيما رأيته من نسخ هذا الكتاب، والذي روي في الصحيحين والترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: حاضت صفية بنت =

ذلك. ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز: «تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك».

دليل آخر: أن قول الراوي: نهى رسول الله ﷺ أو أمر أو قضى، يعم، ولو اختص الحكم من شؤفه به لم يكن عاماً لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهى النبي ﷺ أو أمره لواحد فلا يكون عاماً، ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شؤفه^(١) به أصحاب النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار.

فصل

الأمر يتعلق بالمعدوم^(٢)، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام

= حيي بعدما أفاضت، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «أحباستنا هي؟» قلت: يا رسول الله إنها قد أفاضت وطافت بالبيت ثم حاضت بعد الإفاضة، قال: «فلتنفر إذن».

وحاصل الأدلة مما مضى أن يقال: لولا أن ما توجه إلى بعض الأمة يتناول غيره لكان ذلك خطأ من الصحابة، حيث رجعوا في أحكامهم العامة إلى أحكامه الخاصة لجواز اختصاص قضاياه بمجالها التي وردت فيها، بل لوجوب ذلك عند الخصم، فيكون الخطأ أشد وأشنع، لكن الصحابة أجمعوا على ذلك، وقد شهد النبي ﷺ لهم بالهداية والإجماع مطلقاً بالعصمة من الخطأ، وذلك يقتضي عموم ما ذكرناه من عموم الحكم وإن توجه إلى واحد.

(١) قوله: «شؤفه» بضم الشين مبني للمجهول، والمشافهة المخاطبة من فيك إلى فيه. تنبيه: إذا تأملت الخلاف في هذه المسألة تجده كأنه خلاف لفظي، إذ القائلون بأن الحكم يختص بمن توجه إليه يتمسكون بمقتضى اللغة، كذلك والقائلون بأنه يعم من توجه إليه وغيره يتمسكون بالواقع الشرعي، لأن أدلتهم كلها وقائع شرعية خاصة عدّي حكمها إلى غيرها، وحيث يصير التقدير: أن اللغة تقتضي أن الخطاب لواحد معين يختص به ولا خلاف فيه بينهم، والواقعة الشرعية الخاصة إذا قام دليل عمومها عمت، ولا خلاف أيضاً فيه بينهم، فعاد النزاع لفظياً.

(٢) قوله: «فصل، الأمر يتعلق بالمعدوم» حاصل هذا الفصل أن توجه الأمر إلى المعدوم =

الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه، خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه^(١). ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك فلم يصح أمره، كالعاجز والمجنون، ولأن المعدوم ليس بشيء^(٢) فأمره هذيان، وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

= إن كان بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه فهو محال باطل بالإجماع، لأن المعدوم لا يفهم الخطاب فضلاً عن أن يعمل بمقتضاه، ولأن شروط التكليف كلها منتفية فيه، وإن كان بمعنى الخطاب له إذا وجد وشروط التكليف موجودة فيه، ففيه الخلاف. فعندنا جائز، وقالت المعتزلة: لا يجوز، وتبعهم بعض الحنفية والأشاعرة لما قالوا بالكلام النفسي جوزوا ذلك على معنى أن طلب إيقاع الفعل من المعدوم إذا وجد وتأهل للتكليف قام بذات الله عز وجل أزلاً. ولا يخفك بطلان الكلام النفسي، وإن نسبته إلى الأشعري جاءت على خلاف معتقده، وبالجمله فالمسألة ممكنة سواء قلنا كلام الله معنى مجرد كما يدعيه المؤولون أو لفظ ومعنى على رأي أهل الأثر.

(١) قوله: «قالوا لا يتعلق الأمر به... إلخ» تقرير دليلهم أن المعدوم يستحيل خطابه فكذا يستحيل تكليفه. أما استحالة خطابه فلأن الخطاب يستدعي مخاطباً ومخاطباً والمخاطب بفتح الطاء ههنا منتف فاستحال الخطاب لانتفاء ركنه، وأما استحالة تكليفه فلأن الخطاب من لوازمه، واستحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم.

(٢) قوله: «ولأن المعدوم ليس بشيء» في قولهم نظر، فإن المعتزلة المخالفين في هذا الأصل قالوا أو قال جماعة منهم: أن المعدوم شيء، حتى قال بعضهم: هو عرض قائم بجوهر، وإن تأثير القدرة الإلهية ليست في إيجاد معدوم بل في إظهار الأشياء من رتبة الخفاء إلى رتبة الجلاء، أي أن الأشياء خفية في العدم فيظهرها الله تعالى ويجليها، كما قال عز وجل في الساعة التي نسميها الآن معدومة ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ فسامها شيئاً، ثم قال في موضع آخر: ﴿لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ وفي موضع آخر: ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها﴾ بفتح الهمزة عند بعض القراء، أي أظهرها.

وإذا كان معنى إيجاد المعدوم عندهم هو إظهار أشياء بعد خفائها، فما المانع من توجه الخطاب الأزلي إلى تلك الأشياء بشرط ظهورها وتأهلها للامتثال؟ هذا مما لا =

ولنا اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه عليه السلام على من لم يوجد في عصرهم لا يمتنع من ذلك أحد، ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته، لم يزل أمراً ناهياً وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾، وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين.

قولهم: أن خطاب المعدومين محال، قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما يقول الوالد يوجب على أولاده^(١) ويلزمهم التصديق عنه إذا عقلوا أو بلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود، ولو قال لعبده: صم غداً، فهو أمر في الحال بصوم الغد لا أنه أمر في الغد، وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة فهو كمسألتنا بغير فرق.

فإن قيل: هذا مخالف لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي . . .». قلنا: المراد به رفع المأثم والإيجاب المضر، بدليل أنه قرن به النائم، ولا نسلم أن شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله سبحانه وتعالى قادر قبل أن يوجد مقدور.

= مانع منه، وهو لازم لمن قال به من المعتزلة على ما حكاه عنهم المحقق الطوفي رحمه الله تعالى في كتابه «إبطال التحسين والتقيح»، وأيضاً قد نص الكتاب العزيز على خطاب المعدوم بقوله: ﴿وَإِذْ أَخْرَجَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾ فحقق هذا المطلب يتضح لك القول الحق.

(١) قوله: «كما يقول الوالد . . . إلخ» هذا دليل آخر عرفي على الجواز.

فصل

ويجوز الأمر من الله سبحانه^(١) لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله، وعند المعتزلة لا يجوز ذلك إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الأمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به، لأن الأمر طلب فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده خط ثوبي إن صعدت السماء؟ وبهذا يفارق أمر الجاهل، لأن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً، ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحال، وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن^(٢)، وأن فيه فائدة على ما مضى.

ولنا الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقه، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات، ويكون متقرباً بذلك وإن لم يحضر وقت

(١) قوله: «فصل ويجوز الأمر من الله سبحانه» حاصله: أن المسألة رباعية، وبيان ذلك أن الأمر والمأمور إما أن يكونا عالمين بانتفاء شرط التكليف فلا يصح حينئذ لانتفاء فائدته في حق المكلف، أو جاهلين بانتفاءه فيصح لحصول فائدته في حق المكلف، وصحة الطلب من الآخر إذ ما يعلم انتفاء شرطه لا يصح طلبه ممن يجوز جهله به، أو الأمر عالم بانتفاء الشرط فيصح إذا كان هو الباري جل جلاله، أو المأمور عالم به دون الأمر فلا يصح لانتفاء فائدته من جهة المكلف وعدم صحة طلبه من جهة الأمر.

(٢) قوله: «وهذه المسئلة تنبني... إلخ» أي هي فرع من مسألة جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال، لأن حقيقتها إنها أمر بما علم الله انتفاء شرط وقوعه، فإن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده مع علمه أنه لا يمكنه من ذبحه، والتمكن من ذبحه شرط له وقد علم الله تعالى انتفاءه.

عبادة، ولا يمكن من زنا ولا سرقة، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهيّاً لعدم مساعدة التمكن، يجب أن يشك في كونه مأموراً منهيّاً وفي كونه متقرباً، إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب؛ وهذا خلاف الإجماع.

دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر وربما مات في أثنائها، فتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال إن الأربع كانت فريضة على الميت؟ قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه لكن بشرط البقاء، والأمر^(١) بشرط أمر في الحال، وليس بمعلق من عزم عليه يشاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده صم غداً أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: فرضت عليك بشرط بقائك فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لو كي له: بع داري في رأس الشهر كان وكيلاً في الحال يصح أن يقال وكله ويصح عزله، وإذا قال: وكلني وعزلي كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي فإنه لا يكون وكيلاً في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوز فيصير مشكوكاً فيه فكيف تلزمه العبادة بالشك؟ قالوا: لأن الظاهر بقاءه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تنبني عليه الأمور كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر.

(١) قوله: «والأمر» مبتدأ خبره من عزم عليه.

قلنا: هذا يلزمكم ومذهبكم يفضي إليه^(١)، وما أفضى إلى المحال محال. وأما الهرب فحزم وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق أو لص حسن منه الاحتراز عنه. وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً لأنه أخذ بالاحتمال الآخر.

وقولهم: الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال. قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه إفعال مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة، وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من آدميين، وإنما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتنال أو الترك لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد وهذا متصور، ويتصور من السيد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على فسخ الأمر قبل الامتنال امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره والكرامية له، وكل ذلك معقول الفائدة فكذا ههنا.

(١) قوله: «هذا يلزمكم... إلخ» أي حيث قلتم لأن الظاهر بقاؤه، ونحن نقول يلزم الشروع في نحو صوم رمضان، فما كان جواباً لكم فهو جواب لنا.

فائدة: من فروع هذا الأصل الذي نحن بصده أن من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات أو جن لم تسقط عنه الكفارة لأنه قد بان عصيانه بإقدامه على الإفساد فحصلت فائدة التكليف فلا يقدح فيه انتفاء شرط صحة صوم اليوم بموته قبل إكماله، وكذلك من مرض أو سافر في يوم قد وطىء فيه لم تسقط عنه الكفارة لأن صيامه استقر قبل وجود المبيح للإفطار، ومن الفروع أيضاً أن المرأة يجب عليها الشروع في صوم يوم علم الله تعالى أنها تحيض فيه لأن حقيقة الصوم بكماله وإن فاتت بطريان الحيض، لكن طاعتها بالعزم على امتثال الأمر بالصوم بتقدير عدم الحيض أو معصيتها بعدم العزم لم يفت.

وقولهم: يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط. قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود وجد الشرط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ فلا يفضي إلى ما ذكروه.

فصل

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي^(١)، وعلى العكس فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير.

من ذلك أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها^(٢). وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا

(١) قوله: «لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي» أي حكم موازنه على العكس، مثاله في حدهما: أن الأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كف عن فعل، والأمر ظاهر في الوجوب واحتمال التدب، والنهي ظاهر في التحريم مع احتمال الكراهة، وصيغة الأمر افعل، وصيغة النهي لا تفعل، والنهي يلزمه التكرار والفور، والأمر يلزمه على خلاف فيه، والأمر يقتضي صحة المأمور به والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، وكما يخرج عن عهدة المأمور به بفعله، كذلك يخرج عن عهدة المنهي عنه بتركه. فهذا معنى الموازنة بين الأمر والنهي.

(٢) قوله: «من ذلك أن النهي عن الأسباب... إلخ» معناه: إذا ورد النهي عن السبب الذي يفيد حكماً اقتضى فساد، سواء كان النهي عنه لعينه أو لغيره في العبادات أو في المعاملات، وذلك كالنهي عن بيع الغرر، وعن البيع وقت النداء للجمعة، وفي المسجد، وكبيع المزانية، وكالنهي عن نكاح المتعة والشغار ونكاح الإماء لمن لا يجوز له، فإنه يقتضي الفساد في ذلك كله على خلاف في بعضه إلا لدليل يدل على أنه لا يقتضي الفساد بل الإثم بفعل السبب أو كراهته، وذلك كبيع الحاضر للبادي، وتلقي الركبان، أو النجش ونحوها، فإن النهي ورد عنها لكن دل الدليل على أن النهي المذكور لا يقتضي فسادها على الأظهر، نعم يحرم تعاطيها أو يكره لأجل النهي.

يقتضيه، لأن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من إحداها مكروه من الأخرى على ما مضى^(١).

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه^(٢)، لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر والنهي، والأمر والنهي يتضادان، فلا يكون النهي مأموراً فلا يكون طاعة ولا عبادة، ولأن النهي يقتضي التحريم وكون الشيء قرينة محرماً محال.

وحكي عن طائفة منهم أبو حنيفة أن النهي يقتضي الصحة، لأن النهي يدل على التصور^(٣) لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه فلا يتوجه إليه النهي، كنهى الزَّيْن^(٤) عن القيام

(١) قوله: «لأن الشيء قد يكون له جهتان... إلخ» مثاله كما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة، فلو نهى عن الصلاة لكونها صلاة، اقتضى النهي فسادها مطلقاً، وإذا نهى عنها لما لا بسببها من معصية الغصب لم يقتض فسادها.

(٢) قوله: «وقال آخرون في النهي عن العبادات... إلخ» هذا قول آخر بالفرق بين العبادات والمعاملات، قالوا: يجوز أن يقول الشارع لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهره، ولا تطلأ جارية ولدك فإن فعلت صارت أم ولد لك، وهذا بخلاف العبادات، والفرق بينهما أن العبادة قرينة، وارتكاب النهي معصية، فيتناقضان، بخلاف المعاملات فإنها ليست قرينة، فلا يناقضها ارتكاب النهي. وفرق آخر وهو أن فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس، وفساد العبادات لا يضر بهم.

(٣) قوله: «على التصور» أي على تصور المنهي عنه.

(٤) قوله: «كنهى الزمن» بفتح الزاي مشددة وكسر الميم. والزمانة العاهة، ورجل زمن أي مبتلى. والمقصود هنا أنه لما استحال أن يقال للأعمى لا تبصر، علمنا أن استحالة النهي عنه لعدم تصوره، وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه، فحيث ورد النهي دل على وجود ما يعتمد عليه وهو تصور المنهي عنه فيكون صحيحاً، فلذلك صححوا التصرف بالوطء وغيره فيما اشتراه شراء فاسداً، وصححوا بيع درهم بدرهمين، ويثبت الملك في أحدهما، ويجب رد الآخر لأن النهي دل على الصحة والصحة ترتب الآثار والتمكن من التصرفات.

والأعمى عن النظر. وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه إذا ثبت تصوره، فلفظات الشرع تحمل على المشروع دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً.

وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين لا يقتضي فساداً ولا صحة، لأن النهي من خطاب التكليف^(١)، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا فإذا فعلته ربت عليك حكمه، ولو صرح به فقال للأب: لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية، ولا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق، ولا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب، لم يكن هذا مناقضاً. فإذا لا دليل عليه من حيث الشرع ولا عرف له في اللغة.

ولنا أدلة أحدها: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» أي مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد، فإن قيل: معناه ليس بمقبول قرينة ولا طاعة، قلنا: قوله مردود يقتضي رد ذاته، فإذا لم يكن اقتضى رد 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»، واحتج عمر في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ﴾، وفي نكاح المحرم

(١) قوله: «لأن النهي من خطاب التكليف» أي اللفظي، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، أي من قبيل خطاب الوضع والإخبار وليس بين التكليفي والوضع رابط عقلي حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهي عنه في الإثم به لا في صحته كما يقول أبو حنيفة ومحمد، ولا في فساده كما يقول غيرهما، فإن اقترن بالإثم بفعل المنهي عنه صحة أو فساداً فذلك لدليل خارج.

بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول. الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به أو بما يلازمه، لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح إنما ينهى عن المفساد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق^(١). الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة^(٢)، لأن نصبها سبباً تمكين من التوصل، والنهي من التوصل، ولأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه فيمكنه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي ولا يليق ذلك بحكمة الشرع. ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما يتعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدم.

وقولهم: أن النهي لا ينافي الصحة قد بينا تناقضهما^(٣)، وإن سلمنا

(١) قوله: «وفي القضاء بالفساد... إلخ» معناه: أن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات وشين يجب أن تنزه عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار».

(٢) قوله: «الرابع... إلخ» بيانه: وإن كان واضحاً، أن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة وعرف الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته، وقربانه واجتنابه متناقضين والشرع بريء من التناقض وما يفضي إليه، ويلزم ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

(٣) قوله: «قد بينا تناقضهما» أي في الرابع المتقدم، ولك أن تقول من جهة ثانية على سبيل الاستفسار إن أردتم أن النهي يقتضي الصحة العقلية وهي كون المنهي عنه ممكن الوجود لا ممتنع فهذا صحيح، وإن أردتم الصحة المستفادة من الشرع وهي ترتب آثار الشيء شرعاً عليه فذلك تناقض، إذ يصير معناه على هذا التقدير النهي شرعاً يقتضي صحة المنهي عنه شرعاً وهو محال، إذ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء كبيع الحمل في البطن ونحوه، لأن النهي يقتضي في وضع اللغة وعرف الشرع إعدام المنهي عنه، لأن كل عاقل بل وغير عاقل إذا أراد عدم فعل ما، قال لمن خشي صدوره منه لا تفعله، ولا يقول ذلك إذا أراد إيجاد ذلك الفعل، فدل على أن مقتضى النهي إعدام المنهي عنه، وحينئذ ترتب آثاره مع إعدامه تناقض محال، على أنه من تأمل قوله ﷺ: «إذا =

أنه لا ينافيه، لكن يدل على الفساد ظاهراً ويكفي ذلك، وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرججه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

قولهم: أنه يدل على الصحة، بعيد جداً، فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قرب منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟

قولهم: أنه يدل على التصور، قلنا: يدل على تصويره حساً وهو الأفعال، أما الصحة والفساد فحكممان شرعيان لا يُنهي عنهما ولا يؤمر بهما. ودليله سائر مناهي الشرع كالمحاولة والمزابة^(١) والمنازعة والملازمة،

= أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» وجدته يفيد اجتناب المنهي عنه وذلك هو المطلوب، فدع ما روعوا به من الرأي.

(١) قوله: «كالمحاولة... إلخ» المحاولة مختلف فيها، قيل هي اكتراء الأرض بالحنطة، هكذا جاء مفسراً في الحديث، وقيل هي المزراعة على نصيب معلوم كالثلث والربع ونحوهما، وقيل هي بيع الطعام في سنبلة بالبر، وقيل هي بيع الزرع قبل إدراكه.

وإنما نهى عنها لأنها من المكيل ولا يجوز فيه إذا كانا من جنس واحد إلا مثلاً بمثل وبدأً بيد، وهذا مجهول لا يدري أيهما أكثر؟ قال ذلك في النهاية. والمزابة: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزبن وهو الدفع، كان كل واحد من المتبايعين يزبن صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهى عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة.

والمنازعة في البيع: هي أن يقول الرجل لصاحبه انبذ إلي الثوب أو انبذه لك ليجب البيع، وقيل: هي أن يقول إذا نبذت إليك الحصة فقد وجب البيع، فيكون البيع معاطاة من غير عقد ولا يصح، يقال: نبذت الشيء أنبذه نبذاً فهو منبوذ إذا رميته وأبعدته.

والملازمة: هي أن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع، وقيل: هي أن يلمس المتاع من وراء ثوب ولا ينظر إليه ثم يوقع البيع عليه. وإنما نهى عنه لأنه غرر، ولأنه تعليق أو عدول عن الصيغة الشرعية، وقيل: معناه أن يجعل اللمس بالليل قاطعاً للخيار، ويرجع ذلك إلى تعليق اللزوم وهو غير نافذ.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ
الرِّبَا﴾، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام إقرائك»^(١) إلى نظائره.

قولهم: إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع. عنه
جوابان: أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلا ما صرف عنه
الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء
للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف. الثاني: إنا
نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال
المنظومة، والصحة غير داخلية في حدّها لما ذكرناه.

(١) قوله: «دعي الصلاة... إلخ» رواه الشيخان في الصحيحين عن فاطمة بنت حبيش
أنها قالت: إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ:
«إنما ذلك عرق ليس بالحیضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة أيام إقرائك فإذا
أدبرت فاغسلي الدم عنك وصلي».

وجه الاستدلال به أن يقال: لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحائض
بوجه ما، وهذا لأنها منهيّة عن الصلاة، والصلاة المنهي عنها ليست هي اللغوية
فيتعين أن تكون هي الشرعية، والدليل على أنها منهيّة عنها هذا الحديث. وأيضاً
لا يصح أن يكون الشرعي هو الصحيح للزوم دخول الوضوء وغيره من الشروط في
مسمى الصلاة لتوقف الصحة عليه.

باب العموم

اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة^(١)، وقد يطلق في غيرها، كقولهم عنهم القحط أو المطر والعطاء، لكنه مجاز، فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو^(٢)، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبه إلى زيد وعمرو

(١) قوله: «اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة» ذهب الإسوي وغيره إلى أن هذا محل اتفاق، وقال علاء الدين المرداوي في التحرير: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة إجماعاً بمعنى الشركة في المفهوم لا في اللفظ، وكذا من عوارض المعاني عند القاضي والشيخ وابن الحاجب وغيرهم، وعند الموفق والجوزي والأكثر مجاز انتهى.

وحقق الطوفي أن العموم حقيقة في الأجسام، قال: إذ العموم الشمول في اللغة، ولا بد فيه من شامل ومشمول كالعباءة لما تحتها. فالتحقيق من حيث النظر أن العموم حقيقة في الأجسام لا في الألفاظ ولا في المعاني، واستدل لذلك بوجهين: أحدهما: أن الألفاظ والمعاني غير مشاركة للأجسام في معنى الشمول، لأنك تقول عمت الخيمة القوم أي شملتهم فهي إذن حقيقة، والثاني: أن الشمول في الألفاظ ليس محسوساً بل معقولاً، وليس هو في قوة شمول الألفاظ لما تحتها، فقولهم عنهم العطاء والإنعام وغير ذلك مما هو للمعاني أضعف من شمول الألفاظ، والكلام على هذا طويل، وليس تحته كبير فائدة، غاية الأمر أنه من رياضات هذا العلم لا من ضرورياته، حتى لو ترك لم يخل بفائدة، ولهذا لم يذكره كثير من الأصوليين.

(٢) قوله: «فإن عطاء زيد... إلخ» بيانه أن يقال: لم قلت إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال؟ والعطاء فعل، وقد يعطى عمراً وزيداً وتقول عنهم بالعطاء، والوجود معنى، وهو يعم الجواهر والأعراض، قيل في الجواب: إن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث أنه فعل، فليس في الوجود =

واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقُدْرهم^(١) وإن أشركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم، 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 يسمى 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 عهده أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس. وحينئذ العام هو اللفظ^(٢) الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً.

= فعل واحد هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وكذلك وجود السواد يسارق وجود البياض، وليس في الوجود معنى واحد حاصلاً مشتركاً بينهما، وإن كانت حقيقته واحدة في العقل، وعلوم الناس وقُدْرهم وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة لا يوصف بأنه عموم، فقولنا: الرجل، له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان.

أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية.

وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً، من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبيل نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فهذا معنى كليته، فإن سمي عاماً بهذا فلا بأس.

(١) قوله: «وقُدْرهم» بضم القاف وفتح الدال جمع قدرة.

(٢) قوله: «اللفظ» جنس يتناول العام والخاص والمشارك والمطلق وغير ذلك من أصناف اللفظ لأنها ألفاظ.

واحترازنا بالواحد عن قولهم: ضرب زيد عمراً، فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين. وبقولنا مطلقاً عن قولهم رجالاً^(١)، فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلق بل هو إلى تمام العشرة.

وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له^(٢). ثم العام ينقسم

(١) قوله: «وبقولنا: مطلقاً... إلخ» فيه نظر، وذلك لأن الاحتراز عن مثل «رجال» حصل بقوله فصاعداً، فحيث لا حاجة لقوله مطلقاً.

(٢) قوله: «وقيل العام كلام مستغرق... إلخ» فقوله: كلام، جنس، والمستغرق لما يصلح له فصل له عما ليس بمستغرق لما يصلح له، كالرجل إذا أريد به معين فإنه ليس بعام، فإنه لم يستغرق ما يصلح له وهو سائر الرجال، إذ لفظ الرجل يصلح للدلالة على جميع الرجال إذ جعل جنساً.

وحاصله: أن اللفظ لا بد وأن يصلح للدلالة على شيء، فإن دل على جميع ذلك الشيء الذي يصلح للدلالة عليه فهو العام، وإلا فليس بعام، وزاد الطوفي على هذا الحد قوله: بحسب وضع واحد، وجعله احترازاً من المشترك، كلفظ العين والقرء، فإنه لفظ مستغرق لما يصلح له من مسمياته، لكنه ليس بوضع واحد، بل بأكثر منه. فالقرء الدال على الحيض إنما وضع له، وكذلك القرء الدال على الطهر إنما وضع له بوضع غير الأول، بخلاف قولنا الرجال، فإن دلالة على جميع ما يصلح له بوضع واحد.

وعلى هذا الحد مؤاخذات: أحدها: كان عليه أن يقول بحسب وضع واحد، ولعلها سقطت من النسخ التي اطلعت عليها.

ثانيها: أنه عرف العام بالمستغرق، وهما لفظان مترادفان، وليس هذا حذباً لفظياً حتى يصح التعريف به، بل حقيقياً أو رسمياً.

ثالثها: أنه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو: ضرب زيد عمراً.

رابعها: أنه منقوض بأسماء الأعداد، فإن لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص، وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها.

خامسها: أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع، وهي من جملة المعرفة، وأخذ المعرفة قيماً في المعرفة باطل.

وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد، نعم =

إلى عام لا أعم منه يسمى عاماً مطلقاً^(١)، كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، وقيل الشيء^(٢) وقيل ليس لنا عام مطلق^(٣)، لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول.

= قد يقال: قولنا ضرب زيد عمراً لم يستغرق جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب.

(١) قوله: «ثم العام ينقسم... إلخ» هذا تقسيم للعام والخاص بحسب المراتب علواً ونزولاً وتوسطاً.

(٢) قوله: «وقيل الشيء» أي العام المطلق كالشيء لا كالمعلوم، لأن من جملة المعلوم المعدوم والعدم وهو لا يتصف بالعموم والخصوص لأنهما معنيان محتاجان إلى ما يقومان به، وذلك يجب أن يكون شيئاً لأن الشيء هو الموجود، لأن المشيئة مع القدرة أثرت فيه، أما المعدوم فلا يصح قيام المعاني به، والعموم والخصوص معنيان لا يقومان به، وحاصله: أن المعتزلة قالوا: المعدوم شيء، وغيرهم يقول: الشيء أخص من المعلوم، لأن كل شيء معلوم وليس كل معلوم شيئاً.

(٣) قوله: «وقيل ليس لنا عام... إلخ» ذكر الغزالي هذه المسألة باعتبار، وتابعه المصنف فجعله قولاً برأسه. وعبارة الغزالي في المستصفي: واعلم أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً، كقولك زيد وهذا الرجل، وإما عام مطلقاً، كالمذكور والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله، خاصاً من حيث اقتضاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله، ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه. هذا كلامه، ومنه تعلم أن هذا القول إنما هو بذلك الاعتبار المذكور، وليس هو قول برأسه.

وحاصله: أن كل لفظ فهو بالنظر إلى شموله أفراد ما تحته، عام، وبالنظر إلى اقتضاره على مدلوله، خاص. وبهذا التفسير لا يبقى لنا عام مطلق، لكن هذا غير تفسيرنا العام المطلق بما لا أعم منه، لأن من الألفاظ ما يكون عاماً لا أعم منه، مع أنه مقصور الدلالة على ما تحته، فيكون حينئذ عاماً مطلقاً لا عاماً مطلقاً باعتبارين كما ذكر من التفسيرين.

لكن مثل هذا لا ينبغي أن يحكى قولاً مطلقاً كما فعله المصنف، لئلا يوهم أن في =

والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يسمى خاصاً مطلقاً، كزيد وعمرو^(١) وهذا الرجل، وما بينهما عام وخاص بالنسبة^(٢)، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه. والموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم عام بالنسبة إلى الجوهر، والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر عام بالنسبة إلى النامي، والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم عام بالنسبة إلى الحيوان، وأشبه ذلك يسمى عاماً لشموله ما يشمله خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره.

فصل

وألفاظ العموم خمسة أقسام: الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود^(٣)، وهو ثلاثة أنواع: الأول: ألفاظ الجموع، كالمسلمين والمشركون والذين، والنوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من

= وجود العام المطلق بتفسير واحد قولين وليس كذلك، فكان اللائق أن يذكر ذلك بتفسيرين كما فعله الغزالي.

(١) قوله: «كزيد وعمرو» إذ لا يوجد أخص من ذلك يعرف به، ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين.

(٢) قوله: «بالنسبة» أي هو عام بالنسبة، والإضافة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه، فالحيوان عام بالنسبة إلى ما تحته من الأنواع كإنسان وفرس، خاص بالنسبة إلى ما فوقه وهو الجسم، فالضابط في العام والخاص أن كل شيئين انقسم أحدهما إلى الآخر وغيره فالمنقسم أعم من المنقسم إليه، فالموجود ينقسم إلى جوهر وغيره كالعرض، والجوهر ينقسم إلى نام وغيره، كالجماد، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره، كالنبات، والحيوان ينقسم إلى إنسان وغيره، كالفرس.

(٣) قوله: «لغير المعهود» فإن ما عرف بلام العهد لا يكون عاماً لأنه يدل على ذات معينة نحو: لقيت رجلاً فقلت للرجل. واعلم أن تقسيم اللام قد سبق لك في فن آخر فتذكره.

لفظه كالناس والحيوان^(١) والماء والتراب، والنوع الثالث: لفظ الواحد، كالسارق والسارقة، والزاني والزانية، وإن الإنسان^(٢) لفي خسر.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد ومال عمرو^(٣).

القسم الثالث: أدوات الشرط، كـ «مَنْ» فيمن يعقل و«ما» فيما لا يعقل، و«أَيُّ» في الجميع، و«أَيْنَ وَأَيَّانَ» في المكان^(٤)، و«مَتَى» في الزمان، ونحوه كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ - وَمَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ - أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ ﴿﴾، وقوله عليه السلام: «أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها».

القسم الرابع: «كُلٌّ» و«جميع» كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ - وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ - اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿﴾.

(١) قوله: «كالناس والحيوان» فليس مفردا ناسا وحيوانا.

(٢) قوله: «وإن الإنسان» اللام فيه جنسية لا عهديّة، بدليل الاستثناء منه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية.

(٣) قوله: «كعبيد زيد ومال عمرو» الأول لفظه جمع، والثاني اسم جنس أضيفا إلى معرفة فيقتضي عموم العبيد والمال، حتى لو قال رأيت عبيد زيد وشاهدت مال عمرو اقتضى ذلك أن الرؤية والمشاهدة كانت لجميع ذلك، وقد وقع المثال هنا بلفظ الجمع والجنس المضاف إلى معرفة كما رأيت، وبقي اللفظ المفرد نحو السارق والزانية، وهو إذا أضيف إلى معرفة لا يقتضي العموم لأنه لا جمع. في لفظه، بخلاف عبيد ومال لأن فيهما جمعا حقيقيا في نحو: عبيد زيد، أو معنويا في نحو: مال زيد، والمال جنس يشمل أنواعا، أما السارق والزاني ونحوهما فلم يوضع لفظه ليدل على جمع لفظي ولا معنوي، بل ليدل على ذات متصفة بفعل صدر عنها أو قام بها، وليس من لوازم ذلك جمع ولا أفراد إلا بطريق الفرض.

(٤) قوله: «وأيّ وأيَّان في المكان» هكذا رأيته في النسخ التي اطلعت عليها، وهو سهو بل أيّ وحدها للمكان وأيَّان للزمان.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴿٢﴾. قال البستي^(٢): الكامل في العموم هو الجمع لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم، لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها.

(١) قوله: «النكرة في سياق النفي» اختلف في النكرة في سياق الأمر، كقوله: اعتق رقبة. أحدهما: أنه لا يعم لأنه مطلق والمطلق ليس بعام، والثاني: أنه يعم لأنه لو لم يكن عاماً لما خرج الأمور عن عهدة الأمر بعق أي رقبة كانت، لكنه يخرج بذلك، وهو يدل على أنه يقتضي العموم، وفي هذا نظر، لأنه إنما خرج عن عهدة الأمور بذلك لأنه مأمور برقبة مطلقة، والمطلق يكفي في امثاله إيجاد فرد من أفراد، لأن الواجب فيه تحصيل الماهية، وهو حاصل بفرد ما من أفراد، كما لو قال: صل صلاة أو صم يوماً.

(٢) قوله: «قال البستي» حاصل كلامه أن لفظ الجمع كالمسلمين والمشركون أكمل في باب العموم من غيره من ألفاظ العموم كالمفرد والمعرف باللام نحو: الزاني والسارق. والفرق بينهما أن العموم قام بصيغة الجمع ومعناه، وتحقيق ذلك أن لفظه يفيد التعدد كما أن معناه متعدد، بخلاف اللفظ المفرد فإن التعدد إنما هو في مدلوله لا في لفظه، فإننا إذا قلنا: الرجال، دل هذا اللفظ بوضعه على جماعة متعددة من ذكور بني آدم، بخلاف الرجل والسارق فإنه إنما يدل بوضعه على واحد وهو ذات اتصفت بالسرقة، وعموم مدلوله إنما استفدناه من دليل منفصل وهو كون هذا اللفظ أريد به الجنس أو غير ذلك، فعلى هذا الجمع الذي له واحد من لفظه كالمؤمنين، والذي لا واحد له من لفظه كالناس، والجمع المضاف كعبيد زيد، وكل وجميع، أكمل عموماً من أدوات الشرط ومن النكرة في سياق النفي، نحو: لا رجل في الدار، لأن ألفاظها ليست جمعاً بالوضع على حد الرجال والمسلمين، وأدوات الشرط والنكرة المذكورة أكمل من المفرد والمعرف، لأن ألفاظها وإن لم تكن صرائح في الجمع كما ذكرنا فهي موضوعة له وتفيده بالجملة. فهذا شرح قوله: العام الكامل هو الجمع لقيام العموم بصيغته ومعناه جميعاً وبمعنى غيره فقط.

واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة^(١): فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق، وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة، وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي. قالوا^(٢): لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك^(٣) يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون مراداً،

(١) قوله: «واختلف الناس في هذه الأقسام... إلخ» حاصله: أن ها هنا ثلاثة مذاهب:

أولها: أن الألفاظ المذكورة تقتضي العموم بالوضع، أي بقصد واضع اللغة إفادتها للعموم ما لم يقم دليل أو قرينة تدل على أن المراد بها الخصوص، فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

ثانيها: مذهب قوم يلقبون بأرباب الخصوص قالوا: إن هذه الألفاظ موضوعة لأقل الجمع، وهو إما اثنان وإما ثلاثة على الخلاف فيه.

وقالت الواقفية: لم توضع هذه الألفاظ لا للعموم ولا لخصوص، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنف، أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ الفرقة والنفر بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه، فهذا تحرير قول الواقفية، وعبارة المصنف لا تحصل المقصود ولا يتحصل منها تحقيق المراد.

وصورة هذا الكلام إن قولنا المسلمين أو الرجال مثلاً يتناول أقل الجمع بحكم الوضع، ثم هذا اللفظ بعينه مشترك بين جميع الرجال، وثلاثة منهم، وما بين ذلك كالعشرة والعشرين، فيقال لجنس الذكور من بني آدم رجال، وللثلاثة منهم رجال، ولما فوق ذلك رجال بالاشتراك.

(٢) قوله: «قالوا» هذه أدلة الواقفية وهم الأشعري وابن الباقلاني وجماعة من المتكلمين.

(٣) قوله: «لأن أقل الجمع مستيقن... إلخ» هذا الدليل الأول، وهو أن أقل الجمع متحقق الإرادة من الصيغ المذكورة نحو: الرجال، وما زاد عليه يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون، وإذا احتمل واحتمل فلا تثبت إرادته بالشك والاحتمال مع أن الأصل عدم إرادته فيستصحب حاله.

فيحمل على اليقين، ولأن وضع هذه الصيغ للعموم^(١) إما أن تعلم بعقل أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في اللغات، والنقل إما تواتر وإما آحاد، فالآحاد لا يحتاج بها، والتواتر لا تمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماً ضرورياً، ولأننا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة^(٢)، وأن من ادعى إنها حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر كان متحكماً.

وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص^(٣)، بل استعمالها في

(١) قوله: «ولأن وضع هذه الصيغ للعموم... إلخ» هذا هو الدليل الثاني، وهو أن الدليل على وضع هذه الصيغ للعموم إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، والأول باطل إذ لا أثر ولا مدخل للعقل في اللغات، لأن طريقها التوقيف أو الاصطلاح، والثاني باطل أيضاً لأن النقل إما تواتر أو آحاد، والتواتر مفقود، إذ لو نقل أن هذه الصيغ للعموم بالتواتر لاشتراكنا فيه جميعاً ولم يختص به أحد الفريقين، كسائر القضايا المتواترة، وأما نقله بطريق الآحاد فهو غير مفيد للعلم بل للظن، فلا يثبت به هذا الأصل العام العظيم الخطر، ومبنى هذا الاعتراض المطالبة بالدليل وليس بدليل، ومسلم أنه إن لم يدل دليل فلا سبيل إلى القول به.

(٢) قوله: «ولأننا لما رأينا العرب... إلخ» هذا دليل ثالث للواقفية، قالوا: إنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحداً متشابهاً قضينا بأنه مشترك، فمن ادعى أنه حقيقة في واحد ومجاز في الآخر فهو تحكم.

(٣) قوله: «وهذه الصيغ... إلخ» أي وكذلك رأينا العرب يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً، بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات ما لا يتطرق إليه التخصيص، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن قال: هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك.

وهذا الدليل كما تراه ليس بدليل بل غايته أنه يرجع إلى المطالبة بالدليل، لأن العرب تستعمل الحقيقة والمجاز كما تستعمل اللفظ المشترك، ولم تقيموا دليلاً =

الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما والقول والاعتراف بالاشتراك، ولأنه يحسن الاستفهام^(١) فلو قال: من دخل داري فاعطه درهماً، حسن أن يقول وإن كان كافراً فاسقاً، ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر.

ولنا دليلان أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»، وأجروا السارق والسارقة، والزاني والزانية، ومن قتل مظلوماً، وذروا ما بقي من الربا، ولا تقتلوا أنفسكم، ولا تقتلوا الصيد، ولا تنكح المرأة على عمتها، ومن أغلق بابهُ فهو آمن، ولا يرث القتلى، وغير ذلك مما لا يحصى على العموم.

= على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة، بل طالبت بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

(١) قوله: «ولأنه يحسن الاستفهام» هذا دليل رابع لهم حاصله: أنه كما يحسن الاستفهام في قوله: افعل، أنه للوجوب أو الندب، فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل، فإنه إذا قال السيد لعبده: من أخذ مالي فاقتله، يحسن أن يقول: وإن كان أباك أو ولدك؟ فيقول: لا أو نعم. ويقول: من أطاعني فأكرمه، فيقول: وإن كان كافراً أو فاسقاً؟ فيقول: لا أو نعم، فكل ذلك مما يحسن، فلو قال: اقتل كل مشرك فيقول والمؤمن أيضاً أقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، وتعجيل القرى أن يقال: المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، أو يحسن إذا عرف من عادة المتكلم أنه يهين الفاسق والكافر وإن أطاعه، ويسامح الأب في بذل المال، والقرينة تشهد للخصوص، واللفظ يشهد للعموم، ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾، فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ، ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾، قال ابن الزبيري: لأخصم محمدًا، فقال له: قد عُبِدَت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾، فعقل العموم ولم ينكر عليه حتى بين الله تعالى المراد من اللفظ، ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؟» الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال إلا بحقها، والزكاة من حقها.

واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين^(١)، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾، ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد: «وكل نعيم لا محالة زائل»

قال له: كذبت إن نعيم الجنة لا يزول. وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته.

والإجماع حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث أنهم أهل اللغة وأعرف بصيغتها وموضوعاتها.

المسلك الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها^(٢) في كل لغة، ولا

(١) قوله: «في الجمع بين الأختين» أي في ملك اليمين.

(٢) قوله: «إن صيغ العموم يحتاج إليها» دليل المقدمة الأولى إن اللغة إنما جعلت للإبانة عما في نفوس العقلاء، وكما يحتاج العاقل إلى البيان عن المسمى الخاص كالرجل ونحوه كذلك يحتاج إلى البيان عن المسمى العام كالرجال ونحوهم، لأن =

تختص بلغة العرب، فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها. ويدل على وضعه توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوطه عن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

فهذه أربعة أمور تدل على الغرض، وبيانها: أن السيد إذا قال لعبيده من دخل داري فاعطه رغيفاً فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، ولو قال: لم أعطيت هذا وهو قصير؟ وإنما أردت الطوال، فقال: ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل، فعرض هذا على العقلاء، وأو اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً، ولو أن العبد حرم واحداً فقال له السيد: لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال: لأن هذا أسود، ولفظك ما اقتضى العموم، فيحتمل أنك أردت البيض، استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: ما لك وللنظر إلى اللون وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟

وأما النقض: فإنه لو قال ما رأيت أحداً، وكان قد رأى جماعة، كان كلامه خلفاً ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَتَزَلُ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن هذا عاماً فلم أورد النقض عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى، فلم لزوم دخول موسى تحت اسم البشر؟ 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

= الكل يخطر في النفوس ويتعلق الغرض ببيانه، ودليل قوله: «فيبعد جداً... إلخ» أنه يمتنع في العادة إخلال الواضع بوضع صيغ العموم لأننا فرضناه حكيماً، فلو أخل بهذه المصلحة العامة لم يكن حكيماً، هذا خلف، وعلى فرض أن واضع اللغة هو الله تعالى لا يلزم مما قلناه وجوب الصلاح والأصلح عليه، لأن اللغة من مقدمات التكليف الذي لا يمكن إلا به، فلو كلفهم بدونه لزوم تكليف ما لا يطاق.

الذين في يدي ملك فلان، كان إقراراً محكوماً في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً فقال: ما لك عليّ شيء، كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك برىء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً أثماً.

وبناء 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 سيّداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرض في إثباته وانتفائه، لتمهد عذره في العمل بعمومه وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال، ولوقال: كل عبد لي حر، ولم تعلم منه قرينة أصلاً حكماً بحرية الكل، وتقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها، ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة واختلت أوامر الشرع العامة كلها، لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا اللفظ، وفي هذا اللفظ دلالة على أنني مراد به ولا يلزمي 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 يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً وفاسد قطعاً، فوجب إطرأحه.

وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل وليس بدليل ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم وإنها 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، ولأنه لو لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً، ثم أنه إنما 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 رأيته؟

فصل

وقد قال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام^(١)، وقال آخرون بالعموم إلا في اسم الواحد^(٢) بالألف واللام، وقال بعض النحويين المتأخرين^(٣) في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلا أن تكون فيه «من» مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾، أو مقدرة كقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، بدليل أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان^(٤)، ومن أنكر

(١) قوله: «إلا فيما فيه الألف واللام» أي الحرفية لا الإسمية، فإن الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين موصولة، واختلف في الداخلة على الصفة المشبهة، والصحيح إنها حرف تعريف كالدخلة على اسم التفضيل، وحاصله: أن الألف واللام الحرفية تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف في اقتضاها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب:

الأول: أنه إذا كان معهوداً حملت على العهد، فإن لم يكن، حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: أنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق، حكاه صاحب الميزان عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم والراجح المذاهب الأول.

(٢) قوله: «إلا في اسم الواحد» كقولهم: الدينار خير من الدرهم.

(٣) قوله: «وقال بعض النحويين... إلخ» نسب في تحرير المنقول هذا القول إلى أبي البقاء.

(٤) قوله: «بدليل أنه يحسن... إلخ» تقرير حجته أنه يحسن أن يقال ما عندي رجل بل رجلان، ولا يحسن أن يقول ما عندي من رجل بل رجلان، وذلك يدل على أن ما عندي من رجل يعم لامتناع إثبات الزيادة عليه لإفضائه إلى التناقض في عرف =

أن الألف واللام للاستغراق قال: يحتمل أن تكون للمعهود^(١)، ويحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أنها لجملة من الجنس، فما دليل التعميم؟ ثم وإن سلم في البعض^(٢) فما قولكم في جمع القلة؟ وهو ما ورد على وزن الأفعال كالأحمال، والأفعل كالأكلب والأكعب، والأفعل كالأرغفة، والفعل

= اللسان، وإن ما عندي رجل لا يعم لجواز الزيادة عليه وعدم إفضائه إلى التناقض في عرف اللسان، ولا فرق بين الصورتين إلا إثبات من وعدمه، فدل على أنها هي المؤثرة في العموم في هذا الباب، ويلحق بثبوتها تحقيقاً بثبوتها تقديراً لاشتراكهما في المعنى، وسر هذا التقدير أن «من» موضوعة للدلالة على الجنس، فإذا دخل النفي عليها تحقيقاً أو تقديراً كما سبق مثاله أفاد نفي الجنس وهو معنى الاستغراق والعموم، وإذا لم يدخل عليها لم يفد نفي الجنس بل نفي الشخص المذكور مبهماً، مثاله: ما في الدار من رجل، يقتضي نفي جنس الرجال من الدار، وما في الدار رجل، يقتضي نفي رجل واحد مبهم من جنس الرجال، ولذلك جاز أن يخبر بإثبات زيادة عليه نحو: بل عندي رجلان وأكثر، ومن ثم وجب بناء «لا» مع النكرة بعدها نحو: لا رجل في الدار، قالوا: لأن هذا جواب سائل سؤال، فقال: هل من رجل في الدار؟ والجواب يكون طبق السؤال، فتقدير الجواب: لا من رجل في الدار، لكن حذف «من» من الجواب لدلالاتها عليه في السؤال، ثم ضمن الكلام معناها فبني، كما أن خمسة عشر لما تضمنت معنى واو العطف في خمسة وعشرة بنيت، لأن الاسم إذا تضمن معنى الحرف أشبه الحرف من جهة إفادته معناه، فبني كما يبني الحرف.

(١) قوله: «يحتمل أن تكون للمعهود» نحو لقيت دابة فركبت الدابة، وقوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي الرسول المعهود في الخطاب، ومثال الاستغراق ﴿إن المتقين في جنات ونهر﴾ ومثال كونها لجملة من الجنس: شربت الماء وأكلت الخبز، والمراد بعضه بالضرورة، قالوا: فإذا كانت تستعمل في هذه المعاني فبأي شيء تختص في إفادة العموم، وهل ذلك إلا ترجيح بلا مرجح؟

(٢) قوله: «وإن سلم في البعض» أي: وإن سلمنا لكم العموم في بعض ما دخل عليه الألف واللام فما تقولون في جمع القلة إذا دخل عليه الألف واللام؟ فإنه ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها.

كالصبية، فقد قال أهل اللغة إنه للتقليل وهو ما دون العشرة، وقال ناس بالتعميم إلا في لفظ المفرد المحلى بالآلف واللام^(١) لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالذات^(٢)، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات.

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال^(٣) جاز فيما فيه الآلف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: أعط الفقراء والمساكين^(٤)، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، وارجم الزانية والزاني، ولا تؤذ مسلماً، ولا تجعل مع الله إلهاً، واقتصر عليه وانتفت القرائن^(٥)، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض^(٦) وسقوطه، ولو قال: والله لا أكل رغيفاً، حث إذا أكل رغيفين، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا أَخَذَصَحْبَةً - وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ فُؤَادٌ أَحَدٌ - وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا - إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ - وَمَنْ

(١) قوله: «إلا في لفظ المفرد المحلى» كالسارق والسارقة، والمؤمن والفاسق، والعبد والحر.

(٢) قوله: «والواحد ينقسم... إلخ» هذا من تمة استدلالهم وحاصله: أن الاسم المفرد إذا دخل عليه الآلف واللام ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر، والبرة والبر، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد، كالدينار والرجل، حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، فقولهم: واحد بالنوع كالبر والتمر، وواحد بالذات كالبرة والتمرة، فإذا تخصص الواحد بالنوع كقولنا أخذت الدينار الواحد انصرف إلى الواحد بالذات.

(٣) قوله: «ما ذكرناه من الاستدلال» أي عند قولنا ولنا دليلان.

(٤) قوله: «أعط الفقراء والمساكين» مثال لما كان له واحد من لفظه، والسارق والزاني لما كان لفظه واحداً وهو دال على العموم، ولا تؤذ مسلماً مثال للنكرة في سياق النفي.

(٥) قوله: «وانتفت القرائن» أي الدالة على التخصيص.

(٦) قوله: «وتوجه الاعتراض» على العبد إن لم يمثل، وسقوط الاعتراض إن امتثل.

لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»، ولا يحل أن يقال في مثل هذا أن اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: أن الألف واللام للمعهود، قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده^(١)، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق، وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل 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 استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا.

وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل السارق والسارقة، والدينار أفضل من الدرهم، وأهلك الناس الدينار والدرهم، ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ ^(٢) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

فقوله: إنه يصح أن يقول ما عندي رجل بل رجلان، قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه، ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة الأسد إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند

(١) قوله: «قلنا إنما ينصرف إلى المعهود... إلخ» بيانه: أن من قال شربت الماء علمنا بقرينة العقل أنه إنما يريد بعض الماء، وهو قدر ما يذهب عطشه لاستحالة أن يشرب كل ماء في الأرض، بل في الوجود، فإن لم يوجد معهوداً وجب صرفها إلى الجنس وهو المراد بالعموم، فاستعمالها في المعهود وبعض الجنس بالقرينة لا بالوضع حتى يكون صرفها إلى العموم تحكماً.

الإطلاق. وأما لفظة «من»^(١) فهي من مؤكدات العموم وتمنع من استعماله في مجازة، ولتأثيرها في التأكيد ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

فصل^(٢)

أقل الجمع ثلاثة^(٣)، وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية أن أقله اثنان، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^(٤) فَلَاؤُهُ السُّدُسُ، ولا خلاف في حجبها باثنين، وقد جاء ضمير الجمع للاثنيين في: ﴿هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمُوا﴾^(٥)، ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبْوُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا

(١) قوله: «وأما لفظة من» أي في مثل: ما جاءني من رجل، فليست هي المفيدة للعموم، وإنما هي لتأكيد العموم الحاصل من وقوع النكرة في سياق النفي، وفائدتها منع استعمال اللفظ في مجازة، وقوله: «ولتأثيرها... إلخ» متعلق بتطرق الذي هو فعل ماضٍ، وهو بيان لأن من قال: إذا خلت النكرة في سياق النفي عن معنى العموم كان واهماً في مقاله لا تحقيق له فيما زعم.

(٢) قوله: «فصل» لما انتهى الكلام في حد العام ومراتبه وإثباته بالحجة ودفع شبه النفاة له على ما مر وكان ذلك كالقاعدة الكلية للباب ذكر مسائل كالجزيئات له ونظمها في فصول.

(٣) قوله: «أقل الجمع ثلاثة» يؤخذ من تحرير المنقول أن محل الخلاف في غير لفظ جمع ونحن وقلوبكما مما في الإنسان منه شيء واحد فإنه وفاق، قلت: وهو قول سديد، لأن قاعدة اللغة أن كل اثنين أضيفا إلى متضمنهما يجوز فيه ثلاثة أوجه: الجمع على الأفصح، نحو: قطعت رءوس الكبشين، ثم الأفراد كرأس الكبشين، ثم التثنية كرأسي الكبشين.

(٤) قوله: «فإن كان له إخوة» أثبت للأم السدس مع الإخوة وهم جمع، والجمهور على أنها تحجب من السدس إلى الثلث بأخوين فدل على أنهما جمع.

(٥) قوله: «هذان خصمان... إلخ» خصمان مثنى والضمير في اختصموا ضمير جمع وقد رده إلى خصمان، والضمير يجب أن يطابق ما يرجع إليه، فدل على أن خصمان مطابق لضمير الجمع، وذلك يقتضي كونه جمعاً، فإذا خصمان جمع وهو مثنى، فالمنشئ أقل الجمع لأن ما قبله إلا الواحد وليس بجمع بالإجماع.

الْمَحْرَبَ»، وكانوا اثنين^(١)، «وَلَا تَأْيِسْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَبُلُوا»^(٢)، «إِنْ نُّوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا»^(٣).

وقال النبي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٤)، ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه^(٥)، وهذا يحصل في الاثنين. وأما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه^(٦) أنه قال لعثمان رضي الله عنه: حجبت الأم بالاثنتين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ»

(١) قوله: «وكانوا اثنين» أي بدليل قوله تعالى حكاية: «خصمان بنى بعضنا على بعض» إلى قوله: «إِنْ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْمَةً وَلِي نَعْمَةٌ وَاحِدَةٌ» وقد رد ضمير الجمع إلى الاثنين.

(٢) قوله: «اقتلوا» أي فرد إلى المثنى ضمير الجمع.

(٣) قوله: «قلوبكما» جمع القلوب والخطاب لاثنتين، فدل على أنهما جمع.

(٤) قوله: «الاثنان... إلخ» أخبر عن الاثنين بأنهما جماعة، وهو نص في المقصود وهو ﷺ من أهل اللغة.

(٥) قوله: «ولأن الجمع... إلخ» بيانه: أن معنى الجمع الضم، وهو حاصل في التثنية إذ التثنية ضم اسم إلى مثله، والجمع ضم اسم إلى أكثر منه، وذلك يفيد أن التثنية نوع جمع باعتبار القدر المشترك بينهما وهو الضم، كما أن الإنسان نوع حيوان باعتبار المشترك بينهما وهو الحيوانية، فثبت بهذه الوجوه أن التثنية أقل الجمع.

(٦) قوله: «وأما ما روي عن ابن عباس» الحديث رواه البيهقي وابن حزم محتجاً به وغيرهما بإسناد جيد إلى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس عنه. وشعبة هذا هو ابن دينار مولى ابن عباس أبو عبدالله المدني، قال أحمد: ما أرى فيه بأساً، واختلف قول ابن معين فيه، وقال مالك: ليس بثقة، وقال أبو زرعة: ضعيف، وقال النسائي: ليس بقوي، قال الواقدي: مات في خلافة هشام له عنده فرد حديث. ثم إن قوله: «وأما ما روي... إلخ» فهكذا رأيته فيما ظفرت به من النسخ، وظهره أنه من كلام الخصم وليس بجيد، والصواب أن يبدل، وأما بقوله: ولنا لأنه قال بعد ذلك دليل آخر فتنه.

فَلَا قَمَّةَ السُّدُسِ»، وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولا في لسان قومك، فقال له عثمان: لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار، فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليل آخر: أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع، وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجب أن يغاير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الآحاد، ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: رأيت رجالاً اثنين، ولا جماعة رجلين، ويصح أن يقال: ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلين، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه. وما احتجوا به فغايتة أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ - إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع والقليل والكثير^(١)، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم.

وأما قوله: الاثنين جماعة^(٢)، فأراد في حكم الصلاة وحكم انعقاد

(١) قوله: «يقع على الواحد والجمع... إلخ» تقول: هذا رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم لأنه من باب الوصف بالمصدر نحو: رجل ضيف ورجال ضيف، وإذا كان الخصم والطائفة يقعان على القليل والكثير لم يبق في الآية حجة على أن الاثنين أقل الجمع، وكذلك الكلام في هذان خصمان، لأنها نزلت في علي بن أبي طالب وعمه حمزة وعبيدة بن الحارث حين بارزوا عتبة بن ربيعة وأخاه وابنه والوليد يوم بدر، فكل خصم من الخصمين في الآية ثلاثة، فهما جميعاً ستة، فجمع الضمير باعتبار الأفراد وهي ستة، وتثنية الضمير باعتبار الكفر والإيمان اللذين اختصموا فيهما.

(٢) قوله: «وأما قوله الاثنين جماعة» فالمراد حصول فضيلة الصلاة جماعة من حيث الحكم الشرعي لا من حيث اللفظ اللغوي، لأن الشارع إنما يبين الأحكام التي بعث لييانها لا اللغات التي عرفت من غيره.

الجماعة، لأن كلام النبي ﷺ يحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق. وقولهم: أنه جمع شيء إلى شيء، قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى^(١).

فصل

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه^(٢)، كقوله عليه السلام حين سئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة قال: «هو الطهور ماؤه». وقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومه^(٣)، إذ لو لم يكن للسبب

(١) قوله: «قلنا الأسماء... إلخ» هذا الجواب غير مقنع لما تقدم من القول بجواز لزوم حكم الاشتقاق في الأسماء، والجواب الصحيح أن يقال: هذا القياس ههنا فاسد لأنه مبني على أن اللغة في تسمية الجمع المتفق عليه هي الضم المطلق وهو ممنوع، بل هو ضم خاص وهو ضم شيء إلى أكثر منه وحينئذ يمتنع قياس التثنية عليه أو يبقى قياساً شبيهاً ضعيفاً لا يعاب به.

وأما طرد الاشتقاق فإن الاشتقاق يلاحظ فيه خصوصية المحل وحينئذ يمتنع طرده، وإلا لصح أن يسمى الجمل ضعيفاً، وكل مدبر دبراناً، وكل مستقر لشيء قارورة، لوجود الضيغم والإدبار والاستقرار وهو باطل.

تنبيه: فائدة هذه المسألة أن كل حكم علق على جمع فإنه لا يحصل إلا بثلاثة منه على المشهور، مثل أن يقول: لله علي أن أتصدق بدراهم، أو أصوم أياماً ونحو ذلك، أو حلف بالطلاق ليتزوجن زوجات، أو قالت له زوجته: طلقني على دراهم أو اخلعني على ما في يدي من الدراهم. ولم يكن في يدها شيء، أو قال لها: أنت طالق طلاقات، أو أقر لغيره بدراهم أو دنائير مطلقة وتعذر البيان من جهة المقر إلى غير ذلك من الأحكام، يلزمه الإتيان بثلاثة مما ذكر على المشهور ما لم يدل دليل خارج على مقدار من العدد معين، وقياس قول الخصم يكفي إثباته.

(٢) قوله: «إذا ورد لفظ العموم... إلخ» هذه المسألة يترجمها جماعة من علماء الأصول بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٣) قوله: «وقال مالك... إلخ» ذكر القرافي في التنقيح: أن العموم إذا كان مستقلاً دون سببه فهو على عمومته عند أكثر المالكية خلافاً للشافعي والمزني، وعن مالك =

تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم^(١)، ولما نقله الراوي لعدم فائدته^(٢)، ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة^(٣)، ولأنه جواب والجواب يكون مطابقاً للسؤال^(٤).

ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب^(٥)، فيجب اعتباره^(٦) بنفسه في خصوصه وعمومه، ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز

= فيه روايتان. وقال في الشرح: فيه ثلاثة مذاهب: الأول: يختص بسببه، الثاني: لا يختص، الثالث: الفرق بين المستقل وغيره، فالمستقل: لا يختص بسببه كقصة عويمر حيث قذف امرأته فنزلت ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾ الآية، وغير المستقل يختص كقوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: فلا إذن. فقوله: لا إذن، كلام غير مستقل فيجب ضمه إلى السؤال، ويصير تقديره: لا يباع الرطب بالتمر لأنه ينقص إذا جف.

(١) قوله: «إذن لو لم يكن... إلخ» حاصله: أنهم قالوا لولا اختصاص الحكم بسببه الخاص لجاز إخراج السبب بالتخصيص، لكن لا يجوز إخراجه بالتخصيص وذلك يدل على اختصاص الحكم به.

(٢) قوله: «ولما نقله الراوي... إلخ» أي لولا اختصاص الحكم بسببه لما نقل الراوي السبب، لأن نقله على هذا التقدير يكون عديم الفائدة، إذ لا فرق بين نقله وعدم نقله في عموم الحكم، لكن لما نقل الرواة أسباب الأحكام وحافظوا على نقلها دل ذلك على اختصاص الحكم.

(٣) قوله: «ولما أخر بيان الحكم... إلخ» أي لولا اختصاص الحكم بسببه لما أخر بيان الحكم إلى وقوع السبب، بل كان يكون تقديم بيان الحكم قبل وقوع سببه أولى ليصادف السبب عند وقوعه حكماً ميبناً مستقراً، لكن التقدير أن بيان الحكم تأخر إلى حين وقوع سببه فدل على اختصاصه به.

(٤) قوله: «ولأنه جواب... إلخ» أي أن الحكم الوارد على سبب جواب له، وجواب السؤال يجب أن يكون مطابقاً له، وإنما يكون ذلك باختصاص الحكم بمحل السبب فهذه أربعة أدلة لهم.

(٥) قوله: «ولنا أن الحجة... إلخ» هذا شروع في نقض أدلة الخصم.

(٦) قوله: «فيجب اعتباره» أي اعتبار لفظ الشارع.

تعميمه لعموم السؤال، ولو سألت امرأة زوجها الطلاق فقال: كل نسائي طوالق طلقن كلهن لعموم لفظه وإن خص السؤال، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن^(١) السؤال، فلو قال قائل: أيحل أكل الخبز والصيد والصوم؟ فيجوز أن يقول: الأكل مندوب، والصوم واجب، والصيد حرام، فيكون جواباً وفيه وجوب وندب وتحريم.

والسؤال وقع عن الإباحة، وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب؟ كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونحو هذا.

ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب^(٢)، فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً، ويتناول غيرها ظناً، إذ لا يسئل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر لما سأله عن القبله للصائم: «أرأيت لو تمضمضت». ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً لبيان به تناول اللفظ له يقيناً فيمتنع من

(١) قوله: «عن سنن» بفتحيتين أي طريق السؤال.

(٢) قوله: «ولا يلزم... إلخ» أي أن كون الجواب عاماً لا يلزم منه أن يكون السبب مخصصاً، لأن اللفظ يتناول محل السبب يقيناً على ما بينه المصنف فيما بعد، على أننا نجاري الخصم ونلتزم جواز تخصيص محل السبب إذا قام دليله، إذ التخصيص إنما يكون بدليل، ولو قام الدليل الشرعي على أن اللعان غير مشروع في حق هلال بن أمية، وحكم الظهار غير مشروع في حق أوس بن الصامت لجاز، ولم يلزم منه محال عقلاً ولا شرعاً، وتعطل قضيتهما غير لازم، لجواز أن يحكم الشرع فيهما بحكم غير اللعان والظهار بحسب ما يرد به أمر الشرع، ولو سلمنا تعطل قضيتهما من حكم لم يمتنع، لجواز ردهما في ذلك إلى ما قبل الشرع من عدم الشرع حتى يرد الشرع بحكم، لكن يلزم من هذا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز.

تخصيصه، وفيه فوائد آخر من معرفة أسباب النزول والسير والتوسع في الشريعة.

وقولهم: لم آخر بيان الحكم؟ قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل، لا يستل عما يفعل، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال، أو للطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير، ثم يلزم بهذه العلة اختصاص الرجم بماعز وغيره من الأحكام.

وقولهم: تجب المطابقة، قلنا: يجب أن يكون متناولاً له^(١)، أما أن

(١) قوله: «قلنا يجب أن يكون متناولاً... إلخ» بيانه أن نقول: إن عنيتم بمطابقة الحكم سببه أن لا يكون أعم منه ولا أخص فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم بالمطابقة أن يكون الجواب متناولاً محل السؤال والسبب فهو صحيح، لكنه لا ينافي كون الجواب أعم من سببه، إذ لا يبعد أن يقصد الشارع بالزيادة عن محل السبب تمهيد الحكم وتقديره في المستقبل، كما إذا قيل زنا فلان أو سرق فقال: من زنا فارجموه ومن سرق فاقتطعوه، فإن فلاناً قد دخل في عموم «من» وتناوله الجواب، ولم يناف ذلك تقريره حكم القطع في حق غيره.

تنبيه: إذا لم يكن الجواب مستقلاً بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال، مثل أن يسأل سائل هل يتوضأ بماء البحر؟ فيقال له: نعم، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، سواء كان ذلك السبب سؤالاً كقوله ﷺ لما سئل عن بثر بضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، أم لم يكن سؤالاً كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، ففي هاتين الصورتين المعتبر عموم اللفظ عند الأكثر.

وقال الشافعي: لا عبرة بعموم اللفظ إنما المعتبر خصوص السبب، وظاهر هذا أن الشافعي يقصر الحكم على السبب فقط فلا يتعداه عنده إلى غيره، وهذا لا يظن بمثل الشافعي، وإنما يقول بعمومه من جهة ثانية وهي أن ترك الاستفصال في حكاية الحالة مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال. وقد أشار الأمدى وشراح المختصر الحاجبي إلى هذا فتنبه واعلم أن الخلاف في البناء.

يكون مطابقاً له فكلاً، بل لا يمتنع أن يسئل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر فبين لهم حل ميتته.

فصل

قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ عن المزابة^(١)، وقضى بالشفعة فيما لم يقسم، يقتضي العموم^(٢). وقال قوم^(٣): لا عموم له لأن الحجة في المحكي^(٤) لا في لفظ الحاكي، والصحابي يحتمل أنه سمع لفظاً خاصاً، أو يكون عمومياً، أو يكون فعلاً لا عموم له، وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه؟^(٥)، أم كيف يثبت

(١) قوله: «المزابة» هي: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزبن وهو الدفع، كان كل واحد من المتبايعين يزبن صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهى عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة.

(٢) قوله: «يقتضي العموم» أي يصح التمسك به في العموم في أمثال تلك القضية.

(٣) قوله: «وقال قوم» منهم إمام الحرمين والفخر الرازي وأكثر الأصوليين فيما حكاه الأمدى، واختار هو صحة الاحتجاج به على العموم.

(٤) قوله: «لأن الحجة في المحكي» أي والمحكي قد يكون خاصاً.

(٥) قوله: «فكيف يتمسك بعمومه» أي فيقال مثلاً: يقضى بالشاهد واليمين في البضع أو في الدم لأن الراوي أطلق، مع أن للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مال أو في بضع. وتقرير ما استدلل به المنكرون للعموم أن هذه قضايا وأحكام وقعت من النبي ﷺ في محال معينة فحكاها الرواة عنه فلا عموم في لفظها ولا في معناها فلا تقتضي العموم، ثم إن الخطاب أو الحكم في تلك الوقائع يحتمل أنه كان خاصاً بشخص فوهم الراوي فظن أنه عام كما قد ثبت أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين ولم يجز التمسك به في العموم، وإذا احتمل ما ذكرناه لم يصح التمسك به في العموم مع تعارض الاحتمال، ولأن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الراوي إنما الحجة في المحكي وهو قول النبي ﷺ أو فعله نحو: أمر وقضى وحكم، وذلك لا عموم فيه لأن الإخبار عن ذلك يصدق بوقوعه =

العموم مع التعارض والشك؟ ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم^(١)، فإنه قد عرف 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 المزينة والمحاولة والمخابرة وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنازمة وسائر المناهي، وكذلك أوامره وأقضيته ورخصه، مثل أرخص في السلم ووضع الجوائح.

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها، إذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملاً، ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرنا في المسألة الأخرى.

= مرة واحدة، أي يصح فيمن أمر مرة واحدة أن يقال أمر، وفيمن حكم مرة واحدة أو قضى مرة واحدة أن يقال حكم وقضى، وحينئذ لا يبقى على العموم دليل.

(١) قوله: «ولنا... إلخ» أجاب بدليل إجمالي يصلح لجواب كل مما ذكره واستدلوا به. ونزيد على ما ذكره قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». وأما نسبتهم الوهم إلى الراوي فيدفعها أن الأصل عدم الوهم، والظاهر من الصحابي العدل العارف بدلالات الألفاظ أنه لا ينقل ما يشعر بالعموم إلا وهو عالم بوجوده، وإلا كان ملبساً مدلساً في الدين وهو بعيد عنه جداً، وبهذا يسقط قولهم الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي، بل الحجة في عموم لفظ الحاكي.

وأما الاحتمالات التي ذكرها فليست بشيء لا في فهم الراوي العموم من الخطاب الخاص، ولا في لفظه لوجهين: أحدهما: الإجماع المذكور من السلف على التمسك به في العموم، وذلك ينفي الاحتمال أو ينفي كونه معتبراً وإلا وقع الخطأ في الإجماع.

الوجه الثاني: أن الأصل عدم الاحتمال.

وحاصل ما يقال هنا: أن التعميم في المسألة حاصل بطريق القياس الشرعي، وبه قال أبو زيد الدبوسي.

فصل

وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين^(١) دخل فيه العبد لأنه من جملة من يتناوله اللفظ، وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه، كالمرضى والمسافر والحائض، ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس، وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكر من الأسماء، كالرجال والذكور. فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين وضمير المذكورين، كقوله: كلوا واشربوا، فاختار القاضي أنهن يدخلن فيه^(٢)، وهو قول بعض الحنفية وابن داود، واختار أبو

-
- (١) قوله: «مضافاً إلى الناس والمؤمنين» كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ؛ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ؛ وَكُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ونحو ذلك يتناول العبد لأنه من الناس والمؤمنين والأمة والمكلفين، وخروجه عن بعض الأحكام كوجوب الحج والجهاد والجمعة إنما هو لأمر عارض وهو فقره واشتغاله بخدمة سيده، ونحو ذلك كالمرضى والمسافر والحائض يتناولهم الخطاب المذكور ويخرجون عن بعض الأحكام كوجوب الصوم والصلاة على الحائض ووجوب الصوم وإتمام الصلاة على المسافر، ووجوب الصوم على المريض لأمر عارض وهو المرض والسفر والحيض.
- (٢) قوله: «فاختار القاضي... إلخ» أراد بالقاضي أبا يعلى. ويعلم تليخيص محل النزاع مما في المتن، ويزداد ظهوراً بأن ما اختص بأحد القبيلين من الألفاظ لا يتناول الآخر، كالرجال والذكور والفتيان والكهول والشيوخ لا يتناول النساء، والنساء والإناث والفتيات والعجائز لا يتناول الرجال، وما وضع لعموم القبيلين دخلاً فيه نحو: الناس والبشر والإنسان إذا أريد به النوع، أو الشخص وولد آدم وذريته وأدوات الشرط نحو: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ أما قوله عز وجل: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ فهو في الوضع للذكور، لكن يتناول الإناث بطريق التغليب عادة، وكذا لو وصى لقبيلة كبيرة يتناول النساء لذلك، بخلاف بني زيد وعمرو ممن ليس أباً لقبيلة، وأما قوله عليه السلام: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»، فهو في الأصل للذكور، لكنه يتناول النساء بعموم العلة وهو أن شهوة النكاح غريزة في القبيلين وكل منهم محتاج إلى قضائها فلم يبق النزاع إلا في جمع المذكر السالم.

الخطاب والأكثر أنهن لا يدخلن فيه، لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يثبت ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير^(١)، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء قوموا واقعدوا تناول جميعهم، ولو قال: قوموا وقمن، واقعدوا واقعدن، عُدَّ تطويلاً ولُكِّنَةً^(٢)، ويبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْطُوا بِعَصَاكُمْ لِبَعْضٍ عَذَابٍ﴾، وكان ذلك خطاباً لآدم وزوجته والشیطان^(٣)، وأكثر خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى:

(١) قوله: «ولنا أنه متى اجتمع... إلخ» ذكر حجة القاضي وموافقيه على أن اللفظ المذكور يتناول الإناث. ويقال على هذه الوجوه إن أراد القاضي ومن وافقه بأن الإناث يدخلن في لفظ المسلمين وكلوا واشربوا بدليل منفصل أو قرينة تدل على دخولهن فهو متفق عليه بين الكل لأن خلاف وضع اللفظ لا يمتنع أن يدل عليه دليل، وإن أرادوا أنهن يدخلن فيه بمقتضى اللفظ وضعاً فليس بصحيح والحق قول أبي الخطاب ومن وافقه أنهن لا يدخلن في ذلك.

(٢) قوله: «ولكنة» هي العجمة في اللسان وعي فيه، يقال: رجل ألكن بين اللكن، وقد لکن من باب طرب.

(٣) قوله: «وكان ذلك خطاباً لآدم... إلخ» يقال على ذلك: لا نسلم أن تناول الصيغ التي ذكرتموها للنساء بأصل الوضع بل لقرائن لشرف الذكورية. ومن المعلوم عند علماء اللغة أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر في الخطاب لشرف الذكورية، كما غلب على الشمس في قولهم القمران لشرف الذكورية وخفتها، فالتغليب يقع في اللغة لمعان منها ما ذكر، ومنها خفة اللفظ كتغليب عمر على أبي بكر رضي الله عنهما في قولهم: العمران، لخفة الإفراد، ولذلك لو قال: يا عبادي وإمائي الذين آمنوا، ويا أيها الذين آمنوا، والثلاثي آمن قوموا وقمن كان عياً في عرف اللغة، ولقرينة لزوم العي من إفرادهن بالذكر حكمتنا بدخولهن في الخطاب المذكور لا بوضع اللغة، وهذا هو المختار في هذه المسألة.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ و ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَسْرَفُوا﴾ و ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ و ﴿بُشْرَىٰ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ و ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ ، والنساء يدخلن في جملته . وذكره لهن بلفظ مفرد تبييناً وإيضاحاً لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن ، كقوله تعالى : ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَحِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ وهما من الملائكة ، وقوله : ﴿فِيهِنَّ فَكِهَةٌ وَمَخْلٌ وَرَمَانٌ﴾ ، وقد يعطف العام على الخاص ، كقوله تعالى : ﴿وَأَوْرَثَكُم أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ والمال عام في الكل .

فصل

العام إذا دخله التخصيص^(١) يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور . وقال أبو ثور وعيسى بن أبان : لا يبقى حجة لأنه يصير مجازاً^(٢) ، فقد خرج الوضع من أيدينا ولا قرينة تفصل وتحصل فيبقى مجملاً .

(١) قوله : «العام إذا دخله التخصيص» مثاله : لو قال فيما سقت السماء العشر ثم قال : ليس في الخضراوات صدقة ، وكما إذا قال : حرمت عليكم الميتة والدم ثم قال : أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال ، هل تبقى الآية حجة في تحريم ما عدا ذلك من الميتات والدماء ؟ ونظائر ذلك على الخلاف المذكور ، ومن هنا يعلم محل النزاع وهو أن التخصيص إن كان بمجمل نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد به كل ما يتناوله ، أو قال اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، فهذا ليس بحجة باتفاق ، وإن كان التخصيص بمبين كالمثاليين المتقدمين فهذا محل الخلاف .

(٢) قوله : «لأنه يصير مجازاً» بيانه : أن العام إنما هو موضوع للاستغراق ، فإذا خص منه شيء صار مستعملاً في بعض ما وضع له وهو غير ما وضع له ، لأنه وضع لجميع ما يصلح له وبعضه ليس كذلك ، وحينئذ فقد خرج الوضع من أيدينا وصار المعنى متردداً بين الباقي بعد التخصيص وأقل الجمع وما بينهما فيكون مجملاً ، ولا مخصص لأحد الاحتمالات الثلاثة بأن يحمل اللفظ عليه ، فالتخصيص بأحدهما تحكماً غير جائز .

ولنا تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات^(١)، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً، ولأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع فالمخصص صَرَفَ دلالة عن البعض فلا تسقط دلالة عن الباقي كالاستثناء، وقولهم: يصير مجازاً، ممنوع^(٢)، وإن سلم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً^(٣)، لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة.

وقولهم: لا قرينة تفصل، قلنا: ليس كذلك^(٤)، فإما إنما يجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص فيختص الحكم به دون ما عداه.

(١) قوله: «ولنا تمسك الصحابة... إلخ» أي وأكثرها مخصوص، كاحتجاج علي رضي الله عنه على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله عز وجل: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ مع أنه مخصوص بذوات المحارم لا يجوز وطئهن، واحتجاج العلماء على جلد الزانين بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ الآية، مع أنه مخصوص بالمكره والمجنون والجاهل بتحريم الزنا إلى غير ذلك مما لا يحصى، فثبت أن العام بعد التخصيص حجة.

(٢) قوله: «وقولهم يصير مجازاً ممنوع» بيانه: أن العام في تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد مدلوله، فإذا قلت: أكرم الرجال، وفرضنا أنهم عشرون، فلفظ الرجال في تقدير عشرين لفظاً يدل كل لفظ منها على رجل من العشرين، فكأنه قال: أكرم زيداً وعمراً وبشراً، كذلك حتى سمي العشرين، فإذا خصصه بعد ذلك وقال: لا تكرم زيداً، سقط بالتخصيص منها طبق ما خصص من المعنى، فالباقي منها ومن المدلول متطابقان تقديراً، فلا استعمال في غير الموضوع له فلا مجاز.

(٣) قوله: «وإن سلم... إلخ» أي: وإن سلمنا أنه مجاز فيفتقر العمل به إلى دليل، إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل، لكننا نقول هو حقيقة في وضعه، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً، أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف، فإننا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدُ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ فإنه وإن كان مجازاً فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان ولا يمكن إطراره.

(٤) قوله: «قلنا ليس كذلك» أي دعواكم عدم القرينة المفصلة دعوى لا صحة لها، لأن =

فصل

واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي. وقال قوم: يصير مجازاً على كل حال لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى إذن، ولا خلاف، فإنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: لا تكلم الناس وأراد زيداً وحده كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل^(١) صار مجازاً لما ذكرناه، وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإننا نقول مسلم فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ثم نزيد الألف والنون في رجل فيصير صيغة أخرى بالزيادة، ولا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف، فإذا قال: السارق للنصاب يُقطع، أو يقطع السارق إلا سارق دون النصاب، فلا مجاز فيه بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ألف سنة إلا خمسين عاماً دل على تسعمائة وخمسين ضعفاً، فكان العرب وضعت لذلك عبارتين^(٢)، ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و«إلا» للرفع بعد

= اللفظ ما جعل مجازاً على زعمكم إلا بدليل التخصيص وهو القرينة المفصلة، وحيث كان الأمر كذلك فإن الحكم اختص فيما بقي بعد تخصيصه وانتهى عما أخرج المخصص.

- (١) قوله: «بدليل منفصل» أي من عقل أو نقل. والدليل المنفصل كالاستثناء.
(٢) قوله: «عبارتين... إلخ» إحداهما ألف سنة إلا خمسين والأخرى تسعمائة وخمسون.

الإثبات، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون^(١)، أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا.

وجه قول القاضي أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة، لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، فهو كالاستثناء وقد تبين الكلام فيه.

فصل

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد^(٢). وقال الرازي والقفال^(٣) والغزالي: لا يجوز التقصان من أقل الجمع لأنه يخرج به عن

(١) قوله: «بقي تسعمائة وخمسون» أي: فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد، وهذا أدق وأحق لا كزيادة الواو والنون على المسلم فإن تلك الزيادة لا معنى لها بغير اللفظ الأول. والمختار لنا: إن أفقه المذاهب في المسألة أن العام بعد التخصيص حقيقة في تناول الباقي مجاز في الاختصار عليه، فإذا قلنا: أكرم الرجال إلا زيدا، كان لفظ الرجال متناولاً ما عدا زيدا منهم بالوضع كما كان يتناول ذلك قبل التخصيص فيكون حقيقة في تناول المذكور، وأما اقتصار لفظ الرجال على الدلالة على من سوى زيد فهو مجاز، لأن حقه بالوضع أن يدل على زيد أيضاً، فلما خرج زيد بالتخصيص صار اقتضاؤه بدلالة اللفظ على من عداه على خلاف ما يستحقه في الوضع، فسبب التجوز إنما دخل على اللفظ من حيث اقتصاره على ما عدا صورة التخصيص لا من حيث تناوله، فهو إذن حقيقة من وجه، مجاز من وجه.

(٢) قوله: «ويجوز تخصيص العموم... إلخ» صورة المسألة إذا قال اقتلوا المشركين هل يجوز أن يخص حتى لا يبقى مأموراً بقتله إلا مشرك واحد؟ أو يشترط أن يبقى ثلاثة أو ما يقارب المشركين المأمور بقتلهم في الكثرة؟ وكذلك في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» على التفصيل والخلاف المذكور.

(٣) قوله: «والقفال» كذا حكى عنه المصنف موافقة الرازي والغزالي، وحكى الأمدي عنه تفصيلاً، وهو أن في من خاصة يجوز التخصيص إلى الواحد وفي غيرها من أدوات العموم يشترط بقاء ثلاثة. قلت: وهذا هو المشهور عن القفال في «من» =

الحقيقة. ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة^(١)، وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك فكذا في المنفصلة.

فصل

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام^(٢)، وقال قوم لا يدخل بدليل

= والألف واللام وقاله ابن الصباغ. وقال أبو إسحاق الإسفراييني: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما إذا لم تكن الصيغة جمعاً كمن والألف واللام. (١) قوله: «ولنا أن القرينة المتصلة... إلخ» هذا جواب بالإلزام، فالقرينة المتصلة والاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض، والمنفصلة كقرينة العقل أو النقل. فكما أنه جاز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد مع القرينة المتصلة جاز كذلك مع المنفصلة إذ لا فرق بينهما، وفي هذا الدليل نظر، لأن المانعين جواز التخصيص إلى واحد منعه مع المتصلة ومع المنفصلة، فكيف يصح إلزامهم بما ذكر؟ والجواب الشافي: أن التخصيص تابع للمخصص، فالعام متناول للواحد فيلزم جواز التخصيص إليه.

دليل المقدمة الأولى أنه حيث وجد المخصص اقتضى رفع ما يطابقه من العام، وتبين أن مدلوله غير مراد من العموم فيخرج عن الإرادة به. وبيان اللزوم أنه كلما ورد التخصيص بفرد من أفراد العام اقتضى أن ذلك الفرد غير مراد حتى ينتهي إلى واحد وهو أقل ما يبقى من العام. أو يقال: التخصيص بيان أن بعض العام غير مراد بالحكم، والبعض المخصوص أعم من أن يكون أقل العموم أو أكثره أو نصفه، فماعد الواحد يصدق عليه اسم البعض، فيجوز بيان أنه غير مراد وهو المطلوب.

قال المانعون: أن الواحد ليس بعام فلا يجوز التخصيص إليه، قلنا: لا يشترط أن يكون الباقي بعد التخصيص عاماً بل هو محال، لأن العام هو المستغرق لجميع ما يصلح له، فإذا خص بفرد واحد من أفراد يخرج عن كونه مستغرقاً ولا يصح أن يبقى بعد ذلك عاماً.

(٢) قوله: «يدخل تحت الخطاب بالعام» أي المتكلم بكلام عام يدخل تحت عموم كلامه مطلقاً في الأمر وغيره، مثل قوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه دخل الجنة»، وقال: «لن يدخل الجنة أحداً عمله»، قالوا: ولا أنت؟ =

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، ولو قال قائل لغلامه: من دخل الدار فأعطه درهماً لم يدخل في ذلك، وهذا فاسد لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكره، ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ومجرد كونه مخاطباً^(٢) ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم^(٣)، والأصل اتباع العموم.

واختار أبو الخطاب إن الأمر لا يدخل في الأمر^(٤) لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته، ولأن مقصود الأمر الامتثال وهذا لا يكون إلا من الغير.

وقال القاضي: يدخل النبي ﷺ فيما أمر به، ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم، ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ثم لم يفعل سألوه عن ترك الفسخ فبين لهم عذره، وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب: ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَيْكُمْ عَنْهُ﴾،

= قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل»، وقوله: «صلوا خمسكم وصوموا شهركم تدخلوا جنة ربكم».

(١) قوله: «الله خالق كل شيء» أي: ولا يدخل هو تحته، ويجاب عن هذا بأن المتبع عموم لفظ المتكلم وهو يتناوله كغيره، وأما الله عز وجل وصفاته فعموم قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ يتناوله وضعاً، ويقتضي دخوله تحته لغة، لكن خص من العموم عقلاً لامتناع ذلك في حقه عز وجل واستحالته عليه.

(٢) قوله: «ومجرد كونه مخاطباً» بكسر الطاء اسم فاعل.

(٣) قوله: «بالخروج عن العموم» أي في كل خطاب بل القرائن فيه تتعارض والأصل اتباع العموم في الخطاب.

(٤) قوله: «واختار أبو الخطاب... إلخ» جوابه: أننا لا نسلم أن بين الأمر وغيره فرقاً، وخروجه من عموم كلامه إنما كان لقرينة أن العاقل لا يأمر نفسه، والقرينة تخصص لا بأصل الوضع ولا لأن كلامه مطلقاً لا يصلح أن يتناوله، وإنما صار استحالة تحقق الأمر منه لنفسه قرينة مخصصة للأمر من تناوله من صدر منه.

وفي الأثر إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت.

فصل

اللفظ العام يجب اعتقاد عموميه في الحال^(١) في قول أبي بكر والقاضي، وقال أبو الخطاب لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه، قال وقد أوماً إليه في رواية صالح وأبي الحارث. قال القاضي: فيه روايتان وعن الحنفية كقول أبي بكر، وعنهم أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عموميه، وإن سمعه من غيره فلا. وعن الشافعية كالمذهبيين، قالوا لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط، ولذلك كل دليل أمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، ولا بد من معرفة الشرط والجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروطاً بعدم الفرق فلا بد من معرفة عدمه. ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث، فقال قوم: يكفي أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه.

وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا مخصص،

(١) قوله: «اللفظ العام يجب اعتقاد عموميه في الحال» والعمل به قبل البحث عن المخصص. واعلم أن هذا لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبد الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره.

فيجوز الحكم حينئذ، أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟ ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم^(١) فوجب اعتقاد موضوعه، كأسماء الحقائق والأمر والنهي، ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عموميه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان.

وقولهم: أن دلالة مشروطة بعدم القرينة، قلنا: لا نسلم وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجده اليوم ويجده بعد اليوم فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز والله أعلم.

فصل

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم، وكيف ينكر ذلك مع

(١) قوله: «ولنا أن اللفظ موضوع للعموم» بيانه: أن النسخ تخصيص في الأزمان كما أن تخصيص العام تخصيص في الأعيان، ثم إن اعتقاد عموم اللفظ في الأزمان واجب حتى يظهر النسخ، فكذاك اعتقاد عموميه في الأعيان يجب أن يكون واجباً حتى يظهر المخصص، فإذا قيل لنا: حرمت عليكم الميتة، فهذا اللفظ يقتضي دوام التحريم في جميع زمن التكليف وهو العموم الزماني مع احتمال أنه يرفع في بعض الأزمنة بالنسخ، ويقتضي أيضاً تعلق التحريم بكل فرد من أفراد الميتة وهو العموم العيني، مع احتمال أنه يسقط عن بعض الأعيان كالسكك والجراد، ثم إنا في الأول لم نقل أننا لا نعتقد دوام هذا التحريم في كل زمان لاحتمال ارتفاعه في بعض الأزمان بالنسخ، فكذاك يجب أن لا نقول: إنا لا نعتقد تعلق التحريم بكل ميتة لاحتمال ارتفاعه عن بعض أفرادها بالتخصيص، ولا نعني باعتقاد العموم إلا هذا.

الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، ﴿يُجَوِّعُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ - تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة. وأدلة التخصيص تسعة: الأول: دليل الحس، وبه خصص قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾^(٢)، خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

الثاني: دليل العقل، وبه خصص قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ - وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم^(٣). فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع^(٤)، والمخصص ينبغي أن يتأخر لأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له. قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف لإرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدماً. فإن قلتم لا يسمى

(١) قوله: «الله خالق كل شيء» هو مخصوص بذاته وصفاته تعالى إذ ليست مخلوقة.

(٢) قوله: «وبه خصص قوله تعالى تدمر كل شيء... إلخ» هذه الآية يحتاج بها الأصوليون على إطلاق العام وإرادة الخاص، لأنها جاءت في موضع آخر مقيدة بما يمنع الاستدلال بها على ذلك، وهو قوله عز وجل: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ، مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ﴾ والقصة واحدة فدل على أن قوله: ﴿تدمر كل شيء﴾ مقيد بما أتت عليه، كأنه سبحانه وتعالى قال: تدمر كل شيء أتت عليه، وحينئذ يكون التدمير مختصاً بذلك فتكون الآية خاصة أريد بها الخاص فلا يصح الاحتجاج بها على ما يدكرون.

(٣) قوله: «تكليف من لا يفهم» أي من الناس كالصبي والمجنون.

(٤) قوله: «العقل سابق... إلخ» بيانه: أن محل التخصيص لا بد وأن يصح تناول العام له بدليل أنه لو لم يرد المخصص وجب حمل اللفظ على عمومته، لكن ما لا يصح وقوعه عقلاً لا يصح تناول اللفظ له لغة ولا إرادة المتكلم له، وحينئذ لا عموم في اللفظ فلا تخصيص.

ذلك تخصيصاً فهو نزاع في عبارة^(١). وقولهم: لا يتناول اللفظ، قلنا: يتناوله من حيث اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعاً.

الثالث: الإجماع، فإن الإجماع قاطع والعام يتطرق إليه الاحتمال^(٢)، وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام، فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار» خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» خصص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة أو متقدماً أو متأخراً^(٣)، وبهذا قال أصحاب الشافعي.

(١) قوله: «فهو نزاع في عبارة» وذلك لأن تسمية الأدلة مخصصة تجوز، وقد علم أن تخصيص العام محال، لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ نفسه وذاته، فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله.

وأما قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

(٢) قوله: «والعام يتطرق إليه الاحتمال» لأن العام يدل على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد بطريق الظهور لا بطريق القطع، فدلالته من حيث الظاهر، وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدماً.

(٣) قوله: «ولا فرق... إلخ» أي: فإن الخاص يخصص العام ويقدم عليه لقوة دلالة الخاص على مدلوله فإنها قاطعة، ودلالة العام على أفرادها ظاهرة والقاطع مقدم على الظاهر، مثاله: لو قال: كلما سرق السارق فاقطعوه وهو معنى الآية، فدلالته =

وقد روي عن أحمد رحمه الله رواية أخرى أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً. وهو قول الحنفية لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث^(١) من أمر رسول الله ﷺ، ولأن العام يتناول الصور التي تحته^(٢) كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة لكان نسخاً فكذلك إذا عم، وهذا فيما إذا علم المتأخر، فإن جهل فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قبله من العام، ولا يقضى بأحدهما على الآخر وهو قول طائفة، لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً لكونه متأخراً، ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب^(٣). وخرجه ابن حامد رواية لنا لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ولأن المتبين تابع للمبين^(٤)، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها.

= على من سرق دون ربع دينار ظاهرة، ودلالة قوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار» على عدم القطع فيما دونه قاطعة فيقدم، وهو معنى التسوية بين عموم الكتاب، والسنة متقدمة ومتأخرة في تقديم الخاص عليه.

(١) قوله: «بالأحدث فالأحدث» أي بالآخر فالآخر، وهو عام في تقديم المتأخر خاصاً كان أو عاماً لأنه الذي استقر عليه حكم الشرع.

(٢) قوله: «ولأن العام... إلخ» تقريره: أن اللفظ العام كالألفاظ متعددة يدل على مسميات متعددة، كما لو خص كل واحد منهما بلفظ، فالحكم في كل واحد من المسميات المذكورة يصح أن يرفع الحكم النافي له في مسمى خاص ثبت قبله. مثاله لو قال: أعط زيداً درهماً، ثم قال: لا تعط أحداً شيئاً، فكانه قال: لا تعط فلاناً شيئاً ولا فلاناً ولا فلاناً، فكان هذا النهي عن إعطاء زيد رافعاً للأمر المتقدم بإعطائه.

(٣) قوله: «وقال بعض الشافعية... إلخ» هذا متصل بقوله فيما تقدم، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة.

(٤) قوله: «ولأن المتبين تابع للمبين» الأول اسم مفعول والثاني اسم فاعل، وقوله: «ولأن» هكذا رأيته بالواو، والصواب حذفها لأن حاصل ما احتجوا به قوله عز وجل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلو خصصها الكتاب =

وقالت طائفة من المتكلمين^(١): لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد. وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره^(٢)، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة، لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون فلا يترك به المقطوع^(٣)، كالإجماع لا يخص بخبر الواحد.

وقال بعض الواقفية بالتوقف، لأن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع 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: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وَرَأَٰ ذَٰلِكُمْ﴾ برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها

= لينها لأن التخصيص بيان، وحينئذ يلزم التناقض إذ يصير كل واحد منهما ميبناً للآخر وتابعاً له، لأن المبين بالكسر تابع للمبين بالفتح وكون كل واحد من الشئتين تابعاً للآخر باطل.

(١) قوله: «وقالت طائفة من المتكلمين». هكذا نقله المصنف وابن برهان وحكاه الغزالي في المنحول عن المعتزلة وجعله صاحب تحرير المنقول رواية عن أحمد وقال: اختاره الفخر وغيره.

(٢) قوله: «يخص العام المخصوص... إلخ» الذي يظهر لي من معناه أن العام إن كان قد خص بقاطع أولاً جاز تخصيص الباقي بخبر الواحد وإلا فلا، والقاطع أعم من أن يكون متصلاً أو منفصلاً، وهذا مبني على العام المخصوص يبقى مجازاً فيضعف فيقوى خبر الواحد على تخصيصه.

(٣) قوله: «لأن الكتاب مقطوع به... إلخ» حاصله: أن الكتاب قطعي السند لتواتره، ظني الدلالة لما عرف من أن دلالة العام ظاهرة ظنية، وخبر الواحد قطعي الدلالة لخصوصه ونصوصيته في مدلوله، ظني الثبوت من حيث السند، لأن إخبار الأخبار لا تفيد العلم فيتعادلان، لأن كل واحد منهما صار راجحاً من وجه، مرجوحاً من وجه.

مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ مع نهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع، فيقدم الخير عندنا على ما يقابله من الآية ويتعادلان عند الواقفية.

ولا على خالتها»^(١)، وخصصوا آية الميراث^(٢) بقوله: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ولا يرث القاتل، وإنا معاشر الأنبياء لا نورث» وخصصوا عموم الوصية بقوله: «لا وصية لوارث» وعموم قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ بقوله: «حتى يذوق عسيلتها» إلى نظائر كثيرة لا تحصى، مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تاريخ^(٣) ولا نظر في تقديم ولا تأخير. الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبية معتادة^(٤)، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد^(٥)، وكذلك احتمال تكذيب الراوي فإنه عدل جازم في الرواية،

-
- (١) قوله: «على عمتها ولا على خالتها» أي: والآية بلفظها متناولة لجواز ذلك.
- (٢) قوله: «آية الميراث» هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ ولفظ الأول شامل للكافر والمسلم والقاتل وأولاد الأنبياء.
- (٣) قوله: «من غير اشتغال بطلب تاريخ» معناه: أن الصحابة كانوا لا ينظرون إلى أن التاريخ إذا جهل يقدم الخاص، فلو صح هذا لاستفصل الصحابة في تخصيصهم هذه العمومات بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً واحتاجوا لذلك إلى طلب التاريخ، لكن ذلك لم ينقل عنهم مع كثرة مجاري اجتهاداتهم بتخصيص العام وغيره، فدل على ما ذكرناه من عدم الفرق بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً.
- (٤) قوله: «إن إرادة الخاص بالعام غالبية... إلخ» حاصله: أنه إذا ورد عام وخاص فالظاهر الغالب أن حكم الخاص مراد به، وأن المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص، مثاله: أن إرادة أن الأنبياء لا يورثون من قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أظهر من إرادة أن النبي ﷺ يورث، من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ وإذا كانت إرادة الخاص أغلب وأظهر قدم لظهوره وغلبته.

- (٥) قوله: «وا احتمال النسخ كالنادر البعيد» هذا جواب عن قوله فيما تقدم، وهو قول طائفة أنه إذا تعارض العام والخاص وجهل التاريخ لا يقضى بأحدهما على الآخر لاحتمال أن العام ناسخ، أو أنه مخصوص فلا سبيل إلى التحكم. وحاصل الجواب: أن تقدير النسخ في مثل: ﴿تَحْرِيرُ رَقِيَّةٍ﴾ بما هو مقيد بالمؤمنة وإن كان ممكناً لكنه محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجه عنه، وفي هذا إثبات وضع ورفع بالتوهم فهو كالنادر البعيد.

وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص 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 سبقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين. فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير^(١)، وقد ذكرنا الدليل من وجهين وبيئنا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الأحكام مقرر غير منسوخة، وكون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره^(٢)، 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: أن الكتاب مقطوع به^(٣)، قلنا: دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع ويشغل بخبر الواحد. جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الرواي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر.

(١) قوله: «فهو مطالبة بالدليل» لأنهم صرحوا فيما مضى بأن الكتاب وخبر الواحد متقابلان ولا دليل على الترجيح، فصرحوا بأنهم إنما توقفوا حتى يظهر لهم الدليل وقد ظهر لهم ما يزيل توقفهم.

(٢) قوله: «وكون النبي ﷺ مبيناً... إلخ» جواب عما احتج به بعض الشافعية.

(٣) قوله: «وقولهم أن الكتاب مقطوع به» نقض لما أورده الحنفية.

الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب^(١)، فإن الفحوى قاطع كالنص، ودليل الخطاب حجة كالنص، فتخص عموم قوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة» بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم الزكاة» في إخراج المعلوفة.

السادس: فعل رسول الله ﷺ، كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾^(٢)، بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرني فأترز فيبأشرني وأنا حائض، ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: «الزانية والزاني» برجمه لماعز وتركه جلده^(٣).

(١) قوله: «الخامس المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب» الفحوى بالحاء المهملة، قال الجوهري: فحوى القول معناه ولحنه، يقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه، وفحا كلامه مقصوراً وممدوداً، وأنه ليفحى بكلامه إلى كذا، وفي الاصطلاح فحوى اللفظ ما أفاده لا من صيغته، ويسمى إشارة وإيماء ولحنأً، وسيأتي الكلام فيه. ويتضح هذا بالمثال: فقوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة» هو عام في السائمة وغيرها، وقوله عليه السلام في «سائمة الغنم الزكاة» مفهومه أن غير السائمة لا زكاة فيها، وهذا المفهوم مخصص لعموم الحديث الأول فيكون المعنى إذا بلغت الغنم السائمة أربعين وجب فيها الزكاة، وإن غير السائمة لا زكاة فيها بلغت أربعين أم لم تبلغ.

(٢) قوله: «كتخصيص عموم... إلخ» بيانه: أن الآية اقتضت عموم عدم القربان حالة الحيض في الفرج وغيره، وفعله ﷺ خص النهي بالفرج وأباح القربان لما سواه، ويمكن منع كون هذا الفعل مخصصاً للآية بأن يحمل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْرَبُوهُنَّ﴾ على معنى لا تطأوهن في الفرج، وكفى عن ذلك بالقربان وهي كناية ظاهرة فيه، وحينئذ لا عموم في الآية فلا تخصيص بالفعل، بل يكون بياناً مرسلاً للكناية المذكورة، ودفعاً لما يتوهم من إرادة غير الوطء، لكن هذه الكناية ما فهمت إلا من الحديث، ولولاه ما حصل التنبيه إليها، فكونه مخصصاً أقرب إلى كون دليلاً على الكناية.

(٣) قوله: «ولذلك ذهب بعض الناس... إلخ» بيانه أنهم قالوا: إن الزانية والزاني عام في الثيب والبكر، فلما رجم النبي ﷺ ماعزاً وترك جلده دل على أن الجلد مختص =

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه^(١)، 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^(٢) عند من يراه حجة مقدماً على القياس يخصص به العموم، فإن القياس يخصص به، فقول الصحابي^(٣) المقدم عليه أولى، فإن قيل فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة فغيره^(٤) يجب أن يتركه، قلنا: إنما تركه لنص عارضه لا للعموم^(٥).

= بالبكر دون الثيب، فكان هذا تخصيصاً للنص العام بفعله عليه السلام، أو بمعنى فعله وهو ترك الرجم، وكون الزاني الثيب هل يجلد مع الرجم أم لا فيه خلاف، ولهذا قال المصنف: ذهب بعض الناس، والصحيح من مذهبنا أنه يجلد خلافاً للشافعي.

(١) قوله: «السابع تقرير رسول الله ﷺ... إلخ» يمكن أن يمثل له بقوله تعالى: ﴿وفي أموالهم حق معلوم﴾ فإنه يعم كل مال، وتدخل الخيل في عمومها، فلما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم دل على سقوط زكاة الخيل، إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره.

فإن قيل: فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة؟ قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجهم الزكاة طول حياتهم، والسوم قريب من الإمكان ويجب شرح ما يقرب وقوعه فلو وجب لذكره.

(٢) قوله: «الثامن قول الصحابي» أي إذا كان قوله أي مذهبه بخلاف العموم.

(٣) قوله: «فقول الصحابي» أي إذا كان القياس يخصص به العموم، وقول الصحابي مقدم فلان يخصص به العموم من باب أولى.

(٤) قوله: «فغيره» أي غير الصحابي يجب أن يتركه، أي يترك قوله للعموم، وإذا وجب ترك قول الصحابي للعموم لم يجز أن يخصص به العموم لأن التخصيص به ينافي تركه.

(٥) قوله: «قلنا إنما تركه... إلخ» قال الطوفي: قلت فيكون العموم مؤكداً لذلك =

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر^(١) فيه وجهان: أحدهما يخص به العموم، وهو قول أبي بكر والقاضي، وقول الشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. والوجه الآخر لا يخص به العموم، وهو قول أبي إسحق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء لحديث معاذ^(٢)، ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة، ولأن العموم أصل والقياس فرع فلا يقدم على الأصل، ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس. وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم دون خفيه، لأن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف، والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج^(٣) منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، فإن دلالة قوله: لا تبيعوا البر بالبر، على

= النص، فأما من لا يرى قول الصحابي حجة فلا يجيز تخصيص العام به، لأن التخصيص تقديم الخاص، وما ليس بحجة لا يجوز تقديمه. انتهى. قلت: وإلى هذا ذهب الجمهور.

(١) قوله: «قياس نص خاص... إلخ» مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ وهو عام في جواز كل بيع، ثم ورد النص بتحريم الربا في البر بعلقة الكيل، وقياسه تحريم الربا في الأرز، فهو قياس نص خاص يخص به عموم إحلال البيع، وكذا تحريم النبيذ بعلقة الإسكار قياساً على الخمر هو قياس نص خاص فيخص به عموم قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾ وقد أشار المصنف إلى هذين المثالين فيما بعد.

(٢) قوله: «الحديث معاذ» تقدم، وفيه أن النبي ﷺ قال له لما أرسله إلى اليمن: «بم تحكم؟» فقال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي قالوا: فجعل الاجتهاد مؤخراً فكيف يقدم على الكتاب؟.

(٣) قوله: «المخرج» اسم مفعول.

تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ على إباحة بيعه متفاضلاً، ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ على إباحته، فإذا تقابل الظنَّان وجب تقديم أقواهما، كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين. ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي، ففسره قوم بأنه قياس العلة^(١) والخفي بقياس الشبه، وقيل: الجلي ما يظهر فيه المعنى، كقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع. وقال عيسى بن أبان يجوز ذلك في العام المخصوص دون غيره لضعف العام بالتخصيص. وحكاها القاضي عن أبي حنيفة.

وجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضى به على المحتمل كالمجمل مع المفسر. فأما حديث معاذ فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به^(٢)، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة، ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ وتارة بمعقول اللفظ.

(١) قوله: «قياس العلة» هو إثبات الحكم في الفرع بعلة الأصل، كقياس الأمة على العبد في سراية العتق، والنبيذ على الخمر في التحريم ونحوه، والقياس الخفي سيأتي معناه، وحاصله: ما كانت علته بالتأثير والاستنباط، كقولنا في تحريم الخمر فيه شدة مطرية به.

(٢) قوله: «فأما حديث معاذ فإن كون هذه الصورة... إلخ» يجاب عنه أولاً: بأنه آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقاً، وثانياً: أنه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس، غاية أنه لا يبطل الخبر بالقياس، وأما العمل بهما جمعاً بين الدليلين فلم يمنع.

وقولهم: أن الظنون المستفادة من النصوص أقوى فلا نسلم ذلك على الإطلاق. وقولهم: لا يترك الأصل بالفرع، قلنا: هذا القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول النص^(١)، ثم يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد^(٢)، وقولهم: هو منطوق به، قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون^(٣)، فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد، ولهذا جاز

(١) قوله: «وتارة بمعقول النص» أي: ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص، والله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص، إلا أنه مظنون نص كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر، فهما ظنان في نصين مختلفين، وإذا خصصنا بقياس الأرض على البر عموم قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ لم نخصص الأصل بفرعه، فإن الأرض فرع حديث البر لا فرع آية إحلال البيع.

(٢) قوله: «ثم يلزم أن لا يخصص... إلخ» أي إن قولكم يلزم منه أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع، فإنه ثبت بأصل من كتاب أو سنة فيكون فرعاً له، فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس، فهذا لازم لهم، فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع لا بالظاهر والنص، قلنا: وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

(٣) قوله: «أمر مظنون» إذ ليس زيداً في قوله أكرم العلماء مثل قوله أكرم زيداً، وكذلك الأرض في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ليس كقوله يحل بيع الأرض بالأرض متفاضلاً ومتماثلاً، فإذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه، لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد.

والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح لأن الأدلة لا تتعارض. فإن قيل: ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم. قلنا: تحت لفظه أو تحت الإرادة؟ فإن قلتم تحت اللفظ فإن الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق.

التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض.

فصل

في تعارض العمومين

إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون^(١) أحدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص^(٢)، أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه جمعاً بين الحديثين، إذ هو أولى من إلغائهما.

وإن تعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين، كما لو قال: من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما، وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه، خاص من وجه، مثل قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فإنه يتناول الفائتة بخصوصهما ووقت النهي بعمومه مع قوله: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه. وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «نهيت عن قتل النساء»، فهما سواء لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان ويعدل إلى دليل غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليتين عن دليل الترجيح لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة وهو منفر عن الطاعة. قلنا: بل ذلك جائز ويكون

(١) قوله: «بأن يكون... إلخ» الباء للتصوير، أي إذا تعارض عمومان وأمكن الجمع بينهما، وتصوير ذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر.

(٢) قوله: «فيقدم الخاص» لما سبق من وجوب تقديم الأخص.

مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا، وأما التنفير فباطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ^(١)، ثم لم يدل ذلك على استحالته والله أعلم.

فصل

في الاستثناء

وصيغته: **إلا** وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا. وأُمُّ الباب **«إلا»**.

وحده: أنه قول ذي صيغة متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول^(٢).

(١) قوله: «فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ» حتى قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾ الآية.

(٢) قوله: «وحده أنه قول ذي صيغة... إلخ» احتز بقوله: ذي صيغة، أي محصورة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا، فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما يفيد قوله **إلا** زيدا. وزعم قوم إن الاستثناء في لغة العرب متعذر لأنه إذا قيل قام القوم **إلا** زيدا فلا يخلو إما أن يكون داخلاً في العموم أو غير داخل، قالوا: والقسمان باطلان: أما الأول: فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجهم من النسبة وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على محل واحد وهو محال. وأما الثاني: فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجهم.

وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الإخراج، أما إذا كان كذلك فلا توارد، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول» ألا ترى أن المراد بقول القائل: جاءني عشرة **إلا** ثلاثة إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة إرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء بإسم الكل كما في سائر المخصصات للعموم. والخلاف في هذه المسألة طويل الذيل، ومع هذا فهي قليلة الفائدة، لأن الاستثناء =

وفارق الاستثناء التخصيص بشيئين: أحدهما: في اتصاله^(١)، والثاني: أنه يتطرق إلى النص^(٢)، كقوله عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص بخلافه.

= قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقرأ مقطوعاً به لا يتيسر لمنكر أن ينكره، وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف، وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله، والعجب من أبي بكر من أصحابنا حيث قال: إن الاستثناء في الطلاق لا يصح لأنه إذا قال: أنت طالق ثلاثاً وقعت الثلاث، فإذا قال: إلا واحدة، لم ينفعه لأن الطلاق إذا وقع لا يرتفع، ولأنه يلزم التناقض المذكور في الطلقة الثالثة، نقل ذلك عنه الطوفي في شرح مختصره، وليس بشيء لما علمته سابقاً، ويشكل عليه بصحة الاستثناء في الإقرار بالمال، وأبو بكر عبدالعزيز نفسه قائل بصحته فما الفرق بينهما عنده؟.

(١) قوله: «أحدهما في اتصاله... إلخ» أي أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه بخلاف التخصيص بغير الاستثناء فإنه يجوز أن يتراخى، مثل أن يقول: اقتلوا المشركين، ثم يقول بعد مدة: اقبلوا الجزية من أهل الكتاب ولا تقتلوه، بخلاف قوله اقتلوا المشركين، ثم يقول بعد مدة: إلا أهل الكتاب. والفرق بينهما عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها لأنها تابعة للمستثنى منه، بخلاف قوله: لا تقتلوا أهل الكتاب فإنه استقل بنفسه، وهذا يقتضي أن التخصيص بالغاية والصفة والشرط يجب اتصاله لعدم استقلال هذه المخصصات بأنفسها، فعلى هذا قول المصنف فيما بعد «والتخصيص بخلافه» ليس على إطلاقه، فكان الواجب أن يقال: والتخصيص بالمنفصل بخلافه.

(٢) قوله: «الثاني أنه يتطرق إلى النص» أي فإن قوله له على عشرة نص في مسماها فتطرق الاستثناء إلى ذلك النص بقوله إلا ثلاثة، وأما التخصيص بغير الاستثناء فإنه لا يصح في النص ويصح في العام ودلالته ظنية، فإذا قال: أكرم الرجال ثم قال: لا تكرم زيداً، كان ذلك تخصيصاً، لأن دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم مظلون لا مقطوع، ولو نص على أسماء الرجال فقال: أكرم عمراً وبكراً وخالداً وبشراً حتى أتى على أسمائهم، ثم قال: لا تكرم بشراً لم يكن ذلك تخصيصاً بل نسخاً، وذلك لأن التخصيص يبين أن مدلول اللفظ الخاص ليس مراداً من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها، وذلك صحيح مفيد. أما إذا نص على إرادة مدلول لفظ كزيد أو غيره من الرجال لم يصح بعد ذلك أن يبين أنه غير مراد لإفضائه إلى التناقض، بل يكون نسخاً لأن التناقض من لوازمه.

وفارق النسخ أيضاً في ثلاثة أشياء: أحدها: في اتصاله^(١). والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ^(٢)، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل. والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص^(٣)، والاستثناء إنما يجوز في البعض.

فصل

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط: أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث

-
- (١) قوله: «أحدها في اتصاله» سبب الفرق أن الاستثناء لا يستقل بنفسه بخلاف الناسخ مع المنسوخ فإنه يستقل بنفسه وينافي المنسوخ فاتصاله به يكون تهاافتاً.
- (٢) قوله: «والثاني أن النسخ رافع» بيانه: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص ولا يصح أن يكون مستغرقاً، والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه، فيصح أن يوجب أربع ركعات ثم ينسخها بأن يقول: لا تصلوها، ولا يصح أن يقول: صلوا أربعاً إلا أربعاً أو إلا ثلاثاً. وسيأتي إن شاء الله تعالى.
- (٣) قوله: «والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص» هذا ليس بمحقق، والتحقيق أن النسخ قد يرفع جميع حكم النص وقد يرفع بعضه كما نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز وهو بعض حكم النص. فقول المصنف: «يرفع جميع حكم النص» ليس على إطلاقه، ولذلك قال في المستصفي: فالنسخ قطع ورفع، فقوله: رفع، يشمل رفع الجميع ورفع البعض. قلت: هذه الفروق إنما تظهر على ما اصطلاح عليه المتأخرون من علماء الأصول، وأما على مصطلح السلف فقد قال ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين: مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد، أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى أنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر. هذا كلامه فتأمل واشدد يدك عليه.

لا يفصل بينهما كلام^(١) 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 يعد خبراً، وكذلك الشرط. وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلاً^(٢)، وعن عطاء والحسن جواز تأخير

(١) قوله: «بحيث لا يفصل بينهما كلام» أي أجنبي، وحاصله: أنه يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسيّاً، ولا يضر القطع بتنفس أو سعال، وكذا البعد لطول الكلام المستثنى منه فإنه يعد في العادة متصلاً.

(٢) قوله: «وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلاً» اختلف العلماء في النقل عنه، فنقل عنه الأمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر، ونقل عنه المازري أنه يجوز إلى سنة، والذي يقتضيه كلام أبي إسحاق والمصنف وإمام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم أنه يجوز عنده أبداً، وبه صرح أبو الخطاب من أصحابنا، ومع ذلك فإنهم جميعاً قد توافقوا في إثبات أصل هذا المذهب وشرعوا في تأويله إلا صاحب المعتمد، فإنه نقله من غير إنكار ولا تأويل، ولما توافقت النقلة في إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله: وحكي، وقال في المستصفي: ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه، ومذهبه أن ما يدين به العبد يقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه انتهى.

قلت: ذهابه إلى عدم صحة النقل ليس بجيد، فقد أخرج الحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط الشيخين، عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة، وقد روى عنه هذا غير الحاكم كما ذكره أبو موسى المديني وغيره. وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات ولا عبرة بقول ابن مفلح الأعمش مدلس، لأن هذا لا يقدح بثقته، فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله. والكلام في الاستدلال والإثبات والنفي طويل وحسب الناظر هنا ما قدمنا.

ما دام في المجلس، وأوماً إليه أحمد رحمه الله^(١) 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 استثناءه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية، وقال بعضهم ومالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين يصح لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة^(٢). قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدُكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ تَحْرِىءُ﴾ ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ وقال الشاعر:

وما بالربع من أحد إلا أوارى^(٣)

(١) قوله: «وأوماً إليه أحمد» أي إلى قول عطاء والحسن، وهو ظاهر كلام الخرقى من أصحابنا في اليمين دون الإقرار، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، نقله عنه تقي الدين الفتوحى في شرح مختصر التحرير وكذا صاحب التحرير.

(٢) قوله: «لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة» هذا دليل القائلين بصحة الاستثناء من غير الجنس، وحاصله: أنه وقع في القرآن وفي اللغة كثيراً والوقوع دليل الجواز، وبيان الوقوع قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ والسلام ليس من جنس اللغو، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ والتجارة ليست من جنس المال لأن المال هو الأعيان، والتجارة التصرف في تلك الأعيان ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَكُمْ﴾ الآية و﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ ليس من جنس النعمة.

(٣) قوله: «إلا أوارى» الأوارى: هي التي تسمى الطوائل وليس من جنس أحد، وما ذكره المصنف تبعاً للغزالي كلام ملفق من بيتين، وأصلهما قول النابغة الذبياني حكاه عنه سيبويه في كتابه وهو:

يا دار مية بالعلياء فالسند	أقوت وطال عليها سالف الأبد
وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها	عيت جواباً وما بالربع من أحد =

وبلدة ليس بها أنيس
 وإلا اليعافير وإلا العيس^(١)
 ومثله كثير.

ولنا: في أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه^(٢): بدليل أنه مشتق من قولهم ثنيت فلاناً عن رأيه وثنيت العنان، فيشعر بصرف الكلام عن صوابه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناء عن وجه استرساله، فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضعه، وتكون «إلا» هاهنا بمعنى لكن، قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه^(٣)، وقاله غيرهما من أهل العربية،

= إلا أوارئى لأياً ما أبينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد
 قال الشنتمري في شرح أبيات الكتاب: الأوارئ محابس الخيل واحدها آرى وهو من تأريت المكان إذا تجسست به، واللائي: البطء، والمعنى: أبينها بعد لأي لتغيرها، والنؤي حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده، وهو من نأيت إذا بعدت، وشبهه في استدارته بالحوض، والمظلومة أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة لأنها في فلاة فظلمت بذلك لأن معنى الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنؤي به، ولذلك جعلها جلداء وهي الصلبة.

(١) قوله: «إلا اليعافير... إلخ» اليعافير: أولاد الأطباء واحدها يعفور، والعيس بقر الوحش لبياضها، والعيس البياض، وأصله في الإبل، فاستعاره للبقر قاله الشنتمري. فاليعافير والعيس ليس من جنس الأنيس.

(٢) قوله: «ولنا... إلخ» حاصل هذا الجواب: أنه يتعين حمل ما ذكرتموه على المجاز والانساع وليس هذا محل النزاع، لأن ما ذكرناه من دليل الامتناع قاطع وما ذكرتموه محتمل لتردده بين احتمال الحقيقة والمجاز، والقاطع مقدم على المحتمل.

(٣) قوله: «وقال هو قول سيبويه» عبارته في كتابه أن قولك ما فيها أحد إلا حماراً جاؤا به على معنى ولكن حماراً، وكرهوا أن يبدلوا الآخر من الأول فيصير كأنه من نوعه، فحمل على معنى «ولكن» وعمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم. هذا كلامه وهو صريح في المطلوب.

وإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرار معنى^(١)، فلم يصح أن ترفع شيئاً منه فتكون لاغية، فإن لكن إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه، ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف^(٢)، وفي استثناء

(١) قوله: «وإذا كانت بمعنى لكن... إلخ» جواب عن قولهم: ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً. وحاصل الأمر: أن الاستثناء المنقطع مقدر بلكن، فكما يجب فيه مخالفة إما تحقيقاً مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو، وإما تقديرًا مثل ما ضربني لكن أكرمني فكذا ههنا، ويتفرع على هذا ما قاله الخرقى في مختصره: ومن أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً إلا أن يستثنى عيناً من ورق أو ورقاً من عين، فعلى ما ذكره المصنف هنا يكون قوله: «إلا أن يستثنى... إلخ» مخالفاً لهذه القاعدة، ولما كان أحد القولين في المذهب حمله الأصحاب على الاستحسان، وحمله الطوفي على الاستثناء من الجنس البعيد.

وبيانه: أنه لو قال: له عندي مائة درهم إلا ثوباً أو إلا شاة أو غيرهما من المتقومات بطل الإقرار عند المصنف ومن تابعه، ولزمه مائة إلا قيمة ثوب على الرواية الثانية لاشتراك المستثنى والمستثنى منه في الجنس البعيد وهو أن الكل مال، وما يقع في المستثنى من جهالة تزال بالوساطة والصلح. قلت وهذا هو المختار.

(٢) قوله: «أقل من النصف... إلخ» قال الشيخ مجد الدين بن تيمية في المحرر: يصح استثناء الأقل دون الأكثر في عدد الطلاق والمطلقات والأقارير نص عليه وفي النصف وجهان، وقيل في الأكثر أيضاً. قال الطوفي: قلت المصحح لاستثناء الأكثر هم أكثر الفقهاء والمتكلمين، والمانع منه أصحابنا وبعض الفقهاء والقاضي أبو بكر في آخر أقواله. قال الأمدي: وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح واختاره هو الوقف. ومثال العقد الصحيح له سبعون إلا عشرة، وقوله في المحرر: وفي النصف وجهان، قال ابن هبيرة: الصحة ظاهر المذهب، وصححه في التصحيح والمحرر والرعايتين والحاوي الصغير، واختاره ابن عبدوس في تذكرته وجزم به في الإرشاد والوجيز والمنور ومنتخب الآدمي، وهو ظاهر كلام ابن عقيل في التذكرة في الطلاق والإقرار، فإنه ذكر فيهما لا يصح استثناء الأكثر واقتصر عليه، والوجه الثاني لا يصح.

النصف وجهان. وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر، ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل^(١)، واحتج من جوزه أي جوز الأكثر بقوله: ﴿فِعِرَّتِكَ لَأُعَوِّبَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴿وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ فاستثنى كل واحد منهما من الآخر^(٢)، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود. وقال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً^(٣)

ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر، ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كال تخصيص. ولنا: 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 عيماً 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

(١) قوله: «ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل» لأنه يفضي إلى العبث، وكونه نقضاً كلياً للكلام ورجوعاً عن الإيجاد إلى الإعدام، فعلى هذا يلغو الاستثناء ويلزم المستثنى، فإذا قال له: علي عشرة إلا عشرة، أو أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، لزمه عشرة وطلقت ثلاثاً، ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة إن في صحته قولين. قال شارح التنقيح: فعدم اللزوم يقتضي استثناء الكل.

(٢) قوله: «فاستثنى كل واحد منهما من الآخر» استثنى في الأولى العباد المخلصين من بني آدم، وفي الثانية الغاوين من العباد، والغاوين أكثر بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ ولكن أكثرهم لا يعقلون لا يؤمنون.

(٣) قوله: «أدوا التي نقصت... إلخ» أي وهو معنى قوله مائة إلا تسعين، وهو استثناء الأكثر.

أكثرهم، إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل، ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه، وأما الآية التي احتجوا بها فقد أجيب عن احتجاجهم منها بأجوبة: منها: أنه استثناء^(١) في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، وهم الأقل، وفي الأخرى استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ وهم غير غاوين. ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ بمعنى لكن، بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ وأما البيت فليس فيه استثناء^(٢) مع أنه قد قال ابن فضال النحوي: هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب.

(١) قوله: «منها أنه استثناء» هذا الجواب والذي بعده ضعيفان. أما الأول: فلأن المحاوره إنما وقعت في ذرية آدم التي أخرج آدم من الجنة بسببه بدليل قوله: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ﴾ يعني بني آدم ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين ﴿وَإِذَا كَانَ الْكَلَامُ فِي ذُرِّيَّةِ آدَمَ لَمْ يَصْحَ ضَمُّ الْمَلَائِكَةِ إِلَيْهِمْ حَتَّى يَكُونَ الْغَاوُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَإِلَى بَقِيَّةِ بَنِي آدَمَ قَلِيلًا﴾. وأما الثاني: فإن الأصل في الاستثناء الإتصال، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ أي بالجبر والقهر القدري بل ذلك لله تعالى، وذلك لا ينفي سلطانه بالإغواء والوسوسة وهو المراد بالسلطان المثبت له بقوله: ﴿إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ أي فلك عليهم سلطان الإغواء والوسوسة بدليل قوله عز وجل: ﴿وَاجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخِيَلِكِ وَرِجْلِكَ وِشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدِهِمْ﴾ والجواب الصحيح عن الآية هو أن المنع من استثناء الأكثر إنما يكون إذا صرح بعدد المستثنى منه، أما إذا لم يصرح به فهو جائز بالاتفاق. كما إذا قال: خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزبوف، وكانت أكثر، والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه، بل قال: إن عبادي، وهو مقدار غير معين بخلاف: له عندي مائة إلا تسعين، فهذا هو الممنوع. وهذا هو الجواب عن البيت المذكور بتقدير ثبوته إذ ليس فيه صيغة استثناء.

(٢) قوله: «فليس فيه استثناء» ومحل النزاع مشروط بالتصريح بصيغة الاستثناء والعدد.

وأما القياس في اللغة فغير جائز، ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة^(١). ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ويعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه.

فصل

إذا تعقب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴿وقول النبي ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكريمته»^(٣) إلا بإذنه» رجع الاستثناء إلى جميعها^(٤)، وهو قول أصحاب الشافعي. وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين لأمر ثلاثة: أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين^(٥)،

(١) قوله: «فهو جمع بغير علة» أي إن شرط القياس أن يكون لعل جامعة بين المقيس والمقيس عليه، فقياس استثناء الأكثر على جواز استثناء الأقل لا بد له من علة ولا علة هنا فالقياس باطل، فهذا جواب بالإبطال. وقوله: ويعارضه جواب بالمعارضة.

(٢) قوله: «ولا يجلس على تكريمته» قال في النهاية: التكرمة الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش أو سرير مما يعده كرامة. وهي تفعلة من الكرامة.

(٣) قوله: «رجع الاستثناء إلى جميعها» أي إلى جميع الجمل التي قبله ما لم يمنع مانع من عوده إلى بعضها، والمانع إما قرينة معنوية أو لفظية: فمثال الأولى: ما إذا قال: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إلا الحيض، فهذا راجع إلى الجملة الأولى بقرينة الحيض المختص بالنساء، ولو قال إلا الزنوجين أو الهنديين أو الحبشانيين اختص بالثانية لأن هذه الصفات في العرف مختصة بالعبيد.

وأما الثانية: فإن ظهر أن الواو للابتداء في مثل أكرم بني تميم والنحاة البصريين إلا البغادة اختص بالأخيرة وإلا فلا، وهذا هو التحقيق وإن كان المصنف أطلق القول.

(٤) قوله: «أحدها أن العموم... إلخ» بيانه: أن العموم في كل جملة من الجمل =

وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه فلا يزيل - أي العموم - المتيقن بالشك.

الثانية: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله ضرورة إنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعلقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالثة: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى^(١) فأشبه ما لو فصل بينهما بكلام آخر. وأدلتنا ثلاثة: أحدها: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً^(٢)، فكذلك الاستثناء، فإن الشرط والاستثناء شيان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما يثبت لأحدهما ثبت في الآخر^(٣). فإن قيل^(٤): الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء، قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما^(٥)، ثم إن كان متقدماً فلم

= متيقن، وعود الاستثناء إلى كل واحدة منها مشكوك فيه، فلا يرفع العموم المتيقن بالشك، وإنما رفعنا عموم الجملة الأخيرة ضرورة تعلق الاستثناء بغيره.

(١) قوله: «مفصول بينها وبين الأولى» أي وقع الفصل بين كل جملتين منها بالعطف فأشبه الفصل بكلام أجنبي، ولو فصل بينهما بكلام أجنبي لم يعد الاستثناء إلى الجميع فكذا ما أشبهه.

(٢) قوله: «نسائي طوالق... إلخ» أي فيكون تكليمه زيداً شرطاً في وقوع الطلاق والعق جميعاً، فكذلك الاستثناء مثله. وقوله: «فإن الشرط والاستثناء شيان» بيان للجامع بينهما وهو أن كلا منهما يفتقر إلى ما يتعلق به.

(٣) قوله: «فما يثبت... إلخ» جواب شرط مقدر، أي إذا ثبت أن بين الشرط والاستثناء هذا الاشتراك الخاص وجب أن يستويا في رجوع كل منهما إلى جميع الجمل قبله.

(٤) قوله: «فإن قيل» هذا قدح من الخصم في قياس الاستثناء على الشرط في رجوعه إلى جميع الجمل فكأن الخصم يقول هذا قياس مع الفارق.

(٥) قوله: «قلنا... إلخ» لنا في نقض ما قالوه ثلاثة مسالك:

لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟، فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء فإنه مساو للشرط في حال تأخره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عيُّ ولُكنة، 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^(١) بين المعطوف والمعطوف عليه، فيصير الجمل كالجملة 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.

= أولها: أن قولكم: رتبة الشرط التقديم، إنما هو من جهة العقل لا من جهة اللغة، وكلامنا في بحث لغوي لا عقلي، ولا يلزم من توقف المشروط على الشرط ولزوم تقدمه عقلاً أن لا يساويه الاستثناء فيما ذكرناه.

ثانيها: ما ذكره المصنف، وحاصله: أن كلامنا فيما إذا تأخر الشرط، وحينئذ لا فرق بينه وبين الاستثناء لأن كليهما متأخر عن الجمل، وما ذكر من استحقاق التقديم أمر عقلي لا اعتبار به ههنا، فلا فرق إذن بين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً، وبين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار أن لا أكلم زيداً. ثالثها: أن ما ذكرتموه من الفرق يلزمكم أن يتعلق الشرط بالجملة الأولى فقط إما مطلقاً، سواء تقدم أو تأخر نظراً إلى استحقاقه التقديم حكماً، وإذا تقدم حكماً لفظه نحو: إن كلمت زيداً فنسائي طوالق وعبيدي أحرار، فتعتق عبيده في الحال ويتوقف طلاق نسائه على تكليمه زيداً، لكن ذلك باطل باتفاق، فدل على أن استحقاق الشرط للتقديم حكماً لا تأثير له في الفرق المذكور، وحينئذ يستوي الشرط والاستثناء في تعلقهما بجميع الجمل المذكورة قبلها وهو المطلوب.

(١) قوله: «يوجب نوعاً من الاتحاد» أي يوجب اتحاداً معنوياً، ولهذا قدرت التثنية والجمع نحو: الزيدان والزيدون، بالعطف نحو: قام زيد وزيد وزيد وشبه ذلك بقولهم قاموا، فوآو العطف والجمع والضمير المتصل بالفعل وأشباه المعتبر ههنا هو الاتحاد المعنوي دون التفاضل اللفظي، وحينئذ تصير الجمل كالجملة الواحدة لربط الواو المقتضية للجمع بينهما فيكون الاستثناء راجعاً إلى الجميع.

وقولهم: إن التعميم مستيقن ممنوع^(١) فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلم أكثرهم عموم ذلك^(٢)، ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة، ثم قال: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ﴾ رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة ممنوع^(٣)، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك، ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة. أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول^(٤)، لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَوْ أَوْفَاءُ مِمَّا بَيْنَ يَدَيْكُمْ أَوْ قَرْضُ آلٍ يَكُونُ لَهُ مَنَافِعُ لِمَنْ أَدْرَاكُمْ﴾ لا يعود إلى التحرير لأن صدقهم إنما تكون بما لهم، فالعتق ليس حقاً لهم.

(١) قوله: «وقولهم إن التعميم مستيقن ممنوع» حاصله: إنكم إن أردتم أن التعميم مستيقن قبل تمام الكلام فهذا ممنوع، وإن أردتم أنه مستيقن بعد تمام الكلام فالكلام إنما يتم بالاستثناء، وبعد الاستثناء لا يبقى العموم متيقناً حتى يكون رفعه بالشك ممتنعاً إلا على قولكم يتعلق بالجملة الأخيرة، ويبقى العموم فيما قبلها، لكن هذا يصير استدلالاً في محل النزاع فلا يسمع.

(٢) قوله: «ثم يبطل بالشرط والصفة... إلخ» فلو قال: أكرم بني تميم وبني أسد الطوال، تعلقت الصفة بجميع ما تقدمها، مع أن ضرورة التعلق تندفع بالجملة الواحدة.

(٣) قوله: «وقولهم إن الاستثناء... إلخ» حاصل ما أجاب عنه المصنف: إنا لا نسلم أن تعلق الاستثناء بما قبله للضرورة بل لصلاحية ما قبله لتعلقه به، وسائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به ما لم يمنع من تعلقه بها مانع خاص، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فتحير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ فهذا الاستثناء راجع إلى الدية لا إلى التحرير لأنه ليس حق الورثة حتى يصدقوا به كما ذكره المصنف.

(٤) قوله: «أما الاستثناء من الاستثناء... إلخ» جواب عن قولهم وصار كالاستثناء من الاستثناء.

فصل

في الشرط^(١)

الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه^(٢) في الشرعيات.

والشرط: عقلي وشرعي ولغوي. فالعقلي: كالحياة للعلم^(٣) والعلم للإرادة. والشرعي: كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم. واللغوي: كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن جئني أكرمتك، مقتضاه في اللغة اختصاص الإكرام بالمجي، فينزل منزلة التخصيص^(٤) والاستثناء.

والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلاً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج. فإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، معناه أنك عند الدخول

(١) قوله: «فصل في الشرط» هذا هو الثاني من مخصصات العموم المتصلة، ولا شك أن الأحكام الشرعية لها علل وهي المؤثرة في وجودها المعرفة لها شرعاً، وشروط يتوقف تأثير العلل في الأحكام عليها، كالزنا هو علة الرجم ويتوقف تأثيره في إيجاب الرجم على الإحصان، كالنصاب هو المؤثر في وجوب الزكاة ويتوقف تأثيره في إيجابها على تمام الحول، فالشرط هو ما لا تؤثر العلة في وجود الحكم إلا بعد حصوله.

(٢) قوله: «ولا يلزم من عدمها عدمه» أي عدم المعلول، لجواز أن يكون له علة لم يصل فهمنا إليها.

(٣) قوله: «كالحياة للعلم» إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بد لها من محل، ولا يلزم وجودها بوجود المحل كما في الجمادات.

(٤) قوله: «فينزل منزلة التخصيص» أي فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فنزل الشرط منزلة التخصيص... إلخ.

طالق، وقوله: له علي عشرة إلا ثلاثة، معناه له علي سبعة، فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك. فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم كان الكلام مقصوراً على من وجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط.

فصل

في المطلق والمقيد

المُطْلَق: هو المتناول لواحد^(١) لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وهي النكرة في سياق الأمر كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وقد يكون في الخبر كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي».

(١) قوله: «هو المتناول لواحد» خرج به ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، وبقوله: «لا بعينه» المعارف كزيد ونحوه، وببإتي الحد المشترك والواجب المخير، فإن كلياً منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة، وذلك كما مثل به المصنف فإن كل واحد من لفظ الرقبة والولي قد تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب والأولياء.

ثم أعلم أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منهما في الأشخاص، يقال: رجل أو حيوان مطلق، إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال، ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه. فإذا قلنا: أعتق رقبة، فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه، وإذا قلنا: أعتق رقبة مؤمنة، كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد من بين أفراد جنسه، ومانعة لها من الشيوع كالقيد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة في جنسه.

والمقيد: هو المتناول لمعين أو لغير معين^(١) موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتابع. وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة، كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات^(٢)، 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^(٣) والله أعلم.

فصل

إذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام^(٤):

القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي» وقال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»

(١) قوله: «أو لغير معين» أي كان متناولاً لغير معين، لكنه موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، وتتفاوت مراتبه في تقييده باعتبار قلة القيود وكثرتها فما كثرت فيه القيود كان أعلى رتبة مما قلَّت قيوده.

(٢) قوله: «وسائر الصفات» مثل الصحة والسقم والطول والقصر والنسب والبلد. وكذلك يقال: فعل مقيد أو مطلق باعتبار اختصاصه ببعض مفاعيله من ظرف زمان أو مكان ونحوه من المفاعيل، كالمصدر والعلة والآلة ومحل الفعل وعدم اختصاصه بذلك.

(٣) قوله: «وقد يتقيد بأحدها... إلخ» أي قد يقيد الفعل ببعض مفاعيله دون بعض فيكون مطلقاً مقيداً بالإضافة إلى بعضها دون بعض كقولهم: صم يوم الاثنين، فالصوم مقيد من جهة ظرف الزمان ولو قال صم في المدينة يومين لكان على العكس من ذلك.

(٤) قوله: «فهو على ثلاثة أقسام» وجه الحصر أنه إذا اجتمع معنا مطلق ومقيد، فأما أن يتحد حكمهما أو يختلف، فإن اتحد حكمهما فأما أن يتحد حكمهما أو يختلف.

فيجب حمل المطلق على المقيد. وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه^(١) لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس، وقد بينا فساد هذا^(٢). فإن قوله: ﴿فَتَحَرُّرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في إجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومته مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالتق في كفارة

(١) قوله: «وقال أبو حنيفة لا يحمل عليه» رأيت على هامش نسخة قديمة ما لفظة: لعل ما حكى عن أبي حنيفة في هذا لا يصح فإنهم أنكروه، وحكاة الغزالي اتفاقاً وابن عقيل لم يذكر فيه خلافاً انتهى. ويثبت هذا ما رأيته في كتب أصول الحنفية من أنه لا يحمل المطلق على المقيد وإن كان في حادثة لا مكان للعمل بهما إلا أن يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة، لأن العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة، مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام ثلاثة أيام، وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعة، لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متقابلين وهما التابع وعدمه، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه حملاً على المقيد، هكذا ذكره الأصوليون منهم وأوجبوا الحمل في هذا القسم اتفاقاً، وحاصل مذهب الحنفية هنا أن المطلق والمقيد إما أن يردا في السبب والشرط، أو يردا في الحكم، وحيث أنهما أن يتحد الحكم والحادثة، أو يتعددا، أو يتحد الحكم وتتعدد الحادثة أو بالعكس. فهذه خمسة أقسام: قسم منها يجب الحمل فيه بالاتفاق، وهو ما إذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة، وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولا بجوز، وهو ما إذا كانا متعددين، وأما الثلاثة الباقية فمختلف فيها، ولعل المصنف توهم الخلاف من الحنفية في الكل.

(٢) قوله: «وقد بينا فساد هذا» أي في باب النسخ.

(٣) قوله: «فإن قوله... إلخ» حاصله: أنا لا نسلم إن المطلق منصوص على إرادته مجرداً بل بقيد المقيد، وذلك لأنه في دليله ادعى أمرين: أحدهما: أن المطلق منصوص على إرادته، الثاني: أن التقييد زيادة عليه والزيادة على النسخ نسخ فمنعنا الأمرين.

الظهار والقتل، قُيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان^(١)، وأطلقها في الظهار. فقد روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد، وهو اختيار أبي إسحق بن شاقلا وقول جُل الحنفية وبعض الشافعية، واختار القاضي حمل المطلق على المقيد وهو قول المالكية وبعض الشافعية، لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقال في المداينة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾، ولم يذكر عدلاً ولا يجوز إلا عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد، ولأن العرب تطلق في موضع وتقيّد في موضع آخر فيحمل أحدهما على صاحبه كما قال:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف

وقال آخر:

وما أدري إذا يمت أرضاً أريد الخير أيهما يليني
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس، لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم^(٢)، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر، فإن كان ثم

(١) قوله: «كالعتق في كفارة الظهار... إلخ» سببهما مختلف وهو الظهار والقتل، وحكمهما متحد وهو عتق الرقبة.

(٢) قوله: «وقال أبو الخطاب يبنى عليه من جهة القياس... إلخ» قال الطوفي في شرح مختصره: معنى هذا الكلام إنه يحمل المطلق على المقيد إن وافقه قياس يدل عليه قياساً على تخصيص العام بالقياس الخاص. قال: وإن لم يوافقه قياس لم يحمل المطلق على المقيد. قلت: هذا الذي فهمت من كلام الشيخ أبي محمد يعني المصنف، وكلامه في ذلك مضطرب لأنه قال: وقال أبو الخطاب يبنى عليه أي يبنى المطلق على المقيد من جهة القياس، لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم وذلك جائز بالقياس الخاص.

قلت: فتعليقه في آخر هذا الكلام يدل على ما قلت وفهمت من كلامه، وهو أن حمل المطلق على المقيد ههنا يحتاج إلى قياس عاضد موافق له، كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص، لكن صدر كلامه وهو قوله: يبنى =

مقيدان بقيدتين مختلفين ومطلق، الحق بأشبههما به وأقربهما إليه^(١)، ومن

= المطلق على المقيد من جهة القياس يحتمل ما فهمته، ويحتمل أن المطلق يحمل على المقيد بطريق القياس، وهو قياس صورة الإطلاق على صورة التقييد بجامع القدر المشترك بينهما من اتحاد الحكم لا من جهة أن المتكلم أراد بالإطلاق ما دل على التقييد.

قلت: وعلى هذين الاحتمالين يترتب في الحكم خلاف، لأن بتقدير الاحتمال الأول إن وجد قياس يدل على حمل المطلق على المقيد حمل وإلا فلا، فحمله في حال من حالين وعلى تقدير من تقديرين وعلى الاحتمال الثاني يحمل عليه ولا بد، لكن مستند الحمل عليه هو القياس، أو قياس الدليل على إرادة المتكلم بمطلق كلامه فافهم هذا. هذه عبارة الطوفي.

أقول: إن المصنف اختصر كلام أبي الخطاب فوقع التشويش في نقله، وعبارة التمهيد: ويقوى عندي أنه لا يبنى المطلق على المقيد من جهة اللغة ويبنى عليه من جهة القياس، وبه قال أبو الحسين البصري وجل أصحاب الشافعي. ثم قال في استدلاله: والدلالة على بناء المطلق على المقيد من جهة القياس أن المطلق يقتضي العموم، وتخصيص العموم جائز في القياس في البحث على هذا وهو يدل على ما ذكرناه، والظاهر أن الطوفي لم يطلع على لفظ أبي الخطاب وإنما اعتمد في اختيار أبي الخطاب على الروضة فقط فدخله الوهم، ثم إن قول العلامة الطوفي: كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص، إن أراد أن كل صورة من صور تخصيص العموم تحتاج إلى قياس فهذا لا يعرف، وإنما القياس أحد المخصصات للعموم كما هو مذكور في موضعه، وقول المصنف هنا: «وذلك جائز بالقياس» معناه: إن تخصيص العموم بالقياس جائز فكذا المطلق بقيد بالقياس على صورة التقييد.

وبعد هذا كله فإن المسألة لم تتضح وإيضاحها ما قاله الإسوي في شرح المنهاج، وهو أن الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الأمدى وصححه هو والرازي وأتباعهما وجزم به المصنف يعني البيضاوي أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه، وإن لم يحصل ذلك فلا.

(١) قوله: «الحق بأشبههما به... إلخ» يعني يحمل على ما هو أشبه به من المقيدتين المتضادتين، وهذا تفريع على القول بحمل المطلق على المقيد في صورة يتجه فيها =

نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة^(١)، إذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها^(٢)؟ ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار وبالتفريق في الحج^(٣)، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ ومطلق في اليمين فعلى أيهما يحمل؟ وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر. والله أعلم.

القسم الثالث: أن يختلف الحكم فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اختلف السبب أو اتفق كخصال الكفارة إذا قيد الصيام بالتتابع، وأطلق الإطعام لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم والحكم ها هنا مختلف^(٤).

-
- ذلك. مثاله: أن غسل الأيدي في الوضوء ورد مقيداً بالمرافق، وقطعها في السرقة مقيد بالكوع بالإجماع، ومسحها في التيمم ورد مطلقاً، فهل يلحق بالقطع في تقييده بالكوع أو بالغسل في تقييده بالمرافق؟ ولهذا خرج الخلاف فيه.
- (١) قوله: «ومن نصر الأول... إلخ» وهو القول بأنه لا يحمل المطلق على المقيد. قال: «هذا» أي حمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة تحكم محض... إلخ.
- (٢) قوله: «شروط واجباتها» فاعل يختلف.
- (٣) قوله: «وبالتفريق في الحج» حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ ومطلق في اليمين، فليت شعري على أي المقيدين يحمل.
- (٤) قوله: «لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم... إلخ» بيانه: أن المطلق والمقيد لما كان حكمهما بالنظر إلى كل منهما بانفراده مختلفاً كان فائدة حمل أحدهما على الآخر اتحاد الحكم والتخلص من تعدده وتعارضه اللذين هما على خلاف الأصل، وإذا كان حكمهما مختلفاً بالنص امتنعت الفائدة المذكورة فامتنع الإلحاق.

باب في الفحوى والإشارة

فصل

فيما يقتبس من الألفاظ ^(١) من فحواها ^(٢) وإشارتها لا من صيغها، وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمى اقتضاء، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ ^(٣) وليس

(١) قوله: «فيما يقتبس من الألفاظ» اعلم أن الدليل الشرعي إما منقول وإما معقول، أو ثابت بالمعقول والمنقول. فالمنقول الكتاب والسنة، ودلالتهما إما من منطوق اللفظ أو من غير منطوق اللفظ، فالأول: يسمى منطوقاً كفهم وجوب الزكاة في السائمة من حديث: في سائمة الغنم الزكاة، والثاني: يسمى فحوى ومفهوماً كفهم عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الحديث المذكور، وهذا الباب مذكور لبيان ذلك، والمعقول القياس لأنه يستفاد بواسطة النظر العقلي، والثابت بالمنقول والمعقول وليس واحداً منهما هو الإجماع.

(٢) قوله: «من فحواها» لما كان لفظ الفحوى يتناول ما أفاده اللفظ نطقاً وغيره أردفه بقوله: «لا من صيغها» أي من صيغ الألفاظ ليخرج المنطوق، لأنه مستفاد من الصيغة، والفحوى بالحاء المهملة وبعض من لا يعلم يقولها بالجيم وهو تصحيف قبيح، قال الجوهري: فحوى القول معناه ولحنه، يقال عرفت ذلك في فحوى كلامه، وفحوا كلامه مقصوراً وممدوداً. وقال الزمخشري في الأساس: عرفته من فحوى كلامه، بالقصر والمد أي فيما تنسبت من مراده فيما تكلم به، وأما الفجا بالجيم والقصر فهو إبراز القدر كما ذكره الطوفي.

(٣) قوله: «وهو ما يكون من ضرورة اللفظ» أي يتوقف الصدق فيه أو الصحة له عقلاً أو شرعاً على تقدير فيما دل عليه كما يظهر من التمثيل، وسمى اقتضاء لاقتضاء الكلام شيئاً زائداً على اللفظ.

بمنطوق به، إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية»^(١)، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ أَرْبَعَةٌ يُسَفِّرُ فَحَصَةً﴾ أي فافطر^(٢) فعدة، وقولهم أعتق عبدك عني وعلي ثمنه^(٣)، يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، يتضمن إضمار الوطاء ويقتضيه^(٤)، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

(١) قوله: «لا عمل إلا بنية» هذا يقتضي أن لا عمل صحيح إلا بالنية، ولولا هذا التقدير لم يكن الكلام صدقاً، لأن صورة الأعمال كلها كالصلاة والصوم وسائر العبادات يمكن وجودها بلا نية، فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

(٢) قوله: «أي فافطر فعدة» بيانه: أن قضاء الصوم على المسافر إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء، ودليل ذلك ظاهر لغة وشرعاً خلافاً لما يحكى عن أهل الظاهر من أن فرض المسافر صوم عدة من أيام أخر سواء صام في السفر أو أفطر، وهو من جمودهم المعروف، وأمثلة هذا النوع لا تحصى.

(٤) قوله: «يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه» لأن العقل يأبى إضافة التحريم إلى الأعيان فوجب لذلك إضمار فعل يتعلق به التحريم وهو الوطء.

الكلام، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(١) أي لبرهم ﴿وَأَنَّ
الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ أي لفجورهم، وهذا قد يسمى إيماء وإشارة^(٢) وفحوى
الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته.

الضرب الثالث: التنبيه، وهو فهم الحكم في المسكوت من
المنطوق^(٣) بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في
المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى:
﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى^(٤) ومعرفة وجوده
في الأعلى، فلولا معرفتنا أن الآية سبقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع

(١) قوله: «وكذا قوله تعالى إن الأبرار... إلخ» أي وكذلك كل ما خرج مخرج الذم
والمدح والترغيب والترهيب، وكذلك إذا قال ذم الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم
فجميع ذلك يفهم منه التعليل بلا نطق.

(٢) قوله: «قد يسمى إيماء وإشارة» قد يقال: إن الإيماء أعم من الإشارة لأن الإشارة
مختصة باليد والإيماء إشارة باليد وغيرها، فكل إشارة إيماء وليس كل إيماء إشارة،
ويجواب: بأن الأمر قريب لأن غالب هذه المسميات يجمعها أنها مفهومة من غير
التصريح فهي من باب دلالة الالتزام.

(٣) قوله: «وهو فهم الحكم في المسكوت... إلخ» الأخصر من هذا قول الغزالي في
المستصفي أنه فهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده.
والأخصر منهما قول الطوفي في مختصره: فهم الحكم في غير محل النطق بطريق
الأولى، وذلك أن منطوق قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ تحريم التأفیف
والانتهاز، ومفهومه بطريق التنبيه والفحوى تحريم الضرب وغيره من الإيلاطات
الزائدة على التأفیف والانتهاز بطريق أولى، لأنه إذا كان التأفیف الذي هو ضعيف
بالنسبة إلى الضرب محرماً فلا أن يكون الضرب محرماً من باب أولى.

(٤) قوله: «ولا بد... إلخ» هذا بيان لشرط مفهوم الموافقة يعني أن شرط مفهوم
الموافقة فهم المعنى في محل النطق كالتعظيم ونحوه فإننا فهمنا من آية: ﴿ولا تقل
لهما أف﴾ أن المعنى المقتضى لهذا النهي هو تعظيم الوالدين فلذلك فهمنا تحريم
الضرب بطريق أولى حتى لو لم نفهم من ذلك تعظيماً لما فهمنا تحريم الضرب
أصلاً لكنه لما نفى التأفیف الأعم دل على نفي الضرب الأخص بطريق أولى.

القتل، إذ قد يقول السلطان - إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه - اقتله ولا تقل له أف، ويسمى مفهوم الموافقة^(١) وفحوى اللفظ.

واختلف أصحابنا في تسميته قياساً^(٢)، فقال أبو الحسن الخريزي وبعض الشافعية: هو قياس، لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي^(٣) وهذا هو القياس، وإنما ظهر فيه المعنى^(٤) فسبق إلى الفهم من غير تأمل فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً بغير الفارة.

وقال القاضي أبو يعلى والحنفية وبعض الشافعية: ليس بقياس، إذ

(١) قوله: «ويسمى مفهوم الموافقة» أي لأن المسكوت عنه يوافق المنطوق به في الحكم وإن زاد عليه في التأكيد.

(٢) قوله: «واختلف أصحابنا في تسميته قياساً» حاصله: أن الأصوليين اختلفوا في ذلك المفهوم على قولين: فذهب جمهور منهم إلى تسميته مفهوم موافقة، وجمهور منهم إلى تسميته قياساً جلياً، وأياً ما كان فإن الخلاف واقع في التسمية فقط، وهذا لا يبنى عليه حكم. وأما كونه دليلاً فقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه. وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب. قال الزركشي: وقد خالف فيه ابن حزم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن خلافه هذا مكابرة انتهى.

وتمّ مسلك ثالث وهو أن بعضهم قال: إن المنع من التأفيف مثلاً من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم فالدلالة عندهم مجازية، وإلى هذا ذهب الغزالي وابن القشيري وابن الحاجب والآمدني.

(٣) قوله: «لا اجتماعهما في المقتضي» أي الذي هو الإيذاء.

(٤) قوله: «وإنما ظهر فيه المعنى» جواب سؤال مقدر تقديره القياس يحتاج إلى تأمل واستنباط علة، وهذا ليس كذلك فأجابوا عنه بقولهم وإنما... إلخ.

هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق وهو أولى في الحكم، ومن سماه قياساً سلم أنه قاطع فلا تضر تسميته قياساً.

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع^(١)، كقولهم إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة، فهذا ليس بقاطع إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه والكافر يحترز من الكذب لدينه.

وأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: إذا جاز السلم في المؤجل ففي الحال أجوز^(٢) ومن الغرر أبعد^(٣)، فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحال^(٤)، بل الغرر مانع احتمال في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم

(١) قوله: «ولا يفيد القطع» يعني أن مفهوم الموافقة ينقسم إلى قاطع كآية التأفيف وما شاكلها، وإلى ظني غير قاطع كما مثل به من رد شهادة الكافر. ولهذا قلنا: إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده في أحد الوجهين، بخلاف المسلم الفاسق فإن مستند قبول شهادته العدالة وهي مفقودة، فهو في مظنة الكذب ولا وازع له عنه كالرواية الأولى.

(٢) قوله: «وأما الفاسد... إلخ» بيان من المصنف أن مفهوم الموافقة إما قاطع أو ظني كما تقدم. والظني إما صحيح واقع في محل الاجتهاد كرد الشهادة، أو فاسد كقولهم - أي قول الشافعية - إذا جاز السلم... إلخ.

(٣) قوله: «ومن الغرر أبعد» إذ المؤجل على غرر هل يحصل أو لا يحصل، والحال متحقق الحصول في الحال فهو أولى بالصحة.

(٤) قوله: «وليس المقتضي... إلخ» هذا جواب عما قالوه، وحاصله: أن الغرر في العقود مانع من الصحة لا مقتضى لها، والحكم إنما يثبت بوجود مقتضيه ومصححه لا لانتفاء مانعه، لأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، والمقتضي لصحة السلم هو الارتفاق بالأجل على ما قرر في كتب الفروع =

مانعه، بل لوجود مقتضيه، ولو كان بعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الأصل فكيف يصح الإلحاق؟.

الضرب الرابع: دليل الخطاب^(١)، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه، ويسمى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، ومثاله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا﴾، «وفي سائمة الغنم الزكاة»، يدل على انتفاء الحكم في المخطيء والمعلوفة^(٢)، وهذا حجة في قول إمامنا والشافعي ومالك وأكثر المتكلمين. وقالت طائفة منهم أبو حنيفة^(٣) لا دلالة له لأمر خمسة:

= كالأجل في الكتابة وهو منتف في الحال، والغرر مانع له لكنه احتمل في المؤجل رخصة وتخفيفاً للمقتضي وهو الارتفاق.

(١) قوله: «دليل الخطاب... إلخ» ويسمى مفهوم المخالفة، ودليل الخطاب ولحن الخطاب. واللحن قال الجوهري: هو بالتحريك الفطنة. وقال ابن زيد: لحن له بالفتح، ألحن لحناً إذا قلت له قولاً يفهمه عنك ويخفى على غيره، ولحنه هو يعني بالكسر يلحنه لحناً أي افهمه.

وحاصله: أن اللحن هو أن تتكلم بشيء وأنت تريد غيره، وتعرض في حديثك فتزيله عن جهته من فطنتك وذكاكك، وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الغاية ومفهوم العدد.

(٢) قوله: «يدل على انتفاء الحكم... إلخ» أي لأن تخصيص العمدة بوجوب الجزاء به يدل على نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأ وهو أحد القولين لأهل العلم، ومن أمثله أيضاً قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ﴾ الآية. فتخصيص جواز نكاح الإماء بعدم الطول يدل على أن واجد الطول لا يجوز له نكاح الإماء، ففي الآية مفهومان أحدهما هذا، والثاني لا ينكح إلا أمة مؤمنة وأمثلة كثيرة.

(٣) قوله: «منهم أبو حنيفة» أي وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال والشافعي وجمهور المعتزلة.

أحدها: أنه يحسن الاستفهام^(١)، فلو قال: من ضربك عامداً فاضربه، حسن أن تقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق.

الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه^(٢)، كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّيبُكُمْ أَلَيْسَ فِي حُجُورِكُمْ﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم العلم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: زيد عالم، كفر، لأنه نفي العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: محمد رسول الله، نفي الرسالة عن غيره وذلك كفر.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة،

(١) قوله: «أحدها أنه يحسن الاستفهام... إلخ» تقرير قولهم إنه لو دل المخصوص بالذكر على الاختصاص بالحكم لما حسن الاستفهام، لكن الاستفهام يحسن فلا يدل على اختصاصه بالحكم. وبيان ذلك أن الاستفهام يحسن أن لو قال قائل من ضربك عمداً فاضربه فإنه يحسن من السامع أن يقول: فإن ضربني مخطئاً أفاضربه أم لا؟ ولو اختص العائد بالحكم لما حسن هذا الاستفهام.

(٢) قوله: «الثاني أن العرب... إلخ» أخذ المصنف عبارة المستصفي وترك شقاً من أحد الشقين فالتبس المقصود. وعبارة الغزالي: إنا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وتارة مع المخالفة. فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر، أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح.

فتقول: رأيت الظريف، وقام الطويل، فلو قال بعد والقصير لم يكن مناقضة^(١).

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به^(٢)، فمنها توسعة مجاري الاجتهاد^(٣) لينال المجتهد فضيلته، ومنها الاحتياط على المذكور بالذكر^(٤) كيلا يفضي اجتهاد بعض

(١) قوله: «لم يكن مناقضة» أي لو فهم النفي من هذا الكلام كما فهم الإثبات لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق، لكنه لم يفهم فثبت المدعى.

(٢) قوله: «الخامس أن التخصيص... إلخ» كلام المصنف في هذا المحل مشوش جداً، وذلك أنه أخذ بعضاً من المستصفي وأقامه مقام الدليل لمنكري المفهوم. فالغزالي قال في المسلك السابع من مسائل ما احتج به القائلون بالمفهوم إن هذا المسلك عليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة والشيب والبكر والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر؟ والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعي له إلى اختصاص الحكم وإلا صار الكلام لغواً، ثم أجاب عنه من أربعة أوجه، ثم قال: الرابع إن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد، ثم ذكرها على نحو ما ذكره المصنف ومن هنا يعلم المطالع كيف يبنى هذا الدليل الخامس.

(٣) قوله: «فمنها توسعة... إلخ» بيانه: أنه لو استوعب الكلام جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال، فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد، إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظاً بإقبالهم ونشاطهم في الفكر، ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال.

(٤) قوله: «ومنها الاحتياط... إلخ» عبارة الغزالي: لو قال في الغنم زكاة ولم يخص السائمة لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي يتنجد له، فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها إن رأى أنها في معناها، أو لا تلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد، وكذلك لو قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام، ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر، فنص على ما لا وجه لإخراجه وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد، لا سيما ولو ذكر الطعام أو الغنم وهو لفظ عام لصار عند =

الناس إلى إخراجهم عن عموم اللفظ بالتخصيص، ومنها تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه، ومنها معان لا يطلع عليها فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالحكم، فلا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت لكن من حيث أن الأصل عدم الحكم في الكل^(١)، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له، فإذا لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال، وعماد الفرق نفي وإثبات، فمستند الإثبات الذكر الخاص، ومستند النفي الأصل^(٢)، والذهن إنما ينه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامة أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرين. ولنا دليلان:

أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه^(٣)، بدليل ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم، فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف^(٤)

= الواقفية محتملاً للعموم، وللبير خاصة والتمر خاصة وللمعلوفة خاصة وللسائمة خاصة، فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك ورد الباقي إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح. هذا كلامه وبه يتضح ما أجمله المصنف.

- (١) قوله: «في الكل» أي في المنطوق والمفهوم.
- (٢) قوله «الأصل» وهو عدم الحكم في الكل.
- (٣) قوله: «بدونه» أي بدون الشرط أو الوصف.
- (٤) قوله: «فهما من تعليق إباحة القصر... إلخ» أي وقد حصلت بذلك الموافقة على ما فهمه يعلى بن أمية وعمر من النبي ﷺ، حيث لم ينكر عليهما ما فهماه بل عدل =

وجوب الإتيان حال الأمن وعجبا من ذلك. فإن قيل^(١): الإتيان واجب بحكم الأصل فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه فلذلك عجبا حيث خولف الأصل، ثم الآية حجة لنا فإنه لم يثبت انتفاء الحكم^(٢) عند انتفاء الشرط فدل على انتفاء الدليل. قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر وهو صاحب القصة، وعائشة وابن عباس أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فدل على أن فهمهم وجوب الإتيان وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب لدليل 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»، ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفائه عما سواه، ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: «لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس»، فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه^(٣).

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن

= إلى ذكر الرخصة، ولو لم يكن ما فهماه صحيحاً لرده عليهما من حيث اللغة وقال: إن الآية لا تقتضي اختصاص القصر بحالة الخوف.

(١) قوله: «فإن قيل» القائل ذلك الغزالي في المستصفى.

(٢) قوله: «لم يثبت انتفاء الحكم» أي القصر عند انتفاء الشرط الذي هو الخوف، وحيث لم يكن كذلك انتفى استدلالكم للمفهوم.

(٣) قوله: «فلولا أن تخصيصه... إلخ» أي فلولا أن تخصيص الشيء بالذكر ينفي الحكم عما عداه لما كان ما ذكره جواباً للسائل، لأن سؤال السائل عما يلبس المحرم عام فلو لم يكن القميص والسراويلات مختصة بالتحريم لما كان الجواب مطابقاً.

استوت السائمة والمعلوفة فلم خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟ بل لو قال في الغنم الزكوة لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكنة في الكلام وعيًّا، فكيف إذا تضمن تقوية بعض المقصود؟ فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم. اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يعرف الوضع ثم تترتب عليه الفائدة^(١)، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا.

الثاني: لم قلتم أنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلتم ما علمنا له فائدة، قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فلم لم يقولوا أن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟.

الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمنا، ويحتمل أن السؤال وقع عنها أو اتفقت المعاملة فيها أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها.

الجواب: أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الإشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم، واستدلنا على عدم إله ثان بعدم وقوع الفساد، فإذا قد علمنا أن كلام الله

(١) قوله: «ثم تترتب عليه الفائدة» أي والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع وباقي ما ذكر في المتن لوضوحه لا يحتاج إلى إيضاح.

تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي، وأما مفهوم اللقب فقد قيل أنه حجة، ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين، لأن ذكر الصفة يذكر ضدها وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث: فباطل، فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات ثم يفضي إلى محذور فهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها. وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل، لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى أو مماثلاً له فالتخصيص إذاً يكون بعيداً، وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه وقد سبق الكلام فيه.

وأما الرابع: فأمور موهومة فلا يترك لها المتيقن لما ذكرنا. وقولهم يحسن الاستفهام عنه ممنوع، وأما إذا قال من ضربك متعمداً فأضربه فلا يحسن أن يقال من ضربني خاطئاً هل أضربه؟، لكن يحسن أن يقال فالخاطيء ما حكمه أو ما أصنع به؟، وهذا غير ما دل عليه الخطاب، ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم. وقولهم: أن العرب تعلق الحكم على ما لا ينبغي عند عدمه، قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى

اختصاص الحكم به، أما لكون الأغلب أو غير ذلك، والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة والله أعلم.

فصل

في درجات أدلة الخطاب

اعلم أن ههنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه وليست منه، وهي ثلاثة:

الأولى: قوله لا عالم إلازيد، فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم وقالوا: هو نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى عنه، فما خرج بقوله إلا فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات، وهذا فاسد، فإن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: لا إله إلا الله، مثبت للإلهية لله سبحانه^(١) ناف لها عمن سواه.

(١) قوله: «فمن قال لا إله إلا الله مثبت للإلهية لله سبحانه» أي وهو استثناء إثبات من نفي، إذ تقديره: لا إله موجود إلا الله، وفي هذا الاستدلال نظر وهو أنه لا يتحقق ولا يلزم منه المطلوب، إذ للخصم أن يقول: لا نسلم أن قولنا لا إله أفاد إثبات الإلهية بمجرد بل الله سبحانه وتعالى في هذا الكلام مسكوت عن ثبوت إلهيته ونفيها، وإنما يثبت بدليل العقل وهو خارج عن هذا اللفظ، والذي يعتمد عليه في دليل المسألة أن الاستثناء والمستثنى منه إما في تقدير جملتين أو في تقدير جملة واحدة، والتقدير الأول يستلزم الإثبات في الجملة الثانية فيكون الاستثناء من النفي إثباتاً، وذلك لأن الجملة الثانية إما نافية أو مثبتة لزم منه التطويل بغير طائل وهو باطل مناف لحكمة واضع اللغة.

والتقدير الثاني: وهو كونهما في تقدير جملة واحدة، فإنه يمنع أن يكون المستثنى واسطة بين النفي والإثبات غير محكوم عليه بأحدهما، لأن التقدير أنهما جملة واحدة والمستثنى بعضها، وبعض الجملة لا يخلو عن حكم إما نفي أو إثبات وقد =

وقولهم: لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي، نفي وإثبات يقيناً، وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فهذا من صريح اللفظ لا من مفهومه. فأما قوله: «لا صلاة إلا بطهور» و«لا تبعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»^(١) فإن هذه صيغة الشرط^(٢)، ومقتضاها نفي الصلاة عند

= اتفقنا على أن صدر الجملة منفي وهو المستثنى منه، فوجب أن يكون آخرها كذلك لاستحالة كون بعض الجملة نفيًا وبعضها إثباتاً.

فإذا قال الخصم: لا نسلم الحصر في الإثبات والنفي بل بينهما واسطة، قلنا: لا واسطة لأن الكلام ههنا في المستثنى من النفي وهو جزء من الجملة الاستثنائية، والجملة الاستثنائية مستلزمة للتركيب الإسنادي الإفادي، أي هي مشتملة على جزأين فصاعداً أسند أحدهما إلى الآخر للإفادة، كقولنا: القوم قيام إلا زيداً، وقام القوم إلا زيداً، وما قام أحد إلا زيد، وكلما اشتمل على التركيب الإسنادي الإفادي فهو كلام، فالجملة الاستثنائية كلام، وكل كلام فلا يخلو من أن يكون مثبتاً أو منفيّاً لأنه لا بد فيه من محكوم به ومحكوم عليه، والحكم إما بنفي أو إثبات نحو: «زيد قائم، وقام زيد، وما قائم زيد، وما قام زيد، فإذا كانت الجملة الاستثنائية تستلزم التركيب الإفادي الذي هو الكلام، والكلام يستلزم الحكم، والحكم منحصر في النفي والإثبات، كانت الوسطة مع ذلك في التركيب الإفادي محالاً، وإذا انتفت الوسطة بقي المستثنى من النفي متردداً بين أن يكون منفيّاً أو مثبتاً، وقد اتفقنا على أنه غير منفي فتعين أن يكون مثبتاً وهو المطلوب.

(١) قوله: «فأما قوله لا صلاة إلا بطهور... إلخ» هذا جواب عن سؤال مقدر تذكره الحنفية مستدلين به على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات. وتقريره: أنه لو كان إثباتاً لكان قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بطهور» يقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهور، والنكاح عند وجود الولي، لأنه مستثنى من نفي الصلاة والنكاح، والاستثناء عندكم من النفي إثبات فيلزم منه الصحة، لكن ذلك باطل باتفاق لجواز تخلف الصلاة عن وجود الطهور لانتفاء شرط آخر، وكذلك صحة النكاح مع وجود الولي.

(٢) قوله: «فإن هذه صيغة الشرط... إلخ» جواب من المصنف عما أورده الحنفية وبيانه: أن هذا الذي ذكرتموه ليس من باب الاستثناء، لأن الاستثناء يصدق على المستثنى فيه بعد الاسم المستثنى منه وهو ما قبل الأداة، أو يكون ما بعد الأجزاء =

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، فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره، وقالوا: هو إثبات فقط لا يدل على الحصر، لأن إنما مركبة من إن وما^(١)، وإن للتوكيد وما زائدة كآفة فلا تدل على نفي، كما لو قال: إنما النبي محمد، وهذا فاسد، فإن لفظة إنما موضوعة للحصر والإثبات^(٢)، تثبت المذكور وتنفي ما عداه لأنها مركبة

= مما قبلها نحو: ما قام أحد إلا زيد، فزيد أحد، وما قام القوم إلا زيد، فزيد جزء من القوم.

إذا عرفت هذا فالطهور والولي لا يصدق عليهما اسم ما قبلهما ولا هما جزء منه، إذ ليس الطهور بصلاة ولا جزئها، والولي ليس بنكاح ولا جزئه، فدل على أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» ليس من باب الاستثناء بل من باب انتفاء الحكم لانتفاء شرطه، فالطهور شرط الصلاة والولي شرط النكاح فينتفيان لانتفاء شرطهما، ولا يلزم من وجوده وجودهما.

(١) قوله: «لأنها مركبة من إن وما» أي وكل منهما لا يفيد النفي فكذا المركب منهما لا يفيد.

(٢) قوله: «فإن لفظة إنما موضوعة للحصر» يلزم لهذا الكلام تحقيق وهو: أن إنما لا يقع بعدها إلا جملة خبرية، والجملة الخبرية إما إسمية نحو الولاء لمن أعتق وإنما الأعمال بالنيات، أو فعلية نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّهِمْ لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا﴾ فإن وقع بعد إنما جملة إسمية اقتضت حصر المبتدأ في الخبر، كالولاء فيمن أعتق والأعمال فيما وقع بالنيات، وإن وقع بعدها جملة فعلية اقتضى حصر الفعل في الفاعل، كالقيام في زيد فيما إذا قيل إنما قام زيد، ومعنى الحصر أن المبتدأ لا يكون متصفاً إلا بالخبر، وإن كان الخبر صفة لغيره نحو: إنما زيد قائم، فزيد لا يتصف إلا بالقيام وإن اتصف بالقيام عمرو وبكر، وكذلك الفعل لا يتصف به إلا =

من حرفي نفي وإثبات، إن للإثبات وما للنفي فتدل عليهما، ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي^(١)، والاستثناء منه كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾، كما قال: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾^(٢). وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»، وقال الشاعر^(٣):

= الفاعل وإن اتصف بغيره من الأفعال نحو: إنما قام زيد، والقيام لا يوجد إلا في زيد، وإن وجد من زيد ضرب وقتل وأكل وغير ذلك من الأفعال، هذا والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم المعاني وله صور كثيرة من تتبعها من مؤلفاتهم ومن مثل الكشف للزمخشري وما هو على نمطه وجدها تزيد على خمسة عشر نوعاً.

(١) قوله: «ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي» فيحسن أن تقول: إنما زيد قائم لا قاعد. واعلم أن علماء المعاني أنكروا أن تكون «ما» في «إنما» هي النافية، ونسبه المحققون منهم إلى وهم الأصوليين حيث استدلوا على إفادته القصر بأن إن للإثبات وما للنفي، وعدلوا في الاستدلال على أنها للحصر بقول المفسرين الموثوق بعريتهم بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة فهي بمعنى ما وإلا، ويقول النحاة إن إنما للإثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وبصحة انفصال الضمير معه، كقولك: إنما يقوم أنا كما تقول: ما يقوم إلا أنا، وكبيت الفرزدق الآتي. وتحقيق هذا محله علم المعاني.

(٢) قوله: «وإنما أنا منذر... إلخ» بيان لأن إنما بمعنى ما وإلا، فإنما أنا منذر مفسر بقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ وقوله: «إنما الأعمال بالنيات» مفسر بقوله لا عمل إلا بنية، ولو فطن الخطيب القزويني صاحب التلخيص في المعاني إلى هذا لما عدل عنه إلى قوله لقول المفسرين إنما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة، لكن كلام المصنف يقتضي أن إنما متضمنة معنى ما وإلا كما يفهم من هذه المقابلة، وكلامه فيما قبل يقتضي أن ما للنفي، فالدليل لا يطابق المدعي وأياً ما كان فالخطيب سهل.

(٣) قوله: «وقال الشاعر» هو الفرزدق، ويروى قوله: «أنا الرجل» أنا الذائد بالذال المعجمة من الذود وهو الطرد والذمار العهد، وفي أساس البلاغة للزمخشري هو الحامي الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم وعنف من حماه وحريمه.

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي^(١)
 وقولهم: إنما إثبات فقط، غير صحيح، وقولهم: إنما النبي محمد
 فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به. بلى لو قال: إنما العالم زيد ساغ
 ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد، كما قال: ولا فتى إلا علي يريد بذلك
 تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل، فالقول فيه
 كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق.

(١) قوله: «وإنما يدافع... إلخ» لما كان غرضه أن يخص المدافع دون المدافع عنه
 فصل الضمير وأخره بناء على أن المقصور عليه هو الجزء الأخير من الجملة التي
 بعدها إذ لو قال: وإنما أدافع عن أحسابهم لصار المعنى أنه يدافع عن أحسابهم لا
 عن أحساب غيرهم، كما إذا قيل لا أدافع إلا عن أحسابهم وليس ذلك معناه،
 وإنما معناه أن المدافع عن أحسابهم هو لا غيره.

واعلم أن الحصر إما حقيقي وإما إضافي، وكلاهما يطلق عليه اسم الحصر ومن لم
 يفرق بينهما مشاغبة يعترض على ما ذكر من الأمثلة ويقول وردت لغير الحصر في
 مواضع كثيرة باتفاق، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويقول لو كانت «إنما» للحصر
 لاقتضى قوله تعالى: ﴿إنما الله إله واحد﴾ لا يتصف بغير الوحدة مع أنه تعالى
 متصف بالأسماء الحسنى والصفات العليا، وقولهم خطأ لأنه تعالى إنما حصر ذاته
 في صفة الوحدة من جهة الرد على النصارى المثلثة حيث قال تعالى: ﴿فآمنوا بالله
 ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له
 ولد﴾ فمن هذه الجهة الخاصة ولهذا الاعتبار الخاص حصر سبحانه وتعالى نفسه
 المقدسة في صفة التوحيد لا مطلقاً، فهو قصر إضافي لا حقيقي.

ومثله: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ المحصور خشية الإجلال وقوله:
 ﴿وإنما أتت منذر﴾ إنما هو باعتبار من لا يؤمن إذ حظه منه الإنذار لا غير، فهو
 عليه الصلاة والسلام محصور في كونه منذراً لا وصف له غير الإنذار باعتبار هذه
 الطائفة، وإلا فهو عليه الصلاة والسلام موصوف بالبشارة والعلم والشجاعة وكثير من
 الصفات، وقس ما لم يذكر على ما ذكر واتقن باب القصر من فن المعاني فإنه
 باب عظيم لمن تدبره، ومنه تعلم فساد قول من قال أن «إنما» وردت لغير الحصر
 فتدبر.

الصورة الثالثة^(١): قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يقسم»، و«تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، وهذا يلتحق بالصورة التي قبله وإن كان دونه في القوة، ووجهه: أن الاسم المحلى بالآلف واللام يقتضي الاستغراق^(٢)، وإن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: الإنسان بشر، أو أعم منه كقولنا: الإنسان حيوان، ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا: الحيوان إنسان^(٣)، فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة

(١) قوله: «الصورة الثالثة» حاصلها: بيان صيغة من صيغ الحصر المعتبر مفهومه وهو حصر المبتدأ في الخبر. وله صورتان: إحداهما ما ذكره المصنف والثانية أن تكون الجملة معرفة الطرفين نحو المنطلق زيد. وصور الحصر شتى تعلم من فن المعاني كما أسلفنا ذلك.

(٢) قوله: «ووجهه أن الاسم المحلى... إلخ» يعني أن لام التعريف هل تقتضي الاستغراق أم لا؟ فمن قال باقتضائها الاستغراق قال: إن ذلك يفيد الحصر والعموم. ووجهه: أن قوله تحليلها وتحريمها مضاف إلى ضمير عائد إلى ما فيه الآلف واللام وهو الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير». والمضاف إلى ما فيه الآلف واللام مضاف إلى ما فيه ذلك بواسطة ذلك الضمير، وحيث كان الأمر كذلك كان قوله الشفعة فيما لم يقسم من قبيل العام، أي عموم الشفعة ثابتة في المقسوم وعموم الأعمال منحصرة في الصحة أو الكمال في الوقوع بالنية. ومن قال: إن لام التعريف لا تقتضي الاستغراق لم يفد ذلك عنده الحصر، وصار التقدير عنده بعض الشفعة فيما لم يقسم، والجواب عنه ما ذكره المصنف.

(٣) قوله: «كقولنا الحيوان إنسان» وجه عدم الصحة إن الخير محكوم به على المبتدأ، وشأن المحكوم به أن يكون صادقاً على كل فرد من أفراد المحكوم عليه، والحيوان صادق على كل فرد من أفراد الإنسان، وليس الإنسان صادقاً على كل فرد من أفراد الحيوان، وإن ثبت أن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً له أو أعم فتحليل الصلاة مبتدأ والتسليم خبره، فلو كان التسليم الذي هو الخبر أخص من تحليل الصلاة لخرجت هذه الأخبار عن موضوع اللغة ودليل العقل، فتعين أن التسليم مساوٍ للتحليل أو أعم منه، وعلى كلا التقديرين ينحصر التحليل في التسليم انحصار الإنسان في الحيوان الناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، أو انحصاره =

كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصرًا فيما لم يقسم وهو خلاف الموضوع. فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست^(١): أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى أو حتى كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ ﴿ثُمَّ أَمْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أنكره بعض منكري المفهوم^(٢)، لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء فغايتته مقطع ابتدائه^(٣)، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات فليكن بعدها كذلك. ولنا مع ما سبق من الأدلة أن: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ ليس بمستقل ولا يصح حتى يتعلق بقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾، ولا بد فيه من إضمار وهو حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له^(٤)، ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: فإن نكحت هل تحل له؟ ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطوعه^(٥)، فإن لم يكن مقطوعاً فليس بنهاية ولا غاية.

= في الحيوان في قولنا الإنسان حيوان، وكذا الكلام في التحريم مع التكبير، والشفعة مع ما لم يقسم، والأعمال في المنوي لانحصارها فيه انحصار المساوي فيما يساويه وانحصار الأخص في الأعم.

(١) قوله: «فعلى درجات ست» يعني أن لدليل الخطاب وهو المفهوم في القوة والضعف مراتب ودرجات على ما ذكرها هنا.

(٢) قوله: «أنكره بعض منكري المفهوم» لم ينكر ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدي، ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء، وهذا النوع يسمى مفهوم الغاية، ومعناه عند من يقول به أن حكم ما بعدها يخالف ما قبلها، كالحل بعد نكاح زوج غيره، وأن لا صيام بعد دخول الليل.

(٣) قوله: «فكل ما له ابتداء... إلخ» مثاله: السطح مبداً طرفه وغايته منقطع ذلك المبدأ.

(٤) قوله: «فتحل له» فلو أضمرنا بعدها نفي الحل لكان تطويلاً بغير فائدة. وكذلك إذا قال: ثم أمتوا الصيام إلى الليل لم يحسن أن يقال: فإذا جاء الليل فما الحكم؟.

(٥) قوله: «ونهاية الشيء مقطوعه» فإذا انتهى وانقطع لم يكن بعده إلا ضده وإلا لم يكن =

الدرجة الثانية: التعليق على شرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَىٰ حَلِّ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(١) أنكره قوم^(٢) لأنه يجوز تعليق الحكم

= منقطعاً، وضد التحريم الحل ووجوب الصوم عدم وجوبه، وقول القائل: اضربه حتى يتوب، يقتضي عدم الضرب بعد التوبة، وقولهم: لألزمك حتى أو إلى أن تقضيني حقي ونحوه، يفيد ذلك في اللسان وهو المطلوب.

سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرًا، لكن النزاع لم يقع فيه إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل، وإنما النزاع في نفس الغاية، فإن غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه؟ ولا نعني بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها ليس إلا.

(١) قوله: «وإن كن أولات حمل... إلخ» يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل وهو مفهوم الشرط.

(٢) قوله: «أنكره قوم» وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والآمدني والقاضي عبد الجبار وأبي عبد الله البصري، وتحرير محل النزاع: أن تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من الشروط اللغوية كما في الآية فيه أمور أربعة: ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط، ودلالة إن عليه، وعدم المشروط عند عدم الشرط، ودلالة إن عليه.

فالثلاثة الأول لا خلاف فيها، وإنما الخلاف في دلالة «إن» على العدم، فذهب المصنف وفريق إلى أنها تدل عليه، وذهب فريق إلى أنها لا تدل على العدم بل هو منفي بالأصل، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا قِتْيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ قالوا: لو كان المعلق بأن ينتفي عند انتفائها لكانت الآية دليلاً على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً.

ويجاب عنه بأن لا نسلم أن الحرمة غير متفية عنه، بل هو غير حرام ولكنه غير جائز، وإن عدم حرمة لا تستلزم جوازه لأن جوازها قد يكون لطريان الحل، وقد يكون لامتناع وجوده عقلاً، لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى، وههنا قد انتفى الموضوع لأنهم لم يردن التحصن فقد أوردن البغاء، وإن أوردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده، وإذا كان ممتنعاً فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز التكليف به. وقال المنكرون أيضاً: إن تسمية إن حرف شرط إنما هو اصطلاح النحاة =

بشرطين^(١) كما يجوز بعثتين، فإن قوله: أحكم بالمال إن شهد به شاهدان، لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين ولا يكون نسخاً، ولهذا يجوزناه بخبر الواحد، ولنا ما سبق وتعليقه بشرطين، لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار، وجوزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز.

= كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما، وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وأجاب المثبتون بأننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك، إذ لو لم تكن كذلك لكانت منقولة عن مدلولها، والأصل عدم النقل.

وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث، وإنما أطلنا الكلام هنا لأن المصنف لم يذكر سوى دليل واحد وليس بكاف خصوصاً إذا أورد الخصم قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِدْنَ تَحَصُّنًا﴾ فتنبه.

(١) قوله: «لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين» هذا نقض من المنكرين وإيضاحه: سلمنا أن إن هي للشرط لغة، لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط حتى يتم لكم المدعى وهو المفهوم، وسند المنع أنه قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه، وإنما يلزم ذلك وإن لم يكن له بدل.

وحاصل الجواب: أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما، وحينئذ يتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك ولا يزول بزوال واحد منهما، وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه، هذا وربما توهم متوهم من هذا الجواب أن النزاع في أن الشرط هل ينتفي عند انتفاء المشروط أم لا؟ وليس كذلك لأن هذا متفق عليه، وقد لوحث لك فيما سبق إلى أن النزاع في أن ذلك الانتفاء هل يدل عليه اللفظ فيكون مفهوماً؟ أم باستصحاب العدم الأصلي فلا يكون مفهوماً؟ فلو قال: أنت طالق إن دخلت الدار كانت دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول، فإذا لم تدخل الدار لم تطلق اتفاقاً، ولكن عدم الطلاق هل دل عليه مفهوم الشرط أم كان باستصحاب الأصل وهو بقاء ما كان على ما كان؟.

الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان^(١)، كقوله في الغنم السائمة الزكاة أو في سائمة الغنم الزكاة، «ومن باع نخلاً بعد أن تؤبر^(٢) فثمرتها للبائع» فهو حجة أيضاً طلباً لفائدة التخصيص^(٣)، وفي معنى هذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر، إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله قوله عليه السلام: «الأيمن أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن»^(٤).

-
- (١) قوله: «في معرض الاستدلال» قال الطوفي: هكذا وقع فيما رأيته من النسخ يعني الاستدلال باللام، والصواب في معرض الاستدراك بالكاف انتهى. قلت: وهكذا رأيته فيما وقع لي من النسخ، وصاحب المستصفي حكاه بالكاف، والمعنى أن يذكر الاسم العام ثم يعقب بصفة خاصة فيكون مستدركاً لعمومه بخصوص الصفة، مبيناً أن المراد بعمومه الخصوص، نحو قوله عليه السلام: في الغنم السائمة الزكاة، فالغنم اسم عام يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومها بخصوص السائمة وبين أنها المراد من عموم الغنم، وكذلك من باع نخلاً مؤبراً، فالنخل عام في المؤبر وغيره، فاستدرك عمومها بخصوص المؤبر وبين أنه المراد من عموم النخل.
- (٢) قوله: «بعد أن تؤبر» المأبورة: الملقحة، يقال: أبرت النخل وأبرتها بالتخفيف والتشديد فهي مأبورة ومؤبرة، والاسم الإبرار قاله في النهاية. والإبرار كإزار.
- (٣) قوله: «طلباً لفائدة التخصيص» أي إنما قلنا أن مفهوم الصفة حجة طلباً لفائدة التخصيص في نحو قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة، إذ لو سوينا بين السائمة وغيرها في وجوب الزكاة لبطلت فائدة التخصيص.
- (٤) قوله: «ومثاله قوله عليه السلام... إلخ» أي ومما يلحق بما تقدم تقسيم الاسم - وهو المرأة في هذا الحديث - إلى أيمن ويكر، وتخصيص كل واحدة بحكم، إذ لو سوينا بين الأيمن والبكر في الحكم لبطلت فائدة التقسيم.
- تنبيه: المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط. وهكذا عند أهل البيان فإن الصفة عندهم هي المعنوية لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط.

الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم^(١)، كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، فيدل على أن ما عداه بخلافه طلباً للفائدة في التخصيص، وبه قال جل أصحاب الشافعي، واختار التميمي أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. والفرق بين هذه الصورة وما قبلها أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر ويحتمل الغفلة عن الذكر^(٢)، فصار المفهوم ظاهراً، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور فصار المفهوم ها هنا أظهر.

الدرجة الخامسة: أن يخص نوعاً من العدد بحكم^(٣)، كقوله: «لا

(١) قوله: «التي تطرأ وتزول» وذلك كالسوم والثبوة فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص، وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم، ويقال مثل ذلك في الثبوة.

(٢) قوله: «ويحتمل الغفلة عن الذكر» أي عن ذكر غير المنطوق به، والغفلة عن ذكر البكر عند التعرض للثيب أبعد، لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم أظهر، وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية، فظهر احتمال المفهوم لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص، لكن وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص وإن لم نعرفها، فلا يحتج بما لا يعلم فينظر إلى لفظه:

(٣) قوله: «أن يخص نوعاً من العدد بحكم» هذا النوع يقال له مفهوم العدد. وتحقيق الكلام فيه: أن الحكم إذا قيد بعدد مخصوص كان منه ما يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الأولى ولا يدل على ثبوته فيما نقص عنه ومنه ما هو بضد ذلك، فالأول كحديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» دل بطريق الأولى على أن ما زاد على القلتين لا يحمل الخبث ولم يدل على ذلك فيما دون القلتين.

ومثال الثاني: إذا قيل اجلدوا الزاني مائة دل بطريق الأولى على وجوب جلده تسعين وما قبلها من مقادير العدد لدخوله في المائة بدلالة التضمن ولم يدل على الزيادة على المائة، فما لم يدل على التقييد بطريق الأولى كالتناقص عن القلتين والزائد عن مائة سوط هو محل النزاع في مفهوم العدد، لأن ما يفهم بطريق الأولى يكون من باب مفهوم الموافقة فلا يتجه فيه الخلاف.

تحرم المصة ولا المصتان»، و«ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»، فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية، وخالف فيه أبو حنيفة وجل أصحاب الشافعي، والكلام فيه قد تقدم^(١).

الدرجة السادسة: أن يخص اسماً بحكم فيدل على أن ما عداه بخلافه^(٢)، الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها، وأنكره الأكثرون وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا تمنع جريانه في غيرها. ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام^(٣)، أو غير مشتق كأسماء الأعلام^(٤). والله تعالى أعلم.

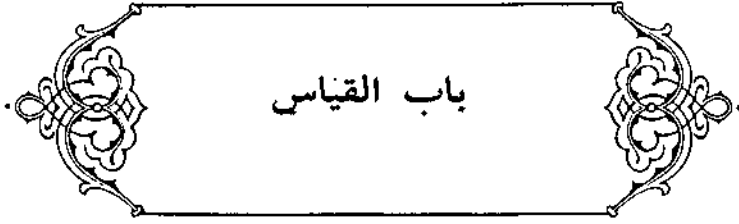
(١) قوله: «والكلام فيه تقدم» لم أستحضر أنه قدم الكلام في خصوص مفهوم العدد، وأظنه أحال على ما سبق من الكلام في سائر المفاهيم.

(٢) قوله: «أن يخص اسماً بحكم... إلخ» هذا الذي يسمونه مفهوم اللقب وهو كالذي قبله في وقوع الخلاف فيه، فإذا قال قائل: زيد قائم، فمن قال أن مفهوم اللقب حجة دل ذلك على نفي القيام عن غير زيد، وكذا إذا قال في الغنم زكاة دل على نفي الزكاة عن غيرها، ونسب القول بمفهوم اللقب إلى أبي بكر الدقاق وبعض الشافعية، ومال إليه ابن فورك، ونقله أبو الخطاب في التمهيد عن متصوص أحمد، قال: وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية.

وقال العلاء المرداوي في تحرير المنقول: هو حجة عند أحمد وأكثر أصحابه ومالك وداود والصيرفي والدقاق وابن فورك وابن حويز منداد وابن القصار، ونفاه القاضي وابن عقيل والأكثر والموفق يعني المصنف، وقال: ولو مشتقاً كالطعام، وخالفه بعض الأصحاب فيه وجعله الشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية حجة في اسم جنس لا في اسم عين، ونفى قوم في الخبر والسبكي في غير الشرع هذا كلامه.

(٣) قوله: «مشتقاً كالطعام» أي فإنه مشتق من الطعم.

(٤) قوله: «كأسماء الأعلام» جعل الأمدي اسم الجنس والعلم من باب مفهوم اللقب، فشمّل غير المشتق زيداً وبكراً والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة. وحاصل الأمر: أن القائل بمفهوم اللقب كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً لم يقتض أنه =



باب القياس

القياس في اللغة: التقدير، ومنه قست الثوب بالذراع إذا قدرته به،
قال الشاعر يصف جراحة أو شجة^(١):

لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو
خارج عن محل النزاع. وقال الطوفي: الأشبه الذي يسكن إليه أنه ليس بحجة وإنه
في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات، والقياس الشبهى في
الأقيسة والله الموفق.

(١) قوله: «قال الشاعر... إلخ» استشهد بالبيت على أن القياس في لغة العرب معناه
التقدير سواء كان في الأجسام الحيوانية أو غيرها، لأنه يقال: قسمت الثوب بالذراع أي
قدرته به، والجراحة بالمسبار وهو ما يسبر به الجرح أي يراز به ليعلم عمقه وهو
مع الجراحة شبه الميل.

وفي بعض نسخ المتن ومنه قست الذراع إذا قدرته، وقاس الطبيب الجراحة إذا
جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها، وهذه النسخة أولى من النسخة التي
حذفت منها تلك وذلك لمطابقتها للاستشهاد بالبيت.

ثم إن هذا البيت للبعيث بن بشر يصف شجة أو جراحة، والآسي بالمد الطبيب،
والنطاسي بكسر النون وفتحها العالم بالطب فهو صفة للآسي، وأدبرت ولت،
وغثيثها بثاثن مثلثين وفي بعض النسخ بقافين وهو تصحيف، وغثيث الجرح مدته
وقيحه وما كان فيه من لحم ميت كما في تاج العروس.

وقال في القاموس: وهي كوعي وولي، تحرق وانشق واسترخی رباطه، والهزوم
غمز الشيء باليد فتصير فيه حفرة، كما تغمز القرية فتنهزم في جوفها. وحيث تبين
أن القياس في اللغة يدل على معنى التسوية على العموم وهو في الشرع تسوية
خاصة بين الأصل والفرع فهو كتخصيص لفظ الدابة ببعض مسمياتها فهو حقيقة
عرفية مجاز لغوي.

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيتها أو زاد وهياً هزومها
أطنست الجراحة إذا جعل فيها الميل يُقدرها به ليعرف غورها، وهو في
الشرع حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما^(١)، وقيل حكمك على
الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل^(٢) لاشتراكهما في العلة التي اقتضت
ذلك في الأصل، وقيل حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه
عنهما^(٣) بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما،

(١) قوله: «حمل فرع على أصل... إلخ» كحمل النبيذ على الخمر في التحريم
بجامع الإسكار، والمراد بالحمل الإلحاق والتسوية بينهما في الحكم، وربما أورد
على هذا أن الأصل والفرع لا يعرفان إلا بعد معرفة حقيقة القياس فأخذهما في
التعريف دور. ويجاب عنه بأن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس
الجزئي الخارجي، والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية العقلية
للقياس، وتعقل حقيقة الفرع وحصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما فرع القياس
الذهني، أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور.

(٢) قوله: «وقيل حكمك على الفرع... إلخ» أي بأن تحكم على النبيذ الذي هو
الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل الذي هو الخمر، والحكم هنا هو التحريم
لاشتراكهما في العلة التي هي الإسكار، فالنبيذ غير محل النص على التحريم إذ
محله الخمر، ولكن العلة اقتضت أن تحكم على الفرع بحكم الأصل وهذا قريب
من قول أبي الحسين البصري هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما في
علة الحكم عند المجتهد.

(٣) قوله: «وقيل حمل معلوم على معلوم... إلخ» هذا ما اختاره الغزالي في
المستصفى، وقال بعده: ثم إن كان الجامع موجباً للإجماع على الحكم كان قياساً
صحيحاً وإلا كان فاسداً. انتهى.

وعزى هذا الحد إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. وقال الرازي في المحصول:
اختاره جمهور المحققين منا. انتهى.

وإنما قال معلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعاً،
واعترض عليه بأنه إن أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم
أحدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك
فيكون تكراراً من غير فائدة.

ومعاني هذه الحدود متقاربة^(١)، وقيل هو الاجتهاد^(٢) وهو خطأ، فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة وليس بقياس، ثم لا يني في العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال اجتهد، وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الجهد وبذل الوسع. ولا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلة وحكم. فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح^(٣): لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة.

= واعترض عليه أيضاً بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل، فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع.

(١) قوله: «ومعاني هذه الحدود متقاربة» أي بعضها قريب من بعض إن لم تكن متساوية حقيقة. والاشتغال بما يرد عليها وبما يجاب عن الإيراد تطويل لا يسعه الوقت ولا هذا المختصر، على أن العبارات في تعريف القياس كثيرة وحاصلها يرجع إلى أنه اعتبار الفرع بالأصل في حكمه.

(٢) قوله: «وقيل هو الاجتهاد» نسبة الغزالي إلى بعض الفقهاء ثم قال: وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم أنه لا ينيء في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينيء هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط.

(٣) قوله: «فأما إطلاق القياس... إلخ» حاصله: التفرقة بين ما يسميه علماء الأصول قياساً وبين ما يسميه الفلاسفة قياساً، وكل منهما بعيد عن الآخر. إذ القياس عندهم تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، وإن كنا لا ننكر لزوم هذه النتيجة من المقدمتين إلا أن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين.

فصل

في العلة^(١)

ونعني بالعلة: مناط الحكم^(٢)، وسميت علة لأنها غيرت حال المحل^(٣) أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله. والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المنط للحكم وتنقيحه وتخريجه.

أما تحقيق المنط فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها^(٤) ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثاله قولنا في حمار الوحش بقرة^(٥)، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فيقول المثل واجب والبقرة مثل، فتكون هي الواجب، فالأول معلوم بالنص والإجماع وهو وجوب المثلية، أما تحقيق

-
- (١) قوله: «فصل في العلة» أي في حصر مجاري الاجتهاد في العلل.
- (٢) قوله: «ونعني بالعلة... إلخ» المراد بالعلة هنا العلة الشرعية، ولذلك سماها مناط الحكم. يقال ناط الشيء من باب قال علقه، والمنط هنا ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.
- (٣) قوله: «وسميت علة... إلخ» هذا أحد تعليلي التسمية. والتعليل الثاني أنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة، وعندئذ أن هذا التعليل أقرب من الأول.
- (٤) قوله: «أن تكون القاعدة الكلية... إلخ» ترك تقييدها بالشرعية لأن الكلام في الشرعيات. ومعناه: أن تكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها أو منصوص عليها وهي الأصل فيتبين المجتهد وجودها في الفرع. وإيضاحه: أن قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فالقاعدة الكلية وجوب المثلية، ثم إن المجتهد يجتهد في أن تلك المثلية موجودة في البقرة أم لا، وكذلك أن كل مصل يجب عليه التوجه إلى القبلة قاعدة كلية سندها قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ثم إن المجتهد يجتهد في تحقيق الجهة لتكون مناط الوجوب.
- (٥) قوله: «في حمار الوحش بقرة» أي إذا قتله المحرم متعمداً.

المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد^(١)، ومنه الاجتهاد في القبلة، فنقول وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد، وكذلك تعيين الإمام^(٢) والعدل ومقدار الكفايات في النفقات ونحوه، فليعبر عن هذا بتحقيق المناط^(٣) إذا كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه بأمارات.

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبي ﷺ في الهر: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» جعل الطواف علة فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات^(٤) من الفأرة وغيرها ليلحقها

(١) قوله: «فمعلوم بنوع من الاجتهاد» أي أنه تحقيقي اجتهادي ثابت بالاجتهاد في تحقيق المناط إذ لا نص فيه ولا إجماع لأن الله تعالى لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش، إنما نص على أن الواجب المثلية وفوض تعيين المثل إلى نظر المجتهد فهو الذي يحقق المثلية.

(٢) قوله: «وكذلك تعيين الإمام» أي والوالي والقاضي واجب، ولكن تعيين فلان أو فلان لذلك هو إلى اجتهاد أهل الحل والعقد في ذلك، ومثله تعيين العدل. وكذلك قلنا قدر الكفاية في نفقة الزوجات والأقارب ونحوهم واجب، وكذلك قدرها كالرطل والرطلين ونحو ذلك. فوجوب قدر الكفاية متفق عليه أما كون قدرها رطلاً أو رطلين فيعلم بالاجتهاد، ومن هذا الباب من أتلف شيئاً فعليه ضمانه بمثله أو قيمته فهذا متفق عليه، لكن كون هذا مثلاً له أو هذا المقدار قيمته فهو اجتهادي.

وقولنا هذا الفعل يجب فيه التعزيز الرادع لكن كون عشرة أسواط أو ما دونها أو ما فوقها رادعاً فهو راجع إلى اجتهاد الإمام على رأي من لم يتقيد في التعزيز بخبر أبي بردة.

(٣) قوله: «فليعبر عن هذا بتحقيق المناط» أي مناط الحكم، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل المستدل عليه بأمارات ظنية، فقول المصنف: «إذا كان» تعليلية.

(٤) قوله: «في الحشرات» أي وفي الكلب أيضاً حتى يتحقق فيه الطواف على رأي من =

بالهر في الطهارة، فهذا قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس.

وأما النوع الأول^(١) من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً، فإن هذا متفق عليه والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لا يوجد.

الضرب الثاني، تنقيح المناط^(٢): وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترب به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، ومثاله قوله للأعرابي الذي قال: هلك يا رسول الله، قال: «ما صنعت؟» قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: «أعتق رقبة» فيقول كونه أعرابياً لا أثر له^(٣) فيلحق به التركي والعجمي لعلنا أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع الأعرابي^(٤). إذ التكليف تعم الأشخاص على ما مضى، ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلنا أن المناط حرمة رمضان لا حرمة ذلك الـرمضان، وكون الموطوءة منكوعة لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة، فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير.

= يقول بطهارته استدلالاً بهذا الحديث. وكذلك يقال الحياء علة الاكتفاء من البكر في تزويجها بالصمات، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

(١) قوله: «وأما النوع الأول» أشار بهذا إلى الفرق بين النوعين.

(٢) قوله: «تنقيح المناط» التنقيح في اللغة: التخليص والتهديب، يقال: نقحت العظم إذا استخرجت مخه. وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وحاصله: يرجع إلى تهذيب علة الحكم.

(٣) قوله: «فيقول... إلخ» أي ربما خيل للسامع أن علة الكفارة هي مجموع كونه أعرابياً جامع في رمضان مخصوص، وأن الموطوءة منكوعة فيقول المستدل كونه أعرابياً لا أثر له... إلخ.

(٤) قوله: «لا وقاع الأعرابي» بدليل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص.

وقد يكون بعض الأوصاف مظهرًا^(١) فيقع الخلاف فيه كالوقوع، إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسدًا للصوم المحترم والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط كذا ههنا. ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل، والمقصود إن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط، وقد أقر به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات، مع أنه لا قياس فيها عنده.

الضرب الثالث، تخريج المناط^(٢): وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً، كتحرимه شرب الخمر والربا في البر، فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: حرم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس، فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

(١) قوله: «وقد يكون بعض الأوصاف مظهرًا» اعلم أن أوصاف العلة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما اتفق على مناسبته للحكم كوقوع المكلف ههنا.

الثاني: ما اتفق على طرده وعدم مناسبته، ككون الواطئ أعرابياً لزوجة كذلك. الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردده بين الطرد والمناصب أو لكونه مناسباً لوجه دون وجه، ككون الفعل إفساداً للصوم وهو وصف عام أو جماعاً.

ولهذا وقع النزاع بين الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان، فقال أبو حنيفة ومالك بوجوب الكفارة، وخالف فيه الشافعي وأحمد فقالوا: لا كفارة إلا بخصوص الجماع، ودليل الأولين قول المصنف: «إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة... إلخ»، ودليل الآخرين قوله: «ويمكن أن يقال الجماع... إلخ».

(٢) قوله: «تخريج المناط... إلخ» تحرير الكلام ههنا أنا إذا رأينا الشارع قد نص على حكم ولم يتعرض لعلته قلنا هذا حكم حادث لا بد له بحق الأصل من سبب حادث، فيجتهد المجتهد، في استخراج ذلك السبب من محل الحكم، فإذا ظفر بوصف مناسب له واجتهد ولم يجد غيره غلب على ظنه أن ذلك الوصف هو سبب ذلك الحكم.

فصل

في إثبات القياس على منكره

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً لقول أحمد رحمه الله لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين. وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً، وقد أوماً إليه أحمد رحمه الله فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً^(١).

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب لكنه في مظنة الجواز. فأما التعبد به شرعاً فواجب. وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين. وجه قول أصحابنا أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام^(٢) لقلة النصوص،

(١) قوله: «وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً» أي حملة على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفاً لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار وهو تأويل صحيح. وقال أبو الورد من أصحابنا في كتابه أصول الدين: آخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسان القول في القياس والثناء عليه.

(٢) قوله: «وجه قول أصحابنا... إلخ» إيضاحه: أنه لولا القول بالقياس لخلت حوادث كثيرة عن أحكام لكثرة الحوادث وقلة النصوص، فلا يوجد في كل حادثة نص يخصها ويبين حكمها فاحتج إلى إلحاق غير المنصوص عليه بطريق ظني أو قطعي صيانة لبعض الوقائع في حكم شرعي.

فإن قيل: يمكن التنقيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فتستخرج الأحكام من الكليات على طريقة تحقيق المناط كما سبق في النوع الأول منه، نحو قولنا: كل مطعوم ربوي، ثم ينظر هل الأرز والذرة من المطعومات فيثبت الحكم فيهما وإلا فلا. ونحو قدر الكفاية واجب في النفقة ثم ينظر هل هذا الرطل قدر الكفاية أم لا؟.

وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل: يمكن التنقيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فيكون من تحقيق المناط وليس ذلك بقياس، وذلك مثل أن ينص على أن كل مطعوم ربوي، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا، وهذه لا خلاف في جوازه.

قلنا: إن تصور هذا فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم.

دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها^(١)، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يتقاضى العقل تحصيلها وورود الشرع بها كالعلل العقلية، ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم^(٢)، والعمل بالظن

= قلنا: إن مجرد جواز النص على القواعد الكلية لا يكفي في إثباته، ووقوعه متنفذ إذ أكثر الحوادث والوقائع لم ينص على مقدماتها، والجواز لا يستلزم الوقوع، وحينئذ اقتضى العقل وحكمة الشرع وضع طريق لتعميم الحوادث بالأحكام وهي ما ذكرنا من القياس.

- (١) قوله: «دليل ثان... إلخ» بيانه: أن العقل كما دل على العلل في المعقولات دل على العلل في الشرعيات وأدركها، وذلك لأنها عقلية مصلحية تدل على المصالح، يطلب العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كما أنه يتقاضى تحصيل العلل العقلية. وأورد على هذا الدليل أن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال. وأيضاً إن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية خطأ لأن من العلل ما لا يناسب، والعلة المناسبة لا توجب الحكم لذاتها بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها، فيجوز أن لا يحرم المسكر وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقه، وكذا سائر العلل والأسباب. وحاصله: أن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية قياس مع الفارق.
- (٢) قوله: «ولأننا نستفيد بالقياس... إلخ» هذا دليل آخر، وهو مع كونه دليلاً يشير إلى رد اعتراض، وهو أن الظن إنما يجوز في المسائل العملية وهي الفروع، وأما =

الراجح متعين. وشبهة المانعين منه عقلا ما مضى في رد خبر الواحد وقد مضى. فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص، فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص^(١)، إذ لو كان ثم

= هنا فهو إثبات أصل من الأصول فليس للظن في إثباتها مجال لفرط الاهتمام فيها. وإيضاح الجواب: لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين، والعمليات يكفي الظن فيها فكذلك ما كان وسيلة إليها.

(١) قوله: «فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر بالاجتهاد... إلخ» أراد بذلك أن الصحابة أجمعوا على العمل بالقياس في الوقائع، كتقديمهم أبا بكر في الإمامة العظمى قياساً على تقديمه في الإمامة الصغرى، حيث قدمه النبي ﷺ في المحراب فصلى بهم فقالوا: رضيك رسول الله لديننا أفلا نرضاك لدينانا؟ فإن قيل: لا نسلم أن تقديمه في الخلافة كان بالقياس على تقديمه في الصلاة بل بالنص وهو قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وقوله للمرأة التي قالت له: إن جئت فلم أجدك يا رسول الله؟ قال: «فأتي أبا بكر». فهذا نص على إمامته ولا حاجة بنا إلى القياس. قلنا: الجواب أولاً: أنه صح عن عمر رضي الله عنه أنه لما طعن قيل له استخلف فقال: إن رسول الله ﷺ لم يستخلف، فلو كان لهذه الأحاديث أصل أو ثبوت لما خفيت عن عمر رضي الله عنه في العادة مع كثرة ملازمته رسول الله ﷺ وحرصه على العلم، ولما استجاز أن يقول إن رسول الله ﷺ لم يستخلف مع وجود النص على زعمكم. ولو سلمنا خفاء ذلك عن عمر لكن خفاءه عن الصحابة ممتنع عادة، وقد كانت دواعيهم متوفرة على استخلاف عمر عليهم، فلو ثبت النص لعرفوه ثم لصاروا إليه.

وأما الجواب الثاني فهو: سلمنا صحة الحديثين لكن لا نسلم الدلالة فيهما على الإمامة. أما الأول فإن قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي»، أمر في سياق الإثبات فهو مطلق لا عموم له فلا يتعين للإمامة، وقد حصل الوفاء بمطلق الحديث باقتدائهم بهما في الفتاوى والآراء في الحروب وغيرها، ولعل هذا هو كان المراد بالقدوة، ولو أراد الاقتداء في الإمامة لصرح به وإلا كان إبهاماً وتلبساً وتعريضاً =

نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه، وقياسهم العهد على العقد^(١) إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص^(٢)، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة، ومن ذلك موافقتهم^(٣) أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد، وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه، وجمع عثمان له على ترتيب واحد.

واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها، وقولهم في المشركة ومن ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريثان منه، الكلالة ما عدا الوالد والولد، ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق، ومنه حكم الصديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: إنما أسلموا لله وأجورهم عليه وإنما الدنيا بلاغ، ولما انتهت النوبة إلى عمر فصل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن

= للإمامة بعد الخلاف والاضطراب وفساد الاعتقاد فيمن يكون الخليفة. وأما الحديث الثاني وهو حديث المرأة فليس نصاً في الخلافة أيضاً، ولو سلمنا أنه نص فهو خبر لا إنشاء ولا أمر بها، وقد يخبر الإنسان بما لا يرضاه ولا يأمر به، وأيضاً لو صح هذا الحديث ونحوه ودل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه لما عدل عنه يوم السقيفة إلى الأدلة العامة نحو قوله: الأئمة من قريش وشبه ذلك مما احتج به، بل كان صدعهم بالنص الجلي، وإذا ثبت أنه لا نص على إمامته ولا على إمامة غيره فما ثبتت إمامته إلا بقياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى.

(١) قوله: «وقياسهم العهد على العقد» أي تقديم الصحابة رضي الله عنهم عمر للإمامة قياساً لعهد أبي بكر له على عقدهم إمامة أبي بكر.

(٢) قوله: «ولم يرد فيه نص» أي في تقديم عمر.

(٣) قوله: «ومن ذلك موافقتهم» أي موافقة الصحابة لأبي بكر في قياسه الزكاة على الصلاة في قتال الممتنع منها بجامع كونهما عبادتين من أركان الإسلام حيث قال: لاقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة.

أسلم كرهاً. ومنه عهد عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك.

وقال علي رضي الله عنه: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يعن وأنا الآن أرى بيعهن، وقال عثمان لعمر: أن تتبع رأيك فرأي رشيد، وأن تتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان. ومنه قولهم في السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى^(١) فحدّوه حد المفترى، وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته.

وقال معاذ للنبي ﷺ أجتهد رأيي، فصوّبه. فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، إن لم تتواتر أحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلائنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً. فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله^(٢)، فقال عمر رضي الله

(١) قوله: «هذى» بالذال المعجمة. قال في القاموس وشرحه التاج: هذى يهذي هذياً بالفتح، وهذياناً محرّكة، تكلم بغير معقول لمرض أو غيره، وذلك إذا هدر بكلام لا يفهم ككلام المبرسم والمعتوه.

(٢) قوله: «فإن قيل فقد نقل عنهم ذم الرأي... إلخ» منشأ هذا الاعتراض أن ما قدمه المصنف من الأدلة إنما هو نصرة للرأي وليس فيه إثبات القياس إلا في القليل النادر منه، وقد وردت آثار بزم الرأي فأجاب بقوله «قلنا... إلخ».

واعلم أنه لا بد هنا من بيان يكون كاللتمّة لهذا المبحث المهم وقد غلط فيه كثير ممن يدعي الإشراف على فن الأصول ولم يشم رائحته إلا عن بُعد شاسع ومسافات، وذلك أن القياس منه رأي مجرد مطروح وهو ما ذمه العلماء الراسخون، ومنه ما هو معمول به وهو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً.

ثم اعلم أن الذين نفوا القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان =

= منصوباً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعده، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه. واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً.

واعلم أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها. وبيان ذلك إذا نهض ما قالوه في ذلك إن النصوص لا تفي بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية، ويجب عن هذا بأن الله عز وجل قد أخبر بأنه أكمل لهذه الأمة دينها وإن رسوله ﷺ قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها، فكيف يتجاسر ذو عقل أن يقول: إن النصوص لا تفي بالأحكام؟ وهل القول بهذا إلا بلادة وبله؟ ولقد أنصف الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية عليه رضوان الله تعالى حيث شن الغارة على من يقول بذلك وحججه في أقماع السمس، ولم يذم هذا الإمام إلا جاهل غبي أو ملحد منافق، فرحمه الله تعالى رغم أنف أعدائه.

ثم اعلم أيضاً أنه لا بد من بيان الفرق بين الرأي والقياس، وبيانه: أن الرأي على ضربين: رأي لا يستند إلى دليل فذلك المذموم الذي لا يعول عليه، ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النص والإجماع والاستدلال والاستحسان وغيره مما ذكرناه من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ولهذا بذاته يقال: هذا رأي أبي حنيفة والشافعي وأحمد عن كل حكم صار إليه أحدهم، سواء كان مستنده فيه القياس أو دليل غيره. وأما القياس فهو اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه فهو أخص من الرأي، كما أن الاستحسان أخص من القياس. واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما في عرف كون هذا اللفظ علماً فهو في عرف السلف عُلِمَ على أهل العراق وهم أهل الكوفة أبو حنيفة ومن تابعه، وإنما سمي هؤلاء أهل الرأي لأنهم تركوا كثيراً من الأحاديث إلى الرأي والقياس، إما لعدم بلوغهم إياه، أو لكونه على خلاف الكتاب، أو لكونه =

عنه: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان. وقولهم: إن حكمتكم بالرأي أحللتكم كثيراً مما حرمة الله عليكم، وحرمتكم كثيراً مما أحله. وقول ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبیه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ ولم يقل بما رأيته. وقوله: إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس. وقال ابن عمر: ذروني من رأيك وأرأيك.

قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه أو بدون شرطه، فذم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول

= رواية غير فقيه، أو قد أنكره راوي الأصل، أو لكونه خبر واحد مما تعم به البلوى، أو لكونه وارداً في الحدود والكفارات على أصلهم في ذلك، وبمقتضى هذه القواعد لزمهم ترك العمل بأحاديث كثيرة حتى خرج الإمام أحمد رحمه الله تعالى فيما ذكره الخلال في جامعه نحواً من خمسمائة حديث صحاح خالفها أبو حنيفة، وبالع بضعهم في التشنيع عايه حتى صنف كتاباً في الخلاف بين النبي ﷺ وأبي حنيفة، وكثر عليه الطعن من أئمة السلف حتى بلغوا فيه مبلغاً لا تطيب النفس بذكره، وأبى الله إلا براءته مما قالوه. كذا حكاه الطوفي في شرح مختصره، ثم قال: وجملة القول فيه أنه قطعاً لم يخالف السنة عناداً، وإنما خالف ما خالف منها اجتهداً للحجج واضحة ودلائل صالحة لائحة، وحججه بين الناس موجودة وقيل أن ينتصف منها مخالفوه، وله بتقدير الخطأ أجر وبتقدير الإصابة أجران، والظاعنون فيه إما حساد أو جاهلون بمواقع الاجتهاد، وآخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسان القول فيه والثناء عليه كما ذكر ذلك أبو الورد من أصحابنا في كتاب له في أصول الدين، والله الهادي للصواب.

بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قول علي رضي الله عنه، وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجوبه الرجل لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد، والقائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع، فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم^(١).

فإن قيل: فلعلهم عوّلوا في اجتهادهم على عموم أو أثر أو استصحاب حال أو مفهوم، أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين اثنين أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم وهكذا في بقية الصور.

قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكره بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس، كعهد أبي بكر إلى عمر قياساً للعهد على العقد بالبيعة، وقياس الزكاة على الصلاة، وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكر^(٢)، وإلحاق السكر بالقذف^(٣) لأنه مظنته، وقد اشتهر

(١) قوله: «فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم» أي لأنهم أبطلوا القياس بالقياس.
(٢) قوله: «في حد أبي بكر» اسمه نفيع بن الحارث على الصحيح، وسمي بذلك لأن النبي ﷺ لما غزا الطائف وحاصر حصنها وكان نفيع فيه تدلى من الحصن ببكرة ونزل إلى رسول الله ﷺ فكانه رسول الله ﷺ بأبي بكر، حكى ذلك ابن عبد البر =

اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً؟، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام، وصرح من سوى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً، فالمدلى به واحد والادلاء يختلف وصرحوا بالتشبيه بالغصنين^(١) والخليجين، ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناطق في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكُونُوا لِلْأَبْصَارِ﴾، وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: اعتبر الدينار بالصنجة^(٢)، وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله لينزجر^(٣)، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ها هنا فيقول: ﴿يُخْرِجُونَ

= في الاستيعاب، ثم قال: وكان ممن شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا فلم تتم تلك الشهادة فجلده عمر انتهى. فقام عمر عدم تمام الشهادة على القذف وحد الشاهد حد القذف.

(٣) قوله: «والحاق السكر بالقذف» أشار به إلى ما رواه الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفتري ثمانون جلدة.

وقال مالك في الموطأ عن ثور بن زيد الديلي: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين.

* * *

(١) قوله: «وشبهوا بالغصنين» أي شبهوا الأب والجد بالغصنين المتأصل أحدهما عن الآخر. والخليج والمخالج الطرق المتشعبة عن الطريق الأعظم الواضح.

(٢) قوله: «بالصنجة» هي الميزان معرب، قال ابن السكيت ولا تقال بالسين.

(٣) قوله: «المراد به الاعتبار بحال من عصى... إلخ» هذا القيل من القائلين بنفي =

بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ فَأَلْحَقُوا الْفُرُوعَ بِالْأَصُولِ لِتَعْرِفَ الْأَحْكَامَ .

قلنا: اللفظ عام^(١)، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومته المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم .

دليل آخر، قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تقضي؟» . قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي، قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ»، قالوا هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو^(٢) عن رجال من أهل حمص، والحارث

= الاستدلال بالآية قالوا: لا نسلم أن الاعتبار هنا المجاوزة والعبور حتى يصح قولكم القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر بالاعتبار، بل الاعتبار هنا هو عبارة عن الاعتاض، لأن قبله يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ثم قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾ الآية، فلا يحسن أن يصرح بالقياس ههنا لأن شرط حمل اللفظ على الحقيقة إنما يصح إذا لم يكن هناك ما يمنع، فإنه لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان مثل ما لو قيل: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر، كان ذلك ركيكاً لا يليق بالشرع، وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته .

(١) قوله: «قلنا اللفظ عام» أي أن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاعتاض، والمشتراك بينهما هو المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والاعتاض مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاعتاض، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإن جوابه يكون باطلاً، ولو أجاب بما يتناولها وغيرها لكان حسناً .

وهذا الجواب أقرب من جواب المصنف . والحق أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا بتضمن ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته .

(٢) قوله: «هذا الحديث يرويه الحارث... إلخ» هذا الحديث رواه الترمذي مرة عن الحارث عن أصحاب معاذ، ومرة قال عن الحارث بن عمرو ابن أخ للمغيرة بن =

والرجال مجهولون، قاله الترمذي، ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط، قلنا: قد رواه عبادة بن نسي^(١) عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ. ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلًا. والثاني^(٢): لا يصح لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

خبر آخر، قول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، رواه مسلم. ويتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه^(٣). خبر آخر قول النبي ﷺ للثعلبية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى». فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق^(٤). وقوله عليه السلام

= شعبة عن أناس من أهل حمص، ثم قال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

(١) قوله: «عبادة بن نسي» هو بضم النون وفتح المهملة وتشديد التحتانية، الكندي أبو عمر الأزدني بضم الهمزة وتشديد الدال المهملة المضمومة وإسكان المهملة بينهما، قاضي طبرية. وثقه ابن معين والنسائي وقال الهيثم: مات سنة ثمان عشرين ومائة، وعبدالرحمن بن غنم الأشعري زعم يحيى بن بكير أن له صحبة. وذكره العجلي في كبار التابعين، قال ابن عبد البر: كان أفقه أهل الشام، وقال العجلي وابن سعد: شامي تابعي ثقة. قال خليفة: مات سنة ثمان وسبعين، فقول المصنف قد رواه عبادة يشير به إلى أنه قد ورد من طريق صحيح وهو وإن كان جاء من رواية الترمذي مرسلًا فلا يضره ذلك حيث تلقته الأمة بالقبول.

(٢) قوله: «والثاني» أراد به قولهم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، أي لأنه طرقه الاحتمال، وما كان كذلك يسقط الاستدلال به. وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ذلك الاحتمال لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، وما هذا سبيله لا يسمى تحقيق المناط.

(٣) قوله: «دون تخريجه» أي فلا يتناول القياس إلا بعمومه.

(٤) قوله: «فهو تنبيه على قياس دين الله... إلخ» فيه أنه لا بد من قرينة تعرف القصد، إذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة.

لعمر حين سألته عن القُبلَة للصائم، قال: «أرأيت لو تَمَضْمَضْتَ»، فهو قياس للقبلة على المضمضة^(١) بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر.

وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم. احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي.

الثانية قوله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ وهذا حكم بغير المنزل، وهكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وأنتم تردونه إلى الرأي. وأما شبههم المعنوية قالوا: براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً فكيف يرفع بالقياس المظنون؟ والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرح مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المماثلات والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام، ويجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول. ونظائر ذلك كثير.

الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به 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 مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة؟ والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟.

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوباً عليها وذلك لا يوجب

(١) قوله: «فهو قياس للقبلة على المضمضة» هذا ليس بصريح إلا بقرينة، إذ يمكن أن يكون ذلك نفصاً لقياسه حيث ألحق مقدمة الشيء بالشيء فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب.

الإلحاق، كما لو قال: أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود، لم يقتض عتق كل أسود ولا يجري ذلك مجرى قوله: أعتقت كل أسود، كذلك قوله: حرمت الربا في البر لأنه مطعوم، لا يجري مجرى قوله: حرمت الربا في كل مطعوم.

الجواب: أما قوله تعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فإن القرآن دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طرق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس، وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد والأخوة والعول والمبتوتة والمفوضة والتحريم وفيها حكم لله شرعي؟ ثم قد حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه. وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل، ولا يرده إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله، فالقياس يفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له. ثم أنتم رددتم القياس بلا نص ولا معنى نص.

وقولهم: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟ قلنا: كما ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في آحاد الصور، ثم يقول: لا ترفعه إلا بقاطع، فإننا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فإننا نقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً.

وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات، قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم قلنا الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه. ولا نقيس ما لم يقيم دليل على كون الحكم معللاً.

وقولهم: لم لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟ قلنا: هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله وليس لنا التحكم عليه فيما طول ونبه وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فلم لم يصرح بمنع

القياس على الأشياء الستة؟، ولمَ لم يبين الأحكام كلها في القرآن وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز. ثم نقول أن الله تعالى علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمر بالتشهير في استنباط دواعي الاجتهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.

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 مشدد، للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟ وأما التفصيل فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع، بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ.

ولو قال الزوج: فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقل الطلاق إلا أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه، وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟

على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل، ولا تجالس إلا فلاناً فإنه مبتدع، فهم منه التعدي بتعدي العلة وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق لكن التعبد منع منه.

وعلى أن هذا الذي ذكره قياس لكلام الشارع على كلام المتكلمين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكره، ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة؟ والله أسرار في الأعيان فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فبماذا يقع الأمن من هذا؟.

قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل، كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة في معناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فالأمة في معناه، عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه، وعرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع. وقد اختلف الصحابة في مسائل فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس.

فصل

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس^(١)، إذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت الخمر

(١) قوله: «فصل قال النظام... إلخ» حاصله: يرجع إلى إنكار القياس، وذلك أن العلة إما منصوص عليها وإما مستنبطة، فأما الثانية فلا اعتبار لها لأن الحكم يؤخذ حينئذ من المفهوم، وأما المستنبطة فإنها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، =

لشدتها وبين حرمت كل مشتد. وهذا خطأ، إذ لا يتناول قوله حرمت الخمر لشدتها من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة^(١)، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصروا عليه، كما لو قال: أعتقت غانماً لسواده، وكيف يصح هذا؟ والله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة، ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس^(٢) والله أعلم.

فصل

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه: أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً^(٣). والثاني: أن لا يصيب علته عند الله تعالى^(٤). الثالث: أن

= كما تقول رأيت مشفر زيد فإن أصل وضع المشفر للبعير ثم أطلق على كل شفة بها غلظ وتدل، فإذا قيل مثلاً حرمت الخمر لشدتها كان كل شراب مشتد يطلق عليه اسم الخمر مجازاً ويلحقه التحريم، وكان كما لو قيل يحرم كل مشتد، وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبار عليه.

(١) قوله: «وهذا خطأ... إلخ» أقول إنما ادعى المصنف هذه الدعوى تبعاً للمستصفي لوقوفهم عند الوضع فقط باعتبار الحقيقة، وهذا لم يقل به النظام، وإنما قال بطريق اللفظ والعموم، ولا يكون عاماً إلا بطريق المجاز الذي علاقته الإطلاق بعد التقيد، وهذا النوع متفق عليه فليكن هو الأولى، وأما القياس فقد علمت مما مر أن إثباته شرعاً أو عقلاً محل نظر وصعوبة فتنبه لذلك.

(٢) قوله: «ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس» راجع إلى قوله: «وهذا خطأ» أي أن ما ذكر من هذا الرد يجاب عنه بالأدلة التي استدلل بها نفاة القياس، وهذا من المصنف تلويح لما ذكرناه وطرح لما أطال به في المستصفي.

(٣) قوله: «أحدها أن لا يكون الحكم معللاً» أي في نفس الأمر، فيكون القائل قد علل ما ليس بمعلل، كمن زعم أن علة انتقاض الوضوء بلحم الجزور هو أنه لشدة حرارته ودسمه مرخ للدجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبد لا يظهر له علة.

(٤) قوله: «الثاني أن لا يصيب علته عند الله» مثل أن يعتقد أن علة الربا في البر الطعم فيلحق به الخضراوات وسائر المطعومات، وتكون علته في نفس الأمر الكيل أو =

يقصر في بعض أوصاف العلة^(١). الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها. الخامس: أن يخطيء في وجودها في الفرع فيظنها موجودة ولا يكون كذلك^(٢).

فصل^(٣)

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون. فالمقطوع ضربان:

= الاقتيات أو بالعكس، أو يظن أن علة ولاية الإيجاب في اليكر الصغيرة البكارة فيلحق بها البكر البالغة، أو الصغر فيلحق بها الصغيرة الثيب، ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك.

(١) قوله: «الثالث أن يقصر في بعض أوصاف العلة» مثل أن يعلل الحنبلي بأنه قتل عمد عدوان فأوجب القود، فيقول الحنفي: نقصت من أوصاف العلة وصفاً وهو الآلة الصالحة السارية في البدن يعني المحدد، فلا يصح إلحاق المثل به، ومثله ما لو زاد في العلة كأن يعلل الحنفي بذلك فيقول الخصم: زدت في أوصاف العلة وصفاً ليس منها وهو صلاحية الآلة، وإنما العلة هي القتل العمد العدوان فقط فيلحق به المثل، وكذا لو قال الحنفي في كفارة رمضان إفساد للصوم فأوجب الكفارة، فقال الحنبلي: نقصت وصفاً خاصاً من العلة وإنما هي إفساد الصوم الواجب بالجماع فيخرج الأكل والشرب عن كونه موجباً لها. وهذا يصلح أن يكون مثلاً للرابع أيضاً.

(٢) قوله: «الخامس أن يخطيء في وجودها... إلخ» مثاله: أن يظن أن الخيار ونحوه مكياً فيلحقه في تحريم الربا، أو بالعكس مثل أن يظن أن الأرز موزون فيلحقه بالخضراوات في عدم تحريم الربا بجامع أنه ليس بمكيل.

واعلم أن تطرق الخطأ إلى القياس من هذه الوجوه إنما يستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد، أما من قال كل مجتهد مصيب فلا غلط في القياس على رأيه، لأن العلة حينئذ عند كل مجتهد ما غلب على ظنه فلا يتصور فيها الخطأ.

(٣) قوله: «فصل» قصد بهذا الفصل بيان أن مساواة المقيس وهو الضرع للأصل المقيس عليه، إما أن تكون تلك المساواة قطعية أي مقطوع بها، وإما أن تكون مظنونة كما سيبين ذلك.

أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو المفهوم^(١)، 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 بالعوراء فالعمياء أولى فإن العمى عور مرتين، فأما قولهم: إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى، وإذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين^(٢) وليس من الأول، لأن العمد نوع يخالف الخطأ فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لدينه والفاسق متهم في الدين.

الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق^(٣)، كسراية العتق في العبد والأمة مثله^(٤)، وموت الحيوان في السمن والزيت مثله^(٥)، وهذا

(١) قوله: «وهو المفهوم» كان الأجلى والأوضح أن يقول: وهو فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة، وكلاهما قد مر بيانه. وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً كما علمته مما سبق هنالك، والحق أنه تبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة، ولأن المسكوت عنه ها هنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياساً كالمصنف اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسامي، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنما مخالفته في عبارة.

(٢) قوله: «فهذا يفيد الظن... إلخ» أقامه مقام التعليل، والمعنى: فأما كذا وكذا فليس مما نحن بصدد لإمكان الفرق في نظر المجتهد بين الفاسق والكافر في الشهادة، وبين الخطأ والعمد في الكفارة، ثم بين مثار الظن بقوله: «لأن العمد نوع يخالف الخطأ... إلخ».

(٣) قوله: «أن يكون المسكوت مثل المنطوق» يعني: أن يكون الأصل والفرع متساويين في استحقاقهما ومناسبتهما له بأن لا يكون أولى منه ولا هو دونه، فيقال أنه في معنى الأصل. وربما اختلفوا في تسميته قياساً، وعندي أنه ليس بقياس.

(٤) قوله: «كسراية العتق في العبد... إلخ» 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 في عرف الشرع وتصرفه، إذ هما وصفان طرديان كالسواد والبياض والطول والقصر والحسن والقبح، وإن كان للذكورية =

يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه^(١) إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال^(٢) لم يكن مقطوعاً به بل يكون مظنوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون.

وفي الجملة فالإلحاق له طريقتان:

أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا^(٣)، وهذه مقدمة ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى فيلزم منه نتيجة وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التفاوت بين الفرع والأصل^(٤) فلا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه الاجتماع.

= والأنوية تأثير في الفرق في بعض الأحكام كولاية النكاح والقضاء والشهادة.
(٥) قوله: «والزيت مثله» مبتدأ وخبر والمؤثر هنا هو الجامع وهو الميعان المصحح لسراية النجاسة، ولا أثر للفارق بكون هذا سمناً وهذا زيتاً لأنه فرق لفظي غير مناسب.

* * *

(١) قوله: «ما لا يحتاج فيه» هكذا رأيته في نسخ، والصواب: أن لا يحتاج كما هي عبارة المستصفي الذي هو أصل المصنف.

(٢) قوله: «فإن تطرق إليه احتمال» أي فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا لا فارق إلا كذا بأن احتمل أن يكون ثم فارق آخر، أو تطرق الاحتمال إلى قولنا لا مدخل له في التأثير بأن احتمل أن يكون له مدخل، لم يكن هذا الإلحاق مقطوعاً به بل ربما كان مظنوناً.

(٣) قوله: «لا فارق إلا كذا» أي أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره.

(٤) قوله: «إذا ظهر التفاوت إلخ» أي كقرب الأمة من العبد، وكذلك لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع، كاختلاف الزمان والمكان والبياض والسواد والطول والقصر، وكونه أعرابياً أو بدوياً، فقوله «لكثرة» اللام فيه لتعليل عدم الاحتياج.

الثاني: أن يتعرض للجامع فيبين وجوده في الفرع^(١)، وهذا المتفق على تسميته قياساً. وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً: إحداهما أن السكر مثلاً علة التحريم في الخمر، والثانية: أنه موجود في النبيذ. فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وأدلة الشرع، وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه، فالشدة التي جعلت علامة التحريم، يجوز أن يجعلها الشارع علامة الحل، فليس إيجابها لذاتها. وأدلة الشرع ترجع إلى نص أو إجماع أو استنباط^(٢)، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية^(٣) وهي ثلاثة أضرب: الأول

(١) قوله: «أن يتعرض للجامع... إلخ» أي أن يبين الجامع الذي هو مناط الحكم في الأصل ما هو، وأن يبين وجوده في الفرع فيثبت الحكم. مثل أن يقول العلة في الأصل كذا، وهي متحققة في الفرع فيجب استواءهما في الحكم.

(٢) قوله: «وأدلة الشرع... إلخ» لما فرغ من بيان أصناف القياس من جهة القطع والظن. وكان ذلك مما يتوقف على معرفة العلة في قوتها وضعفها، والقوة والضعف فيها مستفاد من دليل ثبوتها الشرعي، احتاج إلى بيان أدلة الشرع التي تثبت بها العلة الشرعية، فقال: وأدلة الشرع ترجع أي تنحصر إلى نص أو إجماع أو استنباط، لأن النص يعم الكتاب والسنة، والاستنباط هو أعم من الاستدلال، فأنحصرت أدلة الشرع المعتبرة في ذلك، والعلة القياسية يصح إثباتها بكل واحد من هذه الأدلة.

وليس المراد أن كل فرد من أفراد العلة تجوز إثباته بكل فرد من أفراد هذه الأدلة، بل المراد إثبات كل فرد من أفراد العلة بأدلة الشرع المذكورة على البدل، أي إذا لم يوجد في النص ما يشتهى ففي الإجماع، فإن لم يوجد ففي الاستنباط، فمجموع الأدلة في الإثبات مقابل لمجموع العلل وقد بان المراد بذلك.

(٣) قوله: «بأدلة نقلية» هذا يعم الكتاب والسنة.

الصريح ، وذلك أن يرد فيها لفظ التعليل^(١) ، كقوله تعالى : ﴿ كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً ﴾^(٢) ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا ﴾^(٣) ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقَّوْا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾^(٤) ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾^(٥) ﴿ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾^(٦) ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ ﴾^(٧) . وقول النبي ﷺ : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وإنما نهيتكم من أجل الدافئة^(٨) وكذلك إن ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل لأنه يذكر للعلة والعدر ، كقوله تعالى : ﴿ لَأَمْسَكُنَّ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ ﴾ ﴿ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِيْءِ أَذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَءِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ وما جرى هذا

(١) قوله : « لفظ التعليل » أي كقوله لكذا أو لعدة كذا أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من صيغ التعليل .

(٢) قوله : ﴿ كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً ﴾ أي إنما جعلنا مصرفه هذه الجهات لئلا يتداوله الأغنياء قوماً بعد قوم فنفوت نفقة تلك الجهات المحتاجة إليه ولا يقع من الأغنياء موقع ضرورة .

(٣) قوله : ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا ﴾ أي شغل قلوبكم بالغم الأعظم لئلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة .

(٤) قوله : ﴿ بِأَنَّهُمْ شَاقَّوْا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ أي إنما عذبناهم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار لسبب شقاقهم أو لعدة شقاقهم .

(٥) قوله : « مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ . . . إلخ » أي كتبنا على بني إسرائيل القصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه ، يعني ذلك هو السبب في شرع القصاص حراسة للدماء . وقيل هو متعلق بندامة ابن آدم القاتل ، أي أصبح من النادمين من أجل قتله أو من أجل تركه لم يواره حتى نبهه الغراب على مواراته ، والتعليل صحيح على التقديرين .

(٦) قوله : ﴿ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾ أي ما كان ذلك إلا امتحاناً لهم بالاتباع ، وإلا فالله تعالى عالم بجميع الشؤون .

(٧) قوله : ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ ﴾ أي أوجبنا عليه الفدية عقوبة على فعله ليدوق وبال أمره ومقابلته على فعله .

(٨) قوله : « مِنْ أَجْلِ الدافئة » قال في النهاية : الدافئة قوم من الأعراب يردون المصر يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها .

المجوز من صيغ التعليل، فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل^(١)، نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح غاية فيكون مجازاً، كما لو قيل: لم فعلت هذا؟ قال: لأنني أردت، فهذا استعمال اللفظ^(٢) في غير محله، فأما لفظة إن^(٣) مثل قوله عليه السلام لما ألقى الروثة: «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم» و«لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإن انضم إلى إن حرف الفاء فهو أكد، نحو قوله عليه السلام: «لا تقربوه طيباً فإنه يبعث مليئاً»، قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل، وقيل: بل هذا من طريق التنبيه^(٤)

(١) قوله: «فإن قام دليل... إلخ» يعني أن الفعل بحكم الأصل في وضع اللغة واستعمالها إنما يضاف إلى علته وسببه، فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة فهو مجاز، ويعرف ذلك بعدم الدليل على صلاحته علة، مثل أن يقال للفاعل لم فعلت؟ فيقول: لأنني أردت، فإن هذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال اللفظ في غير محله.

وإنما قلنا أن الإرادة ليست علة للفعل وإن كانت هي الموجبة لوجوده أو المصححة له، لأن المراد بالعلة في الاصطلاح هو المقتضى الخارجي للفعل، أي المقتضي له من خارج، والإرادة ليست معنى خارجاً عن الفاعل.

(٢) قوله: «فهذا استعمال اللفظ» هو بالفاء وفي بعض النسخ بهذا الباء وهو خطأ.

(٣) قوله: «فأما لفظة إن... إلخ» هكذا وجدته في النسخة التي بيدي وهو ليس بجيد، لأنه مبتدأ لا خبر له، إلا أن يقدر فإنه من هذا النوع، ولعله ومنها فصحفها الكاتب لأن المصنف ذكر أمثلة اختلف في كونها من هذا النوع كما صرح به فيما بعد.

(٤) قوله: «وقيل بل هذا من طريق التنبيه» جعل الطوفي النزاع لفظياً، فإن أبا الخطاب يعني بكونه صريحاً في التعليل كونه تبادر منه إلى الذهن بلا توقف في عرف اللغة وغيره يعني بكونه ليس بصريح أن حرف إن ليست موضوعة للتعليل في اللغة وهذا أقرب إلى التحقيق. هذا كلامه.

أقول: يعلم كل لغوي أن حرف الجر يحذف من إن قياساً مطرداً، والمحذوف كالثابت، ففهم التعليل إنما جاء من اللام المحذوفة لا من إن، فالأقرب إلى التحقيق ما قاله أبو الخطاب.

والإيماء^(١) إلى العلة لا من طريق الصريح والله أعلم.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة، وهو أنواع ستة:

أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء فيدل على التعليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وقول النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، و«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، فيدل ذلك على التعليل، لأن الفاء في اللغة للتعقيب فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيب، فيلزم منه السببية إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيب، ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة، نحو قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»، ويلحق بهذا القسم ما رتبته الراوي بالفاء كقوله: سها رسول الله ﷺ فسجد، ورضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين. يفهم منه السببية، فلا يحل نقله من غير فهم السببية لكونه تليساً في دين الله، والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه^(٢) لا سيما إذا علم عموم فسادة فيظهر أنه فهم منه التعليل، والظاهر أنه مصيب في فهمه، إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به ولا يحتاج إلى فقه الراوي، فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه.

(١) قوله: «التنبيه والإيماء» الإيماء ضرب من الإشارة، والفرق بينه وبين النص أن النص يدل على العلة بوصفه لها، والإيماء يدل عليها بطريق الالتزام كدلالة نقص الرطب على التفاضل، أو بطريق من الطرق الست التي ذكرها المصنف.

(٢) قوله: «والظاهر أن الصحابي... إلخ» خص الصحابي بذلك لأن الراوي إن كان غير صحابي فإتينا لا نقبل إلا رواية من انتفت عنه الخيانة والجهل ليحصل الأمان من اللبس.

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء^(١) يدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنْ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، وَتَعَمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ أي لتقواه، وقول النبي ﷺ: «من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان»، وكذلك ما أشبهه^(٢)، فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلزمه فلا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

النوع الثالث: أن يذكر النبي ﷺ أمراً حادثاً فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة^(٣)، كما روي أن أعرابياً أتى نبي الله ﷺ فقال: هلكت وأهلك، قال: «ماذا صنعت؟»، قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال عليه السلام: «أعتق رقبة»، فيدل على أن الوقاع سبب لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد^(٤) في الجواب، فكأنه قال: واقعت أهلك فاعتق رقبة،

(١) قوله: «بصيغة الجزاء» أي بصيغة الشرط والجواب وإنما كان تعليلاً، لأن الجزاء يعقب الشرط في اللغة، وقد تقدم أن السبب ما ثبت الحكم عقيب، فإذا الشرط في مثل هذه الصيغ سبب الجزاء فيكون الشرط اللغوي سبباً وعلّة، والشروط اللغوية أسباب.

(٢) قوله: «وكذلك ما أشبهه» أشار به إلى أن الأمر والنهي قد يتضمنان الشرط فيجزم جوابهما نحو قوله: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتَنِي﴾ أي هب لي فإنك إن تهب لي ولياً يرتني، وقولك لا تقرب الشر تنج، أي لا تقربه فإنك إن لا تقربه تنج، وتدخل الفاء في جوابهما كقوله زملوهم بكلوهم فإنهم يحشرون، فالظاهر استواء الصيغ جميعها في تأخر الحكم وترتبه على الوصف، لأن الوصف إما سبب أو مشروط وهو مسبب أيضاً وكلاهما متأخر.

(٣) قوله: «أن يذكر النبي... إلخ» وفي بعض النسخ أن يسئل عن أمر حادث والمعنى واحد.

(٤) قوله: «كالمعاد» هو بضم الميم، أي لأن السؤال في تقدير الإعادة في الجواب، كما لو قيل: فلان واقف يسأل، فقال: أعطوه، إذ التقدير حيث جاء فلان يسأل فأعطوه.

واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب، ممتنع، إذ يفضي ذلك إلى خلوه محل السؤال عن الجواب فيتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بالاتفاق.

النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم سبباً لو لم يقدر التعليل به لكان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو^(١) وهو قسمان: أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود^(٢) ثم يذكر الحكم عقيبه، كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا ييس؟»، قالوا: نعم، قال: «فلا إذن»^(٣)، فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روي أنه لما سأله الخثعمية عن الحج عن الوالدين فقال عليه السلام: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟»، قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل^(٤).

(١) قوله: «فيجب تقدير الكلام... إلخ» في عبارته هذه خفاء، فالأولى أن يقول: فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه صيانة لكلام الشارع عن اللغو إذ الدليل القاطع دل على عصمته من ذلك.

(٢) قوله: «أحدهما أن يستنطق... إلخ» يعني أن يسأل في الواقعة عن أمر ظاهر لا يخفى على عاقل، ثم يذكر الحكم عقيبه فيدل على أن ذلك الأمر المسئول عنه كنقص الرطب مثلاً هو علة الحكم المذكور.

(٣) قوله: «لما سئل عن الرطب... إلخ» ليس هذا من باب الاستعلام، إذ المعلوم لكل عاقل أن الرطب ينقص إذا ييس لزوال الرطوبة الموجبة لزيادته وثقله، ولكنه دليل على تعليل الحكم. قال في المستصفى: وفي هذا الحديث التنبيه على العلة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به. الثاني قوله: «إذاً» فإنه للتعليل. الثالث: الفاء في قوله: «فلا إذن» فإنه للتعليل والتسبيب.

(٤) قوله: «تقريراً لفائدة التعليل» بيانه: أن ذلك يدل على التعليل بالمعنى المشترك =

النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة، إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خبطاً في الكلام. وكذا قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب^(١)، إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً.

النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب فيدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ أي لبرهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به كما لو قال: أكرم العلماء وأهن الفساق، يفهم منه أن إكرام العلماء لعلمهم وإهانة الفساق لفسقهم، فكذلك في لفظات الشارع فإن الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسب فهمنا التعليل به، ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه، ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة، نحو نهي عن القضاء مع الغضب ينبه على أن الغضب علة لا لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والحاقن، ويحتمل أن ترتبيه فساد الصوم على الوقوع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل

= بين صورتين المسؤول عنها والمعدول إليها بطريق القياس، إذ لو لم يكن كذلك لخلأ السؤال عن جواب، فكأنه قال للمرأة: الحج دين الله فيجزى قضاؤه عن الوالد كدين الآدمي، والجامع كونهما ديناً.

(١) قوله: «على التعليل بالغضب» أي بكونه يتضمن اضطراب المزاج الموجب لاضطراب الفكرة الموجب غالباً للخطأ في الفكر.

والشرب، والظاهر الإضافة إلى الأصل، فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل^(١).

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع، كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية^(٢)، وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان

(١) قوله: «يحتاج إلى دليل» أي يدل على أن العلة ما تضمنه كالدهشة، أو لزم عنه كالتفاضل اللازم عن نقص الرطب، أو اشتمل عليه كالشغل عن الجمعة الذي اشتمل عليه البيع.

فائدة: أنواع الإيماء المذكورة تنقسم باعتبار الوفاق والخلاف فيها ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يصرح فيه بالحكم والوصف جميعاً أو لا، فإن صرح فيه بهما فهو إيماء متفق عليه لا خلاف فيه، وإن لم يصرح بهما فإن صرح بالحكم والوصف مستنبط فليس بإيماء باتفاق، وإن صرح بالوصف والحكم مستنبط، فهذا هل يكون إيماء؟ فيه خلاف.

مثال الأول: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، من ملك ذا رحم محرم عتق عليه، فقد صرح في الأول بالإحياء وهو الوصف، وبالحكم وهو الملك، وفي الثاني بالملك وهو الوصف، وبالعتق وهو الحكم.

ومثال المتفق على أنه ليس بإيماء ما ذكر في تخريج المناط، وهو أنه إذا حرم الربا في البر فاستخرجنا منه علة الكيل أو الطعم أو الوزن، ولو نص على تحريم الخمر فاستخرجنا منه وصف الإسكار فالحكم مصرح به والوصف مستنبط.

ومثال المختلف فيه قوله عز وجل: ﴿وأحل الله البيع﴾ فمن زعم أنه ليس إيماء إلى الصحة قال: لأنها غير مصرح بها فيه، فهو كما لو صرح بالحكم واستخرجنا العلة قياساً لأحدهما على عكسه، ومن زعم أنه إيماء قال: أنه سبحانه وتعالى دل بإحلال البيع على الصحة، إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة، كما أنه لولا إفساد الربا لم يكن لتحريمه فائدة.

(٢) قوله: «على تأثير الصغر في الولاية» أي على كون الصغر علة لولاية الإجماع على البكر الصغيرة، وعلى الصغير في المال أو في النكاح. فيقول الحنفي في الثيب الصغيرة: صغيرة فتجبر في النكاح قياساً على البكر الصغيرة والابن الصغير، ويدعي أن العلة في الأصل الصغر بالإجماع وقد تحققت في الفرع.

اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم^(١)، وبغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد، وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان فإنه يؤثر في الغضب إجماعاً، فيقيس السارق وإن قطع على الغاصب لاتفاقهما في العلة المؤثرة^(٢) في محل الوفاق إجماعاً، فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها^(٣)، وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف

(١) قوله: «اشتغال قلبه... إلخ» أي فيلحق به اشتغاله بجوع أو عطش أو خوف أو ألم بالقياس، فيقال: الجوع شاغل للقلب عن استيفاء النظر «فمنع من الحكم كالغضب وهو محل إجماع».

(٢) قوله: «لاتفاقهما في العلة المؤثرة» وهي التلف تحت اليد العادية.

(٣) قوله: «فلا تصح المطالبة في تأثير العلة... إلخ» أي إذا قاس المستدل على علة إجماعية فليس للمعتراض المطالبة بتأثير تلك العلة في الأصل ولا في الفرع، لأن تأثيرها في الأصل ثابت بالإجماع كتأثير الصغر في ولاية المال أو نكاح البكر، وأما المطالبة بتأثيرها في الفرع فلأن المطالبة مطردة في كل قياس، إذ القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك، وما من قياس إلا ويتجه عليه سؤال المطالبة بتأثير الوصف في الفرع، فيقال: ما الدليل على أن الصغر مثلاً مؤثر في إجبار الثيب الصغيرة؟ فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب على المستدل لئلا يفضي إلى انتشار الكلام، فبيان عدم تأثير الوصف في الأصل والفرع على المعتراض أن يقال له مثلاً: أنا قد بينت أن العلة مؤثرة في الأصل بالاتفاق، وبينت وجودها في الفرع فتم لي القياس، فأنت إن كان عندك ما يبين عدم تأثيرها لتمنع قياسي فعليك بيانه، فإن أمكن المعتراض ذلك بأن يثبت على مثال حيال الفرق بين الأصل والفرع بأن يقول مثلاً في تأثير الأخوة في ولاية النكاح قياساً على تأثيرها في الإرث أن أخوة الأم إنما أثرت في الترحيح في باب الإرث لأنها تؤثر فيه مستقلة إذ الأخ من الأم من ذوي الفروض فيها بخلافه في باب النكاح، فإنه لا أثر له فيها مستقلاً بالكلية، فلم قلت أن الترحيح إذا حصل بما يستقل بالتأثير يحصل بما لا يستقل بالتأثير؟ فإن أبدى مثل هذا السؤال لزم المستدل جوابه وإلا انقطع، أما فتح باب المطالبة بالتأثير ابتداء فلا يمكن منه لما ذكرنا.

المعترض الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق، وكذلك لو قال الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً فلتؤثر في التقديم في النكاح، أو قال الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الشيب.

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة^(١)، وهو أن يكون الوصف المعروف بالحكم مناسباً، ومعناه أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة^(٢)، بل متى كان في إثبات

(١) قوله: «إثبات العلة بالمناسبة... إلخ» ملخصه أن يكون الحكم مقترناً بوصف مناسب وهو ما تتوقع المصلحة عقيبه لرباط ما عقلي. ثم اعلم أن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبة سمي تعبداً، وما ظهرت مناسبة سمي معللاً. فقله: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، معناه: ما إذا وجد أو سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرباط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة. وذلك الوصف ومثاله: أنه إذا قيل المسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القصاص مشروع، أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفض إلى مصلحة وهي حفظ النفوس وأمثله كثيرة.

والأصل في هذا أن القضايا العقلية أصناف كما تقدم لك في المقدمة أول الكتاب، منها البديهيات والنظريات والمقبولات والمناسب من قبيل المقبولات، وهي ما يتلقاه العقل بجوهره بالقبول من غير قطع به، فالعقول معيار له لا تختلف فيه كما لا تختلف في إدراك البديهيات مع القطع والنظريات بعد تحقيق مقدمات النظر، ولذلك أطلق ابن الحاجب وغيره على هذا النوع لفظ الإخالة وسماه تخريج المناط، ويسمى أيضاً بالمصلحة وبلاستدلال ورعاية المقاصد، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه.

(٢) قوله: «ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة... إلخ» اعلم أن هذا المكان من دقائق هذا الباب خصوصاً على نشأة الطلاب فيجب الاعتناء بكشفه، وقد تضمن كلام المصنف ألفاظاً فينبغي أولاً الكشف عنها ثم ذكر معنى الجملة. فأما الألفاظ فهي المناسب والمنشأ والحكمة، فأما المناسب فقد تقدم بيانه، وأما المنشأ فمعناه =

الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً، كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل 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.

= الظهور، ونشوء الشيء الموضع الذي يظهر منه ويبدو، والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع.

إذا عرف هذا، فكون هذا الوصف المناسب منشأ للحكمة المطلوبة من الحكم غير مشروط خلافاً لقوم، بل المعتبر ثبوت المصلحة عقيب وهو أعم من أن يكون منشأ لها أو لا، فإن قولنا: هذا الوصف مناسب، يصدق باعتبار ثلاث:

أحدها: أن يكون منشأ للحكمة، كقولنا مثلاً السفر منشأ المشقة المبيحة للترخص، والزنا منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، والقتل منشأ المفسدة وهي تفويت النفوس. فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، أو يقال: إيجاب القصاص منشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجاب الحد منشأ حكمة الردع عن الزنا، فإن ذلك يتضمن تحصيل مصلحة ودرء مفسدة وهي الحكمة المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف معروفاً للحكمة ودليلاً عليها كقولنا: النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يدل على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سبباً للصحة. وتحقيقه: أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجة اقتضت جعل البيع سبباً لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبار الثالث: أن يظهر عند الوصف ولم ينشأ عنه ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسبة للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب وزيادة النعمة ووجوب الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يدل على زيادة النعمة نظراً، وبالجمله فهذه أمثلة تقريبية إن لم تكن حقيقية.

وحاصله: أن كل حكم شرعي تعليلي لا بد له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه، بخلاف الحكم التعبدي فإنه لا يبحث فيه عن ذلك.

إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر. وملايم. وغريب.
فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع^(١)، وهو شيان: أحدهما:
ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرة في سقوط
الصلاة بالحيض لما فيه من مشقة التكرار^(٢)، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين
الحكم بالإجماع لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر، وهذا لا
خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

(١) قوله: «ما ظهر تأثيره... إلخ» أي ظهر اقتضاؤه بحكم المناسبة لترتب الحكم عليه
بنص أو بإجماع، ومعنى ذلك: أنا إذا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت
مناسبته بنص أو إجماع ألحقنا به إثبات غير ذلك الحكم أو جنسه بدليل الوصف
المناسب في صورة أخرى.

(٢) قوله: «كقياس الأمة على الحرة... إلخ» بيانه: أن يقال سقطت الصلاة عن الحرة
الحائض بالنص والإجماع لمشقة التكرار لأن الصلاة تتكرر، فلو وجب قضاؤها
لشق عليها ذلك، فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في إسقاط الصلاة بالإجماع
فألحقنا الأمة بالحرة في ذلك، فعين الوصف وهو المشقة أثر في عين الحكم وهو
سقوط الصلاة.

ثم اعلم أن هذا المثال لا يصح، إلا على جهة التقدير، أي لو قدرنا أن النص ورد
بذلك في خصوص الحرة لكان إلحاق الأمة بها فيه من باب ما أثر عينه في عين
الحكم، وإلا فدليل الشرع لم يرد بذلك في خصوص الحرة حتى يكون إثبات
الحكم في الأمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض وهو أعم من الحرة والأمة،
فالحكم ثابت في الأمة بما ثبت في الحرة، والدليل الشرعي هو ما روي أن عمرة
قالت لعائشة رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟
فقلت: كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنقضي الصوم ولا نقضي الصلاة.
وهذا إخبار عن عموم النساء في ذلك الحرة والأمة ثم انعقد الإجماع عليه.

ومن هذا الباب إلحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر، فالصغر وصف أثر
عينه في عين الحكم وهو الولاية على الصغير، ولم يختلف إلا محل الولاية وهو
المال والنكاح، وكذلك قولنا: الطواف موجود في الفارة ونحوها فتكون طاهرة كالهر،
والطواف وصف أثر عينه في عين الحكم وهو الطهارة.

ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل^(١)، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر بل يعلل بهما، فإن الحيض والعدة والردة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع، وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال أنه في معنى الأصل وربما يُقَرَّبُ به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل^(٢)، كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

الرتبة الثالثة: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث^(٣)، فيقاس عليه ولاية النكاح،

(١) قوله: «ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه... إلخ» معناه: أن هذا الوصف المؤثر عينه في عين الحكم لا يضر وجود وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه الثابت تأثير الوصف فيه بالنص أو بالإجماع. بل إن وجد معه مؤثر آخر علل بهما الأصل وألحق الفرع به بجامع الوصف المشترك بينهما، وذلك كالحائض المعتدة المرتدة يعلل امتناع وطئها بالأسباب الثلاثة: الحيض والعدة والردة، فلو أردنا أن نقيس الأمة على الحرة في ذلك بأحد الأوصاف المذكورة صح، وكان من باب المناسب المؤثر بتقدير أن لا يكون النص شاملاً لها.

(٢) قوله: «إلا تعدد المحل» أي كما في البر والزبيب والتركي والهندي والأعرابي في أمثلة المصنف.

(٣) قوله: «كظهور أثر الأخوة من الأبوين... إلخ» أي إذا قلنا: الأخ من الأبوين مقدم في ولاية النكاح قياساً على تقديمه في الإرث، فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع متحد بالنوع والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم وهو جنس التقديم، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم بخلاف ما قبل هذا وهو تأثير المشقة في سقوط الصلاة، فإن المشقة والسقوط متحدان بالنوع، أي إن المشقة في الأمة والحرة جميعاً متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة في حقها كذلك إذ هي مشقة ومشقة وسقوط بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث، إذ نقول هي أخوة وأخوة فيتحدان بالنوع، ولا =

فإن الولاية ليست هي غير الميراث لكن بينهما مجانسة.

النوع الثاني، الملايم: وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض^(١)، 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، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام^(٢)، ثم للجنسية مراتب^(٣) بعضها

= نقول ولاية وولاية ولا إرث وإرث حتى يتحدا في نوع واحد، بل نقول ولاية نكاح وإرث فيختلفان بالنوع، أي لا يجمعهما نوع واحد بل إنما جمعهما جنس واحد وهو جنس التقديم.

(١) قوله: «كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة... إلخ» أي فقد أثر فيه جنس المشقة في عين السقوط، إذ مشقة تكرار الصلاة في حق الحائض مخالفة لمشقة إتمامها في حق المسافر إن لم يكن بالحقيقة والماهية فبالكمية والكيفية، أما ماهية السقوط في حقها فواحدة، لكن هذا المثال الذي مثل به المصنف يرجع إلى القسم الأول وهو ما أثر عينه في عين الحكم، لأن نوع المشقة في التأثير واحد وكذا نوع الحكم، وإنما اختلفا من جهة سببهما، إذ هذه مشقة تكرار وهذه مشقة إتمام، وهذا سقوط أصل الصلاة وذاك سقوط ركعتين منها، والأجود أن يقال في المثال المذكور كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة فإن جنس المشقة أثر في عين هذا السقوط من غير تعرض لمسافر ولا غيره، وهذا يسمى الملائم، أي هو ملائم لتصرف الشرع في تأثير جنس الأعيان في أعيان الأحكام.

(٢) قوله: «كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام» أي إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحة المطلقة، وذلك كالإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين كما قال علي رضي الله عنه: أراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترى. فمظنة جنس الإفتاء وهو الوصف أثر في جنس الجلد أو الحد، وهذا هو الحكم، وسمي هذا النوع بالمناسب الغريب لقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لقلة وقوعه كالغريب بين أهل البلد.

(٣) قوله: «ثم للجنسية مراتب» اعلم أنه لما تقرر أن الوصف يؤثر في الحكم، والحكم =

أعم من بعض، فإن أعم الأوصاف كونه حكماً^(١)، 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، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام^(٢)، وفي المعاني أعم أوصافه أنه

= ثابت بالوصف، ويسمى الوصف والحكم جنساً، تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص كاختلاف أنواع مدلول الجنس والحيوان وغيرهما من الأجناس كما تقرر ذلك أول الكتاب. ولهذا اختلف تأثير الوصف في الحكم تارة بالجنس وتارة بالنوع، احتاج المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم ومعرفة الأخص منها من الأعم لتحقيق لنا معرفة أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام فقال: «ثم للجنسية مراتب... إلخ».

(١) قوله: «فإن أعم الأوصاف... إلخ» بيانه: أن أعم مراتب الوصف كونه وصفاً لأنه أعم من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون، إذ بتقدير أن يكون طردياً غير مناسب لا يصلح أن يناط به حكم، فكل مناط وصف وليس كل وصف مناطاً، ثم كونه مناطاً لأنه أعم من أن يكون مصلحة أو لا، فكل مصلحة مناط للحكم وليس كل مناط مصلحة، لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدى لا يظهر وجه المصلحة فيه، وكلامنا في المصلحة في ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر فلا يخلو تصرف الشرع عن مصلحة، ثم كون الوصف مصلحة لأنها قد تكون مصلحة عامة بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع، وقد تكون خاصة بمعنى كونها من باب الضرورات والحاجات والمكملات والتتمات كما سبق تقريره في الاستصلاح، ثم لما كان أعم الأوصاف كونه حكماً قسمه المصنف إلى الإيجاب وغيره كما ترى.

(٢) قوله: «فما ظهر تأثيره في الصلاة... إلخ» حاصله: أن تأثير بعض الأجناس في بعض يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير كمشقة التكرار في سقوط الصلاة، والصغر في ولاية النكاح، وتأثير الأعم في الأعم يقابل ذلك، فهو أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم وعكسه وهو تأثير الأعم في الأخص واسطنان بين ذينك الطرفين، إذ في كل واحد منهما قوة من جهة الأخصية، وضعف من جهة الأعمية، بخلاف الطرفين إذ الأول تمحضت فيه الأخصية فتمحضت له القوة، والثاني تمحضت فيه الأعمية فتمحض له الضعف.

وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه^(١)، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه، وقيل بل الملايم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم^(٢)، كتأثير المشقة في

(١) قوله: «وفي المعاني أعم أوصافه... إلخ» لما بين أن الوصف يؤثر في الحكم أراد أنه يؤثر في المعاني أيضاً، فكان المصنف قال: أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً، لكنه من جهة اللفظ، وأما من جهة المعاني فأعم أوصافه أنه وصف يناط، أي يتعلق الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه من جهة أنه هو المناط أو غيره، فيحتاج إلى دليل يفيد غلبة الظن. فقلوه: «وفي المعاني» معطوف على مقدر تقديره فإن أعم الأوصاف من جهة اللفظ كونه حكماً وفي المعاني أي وأعمها من جهة المعاني، ومع هذا فلا تخلو العبارة من تشويش.

(٢) قوله: «وقيل بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم... إلخ» هذا القيل خلاف ما تقدم، فإنه تعريف للملايم بتعريف الغريب وتعريف الغريب بغير تعريفه المتقدم.

وحاصله: أن بعض الأصوليين عرف الملايم بما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، وقال أن ما سواه من الأقسام المتقدمة مؤثر، وهو تأثير العين في العين، وتأثير العين في الجنس، وتأثير الجنس في العين، ووجه هذا القول هو أننا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجده من حيث الجملة يراعي جنس مصالح في جنس الأحكام، وحينئذ يكون تأثير الجنس في الجنس ملائماً لتصرف الشرع، وأما ما سوى ذلك من أنواع تأثير الوصف فهو أقوى من هذا النوع، فإذا كان الأضعف ملائماً فجدير أن يكون الأقوى مؤثراً وإن تفاوت في قوة التأثير وضعفه، وهذا القول يظهر أنه مختار ابن الحاجب فإنه قال في مختصره: والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل، لأنه إما معتبر أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم فهو الملايم وإلا فهو الغريب، وغير المعبر هو المرسل، فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام الغزالي بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي، والمختار رده.

وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية، هذا كلامه، وإذا أردنا =

التخفيف^(١)، والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملايمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكراً، وفي معناه كل مسكر^(٢)، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لكنه مناسب اقترن الحكم به. وقولنا: المبيونة في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فإننا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة^(٣)، وقد قصر قوم القياس على المؤثر لأن العزم

= تفاصيل الأقسام في كل من كلام الرازي والغزالي أفضى إلى أقسام متكررة، واقتضى إيراد أمثلة متعددة، وتفاصيل ذلك تحتاج إلى بسط لا يليق بما نحن فيه، فلذلك اقتصرنا على حل ما ذكره المصنف.

(١) قوله: «كتأثير المشقة... إلخ» أي: فإن جنس المشقة أثر في جنس التخفيف والتفات الشرع إلى مثل ذلك معلوم فيكون هذا النوع ملائماً لتصرفه.

(٢) قوله: «وفي معناه كل مسكر» هذا الإلحاق إنما هو على تقدير أن لا يرد في ذلك نص ولم يقدر التنبيه بقوله: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر» الآية.

(٣) قوله: «فتبقى مناسبة مجردة غريبة» أي مناسبة مجردة عن الشهادة له بالاعتبار اقترن الحكم بها، ومجرد الاقتران لا يكفي في ثبوت العلية.

واعلم أن المصنف حصر الوصف المناسب في المؤثر والملايم والغريب، ولم يذكر خلافاً إلا في الملايم والغريب كما رأيت، مع أن في جميعها خلافاً. فأما المؤثر ففيه قولان: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع. الثاني: أن المؤثر هذان القسمان، والقسم الثالث وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

وأما الملايم ففيه قولان أيضاً: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، الثاني: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

وأما الغريب ففيه قولان أيضاً: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، والثاني: أنه ما لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع.

بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكّم^(١)، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا، كتحریم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع إباحة الضب والضبع، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث احتمالات. فالتعين تحكّم بغير دليل، ووهم مجرد مستنده أنه لم يظهر إلا هذا، وهذا غلط. فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم^(٢)، وهذا لا يتقلب في المؤثر، فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً.

قلنا: لا يصح ما ذكره لوجهين:

أحدهما: إنا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في

(١) قوله: «وقد قصر قوم القياس على المؤثر... إلخ» حاصله: أن قوماً من الأصوليين ذهبوا إلى أن القياس لا يصح إلا بجامع وصف مؤثر في الأصل، وقد علم ما هو المؤثر، وشبهتهم في ذلك أنا لو أجزنا القياس بجامع غير مؤثر كالملايم والغريب للزم التحكم والترجيح من غير مرجح، وذلك باطل. وبيان ذلك أنا مثلاً لو قسنا النبيذ على الخمر بعلّة الإسكار على تقدير عدم ورود النص بالنبيذ لاحتمل أن يكون تحريم الخمر تعبدًا غير معلل، كتحریم الخنزير والميتة والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، واحتمل أن يكون تحريمها لوصف آخر مناسب لم يظهر لنا، واحتمل أن يكون لهذا الوصف المعين وهو الإسكار، وإذا احتمل المقتضى لتحريمه هذه الأمور كان تعيين بعضها لإضافة التعيين إليه تحكماً، وأما بطلان التحكم فظاهر، وحينئذ يجب قصر القياس على الجامع المؤثر لأن تأثيره ثبت بالنص أو ما دل عليه وهو الإجماع، فلا يتردد بين الاحتمالات فالتحكم فيه مأمون.

(٢) قوله: «وبمثل هذا القول... إلخ» الإشارة راجعة إلى قوله «فالتعيين تحكم... إلخ» أي: وبمثل هذا الوهم تمسك القائلون ببطلان المفهوم، فكان رأيهم فاسداً كما بين في محله، وقوله وهذا راجع إلى التحكم بالاحتمالات فإنه لا يتقلب في المؤثر فإنه لا احتمال فيه، فإن كونه علة قد علم بإضافة الحكم إليه إما بنص وإما بإجماع، فلا احتمال فيه، وذلك كالصغر وتقديم الأخ الشقيق.

اجتهاداتهم إنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع^(١).

والثاني: أن المطلوب غلبة الظن وقد حصل^(٢)، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمال اختصاصها به^(٣)، وبه^(٤) اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم عُلِمَ من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد^(٥) مهما أمكن، فكذا ههنا ولا فرق.

وقولهم: يحتمل أن ثم مناسباً آخر فهو وهم محض^(٦)، وغلبة الظن

(١) قوله: «أحدهما أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة... إلخ» بيانه: أنا قد علمنا قطعاً من تصرف الصحابة في الأقيسة أنهم ربطوا الأحكام بالأوصاف المناسبة ولم يشترطوا كون العلة منصوصة ولا إجماعية، ولو كان ذلك مشروطاً لما تركوا اعتباره وإلا للزم القدح في العصمة النبوية، إذ كانوا هم كل الأمة حينئذ فلو تركوا ما هو مشروط في الاجتهاد لأجمعوا على الخطأ وللزم وقوع الخبر النبوي مخالفاً لمخبره وهو قدح في العصمة.

(٢) قوله: «والثاني أن المطلوب غلبة الظن... إلخ» حاصله: أن اقتران الحكم بالوصف الملايم والغريب يفيد الظن بأنه سببه ومقتضيه، والظن واجب الاتباع في العمليات، والمقدمتان ظاهرتان فوجب القول باعتبارهما.

(٣) قوله: «احتمل اختصاصها به» أي: كما اختص تأثير الزنا بالمحصن وتأثير السرقة بالنصاب فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية.

(٤) قوله: «وبه» أي هذا الاحتمال، وقوله: «لكن» استدراك عليه.

(٥) قوله: «وإطراح التعبد» كذا رأيت في نسخ، وعبارة المستصفي: وإطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، والمعنى الواحد إلا أن عبارة الغزالي أوضح.

(٦) قوله: «وقولهم يحتمل أن يكون ثم مناسباً آخر... إلخ» معناه: أنهم قالوا: لعل أن يكون هناك معنى آخر مناسب هو الباعث للشرع ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر لعدم ظهور الآخر لا لدليل دل عليه فيكون ذلك وهمياً محضاً.

في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم^(١)، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن^(٢)، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثرة^(٣) إنما تغلب على الظن^(٤) لعدم ظهور الفرق ولعدم ظهور معارض، وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه، ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه ولم يميزوا جنساً عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن وجب اتباعه.

وقولهم: هذا وهم^(٥)، لا يصح، فإن الوهم ميل النفس من غير

(١) قوله: «وغلبة الظن... إلخ» هذا خبر عن قوله: «قولهم» فكان عليه أن يقول جوابه أو نحو ذلك مما يفهم منه أنه جواب وإلا حصل تشويش للمطالع.

(٢) قوله: «لبطل الظن» كان الأولى أن يقول لبطلت غلبة الظن، إذ الذي يبطل هنا الغلبة لا الظن نفسه.

(٣) قوله: «فإن المؤثرة» صفة لمحذوف، أي: فإن العلة المؤثرة أي العلة الجامعة بين الفرع والأصل.

(٤) قوله: «إنما تغلب على الظن» بمعنى أن العلة المذكورة إنما تغلب - بتشديد اللام - على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنى لو ظهر لزالته عنه غلبة الظن.

وقوله: «وعدم ظهور معارض» معناه: ولعدم علة معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفع غلبة الظن، بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه، وذلك لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد إلا اتباع الرأي الأغلب، وإلا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن ولم يميزوا جنساً عن جنس، فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه. هذه عبارة المستصفي المأخوذ كلام المصنف منها.

(٥) قوله: «وقولهم هذا وهم» أي قولهم إن الذي استندتم عليه ووسمتموه بغلبة الظن إنما هو وهم وليس بظن.

سبب^(١)، والظن ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما. ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناء على الوهم سُفَّهُ^(٢)، ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن. وقد بينّا الظن ههنا فيجب البناء عليه^(٣) والله أعلم.

النوع الثاني في إثبات العلة: السبر^(٤) قال أبو الخطاب^(٥): ولا يصح إلا

(١) قوله: «من غير سبب» أي مرجح لأحد الطرفين على الآخر، والظن ميل النفس إلى أحد الطرفين بسبب مرجح فيبينهما فرق.

(٢) قوله: «سُفَّهُ» بتشديد الفاء مبنياً للمجهول أي سفهه العقلاء في عقله، وأصل السفه الخفة والحركة والطيش، وسفه الإنسان رأيه إذا كان مضطرباً لا استقامة له.

(٣) قوله: «وقد بينا الظن ههنا... إلخ» بيانه بالمثال: أن من رأى مركب الأمير على باب دار السلطان فاعتقد أن الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان وبنى عليه مصلحته لم يعد متوهماً، وإن أمكن أن يكون قد أعار مركبه أو باعه أو ركبه الركابي في شغل، ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل، وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذوراً، ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحمله عليه لم يكن متوهماً.

(٤) قوله: «السبر» حاصل معناه لغة يرجع إلى الاختبار، ولذلك سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسباراً، واصطلاحاً، إبطال كل علة علل بها الحكم المعلن بالإجماع إلا واحدة فتعين، ومعنى ذلك أن المستدل بالقياس إذا أراد أن يبين علة الأصل المقيس عليه كذا ليلحق به الفرع المقيس، وأراد تبين العلة بالسبر والتقسيم، ذكر كل علة علل بها حكم الأصل ثم يبطل الجميع إلا العلة التي يختارها فتعين التعليل، فيثبت الحكم في الفرع بواسطتها، مثل أن يقول: علة الربا في البر ونحوه إما الكيل أو الطعم أو القوت والعلل كلها باطلة إلا الأولى مثلاً وهي الكيل إن كان حنبلياً أو حنفياً، أو إلا الطعم إن كان شافعيّاً، أو إلا القوت إن كان مالكيّاً، فتعين للتعليل ويلحق الأرز والذرة ونحو ذلك بالبر بجامع الكيل، ويقيم الدليل على بطلان ما أبطله إما بانتقاضه انتقاضاً مؤثراً أو بعدم مناسبه أمر بغير ذلك بحسب الإمكان والاتفاق.

(٥) قوله: «قال أبو الخطاب ولا يصح إلا أن تجمع الأمة... إلخ» حاصله: أن أبا الخطاب التزم في السبر أن يكون الحكم مجعلاً على تعليله، إذ بتقدير أن يكون =

أن تجمع الأمة على تعليل أصل^(١) ثم يختلفون في علته فيبطل^(٢) 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. مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة الكيل أو القوت أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت والطعم يثبت إن العلة الكيل فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

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 فيه على مناسبة أو ما يصلح به للتعليل، فيتعارض الكلامان.

الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يعلل به، إما بموافقة

= مختلفاً في تعليله فللخصم التزامه التعبد فيه فيبطل القياس، قال العلامة الطوفي: قلت: وهذا موضع تفصيل وهو أن يقال إن كان المستدل مناظراً أو خصمه منتمياً إلى مذهب ذي مذهب كفاه موافقة الخصم على التعليل ولم يعتبر الإجماع عليه من الأمة، وإن كان الخصم مجتهداً اعتبر الإجماع على تعليله، إذ المجتهد لا حرج عليه إلا بإجماع الأمة، إذ بدونه له أن يلتزم التعبد في الأصل ويفسد كل علة علل بها، أما إذا أجمع على كونه معللاً لم يمكنه ذلك لمخالفة الإجماع، وإن كان المستدل ناظراً لا مناظراً اعتبر الإجماع على التعليل أيضاً، لأن غرضه ليس إفحام الخصم بل استخراج حكم، وذلك إنما يحصل بحصول غلبة الظن بأن العلة هذا الوصف، ولا يحصل ذلك مع وقوع الخلاف في تعليل الحكم، وفي هذا شيء لا يخفى وهذا التفصيل اختيار ابن برهان.

(١) قوله: «على تعليل أصل» أي لأنه لو كان تعبداً لامتنع القياس عليه.

(٢) قوله: «فيبطل» من أبطل الرباعي أي فيبطل المستدل جميع ما قالوه... إلخ.

خصمه، وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره^(١). فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمي، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها^(٢)، فإن كتمانها حينئذ عناد وهو محرم، وصاحبها إما كاذب وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره وكلاهما محرم.

الثالث: إبطال أحد القسمين، وله في ذلك طريقتان: أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه^(٣)، فيبين أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه.

(١) قوله: «إما بموافقة خصمه وإما بأن يسبر... إلخ» حاصله: أن هذا بيان لطريق ثبوت حصر السبر وهو من وجهين:

أحدهما: موافقة الخصم على انحصار العلة فيما ذكره المستدل، كانحصار علة الربا في الكيل أو الطعم أو القوت، لأن الخصم إن سلم انحصار العلة فيما ذكره المستدل واستتم له إبطالها إلا واحدة حصل مقصوده.

الوجه الثاني: أن يعجز الخصم عن إظهار وصف زائد على ما ذكره المستدل، لأنه إذا عجز عن ذلك فقد سلم الحصر ضرورة.

فحاصل الأمر أن موافقة الخصم على الحصر إما اختيارية بالتسليم أو اضطرارية بعجزه عن الزيادة.

(٢) قوله: «لننظر في صحتها» فنفسدها. وقوله: «فإن كتمانها... إلخ» حاصله: أنه لا يسمع قول المعترض عندي وصف زائد لكني لا أذكره لأنه حينئذ إما صادق فيكون كاتماً لعلم دعت الحاجة إليه فيفسق بذلك، أو كاذب فلا يعول على قوله ويلزمه الحصر.

(٣) قوله: «أحدهما أن يبين بقاء الحكم... إلخ» مثاله: أن يقول الحنبلي أو الشافعي يصح أمان العبد لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم، فيصح قياساً على الحر، فيقول الحنفي: إن ما ذكرت أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر وهو الحرية وهو مفقود في العبد، وحينئذ لا يصح القياس فيقول المستدل وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في العلة.

الثاني: أن يبين أن 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 والأنثوية في سراية العتق^(١)، ولا يكفيه^(٢) في إفساد علة خصمه النقض لاحتمال أن

(١) قوله: «كالذكورة والأنوثة في سراية العتق» أي مثل ما لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة قياساً على العبد بجامع الرق إذ لا علة غيره عملاً بالسبر، فقال المعارض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل لأن العبد إذا كمل عتقه بالسراية حصل منه ما لا يحصل من الأمة من تأهله للحكم والإمامة وأنواع الولايات، ولا يلزم من ثبوت السراية في الأكل ثبوته في غيره. فيقول المستدل: ما ذكرت من الفرق مناسب غير أنا لم نر الشرع اعتبر الذكورية والأنوثة في باب العتق، فيكون اعتبار ذلك على خلاف معهود تصرفه فيكون وصفاً طردياً في ظاهر الأمر.

(٢) قوله: «ولا يكفيه» الضمير راجع للمستدل أي: لا يكفي المستدل في إفساد الوصف الذي أبرزه المعارض أن يبين كونه مناقضاً، بل يوجد بدون الحكم لاحتمال أن يكون الوصف المذكور جزء العلة أو شرطاً لها، وحينئذ لا يكون مستقلاً بوجود الحكم لوجوده، ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم صحة علة المستدل بدونه لأنه جزء لها وشرط، والعلة لا تصح بدون جزئها أو شرطها. مثال ذلك: لو قال المستدل علة الربا في البر الكيل، فعارضه المعارض بالطعم، فنقضه المستدل بالماء أو غيره مما يطعم ولا ريب فيه لم يكفه ذلك في بطلان كون الطعم علة، لجواز أن يكون جزء علة الربا بأن تكون العلة مجموع الكيل والطعم أو شرطاً فيها، فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مطعوماً وحينئذ لا يلزم من بطلان كون الطعم علة مستقلة أن يكون الكيل علة صحيحة لجواز أن يكون الطعم جزءها أو شرطها.

ثم اعلم أن الفرق بين النقض وبين بقاء الحكم مع صدق الوصف حيث كان مبطلاً له دون النقض هو أن بقاء الحكم مع عدم الوصف يدل على أنه غير مؤثر ولا معتبر في الحكم علة ولا جزء علة ولا شرطاً، إذا لو اعتبر فيه بأحد هذه الوجوه لما وجد بدونه أصلاً، بخلاف وجود الوصف بدون الحكم فإنه لا يدل على عدم اعتباره في الحكم بوجه من الوجوه لما ذكر، وإنما احتيج إلى ذكر الفرق بينهما لأنه قد يستشكل فيظن تناقضاً.

يكون جزءاً من العلة أو شرطاً فيها فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه، ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد^(١)، فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة أو سلم له ذلك بموافقة خصمه، فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد فلنصطلح على رده.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك، وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما ثم أفسد أحدهما علة صاحبه^(٢) كان ذلك دليلاً على صحة علته، وليس بصحيح، فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما^(٣)، والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد

(١) قوله: «يفسد» أي ويقف المستدل.

(٢) قوله: «ثم أفسد أحدهما علة صاحبه» مثل إن اتفق الحنبلي والشافعي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نقض الشافعي علة الكيل بالماء إذ هو مكيل ولا ربا فيه على خلاف، فهل يكون ذلك مصححاً لعله الناقض؟ فيه قولان:

الأول: نعم وهذا ما عزاه المصنف لبعض المتكلمين، دليله أن ما عدا عليهما ثبت فساده باتفاقهما، وعلة الخصم ثبت فساده بإفسادها فتعينت العلة الباقية. والثاني: ما أشار إليه المصنف بقوله وليس بصحيح.

(٣) قوله: «فإن اتفاقهما... إلخ» يبيانه: أن اتفاقهما على فساد علة غيرهما لا يقتضي فسادهما في نفس الأمر بل في اعتقادهما، وهو لا يؤثر بالنسبة إلى غيرهما إذ غيرهما يعتقد فساد عليهما، كالمالكي يعتقد فساد التعليل بالكيل والطعم ويدعي علة القوت فيتعارض اعتقادهما واعتقاده، وكذلك كل منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغائب أي يعتقد فساد سوى علته فيتعارض اعتقادهما فليس أحدهما أولى من الآخر، هذا بيان ما أبداه أبو محمد رحمه الله تعالى.

ويمكن أن يقال: أن اتفاقهما على فساد علة غيرهما وإفساد أحدهما علة الآخر تدل على صحة علة مناظره جديلاً لا نظراً واجتهاداً، أي على صحة علته بالإضافة إلى إفحام خصمه وقطعه في مقام النظر، أما بالإضافة إلى إثبات الحكم شرعاً في نفس الأمر فلا، وبهذا يعود النزاع لفظياً.

علة خصمه الحاضر كاعتقاد فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل إنه علة والله أعلم.

النوع الثالث^(١) في إثبات العلة أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر^(٢) وعدمه لعدمها، فإنه دليل على صحة العلة العقلية^(٣) وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة، ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف. فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله ثم جلس

(١) قوله: «النوع الثالث» هذا النوع يسميه الأصوليون الدوران، وهو في اللغة مصدر دار دوراناً إذا تحرك حركة دورية كالدولاب والرحا، وفي الاصطلاح وجود الحكم بوجود العلة، وعدمه بعدمها كما ذكره المصنف. وسماه بعضهم بالطرد والعكس، وفي كونه علة خلاف، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقولون بكونه حجة، والقائلون بأنه حجة اختلفوا فقال بعض المعتزلة يدل على العلية قطعاً، وقال القاضي أبو بكر وكثير من المتوسطين يدل عليها ظناً.

(٢) قوله: «كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر» مثال لما كان الدوران في صورة واحدة وقد يكون في صورتين، كقولهم في وجوب الزكاة في حلي الاستعمال المباح العلة الموجبة للزكاة في كل من النقيدين كونه أحد الحجرين، لأن وجوب الزكاة دار مع كونه أحد الحجرين، ولا زكاة فيه، لكن الدوران في صورة أقوى منه في صورتين على ما هو مدرك ضرورة أو نظراً ظاهراً.

(٣) قوله: «فإنه دليل على صحة العلة العقلية» هذا أحد الأدلة على أن الدوران يفيد العلية... إلخ. يعني أن الدوران شأن العلل العقلية والأصل حمل الشرعيات عليها، فإن الكسر مثلاً يوجب الإنكسار بوجوده ويعدم بعدمه. وبمثل هذا علم الأطباء ما علموه من قوى الأدوية وأفعالها حيث دارت آثارها معها وجوداً وعدمًا، وكذلك القائلون بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لما رأوه يكمل بمقابلتها وينقص بمقاربتها لغلبتها عليه، وإن كان هذا من باب الحدس والتخمين إلا أن مستنده الدوران، ومستند كثير من أمور الدنيا والآخرة، وهذا معنى قول المصنف وهي أمارة.

عند خروجه وتكرر منه، غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله. فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض^(١)، وزيادة العكس لا تؤثر إذ ليس بشرط في العلل الشرعية، ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة ويتنفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم ومع التعارض لا معنى للتحكم^(٢)، ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها^(٣)، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها وليس بعلة.

قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن^(٤)، وكون كل

(١) قوله: «فإن قيل الوجود عند الوجود... إلخ» اعترض المانعون للاحتجاج بالدوران بوجهين:

أحدهما: أن الاحتجاج إما أن يكون بوجود الحكم عند وجود الوصف أو بانتفائه عند انتفائه وهو العكس، فإن كان بالأول فهو طرد محض غير مؤثر كما تقرر، وإن كان بالثاني كانتفاء التحريم عند انتفاء الإسكار فالعكس لا يعتبر في العلل الشرعية، وحينئذ لا ينبغي الاعتماد على الدوران. فقول المصنف «وزيادة العكس» حقه أن يقول والعكس فزيادة زيادة.

الثاني: أن الوصف وهو ما يدور معه الحكم وجوداً وعدمًا له احتمالات، إذ يحتمل أن يكون ملازماً للعلة كالحمرة والميعان والقذف بالزبد بالنسبة للخمر، وأن يكون جزءاً للعلة كالعمدية أو العدوانية في علة الحكم بالنسبة إلى القتل، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة، ويتنفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم من أنه يكون علة للإسكار في الخمر.

(٢) قوله: «ومع التعارض لا معنى للتحكم» أي وإذا كان مدار الحكم محتملاً لهذه الأمور فتعيينه لكونه علة تحكم وترجيح من غير مرجح.

(٣) قوله: «ثم لو كان ذلك علة... إلخ» تنزل مع الخصم بالتسليم وبيانه ظاهر.

(٤) قوله: «قلنا قد بينا... إلخ» حاصله: أن عدم تأثير الطرد والعكس كل منهما حال انفراده لا يمنع تأثيرهما مجتمعين، لأن التركيب يفيد ما لا يفيد الأفراد.

وحاصل هذا أنه جواب بمنع الحصر، لأن قولهم: إما بالوجود عند الوجود أو =

واحد 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 برائحة الخمر غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به، إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كذا وكذا، ويبطل ما سواه، والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه^(١)، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ

= بالعدم عند العدم، تقسيم غير حاصر. فلذلك نقول لا نسلم الحصر فيما ذكرتم وإنما نحتج بمجموع الأمرين ولا نسلم عدم تأثيره، ونقول أيضاً العكس في العلة وإن كانت صحة العلة لا تتوقف عليه غير أنه يفيد بانضمامه إلى المطرد ظناً بأن الوصف علة، فيجب اتباع ما أفاده الظن عملاً بالدليل العام في ذلك، وقد يحصل الترجيح والتكميل بما ليس مستقلاً بالاعتبار على أن العكس عن العلة قد روي عن الإمام أحمد ما يدل على اعتباره حيث قال: لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها، وأما بطلان احتمال دوران الحكم مع جزء علة أو شرطها فهو بأن نقول احتمال ذلك لا ينفي إفادة الظن بأن مدار الحكم علة على ما سبق، وإفادة الظن بذلك هي مناط التمسك في هذا الباب، وإذا كان احتمال ما ذكرتموه لا ينفي حصولها لا يضرنا.

(١) قوله: «والسبر إذا تم... إلخ» حاصله: أن ما اشترطه أولئك القوم لا لزوم له أصلاً، إذ السبر بمفرده يكفي كونه دليلاً، وكلامنا في الدوران وحده.

وقال العلامة الطوفي: التحقيق في هذا أنه يختلف باختلاف النظائر والمجتهدين قوة وضعفاً، وباختلاف الأصول الشاهدة كثرة وقلة، فمتى كان هذا الطريق مقيداً من الظن ما يساوي ما يفيد دليل آخر متفق عليه بين الفريقين المختلفين فيه كخبر الواحد والعموم أو بالقياس الجلي ونحوه صح التمسك به، إذ قد يتفق ناظر فاضل مرتاض فتظهر له أصول كثيرة شاهدة للفرع المتنازع حتى يكاد يجزم بأن حكم هذا الفرع حكم تلك الأصول، فهذا يجب عليه المصير إلى مناطه، من ذلك أن مجتهداً لنفسه وإن كان مناظراً أمكنه إبراز تلك الشواهد لخصمه وقرب مدعاه إلى ذهنه بالمقدمات الظاهرة المقبولة حتى يحصل له الظن بذلك فيسلم.

يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم على شرطٍ حادث كالحول في الزكاة، أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به، أو يكون الحكم غير معلل والله أعلم.

ومما يشبه هذا: شهادة الأصول، كقولهم في الخيل^(١): ما لا يجب الزكاة في ذكروره منفردة لم تجب في الذكور والإناث، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس^(٢) في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب، وقولهم: من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم، ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا وتغليبه على الظن ومنع منه بعضهم. والله أعلم.

فصل^(٣)

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد، إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقص^(٤)، 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

(١) قوله: «في الخيل» أي في الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في الخيل.

(٢) قوله: «ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس» فيقال: الإبل والبقر والغنم وجبت الزكاة في ذكورها منفردة فوجبت في ذكورها وإناثها، والحمر والبغال لم تجب في ذكورها فلم تجب في ذكورها وإناثها، فكذا ينبغي أن يقال في الخيل، ثم تذكر ما مر قريباً عن الطوفي تعلم الفصل في هذه المسألة.

(٣) قوله: «فصل» لما بين الطرق الدالة على صحة العلة أخذ يبين الطرق الفاسدة التي لا تدل على صحتها.

(٤) قوله: «هو النقص» أي: وهو بعض مفسداتها، وسلامتها عن مفسد واحد لا ينفي بطلانها بمفسد آخر، ككونها قاصرة أو عدمية أو طردية غير مناسبة عند من لا يرى التعليل بذلك، وما ذلك إلا كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم، ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

حجة^(١) ما لم تقم بيّنة معدلة مزكية، فكذلك لا تكتفي 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، واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة^(٢)، فقد يلزم الخمر لون وطعم ورائحة يقترون به التحريم ويطرد وينعكس، والعلة الشدة، واقتراانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطولوع كوكب أو هبوب ريح. ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً.

ومثال ذلك قولهم في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك ولا تبني عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح لما ذكرنا. فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح ولا فرق بين الكلامين.

(١) قوله: «كما لو سلمت شهادة المجهول... إلخ» معناه: أن صحة العلة حكم والأحكام إنما تثبت صحتها بدليل الصحة لا بانتفاء المفسد، وبوجود المقتضى لا بانتفاء المانع، وعدالة الشاهد والراوي إنما تثبت بحصول المعدل لا بانتفاء الجارح، فكذلك العلة إنما تصح بوجود مصححها لا بانتفاء مفسدها، وقول القائل هذه العلة صحيحة إذ لا دليل على فسادها معارض بقول الخصم هي فاسدة إذ لا دليل على صحتها.

(٢) قوله: «واقتران الحكم بها ليس بدليل... إلخ» أي ومن الطرق الفاسدة في إثبات العلة الاستدلال على صحتها باقتران الحكم بها، وذلك لا يدل إذ الحكم يقترون بما يلزم العلة وليس بعلة، كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، وإنما العلة الإسكار، وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن ثبوت حكم العلة معها واقتراانه بها دليل على كونها علة، فأجاب عنه بقوله: «واقتران الحكم... إلخ» ثم أتى بجواب آخر أشار إليه بقوله: «واقترانه بما ليس بعلة» أي فهو كذلك، ومع هذا كله فإن للمعترض أن يفسد العلة بالمعارضة بأن يعارضها بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد المستدل إلى التفضي أي إلى الخروج والتخلص عنه طريقاً ومثاله ما ذكره المصنف.

فصل (١)

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها فقليل إن المناسبة تنتفي، فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء^(١) لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على تقدير الرجحان، فلا يكون مناسباً إذ المناسب ما إذا عُرِض على العقول السليمة تلقته بالقبول، فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين وهذا غير صحيح، فإن المناسب المتضمن للمصلحة^(٢) والمصلحة أمر حقيقي لا

(١) فصل في بيان ما إذا كان الوصف المصلحي المناسب يستلزم أو يتضمن مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها، وفي بيان الخلاف في أنه هل يلغى بمصلحته وتختل مناسبه أو لا، فألغاه قوم منهم الأملدي في المنتهى وأبقاها آخرون.

(٢) قوله: «فإن تحصيل المصلحة... إلخ» هو حجة من نفاها وحاصله: أن المناسب هو ما تلقته العقول السليمة بالقبول وما عارض مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة ليس كذلك، فلا يكون مناسباً، إذ ليس من شأن العقلاء المحافظة على تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين، لأن الأول ترجيح بلا مرجح لتكافئ المصلحة والمفسدة، والثاني التزام للمصلحة الراجحة. ثم استتج المصنف من تلك المقدمات على مدعاهم أن الشارع لم يرد بالحكم بأن تكون المصلحة حاصلة في ضمن الوصف المناسب.

(٣) قوله: «وهذا غير صحيح فإن المناسب... إلخ» بيان لرد حجج النافين واستدلال للمثبتين، فالمناسب اسم إن والمتضمن خبرها، وكان حقه أن يأتي بضمير الفصل لئلا يلتبس الخبر بالوصف.

وقوله والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، معناه: أن المصلحة من متضمنات الوصف والمفسدة من لوازمه، أي قد تضمن مصلحة ولزمته مفسدة فوجب اعتبارهما لاختلاف جهتهما، وقد مثل المصنف لذلك بالخمر والميسر ثم بالجاسوس، ونزيد الأمر بياناً بالصلاة في الدار المغصوبة فإنها تعتبر طاعة من وجه، معصية من وجه، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا لكن =

ينعدم بمعارض، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر، وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن إثمها أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما^(١) مع رجحان إثمهما، والمصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها^(٢)، وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً إذ هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد بعيداً، ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر اقتضاء أن: أحدهما قتله دفعاً لضرره، والثاني الإحسان إليه استمالة له لتكشيف حال عدوه، فسلوكه إحدى الطريقتين لا يعد عبثاً بل يعد جرياً على موجب العقل. ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظراً إلى الجهات المختلفة، كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها سبب للثواب من حيث أنها صلاة، وللعقاب من حيث أنها غصب، نظراً إلى المصلحة والمفسدة، مع أنه لا يخلو إما أن يتساويا أو يرجح أحدهما.

= يصدني عنه ما فيه من ضرر كذا، كما يقول التاجر: لي مصلحة في ركوب البر والبحر للتجارة وتحصيل الربح، لكنني يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال، وقد يقول الشخص: لي في التزويج مصلحة الإعفاف لكن فيه مفسدة التزام المؤنة، ويقول المسافر: لي في الفطر مصلحة الترخص والتخفيف لكن فيه مفسدة فوات الأجر.

وبالجملة فمعارضة ضد الشيء له لا تبطل حقيقته وكذلك المفسدة إذا عارضت المصلحة لا تبطل حقيقتها، نعم قد يخفى أثرها ويمتنع اعتبارها بالعرض إذا ساوتها أو ترجحت عليها كما مر ذلك في باب الاستصلاح والمصلحة المرسلة.

(١) قوله: «فلم ينف منافعهما» بل أثبت النفع وهو مصلحة مع تضمنه الإثم وهو مفسدة.

(٢) قوله: «من أجلها» الضمير للمصلحة وباقي ما ذكره ظاهر.

فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة، وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتماعاً فذلَّ على بطلان ما ذكره. ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة فدليل الرجحان إنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه، فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً، وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر.

ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء، فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك فيكون جوابه ما ذكرناه. والله أعلم.

فصل

في قياس الشبه^(١)

واختلف في تفسيره ثم في أنه حجة، فأما تفسيره فقال القاضي

(١) قوله: «فصل في قياس الشبه» بفتح المعجمة والباء الموحدة، ثم اعلم أن ظاهر كلام أهل اللغة والأصول الفرق بين المثل والشبه والمماثلة والمشابهة. وإن مثل الشيء ما ساواه من كل وجه في ذاته وصفاته، وشبه الشيء وشبيهه ما كان بينه وبينه قدر مشترك من الأوصاف، وحيث تنفاوت المشابهة بينهما قوة وضعفاً بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة بينهما كثرة وقلة، فإذا اشتركا في عشرة أوصاف كانت المشابهة بينهما كثرة أقوى مما إذا اشتركا في تسعة فما دون، وعلى هذا القياس، وهذا هو المتعارف. فإذا أطلق لفظ الشبه على المثل أو لفظ المثل على الشبه فهو مجاز باعتبار ما بينهما من القدر المشترك من الأوصاف. ثم أعلم أنه بهذا الاعتبار أي اعتبار أن الفرع لا بد أن يشبه الأصل يطلق على كل قياس، لكن غلب إطلاقه على هذا النوع.

يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين حاضِر ومبيح^(١) ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن نشبه المبيح في ثلاثة أوصاف ونشبه الحاضِر في أربعة فنلحقه بأشبههما به. ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك، فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه، أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب ويعاقب وينكح ويطلق ويكلف، أشبه الحر فيلحق بما هو أكثرهما شبهاً^(٢).

وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة^(٣)، وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام:

(١) قوله: «فقال القاضي يعقوب... إلخ» هو من أصحابنا، وبه قال القاضي أبو يعلى وأبو الوفاء بن عقيل ومن المتأخرين ابن حمدان والطوفي وجمع.

(٢) قوله: «أشبه الحر... إلخ» وعلى هذا خرج الخلاف في ضمانه أيضاً إذا أُلِف ب قيمته وإن جاوزت دية الحر إلحاقاً له بالبهيمة والمتاع في ذلك، وبما دون دية الحر بعشرة دراهم تشبيهاً له به وتقاعداً به عن درجة الحر، وكذا المذني تردد بين البول والمنني، فمن حكم بنجاسته قال: هو خارج من الفرج لا يخلق منه الولد ولا يجب به الغسل أشبه بالبول، ومن حكم بطهارته قال: هو خارج تحلله الشهوة ويخرج أمامها فأشبه المنني، وزعم بعضهم أن الخلاف في طهارة المذني مبني على أنه جزء من المنني أو رطوبة ترخيها المثانة. قال المحقق الطوفي: وأعلم أنك إذا تفقدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية وجدتها نازعة إلى الشبه بهذا التفسير، فإن غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرفين تنزع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه فيجذبها أقوى الشبهين إليه، فإن وقع في ذلك نزاع فليس في هذه القاعدة بل في أي الطرفين أشبه بهما حتى يلحق به. قال: وقد ذكرت جملة من أمثلة ذلك في القواعد الكبرى وتلخيص الحاصل.

(٣) قوله: «من جلب المصلحة أو دفع المفسدة» ذكر معناه الأمدني فقال: هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين مختلفين لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر. وقال الطوفي: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة ما.

قسم يعلم اشتماله على المناسبة^(١) لوقوفنا عليها بنور البصيرة، كمنااسبة الشدة للتحريم.

وقسم لا يتوهم ثم مناسبة أصلاً لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام مع إلغنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما، كالطول والقصر والسواد والبياض وكون المانع لا تبني عليه القناطر^(٢).

وقسم ثالث بين القسمين الأولين، وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظهرها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة^(٣)، مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة. فهذا قياس الشبه^(٤).

(١) قوله: «يعلم اشتماله على المناسبة» أي تعلم مناسبته للحكم واعتبار الشرع له لأجل مناسبته قطعاً، كمنااسبة شدة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص والقطع للسرقة، والزنا للحد، وغير ذلك من الأوصاف المنااسبة لأحكامها، وهي كثيرة جداً.

(٢) قوله: «كالطول والقصر... إلخ» فيما لو قال قائل إنما قتل القاتل وحد السارق والزاني والقاذف، ووجبت الكفارة على الأعرايي لكونه أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيراً أو نحو ذلك، فهذا طرد محض نعلم قطعاً أن الشرع لم يعلق الحكم عليه لما سبق من أن تصرفه لا يخرج عن تصرف العقلاء، وهذا خارج عنه فلا يكون تصرفاً له، وأيضاً لإلغنا في موارد تصرفه ومصادرها عدم الالتفات إلى مثل هذا الوصف، فهذان الطرفان معلومان في الحكم.

(٣) قوله: «من غير اطلاع... إلخ» أي من غير قطع بذلك.

(٤) قوله: «فهذا قياس الشبه» سمي بذلك لترده بالشبه بين القسمين الأولين وهما المناسب والطرد، لأنه من حيث أننا لم نقطع بانتفاء مناسبته واشتماله على المصلحة بل ظننا ذلك فيه أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث أننا لم نقطع بمناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطرد المقطوع بخلوه عن المناسبة المعنوية، وذلك كما ألحقنا نحن والحنفية مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكونه ممسوحاً، فقلنا ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره =

فالقسم الأول قياس العلة^(١)، وهو صحيح. والقسم الثاني باطل^(٢).
والثالث الشبه^(٣) وهو مختلف فيه. وكل قياس فهو يشتمل على شبه

= كمسح الخف، وألحقه الشافعي بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكونه أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسن تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين، وفي كل من القياس جامع وفارق، إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح، فالمسح جامع ولكنه قياس أصل على بدل، فهذا هو الفارق، إذ مسح الرأس أصل في الوضوء ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين، والثاني قياس أصل على أصل، فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول فهذا هو الفارق.

وهذا أجود ما قرر في قياس الشبه وعليه الأكثر، ولما قرره الغزالي في المستصفى بمعنى هذا قال: وإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا فلست أدري ما الذي أرادوه وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب، ثم قال: ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى هذا القياس، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

(١) قوله: «فالقسم الأول قياس العلة» أي فالأول من أقسام الوصف الثلاثة المذكورة وهي المناسب والطردي والشبهي، فالجمع بين الأصل والفرع بالوصف المناسب هو قياس العلة، لأن الحكم ثبت في الفرع بعلة الأصل كثبت التحريم في النبيذ بعلة الإسكار التي ثبت بها تحريم الخمر، وإثبات القصاص في المثل بعلة القتل العمد العدوان التي ثبت بها في المحدد، وكذلك اتباع كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم بنص أو إجماع أو غير ذلك فهو من قبيل قياس العلة، لأننا لا نعني بقياس العلة إلا اتباع مناط الحكم في الجمع بين الأصل والفرع به.

(٢) قوله: «والقسم الثاني باطل» لأنه جمع بين الأصل والفرع بوصف يعلم خلوه عن المصلحة وعدم التفات الشارع إليه، ويقال له الطردي وهو كما سبق من اعتبار الطول والقصر، وكقولهم في الخل مائع لا تبني عليه القناطر، ولا يصاد منه السمك، ولا تجري عليه السفن، أو لا يثبت فيه القصب، أو لا يعوم فيه الجواميس، أو لا يزرع عليه الزرع، أو نحو ذلك. أو يقال: أعرابي أو إنسان فوجب عليه الكفارة قياساً على الأعرابي المذكور في الحديث.

(٣) قوله: «والثالث الشبه» هو الجمع بين الأصل والفرع بوجه شبهي، وهو ما نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، أو ما توهم اشتماله على المصلحة ولم يقطع بها فيه.

واطراد^(١)، لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها، وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف به، وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته وهو الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه، وكل وصف ظهر كونه منطابقاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه.

واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه، فروي أنه صحيح والأخرى أنه غير صحيح، اختارها القاضي. وللشافعي قولان كالروايتين. ووجه كونه حجة هو أنه يثير ظناً غالباً يبنى على الاجتهاد^(٢)، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو إما أن يكون الحكم لغير

(١) قوله: «وكل قياس فهو يشتمل... إلخ» أشار به إلى الفرق بصورة سؤال وجواب، وإيضاحه: إن قيل كل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد إذ الوصف في قياس العلة في الفرع يشبه الوصف في الأصل لأنه مثله، والمثلية أخص من المشابهة، والأعم لازم للأخص، كوصف الإسكار في التبيذ هو مساو لوصف الإسكار في الخمر في ماهية الإسكار، وهو مطرد أيضاً، وكذلك قياس الشبه الوصف فيه مطرد إذ بدون الاطراد لا يكون شبيهاً معتبراً، وإذا كان كل قياس مشتملاً على الشبه والاطراد فلم خص كل واحد من الأقيسة باسمه العلم عليه كقياس العلة والطردي؟ فأجاب المصنف على طريقة الاستدراك بقوله: «لكن قياس العلة... إلخ» وحاصله: أن كلاً منهما أضيف إلى أخص صفاته وأقواها، لأن العلية أخص من صفات المناسب المؤثر، والطردي أخص من صفات الطردي، والشبه أخص صفات الشبهي، وهذا كما يقسم الجسم إلى نباتي وحيواني وإنساني إضافة لكل قسم منها إلى أخص أوصافه، وهي: النباتية في النبات والحيوانية في الحيوان والإنسانية في الإنسان.

(٢) قوله: «هو أنه يثير ظناً... إلخ» ترتيب الدليل هو أنه يثير ظناً غالباً بثبوت حكم الأصل في الفرع، وكلما أثار ظناً غالباً فهو متبع في العمليات، فالقياس الشبهي متبع في العمليات ولا نعني بصحة التمسك به إلا هذا. بيان الأولى: وهي إثارة الظن، هو أننا إذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وجدت فيه تلك الأوصاف أو أكثر غلب على ظننا استواءهما في الحكم.

مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الآخر لا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة، واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد، واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به فتعدى الحكم بتعديته.

فصل

في قياس الدلالة^(١)، وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما^(٢) فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً. ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر، جاز تزويجها وهي ساكتة فجاز

= وبيان الثانية: وهي أن ما أثار الظن متبع بالقياس على العموم وخبر الواحد ونحوهما.

تشبيه: اعلم أن قياس الشبه ينتفع به الناظر في استخراج الحكم دون المناظر لخصمه، لأن الخصم لو منع حصول الظن من الوصف الشبهي لاحتاج المستدل إلى بيان اشتماله على المصلحة، ولا طريق له إلى ذلك إلا السبر والتقسيم، وحينئذ يبقى قياس الشبه واسطة لاغية لا أثر لها.

(١) اعلم أن القياس من حيث التأثير والمناسبة وعدمها ينقسم إلى المناسب والشبهي والطردي، ومن حيث التصريح بالعلة وعدمها ينقسم إلى قياس العلة، وقياس الدلالة، والقياس في معنى الأصل.

فقياس العلة هو الجمع بين الأصل والفرع بعلة، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار، وقياس الدلالة هو ما ذكره المصنف، والقياس في معنى الأصل هو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع أو كان بينهما فارق لا أثر له.

(٢) قوله: «ليدل اشتراكهما» أي اشتراك الأصل والفرع. وقوله: «فيه» أي في دليل العلة، وذلك لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، كالاشتراك في الإنسانية يقتضي الاشتراك في الحيوانية، وإذا اشتركا في العلة اشتركا في الحكم عملاً بالقياس.

وهي ساخطة، كالصغيرة فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها إذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو النطق، أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيع تزويجها حال السخط^(١)، وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح لا يجبر على إبقائه^(٢) فلا يجبر على ابتدائه كالحر، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح^(٣)، وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء.

(١) قوله: «أبيع تزويجها حال السخط» أي فقد جمع في هذا القياس بين الصغيرة والبكر الكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاها وهو تزويجها ساكتين، فهو قياس دلالة لذلك.

(٢) قوله: «على إبقائه» يعني استدامته.

(٣) قوله: «يدل على خلوص حقه في النكاح» أي: وإذا كان النكاح خالصاً للعبد لم يجبر على خالص حقه في استدامته وابتدائه، كما أن الحر لما كان النكاح حقاً خالصاً له لم يجبر عليه لا في الاستدامة ولا في الابتداء.

ثم اعلم أن قياس الدلالة على ضربين: أحدهما الاستدلال بالحكم على العلة وهو كما ذكره المصنف من المثالين، والثاني الاستدلال بأحد أثري المؤثر على الآخر، كقولنا القطع والغرم يجتمعان على السارق إذا سرق عيناً فبانت بيده قطع بها وغرم قيمتها، لأنها عين يجب ردها مع بقائها، فوجب ضمانها مع فواتها كالمغصوب، لأن وجوب ردها مع بقائها دل على وجود علة وجوب الرد. إذ الواجب لا بد له من علة، والضمان عند التلف رد لها من حيث المعنى، وتلك العلة تناسبه، وقد ظهر اعتبارها في الأصل وهو المغصوب، والعلة في ذلك كله إقامة العدل برد الحق أو بدله إلى مستحقه، وبهذا يعلم أن قياس الدلالة تارة يكون استدلالاً بأثر العلة المفرد عليها بلا واسطة، وتارة بأحد أثريها عليها بواسطة الأثر الآخر.

وأما القياس في معنى الأصل فهو ما شارك الأصل فيه الفرع من غير فارق، أو مع فارق غير مؤثر، مثال الأول: قياس الماء الذي صب فيه البول مع إناء على الماء الذي بال فيه شخص، ومثال الثاني: قياس الأمة على العبد في سراية العتق وإلغاء فارق الذكورية.

باب أركان القياس^(١)

وهي أربعة: أصل وفرع وعلة وحكم. فالأول له شرطان:
أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص^(٢) أو اتفاق من الخصمين^(٣)، فإن كان

(١) قوله: «باب أركان القياس» أركان الشيء أجزاءه في الوجود التي لا يحصل إلا بحصولها، داخلة في حقيقته محققة لهويته، وإنما كانت أربعة لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الأصل في علة حكمه، وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة: المشبه، والمشبّه به، ووجه الشبه، والأداة، فإن قيل: أهمل المصنف خامساً وهو حكم الفرع، قلنا: حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل، وإن كان غيره باعتبار المحل، وأجاب العضد تبعاً للأمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس، فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه، وهو دور وفيه نظر، فإن ثمرة القياس هي العلم بالحكم لا نفس الحكم.

(٢) قوله: «أن يكون ثابتاً بنص» كقولنا إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة تحالفاً، لأنهما متبايعان اختلفا فوجب أن يتحالفاً، كما إذا كانت السلعة قائمة. والحنفية يمنعون الحكم في الأصل وهو التحالف عند قيام السلعة على رأي لهم، فيدل عليه قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان تحالفاً وتراداً»، والتراد ظاهر في بقاء العين، على أن بعض الرواة قال إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة، وكذلك نقول في غسل ولوغ الخنزير: حيوان نجس فيغسل الإناء من ولوغه سبعاً قياساً على الكلب، فإن منعوا الحكم في ولوغ الكلب دللنا عليه بالحديث الصحيح المشهور فيه.

(٣) قوله: «أو اتفاق من الخصمين» مثاله قياس النبيذ على الخمر، والأرز على البر، والقتل بالمتقل على القتل بالمحدد، وهو كثير، وإنما اشترط ثبوت الأصل بالنص لأنه ينبغي عليه الفرع ويلحق به، وما لا ثبوت له لا يتصور بناء غيره عليه وإنما =

مختلفاً فيه ولا نص فيه لم يصح التمسك به لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس^(١)، ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز^(٢)، فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقتضيه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، 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^(٣) في قياسه إياه

= اشترط إذا لم يكن منصوباً عليه أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين ليكون غاية ينقطع عندها النزاع لأن الأصل إذا كان مختلفاً فيه فالمعترض كما ينزاع في الفرع ينزاع في الأصل.

(١) قوله: «لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر... إلخ» معناه: أن الذي ليس منصوباً ولا متفقاً عليه لا يصح التمسك به لعدم أولويته، وهذا توجيه لاشتراط كون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق، لأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن بكونه أصلاً مقيساً عليه بأولى من أن يكون فرعاً مقيساً على غيره، لأنه إنما اختص بكونه أصلاً لثبوته في نفسه والاتفاق عليه، فإذا لم تحصل له هذه الخاصية لم يكن بالأصلية أولى من الفرع.

(٢) قوله: «ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز... إلخ» مثاله: أن يقيس الذرة على الأرز المقيس على البر فلا يصح، لأنه إن كان بين ذلك الأصل الآخر الذي قاس عليه وهو البر هاهنا وبين محل النزاع وهو الذرة جامع فقياس محل النزاع على ذلك الأصل الآخر البعيد وهو البر أولى، لأن توسط الأول الذي قاس عليه محل النزاع وهو الأرز تطويل بلا فائدة، إذ عوض ما يقول يحرم التفاضل في الذرة قياساً على الأرز وفي الأرز قياساً على البر فليقل يحرم التفاضل في الذرة قياساً على البر، إذ توسط الأرز في البين عبث.

(٣) قوله: «ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول... إلخ» معناه: إن لم يكن بين الأصل الآخر الثاني وبين محل النزاع جامع لم يصح القياس، كما لو قاس الذرة على الأرز والأرز على الحديد لانتفاء الجامع بين محل النزاع وهو الذرة، وأصل =

على الأصل الثاني، فإنه^(١) إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقتزن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة 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 تحكماً، ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً.

وقال بعض أصحابنا^(٢): يجوز القياس على ما ثبت بالقياس^(٣)، لأنه لما

= أصله وهو الحديد الذي جعله أصلاً للأرز الذي هو أصل الذرة، وكذلك لو قال المستدل في اشتراط النية للوضوء عبادة فيفتقر إلى النية كالتييم، فلو منع الحكم في التيمم وأثبت الحكم فيه قياساً على الصلاة فإن جمع بين التيمم والصلاة بكونهما عبادة، قلنا: نقيس الوضوء على الصلاة بجامع العبادة ولا حاجة إلى توسيط التيمم، وإن جمع بينهما بكون التيمم طهارة لم يصح القياس لأن الصلاة ليست طهارة والجامع بينهما متنف.

(١) قوله: «فإنه» تعليل للمدعى.

(٢) قوله: «وقال بعض أصحابنا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس... إلخ» قال المرداوي في تحرير المنقول: قال القاضي يعني أبا يعلى: يجوز أن يستنبط من الفرع المتوسط علة ليست في الأصل ويقاس عليه. وقال أيضاً: يجوز كون الشيء أصلاً لغيره في حكم، وفرعاً لغيره في حكم آخر، وجوزه الفخر من أصحابنا وأبو الخطاب ومنعه أيضاً.

وقال أيضاً هو وابن عقيل والبصري وبعض الشافعية: يقاس عليه بغير العلة التي ثبت بها. وحكي عن أصحابنا، ومنعه الموفق والطوفي والمجد وغيرهم مطلقاً إلا باتفاق الخصمين، والشيخ يعني تقي الدين ابن تيمية في قياس العلة فقط انتهى، ومنه تعلم البعض الذي لم يصرح به المصنف.

(٣) قوله: «على ما ثبت بالقياس» أي كما مر في قياس الأرز المقيس على البر، لأنه لما قيس الأرز على البر صار أصلاً برأسه فجاز القياس عليه كما جاز القياس على المنصوص، وذلك يؤدي في قياس الشبه إلى ما قاله الغزالي في المستصفى إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع، والرابع خامس فينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول، =

ثبت صار أصلاً في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص، ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان فإنه لا يعتبر كون الأصل متفقاً عليه بين الأمة، فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به^(١) لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه القياس المركب.

ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب، فنقول: العبد منقوص بالرق ولا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لديه الوارث أم السيد؟، فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه لأنه مستحقه معلوم، وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس، وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه لعجزه عن تقريره، فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن إمامه لم يثبت

= كما لو التقط حصة وطلب ما يشبهها ثم طلب ما يشبه الثانية ثم طلب ما يشبه الثالثة ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول، لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة.

ثم إن المصنف أراد أن يجعل لصاحب هذا القول مخرجاً فقال فيما بعد «ولعله أراد... إلخ» أي ولعله أراد بجعل الفرع أصلاً أن الخصمين اتفقا على ذلك، فيكون القياس حينئذ صحيحاً جديلاً لأنه لا يشترط في الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، ولأنه يشترط في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق وهنا قد حصل الثاني.

(١) قوله: «بمعنى مختص به» كما في الأحكام التعبدية وباقي ما علل به المصنف ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

الحكم في الفرع لوجود مانع عنده^(١) أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً بناء على فساد مأخذه احتمالاً.

وحاصل هذا أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه أو على خلافه، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه لأنه لا يعجز عن منعه.

الثاني: إنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام لقلة القواطع وندرة مثل هذا القياس، فإن كان الحكم منصوباً عليه جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع فإنه إذا

(١) قوله: «لوجود مانع عنده» أي لانتفاء شرط أو وجود مانع لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل، ومثاله: أن أبا حنيفة لم يمنع من قتل المرتدة لكون العلة في المرتد ليست بتبديل الدين بل لأن المرأة وجد فيها نص خاص منع من قتلها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «نهيت عن قتل النساء» فهو من باب تخصيص العموم، والعلة في قوله من بدل دينه فاقتلوه، فليس للحنفي أن يقول للحنبلي أو الشافعي إن سلمت أن علة قتل المرتد إعانة العدو وإلا منعت قتله مع أن قتله مذهب لإمامه.

وحاصل الأمر أن المعارض إن زعم أن منعه على مذهب إمامه فالأمر بخلافه، والغرض أنه منع ما ثبت مذهباً لإمامه أما لو منع على مذهب إمامه منعاً صحيحاً مثل إن قيل له جلد الميتة نجس فلا يظهر بالدباغ كجلد الكلب، فمنع حكم الأصل جاز لأنه مذهب إمامه، وإن منع على غير مذهب إمامه لم يجز لأنه إنما تصدى لتقريره، فكيف يعدل عنه؟ بل يكون بذلك منقطعاً لأنه مستقل، ثم لو ساغ ذلك لما تمكن أحد الخصمين من إفحام خصمه غالباً، لأنه متى ألزمه حكماً منعه على مذهبه أو مذهب غيره ممن خالف فيه، فكان ينعكس مقصود المناظرة، إذ هي طريق وضعت لإظهار الحق باختصار. وفتح هذا الباب يوجب التطويل والتعب وتضييع الحق.

كان متناولاً للفرع كان منصوباً عليه، فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بداً من الاستروح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده.

وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال^(١) لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف وليس أحدهما أولى من الآخر.

ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه^(٢)، فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن^(٣)، فيجب أن يكفي بذلك في الأصل إذ الفرق تحكم، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداءً، فأما إذا بين أمكن إثبات ذلك بنص أو بإجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى، إذا القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضى وما لا يعقل

(١) قوله: «وقال قوم لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال... إلخ» يعني أنه إذا قاس على أصل مختلف فيه منعه الخصم، فإن أثبت المستدل بقياس آخر جاز أن يكون مختلفاً فيه أيضاً فيمنعه الخصم ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى أخرى ويتشر الكلام ويتسلسل، وإذا أثبت الأصل بدليل غير القياس فربما كان ذلك الدليل مختلفاً فيه كالمرسل والمفهوم ونحوه فيفضي إلى مثل ذلك.

(٢) قوله: «كبقية أركانه» من علة وحكم وغيرهما.

(٣) قوله: «بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل... إلخ» أي لأن الانتقال من مسألة إلى مسألة إذا عاد ثبوت محل النزاع لم يمنع، لأن المقصود إثباته، وهما ساعيان فيه بتقرير مقدماته، فهما بمثابة من يضرب اللبن ويعمل الطوب ليبنى جداراً، وإنما ينكر هذا القاصرون الذين قلت موادهم فيرتبطون في محل النزاع لا يخرجون عنه ويسمون ارتباطاً في الكلام وتفريقاً له وليس كذلك.

معناه، كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضى ولا يعلم تعديه فلا يمكن تعدية الحكم فيه.

* الركن الثاني: الحكم، وله شرطان:

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل كقياس البيع على النكاح في الصحة^(١)، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب، فإن حقائق هذه الأحكام^(٢) لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته، فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل فيجب أن يثبت. أما إذا كان مخالفاً له فلا يصح قياسه عليه، لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل إما بزيادة^(٣) وإما بنقصان،

(١) قوله: «كقياس البيع على النكاح في الصحة» أي: كقولنا في بيع الغائب عقد على غائب فصح قياساً على النكاح، وكقياس الزنا على الشرب في التحريم، وكقياس الصوم على الصلاة في الوجوب.

(٢) قوله: «فإن حقائق هذه الأحكام» أي من الصحة والتحريم والوجوب كما هي ثابتة في الأصل ثابتة في الفرع على التساوي بحيث إن ما هو في الأصل من حيث حقيقته هو عين ما هو في الفرع كذلك.

(٣) قوله: «إما بزيادة» كما لو قسنا الوجوب على الندب، وقوله: «أو نقصان» كما إذا قسنا الندب على الوجوب.

وتقرير هذا المقام أن الحكم في الأصل والفرع لو تفاوتا لكان حكم الفرع إما دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة أو أعلى منه، فإن كان دونه فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب، فقد تخلف عن حكمة الأصل مقتضاها فيطل القياس، وإن كان أعلى منه فاقترار الشارع على حكم الأصل يقتضي أنه اختص بمزيد فائدة أوجب تعيينه والاقترار، أو بثبوت مانع منع من مجاوزته اختص بمزيد فائدة، لأن الحكمين إذا عُنَّ له أمران أحدهما أرجح من الآخر لا يعدل عن الراجح إلى المرجوح إلا لمانع من الراجح أو زيادة فائدة في المرجوح، وأياً ما كان يلزم من =

فإذا كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان، وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع، فكيف يصح قياسه عليه؟، ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية بل ابتداء حكم.

وقولهم في السلم بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون قياساً لأحدهما على الآخر، ليس بقياس، إذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية وهذا إثبات ضده؟، وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل لأنه ليس على صورة التعدية، مثاله: قولهم في صلاة الكسوف يشرع فيها ركوع زائد لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات، وهذا فاسد، لأنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

= زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت في نظر الشارع، لأن اقتضاه على التدب في الأصل إن كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في الفروع مفوت لتلك الفائدة وهو متصل في التكليف، وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل فوجب أن يمنعنا من إثباتها في الفروع ما منع الشارع من إثباتها في الأصل، لأن حكم الأصل متلقى عن حكم الأصل، واجتهاد القياس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل.

وقد يكون الخلاف بين حكم الأصل والفرع بالنفي والإثبات، كما يقال في تقرير السلم المؤجل لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو الحلول وجب أن يبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب الديون وهو التأجيل، فإن هذا قياس لإثبات الأجل في المسلم فيه على نفيه في الثمن.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً^(١)، فإن كان عقلياً أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس لأنها قطعية لا تثبت بأمر ظنية، وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز لما ذكرناه، فإن كان لغوياً^(٢) ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى.

* الركن الثالث: الفرع، ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة^(٣). واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟ والصحيح إن ذلك يشترط لقياس العلة^(٤) ولا يشترط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخيره عنه، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر، ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات^(٥).

-
- (١) قوله: «أن يكون الحكم شرعياً» أي فرعياً بقرينة ما بعده.
- (٢) قوله: «فإن كان لغوياً» أي كقياس النبيذ على الخمر في تسميته خمرًا، واللائط على الزاني في كونه زانياً، والنباش على السارق في كونه سارقاً.
- (٣) قوله: «فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة» أي: وإلا لم يكن فرعاً لأن تعدي الحكم إليه فرع تعدي العلة لما علم من أن العلة أصل في الفرع.
- (٤) قوله: «والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة» والفرق بينهما في ذلك أن العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول لئلا يلزم وجوده بغير علة أو بعلة غير العلة المتأخرة، والدليل يجوز تأخره عن المدلول كالعالم دليل على الصانع القديم وهو متأخر عنه، وكل أثر كالمدخان ونحوه متأخر عن مؤثره وهو النار وهو دليل عليه.
- (٥) قوله: «فإن الظن... إلخ» بيانه: أن غلبة الظن كالقطع في الشرعيات فيما يتعلق بترتيب الأحكام الشرعية بناء على أن المقصود فيها هو القدر المشترك بين الظن والقطع، فإن اتفق لنا حكم شرعي مقطوع به فما زاد عن القدر المشترك هو بفضل من الله تعالى علينا إذ حصل لنا اليقين في ذلك الحكم، فصار الظن في الشرعيات كالقطع في العقلية من حيث أن كل واحد منهما يحصل مقصوده في بابه.

* الركن الرابع: العلة، ومعنى العلة الشرعية العلامة^(١)، ويجوز أن تكون حكماً شرعياً، كقولنا: يحرم بيع الخمر^(٢) فلا يصح بيعه كالميتة، وتكون وصفاً عارضاً^(٣) كالشدة في الخمر، ولازماً كالصغر والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، ووصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف، وتكون نفيًا وإثباتًا، وتكون مناسبة وغير مناسبة^(٤)، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحریم نكاح الأمة لعله رق الولد، وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف^(٥).

(١) قوله: «ومعنى العلة الشرعية العلامة» يريد أن العلة هي مجرد أمانة وعلامة نصبها الشارع دليلاً يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفاً به، ويجوز أن تتخلف كالغيم الذي هو علامة على المطر وقد يتخلف، وهذا لا يخرج العلة عن كونها علة.

وقالت المعتزلة: أن العلة مؤثرة في الحكم، وهذا مبني على قاعدتهم في التحسين والتفويض العقلين، ونحن نقول: ليس شيء من العالم مؤثراً في شيء، بل كل موجود فيه فهو بخلق الله سبحانه وإرادته.

(٢) قوله: «يحرم بيع الخمر» أي لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس، فالعلة هنا حكم. وغلط من قال أن الحكم أيضاً يحتاج إلى علة فلا يعلل به.

(٣) قوله: «عارضاً» أي ومحسوساً.

(٤) «مناسبة وغير مناسبة» أي أو متضمنة لمصلحة مناسبة.

(٥) قوله: «وتفارق العلة الشرعية... إلخ» قال في المستصفي: وتفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية على ما بينا في كتاب التهذيب ولم نر فيه فائدة، لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلاً، فلا معنى لقولهم العلم علة كون العالم عالماً لا لكون الذات عالمية، ولا أن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات، فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيام العلم بذاته، وأما الفقهاء فمعنى العلة فيها العلامة وسائر الأقسام التي ذكرناها - يعني وذكرها المصنف تبعاً له - يجوز أن ينصبها الشارع علامة، فالذي يتعرض له في هذا الركن كيفية إضافة الحكم إلى العلة ويتهدب ذلك في أربع مسائل.

أحدها: تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملحق بالنقص والتخصيص.

فصل

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية^(١)، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو^(٢) قول الحنفية لثلاثة أوجه^(٣):

أحدها: أن علل الشرع أمارات^(٤). والقاصرة ليست أمانة على شيء. الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن، وإنما جوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

= والثانية: وجود الحكم دون العلة وهو الملقب بالعكس، وتعليل الحكم بعلمين. والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة وعنه تشعب. الرابعة: وهي العلة القاصرة. هذا كلامه وفيه شرح ما قاله المصنف.

(١) قوله: «قال أصحابنا من شرط صحة العلة أن تكون متعدية» يعني من محل النص إلى غيره، كالإسكار والكيل والوزن والطعم، فلا عبرة بالقاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص، ككون النقدين أثمان الأشياء في الأصل، فإن هذا مختص بهما قاصر عليهما.

(٢) قوله: «وهو» أي عدم الصحة خلافاً للشافعي وأبي الخطاب وأكثر المتكلمين. واعلم أن الخلاف إنما هو العلة القاصرة المستنبطة، أما المنصوصة أو المجمع عليها فاتفقوا على صحتها لأنها حكم المعصوم واجتهاده.

(٣) قوله: «لثلاثة أوجه» اللام للتعليل، أي احتج القائل بإبطالها لوجود ثلاثة أوجه هي علة البطلان.

(٤) قوله: «أحدها أن علل الشرع أمانة» أي علامة على الحكم، والعلة القاصرة ليست أمانة على شيء لأن الحكم في الأصل ثبت بالنص فيبقى التعليل بها عرياناً عن فائدة، إذ فائدتها إما إثبات الحكم في الأصل وهو باطل بما قلنا، أو في غيره وهو غير حاصل لقصورها، إذ الثمنية ليست موجودة في غير النقدين لتتعدى إليه.

الثالث: إن القاصرة لا فائدة فيها^(١)، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به^(٢)، دليل المقدمة الأولى^(٣) أن فائدة العلة تعدية الحكم والقاصرة لا تتعدى^(٤).

ودليل أن فائدتها التعدي، أن الحكم ثابت في محل النص بالنص لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون ولا يثبت المقطوع بالمظنون. إذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.

فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها، ولا تنحصر الفائدة في التعدي بل في التعليل فائدتان سواء: إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق، والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده وذلك فائدة.

قلنا: قولكم الحكم يتعدى، مجاز 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 العلة ثبت مثل ذلك الحكم،

(١) قوله: «لا فائدة فيها» أي لعدم تعديها.

(٢) قوله: «لا يرد الشرع به» أي فالقاصرة لا يرد الشرع بها فلا تكون معتبرة.

(٣) قوله: «دليل المقدمة الأولى» أي قوله أن القاصرة لا فائدة فيها.

(٤) قوله: «أن فائدة العلة تعدية الحكم... إلخ» بيانه: أن اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه، فإن كان الوصف مقتصراً على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا تحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وفيه نظر، لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على غلبة ذلك الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى، واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع.

وظئنا^(١) أن 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 لأن ثم دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها وخلوها من المعارض.

وقولكم: فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته.

قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما 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 محله.

وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين، واختاره أبو الخطاب لثلاثة أوجه:

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة فلا يجوز أن تكون شرطاً، فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره، وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة^(٢)، أو يضمن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص عداها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟

(١) قوله: «وظئنا» بفتح الظاء المعجمة وتشديد النون مع ضمها.

(٢) قوله: «إن الناظر ينظر في استنباط العلة... إلخ» معناه: أنا أولاً نقيم الدليل على صحة العلة بطريقة من إيماء أو مناسبة أو تضمن مصلحة مبهمة، ثم ننظر في المصلحة إن كانت أعم من النص عدينا حكمها، وإلا قصرناها على محلها، فالتعدية فرع الصحة وتابعة لها، فكيف يكون تابع الشيء وفرعه مصححاً له؟

الثاني: إن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها ولا في العقلية وهما أكد فكذاك المستنبطة^(١).

الثالث: إن الشارع لو نص على جميع القائلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعد إلى غير قاتل، فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث أو اقتصاره على البعض.

قولهم: لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة، عنه جوابات:

أحدها: المنع، فإن فيها فائدتين^(٢) ذكرناهما إحداهما قصر الحكم

(١) قوله: «فكذاك المستنبطة» أي فإنها أولى بأن لا تشترط فيها التعدية لضعفها، ويمكن

الاعتراض على هذه الدعوى من وجهين:

أحدهما: أنه لا يلزم من عدم اشتراط التعدية للعقلية والمنصوصة أن لا يشترط للمستنبطة لقيام الفرق من جهة أن العقلية موجبة مؤثرة، وإنما يظهر تأثيرها في محلها لا يتجاوزه بخلاف الشرعية فإنها أمانة، والتعريف لا يختص بمحل المعروف.

وأيضاً فالقياس في التعدية إنما يفيد الظن ولا مدخل له في العقليات، ويرد على هذا أن قياس العلة في العقليات يفيد القطع، فإن العلة إذا كان ثبوتها في الأصل وجودها في الفرع قاطعاً كان القياس قاطعاً عقلياً كانت أو شرعية، بل إذا كان قاطعاً في الشرعية ففي العقلية أولى، وأما المنصوصة فهي ثابتة بالنص فتثبت قوتها به، واستغنت عن قوة التعدي بخلاف المستنبطة.

الوجه الثاني: في الاعتراض: إن قولهم إذ لم تشترط التعدية في العقلية والمنصوصة ففي غيرها أولى كلام فاسد الوضع، والذي ينبغي العكس لما مر من استغناء العقلية والمنصوصة عن التعدي لقوتها وافتقار المستنبطة إليه لضعفها.

(٢) قوله: «فإن فيها فائدتين» حاصله: أن العلة القاصرة أمانة على ثبوت الحكم بها في محل النص على قول من يقول أنه في محل النص ثابت بها أو على كون الحكم معللاً لا تعبداً عند من يرى أن الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بها، فعلى التقديرين لا تخلو عن فائدة.

على محلها. قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل، قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل وتتم بالسير وشرطه الاتحاد، فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الحكم، فإذا أمكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم، فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع في التصديق وأدعى إلى القبول، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد. ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسناً وتأكيذاً.

الثاني: إننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكمته دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين معلن بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وإن لم يقس عليه غيره، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم.

ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر، ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول إنما ظننا كذا مهما ظننا كذا ولا مانع من هذا الظن. وأكثر المواعظ ظنية وطباع الأدميين خلقت مطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم: لا نسمي هذا علة، قلنا: متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة وهي غير متعدية وجب أن يقتصر الحكم على محلها وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا أن لا تسموه علة، فإن النزاع في العبادات بعد الاتفاق على المعنى لا تفيد.

وتلخيص ما ذكرناه أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم ولا ينبغي أن ننازع في أن يظن إن حكمة الحكم المصلحة المنطوية في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية^(١) هل يجوز تعديته؟، فالصحيح أنه لا يتعدى لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية والله أعلم.

فصل

في أطراد العلة

وهو استمرار حكمها في جميع محالها^(٢). حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين:

(١) قوله: «أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية» أي: وغلب على ظن المجتهد أن القاصرة علة هل يمنع التعليل بالمتعدي أم لا؟ فعلى قول المصنف أنه يعلل بالقاصرة ويمنع المتعدي، وعلى قول الحنفية لا يمنع التعليل بالمتعدية لأنه لا اعتبار بغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن، فلا يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر.

قال الأمدى: النزاع في هذه المسألة لفظي، لأن مراد الشافعية بكون الحكم ثابتاً بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم لأنها معرفة له، ومراد الحنفية بكون الحكم ثابتاً بالنص أنه المعروف للحكم لا للعلة، فكل من الفريقين غير منكر لقول الآخر بل هم متفقون في المعنى فثبت أن النزاع بينهم لفظي.

(٢) قوله: «وهو استمرار حكمها في جميع محالها» أي وجود حكمها في كل محل وجدت فيه، كوجود التحريم حيث وجد الإسكار. وهذا الأطراد مختلف في =

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوباً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى وبه قال بعض الشافعية.

والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص، اختاره أبو الخطاب وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية لوجهين:

أحدهما: أن علل الشرع أمارات^(١)، والأمانة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر، كالغيم 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 يكتفي بذلك وإن لم يظهر أمر سواه، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة فلا يترك الدليل الم أغلب على الظن لأمر محتمل متردد.

فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه وهو خلاف الأصل^(٢)، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى.

= اشتراطه لليلة، فاشتراطه القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية ولم يشترطه بعض الشافعية ومالك والحنفية وأبو الخطاب، وثمرة الخلاف أنها على الثاني تبقى العلة بعد تخصيصها حجة كالعموم وعلى الأول لا تبقى كذلك.

(١) قوله: «أمارات» أي لا مؤثرات.

(٢) قوله: «فإن قيل نفي الحكم لمعارض... إلخ» تلخيصه: أن انتفاء الحكم لانتفاء علته موافق للأصل، وانتفاؤه مع وجود علته على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضى على المقتضى فيتساويان، ودليل العلة ظاهر والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة^(١) مبطلاً لها، وإن كانت^(٢) ثابتة بنص أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال، ولأن ظن ثبوت العلة من النص وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض، لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه، وقول القائل إنني اعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه ليس بأولى ممن قال أعرض عنه إلا في موضع اعتبره

= والجواب عنه على سبيل القول بالموجب، وهو أنه مخالف للأصل من جهة أن نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضى اسم مفعول وهو العلة على المقتضى وهو الدليل فيتساوى المقتضى والمقتضى، وأيضاً فإن دليل العلة ظاهر ونفيها محتمل متردد والظاهر لا يعارض بالمحتمل.

(١) قوله: «وجل نقض المستنبطة» المراد بالنقض هنا عدم الإطراد، وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه.

(٢) قوله: «وإن كانت» أي: وإن كانت العلة ثابتة بنص أو إجماع لم يقدح النقض فيها لأنه كونها علة... إلخ. وحاصل ما قاله: أن العلة إذا كانت منصوطة أو مجمعة عليها تعين الانقياد لنص الشارع ولإجماع المعصومين، ولم يؤثر في ذلك تخلف الحكم عنها في صورة ما، لأن النص والإجماع يفيدان من ظن الصحة أكثر مما يفيد التخصيص من ظن البطلان.

الشرع بالتنصيص على الحكم، ثم إن جَوَز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع.

قولهم: ثبوت الحكم^(١) على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة، قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

قولهم: إنه مخالف للأصل إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان^(٢)، قلنا: متى سلمتم إن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء لم يبق ظن صحة العلة، إذ يلزم من الشك في دليل الفساد الشك في الفساد لا محالة، إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال أشك في الغيم وأظن الصحو، أو أشك في موت زيد وأظن حياته.

قولهم: دليل العلة ظاهر، قلنا: والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

قولهم: العلة أمانة والأمانة لا توجب وجود حكمها أبداً، قلنا: إنما يثبت كونها أمانة إذا ثبت أنها علة، والخلاف ههنا هل هذا الوصف علة وأمانة أم لا؟ وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه، إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علة، أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف أو به وبغيره، وكما أن

(١) قوله: «ثبوت الحكم» هو مبتدأ خبره دليل... إلخ. وهذا وارد على قوله ثبوت الحكم على وفق المعنى... إلخ.

(٢) قوله: «قولهم أنه مخالف للأصل... إلخ» أشار بذلك إلى ما قاله من قيل، فإن قيل نفي الحكم لمعارض... إلخ.

وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان، وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة، فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمانة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كون الغيم أمانة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمانة باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها يبقى ظن أنها أمانة والله أعلم.

فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أحدها: منع العلة في صورة النقض.

والثاني: منع وجود الحكم.

والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، وإن أمكن المعارض إبراز قياس ما ينقض بمسألة النقض كانت علته المطردة أولى من المنقوضة ولم يقبل دعوى المعلن أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض أو تخلف ما يصلح شرطاً ليظن 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 إن عدم الحكم للمعارض فلا تكون العلة منتقضة.

فصل (١)

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب:

(١) قوله: «فصل» لما أنهى الكلام على تخصيص العلة بتخلف حكمها عنها في بعض الصور، وكان للتخلف أحكام بعضها مؤثر في العلة وبعضها غير مؤثر، ذكر أقسام التخلف ليطهر بعضها من بعض.

* أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس، كإيجاب الدية^(١) على العاقلة دون الجاني مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه^(٢)، وإيجاب صاع تمر في لبن المصرة مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء^(٣)، فهذه العلة معلومة قطعاً ولا تنتقض بهذه الصورة ولا يكلف المستدل الاحتراز عنه، وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضاً لعلة من يعلل الربا بالكيل أو الطعم، فإنه مستثنى أيضاً بدليل وروده على علة كل معلل، فلا يوجب نقضاً على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى^(٤) إلا أن يبين ذلك الخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً أو بدليل يصلح لذلك.

(١) قوله: «كإيجاب الدية» أي في قتل الخطأ.

(٢) قوله: «مع أن جناية الشخص... إلخ» لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ وقوله عليه السلام: «لا يجني جان إلا على نفسه» وقوله لأبي رمثة عن ابنه: «أما أنه لا يجني عليك ولا تجني عليه».

(٣) قوله: «وإيجاب صاع» أي عوضاً عن اللبن المحتلب، وقوله: «مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء» أي فكان يقتضي ذلك أن يضمن لبن المصرة بمثله، ولهذا ترك الحنفية العمل بهذا الحديث وجعلوه مما يخالف الأصول، فهذا لا تبطل به علة القياس لثبوته قطعاً بنص الشارع ومناسبة العقل، ولا يلزم المستدل الاحتراز عنه في تعليقه بأن يقول كل امرئ مختص بضمان جناية نفسه في غير دية الخطأ، وتماثل الأجزاء علة إيجاب المثل في ضمان المثليات، أي إلا في المصرة لأنه إنما يجب الاحتراز عما ورد نقضاً وهذا ليس كذلك.

(٤) قوله: «ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى» بأن يقول: إن العرايا مستثناة عن علة الربا على كل قول بدون إقامة الدليل على ذلك، لأنه دعوى والدعوى لا تقبل إلا بحجة، فيروي له الأحاديث التي في العرايا، ويبان كونها رخصة، ومن هذا الباب قولهم في اشتراط النية للعبادة: عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية، فلا ينتقص ذلك بالحج حيث جاز الإحرام بما أحرم به زيد من غير تعيين نية، لأنه ورد على خلاف قياس العبادات، إما لمحافظة الشرع على تحصيله بكل وجه حصل =

والثاني: انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى^(١). فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة^(٢) يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض؟ فنقول: في مسألة المصرة العلة في وجوب المثل تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة

= مقصوده، أو تخفيفاً عن المكلف لئلا يلغو حجه فيحتاج إلى إعادته، وربما لم يمكنه في ذلك العام فيحتاج إلى إنشاء سفر آخر لفعله مع ما فيه من المشقة والتغرب.

واعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس، ليس المراد به أنه تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عدل عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي، فمن ذلك أن القياس عدم بيع المعدوم، وجاز ذلك في السلم والإجارة توسعة وتيسيراً على المكلفين، ومنه أن القياس أن كل واحد يضمن جناية نفسه وخولف في دية الخطأ رفقاً بالجاني وتخفيفاً عنه لكثرة وقوع الخطأ من الجناة، وكذلك الكلام في المصرة لما كان اللين المحتلب منها مجهولاً، فلو وجب ضمانه بمثله لأفضى إلى النزاع لجهالة القدر المضمون، فقطع الشارع النزاع بينهم بإيجاب صاع تمر باجتهاده لأنه مضبوط معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام، لأن الشخص تارة يكون آخذاً للصاع بتقدير كونه بائعاً للمصرة، وتارة مأخوذاً منه بتقدير كونه مشترياً لها، فما يقع من التفاوت بين التمر وقيمة اللين معترف في تحصيل هذا العدل العام، والغرض أن كل خارج عن القياس في الشرع في غير التعبدات فهو لمصلحة أكمل وأخص، وهذا استحسان شرعي وقد سبق في باب الاستحسان أنه أخص من القياس.

(١) قوله: «والثاني انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى» هذا ثابت في بعض النسخ ومشطوب عليه في بعض آخر، وشطبه هو الصواب لأن الثاني قد يجيء بعد هذا، وقوله: «فإن قيل... إلخ» لا يلائمه.

(٢) قوله: «فإن قيل فلم ينعطف... إلخ» هذا وارد على قوله: «ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى... إلخ». وخلاصته ادعاء كون العلة مركبة من جزئين، فوجود جزء منهما دون الآخر لا ينتج المطلوب. وحاصل الجواب منع ذلك وبيان أن العلة إنما هي التماثل فقط.

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، 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 نعهه 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 مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول تماثل في غير المصرة.

وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله^(١)، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم فيجوز أن تسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط ووجود المانع، فإن البرودة مثلاً علة المرض في المريض لأنه يظهر عقيبتها وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض مثلاً، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز أيضاً أن يسمى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها آخر إما شرطاً وإما انتفاء المانع والله أعلم.

ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم

(١) قوله: «وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض... إلخ» معطوف على قوله: «إما أن تكون سميت علة... إلخ».

لذاته لم يسم التماثل المطلق علة ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط، بل العلة المجموع والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ولا فرق بين الجميع لأن العلة العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والأول أولى، لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها بل هي أمانة معرفة للحكم، فاستعارتها مما ذكرنا أولاً أولى والله أعلم.

* **الضرب الثاني:** تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى^(١)، كقوله علة رق الولد رق الأم، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور^(٢)، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجب قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضاً أيضاً ولا يفسد العلة لأن الحكم هاهنا كالحاصل تقديراً.

* **الضرب الثالث:** أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة^(٣) لكن لعدم مصادفتها محلها أو فوات شرطها، كقولنا السرقة علة القطع^(٤)، وقد وجدت في النباش فيقطع، فيقال تبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي أو بسرقة من غير الحرز، وكقولنا البيع علة الملك^(٥) وقد جرى

(١) قوله: «لمعارضة علة أخرى» أي أخص منها، وسماء العلامة الطوفي النقض التقديري.

(٢) قوله: «ثم المغرور... إلخ» أي فينتقض قوله رق الأمة رق الولد بولد المغرور بأمة، وهو من تزوج امرأة على أنها حرة فبانت أمة، فهذا الولد حر مع أن أمه أمة، فقد تخلف حكم العلة عنه، فيقول المستدل: هذا الولد وإن كان حراً حكماً فهو رقيق تقديراً، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق فيه حاصل تقديراً لما وجبت قيمته، إذ الحر لا يضمن بالقيمة.

(٣) قوله: «لا لخلل في ركن العلة» أي ولا لاستثناء عام عن قاعدة القياس ولا لمعارضة علة أخرى.

(٤) قوله: «كقولنا السرقة علة القطع» مثال لكون العلة لم تصادف محلها، ويقال عن الأمثلة المذكورة ليس ذلك لكون السرقة ليست علة بل لفوات أهلية القطع في الصبي، وفوات شرطه في دون النصاب، ومن غير الحرز، فهذا وأمثاله لا يفسد العلة لأن تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها وهذا منه.

(٥) قوله: «وكقولنا البيع علة الملك» هذا مثال لما فات شرطه.

فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل بيع الموقوف والمرهون، فهذا لا يفسد العلة، لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله^(١) كيلا يرد ذلك نقضاً؟ فهذا اختلف فيه الجدليون والخطب فيه يسير، فإن الجدل موضوع^(٢) فكيف اصطلاح عليه، فإليهم ذلك والأليق تكليفه، ذلك لأن الخطب فيه يسير وفيه ضم نشر الكلام وجمعه، فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة فهو الذي تنقض العلة به وفيه من الاختلاف ما قد مضى^(٣).

فصل

والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم إلى ما عقل معناه^(٤)، وإلى ما لا يعقل.

فالأول يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة، من ذلك استثناء

(١) قوله: «هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط... إلخ» أي هل يكلف المعلن أو المستند على ثبوت الحكم بوجود علية الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله؟ كقوله بيع صدر من أهله وصادف محله أو استجمع شروطه، فأفاد الملك أو المكلف سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله لا شبهة فيه فوجب قطعه.

(٢) قوله: «فإن الجدل موضوع» أي طريقة موضوعة لإظهار الصواب، وسلوكها تابع لاصطلاح أهلها، فإن كان اصطلاحهم ذلك كلفه المعلن وإلا فلا، نعم الإحتراز منه أولى لأنه أجمع للكلام وأنفى لنشره وتبدده، فربما أفضى إلى تشعيب مناف للغرض.

(٣) قوله: «وفيه من الاختلاف ما قد مضى» وهو هل تبقى العلة حجة مطلقة أو لا؟ أو يفرق بين ما إذا كان التخلف لمانع أو كانت العلة منصوصة وما إذا لم يكن. وقد مضى هذا في تخصيص العلة.

(٤) قوله: «إلى ما عقل معناه» أي عقل المعنى الذي لأجله عدل عن القياس ويقابله ما لم يعقل... إلخ.

العرايا للحاجة لا يبعد أن نقيس العنب^(١) على الرطب إذا تبين أنه في معناه، وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل نقيس عليه ما لو رد المصرة بعيب آخر وهو نوع إلحاق، ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس واستبقاء للمهجة يقاس عليه بقية المحرمات إذا اضطر إليها، ويقاس عليه المكروه لأنه في معناه.

وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم، كتخصيصه أبا بردة^(٢) بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة^(٣) بشهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

(١) قوله: «أن نقيس العنب» أي فيما دون خمسة أوسق رخصة للناس وتوسعة عليهم إذا احتاجوا إليه، لأن عرية الرطب تثبت لهذا المعنى وهو مشترك بينهما.

(٢) قوله: «كتخصيصه أبا بردة» أشار بذلك إلى ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله ﷺ في يوم نحر فقال: «لا يذبحن أحدكم حتى يصلي» قال: فقام خالي فقال: يا رسول الله هذا يوم اللحم فيه مكروه وإني عجلت نسكي لأطعم أهلي وأهل داري وجيراني، قال: «فاعد ذبحاً آخر» فقال: يا رسول الله إن عندي عناق لبن وهي خير من شاتي لحم أفأذبحها؟ فقال: نعم وهي خير نسيكتك ولا تجزىء جذعة لأحد بعدك.

(٣) قوله: «وتخصيصه خزيمة» أشار بذلك إلى حديث خزيمة، وهو أن النبي ﷺ اشترى من أعرابي فرساً ولم يكن بينهما أحد، فلما ذهب النبي ﷺ ليأتيه بالثمن ساوم الأعرابي رجال من الأنصار في الفرس وأعطوه أكثر مما باعه من النبي ﷺ وهم لا يعلمون ذلك، فلما جاء النبي ﷺ قال له الأعرابي: إن كنت تشتري الفرس وإلا بعته من غيرك، فقال له: أوليس قد اشتريته منك؟ فقال لا، وطلق الأعرابي يقول هلم شهداء، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك بعته من النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ كيف تشهد ولم تحضرنا؟ فقال: شهدت بتصديقك يا رسول الله، نصدقك في خبر السماء لا ونصدقك بأخبار الأرض؟، أو كلام هذا معناه، فجعل النبي ﷺ شهادته بشهادتين.

وفي الجملة إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره، والله أعلم.

فصل

قال أبو الخطاب: يجوز أو تكون العلة نفي صورة أو اسم أو حكم على قول أصحابنا^(١)، كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون^(٢)، ليس بتراب لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم^(٣)،

(١) قوله: «يجوز أن تكون العلة نفي... إلخ» معناه: أنه لا يشترط أن تكون العلة أمراً ثبوتياً بل يجوز أن تكون أمراً عديمياً أو هي صفة أو اسم أو حكم.

(٢) قوله: «كقولنا ليس بمكيل ولا موزون» أي فلا يحرم فيه التفاضل، وكقولنا ليس بتراب فلا يجوز التيمم به، والخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

(٣) قوله: «وقال بعض الشافعية لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم» هذا بيان لمحل الخلاف وحاصله: أنه يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي، كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإصراف. وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فهذا محل الخلاف، قال عضد الدين الإيجي في شرح مختصر ابن الحاجب: والأكثر على جوازه والمختار منعه، واختار البيضاوي في المنهاج وإمام الحرمين الجواز، لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات، والدوران مفيد ظن العلية

قوله: «لا يجوز أن يكون العدم سبباً... إلخ» محصله: أن قول القائل مثلاً عن الجص ليس بصعيد فلا يجوز التيمم به قد حكم بالنفي على عدم التيمم بالجص وجعله سبباً له، مع أن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة إذا روعيت ثبت الحكم مراعاة لها، والعدم لا يحصل منه شيء من ذلك. ويجاب عن هذا بأن ما ذكرتموه شأن الإعدام المطلقة، وهذه ليس لها تمييز ونحن نسلم امتناع التعليل بها، وأما الإعدام المضافة كقولنا هذا ليس بتراب فإنها ليست =

لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت لحكم رعاية له، والمعنى إما تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

فلئن قلتم^(١): إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة ولا يشترط أن يكون منشأ لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه حثاً له على تعاطي مثله، فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام وهو أمر وجودي لا إلى العدم.

فلئن قلتم: إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبراً لحاله.

قلنا عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عز وجل أو إلى غيره، وفي الجملة شرع الجائز إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة، كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بأفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عز وجل فهو عود إلى الوجود، ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب

= كذلك، بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، ولذلك نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس.

(١) قوله: «فلئن قلتم» أي في نقض قولنا والعدم لا يحصل منه شيء من ذلك.

عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً، فإن نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسباً لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني: أنه لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم، فإن علل الشرع أمارات على الحكم^(١)، ولا يشترط فيها أن يكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمانة إذا كان ظاهراً معلوماً، ولو قال الشارع اعلّموا إن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وإن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، فما المانع من هذا وأشباهه؟، وقد تقرر بين الفقهاء إن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينتفي بانتفائه، وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال الشارع ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله، وما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله لم يمتنع ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله، ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أن يصلح التعليل به للإثبات لأن كل حكم له ضد، فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفى شيئاً أثبت ضده، فما كان لانتفاء الحرمة فهو علة للإباحة.

وما ذكره: من أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الأدمي لأنه يلزم منه ضرر في حق الأدمي الآخر.

(١) قوله: «فإن علل الشرع أمارات... إلخ» أي دليلنا على الجواز إن علل الشرع أمانة أي علامة على ثبوت الحكم فجاز أن تكون أمراً عديمياً إذ لا يمتنع أن يكون الشارع جعل نفي أمر علامة على وجود أمر آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فجعل انتفاء ذكر الله علامة على تحريم الأكل، وكذا لو قال: ما لا مضرة فيه من الحيوان فهو مباح لكم، فهو تعليق للإباحة على عدم المضرة، فهذه أمارات عدمية.

قلنا عنه جوابان: أحدها: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها.

الثاني: إن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر، وما كان مضراً لزم من عدمه النفع، فله تعالى فرائض وواجبات كما أن له محظورات محرمت، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها حثاً عليها، ولا يعد في قول من قال إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل أو الضرب والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات.

وقولهم: إن هذا إعدام، غير صحيح، بل هو مجرد عدم، إذ الإعدام إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها، ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر، ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر، ومثل هذا يوجد في الإثبات فلا فرق إذًا، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ يتناول ماله دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي، على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة دون أحكام الدنيا، بدليل أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر. والله أعلم.

فصل (١)

يجوز تعليل الحكم بعلمتين، لأن العلة الشرعية أمانة فلا يمتنع نصب

(١) قوله: «فصل» اعلم أنه يجوز تعليل الحكم الشرعي بعلمتين معاً كما فصله المصنف. وقال الأمدى: اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلمتين في كل صورة بعلة واختلفوا في الحكم الواحد بالشخص في صورة واحدة، هل يعلل بعلمتين معاً؟ فمنع من ذلك القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وجوزه آخرون، وفصل الغزالي بجواز ذلك في =

علامتين على شيء واحد^(١)، ولذلك من لمس وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما، ومن أرضعتها أختك وزوجة أخيك فجمع لبنهما وانتهى إلى حلقتها دفعة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها، ولا يحال على أحدهما دون الآخر، ولا يمكن أن يقال تحريمان وحكمان، لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة^(٢)، ويستحيل اجتماع مثلين.

فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل^(٣) فلم يعارض علة المستدل ولم يقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين علتين. قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة^(٤) لم تبطل بذلك كما ذكرناه من

-
- = العلل المنصوصة دون المستنبطة. قال الأمدي والمختار منعه انتهى.
- وهذا التفصيل هو الذي ذكره القرافي، وهو مراد المصنف من إطلاقه بدليل سياق كلامه في أثناء المسألة حيث يقول: «وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت... إلخ».
- (١) قوله: «فلا يمتنع... إلخ» أشار به إلى أن عدم الامتناع إنما هو في العلل الشرعية كما صرح به، وأما العلل العقلية فإنه يمتنع ذلك فيها لأنه لا يجوز عقلاً اجتماع مؤثرين على أثر واحد وليس كلامنا فيه.
- (٢) قوله: «ولا يمكن أن يقال تحريمان وحكمان... إلخ» نعم لو فرض رضاع ونسب جاز أن يرجح النسب لقوته، أو اجتمع ردة وعدة وحيض فيحرم الوطء فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات، ولو قيل: قتل وارتد لجاز أن يقال المستحق قتلان ولو قتل شخصين، فكذلك ولو باع حراً بشرط خيار مجهول ربما قيل علة البطلان الحرية دون الخيار، فهذه أوهام ربما تنقدح في بعض المواضع، وإنما فرض المصنف في اللبس والتمس، والخؤول والعمومة، لدفع هذه الخيالات، فدل هذا على إمكان نصب علامتين على حكم واحد وعلى وقوعه أيضاً.
- (٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» في الكلام حذف تقديره، فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل الاعتراض.
- (٤) قوله: «مؤثرة» أي دل النص أو الإجماع على كونها علة.
- والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة وإلا انقطعت شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة، إذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها، وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة، لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر وهو أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلا هذا، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين وهو أنه لا يصلح علة إلا كذا.

مثاله: من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به، فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه.

فإن قيل: فلم يلزم العكس؟ وهو وجود الحكم بدون العلة، فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم؟

قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا واحدة، فإن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت وانتفت فلو نفي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا يتنفي عند انتفاء بعضها بل عند انتفاء جميعها.

فصل

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجود الرجم لعلة كذا، وهو موجود في اللواط فيجعل سبباً^(١)، وإن كان لا يسمى زنا، ومنع منه آخرون^(٢)، قالوا: الحكم يتبع السبب دون

(١) قوله: «فيجعل سبباً» أي ومثله الكلام في النباش والنيذ.

وحاصل هذا النوع أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً، وذلك كما مثل به المصنف.

(٢) قوله: «ومنعه آخرون» منهم أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية وأكثر أهل =

حكمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الرجم بدون القتل^(١) وإن علمنا إنها حكمة وجوب القصاص في القتل، ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه.

ولنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تعقل علة ويتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع دون النكاح، وإن ادعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك؟ بضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟

فإن قالوا: هو ممكن في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يلغى للأسباب علة مستقيمة تتعدى.

قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة ولا تتعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف، ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين أحدها: تنقيح المناط، فنقول: قياس اللائط على الزاني^(٢) كقياس الأكل

= الأصول، وقال الإسنوي الشافعي في شرح المنهاج الأصولي: الصحيح - وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام - أن القياس يجري في الشرعيات كلها، أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها.

(١) قوله: «فلا يجوز أن يقال... إلخ» هذا الاستدلال لأبي زيد الدبوسي من الحنفية قال: لا يجوز أن يقال جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل وهذا فاسد.

(٢) قوله: «قياس اللائط على الزاني» أي مع الاعتراف بخروج اللائط عن اسم الزاني.

على الجماع في إيجاب الكفارة^(١)، فإننا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر بل المؤثر كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتبه طبعاً.

فإن قالوا: ليس هذا بقياس^(٢)، فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلّة كذا وهي موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلّة الشدة، وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً، ونحن لم نبين أن الحكم ثبت للجماع ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم، فتتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد وكيف ورد، وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السببية، فإن تعليل الحكم تعذية له عن محله مع تقريره في محله وفي السببية، إذ قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعلّة كذا فألحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله، لأن الزنا إن كان منوطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علّة ومنوطاً، فإننا نتبين بالآخرة إن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه منوطاً بما يخرج به عن كونه منوطاً؟ والتعليل تقرير لا يعتبر، وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر، كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب.

قلنا: هذا الطريق جار لنا في اللائط والنباش، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلّة التي هي مناط الحكم، فيرفع النزاع إلى

(١) قوله: «في إيجاب الكفارة» أي عندكم، والمراد بالأكل الفطر به مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً، وقد قال الأعرابي واقعت في نهار رمضان.

(٢) قوله: «فإن قالوا ليس هذا بقياس» أي: فإن حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملقاة، قلنا: «هذا الطريق... إلخ» أي: هذا لا ينفعكم، فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية.

الحكم، ولا فائدة فيه أن يقول هذا بعينه جاز في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعللة الشدة بينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل، كما تبين أن المؤثر في الحد إيلاج الفرج في فرج محرم، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم، فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة. وقولهم: إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سبباً.

قلنا: بل هو سبب لاشتماله على المعنى المؤثر.

المنهج الثاني: أنا نعلل الحكم بالحكمة ونعدي الحكم بتعديها، كما في قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، إنما جعل الغضب سبباً لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في الجوع والعطش المفرطين، فنقيسه عليه. وكقولنا: الصبي يولى عليه لحكمة، وهي عجزه عن النظر لنفسه^(١)، فينصب الجنون سبباً قياساً على الصغر لهذه الحكمة، وبذلك اتفق عمر وعلي على قتل الجماعة بالواحد قياساً على الواحد بالواحد^(٢) للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟ قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة، لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر، كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه^(٣)،

(١) قوله: «وهي عجزه عن النظر لنفسه» أي فليس الصبا سبب الولاية لذاته بل لهذه الحكمة.

(٢) قوله: «قياساً على الواحد بالواحد» أي والشرع إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بالقاتل على الكمال.

(٣) قوله: «سابقة عليه» أي وإنما المتأخر نفس اللقاء.

وإنما المتأخر نفس اللقاء، كذلك ههنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة وهي متقدمة.

فصل

ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية. وأنكره الحنفية لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه^(١)، وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله سبحانه فلم يجز الإقدام عليه بالقياس، ولأن الحد يدرأ بالشبهة والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا ما تقدم في المسئلة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح، ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام، وما ذكره يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكره لساغ لنفاة القياس في الجملة، ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما 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.

مسئلة: والنفي على ضربين^(٢): طارئ: كبراءة الذمة من الدين^(٣)،

(١) قوله: «استأثر الله بعلمه» أي فهو غير معلوم لنا حتى يلحق به غيره بالقياس، وحينئذ يكون قياساً على أمر مجهول.

(٢) قوله: «النفي على ضربين... إلخ» اعلم أن النفي الطارئ ما تقدمه ثبوت، والأصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت وقد مثل لهما المصنف.

(٣) قوله: «كبراءة الذمة من الدين» أي بعد ثبوته فيها.

فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالأثبتات^(١)، ونفي أصلي: وهو البقاء على ما كان قبل ورد الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية^(٢)، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله^(٣)، ويكون

(١) قوله: «كالأثبتات» أي فهو كالأثبتات الشرعي، وذلك لأن النفي الطارئ بالشرع له خواص يستدل بانتفائها على انتفائه، وآثار يستدل بوجودها على وجوده، وكذلك له علل وأسباب يعلل بها وتلحق به ما شاركة فيها.

ومثاله: أن يقول من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب بعد أدائه ولا يرتفع إلى الحاكم ولا يحبس به ولا يحال به عليه ونحو ذلك، وكل هذه الخواص موجودة فدل على وجود براءة الذمة، كما نقول من خواص المطلق جواز بيعه وهبته والتصدق والوصية به، وقد انتفت بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب فدل على عدم ملكه لها، وثبت بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة فدل على ثبوت ملكه لها.

ومثال قياس العلة في النفي الطارئ أن يقال: علة براءة الذمة من دين الأدي هي أدائه، والعبادات هي دين الله تعالى، فليكن أدائها علة البراءة منها، وقد دل على صحة هذا القياس قوله عليه الصلاة والسلام: «فدين الله أحق بالقضاء».

(٢) قوله: «لأنه لا موجب له قبل ورود السمع... إلخ» بيان للفرق بين قياس الدلالة وقياس العلة في النفي الأصلي.

(٣) قوله: «وهو أن يستدل... إلخ» مثاله أن يقال: «إنما لم تجب صلاة سادسة وحج ثان في العمر لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، وجوب صوم شهر ثان أو وجوب ستة أيام من شوال فيه مثل تلك المفسدة فينبغي أن لا تجب، فهذا قياس أحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتلا عليه من المفسدة، وقد يكون الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه على قول من يقول يجري قياس العلة في النفي الأصلي، كأن يقال ترتيب الوعيد من خواص الوجوب، وهو منتف في صلاة الوتر والضحي وصوم الأيام البيض فلا تكون واجبة».

ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال^(١) والله أعلم.

فصل^(٢)

قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس إثنا عشر سؤالاً^(٣):

(١) قوله: «هو استصحاب الحال» الضمير راجع إلى قوله: «إلى دليل» والمعنى أن يضم دليلاً إلى دليل آخر، وذلك الدليل الثاني هو استصحاب الحال.

(٢) الأسئلة الواردة على القياس:

الأسئلة جمع سؤال ومعناه هنا إما السؤال من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يرد عليه، وإما من معاند يقصد قطع خصمه ورده إليه.

ثم اعلم أن من الأصوليين من لم يذكر هذه الأسئلة في أصول الفقه إحالة على منها الخاص بها وهو فن الجدل، وإلى هذا ذهب الغزالي في المستصفى، ومنهم من ذكرها لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء. ولهذه الشبهة أكثر قوم في الأصول من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية لأنها من مواده ومكملاته.

(٣) قوله: «قال بعض أهل العلم يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً... إلخ» اختلف في عدد القوادح، فأوصلها ابن الحاجب وابن مفلح والفتوح في مختصر التحرير إلى خمسة وعشرين نوعاً، وقال صاحب المحصول إنها أربعة: النقص وعدم التأثير والقول بالموجب والقلب. وأوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول إلى ثمانية وعشرين.

وحاصل الأمر أن تلك الأسئلة تنقسم في الأصل إلى ثلاثة أقسام: مطالبات وقوادح ومعارضة، لأن كلام المعارض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا، الأول المعارضة، والثاني إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا، الأول المطالبة والثاني القدح.

وقال ابن الحاجب: كلها راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع، وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: كلها ترجع إلى المنع لأن الكلام إذا كان مجملاً لا يحصل غرض المستدل بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه.

الاستفسار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير، والفرق، والمعارضة، والتركيب.

أما الاستفسار^(١) فيتوجه على المجمل^(٢)، وعلى المعارض إثبات الإجمال^(٣)، ويكفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ^(٤)، ولا يلزمه بيان

-
- (١) قوله: «أما الاستفسار» هو طلب تفسير اللفظ وبيان المراد به.
- (٢) قوله: «فيتوجه على المجمل» أي إنما يسمع إذا كان في ذلك اللفظ إجمالاً أو غرابة وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة، إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل، ولذلك قيل ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.
- (٣) قوله: «وعلى المعارض إثبات الإجمال» أي: وبيان كونه مجملاً على المعارض، إذ الأصل عدمه، فإن وضع الألفاظ للبيان والإجمال فيه قليل جداً، وإنما البينة على مدعي خلاف الأصل، ويكفي المستدل أنه خلاف الأصل.
- (٤) قوله: «ويكفيه في إثباته بيان احتمالين... إلخ» أي يكفي المعارض في إثبات الإجمال أن يبين صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر، ولا يكلف بيان أن المعنيين متساويان، وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به وهو قد ادعى الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به، لكنه اغتفر ذلك لعسره، ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم، ولم يحصل مقصود المناظرة، وأيضاً فإنه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه، ويصدق بعدائه السالمة عن المعارضة. مثاله أن يقال: بان به البطلان فيكون باطلاً، فيقال: ما معنى «بان»؟ فإنه يقال بمعنى ظهر وبمعنى انفصل، وإذا قال في المكروه مختار للقتل فيقتص منه كالمكروه، فيقال: ما تعني بالمختار؟ فإنه يقال للفاعل القادر والفاعل الراغب، فهذا في دعوى الإجمال، وأما الغرابة فلا تخفى، ولذلك لم يتعرض لها المصنف، ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد، فيقال ما الأيل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد؟
- واعلم أن المعارض مع أنه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعاً وقال وهما متساويان لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدم المرجح لكان جيداً وفاء بما التزمه أولاً.

المساواة بينهما لأنه ليس في وسعه ذلك. وجوابه بمنع تعدد^(١) الاحتمال أو بترجيح أحدهما.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار^(٢)، وهو أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً

(١) قوله: «وجوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما» أي أحد المعنيين على الآخر.

أما الأول: فهو أن يقول: لا نسلم أن لهذا اللفظ محملاً واحداً، ثم يبين ذلك عن أئمة اللغة. وأما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، أو بأننا اتفقنا على أن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى الواحد، والأصل عدم جواز إطلاقه على غيره نفيًا للمجاز والاشتراك، فمن ادعى إطلاقه عليه فعليه الدليل.

وأما الثاني: فهو أن يبين رجحان اللفظ في أحد المحملين في أمر ما من الأمور المرجحة، إما بالنقل عن أهل اللغة أو بأشتهاره في عرفهم، مثل أن يقول: لفظ المختار ظاهر فيمن لا حامل له على الفعل من خارج، وحيث لا يكون مجملاً، وإن أمكنه أن يبين أن صدق اللفظ على المحملين بالتواطؤ والمراد القدر المشترك بينهما نفيًا للمجاز والاشتراك كفاه أيضاً، ومتى أجاب المستدل عن سؤال الاستفسار بأحد الأجوبة المذكورة انقطع المعارض بالإضافة إلى هذا السؤال وله إيراد غيره، وإن عجز عن الجواب لزمه تفسير مراده بلفظه، بأن يقول في المثال الأول: أردت بقولي بأن المبيع ما بان به جواز الرد ظهر به ما انتهى جواز الرد، فبان الأولى بمعنى ظهر، وبان الثانية بمعنى انتفى، وبالمثال الثاني: أردت بالمختار من وقع الفعل بكسبه وقدرته ولا مانع له في بدنه وإن كان محمولاً عليه من الخارج، وفي المثال الثالث: أردت البيع أو الصوم أو الوضوء الشرعي لأنه الحقيقة كما سبق بيانه.

وقال الشيخ رشيد الدين الحواري: حق المستفسر أن يقول: أي شيء تعني بهذا الكلام؟ لأنه طلب المراد من الكلام، ولا يقول مثلاً ما القتل؟ لأن هذا صيغة استفهام، والمستدل إنما تصدى للإفحام لا للتعليم والإفهام.

(٢) قوله: «الثاني فساد الاعتبار» هو أن يكون القياس مخالفاً للنص أو الإجماع، وسمي هذا فساد الاعتبار لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد وظلم لأنه وضع له في غير موضعه.

فيكون باطلاً^(١)، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد أقر معاذ رضي الله عنه العمل به عن السنة^(٢) فصوبه النبي ﷺ.

والجواب من وجهين: أحدهما: أن يبين عدم المعارضة^(٣)، والثاني:

(١) قوله: «أن يقول هذا قياس يخالف نصاً... إلخ» مثال ما خالف نص الكتاب قولنا: يشترط تبييت النية لرمضان لأنه مفروض فلا يصح تبييته من النهار كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ أَعَدَّ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عظيماً﴾ فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم، وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام فيكون صومه صحيحاً. ومثال ما خالف السنة قولنا: لا يصح السلم في الحيوان لأنه عقد يشتمل على الغرر، فلا يصح كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي عن النبي ﷺ أنه رخص في السلم.

ومثال ما خالف الإجماع أن يقول: لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته لأنه يحرم النظر إليها فحرم غسلها كالأجنبية، فيقال له: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الإجماع السكوتي، وهو أن علياً غسل فاطمة ولم ينكر عليه، والقضية في مظنة الشهرة فكان ذلك إجماعاً.

(٢) قوله: «وقد أقر معاذ... إلخ» أي فدل على أن رتبة القياس بعد النص، فتقديمه عليه يجب أن يكون باطلاً، وهو المراد بفساد الاعتبار. وهنا دليل آخر وهو أن الظن المستفاد من كلام صاحب الشرع أقوى من الظن المستفاد من القياس والرأي.

(٣) قوله: «والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما... إلخ» يعني على المستدل منع النص الذي ادعى أن القياس على خلافه، إما منع دلالة أو منع صحة.

مثال الأول: أن يقول في الصوم لا نسلم أن الآية تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية لأنها مطلقة، وقيدناها بحديث «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» أو يقول: إنها دلت على أن الصائم يثاب، وأنا أقول به، لكنها لا تدل على أنه لا يلزمه القضاء، والتزاع فيه، أو يقول إنها دلت على ثواب الصائم وأنا لا أسلم أن المسك بدون تبييت النية صائم.

=

بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

السؤال الثالث: فساد الوضع^(١)، وهو أن يبين أن الحكم المعلق على

ومثال الثاني: أن يقول في مسألة السلم لا نسلم صحة الترخيص في السلم، وإن سلمنا فلا نسلم أن اللام فيه الاستغراق فلا يتناول الحيوان وإن صح السلم في غيره، وأما مسألة غسل الزوجة فبأن يمنع صحة ذلك عن علي، وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر، وإن سلم فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة، وإن سلم فالفرق بين علي وغيره أن فاطمة كانت زوجته في الدنيا والآخرة فالموت لم يقطع النكاح بينهما بإخبار الصادق عليه السلام، بخلاف غيرهما فإن الموت يقطع نكاحهما.

الوجه الثاني في جواب فساد الاعتبار أن يبين المستدل أن ما ذكره من القياس يستحق التقديم على النص الذي أبداه المعترض، إما لكون النص ضعيفاً فيكون القياس أولى منه، أو لكون النص عاماً فيكون القياس مخصصاً له جمعاً بين الدليلين، أو لكون مذهب المستدل يقتضي تقديم القياس على ذلك النص لكونه حنفياً يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالف الأصول أو فيما تعم به البلوى، أو مالكيّاً يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالفه خبر الواحد، وبالجملة للمستدل الاعتراض على النص الذي يبيده المعترض بجميع ما يعترض به على النصوص سنداً ومتناً.

تنبيه: فساد الاعتبار إنما يرد على القياس، وكذلك فساد الوضع المذكور بعد، بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا يختص بالقياس بل يرد على النصوص بطريق الأولى، لأن الاحتمال والغرابة تقع فيهما كما تقع في ألفاظ القياس، ومعنى فساد الاعتبار أن المعترض كأنه يقول للمستدل إنك اعتبرت ما لا يصلح أن يكون دليلاً، وإذا توجه سؤال فساد الاعتبار على المستدل انقطع مطلقاً لتجرده في دعواه عن دليل، بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا ينقطع مطلقاً بل بالنسبة إلى مقامه الخاص، والفرق أن النزاع هنا لفظي لا يقدح في الحكم بخلاف فساد الاعتبار فإنه قادح في عمدة الحكم وهو الدليل.

(١) قوله: «فساد الوضع» إنما سمي بذلك لأن وضع الشيء جعله في محل على هيئة أو كيفية ما، فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه كان وضعه على خلاف =

العلة تقتضي العلة نقيضه، مثاله ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة لفظ الهبة
ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له^(١): هذا تعليق
على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به^(٢)، يقتضي انعقاد
النكاح به لا عدم الانعقاد^(٣).

وجوابه من وجهين: أحدهما أن يدفع قول الخصم أنه يقتضي
نقيض ذلك^(٤). الثاني أن يسلم ذلك^(٥)، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر،

= الحكمة، وما كان على خلاف الحكمة كان فاسداً، فنقول ها هنا أن العلة إذا
اقتضت نقيض الحكم المدعى أو خلافه كان ذلك مخالفاً للحكمة، إذ من شأن العلة
أن تناسب معلولها لا أنها تخالفه، فكان ذلك فاسد الوضع بهذا الاعتبار.

(١) قوله: «فيقال» أي فيقول الحنفي هذا فاسد الوضع لأن انعقاد غير النكاح... إلخ.

(٢) قوله: «به» أي بلفظ الهبة.

(٣) قوله: «لا عدم الانعقاد» أي لأن تأثير لفظ الهبة في انعقاد غير النكاح دليل على أن
له حظاً من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عقد فلينعقد به كالهبة، ويلتزم عليه
الإجارة أو يفرق بينها وبين الهبة والنكاح إن أمكن.

(٤) قوله: «أحدهما أن يدفع قول الخصم... إلخ» مثاله أن يقول في مسألة الكتاب: لا
نسلم أن انعقاد الهبة بلفظها أو كون لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد
النكاح به. قولكم انعقاد غير النكاح يدل على قوته وتأثيره في العقود. قلنا: إنما
يدل على تأثيره فيما وضع له وهو الهبة، أما غيره فلا لوجوه:

أحدها: أن تأثيره إنما يناسب أن يكون في موضوعه لإشعاره بخواصه، ودلالته
عليها بحكم الوضع والنكاح والبيع والإجارة لها خواص لا يشعر بها لفظ الهبة،
فيضعف عن إفادتها والتأثير في انعقادها به.

الوجه الثاني: أن استعمال اللفظ في غير موضوعه تجوُّز وهو ضعيف بالنسبة إلى
الحقيقة، والأصل عدم التجوُّز.

الوجه الثالث: أن قوة اللفظ وسلطانه وظهور دلالاته لما كانت في موضوعه كان
استعماله في غيره تفريقاً لقوته وكالتغريب له عن مواطنه، فيضعف بذلك عن
التأثير.

(٥) قوله: «الثاني أن يسلم ذلك» هذا هو الجواب بالتسليم، وهو أن يقال: سلمنا أن =

والحكم على وفقه فيجب تقديمه لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً^(١) يشهد له بالاعتبار، فهو انتقال إلى سؤال المعارضة.

= انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به لكن اقتضاؤه لعدم انعقاده أقوى من اقتضائه لانعقاده، لأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة يقتضي أن اللفظ مشترك بينهما أو مجاز في النكاح عن الهبة والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، وما ذكرناه يقتضي نفيهما، وتخصيص كل عقد بلفظ هو وفق الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى مما خالفه، وعلى هذا النمط يكون الجواب في غير المثال.

(١) قوله: «إن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً» يعني أن المستدل إذا علل بوصف فادعى المعارض أن ذلك الوصف يقتضي نقيض الحكم المدعى، وذكر له شاهداً بالاعتبار في اقتضاء النقيض، كان ذلك معارضة منه لدليل المستدل وانتقالاً من سؤال فاسد الوضع إلى إيراد المعارضة وهو انقطاع، فإن لم يكن انقطاعاً فهز مستقبح لكونه نشرًا للكلام وانتقالاً من مقام إلى مقام.

مثاله أن يقول المستدل: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح، فيقول المعارض: هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم، إذ انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاده به، ويشهد لذلك أصل بالاعتبار وهو لفظ البيع حيث لا ينعقد به غير البيع، وهو السلم والإجارة، فإن هذا صار خروجاً عن خصوصية فساد الوضع إلى طريق المناقضة والمعارضة حتى صار كأنه قال للمستدل: ما ذكرته من الدليل وإن دل على ما ذكرت لكن عندي ما يعارضه ويدل على خلافه وهو لفظ البيع قد انعقد به البيع وغيره، فكذا ينبغي أن ينعقد بلفظ الهبة وغيرها، فإن سامحه المستدل ولم يؤاخذه بذلك فعليه أن يجيبه بما يجيب به المعارضة فيقول: لا نسلم أن السلم والإجارة ينعقدان بلفظ البيع حتى يجوز مثله في لفظ الهبة مع النكاح سلمناه، ولكن لا نسلم أن السلم والإجارة مغايران للبيع بل هما نوعان له، إذ البيع ينقسم إلى بيع منفعة وهي الإجارة، وإلى بيع عين موجودة أو موصوفة وهو غالب أنواعه، أو في معدومة لكنها موجودة في الذمة وهو السلم، بخلاف النكاح فإنه مغاير للهبة مختصة عنها بخواص لا يشعر بها لفظها، فحاصل المذكور ههنا في الجواب، إما منع المعارضة أو الفرق بينها وبين حكم قياس المستدل.

السؤال الرابع: المنع، ومواقعه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع.

وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل، والصحيح أنه لا ينقطع، على التفصيل^(١) الذي ذكرناه.

السؤال الرابع المنع:

(١) قوله: «والصحيح أنه لا ينقطع... إلخ» أي لا ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل على أصح الأقوال فيه وهي أربعة:

أحدها: ينقطع لأننا لو مكناه من الكلام على الأصل وإثباته بالدليل لانتشر الكلام وانتقل إلى مسألة أخرى، ولتمثل لذلك مثلاً يتضح به هذا القول والأقوال بعده، وذلك لو قال حنبلي في جلد الميتة أنه نجس فلا يطهر بالدباغ كجلد الكلب، فقال الحنفي: لا أسلم حكم الأصل وهو أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ، بل يطهر عندي، فشرع المستدل يقول: الدليل على أن جلد الكلب لا يطهر أنه حيوان نجس العين فلا يطهر جلده بالدباغ كجلد الخنزير، فقد خرج عن محل النزاع وهو جلد الميتة إلى غيره، وقد يتسلسل المنع مثل المعترض الحكم في جلد الخنزير والوصف في جلد الكلب فيخرج قانون النظر عن وضعه.

القول الثاني: لا ينقطع المستدل بذلك.

القول الثالث: إن كان المنع جلياً في مذهب المعترض، مشهوراً يعلمه غالب الفقهاء انقطع المستدل، وإن كان خفياً لا يعلمه إلا الآحاد والخواص لم ينقطع، والفرق أن خفاء المنع يكون عذراً له فيمكن من الاستدلال عليه ولا يحكم بانقطاعه، بخلاف المنع الجلي فإنه يعد كالمفروض إذا قاس على أصل ممنوع حيث عرض الكلام المتسلسل والانتشار.

ومن أمثلة المنع الجلي لا يقتل الحر بالعبد للفتاوت بينهما قياساً على المسلم بالذمي، فإن ذلك ممنوع عند الخصم وهو جلي على مذهبهم أنهم يقتلون المسلم بالذمي.

ومثال المنع الخفي قولنا في تعيين النية لرمضان: صوم واجب فيجب تعيين النية له كالقضاء، وقولنا في الوضوء: عبادة فيفتقر إلى النية كالتييم، فإن المنع في ذلك خفي، إذ منع احتياج القضاء إلى النية إنما هو على مذهب زفر، وأما افتقار التيمم إلى النية فلا نعلم عندهم فيه خلافاً.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل^(١)، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته إن كان عقلياً بالاستدراج إلى أدلة العقل^(٢)، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعياً فبدليل شرعي، وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلزمه^(٣).

= وفي هذا القول التفصيلي نظر، لأن ضبط خفاء المنع وظهوره مما يعلمه غالب الفقهاء هو وإن كان قريباً لكنه متفاوت جداً، إذ غالب الفقهاء يتفاوتون في معرفة مذهب بعضهم كما يتفاوتون في معرفة مذاهبهم، وقد يبلغ الفقيه رتبة الاجتهاد ويخفى عليه غالب مذهب غيره.

الرابع: الرجوع في ذلك إلى عرف أهل بلد المناظرة إن كانوا يعدون منع حكم الأصل انقطاعاً وانقطاع وإلا فلا، إذ الجدل مراسم وحدود مصطلح عليها فينبغي الوقوف معها. واختار الأمدي وتبعه الطوفي في مختصره تفصيلاً جيداً، فقال الأمدي في جدله: إن لم يكن للمستدل مدرك يعني طريقاً إلى إثبات الحكم غير القياس على الأصل الممنوع جاز ولا يكون منقطعاً بالمنع، وإن كان له مدرك غيره فإن كان المنع خفياً لم ينقطع وإلا انقطع.

(١) قوله: «الثاني منع وجود ما يدعيه علة... إلخ» اعلم أنه لو قال قائل: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر، فقال المعارض لا نسلم تحريم الخمر إما جهلاً بالحكم أو عناداً، كان قوله هذا منع حكم الأصل. ولو قال لا أسلم وجود الإسكار في الخمر، كان هذا منع وجود المدعى علة في الأصل.

ولو قال لا أسلم أن الإسكار علة التحريم، كان هذا منع علة الوصف في الأصل. ولو قال: لا أسلم وجود الإسكار في النبيذ، لكان منع وجود العلة في الفرع، ففي الأصل ثلاثة منوع وفي الفرع منع واحد.

(٢) قوله: «إن كان عقلياً... إلخ» أي يثبت بالعقل ككون القتل عدواناً والشدة المطربة، فيقول المعارض: لا أسلم كون هذا القتل عدواناً وأن هذا الشراب مسكر يعرف بالعقل بدوران زوال العقل مع شربه وجوداً وعدمياً، وأما إثباته بالحس فكالقتل والغضب والسرقة فإنها أمور محسوسة، وأما إثباته بالشرع فكالطهارة والنجاسة والحل والحرمة في قولنا طاهر فجاز بيعه، أو نجس فلا يجوز بيعه، أو نحو ذلك من الأحكام الشرعية.

(٣) قوله: «وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلزمه» أي يثبت الوصف إذا منعه =

الثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها^(١).

الرابع: منع وجود ما ادعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقه.

السؤال الخامس: التقسيم^(٢)، وحقه أن يقدم على المطالبة إذ فيه

= بدليله من حس أو عقل أو شرع كما ذكرنا، أو بالاستدلال على وجوده أو بوجود أثر من آثاره أو لازم له، وذلك كدلالة تحريم القتل على كونه عمداً لأن العمد من لوازم التحريم، ودلالة الدية على القتل لأنها من آثاره، ودلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة لازم لوجوب الحد، وكلحوق النسب على عدم وجوب الحد لأن لحوق النسب من آثار الوطء الذي ليس بحرام، وكدلالة فساد العقل على إسكار الشراب وعدم جواز الاستصحاب في الصلاة على النجاسة.

(١) قوله: «الثالث منع كونه علة... إلخ» هذا المنع والذي بعده يتضحان يشبههما المستدل بطريقهما كما ثبت فيما تقدم من أدلة إثبات كون الوصف علة وهي: النص والإجماع والاستنباط بالمناسبة والسبر والدوران ونحو ذلك، وفيما تقدم أيضاً من دليل وجود العلة في الفرع من إلغاء الفارق وهو تنقيح المناط ونحوه، فلو قال المستدل: النبيذ مسكر فحرم كالخمر، فقال المعترض: لا نسلم أن الإسكار علة ولا أنه موجود في النبيذ، لكان المستدل أن يقول: الدليل على أن الإسكار علة التحريم أنه مناسب له لإفضائه إلى مصلحة صيانة العقول عن الفساد، ولأن تحريم الخمر إما لكونه مائعاً، أو لقذفه بالزبد، أو لكونه من العنب، أو لكونه مسكراً، والأوصاف كلها طردية إلا الإسكار فكان هو العلة، وهو موجود في النبيذ بدليل الوجدان والعقل، فإن الشارب له يجد النشاط وغروب العقل وديب الأعضاء، وكذلك يرى زوال العقل يدور معه وجوداً وعدمًا وذلك دليل كونه مسكراً.

(٢) قوله: «التقسيم» هو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر، وإلا فلو كان اللفظ في أحد الاحتمالين أظهر منه في الآخر وجب تنزيل اللفظ عليه، ولو اشترك الاحتمالان في اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى، وهذا هو الذي أراده المصنف، لكن لم يفصح به غاية الإفصاح، ومثاله ما يأتي قريباً.

منع^(١)، والمطالبة تسليم محض^(٢)، والمنع بعد التسليم غير مقبول، إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل لأنه علتة، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل ويشترط لصحته شرطان:

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم^(٣).

(١) قوله: «منع» أي لوجود العلة.

(٢) قوله: «والمطالبة تسليم محض» لأن قول المعارض ما الدليل على أن الوصف الذي ذكرته وهو علة الحكم الذي ادعيته يتضمن تسليم وجود الوصف المذكور، وإذا كان التقسيم منعاً للعلة والمطالبة تتضمن تسليمها فالتسليم مقبول بعد المنع، بخلاف العكس وهو المنع بعد التسليم، لأنه إنكار لما اعترف به وهو غير مقبول. مثاله لو قال المستدل: الأرز مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر، فقال المعارض: لا أسلم أن الكيل علة في الأصل لأن علة الربا فيه إما الكيل أو الطعم أو القوت ولا شيء من ذلك يصلح علة، وقرر ذلك بدليله عنده ثم قال: سلمت أن البر مشتمل على علة الربا لكن لم قلت أن الكيل هو العلة؟ فإذا جريت على هذا كان صحيحاً لأنه تسليم بعد منع ورجوع عن النزاع في وجود الوصف، ولو قال أولاً: لم قلت أن الكيل علة؟ ثم قال بعد ذلك العلة إما الكيل أو الطعم أو القوت ولا شيء من ذلك علة لم يصح، لأن سؤاله عن دليل عليه الكيل تسليم لوجوده وصلاحيه العلة، وإنكاره بعد ذلك صلاحيته للتعليل إنكار لما سلمه. وهذا شرح ما اختاره المصنف من أن حق التقسيم التقديم على المطالبة، واختار الطوفي أنه لا تنافي بين التقسيم والمطالبة حتى يكون إيراد التقسيم بعدها إنكاراً بعد اعتراف، إذ حاصل التقسيم هو إنكار وجود علة المستدل في الأصل، وذلك لا ينافي قول المعارض ما الدليل على أن ما ذكرته علة؟

(٣) قوله: «ويشترط لصحته شرطان: أحدهما أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم» أي مما يصح انقسامه إلى ما يجوز منعه وتسليمه، قال العضد في شرح المختصر الحاجبي: حقيقة التقسيم أن يكون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع فيمنعه إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لأنه لا يضره. وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجري فيه =

فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح^(١)، لأنه يمهّد لنفسه شيئاً ثم يوجه الاعتراض، فحينئذ يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه.

= يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع، وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطاً له إذ لعله غير مراده، والمختار قبوله إذ به يتعين مراده، وربما لا يمكنه تميم الدليل به، وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل، وللقبول شرط وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه، مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم، فيقول المعارض: ما المراد بتعذر الماء؟ شئت أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو إن تعذر الماء في السفر أو المرض؟ سبب الأول ممنوع وحاصله أنه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما ذكر في صريح المنع من الأبحاث من كونه مقبولاً وقطعاً، وكيفية الجواب عنه مثال آخر أن يقول في مسألة الملتجئ إلى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص، فيقول المعارض متى هو سبب؟ أمع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه؟ الأول ممنوع وإنما لم يقبل لأن حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعاً، والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فإن الدليل ما لو جرد النظر إليه أفاد الظن، إنما بيان كونه مانعاً على المعارض وكفي المستدل أن الأصل عدم المانع.

(١) قوله: «فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل ... إلخ» بيانه: أن المعارض لا يورد في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدل وجعل يتكلم عليه، وإنما وظيفة المعارض هدم ما يبينه لا بناء زيادة عليه، مثال ذلك أن يقول الحنفي في قتل الحر بالعبد قتل عمد عدوان فأوجب القصاص قياساً على الحر بالحر، فيقال له: قتل عمد عدوان في رقيق أو غير رقيق، وكذا إذا قال في مسألة إجبار البكر البالغة أنها عاقلة بالغة فلا تجبر على نكاح الرجل، فيقال عاقلة بالغة وهي بكر أو ليست ببكر. فهذا تقسيم مردود لأن دليل المستدل لم يتعرض للرقيق في المثال الأول ولا للبكر في المثال الثاني وجوداً ولا عدماً، فذكر المعارض له تقويل للمستدل ما لم يقل أو إعراض عن ساطرته إلى مناظرة المعارض نفسه كما ذكرنا، أو جهل منه بطريق المناظرة، وأياً ما كان يبطل التقسيم.

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام^(١)، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر^(٢)، فعند ذلك يندفع، وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عني به هذا المحتمل فمسلم^(٣) والمطالبة متوجهة، وإن عني به ما عداه فممنوع.

(١) قوله: «الثاني أن يكون حاصراً لجميع الأقسام» أي فإن لم يكن حاصراً لم يصح التقسيم لجواز أن ينهض القسم الباقي الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض بفرض المستدل، وحينئذ ينقطع المعترض ولذلك أمثلة: منها أن يقول هذا العدد إما أن يكون مساوياً لهذا العدد أو أقل منه، فيقول المستدل لا هذا ولا هذا بل يكون أكثر وهو مرادي.

ومنها أن يقول: فعل مأمور به فيكون مجزئاً، فيقول المعترض مأمور به على وجه الفرض أو على وجه الإباحة؟ فيقول لا هذا ولا هذا بل على وجه النذب أو الوجوب إن كان ممن يفرق بين الفرض والواجب.

ومنها أن يقول الحنبلي: الوتر ليس بفرض لأنه إما فرض أو نفل، فالأول باطل فتعين الثاني، فيقول الحنفي لا فرض ولا نفل بل واجب.

ومنها أن يقول في الحرة البالغة تلي عقد النكاح لأنها عاقلة فصح منها التصرف للمصلحة كالرجل، فيقال له: ما تعني بالعقل؟ التجربة أو كمال الرأي وحسن السيرة؟ الأول ممنوع والثاني مسلم، فيقول لا هذا ولا هذا بل المراد به قوة غريزية يتأتى بها درك المصالح والمفاسد.

(٢) قوله: «فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين... إلخ» أي: ومن شروط صحة التقسيم أن لا يورد المعترض في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدل وجعل يتكلم عليه، وإنما وظيفة المعترض هدم ما يبنيه لا بناء زيادة عليه، وقد بينا أمثلة ذلك عند الكلام على قوله: فلو أورد ذلك... إلخ.

(٣) قوله: «وطريق المعترض في صيانة تقسيمه... إلخ» بيانه: أنه إذا توجه سؤال التقسيم فللمستدل في دفعه وجوه:

أحدها: أن يبين فساده بانتفاء شروطه أو بعضها فيقول مثلاً: لا أسلم أن لفظي =

وذكر قوم إن من شرط صحته أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء، لكن يكفي بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة لكونه غير مقدور عليه، وإنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع وإما بحكم العرف وإما بقرينة وجدت فسد التقسيم.

قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل، ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه، فإن شرطه تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عينته ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل، ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط، إذ لا حرج على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله^(١)، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حرج على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به.

= يحتمل ما ذكرت من التقسيم، أو لا أسلم أن تقسيمك حاصر، بل هناك قسم آخر هو مرادي، أو إنك زدت في تقسيمك على ما ذكرت، فأنت تناظر نفسك ولا يلزمي جوابك.

الثاني: أن يبين ظهوره في بعض احتمالات التقسيم بالوضع أو عرف الاستعمال لغة أو عرفاً أو شرعاً، أو بقرينة، وإذا بان ظهوره في بعض الاحتمالات وجب تنزيل اللفظ عليه.

الثالث: أن يبين إن ما قسم المعترض إليه اللفظ متحد ولكنه وهم في اعتقاد التعدد، أو أن الأقسام كلها مرادة له بناء على أن لفظه دل عليها بالتواطؤ، وأمثلة هذا تظهر في محل النظر بما يستشعره المستدل ويحتمل من شاهد الحال.

(١) قوله: «ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط... إلخ» إن وما بعدها في تأويل مصدر فاعل يمنع أي ويمكنه أن يمنع شرطية تساوي الاحتمالات في هذا النوع أو أن يمنع كون تساوي الاحتمالات شرطاً.

وجواب التقسيم من حيث الجدل، بدفع انقسام الكلام أو بيان ظهور أحد الاحتمالين أو بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة^(١)، وإن اختار الجواب الفقهي 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 الطريقتين فليختره.

القسم السادس في السؤال: المطالبة، وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة^(٢)، وهو المنع الثالث في المعنى^(٣)، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل^(٤)، وتسليم الحكم.

(١) قوله: «وجواب التقسيم... إلخ» قد مر بك فيما تقدم أمثلة ذلك فتفطن وقس عليها.

(٢) قوله: «طلب المستدل... إلخ» أي أن يطلب المعارض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع علة، كقوله فيما إذا قال مسكر فكان حراماً كالخمر أو مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر، لم قلت إن الإسكار علة التحريم؟ وإن الكيل علة الربا؟ ولم قلت إن التبديل علة القتل؟ فيما إذا قال في المرأة إنسان بدل دينه فقتل كالرجل.

(٣) قوله: «وهو المنع الثالث في المعنى» أشار بالمنع الثالث إلى ثالث أنواع المنع التي ذكرها آنفاً. ومعنى كونها ثالث المنوع أن الجواب عنها هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث لا أنها الثالث بعينه، وهو الدليل على عليته بما سبق من نص أو إجماع أو استنباط، وسيأتي بيانه بعد.

وقد منع قوم من قبول سؤال المطالبة واحتجوا عليه بما لا حاصل له، والدليل على قبوله أن المستدل إما أن لا يعتقد عليه الوصف فيحرم عليه ذكره ولا يصح الإلحاق به، وإما أن يعتقد عليته، فإما تحكماً بغير دليل فلا يقبل أو بدليل فيجب إبداءه ليحصل به الفائدة ويلزم الانقياد.

(٤) قوله: «وفيه تسليم وجود العلة في الفرع... إلخ» أي إن سؤال المطالبة يتضمن وجود العلة، أي الوصف في الفرع وفي الأصل، ويتضمن تسليم الحكم، أما تضمنه تسليم الوصف في الفرع والأصل فلا لأنه يسأل عن عليته وهو كونه علة، =

وجواب ذلك بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

القسم السابع: في السؤال النقض^(١)، ومعناه إبداء العلة بدون الحكم^(٢)، أي أن لا تكون العلة مطابقة للحكم، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى^(٣)، ورجحنا قول من قال بصحة النقض،

= وذلك فرع على تحقيق الوصف في نفسه في الأصل والفرع، إذ لو لم يكن ذلك لكان منعه وجود الوصف أولى به وأجدى عليه، ولأنه قد سبق في سؤال المنع أنه ينقسم إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل، ثم منع وجود الوصف فيه، ثم منع كونه علة، ثم منع وجوده في الفرع.

وصورة إيرادها في قولنا النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر، أن يقال: لا نسلم تحريم الخمر، ثم لا نسلم وجود الإسكار فيه ثم لا نسلم كونه علة، وهذا سؤال المطالبة وهو ثالث المنوع، والعادة أن المعارض يبتدىء بالمنوع أول أول، فلا ينتقل إلى منع إلا وقد سلم الذي قبله انقطاعاً أو تنزلاً، وقد علم أن قبل سؤال المطالبة معين فيتضمن إرادته تسليمها، وبعده منع سؤال المطالبة فرع عليه فيتضمن تسليمه أيضاً كما تقرر.

وأما تضمنه تسليم الحكم فكتسليم تحريم الخمر والربا ووجود القتل في الأمثلة المتقدمة، وقد بينا فيما سبق أن العلة فرع الحكم في الأصل لاستنباطها منه، والحكم أصل لها، فمنازعة المعارض في الفرع الذي هو العلة يشعر بتسليم الأصل الذي هو الحكم، إذ لو لم يكن تسليمه له لكان منعه أولى وأجدى على المعارض.

(١) اعلم أن استعمال النقض في المعاني والعلة والوضوء والرأي ونحوها، وإنما مجاز حقيقته في البناء، واستعمل في المعاني بعلاقة الإبطال ويعتبر الوضع، فإن ذلك مشترك بين البناء والمعنى المنقوض.

(٢) قوله: «ومعناه إبداء العلة بدون الحكم» مثاله أن يقال في مسألة النباش سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله فيجب عليه القطع كسارق مال الحي، فيقال هذا ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن الوصف موجود فيهما ولا يقطعان، ففي هذا المثال أبدت العلة لكن الحكم لم يترتب عليها.

(٣) قوله: «وقد ذكرنا الخلاف... إلخ» أي في مسألة تخصيص العلة.

واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقص، والأليق وجوب الاحتراز^(١)، فإنه أقرب إلى الضبط وأجمع لنشر الكلام، وهو هين، ثم للمستدل في دفع النقص طرق أربعة منها: منع وجود العلة أو الحكم في صورة النقص^(٢)، وليس للمعترض أن يدل عليه^(٣)، إذ فيه نقل الكلام إلى

(١) قوله: «واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل... إلخ» مثال الاحتراز أن يقول في المثال السابق سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله وليس أباً ولا مديوناً للمسروق منه فيلزمه القطع وقس عليه.

ثم اعلم أنه لا نزاع في استحباب هذا الاحتراز وإنما النزاع في وجوبه، فمن لم يوجبه يقول: أن النقص سؤال خارج عن القياس فلا يجب إدخاله في صلب القياس، بل إذا أورده المعترض لزم جوابه بما يدفعه كسائر الأسئلة، ولأن فيه تنبيهاً للمعترض على موضع النقص، وفي ذلك نشر الكلام وتبديده وهو خلاف المطلوب من المناظرة. ومن أوجبه قال: لأن فيه حسم مادة الشغب وانتشار الكلام وسداً لبايه فكان واجباً لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل.

وللقولين اتجاه، وهذا الاحتراز أصح، والجواب عن الأول: أن سؤال النقص وإن كان خارجاً عن القياس إلا أن المقتضي والمصحح له خلل في طلب القياس فوجب الاعتناء بسده، كسجود السهو مع الصلاة.

وقولهم: فيه تنبيه للمعترض على موضع النقص، قلنا: فإذا كان كذلك فلا يقدح في وجوب الاحتراز لأن المناظرة المشروعة مقام عدل وإنصاف يجب على الإنسان أن يتكلم فيه له وعليه متوخياً للحق، وإنما يصلح أن يكون ما ذكره مانعاً من الاحتراز أن لو كان المقصود من المناظرة غلبة الخصم بالمخادعة وتخيل ما لا حقيقة له وليس الأمر كذلك، وما ذكرناه في المثال من الاحتراز عن صورة النقص أحسن لما فيه من جمع الكلام وصيانته عن النقص والنشر فكان واجباً عملاً بمقتضى الأمر به.

(٢) قوله: «منها منع وجود العلة أو الحكم في صورة النقص» هذان طريقان من طرق النقص، أي لأن النقص إنما تحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها، فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقص، ثم يقول إنما تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته فهو يدل على صحة علتي عكساً، وهو انتفاء الحكم لانتفائها. مثاله: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي قتل عمد عدوان فيجب القصاص =

مسئلة أخرى، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منها على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، فإن قال المستدل لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض، لأن كون هذه المسئلة من مذهبه مشكوك فيه^(١)، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه.

الثالث^(٢): أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من فوات شرط أو وجود مانع^(٣)، ليظن استناد تخلف الحكم إليه^(٤)، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله، ويكفيه أن يبين في صورة

= كما في المسلم بالمسلم، فيقال: ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم، فيقول: لا أسلم أنه عدوان فيندفع النقض بذلك إن ثبت له. قوله: «وليس للمعترض أن يدل عليه» أي على وجود العلة في صورة النقض. وحاصل ما علل به هذا القول أن المعترض يصير مستدلاً، والمستدل معترضاً فتقلب قاعدة النظر، كما لو قال المعترض في الصورة المذكورة أنفاً أنه قتل بخفزه لذمة الإسلام، وكلما كان مخفراً لذمة الإسلام يفضي إلى ما ذكرناه.

* * *

(١) قوله: «لأن كون هذه المسئلة من مذهبه مشكوك فيه» أي أن المستدل إذا لم يعرف الرواية في صورة النقض احتمال أن يكون الحكم فيها على وفق العلة فلا يرد النقض، واحتمل أن يكون على خلافها فيرد، وإذا احتمل وروده وعدم وروده وعلة القياس صحيحة بأحد الطرق الصحيحة للعلة فلا يبطل بأمر متردد فيه.

(٢) قوله: «الثالث» أي من الأجوبة عن النقض.

(٣) قوله: «أن يبين في الموضع... إلخ» مثاله: ما إذا أورد المعترض قتل الوالد ولده على علة القتل العمد العدوان، فقال المستدل: تخلف الحكم لمانع الأبوة، وإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع، فأورد المعترض السرقة من غير حرز، فقال المستدل: لاتفاء شرط وهو الحرز، وكما إذا قال: نصاب كامل حال عليه الحول فوجبت فيه الزكاة كالمضروب، فأورد المعترض مال الصبي والمجنون والمديون، فيقول المستدل: مال الصبي والمجنون فوات فيه شرط التكليف تغلياً لمعنى العبادة فيه عند الحنفي، ومال المديون وجد فيه مانع الدين فلذلك تخلف الحكم في هذه الصور.

(٤) قوله: «ليظن... إلخ» تعليل لقوله: «أن يبين... إلخ» وقوله: «ما يصلح» مفعول =

النقض معنى يناسب انتفاء الحكم أو فوات أمر يناسب الاشتراط^(١)، فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد، ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط في صورة النقض^(٢)، ولا يثبت ذلك ما لم

= يبين، أي أن يبين مستنده الذي استند عليه لنقض كلام خصمه بأن يقول: انتقض تعليلك لفوات شرط كذا أو لوجود مانع يمنع من ثبوت الحكم، وذلك المانع كذا، وما ذلك إلا ليظن أن استناد تخلف الحكم إنما كان لفقدان ذلك الشرط أو لتخلف ذلك المانع، ويبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله، فإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع، فتقضه المعترض انتفى شرط من دليلك وهو الحرز، فهنا قد بطل الظن الذي بنى عليه المستدل القطع وبقي الحكم المستفاد من الدليل بعد ضم الشرط إليه بأن يقال: سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله ولا شبهة فيه.

(١) قوله: «ويكفيه أن يبين في صورة النقض... إلخ» أي يكفي المستدل أن يبين وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم، كفي الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب، وذلك إما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، أما تحصيل المصلحة فكما في العرايا إذا أوردت على الرويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، وقد لا يكون عندهم ثمن آخر، وكضرب الدية على العاقلة إذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل، وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فليغرموا بكونه قاتلاً، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ما لك غنمه فعليك غرمه».

وأما دفع المفسدة فكتعليل حرمة أكل الميتة بقذارتها، فإذا أورد أن المضطر داخل في التحريم قيل إنما لم يكن داخلياً لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل مستقذر.

(٢) قوله: «ولا يعتبر قول من قال لا بد أن يبين وجود المانع... إلخ» هذا وارد على قوله: «ويكفيه أن يبين... إلخ» بيانه: أن هذا القائل قال: لا بد في صورة النقض أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط، كأن يقول مثلاً يجب القصاص في القتل العمد العدوان ما لم يكن القاتل والدُّ للمقتول، فهذا بيان وجود المانع، أو أن يقول في بيان فوات الشرط: شرط القطع أن يسرق نصاباً كاملاً من غير حرزه، فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضي وهو: القصاص في المثال الأول والقطع في =

يوجد المقتضى، 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^(١)، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله،

= المثال الثاني متوقفاً على ثبوت المانع، وثبوت المانع متوقفاً على ثبوت المقتضى فيلزم الدور.

وحاصل الجواب: أن لا دور هنا لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، فهلاك النفس مثلاً في صورة الاضطراب مناسب يعتبره الشرع، وإذا كان كذلك دل على كونه مقتضياً لحل الأكل، وكذلك حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب معتبر شرعاً يدل على جواز استثنائه من قاعدة الربا وإنما ترك ذكر المانع أو الشرط لأنه عارضه تخلف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم على ذلك المستند وبقي الظن الأول بحاله.

(١) قوله: «ولو أبدى النقص على أصل المستدل... إلخ» أراد بذلك أن النقص من المعارض إما أن يتوجه إلى أصل خصمه المستدل، أو إلى أصل نفس المعارض، فإن كان النقص متوجهاً إلى أصل المستدل لزمه الجواب والاعتذار لاختصاص النقص بمذهبه، فبدون الجواب عنه يتبين فساد، كما إذا قال الحنفي في قتل المسلم بالذمي أنه قتل عمد عدوان فيوجب القصاص قياساً على المسلم بالمسلم، فيقول الحنبلي هذا ينتقض على أصلك بما إذا قتله بالمثل، فإن الأوصاف موجودة والقصاص منتف عندك فله أن يعتذر عنه بأدنى عذر يليق بمذهبه ولا يعترض عليه فيه لأنه أعرف بمأخذه، مثل أن يقول: ليس ذلك قتلاً وليس ذلك عمداً أو ما شاء من كلامهم.

وإن كان النقص متوجهاً من المعارض إلى أصل نفسه بأن قال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني؟ لم يصح، أي لم يقدح في علة المستدل ولم يلزمه العذر عنه، وذلك كما إذا قال الحنبلي: لا يقتل المسلم بالذمي لأنه كافر فلا يقتل به المسلم قياساً على الحربي، فقال الحنفي: هذا الوصف لا يطرد على أصلي إذ هو باطل بالمعاهد، فإنه كافر ويقتل به المسلم عندي، وكذا لو قال الحنبلي: يقطع النبش لأنه سارق، فقال الحنفي: هذا باطل على أصلي بسارق =

وإن أبداه على أصل نفسه وقال هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه؟ لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضى للحكم نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد إليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسئلة 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 النقض، أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على ما مر^(١)، ولو قال المعارض: ما ذكرته من الدليل على

= الأشياء الرطبة، فإنه سارق ولا يجب قطعه عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فلا يلزمني، فهذا لا يسمع على الصحيح فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره من الكفر في مسألة المسلم بالذمي، والسرقة في مسألة النباش نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد والرجوع إليه والعمل بمقتضاه في سائر الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض، كما أنه حجة عليه في محل النزاع أي في المسئلة التي هما فيها وتقريره: أن للمستدل أن يقول: العلة في صورة النزاع وهو قطع النباش، وصورة النقض وهو القطع بسرقة الأشياء الرطبة، فالوصف الذي ذكرته حجة عليك في الموضعين، فإن كان عندك قادح في نفس العلة فأبدعه، أما كونها لا تطرد على أصلك فلا يلزمني، إذ هذا حمل لي على مذهبك بالقوة.

(١) قوله: «الرابع في دفع النقض أن يبين... إلخ» أي أن يبين المستدل أن صورة النقض واردة على مذهبه ومذهب خصمه فهي مستثناة، كما إذا قال المستدل: مكيل فحرم فيه التفاضل، فأورد المعارض العرايا إذ هي مكيل وقد جاز فيه التفاضل بينه وبين الثمر المبيع به على وجه الأرض، فيقول المستدل: هذا وارد عليك وعلي جميعاً، فليس بطلان مذهبي به أولى من بطلان مذهبك. تنبيه: زاد العلامة النيلي في شرح جدل الشريف المراغي طريقاً خامساً في دفع النقض فقال: هو أن يقول المستدل هذه العلة منصوفة فهي مؤثرة بالنص فلا يرد عليها نقض، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ إذا علل بالسرقة في مسألة النباش وغيره فأورد عليه بعض النقوض المذكورة، وكذلك علة العرايا منصوفة فلا يؤثر فيها النقض بالعرايا.

كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة^(١)، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

(١) قوله: «ولو قال المعترض ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض... إلخ» معناه: أنه إذا نقض المعترض علة المستدل بصورة، فأجاب المستدل عن ذلك بأحد الأجوبة المتقدمة، إما منع العلة أو الحكم في صورة النقض، أو بورود النقض على المذهبين، أو غير ذلك، فقال المعترض: الدليل الذي دل على أن وصفك الذي عللت به في محل النزاع علة موجودة في صورة النقض، فيلزمك الإقرار بثبوت الحكم فيها عملاً بوجود الوصف المقتضي له، لكنك لم تقل به فيلزمك النقض.

مثاله: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص كقتل المسلم، فيقول الحنبلي: لا أسلم أن قتل الذمي عدوان، فيقول الحنفي: الدليل على أن قتل الذمي عدوان أنه معصوم بعد الإسلام، وكل من كان معصوماً بعصمة الإسلام فقتله عدوان، فيقول المعترض: دليل العدوانية في قتل الذمي موجود في قتل المعاهد، فليكن عدواناً يجب به القصاص على المسلم، فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة فلا يسمع لأنه انتقال.

وبيانه: أن الكلام أولاً كان في نقض وجوب قتل المسلم بالذمي بعدم وجوب قتله بالمعاهد مع اشتراكهما في العلة وهو نقض للحكم، والكلام الآن في كونه إخفار ذمة الإسلام بقتل الذمي عدواناً عليه يكون الإخفار المذكور بقتل المعاهد ليس عدواناً عليه، وهو نقض لدليل العلة كما ذكر، فقد انتقل من النقض لعللة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فهو شبه بما إذا انتقل عن محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض، فكأنه قال: يلزمك أن تعترف بالعدوانية في صورة النقض لوجود دليلها الذي اعتمدت عليه في محل النزاع، فهذا بيان قول المصنف: «فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة... إلخ» وفي مثل هذا يكفي المستدل أدنى دليل يليق بأصله، أي يوافقه ويطابقه، مثل أن يقول: أنا لم أحكم بالعدوانية في صورة قتل المسلم بالحربي لمعارض لي في مذهبي وهو أن الحربي المعاهد مضرت للعهد، فالمقتضي لانتفاء القصاص فيه قوي موافق للأصل، والمقتضي لإثباته ضعيف بخلاف الذمي، فإن المقتضي لقتل المسلم به قوي لأنه نأبذ لعهدته وذمته فصار كالمسلم أو غير ذلك من الأعداء والله الهادي.

وأما الكسر وهو إبداء الحكمة بدون الحكم^(١) فغير^(٢) لازم، لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مرد الشارع في ضبط مقدارها^(٣)، وإذا احتراز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في

(١) قوله: «وهو إبداء الحكمة بدون الحكم» هذا كلام يتضمن تعريف الكسر وبيانه: أن الحكمة هي ما اشتمل عليه الضابط الوضعي كالمشقة التي اشتمل عليها السفر المباح، والعقوبة الرادعة التي اشتمل عليها القصاص، ونحو ذلك. ومثاله: ما إذا قال الحنفي العاصي بسفره مسافر فيجوز له الفطر وقصر الصلاة كالمسافر سفرًا مباحًا، فإذا قيل له: لم قلت أنه يترخص؟ قال: لأنه يجد مشقة في سفره فناسب الترخص، وقد شهد له الأصل المذكور بالاعتبار، فيقول الحنبلي: هذا ينكسر بالمكاري - والفحج ونحوهما ممن دأبه السفر، يجد المشقة ولا يترخص، والفحج بالفاء المفتوحة والياء المشنة التحتية الساكنة والجيم آخره، قال ابن الأثير في النهاية: هو المسرع في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد، والجمع فيوج، وهو فارسي معرب - هذا وكذلك لو قلنا في قطع اليد باليد أن القطع العمد العدوان سبب لوجوب القطع لأنه مناسب من حيث أنه جنائية، والجنائية تناسب العقوبة، فقال: هذا ينكسر بالضرب والشتم، وسائر الجنائيات هي جنائيات ولا توجب القصاص.

وعرف الإسنوي في شرح المنهاج الأصولي الكسر بتعريف أجلى مما ذكره المصنف فقال: الكسر هو أن تكون العلة مركبة، فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزئها ثم ينقض الجزء الآخر. هذا ما يتعلق بتعريف الكسر وتمثيله.

(٢) قوله: «فغير لازم» الفاء واقعة في جواب أما وهو بيان حكم الكسر، أي أن حكمه أنه غير لازم، أي غير وارد نقضاً على العلة على الصحيح عند الأصوليين.

(٣) قوله: «لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد... إلخ» هذا دليل على أن الكسر لا يرد نقضاً.

وبيانه: أن الحكم ليست مضبوطة في نفسها، وما ليس مضبوطاً في نفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه. وذلك لأن الحكم عبارة عن جلب مصالح ودرء مفسدات، والمصالح والمفسدات تختلف وتتفاوت كثيراً باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، ومثال ذلك قولنا: مشقة السفر ومشقة المرض ومشقة الحمل وجنابة السرقة وجنابة الغصب وجنابة القتل والقطع هي أنواع، فأنواع =

الحكم^(١) لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه لم يندفع النقص به، نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

وقال قوم: يندفع به النقص لأن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن

= المشقة والجناية، إنما تميزت بتميز الأفعال التي صدرت عنها، أما هي لذاتها فلا تميز فيها لنوع، وحيث كانت غير مضبوطة في نفسها لم يجر ربط الأحكام بها لوجهين: أحدهما أن لحوق المشقة للمكلفين يربط مصالحهم بأمور خفية غير مربوطة فتختلف عليهم الأحكام وتضطرب الأحوال. الثاني: أن الشرع وضع قانوناً كلياً مؤبداً، فلو علق بالحكم لكثير اختلاف واضطرابه، وليس ذلك شأن القوانين، وحيث كان لم ينضبط بنفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه لقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾.

(١) قوله: «وإذا احترز عن النقص بذكر وصف في العلة... إلخ» «احترز» فعل الشرط، وقوله: «لم يندفع» جواب الشرط، ومعناه: أن المعلن إذا احترز عن النقص بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدمه بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده ولا يعدم بعدمه لم يندفع النقص به على ما اختاره المصنف ووافقه أصحابنا وكثير من غيرهم.

ومثاله ما ذكره المصنف: فإن قوله: «الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار» وصف شبهي صحيح، وقوله: «يستوي فيه الثيب والأبكار» لا تأثير له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أتى به دفعاً لنقص القياس المذكور بحد الرجم، فإنه حكم يتعلق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم لأنه حكم يتعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد، فلما قيل يستوي فيه الثيب والأبكار خرج حد الرجم وزال النقص به، لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار، فالثيب إذا زنا يرجم والبكر لا يرجم بل يجلد ويغرب بخلاف الاستجمار، فإنه يستوي فيه الثيب والبكر لأنه إزالة نجاسة وهما مخاطبان بها.

الوصف المؤثر^(١) مطرداً ضمناً إليه وصفاً غير مؤثر لتكون العلة مؤثرة مطردة^(٢).

ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع فلا يجوز التعليل به مع غيره^(٣)، كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير وهذا صحيح، فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة^(٤)، وإن احتراز عن النقص بشرط ذكره في الحكم^(٥) مثل أن يقول: حرّان مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين، فقل: هذا اعتراف بالنقص لأن علة^(٦) الأوصاف المذكورة أولاً فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت^(٧)، فإذا قال في العمد اعترف بتخلف

(١) قوله: «المؤثر» أي في الحكم.

(٢) قوله: «لتكون العلة مؤثرة مطردة» أي وتكون فائدة المؤثر العلية وفائدة غير المؤثر دفع النقص.

(٣) قوله: «ولنا أن الوصف... إلخ» حاصله: أن الوصف الطردي لا يصلح للاستقلال في العلة المفردة فلا يصلح للإعانة في العلة المركبة.

(٤) قوله: «كالفاسق في الشهادة» أي لا تقبل شهادته وحده فيما تقبل شهادة الواحد كالرضاع عندنا، كذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

(٥) قوله: «وإن احتراز عن النقص بشرط ذكره... إلخ» أي: إن احتراز عن نقص العلة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرط أو وصف كما مثل به المصنف. وبيان مثاله: أن العلة تقتضي أنه حيث وجد حران مكلفان محقونا الدم أن يجري بينهما القصاص حتى في قتل الخطأ وشبه العمد، لكن ذلك باطل بإجماع، فلما انتقضت العلة بذلك كان احترازه في الحكم بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها فلم يؤثر في تصحيحها، كما لو ولغ كلب في قلتي ماء إلا رطلين ثم وضع فيه رطل ماء لم يكن مؤثراً في زوال نجاسته بالولوغ السابق.

(٦) قوله: «لأن علة» أي علة النقص.

(٧) قوله: «حيث وجدت» أي: فتقيد الحكم بعد ذلك بشرط أو وصف يدل على فسادها، إذ لو صحت لما احتاج إلى الاحتراز بتقيد الحكم.

حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

وقال آخرون: هو صحيح^(١)، لأن الوصف المذكور آخرًا وهو العمد متقدم في المعنى وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخرًا في اللفظ فإن للعمد أثرًا في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب.

الوجه الثامن في الاعتراض: القلب، ومعناه أن يذكر للدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل^(٢) مع تبقية الأصل والوصف بحالهما. وهو قسمان:

أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه^(٣)، مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفة^(٤)، فيقول المعترض: لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة^(٥).

(١) قوله: «وقال آخرون هو صحيح لأن الوصف... إلخ» أي قال أن الشرط الذي قيد به الحكم هو أحد أوصاف العلة حكماً وإن تأخر في اللفظ، حتى كأنه قال في مثال المصنف: حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما الآخر عمداً فجري بينهما القصاص كالمسلمين، وإذا كان التقدير في المعنى هذا المثال وجب اعتباره، لأن العبرة نحو الأصل إنما هي بالأحكام لا بالألفاظ. قال الطوفي: وهو أصح وهو قول أبي الخطاب.

(٢) قوله: «أن يذكر للدليل المستدل حكماً... إلخ» معناه: أن المعترض يقلب دليل المستدل ويبين أنه يدل عليه لا له أو يدل عليه.

(٣) قوله: «أحدهما أن يبين أنه يدل على مذهبه» أي وإبطال مذهب المستدل.

(٤) قوله: «كالوقوف بعرفة» أي فلا يكون بمجرد قربة بل لا بد أن يقترب به الإحرام والنية.

(٥) قوله: «فيقول المعترض... إلخ» بيان هذا المثال أنه مبني على مقدمتين: إحداهما: لا بد أن يقترب بالاعتكاف غيره، الثانية: أن ذلك الغير هو الصوم، ومدرک الأولى هذا القياس، ومدرک الثانية الإجماع المذكور.

القسم الثاني : أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه^(١)، كما لو قال حنفي^(٢) في مسح الرأس : ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف، فيقول خصمه : ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف، أو يقول في بيع الغائب : عقد معاوضة فينقصد مع جهل العوض^(٣) كالنكاح، فيقول خصمه : فلا

= فيقول المعارض الشافعي أو الحنبلي في قلب الدليل المذكور الاعتكاف لبث محض فلا يشترط له الصوم كالوقوف بعرفة، فكما أن الوقوف بعرفة لا يشترط لصحته الصوم فكذلك لا يشترط الاعتكاف عملاً بالوصف المذكور، وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً، وإذا تبين أن وصف المستدل ينأبى دعواه وعدمها لم يكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر، فيسقط الاستدلال به لأنه يصير حينئذ ترجيحاً بلا مرجح، فهنا المعارض قصد بقلب الدليل تصحيح مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم للاعتكاف وإبطال مذهب خصمه.

(١) قوله : «أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه» أي من غير أن يتعرض لتصحيح مذهب نفسه.

(٢) قوله : «كما لو قال حنفي» أي مستدلاً على عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح. وبيان المثال أن قول المعارض ممسوح في الطهارة فلا يتقيد بالربع كالخف في قوة قوله هذا ينقلب عليك، بأن يقال ممسوح ولا يتقدر بالربع كالخف، فإن أحمد ومالكاً رضي الله عنهما يوجبان استيعاب الرأس بالمسح وقد أبطله الحنفي في قياسه، فتعرض الخصم لذلك بإبطال مذهب المستدل بقوله فلا يتقيد بالربع، لأن أبا حنيفة يقتصر على مسح ربع الرأس، ولا يلزم من ذلك صحة مذهب المعارض لجواز أن يكون الصواب في مذهب الشافعي وهو إجزاء ما يسمى مسحاً ولو على شعرة أو ثلاث.

(٣) قوله : «أو يقول في بيع الغائب... إلخ» أشار به إلى أن القسم الثاني على نوعين : أحدهما أن يتعرض المستدل لبطلان مذهب خصمه بطلاناً صريحاً وقد تقدم بيانه، والثاني أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه ضمناً، أي يدل على بطلان لازم من لوازمه، وقد أشار إلى ذلك فيما بعد بقوله : «ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة».

وشرح ذلك ما إذا قال الحنفي في بيع الغائب هو عقد معاوضة فينقصد مع جهل العوض أو مع الجهل بالمعوض كالنكاح فإنه يصح مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة، فيقول الخصم هذا =

يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم. ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة.

والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بغير المذكور^(١)، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع.

ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة^(٢)، إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف^(٣).

= الدليل يتقلب بأن يقال عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإن الزوج إذا رأى الزوجة ولم تعجبه لم يُجز له فسخ النكاح، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأس المبيع في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور، والخصم لم يصرح مهنا ببطان مذهب المستدل، لكن دل على بطلانه ببطان لازمه عند الخصم وهو خيار الرؤية، فإن أبا حنيفة يجيز بيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه، وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحة البيع، فهو إبطال له بالملازمة لا بالتصريح، وهذا معنى قوله: «ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة».

(١) قوله: «والقلب نوع من المعارضة... إلخ» يعني أن القلب في الحقيقة هو معارضة، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله.

(٢) قوله: «ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة» مثل أن يقول في مسألة مسح الرأس لا نسلم أن الخف لا يتقدر بالربع فيمنع حكم الأصل في منع المعارض.

(٣) قوله: «إلا أنه يسقط عنه منع وجود الوصف» أي فإنه يجوز في المعارضة ولا يجوز في القلب، مثل أن يقول في المثاليين السابقين لا نسلم أن الوقوف والاعتكاف لبث محض، أو لا نسلم أن مسح الرأس والخف مسح، أو لا نسلم أن البيع والنكاح عقد معاوضة، وذلك أن المستدل في المعارضة لم يعلل بوصف المعارض ولا التزمه، واعتمد عليه في قياسه فجاز له منعه، بخلاف القلب فإن المستدل التزم في =

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة^(١)، وهو قسمان: معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير^(٢) صلاحية ما يذكره ولا يحتاج إلى أصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل وأصل^(٣) يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً والمستدل معترضاً عليه.

ومعنى المعارضة في الأصل أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم^(٤) فقد قال قوم أنه لا يحتاج المستدل إلى

= قياسه صحة ما علل به المعترض وهو اللبث والمسح، وعقد المعاوضة، فليس له في جواب القلب منه لأنه هدم لما بناه ورجوع عما التزمه واعترف بصحته فلا يقبل منه.

(١) قوله: «الوجه التاسع في السؤال المعارضة» المعارضة مفاعلة من عرض له يعرض إذا أوقف بين يديه أو عارضه في طريقه ليمنعه النفوذ فيه، فكان المعترض يقف بين يدي المستدل أو يوقف حجته بين يدي دليله ليمنعه من النفوذ في إثبات الدعوى.

مثال المعارضة في الأصل: لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت.

(٢) قوله: «لأنه - أي المستدل - لا يحتاج إلى ذكر غير» أي لا يحتاج أن يذكر غير صلاحيته، أي أن ما يذكره صالح للتعليل، أي لكونه علة ولا يحتاج إلى إثبات أصل غير أصله.

(٣) قوله: «وأصل» معطوف على قوله إلى ذكر وقوله: «ثم ينقلب» أي: وهنالك يصير المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً.

(٤) قوله: «ومعنى المعارضة في الأصل... إلخ» معناه: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضياً آخر للحكم غير ما ذكره المستدل، فحينئذ لا يتعين ما ذكره المستدل لأن يكون مقتضياً علة الحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض كما بينا في المثال المتقدم.

وقال صدر الشريعة الحنفي: اعلم أن المعترض إما أن يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة، أو يسلمه، لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة، وتجري =

حذفه^(١) لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به^(٢)، وإنما صح لصلاحيته لا لعدم غيره^(٣)، إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف، ولأن معنى العلة أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع، بأن قال إذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم، فإن بين المعارض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم

= في الحكم وفي علقته، والأولى تسمى معارضة في الحكم، والثانية في المقدمة، وهذا منه تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة، حيث أن ما ذكره تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة.
(١) قوله: «فقد قال قوم أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه» أراد بالقوم جماعة من علماء الجدل.

وحاصله: أن الوصف الذي أبداه المعارض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أم لا؟ فيه قولان للجدليين سبق توجيههما في نظير هذه المسألة في سؤال النقض، فإن أهمل المستدل الاحتراز عما ذكره المعارض كان للمعارض أن يعارضه به فيرد على المستدل ويلزمه جوابه.

مثاله: أن يقول الحنفي في رفع اليد في الركوع ركن غير الإحرام فلا يشرع فيه رفع اليد كالسجود، فإن لم يحترز عن الإحرام عارضه به الخصم بأن يقول ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام، قال الطوفي: قلت والأشبه أن هذا الاحتراز لا يلزم، لأن ما تحرز عنه المستدل إن لم يكن وارداً في نفس الأمر لم يكن للاحتراز عنه ضرورة، وإن كان وارداً لم ينفعه الاحتراز عنه بالذكر المجرد، إذ للمعارض أن يقول وما الفرق بين الإحرام وغيره حتى يستثنيه؟ إذ الإحرام والركوع والسجود أركان، فإذا قست على السجود قست أنا على الإحرام وليس أحد القياسين أولى من الآخر انتهى. وهو توجيه حسن إلا أنه قال: إن الاحتراز يكون صحيحاً إذا بين مع الاحتراز أطراد العلة.

(٢) قوله: «لأنه لو انفرد ما ذكره... إلخ» أي كما لو قال في المثال المتقدم ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام.

(٣) قوله: «وإنما صح... إلخ» أي: وإنما صح التعليل به لكون ذلك الأصل صالحاً لأن يكون علة، وليس صحة التعليل به لعدم وجود غيره إذ الإعدام لا تكون من جملة العلة.

عند وجود ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع في الفرع^(١).
والصحيح أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض^(٢)، إذ المناسب

(١) قوله: «فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره... إلخ» يعني أن المعترض إذا بين في أصل قياس المستدل وصفاً زائداً على الفرع يصح تعليق الحكم عليه، فإلغاء المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الوصف الذي أبداه المعترض، فبين المعترض أن في هذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به، لزم المستدل إبطال هذا الوصف بحذفه أو منعه أو غير ذلك من وجوه الإبطال، لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث أن ما ذكره المستدل للتعليل، وهذا معنى قوله: «فيكون من قبيل المانع في الفرع». مثاله: إذا قال المستدل مسلم مكلف يصح أمانه كالحر، فعارضه الخصم بوصف الحرية، فألغاه المستدل بالمأذون له في القتال حيث صح أمانه بدون الحرية، فقد صار المأذون له كأصل بأن قاس عليه المستدل، فإن بين المعترض أن في المأذون له في القتال وصفاً آخر مناسباً لصحة الأمان مفقوداً في غير المأذون له، وذلك المناسب هو الإذن، ووجه مناسبه أن السيد أقامه مقامه في القتال والنظر في مصالح الحرب، وذلك يدل على أنه علم منه الكفاية ورضائه الرأي، وإلا كان السيد فاسقاً بتفويض مصلحة المسلمين العامة إلى من ليس أهلاً لها، والفسق خلاف ظاهر حال المسلم، وحيث يكون الإذن دليلاً على صلاحية هذا المأذون له لإعطاء الأمان، فالحرية وإن انتفت صفتها فقد خلفها صفة تحصل مقصودهما وتدل عليها، فحيث يلزم المستدل إبطال هذا المناسب وإلا كان معارضاً بوصف الإذن كما عورض في وصف الحرية، وسيله في إلغائه أن يبين مثلاً صحة الأمان من العبد في صورة بدون الإذن، وللمعترض إبداء وصف مناسب في تلك الصورة، وعلى المستدل الغاؤه، وهلم جراً في إبداء المناسب من المعترض وإلغائه من المستدل حتى ينقطع الإلغاء من المستدل أو إبداء الوصف من المعترض.

(٢) قوله: «والصحيح أن المستدل... إلخ» تقدم في بيانه في المقالة السابقة، وقوله: «إذ المناسب... إلخ» استدلال لما ادعاه من الصحة، وقوله: «العري صفة للمناسب» يعني أن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عارياً عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا استند أي شهد له أصل ثبت الحكم حيثئذ على وفقه، وذلك كما مر في الأمثلة المتقدمة.

العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر^(١)، وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه دفعاً لشغب الخصم إلى أن يبين المعارض في الأصل مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل واحتمال ثبوته رعايته لهما جميعاً، ولعل هذا الاحتمال أظهر، فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما

(١) قوله: «فالناظر المجتهد ليس له العمل به... إلخ» بيان للفرق بين الناظر المجتهد وبين المناظر، بأن المجتهد لما كان من شأنه استنباط أحكام لما يرد عليه من الوقائع كان بحيث لا يجوز له العمل بالمناسب حتى يستفرغ جهده إلى درجة يغلب عليه الظن أن لا مناسب إلا هذا، وأما المناظر فإنه لما كان أخط درجة من المجتهد لم يطالب إلا بمجرد تقرير المناسبة، أي أن تلك المناسبة ثابتة مستقرة وأن الحكم ثبت على وفقه، وما ذلك إلا لأن يدفع مشاغبة الخصم ويثبت على ذلك حتى يبين المعارض مناسباً آخر في الأصل، فحينئذ تكون احتمالات ثلاثة متعارضة، وهي أن يكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علة الحكم ما ذكره المعارض، ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل والذي بينه المعارض، وهذا الثالث هو الذي أشار إليه المصنف بقوله: «ولعل هذا الاحتمال أظهر».

ثم اعلم أن النسخة التي وقعت بيدي حين كتابة هذا الشرح كان نصها هكذا: «فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة أحدها أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل واحتمال ثبوت رعايته لهما جميعاً» انتهى. وهي عبارة مشوشة، والأظهر أن الاحتمال الثاني سقط من قلم الناسخ وهي واحتمال ثبوته رعاية لما ذكره المعارض، ومما يستأنس لذلك أن العلامة الطوفي قال في مختصره للروضة: المعارضة وهي إما في الأصل ببيان وجود مقتض للحكم فيه فلا يتعين ما ذكره المستدل نقضاً، بل يحتمل ثبوته له أو لما ذكره المعارض أو لهما، وهذا يدل على أن القسم الثاني من الاحتمالات كان موجوداً في نسخة الأصل فليعلم ذلك.

بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين 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 على نقيض الأول، ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضمنية قولنا لا غير، فإن هذا موجود 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، أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً^(١)، ثم لا حاجة للمعترض إلى

(١) قوله: «إنا لو رأينا إنساناً... إلخ» يوضحه أن الذي ألفناه من الشرع باستقراء موارد تصرفه ومصادرها مراعاة المصالح كلها، وإذا كان الوصفان جميعاً مناسبين بحيث تتوقع المصلحة عقيهما كما ذكر في تعريف المناسيب، فالظاهر من الشرع تعليل الحكم عليها تحصيلاً لمصلحتها، إذ ذلك هو المألوف من تصرف العقلاء والشرع لا يخرج عنه، وذلك كمن أعطى قريباً له فقيراً إلى آخر ما ذكره المصنف من التمثيل، ومثال ذلك ما لو علل الحنبلي قتل المرتدة بقوله بدلت دينها فتقتل كالرجل، فيقول المعترض لا يتعين تبديل الدين مقتضياً للقتل بل هناك معنى آخر في الرجل يقتضيه ليس في المرأة وهو جنايته على المسلمين بتنقيص عددهم وتقويته، إذ هو من أهل الحرب والنكايه وحيث جاز أن العلة في قتل الرجل تبديل الدين والجناية على المسلمين أو الأمران جميعاً، وحيث لا يتعين التبديل علة للقتل، وكذلك لو علل الحنبلي صحة أمان العبد بقوله مسلم مكلف فصح أمانه كالحر، فعارضه الحنفي بأن في الحر معنى ليس في العبد يجوز أن يكون مكماً لمصلحة الأمان وهو مناسب لها، وهو أن الحر متفرغ البال للنظر في مصلحة المسلمين والاحتياط لهم في الأمان أو عدمه ولا كذلك العبد فإنه في مظنة اشتغال البال لما عليه من قيد الرق والاهتمام بقضاء وظائفه فتتقاعد مصلحة أمانه عن مصلحة أمان الحر، =

ترجيح احتمال بل يكفيه تعارض الاحتمالات، فيحتاج المستدل إلى دليل ترجيح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض، ثم غرض المعارض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوته بالمناسبين 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).

وللمستدل في الجواب طرق أربعة:

أحدها أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعارض^(٢) قيداً على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم، فإن بين المعارض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه^(٣)، ولا يكفيه أن يقول كل واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلّة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

= وبتقدير أن يكون وصف الحرية معتبراً في الحر لا يصح إلحاق العبد به لعدم استقلال ما فيه من الوصف المناسب بالمصلحة.

(١) قوله: «وجود أحد الاحتمالين... إلخ» هذا كالنتيجة من الدليل الذي ساقه على أظهرية الاحتمال الثالث.

(٢) قوله: «أحدها أن يبين... إلخ» أي أحد الأجوبة أن يبين المستدل أن مثل الحكم المتنازع فيه ثبت بدون ما ذكره المعارض، فيظهر بذلك أن عدم التأثير غير معتبر في الحكم فيستقل ما ذكره المستدل.

مثال ذلك في مسألة أمان العبد إذا قال المستدل: مسلم مكلف فصيح أمانه كالحر، فعارضه الخصم في الحر بوصف الحرية كما سبق، يقول المبطل قد صح أمان العبد المأذون له في القتال مع انتفاء الحرية فيه، فدل على عدم اعتبارها، فيكون ما ذكرته من وصف الإسلام والتكليف مستقلاً بالصحة.

(٣) قوله: «فإن بين المعارض في الأصل الآخر مناسباً آخر... إلخ» أي أن المعارض إذا بين في الأصل الآخر ما يصلح أن يكون مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه أي حذف ذلك المناسب على نمط ما مر من قبل.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض في جنس الحكم المختلف فيه، كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق^(١)، ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم^(٢).

الطريق الرابع: يختص ما يدّعي المعارض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل^(٣)، وهو أن يبين رجحان ما ذكره على ما

(١) قوله: «الطريق الثاني أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض... إلخ» أي أن يبين أن ما أبداه المعارض في الأصل لاغ في جنس الحكم المختلف فيه في نظر الشارع كالذكورة في العتق، مثل أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها رقيق أو مملوك فسرى عتق الموسر فيه قياساً على العبد، فيقول المعارض في العبد معنى خاص يصلح أن يكون علة السراية أو جزءها - وهو الذكورية - فإن العبد إذا سرى العتق فيه وكملت حريته صلح من الأمور العامة والخاصة لما لا تصلح له الأمة، فيقول المستدل أن ما ذكرته وإن كان محيلاً للمناسبة إلا أن الذكورية والأنوثة وصف ملغى في باب العتق في نظر الشرع لم نره التفت إليه في موضع منه، فهو كالسواد والبياض والقصر، وحينئذ يكون وصف الرق والمملوكية هو المستقل بحكم السراية في العبد وهو متحقق في الأمة.

(٢) قوله: «الطريق الثالث أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه... إلخ» أو غير ذلك من طرق إثبات العلة المتقدم ذكرها. مثال النص أن يقول في قتل المرتدة قوله عليه السلام من بدل ديتة فاقتلوه، ومثال الإيماء حكم اقترن بمناسب وهو تبديل الدين فوجب أن يكون هو العلة فيه كالقطع مع السرقة والجلد مع الزنا، وبالجمله فإن طرق إثبات العلة قد سبقت فمن عرفها هناك عرفها هنا.

(٣) قوله: «أن ما ذكره... إلخ» أن وما بعدها في تأويل مصدر مفعول «يدّعي» ومعناه: أن هذا الطريق الرابع إنما هو خاص بما إذا ادعى المعارض أن الذي ذكره علة مستقلة، وذلك كما إذا عارض القوت بالكيل، فيقول: لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن الرسول ﷺ وكان حينئذ موزوناً، أو أن المعارض سلم ذلك وحينئذ يلزم أن يكون الراجع هو العلة.

أبرزه المعترض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل وإما بتسليم المعترض لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع إذا ثبت هذا^(١) فإذا كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفاً شبيهاً لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى.

القسم الثاني في المعارضة: المعارضة في الفرع، وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل أكد منه^(٢) من نص أو إجماع، وقد ذكرناه في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع^(٣)، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية، فإن

(١) قوله: «إذا ثبت هذا» أي امتناع اعتبار الراجح وإلغاء المرجوح.

(٢) قوله: «أن يعارضه بدليل أكد منه» مثال ذلك لو قال الحنفي في رفع اليدين في الركوع وفي الرفع منه ركن من أركان الصلاة فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود، فيقول له الخصم: هذا خلاف الحديث الصحيح من رواية ابن عمر رضي الله عنهما وغيره أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاث مواطن عند الإحرام والركوع والرفع منه، فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفة النص، أو يقول: نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يرفعون أيديهم ولم ينكروه منكر فيكون إجماعاً سكوتياً، وقياسك على خلافه فيكون فاسد الاعتبار. وإلى مثل هذا أشار المصنف بقوله: أن يعارضه بدليل أكد منه من نص أو إجماع.

(٣) قوله: «وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم... إلخ» حاصل هذا يرجع إلى أن المعترض يبين ما يمنع علة المستدل أو ثبوت الحكم وفرعه. مثال منع الحكم أن يقول المستدل في المثال المذكور آنفاً ركن فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود، فيقول المعترض ركن فيشرع فيه رفع اليدين كالإحرام، فقد منع الحكم وهو مشروعية رفع اليدين وقاسه على أصل آخر وهو حقيقة القلب، وهو نوع معارضة كما ذكر في موضعه.

ذكر مانعاً للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل^(١)، ويفتقر أن تكون علة المعارض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف مخيل.

وإن كان طريقه المناسبة^(٢) فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف شبهي وإن ادعى كونه مانعاً للسببية، فقد قيل لا يحتاج إلى أصل^(٣) فإن

= ومثال منع السببية أن يقول الحنبلي في المرتدة: بدلت دينها فقتل كالرجل، فيقول الحنفي: أتى فلا تقتل بكفرها كالكافرة الأصلية، فيبين أن تبديل الدين ليس سبباً لقتل المرأة، وهذا راجع إلى قياس الشبه المتروك بين أصليين. واعلم أن منع السببية أعم من منع الحكم، لأن منع سببية وصف المستدل قد يلزمه منع الحكم بأن لا يكون صالحاً لإثباته إلا هو، ولا وصف للمعارض الذي يبيده، وقد لا يلزمه منع الحكم بأن يكون وصف المعارض صالحاً لإثباته وخالف الوصف السند في ذلك.

(١) قوله: «في إثبات حكمه من العلة» أي في إثبات حكمه في علته وأصله وقوة علته كما ذكرناه في مثال رفع اليدين، حيث قال المستدل: ركن فلا ترفع فيه اليدين كالسجود، فالسجود هو الأصل، والعلة وصف شبهي، وهو كون الركوع ركنًا كالسجود، فقال المعارض: ركن فترفع فيه اليدين كالإحرام، فالإحرام ركن هو الأصل والعلة أيضاً وصف شبهي، وذلك لأن المعارض بكسر الراء يجب أن يكون مقاوماً للمعارض بفتح الراء ولا يقاومه إلا إذا ساواه في أوصافه الخاصة.

(٢) قوله: «وإن كان طريقه المناسبة» أي: وإن كان طريق المستدل المناسبة فلا يكفي المعارض أن يعارضه بوصف شبهي، مثاله أن يقول الحنبلي في النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر، فيقول الحنفي غير مقطوع بتحريمه أو غير مجمع على تحريمه كالخل واللين، فيقال له الحكمة في الإسكار باقية على ما لا يخفى والمسكر مظنة لها وذلك كاف في ثبوت التحريم عملاً بوجود المظنة حتى تأتي أنت أيها المعارض بشاهد على اعتبار وصفك وهو أن ما ليس مقطوعاً بتحريمه أو مجعماً على تحريمه لا يكون حراماً.

(٣) قوله: «فقد قيل لا يحتاج إلى أصل» أي يشهد لما ذكره بالاعتبار، لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة لأنها المقصودة به وهو وسيلة إليها، وقد علم انتفاؤها، =

الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها، وإن بقي احتمال الحكمة ولو على بعد^(١) لم يضر المستدل، لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة وإن بعد، فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار ليبين به إن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً، فيعترض على دليل المعارض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها^(٢) وقد قال قوم: لا تقبل

= ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة، فلو قال في مسألة ضمان العبد مال معصوم فيضمن بكمال قيمته كالبهيمة، فالحكمة فيه ظاهرة وهي تحصيل العدل بجبر ما فات من مال المالك بقيمة الفائت، فإذا قال المعارض إنسان معصوم فلا يزيد بدله على الألف كالحر كانت هذه حكمة مقاومة أو مقاربة للأولى من جهة أن الشرع قدر بدل الإنسان ألفاً، فالزائد عليه افتيات عليه فطعن في حكمته، وهذا إنسان معصوم فلا يحتاج المعارض ههنا إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار لمقاومته وصف المستدل بنفسه، لكن للمستدل أن يرجح وصفه على وصف المعارض بأن يقول ما ذكرته متجه، لكن ما ذكرته أنا أرجح لأن العبد في باب الضمان والإتلاف أشبه بالبهيمة منه بالححر، لأن شبه المالية فيه أمكن من شبه الحرية لثبوت أحكام الأموال فيه من ورود عقود المعاوضات ونحوها عليه، وأحكام الأحرار لا يثبت فيها شيء منها إلا قليل لا معول عليه، فكان بالمال أشبه فالحق به في الضمان بقيمته بالغة ما بلغت.

(١) قوله: «ولو على بعد» أي ولو كان احتمالاه بعيداً لم يضر ذلك المستدل، لأن احتمال حكمة وصفه باقي والوصف مظنة له، وقد ألفنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وحيد يحتاج إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار حتى يقوى على إبطال وصف المستدل، وهذا كمن جاء يكابر شخصاً على أن يخرج من داره فخرج بنفسه وبقي عياله ورحله فيها فيحتاج المكابر له إلى قطع علاقته بالكلية حتى يتمكن هو منها.

(٢) قوله: «وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً... إلخ» أي ينقلب المستدل معترضاً على إثبات المعارضة بما أمكن من الأسئلة، والمعارض مستدلاً على إثباتها، ومثال ذلك لو استدل الحنبلي على عدم كراهة سؤر الهرة بأن =

المعارضة لأن حق المعارض هدم ما بناه المستدل^(١)، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله، والصحيح أنها تقبل إذ فيه هدم ما بناه، فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبق دلالته، إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

الوجه العاشر في السؤال: عدم التأثير، ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغني عنه في إثبات الحكم في الأصل، إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً.

= النبي ﷺ كان يصغي لها الإناء فتشرب، فيقول الحنفي ما ذكرت من الدليل وإن دل غير أن عندي مانعاً يعارضه ويدل على كراهة سؤر الهرة وهو قوله عليه الصلاة والسلام الهرة سبع فعلت بحديث الإصغاء في الطهارة وهذا الحديث في الكراهة جمعاً بين الحديثين في العمل فهو أولى من إلغاء أحدهما، وهذا المثال بناء على جهة منع مقصود المستدل، فيحتاج المعارض فيها إلى تقدير ذلك المنع بدليل، وللمعارضة جهة ثانية وهي إثبات مطلوب المعارض، فكما ذكر من إثبات كراهية سؤر الهرة فهو من الجهة الأولى مانع ومن هذه الجهة مستدل، فبالضرورة يحتاج المستدل إلى أن ينقلب معترضاً على استدلال المعارض ليسلم له دليله، فيعترض عليه بما أمكن من الأسئلة الواردة على النص أو القياس مما سبق، فيقول ها هنا لا نسلم صحة الحديث المذكور، سلمناه لكن السبعية فيه ليست حقيقة بل مجازاً، فالتشبه صوري كما يقال للطويل نخلة لاشتباههما في الطول وللقدر رمح لاشتباههما في الاعتدال والاهتزاز، سلمناه لكن حديثنا أصح وأثبت فيرجح، والمرجوح لا أثر له مع الراجح، وأشبه ذلك من الأسئلة على النص، وإن كانت المعارضة قياساً اعترض المستدل عليه بأسئلة القياس المذكورة كالاتفسار وفساد الوضع والاعتبار والمنع ونحوه مما تقدم.

(١) قوله: «وقد قال قوم لا تقبل المعارضة... إلخ» بيانه: أن قوماً زعموا أن المعارضة لا تقبل لأنها بناء من المعارض إذ هي تقرير دليل في حكم المستأنف، ووظيفة المعارض أن يكون هادماً ما يذكره المستدل فلا يصح منه خلاف وظيفته، كما لو غصب المستدل منصبه في الاستدلال. والصحيح أنها سؤال مقبول لأنها وإن كانت بناء فهي بناء بالعرض، وهي بالذات هدم لما بناه المستدل وهو المقصود منها فأشبهت المنع فقبلت كقبوله.

مثال الأول^(١): ما لو قال في بيع الغائب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع^(٢)، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرئياً، فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل.

ومثال الثاني^(٣): قولهم في الصبح: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب، فإن هذا^(٤) وصف طردي على ما لا يخفى، وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع أو إلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم^(٥). وهكذا لو كان

(١) قوله: «مثال الأول» أي وهو ما يثبت الحكم بدونه.
(٢) قوله: «فذكر عدم الرؤية ضائع» بيان لعدم التأثير، وإذا قصدت العكس كان عدم التأثير من جهته أن تعليل عدم صحة بيع الغائب بكونه غير مرئي يقتضي أن كل مرئي يجوز بيعه، وقد بطل بيع الطير في الهواء.
ومن الأمثلة أيضاً قول المستدل: مس ذكره فعليه الوضوء كما لو مس الذكر مع البول، فذكر البول عديم التأثير لاستقلاله بنقض الوضوء إجماعاً، وقوله أيضاً مبيع فلم يره فلا يصح، كما إذا باع ميتة فعدم الرؤية في بيع الميتة عديم التأثير إذ نجاستها تستقل بالبطالان.

(٣) قوله: «ومثال الثاني» أي وهو ما عدم تأثيره لكونه طردياً.
(٤) قوله: «فإن هذا» الإشارة فيه إلى القصر، والعلامة الطوفي مثل بأوضح مما ذكره المصنف فقال: قول القائل في أن الفجر لا يقدم إذ أنها على الوقت صلاة لا تقصر فلا يقدم إذ أنها على الوقت كالمغرب، وذلك لأن باقي الصلوات تقصر ولا يتقدم إذ أنها على وقتها، فبقي قوله لا تقصر وصفاً طردياً لأنه غير مناسب لتقديم الأذان على الوقت ولا عدمه.

(٥) قوله: «وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع... إلخ» معناه: أن الوصف المذكور في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً، أما إذا كان فيه فائدة دفع النقض بأن يشير إلى خلو الفرع من المانع، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون عديم التأثير، وإليه أشار المصنف بقوله: فلا يكون من هذا القسم.

مثاله: أن يقول المستدل في مسألة تبييت النية: صوم مفروض فافتقر إلى التبييت =

الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مفيد الغرض في بعض الصور^(١) فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة، وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم.

الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب، وهو القياس المركب^(٢) من

= قياساً على القضاء فإن كونه مفروضاً يتحقق به شرط النية في الفرع وهو صوم رمضان، وأنه خال مما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنقل، إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لانتقض بالنقل، لأنه صوم ولا يفتقر إلى التبييت، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردي لا مناسبة له فيه، أو يقال: إن النية تميز العبادة من العبادة والفرض مما يشتد اهتمام الشرع به، فناسب اعتبار التبييت لتمييز هذه العبادة المفروضة عن العبادة في جميع أجزائها، بخلاف النقل في ذلك فإن الاهتمام به دون الاهتمام بالفرض.

(١) قوله: «وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف... إلخ» يعني: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فلا يخلو إما أن تكون فتياه يعني جوابه عاماً أو لا، فإن كان عاماً لم يجز لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام. مثاله ما إذا قيل للمالكي هي يجوز أن تزوج المرأة نفسها؟ فيقول: نعم، فإذا قيل له: لم؟ قال: لأن عامة الناس أكفاء لها فلا يفضي ذلك إلى لحوق النقض والعار بها غالباً كما لو زوجها وليها، فإن العلة ههنا تشير إلى اختصاص جواز ذلك بالدنية من النساء، فلا يجوز ذلك لأن جوابه بجواز تزويجها نفسها خرج عاماً فلا يفرق بين الدنية والشريفة، وتعليقه خاص بالدنية، والجواب العام لا يحصل بالتعليل الخاص، وإن لم تكن الفتيا عامة كما لو قال المالكي في المثال المتقدم يجوز ذلك في بعض النساء، أو يجوز في الجملة، وعلل بالتعليل المذكور جاز، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال، وهو جواز تزويج الدنية نفسها دون الشريفة فرقاً بينهما، كما هو مذهب مالك.

ثم اعلم أن «ال» في الوصف من قوله: «وهكذا لو كان الوصف» ومن قوله: «وإن ذكر الوصف» اللام فيه للعهد، أي المعهود السابق وهو العديم التأثير فتنبه.

(٢) قوله: «وهو القياس المركب» أي الذي تقدم عند ذكر شروط حكم الأصل، وذكر هناك أنه هل يشترط أن يكون مجمعاً عليه أم لا؟

اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل في المرأة البالغة أنها أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها^(١)، فقد قيل: هذا قياس فاسد لأنه فرار عن فقه المسئلة^(٢) برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ وهي مسئلة أخرى^(٣)، وليس ذلك بأولى من عكسه. وقيل: يصح التمسك به لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل^(٤)، وإبطال ما يدعي المعارض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع.

الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجب^(٥)، وحقيقته تسليم ما

(١) قوله: «فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها... إلخ» هذا كالتفسير والشرح لكون القياس مركباً، وذلك لأن الخصم وهو الحنفي يمنع تزويج بنت خمس عشرة سنة لصغرها لا لكونها أنثى فاختلفت العلة في الأصل.

(٢) قوله: «عن فقه المسألة» أي المتنازع فيها.

(٣) قوله: «وهي مسألة أخرى» أي فهو انتقال من الخصمين جميعاً، وذلك لأن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، وقياسه على بنت خمس عشرة سنة أفضى إلى النزاع في أن علة المنع فيها الأنوثة والصغر، وذلك مبني على أنها بالغة أو صغيرة، وذلك مبني على أن الخمس عشرة هي سن البلوغ أم لا، وهذا انتقال عن محل النزاع بواسطتين فلا يصح التمسك به، ولأنه ليس قولنا غير بالغة أولى من قولنا بلغت خمس عشرة فهي بالغة.

(٤) قوله: «وقيل يصح التمسك به... إلخ» معناه: أن حاصل سؤال التركيب راجع إلى المنازعة في الأصل، لأن النزاع في علة الأصل كالنزع في حكمه، وقد سبق أن القياس يجوز على أصل مختلف فيه، فإذا منعه المعارض أثبتته المستدل بطريقه وصح قياسه، فهنا كذلك يثبت المستدل أن العلة في بنت خمس عشرة هي الأنوثة ويحققها في الفرع وهي البالغة، ويبطل مأخذ الخصم وهو تعليله في بنت خمس عشرة بالصغر، وقد ثبت مدعاه وصح قياسه وهو أن البالغة أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة.

(٥) قوله: «الوجه الثاني عشر في السؤال القول بالموجب» الموجب بفتح الجيم معناه: القول بما أوجبه دليل المستدل، أما الموجب بكسرهما فهو الدليل المقضي للحكم.

جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف^(١)، وإذا توجه انقطع المستدل^(٢) وهو آخر الأسئلة، إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما^(٣) بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع

(١) قوله: «وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف» هذا لا يختص بالقياس بل يجيء في كل دليل، وجعله البيانين من جملة أنواع البديع، وحاصله: تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع، وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع، ومثل له البيانين بقول الشاعر:

وإخوان حسبتهم دروعاً فكانوها ولكن للأعادي
وخلتهم سهاماً صائبات فكانوها ولكن في فؤادي
وقالوا قد صغت منا قلوب لقد صدقوا ولكن عن ودادي

ومثاله من فن الأصول ما إذا قال الشافعي فيمن أتى حداً خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرم يستوفى منه الحد لأنه وجد سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزاً. فيقول الحنبلي أو الحنفي أنا قائل بموجب دليلك وإن استيفاء الحد جائز، وإنما أنازع في هتك حرمة الحرم وليس في دليلك ما يقتضي جوازه، فهذا قد سلم للمستدل مقتضى دليله وهو جواز استيفاء الحد، وادعى بقاء الخلاف في شيء آخر وهو هتك حرمة الحرم.

(٢) قوله: «وإذا توجه انقطع المستدل» أي: إذا فسد القول بالموجب انقطع المعارض، إذ بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن معارض، وإذا صح القول بالموجب وتوجه على المستدل صحيحاً انقطع لأن به تبين أن دليله لم يتناوله محل النزاع، كما لو استدل على وجوب الزكاة في بعض صور النزاع فيها بسورة الإخلاص قيل له: سلمنا دلالتها على التوحيد لكن لا دلالة فيها على وجوب الزكاة فتبقى دعواه خالية عن دليل فتبطل فينقطع لقوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾.

(٣) قوله: «إذ بعد تسليم الحكم والعلة... إلخ» هذا استدلال على الأمور الثلاثة وهي: أن القول بالموجب آخر الأسئلة، وأن المعارض ينقطع بفساده، وأن المستدل ينقطع بتوجيهه، لأن في القول بموجب الدليل تسليم علة وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم لا يجوز النزاع فيهما فيكون آخر الأسئلة، ثم إن استقر انقطع المستدل، وإن أجاب عنه بنحو ما ذكر بعد، انقطع المعارض كما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى.

المعترض، ومورد ذلك^(١) موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم، كما لو قال في القتل بالمثل التفات في الوسيلة^(٢) لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه.

فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع 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^(٣)،

(١) قوله: «ومورد ذلك» أراد بالمورد المحل الذي يرد فيه من الأحكام أو من الدعاوي، وأشار بذلك إلى القول بالموجب أي أن دعوى المستدل التي يرد عليها القول بالموجب.

(٢) قوله: «في الوسيلة» أي الآلة، أي: إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه أو طعنه برمح أو رماء بسهم أو رصاص أو غير ذلك من صور القتل لم يمنع القصاص، فكذلك إذا كان التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص محددة كانت أو مثقلة، وهذا تعرض من المستدل بإبطال مأخذ الخصم، إذ الحنفي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص، لأن المثلل لما تقاصر تأثيره عن المحدد أورث ذلك شبهة، والقصاص حد يدرأ بالشبهة، فيقول الحنفي دافعاً عن مذهبه: سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاع فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف أو السكين أو نحوه من الآلات مع تفاوتها، لكن لما كانت صالحة للإزهاق بالسريان في البدن بخلاف المثلل.

(٣) قوله: «وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه... إلخ» أي وجواب هذا القول بالموجب بطرق: أحدها أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه، مثل أن يقول فيما مثلنا به فيما تقدم: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضى القصاص، إما بناء على أن وجود المانع وعدمه قيام المقتضى، إذ لا يكون =

أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل^(١)، كما في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكماً أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطاء الثيب أن الوطاء لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسئلة به، فإن اشتهار المسئلة به يدل على وقوع الخلاف فيه^(٢)، 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^(٣)، فقليل:

= الوصف مانعاً بالفعل إلا لمعارضة المقتضى، وذلك يستدعي وجوده، ولذلك لما كان الحكم يدور مع مقتضيه وجوداً وعدمياً لم يصح عرفاً الاهتمام بسلب المانع إلا عند قيام المقتضى، وإلا فلاهتمام بسبب المقتضى أولى. أو بأن يقول المستدل إذا سلمت أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضى والتقدير أنه موجود.

(١) قوله: «أو يبين أن الخلاف مقصود... إلخ» هذا هو ثاني الطرق، وهو أن يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له إما بإقرار أو اعتراف من المعترض بذلك، مثل أن يقول: إنما الكلام في صحة بيع الغائب لا في ثبوت خيار الرؤية فيه، ووقع الاستدلال على ذلك أو باشتهار بين أهل العرف إن مثل هذه المسئلة إنما جرت العادة أن يقع النزاع فيها في كذا لصحة البيع ههنا، فلا يسمع من المعترض العدول عنه لأنه في الأول إنكار لما اعترف به، وفي الثاني نوع مراوغة ومغالطة ودعوى جهل بالمشهورات، كمن نشأ في بلاد الإسلام وشرب أو زنا مدعياً الجهل بتحريم ذلك.

(٢) قوله: «فإن اشتهار المسئلة به... إلخ» حاصله: أن المعترض يقول في مثل ما ذكره المصنف: أسلم أنه لا يمنع ذلك، لكن لم قلت إن الزكاة والرد يثبتان فيقال له: هذا القول بالموجب لا يسمع لأن محل النزاع في هذه المسئلة ونحوها مشهور، وهو أن النزاع في الزكاة هل تجب مع الذئنين؟ ووطء الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور ولا دعوى خفائه، أو يقول: «عن هذا الحكم سئلت... إلخ».

(٣) قوله: «واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب» يعني: أن =

يلزمه ذلك كيلا يأتي به نكراً وعناداً^(١)، ومنهم من قال لا يلزمه ذلك^(٢)، 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.

المورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعارض تسليمه مع بقاء الخلاف. مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل، فيقول المعارض: أنا قائل بموجبه وعندى أنه تجب فيه زكاة التجارة والنزاع في زكاة العين.

وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا، ولو أورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه^(٣) فيكون منقطعاً، مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة مايع لا

= المعارض إذا قال بموجب دليل المستدل هل يجب عليه أن يذكر مستند القول بموجبه؟ مثل أن يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص ولكن لا يجب لانتفاء السبب، ووجوب القيمة لا يمنع المهر لكن المهر لا يجب لانتفاء المقتضى، إذ لم يبق محل يجب المهر عنه، وأسلم أن زكاة القيمة لا تجب في الخيل لكن زكاة العين لا تجب، ويدل على عدم الوجوب بما عنده.

(١) قوله: «كيلا يأتي به نكراً وعناداً» أي على المستدل ليفحمه، وربما لم يكن خفاء في نفس الأمر فيفضي إلى تضييع فائدة المناظرة.

(٢) قوله: «ومنهم من قال لا يلزمه... إلخ» الحق في ذلك أن محل هذين القولين إنما هو في المعارض العدل، أما إذا لم يكن عدلاً أو كان معروفاً يحب الانتصار على الخصم حتى بالإسترسال في الكلام فلا بد من مطالبته بالمستند لثلا يفضي إلى إفحام المستدل بغير حق، وتضييع فائدة النظر، ونشر الكلام كما هو الحال في زمننا هذا الذي أصبحت فيه المناظرة كناية عن تشف وخصام وخروج عن قواعد الجدل خروجاً يفضي إلى السب والشتم.

(٣) قوله: «ولو أورد القول بالموجب... إلخ» معناه: أن المعارض ينقطع بإيراد القول بالموجب على وجه يغير كلام المستدل عن ظاهره، لأن وجوده كعدمه، ولو عدم =

يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعترض: أقول به، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث فلا يصح ذلك فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله ما يبع الخل الطاهر إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله والله سبحانه أعلم.

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه، كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان، ونحو ذلك مما بينا مسأله فيما مضى^(١) وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته، وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة ولا خلاف في أنه^(٢) أحسن وأولى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

= القول بالموجب لانقطع، فكذا إذا أتى به في حكم المعدوم، وذلك لأنه بتغير الكلام عن ظاهره صار كالمناظر لنفسه فيكون منقطعاً.

(١) قوله: «فيما مضى» أي في أقسام العلة.

(٢) قوله: «ولا خلاف في أنه» الضمير راجع إلى وجوب ترتيب الأسئلة، وترتيبها جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم، واتفقوا على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى وهو صحيح، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فأقل أحواله أن يكون التحرز منه أولى.

وحاصله: أن تُرتب كما رتبها أبو محمد في كتابه هذا، وهذا هو اختياره، لكن في مجموعها لا في جميعها، لأن منها ما يرد على القياس، ومنها ما لا يرد عليه. والله تعالى الموفق.

فصل في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد^(١). يقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة، وهو في عرف الفقهاء مخصوص^(٢) ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب^(٣).

وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها^(٤)، وهي الأصول

(١) قوله: «جهد» هو بضم الجيم وفتحها الطاقة ويفتحها فقط المشقة، فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه.

(٢) قوله: «وهو في عرف الفقهاء مخصوص» أشار به إلى أن الاجتهاد وإن كان معناه في اللغة ما ذكر فقد نقله العلماء ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة وخصوه بذلك.

(٣) قوله: «والاجتهاد التام... إلخ» أشار بهذا إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى ناقص وتام. فالناقص هو النظر المطلق في تعرف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال، والتام هو استفراغ القوة النظرية حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب. مثاله: مثال من ضاع له درهم في التراب فقلبه برجله فلم يجد شيئاً فتركه وراح، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربل التراب حتى يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه ما عاد يلقاه، فالأول اجتهد قاصر والآخر اجتهد تام.

(٤) قوله: «إحاطته بمدارك الأحكام... إلخ» أي طرقها التي تدرك منها ويتوصل بها إليها.

التي فصلناها: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقدير 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 يتعلق منه بالأحكام، وهي قدر خمس مائة آية^(١)، ولا يشترط حفظها بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته. فالمشترط في معرفة السنة معرفة أحاديث الأحكام^(٢)، وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة^(٣)، ولا

(١) قوله: «وهي قدر خمسمائة آية» كذا ذكره المصنف تبعاً لصاحب المستصفى، وقال العلامة نجم الدين الطوفي: والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من الأفاصيص والمواعظ ونحوها، فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام. انتهى.

وقال الفتوحي في شرح مختصر التحرير: كأنهم أرادوا ما هو المقصود به بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل كله لا يخلو منه شيء عن حكم يستنبط منه. انتهى. قلت وهذا هو الحق كما يعلمه من تدبر الكتاب العزيز وفهمه.

(٢) قوله: «معرفة أحاديث الأحكام» الكلام في التقدير هنا كالكلام فيما قبل.

(٣) قوله: «وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة» أي إن أحاديث السنة وإن كثرت فهي محصورة في الدواوين، والمعول عليها منها مشهور، كالصحيحين ومسند أحمد وبقية السنن الستة وما أشبهها، وقد قرب الناس ذلك بتصنيف كتب الأحكام ككتابي الحافظ عبدالغني بن سرور المقدسي، وكتب الحافظ عبدالحق الإشبيلي، وكتاب متقى الأحكام لمجد الدين عبدالسلام ابن تيمية الحراني، قال الطوفي: وأجمع ما رأيته من كتب الأحكام لها أحكام المحب الطبري، فصار الوقوف على ما احتيج إليه من أحاديث الأحكام سهل المرام.

بد من معرفته للناسخ والمنسوخ^(١) من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ، ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف، إما بمعرفة رواته وعدالتهم^(٢)، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.

(١) قوله: «ولا بد من معرفته للناسخ والمنسوخ» أي: لأن المنسوخ بطل حكمه وصار العمل على الناسخ فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ أفضى إلى إثبات المنفي ونفي المثبت، وقد اشتدت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ حتى روي عن علي رضي الله عنه أنه رأى قاصاً يقص في مسجد الكوفة وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلك، ثم قال له: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو عرفوني، ثم أخذ أذنه فقتلها وقال له: لا تقص في مسجدنا بعد، حكى ذلك العلامة الطوفي ثم قال: ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث المنسوخة من النسخة، بل يكفيه أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ، على أن الإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره لقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة، وقد صنف في ناسخ القرآن ومنسوخه أبو جعفر النحاس، والقاضي أبو بكر ابن العربي، ومكي صاحب الإعراب.

ومن المتقدمين هبة الله بن سلامة، ومن المتأخرين ابن الزاغوني وابن الجوزي، وغيرهم، وفي ناسخ الحديث ومنسوخه الشافعي وابن قتيبة وابن شاهين وابن الجوزي وغيرهم، فليتأمل مريد الارتقاء إلى معارج الحق ذلك، ويعلم ذلك من كتب التفسير وشروح الكتب، لكن ينبغي لمطالع التفسير وشروح الحديث أن يتنبه لمسالك المؤلفين فإن كثيراً منهم يدعي نسخ آية أو حديث تعصباً لمذهب من قلده، ويرسل الكلام على علته من غير دليل، ثم ترى تلك الآية أو الحديث في كلام مؤلف آخر قد نص على أن الآية أو الحديث محكمان غير منسوخين، فيتحير المستدل، فالأولى الاعتماد على كتب الأئمة التاركين للتعصب الطالبيين الحق والله يهدي إلى سواء السبيل.

(٢) قوله: «إما بمعرفة رواته وعدالتهم... إلخ» أشار بذلك إلى أن معرفة ذلك على رتبين: علياً: وهي أن يكون لطالب الرقي إلى الاجتهاد من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة الحديث الذي ثبت به، ومن رواية أي البلاد هو، أو =

وأما الإجماع فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف أن المسئلة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه أم هي حادثة^(١)؟، ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه. ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها^(٢)، ومعرفة شيء من النحو^(٣) واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله،

= أي التراجع، ويعلم عدالة رواته وضبطهم من كتب أئمة الجرح والتعديل، وبالجملة يعلم من حاله وجود شروط قبوله وانتفاء موانعه وموجبات رده.

والرتبة الثانية، دنيا: وهي طريقة التقليد، بأن ينقله عن كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته، كالصحيحين وسنن أبي داود ونحوهما، لأن ظن الصحة يحصل بذلك، وإن كانت الرتبة الأولى أعلى من الثانية.

(١) قوله: «ويكفيه أن يعرف أن المسئلة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه... إلخ» كلامه هذا ينزع إلى جواز تجزي الاجتهاد كما سيأتي، وإلا فالمجتهد المطلق لا بد له من معرفة مواقع الإجماع في المسائل كلها، ويكفيه أن يكون ذلك بالقوة بحيث لو احتاج إلى معرفة المجمع عليه لأمكنه ذلك، وقُلْ أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل.

(٢) قوله: «ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها» أي: يحتاج المجتهد أن يعرف تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالة على المطلوب، وربما اشترط بعضهم معرفة المنطق، والحق أنه شرط أولوي، لأن السلف كانوا مجتهدين ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالاتها على المطالب بالدربة والقوة، فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك كان مثلهم فيه، وكذلك يقال فيمن ساعده طبعه على صواب الكلام، واجتناب اللحن فيه لم يشترط له علم العربية.

(٣) قوله: «ومعرفة شيء من النحو» أشار بلفظ «شيء» إلى أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه، وهذا معنى قول من قال في شرط المجتهد هو ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة وعلى كل فالحق كما قاله المحقق الطوفي رحمه الله تعالى: المشترط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي، سواء انحصر ذلك في جميع ما ذكر أو خرج عنه شيء لم يذكر فمعرفة معتبرة.

وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقة ومقيده، ونصبه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه.

فأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها لأنها مما ولّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟ فليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل^(١)، بل متى علم أدلة المسئلة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس^(٢) عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة، وتحريم المسكرات والنكاح بلا ولي، إذ لا استمداد لنظر هذه المسئلة منها فلا تضر الغفلة

-
- (١) قوله: «فليس من شرط الاجتهاد في مسألة... إلخ» أشار به إلى أن هذه الشروط المذكورة كلها إنما تشترط للمجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع كالأئمة الأربعة رضي الله عنهم ونحوهم. أما من أفتى في فن واحد أو في مسألة واحدة ووجد فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن أو تلك المسألة فلا يشترط له ذلك، وجاز له أن يجتهد فيما حصل شروط الاجتهاد فيه، ومثاله ما ذكره المصنف في قوله: «فمن ينظر في مسألة المشتركة... إلخ» وهذا هو الحق.
- وقال قوم من الأصوليين: لا يجتهد في مسألة إلا من حصل شروط الاجتهاد المطلق، لجواز تعلق مدارك تلك المسألة بما يجهره، فإن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضاً ويبرهن بعضها على بعض، فمن جهل فناً نقص عليه مادة فن آخر، ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فناً آخر، فإذا عرف الكلام والمنطق ونحو ذلك من المعقولات ظهر أثر ذلك في صحة تصوره للحقائق وتقريره للأدلة وتركيبه للأقيسة، وإذا عرف الحساب والهندسة ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا واستخراج المجهولات، وعلى هذا ففس. وإذا جاز تعلق بعض مدارك المسألة بما يجهره من المسألة لم يكن مجتهداً فيها مطلقاً، فلا يجوز له الاجتهاد، ومبنى هذين القولين على جواز تجزي الاجتهاد وعدمه.
- (٢) قوله: «فقيه النفس» أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام.

عنها، ولا يضره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ﴾ وقس عليه كل مسألة. ألا ترى أن 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^(١) والله أعلم.

مسألة: ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب، فأما الحاضر فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ، وأكثر الشافعية يجوزون ذلك بغير اشتراط، وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم إلى الظن؟.

وقال آخرون: يجوز للغائب ولا يجوز للحاضر. ولنا قصة معاذ حين قال اجتهد رأيي فصوبه^(٢)، وقال لعمر بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: «نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر»، وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة، وفوض الحكم في بني

(١) قوله: «ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد» أورد عليه أن قول مالك لا أدري إنما كان لتعارض الأدلة، وشأن المجتهد الجواب تارة والتوقف أخرى بحسب ظهور الدليل ونقصه، فما اجتهد أحد منهم في آحاد المسائل إلا وهو مجتهد مطلق باجتهاد كلي لا جزئي، وحينئذ لا يصح دليلكم على تجزي الاجتهاد، وأجيب عنه من وجهين:

أحدهما: أن قول الواحد منهم لا أدري أعم من أن يكون لتعارض الأدلة في تلك المسألة أو لعدم اجتهاده فيها، فحملة على أحدهما لا دليل عليه، إذ هو أمر خفي لا يعرف إلا من جهة ذلك الإمام المفتي ولم يوجد به أخبار عنه.

ثانيهما: أن الأصل عدم علم ذلك الإمام بحكم تلك المسألة فيستصحب فيه الحال ويحمل على أنه إنما توقف في الجواب لعدم علمه به، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه الدليل.

(٢) قوله: «ولنا قصة معاذ... إلخ» لا لزوم لهذا لمن يفرق بين الغائب وبين الحاضر.

قريظة إلى سعد بن معاذ فحكم وصوبه النبي ﷺ، ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة، ولا يبعد أن يعلم الله تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعضوا، كما ردهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون أو مطعوم، وكان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ، كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر^(١)؟ حتى قال: «إنكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أفضي على نحو مما أسمع»، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة، وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه^(٢)، وأنكر

(١) قوله: «كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود... إلخ» هذا نقض لدليلهم المذكور. أي: ثم بعد جوابنا عما ذكرتموه هو منقوض بأن النبي ﷺ قد تعبد بالحكم في الحقوق بالشهود وبالشاهد واليمين، وهو إنما يفيد الظن مع إمكان الوحي في كل واقعة من ذلك وغيره بالحق الجازم والعمل القاطع، ومما احتجوا به أن ما ذكرتموه على الجواز أخبار آحاد والمسألة قطعية فلا تثبت بها، والجواب بمنع كونها قطعية.

(٢) قوله: «ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه» اعلم أن ما فيه نص إلهي لا يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيه بخلاف النص شرعاً لقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أما ما لا نص فيه فهل هو متعبد بالاجتهاد أم لا؟ والمذاهب فيه أربعة:

أحدها: الإثبات، وهو مذهب أحمد والقاضي أبي يوسف.
والثاني: النفي، وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم.

ذلك قوم لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح، ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان^(١).

ولنا: إنه ليس بمحال في ذاته^(٢) ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة، ولأن الاجتهاد طريق لأتمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.

وقولهم: هو قادر على الاستكشاف، قلنا: فإذا استكشف فقليل له حكمنا عليك أن تجتهد فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟

وقولهم: إن قوله نص، قلنا: إذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً^(٣) فلا يحتمل الخطأ، ومنع هذا القدرية وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع وهو باطل^(٤)،

والثالث: الإثبات في الحروب والآراء دون الأحكام الشرعية.

والرابع: تجويزه من غير قطع به، حكاه الأمدى عن الشافعي في رسالته قال: وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار، والتحقيق أن الكلام في جواز ذلك ووقوعه، والأصح جوازه لما ذكره المصنف ووقوعه أيضاً.

(١) قوله: «ولأن قوله نص قاطع... إلخ» هذه حجة للخصم وتقريرها: أنه عليه الصلاة والسلام يمكنه تحقيق الأحكام، وتحقيقها بالوحي والاجتهاد عرضة للخطأ فلا يجوز المصير إليه مع القدرة على الصواب إذ هما متعارضان، وهذا نحو مما سبق لهم في المسألة التي قبل هذه.

(٢) قوله: «أنه ليس بمحال... إلخ» هذا دليل عقلي على جواز الوقوع على الوقوع، وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لأمر خارج، وكلما كان كذلك فهو جائز، ولا يخفاك أن هذا دليل على وقوعه عقلاً، ولا أحسب أحداً ينازع في الجواز عقلاً، إنما ينازع من ينازع فيه شرعاً.

(٣) قوله: «فإذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً أي: وكذلك اجتهاد غيره عندنا، ويكون كظنه صدق الشهود فإنه يكون مصيباً وإن كان الشاهد مزوراً في الباطن.

(٤) قوله: «وهو باطل» أي قول القدرية وقوله: «يُلقي» بضم أوله من ألقى الرباعي وهو منع لقولهم فيمتنع أن يوافق الجميع.

لأنه لا يبعد أن يلقي الله تعالى في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده. وأما وقوع ذلك فاختلف أصحابنا فيه واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً، وأنكره أكثر المتكلمين لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة ولما انتظر الوحي، ولنقل ذلك واستفاض، ولأنه كان يختلف اجتهاده فيهم بسبب تغير الرأي.

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهو عام^(١)، ولأنه عوتب في أسارى بدر^(٢)، ولو حكم بالنص لما عوتب، ولما قال في مكة: «لا يختلى خلاها»^(٣)، قال العباس: إلا الإذخر، فقال: «إلا الإذخر» ولما سئل عن الحج العامنا هو أم للأبد؟ فقال: للأبد ولو قلت لعامنا لوجب^(٤)

(١) قوله: «وهو عام» أي في الرسول وغيره، فيتناوله الأمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال وإلا كان عاصياً، وهو مع عصمة النبوة محال، قلت: هذا بيان ما ذكره المصنف وهو يقتضي وجوب الاجتهاد عليه، وهو يدعي الوقوع فلم يطابق الدليل المدعى.

(٢) قوله: «ولأنه عوتب في أسارى بدر» أي حيث قبل منهم الفداء ولم يقتلهم بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشْرَىٰ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ولو حكم بالنص لما عوتب.

(٣) قوله: «ولما قال في مكة... إلخ» أي: ولما قال في شأن مكة شرفها الله تعالى: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» قال العباس رضي الله عنه: إلا الإذخر يا رسول الله لبيوتنا وقبورنا أولقورنا، فقال: إلا الإذخر، وهذا يدل على أنه استثناء باجتهاده إجابة للعباس رضي الله عنه إلى المصلحة العامة، إذ لو دخل الإذخر في عموم المنع لما جاز أن يجيب العباس إليه.

والخلا مقصور النبات الرقيق ما دام رطباً، واختلاؤه قطعه، وأخلت الأرض كثر خلاها، وإذا بيس فهو حشيش وقوله: «ولا يعضد» أي لا يقطع كما في النهاية.

(٤) قوله: «ولو قلت لعامنا لوجب» استدل به المصنف على أنه قال باجتهاد، وهو على فرض كونه دليلاً إنما يدل على جواز الاجتهاد والكلام هنا في الوقوع.

ولما نزل ببدر^(١) للحرب قال له الحباب: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، قال: بل باجتهاد ورحل. ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد بن معاذ وسعد بن عباد فقللا له مثل مقالة الحباب^(٢)، قال: بل هو رأي رأيته لكم، فقالا: ليس ذاك برأي، فرجع إلى قولهما ونقض رأيه، ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد^(٣) بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهيم، ولو لم

(١) قوله: «ولما نزل ببدر» أي دون الماء قال له الحباب بن المنذر: إن كان هذا بوحي فنع، وإن كان الرأي والمكيدة فانزل بالناس على الماء لتحول بينه وبين العدو، فقال لهم ليس بوحي وإنما هو رأي واجتهاد رأيته ورجع إلى قولهم، فدل على أنه متعبد بالاجتهاد. وأعلم أن من يفرق بين الحروب والآراء والأحكام لا يلزمه هذا ولا فداء الأسارى لأنها من متعلقات الحروب.

(٢) قولاً: «فقال له مثل مقالة الحباب» أي: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي.

أعلم أنه يرد على هذه الصور جميعها جواز اقتران البوحي بها أو تقدمه عليها بأن يكون قد أوحى إليه إن كان كذا فافعل كذا، وتخصيص قضية الحج بأن يكون معنى كلامه لو قلت لعامنا لما قلت إلا عن وحي ولوجب لا محالة تكراره.

(٣) قوله: «ولأن داود وسليمان... إلخ» لقائل أن يقول يحتمل أن سليمان لم يعلم أن داود حكم بالوحي فلذلك خالفه، وإن تفهم سليمان كان بالنص لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ وهو بالوحي، ويجاب عنه بأن داود لو كان قد حكم بالوحي لما رجع إلى قول سليمان، ولرجع سليمان عن رأيه لما علم بالوحي، وسليمان لم يكن بعد قد أوحى إليه لأن القصة كانت وهو صبي يعدو، وفي هذه القصة دليل على جواز تعبد نبينا ﷺ باجتهاده، لأن هذين نبين قد حكما باجتهادهما وقد أمر أن يقتدى بهما وبغيرهما من الأنبياء لقوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ ائْتَدِهِمْ وَلِقَائِهِمْ أُنْ يَقُولُ الْأَمْرُ بِالْاِقْتِدَاءِ بِهِمْ مُطْلَقٌ لَا عُمُومَ لَهُ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْحُكْمُ بِالْاِجْتِهَادِ.

يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاثَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم ينقذ له اجتهاد^(١) أو حكم لا يدخله الاجتهاد. وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس^(٢). وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليه^(٣)، فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله، وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين^(٤).

(١) قوله: «وأما انتظار الوحي... إلخ» أي فإنه لا يدل على عدم وقوع الاجتهاد لأنه إنما كان ينتظر الوحي عند تعارض مدارك الحكم ومسالك الاجتهاد، واستبهم وجه الحق أما حيث ظهر له الحكم فكان يجتهد ولا ينتظر.

(٢) قوله: «وأما الاستفاضة... إلخ» بيانه: إنا لا نسلم أن من ضرورة وقوع الاجتهاد نقله فضلاً عن استفاضته، بل كم من قضية وقعت ولم تنقل، ثم لا نسلم أن قضايا الاجتهادية لم تنتشر بل هي مستفيضة مشهورة، فإن قالوا هي محتملة، قلنا: هذا احتمال بعيد لا يعول عليه، فإن قالوا هي آحاد لا تفيد، قلنا: إن سلمنا أنها آحاد مجردة عن الاستفاضة فلا نسلم أنها لا تفيد في إثبات هذه المسألة، فإنها اجتهادية تثبت بمثل هذه الأخبار.

(٣) قوله: «وأما التهمة بتغير الرأي... إلخ» إيضاحه: إنا لا نسلم أنه لو اجتهد لاختلف اجتهاده، والفرق بينه وبين سائر المجتهدين عصمته وتأيدته الإلهي دونهم، سلمناه لكن غاية ذلك ما ذكرتم من التهمة لكن لا تأثير لها، إذ قد اتهم في النسخ حتى قال السفهاء من الكفار ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، وقالوا إن محمداً يعمل برأيه يفعل اليوم شيئاً ويخالفه غداً، ومع ذلك لم يقتض تطرق التهمة بطلان النسخ لأن ذلك ترك حق لباطل وهو جائز.

(٤) قوله: «وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد... إلخ» أي وعورض كلام المانعين، وهذا توجيه آخر لوقوع الاجتهاد منه مؤكداً لما سبق، وتقديره: أن الاجتهاد منصب كمال لشحذه القريحة بالنظر في الأدلة ومقدماتها، وحصول ثواب الاجتهاد لما فيه من إغناء النفس في استخراج الحكم، فالنبي ﷺ أولى الناس به ضمناً للكمال الاجتهادي السليبي إلى الكمال الممنوح من الله تعالى له.

فصل

الحق في قول واحد من المجتهدين^(١)، ومن عداه مخطيء سواء كان في فروع الدين أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع^(٢) من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم وله أجر على اجتهاده^(٣)، وبه قال بعض الحنفية والشافعية. وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد^(٤) مصيب

(١) قوله: «فصل: الحق في قول واحد من المجتهدين» أي في قول واحد معين عند الله تعالى، لأن الحق عليه أمانة، والمجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكانها فهو كالدفين يصادفه من شاء الله له المصادفة، ألا ترى أنه لولا السعي إلى محل الدفين وحصول بعض الأفعال كحضره مثلاً لما صادفه، فإنه لو استمر في محله لم ينتقل منه إلى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين، مع أن كلاً من سعيه وما صدر منه من الأفعال ليس علامة على ذلك الدفين، وإنما أدباً إليه بطريق الاتفاق والمصادفة، قلت: والله در أصحابنا فإنهم بهذا القول لم يحجروا على متطلب الحق التنقيب عليه كما فعل غيرهم، بل أطلقوا العنان لكل من فيه أهلية الاجتهاد أن يبحث وينظر في الدليل وينقب كما يفعل طالب الدفين حتى يظفر بالحق ويستتير له الطريق، فإن من رزقه الله أهلية لذلك واستعان بالله تعالى لا بد أن يكشف له الحقائق ويعينه على سلوك المضائق، وفضل الله واسع ونعمائه لا تنقطع، قال الله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ وقال: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾. وممن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال واحد ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين أصحابنا وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثر الفقهاء، وذلك لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً وحراماً، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطيء بعضهم بعضاً ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقاً لم يكن للتخطفة وجه.

(٢) قوله: «مما ليس فيه دليل قاطع» كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فإن هذا وأمثاله ليس محل الاجتهاد.

(٣) قوله: «فهو معذور غير آثم... إلخ» لا خلاف في هذا وجعل ابن الحاجب عدم الإثم مقطوعاً به.

(٤) قوله: «كل مجتهد» أي في الفروع.

وليس على الحق دليل مطلوب، واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي، وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسئلة قطعي^(١)، وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسئلة فيها نص^(٢)، فينظر^(٣) فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطيء آثم لتقصيره^(٤)، وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه^(٥)، بدليل أن الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئاً، ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قبا يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين، ولو بلغ أهل قبا فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين، وإذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى، ولا يخلو إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه آثم وعصى، إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يَأْثَمَ بالمخالفة لمناقضة ذلك للإيجاب.

(١) قوله: «وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد... إلخ» أراد بذلك البعض الإمام الغزالي فإنه قال في المستصفى: والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطيء المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى ثم فرض المسئلة في طرفين على ما ذكره المصنف فقوله: «وفرض الكلام» فعل ماض وفاعله يعود إلى «بعض» من قوله: «وزعم بعض... إلخ»

(٢) قوله: «فيها نص» أي للشارع لا كما يتوهمه المقصرون من أن ما يذكر في كتب الفروع يسمى نصاً.

(٣) قوله: «فينظر» أي وقد أخطأ مجتهد النص فنظر.

(٤) قوله: «لتقصيره» أي لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله عليه.

(٥) قوله: «فليس بحكم في حقه» أي فالنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه، فقد يسمى مخطئاً مجازاً على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكماً في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه فليس مخطئاً حقيقة.

وزعم أن هذا تقسيم قاطع برفع الخلاف مع كل منصف، ثم قال: الظنيات لا دليل فيها^(١)، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد ولا يفيد عمرًا مع إحاطته به، بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان ولا يتصور في القطعية تعارض، ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية في العطاء^(٢) وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله^(٣) وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقتهم يميل ميلهما ويصير إلى ما صار إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى ما فيه السياسة والانتقام، ومن رق طبعه مال إلى الرفق والمساهلة، بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف.

(١) قوله: «ثم قال الظنيات لا دليل فيها... إلخ» بيانه: أن الغزالي بعد أن ذكر التقسيم الذي لخصه المصنف قال: ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ، فإن قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ، قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، ثم سرد الدليل على نحو ما ذكره المصنف، فقوله: «الظنيات لا دليل فيها» فيه غموض بالنسبة إلى ما اختصره.

(٢) قوله: «إلى التسوية في العطاء» أي بين الفاضل والمفضول.

(٣) قوله: «وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله» بيانه: أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذ قال: الدين بلاغ كيف وإنما عملوا الله عز وجل وأجورهم على الله، وذلك لما قال له عمر: كيف تساوي بين الفاضل والمفضول؟ ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع^(١)، بل فيها حق يتعين عليه دليل قاطع، لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع، وإنما استقام لهم هذا^(٢) لإنكارهم القياس وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر، وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم^(٣)، وقال عبيد الله بن الحسن العنبري كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً، وهذه كلها أقاويل باطلة.

أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً وكفر بالله تعالى ورد عليه وعلى رسوله ﷺ، فإننا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام

(١) قوله: «إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع» أي عن المجتهدين، يفهم من هذا أن ذلك في الأصول أولى، لأن الفروع حق متعين عليه قاطع، لأن الأصل عدم جميع الأحكام فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع فهو ثابت، وما لم يثبت بدليل قاطع فهو باق على النفي الأصلي قطعاً، ولا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني إذ لا مجال للظن في الأحكام.

(٢) قوله: «وإنما استقام لهم هذا» أي وإنما قال هؤلاء هذه المقالة واستقامت لهم لأنهم بنوها على إنكارهم خبر الواحد والقياس، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر، لأن هذه هي مدارك الظنون في الشرع فإذا أنكروها لم يبق معهم ما يفيد الظن مقتصرأ عليه، فيبقى ما يفيد القطع كالنص المتواتر والآحاد الصحيحة فإنها تفيد العلم عند الظاهرية.

(٣) قوله: «وزعم الجاحظ... إلخ» قد نحا الغزالي في كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة منحى هذين وقال ابن دقيق العيد: ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل، وإن أريد أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذوراً غير معاقب فهذا أقرب، لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق، قال: وأما الذي حكى عنه من الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعاً، ولعله لا يقول إن شاء الله تعالى.

وأتباعه وذمهم على إصرارهم، ونقاتل جميعهم ونقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُصَبِّحْتُمْ مِنَ الْخُسْرَيْنِ﴾ ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وقول العنبري كل مجتهد مصيب، إن أراد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فمحال، إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً؟ وتصديق الرسول وتكذيبه؟ ووجود الشيء ونفيه؟ وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا شر من مذهب الجاحظ بل شر من مذهب السفسطائية^(١)، فإنهم نفوا حقائق الأشياء وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات.

(١) قوله: «السفسطائية» هم فرقة من الفلاسفة ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل. وعمدة ما ذكر من اعتراضهم إنما هو اختلاف الحواس في المحسوسات، كإدراك البصر من بعد عنه صغيراً ومن قرب منه كبيراً، وكوجود من به حمى صفراء حلو المطاعم مرأ، وما يرى في الرؤيا مما لا يشك فيه رائيه أنه حق من أنه في البلاد البعيدة. ولسنا الآن بصدد الرد عليهم وإنما نحن بصدد بيان باطلهم ونحلته.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين، وهو باطل كيف ما كان^(١)، إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً؟ والرؤية محالاً ممكناً وهذا محال؟.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة الكتاب والسنة والإجماع والمعنى.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٧٨) فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَايِنَّا حُكْمًا وَعِلْمًا، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى^(٢) وهو يدل على فساد مذهب من قال: الإثم غير محطوط عن المخطيء، فإن الله تعالى مدح كلا منهما وأثنى عليه لقوله: ﴿وَكُلًّا ءَايِنَّا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟ ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟ ثم لو كان مخطئاً كيف يمدح المخطيء وهو يستحق اللوم؟ ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فترل الوحي بموافقة أحدهما.

قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم لكن لا يُقرون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما مضى، وإذا تصور وقوع الصغائر منهم فكيف يمتنع وجود خطأ لا مآثم فيه

(١) قوله: «وقد قيل إنما أراد اختلاف المسلمين... إلخ» يعني أن المعتزدين عن العنبري قالوا: إن قوله كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً إنما أراد اختلاف المسلمين لا غيرهم، ورده المصنف بأن المعتزلة قالوا القرآن مخلوق، والسلف وأهل الحديث قالوا هو قديم، فكيف يتصور على زعمه أن يكون قديماً وحادثاً؟ وكيف يتصور اجتماع الممكن والمحال؟ إذ أن السلف يقولون إن رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة داخلية في الممكن، والمعتزلة قالوا هي من المحال.

(٢) قوله: «لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى» أي يكون حينئذ التخصيص ترجيحاً بلا مرجح.

صاحبه مثاب مأجور؟ ولولا ذلك ما عوتب نبينا عليه السلم على الحكم في أسارى بدر ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك، فقال: ﴿عَفَاَ اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ وقال النبي ﷺ: «إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته^(١) من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، وإنما أقطع له قطعة من النار» فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه.

قولهم: من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟.

قلنا: الآية دليل عليه، فإنه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: إن النص نزل بموافقة سليمان.

قلنا: لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً وهو الحق فتغير الحكم بنزول النص لا يمنع أن يكون فهمهما وقت الحكم ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة كما لو تغير بالنسخ.

وأما السنة فما تقدم من الخبر فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه، ولو كان يآثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ، ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: قضيت له بشيء من حق أخيه، ولا قال: إنما أقطع له قطعة من النار، ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهما.

وروي أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أو صاهم فقال: إذا حاصرتم حصناً أو مدينة فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على

(١) قوله: «ألحن بحجته» قال في النهاية: اللحن الميل عن طريق الاستقامة، يقال: لحن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق، وأراد أن بعضكم يكون أعرف بالحجة وأفطن لها من غيره.

حكم الله، فإنكم لا تدرّون ما يحكم الله فيهم. وروى ابن عمر وعمر بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»، هذا لفظ رواية عمرو أخرجه مسلم، وهو حديث تلقته الأمة بالقبول وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطيء ويؤجر دون أجر المصيب.

فإن قيل: المراد به أنه أخطأ مطلوبه دون ما كلفه، كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه مع إصابته حكم الله عليه وهو إتباع موجب ظنه، وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها، وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص أو اجتهدا يتعلق بتحقيق المناط، كأروش الجنائيات وقدّر كفاية القريب فإنه فيها حقيقة معينة عند الله وإن لم يكلف المجتهد طلبه.

قلنا: فإذا سلم هذا ارتفع النزاع، فإننا لا نقول إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهداه وهو مخطيء، وإثم الخطأ محطوط عنه كما في مسألة القبلة، فإن المصيب بجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين واحد، ومن عداه مخطيء يقيناً يمكن أن يبين له خطأه، فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لها بل سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها.

وهكذا كون حق زيد عند عمرو إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما والآخر مخطيء، إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة، وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم وهو باطل أيضاً، فإن القياس معنى النص ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص. وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى إطلاق الخطأ على المجتهدين، من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه

في الكلالة: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريتان.

وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك، وقال عمر رضي الله عنه لكتابه: اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر. وقال في قضية قضاها: والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ، ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه.

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها^(١) وقد استشار عثمان وعبدالرحمن فقالا: لا شيء عليك إنما أنت مؤدب، فقال علي: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك، عليك الدية، فرجع عمر إلى رأيه. وقال علي في إحراق الخوارج: لقد عثرت عشرة لا تنجبر سوف أليس^(٢) بعدها أو أستمرو وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن إبناً ولا يجعل أبا الأب أباً؟. وقال: من شاء باهله في القول. وقالت عائشة: أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يثوب، وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ.

(١) قوله: «فأجهضت ذا بطنها» أي أسقطت ما في بطنها، والسقط جهيض كما في النهاية وغيرها.

(٢) قوله: «سوف أليس» قال أبو زيد: اللبس الغفلة، ونقل الجوهري عن الفراء أن الأليس البعير يحمل كل ما حمل عليه، وفي القاموس وشرحه الساج: يقال تلايس الرجل إذا حسن خلقه وكان حمولاً، وتلايس عنه أغمض. والمعنى: أني سوف أتحمّل كل ما يفعله أولئك الخوارج وأغمض العين على القذّي أو أستمرو على عقابهم حتى أجمع الرأي المتشتت المنتشر، لأن تفرقة الرأي ما حصلت في أمة إلا حل بها الدمار.

فإن قيل: لعلمهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره^(١) في النظر أو لكونه من غير أهل الاجتهاد أو يكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة^(٢).

قلنا: أما الأول فجهل قبيح وخطأ صريح، كيف يستحل مسلم أن الخلفاء الراشدين الأئمة المهديين ومن سميئنا معهم من البحر ابن عباس والأمين عبدالرحمن بن عوف وفقه الصحابة وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت ليسوا من أهل الاجتهاد، وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته؟ ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب، ونسبته لهم إلى أنهم قصرُوا في الاجتهاد إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه، فإن علياً رضي الله عنه قال: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا، وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً، وهذا في القبح قريب من الذي قبله، لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى وارتكاب ما لا يحل ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

وقولهم: ذهبوا مذهب من يرى التخطئة فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم فلا تحل مخالفته. وأما المعنى فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدرًا معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة، إذ

(١) قوله: «لتقصيره» الضمير يرجع إلى عمر.

(٢) قوله: «فإن قيل لعلمهم نسبوا الخطأ... إلخ» القائل بذلك صاحب المستصفي فإنه قال فيه: وإنما ينتفي الخطأ حيث صدر الاجتهاد من أهله، وتم في نفسه ووضع في محله ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا بالإضافة إلى ما وجب. انتهى. وقوله: يذهب مذهب من يرى التخطئة، أي: أن المصيب واحد ومن عداه مخطيء.

ليس في المسئلة حكم معين وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما.

قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالأخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويختار من المذاهب أطيها.

قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين، والحكم ليس وصفاً للعين^(١) فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حرم على عمرو، كالمنكوحة حلال لزوجها حرام على غيره، وهذا ظاهر، بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال، كالصلاة واجبة في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب.

والجواب: أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد^(٢)، فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل، فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن محالاً في نفسه لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور، فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه، ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول فكيف تكون مباحة للزوجين؟

المسلك الثاني: لو كان كل مجتهد مصيباً جاز لكل واحد من

(١) قوله: «والحكم ليس وصفاً للعين» أي حتى يرد عليه ما أوردتموه من المحال، وإنما هو وصف لأفعال المكلفين.

(٢) قوله: «والجواب... إلخ» حاصله: منع كون الحكم وصفاً لأفعال المكلفين وإثباتاً لكونه وصفاً للأعيان كما يظهر من كلام المصنف.

المجتهدين في القبلة و... أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه، لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟ ثم يجب أن يطوى بساط المناظرات في الفروع^(١) لكون كل واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عن ما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث: إن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف^(٢)، والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للمحادثة حكم فما الذي يطلب؟ فمن يعلم يقيناً أن زيداً ليس بجاهل ولا عالم، هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟ ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟

فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى، بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه، كمن يريد ركوب البحر، فقل له: إن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وإن غلب على

(١) قوله: «ثم يجب... إلخ» أي إذا قلنا إن كل مجتهد مصيب وجب علينا أن نطوي بساط البحث في الفروع فلم نلم بشيء من ذكره، فلماذا تبسطون ذلك البساط وتتصوبون مناظر المناظرة بينكم وبين خصومكم؟

(٢) قوله: «إن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف... إلخ» حاصله: أن الدليل يستدعي مدلولاً قطعياً، والشرع قد أمر المجتهدين بالاستدلال، فلو لم يكن هناك مدلول لتجرد الدليل عن مدلول وهو محال، لأن الدليل والمدلول من الإضافات التي يستلزم بعضها بعضاً، كالأب وابنه، والأخ وأخيه، فمن كان يعلم بأن زيداً ليس بعالم ولا جاهل كيف يتصور أن يطلب دليلاً على علمه أو على جهله؟ وقد يقال: إن كون الدليل يستدعي مدلولاً مسلماً، لكن المدلول أعم من أن يكون معيناً أو غير معين، فإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً معيناً فهو محل النزاع، وإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً مطلقاً فهو مسلّم. قلت: الذي يدل عليه كلام المصنف هو القسم الأول.

ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وقبل الظن لا حكم الله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك، فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاض شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه إن غلب عليه الصدق وجب قبوله، وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله.

قلنا: قولهم إنما يطلب عليه الظن، فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟^(١) 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 يطلب 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^(٢) لا يؤاخذ على فعل من الأفعال، فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه إذاً ولا خطاب في حقه وهذا فاحش.

وقولهم. إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه،

(١) قوله: «ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده» هذا الجواب شبه بما تقدم آنفاً أول المسلك، أي من يقطع بأن النيب مثلاً ليس بحلال ولا حرام كيف يتصور أن يظن وجود حكم له... إلخ.

(٢) قوله: «والعامي الذي لا اجتهاد له» هذا وارد على قولهم الحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده، فيلزم عليه أن العامي الذي لا اجتهاد له ولا ظن أنه لا حكم لأفعاله ولا خطاب في حقه، بل هو مرتق عن درجة التكليف وهذا قول فاحش.

ممنوع، بل الحكم ينزل النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم، فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلغ النص لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل لكونه لم يبلغه النص، ولكان المجتهد^(١) إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به جبريل فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وإنما اعتد أهل قبا بما مضى من صلاتهم لأن القبلة يعذر فيها بالعدر^(٢).

جواب ثان: إن هذا^(٣) فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً يطلب وإنما الخطأ^(٤) فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً وأوجب على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك، وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل وهو باطل، إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة وتعرف حكمها، والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً أو ظنيّاً.

قولهم: أن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها^(٥) بدليل اختلاف الإضافات.

(١) قوله: «ولكان المجتهد» هكذا في نسخة، وهي الصواب، وفي بعض النسخ ولكن المجتهد وهي خطأ كما يعلم ذلك بأدنى تأمل.

(٢) قوله: «وإنما اعتد أهل قبا... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره يرد على قولكم إذا نزل جبريل بالنص يكون نسخاً، وإن لم يعلم به المنسوخ عنه أن أهل قبا اعتدوا بما مضى من صلاتهم ولم يستأنفوها، ولو عدوا النزول نسخاً لاستأنفوها، فأجاب بقوله: «إن القبلة يعذر فيها بالعدر» فهي خارجة عما ذهبنا إليه.

(٣) قوله: «إن هذا» الإشارة راجعة إلى قولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد... إلخ» أي: فإن هذا الذي ذكرتموه فرض في مسألة لا يتوهم... إلخ.

(٤) قوله: «وإنما الخطأ» راجع إلى قولهم ولكان المجتهد.

(٥) قوله: «ليست أدلة لأعيانها» أي بل هي أدلة للأحكام كما صرح به فيما سبق. =

قلنا: هذا باطل، فإننا قد بينا في كل مسألة دليلاً وذكرنا وجه دلالة، ولو لم يكن فيها أدلة لا يستوي المجتهد والعامي، ولجاز للعامي الحكم بظنه لمساواته المجتهد في عدم الدليل، وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجها عن دلالة، فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة، ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالة، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له، فتشبه 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^(١) انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل.

= وقوله «بدليل اختلاف الإضافات» مر بيانه في كلام المصنف عند قوله: «قالوا لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً... إلخ».

(١) قوله: «ويلزم من انتفاء ذلك» أي يلزم من انتفاء كون الظن دليلاً، الدليل على أن الظن ليس بدليل، وذلك الانتفاء لا يحصل إلا بالظن وذلك دور.

تنبيه: حاصل الخلاف في هذه المسألة مبني على أن الوقائع الشرعية هل لله تعالى فيها حكم معين أم لا؟ فمن قال أن فيها حكماً معيناً قال: ليس كل مجتهد مصيباً، لأن ذلك الحكم إن كان نفياً فقد أخطأ المثبت، وإن كان إثباتاً فقد أخطأ النافي، ثم اختلف أولئك فمنهم من زعم أن في الحوادث حكماً معيناً ولكن لا دليل عليه، وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، ونقل عن الشافعي وهو عندهم كدفين عشر عليه بالإتفاق، ومنهم من زعم أن عليه دليلاً ثم اختلفوا هل هو قطعي أو ظني؟ فقال الأصم وبشر المريسي وآخرون هو قطعي، واتفقوا على أن المكلف مأمور بطلبه، واختلفوا هل يستحق العقاب إن أخطأ؟ فقال به بشر المريسي وخالفه غيره، وهل ينقض قضاء القاضي إذا خالفه؟ قال به الأصم وخالفه الباقر.

وقال آخرون: الدليل عليه ظني وهل يكلف المجتهد بطلبه أم لا؟ قولان: أحدهما نعم، فإن أخطأ تعيين الرجوع إلى ما غلب على ظنه، والثاني: لا يكلف بطلبه، وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعي وأبو حنيفة، وأما القول بأنه لا حكم في الوقائع معين فهو قول من قال كل مجتهد مصيب، وهو جمهور المتكلمين منهم الأشعري والقاضي أبو بكر ابن الباقلاني والجبائي وابنه أبو هاشم، ثم على هذا =

وقولهم: أنه لا يخلو إما أن يكن مكلفاً ممكن أو غير 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 أخطأ فله ثواب اجتهاده والخطأ محطوط عنه والله تعالى أعلم.

فصل

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف^(١) ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيهما، وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية. وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، لأنه لا يخلو إما أن يعمل بالدليلين أو يسقطهما أو يتحكم بتعيين أحدهما أو يتخير فيهما، لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطاً لأنه متناقض^(٢)، ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلاً، وربما لم

= يقال: إن في الواقعة لو كان الله تعالى فيها حكم معين لكان هو وهو القول بالأشبه أم لا وهو قول بعضهم، هذا حاصل ما ذكره القرافي وبينه. واعلم أن النزاع بينهم يشبه أن يكون لفظياً من بعض الوجوه، وذلك لأنهم وإن تنازعوا في أن ثم حكماً معيناً في نفس الأمر أم لا، فهم لا يتنازعون في أن المجتهد يخرج من عهدة الاجتهاد بما غلب على ظنه، وأدى إليه اجتهاده، فالنزاع من هذا الوجه لفظي.

(١) قوله: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد... إلخ» بناء هذه المسألة كما في المستصفي على التعيين والتصويب، فمن قال: المصيب واحد، قال لا تعارض في أدلة الشرع من غير ترجيح، وإنما هذا لعجز المجتهد، فيلزمه التوقف أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عشر على الترجيح، وأما المصوبة فقال بعضهم يتوقف، وقال القاضي منهم يتخير.

(٢) قوله: «لأنه متناقض» أي يوجب الجمع بين النقيضين النفي والإثبات والتحليل والتحریم، وهو باطل، وأسقط المصنف قسماً آخر وهو إهمال الدليلين بالرجوع =

يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم لم يبق إلا التأخير، والتخير بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقائق وبنات اللبون وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التأخير بين التحريم ونقيضه والإيجاب وعكسه يرفع التحريم والإيجاب^(١).

قلنا: إنما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل الواجب الموسع يجوز تركه بشرط، والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط قصد القصر، كذا ها هنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له، وإذا سمع قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ كما قال عثمان: أحلتها آية وحرمتها آية.

ولنا أن التأخير جمع بين النقيضين وأطراح لكلا الدليلين وكلاهما باطل، أما بيان أطراح الدليلين فإذا تعارض الموجب والمحرم فيصير إلى التأخير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون أطراحاً لهما وتركاً لموجبهما. وأما الجمع بين النقيضين فإن المباح نقيض المحرم، فإذا تعارض المباح والمحرم فخيرناه بين كونه محرماً يائمه بفعله وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله كان جمعاً بينهما وذلك محال، ولأن في التأخير

= إلى ما قبل الشرع، ويمكن أن يقال هو داخل في قوله «أو يسقطهما» فيكون قوله: «أو يسقطان» شاملاً للإسقاط ثم التوقف، وللإسقاط والرجوع إلى ما قبل الشرع، وهذا الثاني مما تقبله النفس.

(١) قوله: «يرفع التحريم والإيجاب» فيه لف ونشر مرتب.

بين الموجب والمبيح رفعاً للإيجاب فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً وهو تحكم قد سلموا بطلانه.

قولهم: إنما جاز بشرط القصد، قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟ إن قلتم: حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحرير والحل معاً، فقد جمعتم بين النقيضين. وإن قلتم: حكمه التخيير فقد نفيتم الوجوب قبل القصد واطرحتم دليله وأثبتتم حكم الإباحة من غير شرط. وإن قلتم: لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم، فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل، فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل وهذا باطل.

قولهم: إن التوقف لا سبيل إليه، قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسئلة والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثم طريق إلا التوقف في المسئلة؟ ثم لا نسلم تصور خلو المسئلة عن دليل، فإن الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيل إليه إلا بدليل، فلو لم يجعل له دليلاً كان تكليفاً لما لا يطاق، فعند ذلك إذا تعارض دليлан وتعذر الترجيح أسقطهما وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بيّتان.

أما العامي فقد قيل يجتهد في أعيان المفتين فيقلد أعلمهما وأدينهما، وهو ظاهر قول الخرقى، لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة قلد أوثقهما في نفسه، وقيل تخير فيهما.

والفرق بينهما أن العامي ليس عليه دليل ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه، بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له فيجب عليه التوقف. ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح بخلاف المجتهد، ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال والله أعلم.

فصل

وليس للمجتهد أن يقول في المسئلة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء. وقال ذلك الشافعي في مواضع^(١)، منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما يجب غسله والآخر لا يجب، فقليل عنه لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير، أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك لينظر فيهما فاخرمه الموت، أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد، ولا يصح 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 علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القول به؟ وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسئلة ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له قولان؟.

قولهم: تكافأ عنده دليلان، قد أبطلناه^(٢)، ثم لو صح فحكمه التخيير وهو قول واحد.

(١) قوله: «وقال ذلك الشافعي في مواضع» نقل الأمدى وغيره أن ذلك وقع منه في سبع عشرة مسألة. انتهى. وقد وقع مثل ذلك من الإمام أحمد رضي الله عنه إلا أنه اختار أحد القولين.

قال أبو بكر بن عبدالعزيز في كتابه زاد المسافر: قال - يعني أحمد - في رواية أبي الحارث: إذا أخرت المرأة الصلاة إلى آخر وقتها فحاضت قبل خروج الوقت ففيه قولان: أحد القولين لا قضاء عليها لأن لها أن تؤخر إلى آخر الوقت، والقول الآخر أن الصلاة قد وجبت عليها بدخول الوقت فعليها القضاء، وهو أعجب القولين. انتهى. قال عبدالعزيز وبهذا أقول. فأنت تراه لم يطلق القولين ولكنه بين الأعجب إليه وهو الذي يقتضيه الدليل.

(٢) قوله: «قد أبطلناه» أي عند قولنا «وإن كانا صحيحين» وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان.

وقولهم: إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه، قد بينا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسئلة قول أصلاً، ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك ويقول: لي في المسئلة نظر، أو يقول: الحق في أحد هذين القولين، أما إطلاقه فلا وجه له، وهذا هو الجواب عن الآخر. أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين فإنما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد والرجوع عما رأى إلى غيره. ثم لا نعلم المتقدم منهما فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ^(١).

(١) قوله: «فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ» أي: غير أن الفرق بين رجوع الشارع عن قوله والأئمة عن أقوالهم أن رجوع الأئمة لظهور الخطأ لهم، بخلاف الشارع فإنه معصوم عن الخطأ فرجوعه لاختلاف المصالح لا للخطأ. فإن قيل: إذا رجع المجتهد عن قول إلى غيره لا يجوز أن يفتي بالأول ولا يقلد فيه، فما الفائدة في تدوين الفقهاء للأقوال القديمة عن أئمتهم؟ حتى ربما نقل عن أحدهم في المسئلة الواحدة القولان والثلاثة كثيراً والأربعة والستة. قيل: كان القياس أن لا تدون تلك الأقوال وهو أقرب إلى ضبط الشرع، إذ ما لا عمل عليه لا حاجة إليه، فتدوينه تعب محض، لكنها دوت لفائدة أخرى وهي التنبيه على مدارك الأحكام واختلاف القرائح والآراء، وأن تلك الأقوال قد أدى إليها اجتهاد المجتهدين في وقت من الأوقات، وذلك مؤثر في تقريب الترقى إلى رتبة الاجتهاد المطلق والمقيد، فإن المتأخر إذا نظر إلى مأخذ المتقدمين نظر فيها وقابل بينها فاستخرج منها فوائد، وربما ظهر له من مجموعها ترجيح بعضها وذلك من المطالب المهمة، فهذه فائدة تدوين الأقوال القديمة عن الأئمة وهي عامة. وثم فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله، وهي أن بعض الأئمة كالشافعي ونحوه نصوا على الصحيح من مذهبهم، إذ العمل من مذهب الشافعي عل القول الجديد، وهو الذي قاله بمصر وصنف فيه الكتب كالأم ونحوه، ويقال أنه لم يبق من مذهبه شيء لم ينص على الصحيح منه إلا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة واخترم قبل أن يحقق النظر فيها، بخلاف الإمام أحمد ونحوه فإنه كان لا يرى تدوين الرأي، بل همه الحديث وجمعه وما يتعلق به، وإنما نقل النصوص عنه أصحابه تلقياً من فيه من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم عنه شيئاً =

فصل

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره^(١)، وعلى أن العامي له تقليد المجتهد. فأما المتمكن من الاجتهاد

=
دونه وعرف به، كمسائل أبي داود وحرب الكرمانى ومسائل حنبل وابنه صالح وعبدالله وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول زاد المسافر وهم كثير. ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في جامعته الكبير، ثم تلميذه أبو بكر في زاد المسافر، فحوى الكتابان علماً جماً من علم الإمام أحمد رضي الله عنه من غير أن يعلم منه في آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه في تلك الفروع، غير أن الخلال يقول في بعض المسائل هذا قول قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيح الذي فيه إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد والقاضي أبي يعلى وأصحابه، ومن المتأخرين المصنف رحمة الله عليهم أجمعين.

لكن هؤلاء - بالغين ما بلغوا - لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعاً، قاله العلامة الطوفي. ثم قال: فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرفهم، ويصحح منها ما أدى اجتهاده إليه وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى. قال: وفي عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العالم العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني حرسه الله فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله لتدوين نصوصه ونقلها والله الموفق.

(١) قوله: «لم يجز له تقليد غيره» هذا إذا اجتهد بالفعل، ولا خلاف أيضاً في أن من لم يجتهد في الحكم بعد وهو متمكن من معرفته بنفسه بالقوة القريبة من الفعل لكونه أهلاً للاجتهاد أنه لا يجوز له تقليد غيره، سواء كان الغير أعلم منه أم لا، مع ضيق الوقت ولا مع سعته، قال في أعلام الموقعين: قال الشافعي: أجمع =

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 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، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟ قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعة، لا فيما يخصه ولا فيما يفتي

= المسلمون على أن من استبان له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس، وقال أبو عمرو بن عبد البر وغيره من العلماء: أجمع الناس على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله انتهى .
وقيل: يجوز للمذكور آنفاً التقليد مع ضيق الوقت عن معرفة الحكم باجتهاده وقيل يجوز له التقليد ليعمل به لا ليفتي به، وهو قول بعض العراقيين، وقيل: يجوز له التقليد لمن هو أعلم منه من الصحابة أو غيرهم دون غيره، وهو قول محمد بن الحسن، وقيل يجوز تقليد غيره من الصحابة دون غيرهم، فالمسألة ذات أقوال واختلاف، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين، والقائلون بتلك الأقوال هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه لا سيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليد غيرهم وتقليد غيرهم، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد، قال: ونقل عن مالك أنه قال: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وما لم يوافق فاتركوه، وقال عند موته: وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً، على أنه لا صبر لي على السياط، قال ابن حزم: فها هنا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى .

وبهذا تعلم أن المنع من التقليد لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور، وبهذا تبين صحة ما ذكرناه في أول المسئلة وأنه هو الحق، وما سواه جمود على التقليد وبُعد عن الحق .

به، لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة^(١) كأحمد والشافعي ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره، لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس، ولا نص ولا قياس إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله، فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر فلا يكون في معناه.

فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن وظن غيره كظنه، قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجوز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً وظن غيره بدلاً فلا يجوز إثباته^(٢) إلا بدليل، ولأنه إذا لم يجوز له العدول إليه مع وجود المبدل لم يجوز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات^(٣).

فإن قيل^(٤): لا نسلم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص كقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهذا لا يعلم هذه المسألة^(٥)، وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٦).

(١) قوله: «لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة» أي إرشاداً له إلى ذلك المذهب ولا يفتي هو بتقليد أحد.

(٢) قوله: «فلا يجوز إثباته» أي إثبات ظن غيره الذي هو البديل إلا بدليل فرجع الأمر إلى الدليل.

(٣) قوله: «كسائر الأبدال والمبدلات» أي إننا إذا جوزنا له تقليد ذلك الغير فإنما ذلك بشرط أن لا يوجد منه اجتهاد في ذلك الحكم بنفسه، فإن وجد منه اجتهاد تعين ما صار إليه اجتهاده وسقط التقليد، ونظيره أن مريد الصلاة إذا لم يجد ماء عدل إلى التيمم، فالتيمم كتابعه نص غيره، فإذا وجد الماء ترك التيمم، وكذلك إذا وجد الحكم بنفسه ولو مظنوناً عدل عن ظن غيره وجوباً وتبع ظن نفسه.

(٤) قوله: «فإن قيل» أي: قال الذين جوزوا التقليد مع التمكن من الاجتهاد «لا نسلم عدم النص» الدال على مسألتنا أي على ما قلناه وذهبنا إليه.

(٥) قوله: «وهذا لا يعلم هذه المسألة» أي وهذا وإن كان أهلاً للاجتهاد لكنه لا يعلم هذا الحكم الخاص، فيتناوله عموم هذا النص، فجاز له التقليد كالعامي.

(٦) قوله: «وأولي الأمر منكم» أي وهم العلماء أمر بطاعتهم وذلك بتقليدهم فيما =

قلنا: المراد بالأولى أمر العامة بسؤال العلماء^(١)، إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسئول، فالعالم مسئول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره.

الثاني: يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي سلوا عن الدليل ليحصل العلم، كما يقال: كُلْ لتشبع واشرب لتروى. والمراد بأولي الأمر الولاية^(٢) لوجوب طاعتهم، إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد، وإن كان المراد به العلماء فالطاعة على العوام، ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكره يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكَاؤُلِي الْأَبْصَارِ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْفُتُورُ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَدُودُهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وهذا أمر بالتدبر والاستنباط والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل^(٣) والأعلم، فإن الواجب أن ينظر، فإن وافق اجتهاده الأعلم فذاك، وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم وقد صار^(٤) مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره؟ وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً ولم يلزمه الأخذ بقول غيره، وإن كان أعلم^(٥) فينبغي أن لا يجوز تقليده.

= يخبرون به عن الشرع، والخطاب للمؤمنين وهو يتناول هذا المجتهد وغيره.
(١) قوله: «أمر العامة بسؤال العلماء» وإنما حملناه على العامة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ولا يسلم أن هذا المجتهد ولا يعلم بل هو يعلم الحكم بالقوة القريبة من الفعل، لأن الغرض أنه مجتهد بخلاف العامي فإنه لا سبيل له إلى معرفة الحكم بالاجتهاد.

(٢) قوله: «المراد بأولي الأمر الولاية» لأن ذلك هو المتبادر من لفظ أولي الأمر ولا نسلم أنهم العلماء لأنه لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ.

(٣) قوله: «المماثل» أي المجتهد المماثل للآخر والأعلم من الآخر.

(٤) قوله: «وقد صار» أي ما ذهب إليه الأعلم مزيفاً عند ذلك المستدل.

(٥) قوله: «وإن كان أعلم» إن وصلته بمعنى لولا شرطية.

فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف؟ فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاء بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم لم يكن إلا بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم لِعَرَفِ الدليل لا للتقليد والله أعلم.

فصل

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعله يبينها توجد^(١) في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة، لأنه يعتقد الحكم^(٢) تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع، فإن لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى، وإن أشبهتها^(٣) شبهاً

= تنبيه: الذي تحصل من هذا الفصل أن المراتب أربعة: عامي محض، متمكن من الاجتهاد في البعض دون البعض، مجتهد كامل لم يجتهد، مجتهد كامل اجتهد وظن الحكم.

فالأول والرابع قد عرف حكمهما وهو أن العامي يقلد، والمجتهد بالفعل الظان للحكم لا يقلد، والمجتهد الكامل الذي لم يجتهد مختلف فيه، والأظهر أنه لا يقلد، ويلحق به من اجتهد بالفعل ولم يظن الحكم لتعارض الأدلة أو غيره بطريق أولى.

والمتمكن في البعض دون البعض الأشبه أنه يقلد، لأنه عامي من وجه، ويحتمل أن لا يقلد لأنه مجتهد من وجه، فهو محل اجتهد به، وله مراتب متعددة بحسب ما يتمكن من الاجتهاد فيه من المسائل.

(١) قوله: «توجد» أي تلك العلة.

(٢) قوله: «لأنه يعتقد الحكم» أي لأن المجتهد يعتقد أن الحكم تابع للعلة فيوجد حيث وجدت.

(٣) قوله: «وإن أشبهتها» أي: ولو أشبهتها، يريد أن المجتهد إذا لم يبين علة الحكم لم يجعل ذلك الحكم مذهباً له في مسألة أخرى ولو كانت بينهما مشابهة في الصورة، لأن ذلك إثبات مذهب له بالقياس بغير جامع، ولجواز ظهور الفرق =

يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين، فإننا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصر فيها إلى ذلك الحكم، ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته، كان^(١) كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به.

ولو نص المجتهد عليه مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى^(٢) ليكون له في المسألتين روايتان، لأننا إذا لم نجعل

= للمجتهد لو عرضت عليه المسألتان اللتان نص على حكمهما وغيرها لجاز أن يظهر له الفرق بينهما فيثبت الحكم فيما نص عليه دون غيره، وحيث لا يجوز أن نثبت له حكماً يجوز أن يطلعه بظهور الفرق له، بخلاف ما إذا نص على علة الحكم في مسألة فالحقنا بها غيرها بعلته فيها، فإنه لا يجوز أن يظهر للمعتز فرق لو عرضنا عليه.

(١) قوله: «كان» أي الذي نص على علته.

(٢) قوله: «لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى» هذا ما اختاره المصنف وظاهره. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأولى النقل إذا كان بعد البحث والجد فيه من أهل النظر المتدربين فيه العارفين مدارك الأحكام وما أخذها، لأن خفاء الفرق بين المسألتين الذي يقتضي اختلافهما في الحكم مع أهلية النظر ممتنع في العادة وإن دق ذلك الفرق، قال الطوفي: وقياس هذا جواز ذلك في نقل حكم المنصوص عليه إلى المسكوت عنه إذا عدم الفرق المؤثر بينهما بعد النظر البالغ من أهله، لأن عدم ظهور الفرق والحالة هذه ممتنع في العادة. انتهى.

قلت: وهذا لا ينافيه كلام المصنف، لأن معنى قوله: «لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى، نقل مجرد عن النظر، فأما النقل بعد النظر المستوفي لشروطه فهو اجتهاد في المذهب، ولا يسمى نقلاً إلا على طريقة المجاز، وهذه المسألة ينبغي إيضاحها لنفعها في كتب الفروع، ولأنها مبدأ السمو إلى مدارك الاجتهاد، فنقول: إن من تصفح كتب المتقدمين في مذهب الإمام أحمد يرى وقوع النقل والتخريج في كثير من المسائل، منها ما قاله مجد الدين بن تيمية في كتابه المحرر في باب ستر العورة: ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد، نص عليه ونص فيمن حبس في موضع نجس فصلى أنه لا يعيد فيتخرج فيهما روايتان، وذلك لأن طهارة الثوب والبدن كلاهما شرط في الصلاة، وهذا وجه الشبه بين المسألتين، وقد نص =

= في الثوب النجس أنه يعيد فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله. ونص في الموضوع النجس على أنه لا يعيد، فينقل إلى الثوب النجس فيتخرج فيه مثله، فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان إحداهما بالنص، والأخرى بالنقل.

وقال أيضاً في الوصايا: ومن وجدت له وصية بخطه عمل بها، نص عليه، ونص فيمن كتب وصيته وختمها وقال اشهدوا بما فيها أنه لا يصح، فتخرج المسألة على روايتين، ووجه الشبه بين المسألتين أن في كل واحدة منهما قد وجدت وصيته بخطه، وقد نص فيهما على حكمين مختلفين، فيخرج الخلاف في كل واحدة منهما بالنقل والتخريج كما سبق.

وقال أيضاً في القذف: ومن قال لامرأته يا زانية، فقالت: بك زني، سقط عنه حقه بتصديقها، ولم تكن قاذفة له، نص عليه، ونص فيمن قال لزوجته: زنا بك فلان، أنه قاذف لها، فتخرج المسألتان على روايتين، ووجه الشبه بينهما أنها في قولها له: بك زني، قاذفة له بالالتزام والتبع، وهو في قوله لها: زنا بك فلان، قاذف لفلان بالتبع، وقد اختلف نصه في المسألتين فيخرج الخلاف كما سبق.

ثم اعلم إننا إذا خرجنا حكم كل واحدة من المسألتين في الأخرى لاشتباههما فقد يمكننا بتدقيق النظر أن نقرر كل مسألة على ما نص فيها الإمام فقط من غير نقل حكم إحداهما إلى الأخرى، بأن نبدي بينهما فرقاً مناسباً لاختصاص كل واحدة منهما بما نص عليه فيها، فهذا يسمى تقرير النص، وقد رأيت كتاباً في هذا النوع للإمام الفقيه محمد بن عبدالله بن الحسين المعروف بابن سنية الحنبلي صاحب المستوعب المتوفى سنة عشر وستمائة سماه «الفروق» أبان فيه عن فضل جم وعلم عزيز، لكنني لم أره تاماً في ديارنا، إنما رأيت جزءاً منه من أوله، وقد لا يمكننا ذلك بأن لا يظهر بينهما فرقاً مؤثراً مناسباً، كذلك فلا يكون التخريج قابلاً للتقرير.

مثال ما يقبل التقرير مسألة القذف المذكورة، فإن صورتين وإن اشتبهتا من حيث ذكرنا لكن الفرق بينهما من جهة إذا قالت له بك زني، فهي غير قاصدة لقذفه، وإنما قصدت إلزامه بمثل ما ألزمها وتوبيخه على تعبيره لها بفعل قد فعل مثله، وذلك مما تنكره العقول السليمة، كأنها قالت: أن غيرتني بالزنا فغير نفسك، لأنني وأنت اشتركتا فيه، أما إذا قال لها: زنا بك فلان، فقد قصد قذفها وأسند إلى فلان إسناد الفاعلية، بخلاف قولها هي: بك زني، فإنها إنما أضافت الزنا إضافة =

= الفاعلية إلى نفسها دونه، فلماذا لم تك قاذفة له بخلافه هو حيث كان قاذفاً لها؟ ومثال ما لا يقبل التقرير مسألة الوصية، فإنه لا يكاد ينقذ بين صورتها فرق مؤثر، أما مسألة ستر العورة ففي قبولها للتقرير نظر، إذ من جهة اشتراك الثوب والمكان في الاشتراك يتعذر وجود الفارق المؤثر بينهما، ومن جهة أن المكان من ضرورات الصلاة وغيرها من الأفعال عقلاً إذ لا يتصور فعل إلا في مكان فإنه ليس من ضروراتها عقلاً، إذ يتصور فعلها بدونه كصلاة العريان، ينقذ الفرق بينهما فيتجه التقرير.

فائدة: كثيراً ما يقول الفقهاء في هذه المسألة قولان بالنقل والتخريج، وصفته ومثاله ما ذكرناه. ويقولون أيضاً: يتخرج أن يكون كذا، وتتخرج هذه المسألة على مسألة كذا، أو في هذه المسألة تخريج، فيقال: ما الفرق بين التخريج وبين النقل والتخريج؟

والجواب: أن النقل والتخريج يكون من نص الإمام، بأن ينقل عن محل إلى غيره بالجامع المشترك كما ذكرنا من الأمثلة، والتخريج يكون من قواعده الكلية.

مثاله: قولنا لا يصح التيمم لفرض قبل وقته، ولا لنقل في وقت المنع منه، وبطل التيمم بخروج الوقت، ولا يصلي به حتى يحدث، ويتخرج خلاف ذلك كله بناء على أن التيمم يرفع الحدث، وهو قاعدة من قواعد التيمم، وإن كان مرجوعاً عنه عندنا، وقولنا إذا وجد المتييم الماء في الصلاة خرج فتطهر وابتدأها، ويتخرج أنه يتطهر ويبني بناء على من سبقه الحدث في الصلاة، هل يستأنف أو يبني؟ وكذا ما أشبه هذه المسائل.

ثم اعلم أن التخريج أعم من النقل، لأن التخريج يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل، لأن حاصله أنه بناء فرع على أصل بجامع مشترك كتخريجنا على قاعدة تكليف ما لا يطاق فروعاً كثيرة في أصول الفقه، وممن تكفل بذكر كثير من المسائل من هذا النوع الإمام عبدالرحمن بن رجب البغدادي في قواعده، وابن اللحام أيضاً في قواعده، وأما النقل والتخريج معاً فهو مختص بنصوص الإمام، وإنما أطلنا النفس في هذا المقام لما به من النفع لمن يعاين كتب المتقدمين، ولا يختص هذا بمذهب أحمد، لأنه يوجد في مذهب الشافعي كثير من هذا النوع لاختلاف نصوص الشافعي في المسائل المشبهة.

مذهبه في المنصوص عليه مذهباً في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى أن لا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه، ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه أو دلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أحدهما وإن وجد منه نوع دلالة^(١) على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح، فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين ولم يعلم تقدم أحدهما، اجتهدنا في أشبههما بأصوله^(٢) وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً وكنا شاكين في الأخرى، وإن علمنا الآخرة فهي المذهب، لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا، فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول فلا يبقى مذهباً له، كما لو صرح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهباً له، لأنه لا ينقض الاجتهاد

(١) قوله: «وإن وجد منه نوع دلالة» أي «ولو وجد... إلخ».

(٢) قوله: «فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين... إلخ» أي: كقوله يجزىء إخراج القيمة في الزكاة ولا يجزىء، فلا يخلو إما أن يعلم تاريخ القولين أو لا، فإن علم فمذهبه آخرهما كما يؤخذ بالأحدث فالأحدث من أحكام الشارع، لأن نصوص الأئمة بالنسبة إلى مقلديهم كنصوص الشارع بالنسبة إلى الأئمة، وإن لم يعلم التاريخ فمذهبه أشبه القولين بأصوله وقواعده مذهب وأقربهما إلى الدليل الشرعي ترجيحاً لأحد القولين في ذلك، فإن الأصل والظاهر من حال الإمام مع سببه الأحكام والنظر في مآخذها أنه يطرد أصوله وقواعده فيها، وأنه لا يخالف الدليل الشرعي، مثال ذلك ما لو اختلف نص أحمد في أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالقهر، لكان الأشبه بأصله أنهم لا يملكون بناء على تكليفهم بالفروع كما سبق، وهو أشبه بقاعدته في أن الأسباب المحرمة لا تفيد الملك، ولذلك رجحه أبو الخطاب ونصره في تعليقه، وإن كان مخالفاً لنصوص أحمد على أنهم يملكونها، ولما اختلف نصه في أن بيع النجش وتلقي الركبان ونحوهما باطل كان الأشبه بنصه البطلان بناء على اقتضاء النهي الفساد مطلقاً.

بالاجتهاد ولا يصح^(١)، فإنهم إن أرادوا أن لا يُترك^(٢) ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقيناً، فإننا نعلم أن المجتهد في القبلية إذا تغير اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها وتوجه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغير اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم وكذلك الحاكم.

وإن أراد أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده، هل يبقى الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بينا أنه لا يبقى، ثم يبطل ما ذكره بما إذا صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهباً له مع قوله رجعت عنه واعتقدت بطلانه؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعه وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده واعتقد أن الخلع طلاق، لزمه تسريحها^(٣) ولم يجز له إمسакها على خلاف اعتقاده، فإن حكم بصفة ذلك النكاح حاكم ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض وتسلسل واضطربت الأحكام^(٤) ولم يوثق بها، أما إذا نكح

(١) قوله: «ولا يصح» أي القول المذكور.

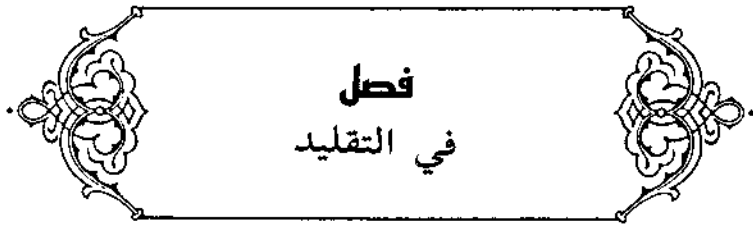
(٢) قوله: «أن لا يترك» بالبناء للمفعول.

(٣) قوله: «لو تزوج امرأة... إلخ» هذه المسألة من فروع نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

(٤) قوله: «لنقض النقض وتسلسل... إلخ» معناه: أنه كان القياس أن ينقض الحكم بما فيه من الاجتهاد بعده كما ينقض الاجتهاد المجرد عن حكمه بمثله، لكن ترك القياس هاهنا للاستحسان تحصيلاً لضبط الأمور وصيانتها عن الانتشار.

وحاصل ما ذكر: أن اجتهاد المجتهد إما أن يتجرد عن الحكم والفتوى، أو لا يتجرد، فإن تجرد عنها وجب نقضه بالاجتهاد، والمخالف له بعده وإن اقترن به حكم لم ينقض، واستؤنف العمل بالاجتهاد الثاني، وإن اقترن به الفتوى والعمل بها احتمل أن لا ينقض ما عمل بها مطلقاً في النكاح وغيره تنزيلاً للعمل بها منزلة حكم الحاكم، واحتمل أن ينقض ما سوى النكاح فرقاً بينه وبين غيره بما عرف من خواصه وتشوف الشرع إلى تكثيره.

المقلد بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر أنه لا يجب لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.



فصل في التقليد

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به^(١)، ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد. قال الله تعالى: ﴿وَلَا أَهْدِي وَلَا أَلْقَيْدَ﴾ ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»^(٢) قال الشاعر:
قلدوها تمائمًا^(٣) خوف واش^(٤) وحاسد
ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه، كما قال لقيط الأيادي:

-
- (١) قوله: «مع الإحاطة به» احتراز مما إذا لم يكن محيطاً بالعنق فلا يسمى قلادة في عرف اللغة ولا غيرها، وذلك كالعقود والمخائق والمرسلات في حلوق النساء والصبيان، والسبح التي في حلوق المتزهدين، والقلائد في أعناق الخيل.
- (٢) قوله: «لا تقلدوها الأوتار» أي لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناقها خشية أن تختنق إذا أمعن في الجري لانتفاخ أوداجها، هذا هو ظاهر الحديث.
- وقيل: إنما نهاهم عنها لأنهم كانوا يعتقدون أن تقليد الخيل بالأوتار يدفع عنها العين والأذى، فتكون كالعوذة لها فنهاهم وأعلمهم أنها لا تدفع ضرراً ولا تصرف حذراً، ذكر هذا في النهاية.
- (٣) قوله: «قلدوها تمائمًا» التمايم جمع تميمة وهي خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون بها العين في زعمهم فأبطله الإسلام.
- (٤) قوله: «واش» يقال وشى به يشي وشاية إذا نَمَّ عليه وسعى به، فهو واش وجمعه وشاة، وأصله استخراج الحديث باللفظ.

وقلدوا أمركم الله دركم رحب الذراع^(١) بأمر الحرب مضطلعا

وهو في عرف الفقهاء قبول الغير من غير حجة أخذاً من هذا المعنى^(٢)، فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً، لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: منها ما لا يسوغ التقليد فيه وهو معرفة الله ووحدانيته وصحة الرسالة ونحو ذلك، لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده أو يحيله، فإن أجازه فهو شاك في صحة مذهبه، وإن أحاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليه؟ وإن قلده في أن أقواله حق فبم عرف صدقه؟ وإن قلده غيره في تصديقه فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عول على سكون النفس في صدقه فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده إنه صادق وبين قول مخالفه؟.

-
- (١) قوله: «رحب الذراع» الرّحْب بفتح الراء، وحكى الصاغاني رُحْباً بالضم، ورجل رحب الذراع واسع القوة عند الشدائد، وهي من المجاز، وقوله: «بأمر الحرب» متعلق بمضطلعاً، ويقال: فلان مضطلع بهذا الأمر أي قوي عليه، قال ابن السكيت: ولا تقل مطلع بالإدغام، وقال أبو نصر أحمد بن حاتم: يقال مضطلع بهذا الأمر ومطلع له، فالاضطلاع من الضلاعة وهي القوة، والإطلاع من العلو من قولهم اطلعت الثية أي علوتها، أي هو عال لذلك الأمر مالك له، هذا نص الصحاح، وجوزة الليث أيضاً فقال: مضطلع ومطلع الضاد تدغم في الطاء فتصيران طاء مشددة، كما تقول: أظنني أي اتهمني، وأظلم أي بتشديد الطاء إذا احتمل الظلم.
- (٢) قوله: «أخذاً من هذا المعنى» المشار إليه هو المعنى اللغوي، أي استعارة منه، كأن المقلد يطوق المجتهد إثم ما غشه به في دينه، وكنمه عنه من علمه، أي يجعله طوقاً في عنقه، أخذاً من قوله عز وجل: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ وهذا المعنى يشير إلى ما أخرجه ابن ماجه بسنده إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه» والثبت بفتحيتين الصواب.

وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً، فكانت الحجة فيه الإجماع، ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب وإما مخطيء مثاب غير مأثوم بخلاف ما ذكرناه، فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك.

وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً^(١) 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 فتضيق الأحكام، فلم يبق إلا سؤال العلماء.

وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً، لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك^(٢) فلا وجه للتقليد.

(١) قوله: «وذهب بعض القدرية... إلخ» قلت: وضده ما ذهب إليه الحشوية والتعليمية من أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام، وهؤلاء نزلوا أنفسهم منزلة الحيوانات العجم، ومع كون كلامهم من جملة المضحكات ذكره الغزالي في المستصفى وزيفه أيما تزيف، فلا تطيل برده هنا لأن المصنف اطرح هذا المذهب ولم يعبأ به فلم يذكره في كتابه.

(٢) قوله: «لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك» معناه: أن التقليد يستدعي جهل المقلد فيما قلد فيه، وذلك مستحيل فيما علم بالضرورة، والعلم بهذه الأركان بالضرورة الحاصلة عن التواتر والإجماع، وهما مركبان من المعقول والمنقول، وليس المراد بالضرورة العقلية المحضة.

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 يتلمحه من سمات الدين والستر أو يخبره عدل عنه. فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً^(١)، ومن جهل حاله فقد قيل يجوز تقليده لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه إلا عن علمه، وإن منعتم من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا: 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 رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواه.

وفي الجملة كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل؟ أما العادة من العامة فليست دليلاً، وإن سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته فلأن الظاهر من حال العالم العدالة لا سيما إذا اشتهر بالفتيا، ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد لغلبة الجهل وكون الناس عواماً إلا الأفراد، ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الأحاد، فافترقا.

(١) قوله: «فأما من عرفه بالجهل... إلخ» أي: فلا يجوز أن يستفتيه، لأن استفتاءه تضييع للأحكام الشرعية، فهو كالعالم يفتي بغير دليل.

فصل

وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسئلة من شاء منهم^(١)، ولا يلزمه مراجعة الأعلام، كما نقل في زمن الصحابة، إذ سأل العامة الفاضل والمفضول^(٢) في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل^(٣)، وقد أوماً الخرقى إليه^(٤) فقال: إذا اختلف اجتهد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، والأول أولى لما ذكرنا من الإجماع، وقول الخرقى يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل

(١) قوله: «مسألة من شاء منهم» صرح بذلك أيضاً عامة أصحاب الشافعي، قال الرافعي وهو الأصح.

(٢) قوله: «إذ سأل العامة الفاضل والمفضول» تعليل في مقام الدليل، وحاصله: أن الصحابة أجمعوا على أن للمستفتي أن يقلد فاضلهم ومفضولهم، وذلك ينفي وجوب تخير الأفضل، وإلا كان إجماع الصحابة خطأ وهو باطل، ويقال أيضاً: إن الفضل قدر مشترك بين الفاضل والأفضل، فكيف في جواز التقليد ولا عبرة بخاصة الأفضلية؟

(٣) قوله: «وقيل بل يلزمه سؤال الأفضل» وبه قال أبو إسحاق الإسفرائيني، وإلكيا، وابن شريح، والقفال، وهو الذي نذهب إليه، لأن الأفضل أهدى إلى أسرار الشرع من غيره، وأعلم بمدارك الأحكام وأدق نظراً فيها.

(٤) قوله: «وقد أوماً الخرقى إليه» أي إلى وجوب متابعة الأفضل، فإن قيل العامي ليس أهلاً لمعرفة الفاضل من المفضول لأنه يغتر بظواهر هيئة حسنة وطيلسان، فربما اعتقد المفضول فاضلاً.

قلنا: المراد من ذلك أن يتكلف وسعه بحسب اجتهاده كالمجتهد في الأدلة، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر، وإجماع الصحابة محمول على ما إذا لم يختلف الجواب على المستفتي، بل إذا جاء يستفتي ابتداء، أما عند الاختلاف فيجب تخير الأفضل، ولذلك قال الخرقى: وإذا اختلف اجتهد رجلين في القبله لم يتبع أحدهما صاحبه، ويتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، وهو الذي يشير إليه كلام المصنف.

واحد بخلاف قول صاحبه، فحيثئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.

وفيه وجه آخر أنه يتخير لما ذكرناه من الإجماع، ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة بل يغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول، فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام، ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداء.

ووجه القول الأول أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين، ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، ويتنقد من المذاهب أطيها، ويتوسع ويعرف الأفضل بالأخبار وبإذعان المفضول له وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك.

والإجماع محمول على ما إذا لم يسألها إذ لم ينقل إلا ذلك، فأما إن استوى عنده المفتيان جاز له الأخذ بقول من شاء منهما، لأنه ليس قول بعضهم أولى من البعض.

وقد رجح قوم القول الأشد لأن الحق ثقیل، ورجح الآخرون الأخف لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة، وهما قولان متعارضان فيسقطان^(١).

(١) قوله: «وهما قولان متعارضان فيسقطان» أي: ويرجع المقلد إلى غيرهما من أقوال المجتهدين إن وجد غيرهما، وإن لم يجد غيرهما رجع إلى ما قبل السمع، وعلى الرجوع إلى قول غيرهما إن أفناه ذلك الغير بقول ثالث غير قوليهما رجع إليه وكان قوله مستند العمل، وإن أفناه بأحد قولي الأولين بكماله أو بجزئه كأن فصل لهما ما أطلقاه، مثل إن أفناه أحدهما بأن الخمر لا تطهر، وإن حُلَّت بنقلها عن الشمس إلى الظل طهرت، فهل تكون مستقلة باستناد عمل المقلد إليها أو تكون مؤكدة لما وافقها من فتيا المجتهدين الأولين؟ فيه احتمالات أصلها تعارض التأكيد والتأسيس في الأدلة، والتأسيس أولى فيترجح الاحتمال الأول، وقد يرجح الثاني بأن الأصل =

وقد روي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على جواز تقليد المفضل، فإن الحسين بن بشار سأله عن مسألة في الطلاق فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبد الله إن أفتاني إنسان؟ يعني لا يحنث، فقال: تعرف حلقة المدنيين حلقة بالرصافة، فقال: إن أفتوني به حل؟ فقال: نعم. وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا. والله أعلم.

= وجوب العمل بقول أحد المجتهدين الأولين، لكن سقط العمل به لعارض التعارض، وفتيا الثالث موافقاً لأحدهما زال التعارض، وظهر رجحان قوله، فوجب أن يكون هو العمدة في العمل، وقول المفتي الثالث مؤكداً له. وتظهر فائدة هذا الخلاف فيما إذا عمل بفتيها ثم تبين أنهما ليسا أهلاً للفتيا، وتضمن العمل بالفتيا ما يوجب الضمان، فإن الضمان يجب على المفتي إذا لم يكن أهلاً للفتيا، فإن جعل عمدة العمل فتيا الثالث استقل بالضمان كما استقل قوله بالعمل، وإن جعلنا عمده فتيا أحد الأولين وفتيا الثالث مرجحة كان الضمان عليهما جميعاً، والأشبه أنه عليهما نصفين لاشتراكهما في سبب الائتلاف، ويحتمل أن يكون أثلاثاً، على الثالث ثلثه خطأً لرتبة المرجح عن رتبة الأصل المعتمد عليه، وضبطنا ذلك بالثلث لاعتبار الشرع له كثيراً. والله الموفق.

باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح^(١)

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة علم^(٢) أن ذلك منسوخ أو متأول لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً^(٣)، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد منهما دليل قاطع، ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخاً، ولا يتصور أن يتعارض علم وظن^(٤)، لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟.

(١) اعلم أن هذا الباب من موضوع نظر المجتهد وضروراته، لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى، فيكون كالمتميم مع وجود الماء، وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام، فهذا الباب مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه وشرطه.

(٢) قوله: «علم» جواب لو.

(٣) قوله: «ولا تأويلاً» لأن التأويل لا يلحق إلا ما كانت دلالاته غير ظاهرة، والإجماع قاطع، فصار في عدم لحوق التأويل له كالنصوص في مدلولها لا تقبل التأويل.

(٤) قوله: «ولا يتصور أن يتعارض علم وظن» لما بين أنه لا يتصور التعارض في العوارض، أبان هنا أن التعارض لا يتصور وجوده فيما كان من درجتين إحداهما أقوى من الأخرى كالعلم والظن.

ثم ينظر في أخبار الأحاد، فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنة متواترة فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها، ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص، فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح.

واعلم أن التعارض هو الناقض، ولا يجوز ذلك في خبرين، لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً، فإن وجد ذلك في حكيمين فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين أو يكون أحدهما منسوخاً، فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجحنا فأخذنا الأقوى في أنفسنا، ويحصل الترجيح^(١) 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.

(١) قوله: «ويحصل الترجيح» اعلم أن الترجيح والرجحان قد يلتبسان على بعض الناظرين، والفرق بينهما أن الترجيح فعل المرجح الناظر في الدليل، وهو تقديم أحد الطريقتين الصالحين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص ذلك الطريق بقوة في الدلالة، كما إذا تعارض الكتاب والإجماع في حكم، والعام والخاص، أو قياس العلة والشبه، فكل منهما طريق يصلح لأن يعرف به الحكم، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة، وكذا الخاص على العام، وقياس العلة على الشبه مقدم لذلك، والرجحان صفة قائمة بالدليل أو مضافة إليه، وهي كون الظن المستفاد منه أقوى من غيره كالمستفاد من قياس العلة بالنسبة إلى قياس الشبه، ومن الخاص بالنسبة إلى العام، فالترجيح فعل المرجح والرجحان صفة الدليل.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به^(١) لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه^(٢) 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^(٣).

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليمين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر المغيرة أيضاً في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد، وقوى ابن

(١) قوله: «وقال بعض الحنفية لا يرجح به» نسب الطوفي هذا القول إلى الحنفية لا إلى بعضهم، وقال عبدالله بن مسعود الملقب عندهم بصدر الشريعة في كتابه التوضيح: واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول، وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت، ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع، كما لم نرجح بكثرة الأدلة.

وقال سعد الدين التفتازاني في التلويح: وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر كانت صالحة للترجيح، لأن المرجح هو القوة لا الكثرة، غايته أن القوة حصلت بالكثرة وإلا فلا كما في حمل الأثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة، إذ المقاوم واحد. وقال الصدر في التنقيح: يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها، ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل، أو الأكثر، إلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف. فعلم من هذا أن ما قاله المصنف هو الصواب، لا ما قاله الطوفي.

(٢) قوله: «الأصل ما ذكرناه» أي من أنه يرجح بكثرة الرواة.

(٣) قوله: «وجب اتباعه» وقد مر في قياس الشبه.

عمر خبر أبي هريرة في من شهد جنازة بموافقة عائشة، إلى غير ذلك مما
يكثُر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حرائثهم وتجاراتهم وسلوك الطريق،
فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى، فأما الشهادة فلم
يرجحوا فيها^(١)، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد، ولهذا لو شهد
بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة
بقل.

* الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط^(٢)،
فالثقة بروايته أكثر.

* الثالث: أن يكون أروع وأتقى، 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، يقدم على رواية ابن عباس: نكحها وهو
محرم.

* الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة، كرواية أبي رافع: تزوج
النبي ﷺ ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما، مع رواية ابن عباس التي
ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي، ولذلك قدم 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 بأمور: منها أن يشهد
القرآن أو السنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده

(١) قوله: «فأما الشهادة... إلخ» رد لدعواهم المتضمنة قولهم كالشهادة.

(٢) قوله: «زيادة الضبط وقلة الغلط» أي بالفتنة واللغة والنحو.

قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي، كموافقة خبر التغليس^(١) قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر يتفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافة فيتعارض روايته ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر متصلًا، فالمتصل أولى لأنه متفق على صحته وذلك مختلف فيه.

وأما الترجيح لأمر من خارج فكترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلًا عن حكم الأصل^(٢)، مثل: الموجب للعبادة أولى من النافي لها، لأن النافي

(١) قوله: «كموافقة خبر التغليس» أي: لما تعارضت أخبار الإسفار بكسر الهمزة في صلاة الصبح مع أخبار التغليس، رجحت رواية التغليس لموافقتها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ والغلس ظلمة الليل إذا اختلطت بضوء الصباح.

(٢) قوله: «بكونه ناقلًا عن حكم الأصل» أي ويرجح النص أو الدليل الناقل عن حكم الأصل على المقرر عليه. مثاله: أن الأصل في المطعومات الحل والأصل أيضاً نفي العبادة، فيقدم الدليل المثبت للعبادة على النافي لها، ولو ورد بإباحة الثعلب حديث، وورد حديث آخر بتحريمه، قدم الثاني لأنه نقل الحكم عن حكم الأصل، وكذلك ورد في الضبع أنها صيد تجب فيه الفدية في الإحرام وهو يفيد إباحتها، وثبت النهي عن كل ذي ناب وهي ذات ناب وهو يفيد تحريمها، فعلى اختيار المصنف يقدم الناقل ويرجح، وعلى هذا ينبنى بيئة الداخل والخارج، وهو ما إذا تداعيا عيناً في يد أحدهما وأقام كل واحد منهما بيئة أنها له، فالداخل من في يده العين، والخارج من ليست في يده، فتقدم بيئة الخارج لأنها ناقلية عن دلالة اليد التي هي كالأصل.

جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له^(١)، وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي^(٢)، لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

(١) قوله: «فكان كالناسخ له» بيانه: أنه اختلف الأصوليون في هذه المسألة وهي ما إذا ورد دليلان: أحدهما مقرر للبراءة الأصلية، والآخر قد نقل الحكم عنها، فالجمهور على أنه يقدم الناقل على المقرر كما مر بيانه: وذهب الرازي والبيضاوي والطوفي إلى أنه يقدم المقرر على الناقل، واحتجوا بأنه يلزم من تقديم الناقل تكثير النسخ، لأن الناقل حينئذ يزيل الحكم العقلي، ثم النفي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين، وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به، كان ذلك تقليلاً للنسخ، لأن المنفي حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم العقل، ثم يرد الناقل بعده لإزالته فيلزم النسخ مرة واحدة، والجواب عن ذلك إنا لا نسلم لزوم النسخ مرتين لما تقدم في حد النسخ أن رفع الحكم الأصلي ليس بنسخ فلا يلزم من تقديم النافي تكثير النفي.

(٢) قوله: «وكذلك رواية الإثبات مقدمة... إلخ» أي يقدم الخبر الدال على ثبوت الحكم على الخبر الدال على نفيه، كإثبات بلال رضي الله عنه صلاة النبي ﷺ في الكعبة على رواية ابن عباس في نفيها، لأن عند المثبت زيادة علم ممكنة وهو عدل جازم بها، هكذا أطلق المصنف هذه القاعدة.

وقال العلاء المرداوي من متأخري أصحابنا في كتابه تحرير المنقول: ويقدم مثبت على ناف عند أحمد والشافعي وأصحابهما وغيرهم، وفي الكفاية: وأبو الحسين سواء، والمراد ما قاله الفخر يعني إسماعيل من أصحابنا والطوفي إن أسند النفي إلى علم بالعدم، وفي الخلاف والانتصار والأمدي النفي، وقيل: إن وافق نفياً أصلياً، هذا كلامه وهو يصرح بأن في المسألة أربعة مذاهب:

أولها: ما ذهب إليه المصنف من أن رواية المثبت تقدم على رواية النافي.

وثانيها: تقدم رواية النفي.

وثالثها: إن استند النفي إلى علم بالعدم قدم وإلا فلا، وذلك كأن يقول الراوي مثلاً: أعلم أن رسول الله ﷺ لم يفعل لأنني كنت معه فيه، ولم يغيب عن نظري طرفه عين فيه، ولم أرد صلى فيه، أو قال: أخبرني رسول الله ﷺ أنه لم يصل فيه، أو قال: أعلم أن فلاناً لم يقتل زيداً لأنني رأيته حياً بعد موت فلان، أو بعد الزمن الذي أخبر الجراح أنه قتله فيه، قالوا: فهذا يقبل لاستناده إلى مدرك =

قال القاضي: وإذا تعارض الحاضر والمبني قدم الحاضر لأنه أحوط^(١).
وقيل: لا يرجح بذلك^(٢)، ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له^(٣)،

= علمي، ويستوي هو وإثبات المثبت فيتعارضان، ويطلب المرجح من خارج، وكذلك كل شهادة نافية أسندت إلى علم بالنفي لا إلى العلم، فإنها تعارض المثبتة لأنها تساويها، إذ هي في الحقيقة مثبتات، لأن إحداهما تثبت المشهود به، والأخرى تثبت العلم بعدمه، وهذا المذهب هو الذي نختاره.
رابعها: يقدم النفي إن وافق نفياً أصلياً وهذا ليس بشيء.

(١) قوله: «وإذا تعارض الحاضر والمبني... إلخ» يعني أنه يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة، لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الإباحة فإنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مفسدة ولا مصلحة، وهذا هو الصحيح، وهو مذهب أحمد وأصحابه والكرخي والرازي وغيرهم.

(٢) قوله: «وقيل لا يرجح بذلك» بل هما مستويان فيحتاج الترجيح إلى دليل خارجي وهو اختيار الغزالي وغيره. وقال ابن حمدان من أصحابنا: ترجح الإباحة، وثمرة الخلاف تظهر في المتولد بين مأكول وغيره، فعلى الصحيح أن جانب الحظر مقدم على جانب الإباحة، فيحرم أكله، وعلى قول ابن حمدان يباح أكله، وعلى قول الغزالي لا يرجح حظر ولا إباحة ويعدل إلى دليل خارجي، ويرجع أيضاً ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة وعلى ما مدلوله الندب.

(٣) قوله: «ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له» أي إذا تعارض دليلان أحدهما يسقط حداً والآخر يوجب، أو أحدهما يوجب الجزية والآخر يمنعها، لم يرجح مسقط الحد وموجب الجزية على مقابلها، إذ لا تأثير لذلك في صدق الراوي، هذا معنى كلام المصنف وفيه نظر، لأن هذا التعليل إنما يصح في الترجيح من جهة المتن، فإذا ترجحت جهة المتن بموافقة الأصل وجب تقديمها، فإن قلت: يرد على هذا قوله عليه الصلاة والسلام لا قطع إلا في ربع دينار، وكونه قطع في ربع دينار، فإن الأول يقتضي إسقاط هذا القطع عن سرق ربع دينار إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوب حد القطع عليه، فبمقتضى ما ذكرتم من ترجيحه أن في قطع سارق ربع دينار بناء على الخلاف في ترجيحه، ولذلك اختلفت الرواية الصحيحة في استسعاء العبد في قيمة باقية إذا كان المعتقد لبعضه الآخر معسراً، فرواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي فيجب تقديمها على مقابلها.

ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق، لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج فبأمر: منها أن يشهد القرآن والسنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي، كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر متفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتعارض روايته ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر متصلًا، فالمتصل أولى لأنه متفق عليه وذلك مختلف فيه^(١).

= قلنا: هذا لا يرد، أما الأول فإن حديث لا قطع في عشرة دراهم فيه مقال، فلا يعارض الأحاديث الصحيحة القائلة بالقطع في ربع دينار، ولو صح لرجحناه أو خرجنا الخلاف فيه، وأما الثاني فقد قلنا به، فإن عندنا في الاستسعاء الموجب لحرية باقي العبد قولين، وبعض أصحابنا يرجحه، وقد صح من رواية البخاري وغيره، والمانع للاستسعاء لا يمنعه إعراضاً عن الترجيح المذكور، بل قد جاء في ذكر الاستسعاء في الحديث بأنه مدرج من كلام نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما، والأولى خلافه وثبوت الاستسعاء.

(١) تقدمت هذه الأمور الأربعة في الترجيح لأمر يعود إلى متن، ص ٣٩٧.

فصل

في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر^(١)، من موافقتها لدليل آخر من كتاب أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل، أو يكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر.

فأما إن كانت إحداهما حاضرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطه للحد أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف^(٢). فرجح به

(١) قوله: «قال أصحابنا ترجح العلة بما يرجح به الخبر... إلخ» يريد أن ما تقدم مما يرجح خبراً على خبر يجري مثله في ترجيح العلة، وهو على وجوه منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره.

الأول: أنه إذا أمكن قياس الفرع على أصلين حكم أحدهما ثابت بالإجماع والآخر ثابت بالنص، كان القياس على الأصل الثابت بالإجماع مقدماً على ما ثبت بالنص. الثاني: حكم الأصل الثابت بالقرآن الكريم أو تواتر السنة راجح على حكم الأصل الثابت روايته بطريق الأحاد، ويعلم من هذا أن الحكم الثابت بالقرآن لا يقدم على الحكم الثابت بتواتر السنة بل هما سواء.

الثالث: حكم الأصل الثابت بمطلق النص راجح على حكم الأصل الثابت بالقياس، كما يقدم مطلق النص على القياس، والمراد بمطلق النص أنه سواء كان تواتراً أو أحاداً، صحيحاً أو حسناً مما ساغ العمل به شرعاً.

الرابع: الحكم المقيس على أصول أكثر راجح على غيره.

الخامس: المقيس على أصل لم يخص راجح على أصل مخصوص، وبالجمله إن حكم أصل القيام حكم مستنده الذي ثبت به، فما قدم من المستندات قدم ما ثبت به من أصول الأقيسة، وعلى هذا يجري ما ذكره وغيره.

(٢) قوله: «ففي الترجيح بذلك اختلاف» القاعدة في ذلك أن العلل مستفادة من النصوص فتتبعها في الخلاف والوفاق في ذلك ونحوه، فالخلاف هنا مبني على الخلاف فيما تستفاد منه.

قوم احتياطاً للحظر، ونفي الحد، ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها. ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث أنهما حكمان شرعيان فيستويان، ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا ها هنا.

ورجح قوم العلة بخفة حكمها لأن الشريعة خفيفة. وآخرون بالعكس لأن الحق ثقل، وهي ترجيحات ضعيفة. فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسيّاً^(١) ككونه قوتاً^(٢) أو مسكراً، فاختر القاضي ترجيح الحسية، ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية، لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم فلا يلزمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم.

ورجح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن، ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت. وقيل هذا كله ترجيح ضعيف.

وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً لمشابتها العلة العقلية، ولأنها أجرى على الأصول، وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها^(٣).

(١) قوله: «فإن كانت إحدى العلتين حكماً... إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض قياسان والجامع في أحدهما حكم شرعي وفي الآخر وصف حسي، أو الجامع في أحدهما حكم سلبى وفي الآخر حكم إثباتى فالحكم الشرعي مقدم على الوصف الحسي، لأن القياس طريق شرعي لا حسي، فكان الاعتماد فيه على الأحكام الشرعية أولى من الاعتماد على الأوصاف الحسية، وكذلك الحكم السلبى مقدم على الثبوتى لأنه وافق الأصل، إذ الأصل عدم الأشياء كلها، هذا عند بعض الأصوليين.

وقال آخرون: إن الحكم الشرعي مع الوصف الحسي، والحكم السلبى مع الإثباتى متساويان، لأن الدليل لما قام على عليه كل واحد من الأمرين ثبتت عليته، والظن لا يتفاوت بشيء مما ذكرنا فاستويا لعدم ما يصلح ترجيحاً، وأبو الخطاب يرجح العلة الحكمية والقاضي يرجح الحسية كما ذكره المصنف.

(٢) قوله: «ككونه قوتاً» مثال للحكمية والحسية.

(٣) قوله: «وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها» معناه: أن ثبوت الحكم بالعلة ذات الوصف الواحد إنما يكون على وصف واحد، وما توقف على أصل واحد كان أكثر =

ثم اختار التسوية، وإن هذين لا يرجح بهما لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد، ومتى صحت لم يلتفت إلى كثرة فروعها ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد، لأن الأصول شواهد للصحة، وما كثرت شواهد كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس^(١)، لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء لما فيه من غلبة اظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

= فروعاً مما توقف على وصفين فأكثر، وصار هذا كالطلاق والعنق المعلق كل منهما على شروط، وكذلك الأحكام التي تثبت بشاهد أقرب وقوعاً مما ثبت بشاهدين، وما ثبت بشاهدين أقرب وقوعاً مما ثبت بأربعة، فالموقوف على الأقل أكثر، وعلى الأكثر أقل، ولهذا كانت الزيادة في الحد نقصاً في المحدود، والنقص في الحد زيادة في المحدود، هذا ملحظ أبي الخطاب، ولكن ما زعمه ليس على إطلاقه بل هو قاعدة اتفاقية، مثل أن نعلل الربا في البر بالكيل وحده، ويعلل غيرنا بالكيل مع الطعام، ويتفق أن المكيلات المطعومة أكثر من المكيلات غير المطعومة، فحينئذ تكون فروع ذات الوصفين أكثر من فروع ذات الوصف الواحد، وإلا فمتى فرضنا اتفاق مواد فروعهما في القلة والكثرة كانت فروع ذات الوصف الواحد أكثر بالضرورة لما حققناه، مثل إن فرضنا أصناف الكيل المجردين وأصناف الكيل المطعومين عشرين أيضاً، فإن علة الكيل تجري في الأربعين صنفاً، وعلة الكيل مع الطعام لا تجري إلا في أصنافها العشرين التي وجدت فيها، ويمكن أن يكون أبو الخطاب لاحظ هذا المعنى فاختر التسوية.

(١) قوله: «ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس» هذا مبني على القول بصحة غير المطردة، وتحقيق هذا أن غير المطردة وهي المنتقضة بصورة فأكثر إن لم تقل بصحتها لم تعارض المعترضة حتى تحتاج إلى الترجيح، وتكون كالخبر الضعيف مع الصحيح، ولهذا نسب المصنف القول بالترجيح هنا إلى أبي الخطاب، وإن قلنا بصحتها، فإنه اجتمعت هي والمطرودة فالمطرودة راجحة، لأن ظن العلية فيها أغلب ولأنها متفق عليها، والمنتقضة مختلف فيها، فهما كالعامين إذا خص أحدهما دون الآخر كان الباقي على عموميه راجحاً.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها^(١)، ومنع ذلك قوم لأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص والأول أولى، فإنها متفق عليها وهذه مختلف فيها.

ورجح ما كانت علة وصفاً على ما كانت علة اسماً، لأنه متفق على

(١) قوله: «ورجح العلة المتعدية على القاصرة... إلخ» تقدم لك في باب القياس هل العلة القاصرة علة صحيحة أم لا؟ فعلى القول بأنها ليست صحيحة لا تعارض بينها وبين المتعدية فلا ترجيح، وعلى القول بأنها صحيحة فإن انفردت عمل بها، وإن اجتمعت مع المتعدية كما لو قدرنا أن علة الربا في البر الكيل فإن علة الكيل أكثر فروعاً، ولو قدرنا أن المطاعم أكثر عللنا فيه الطعم لأنه حينئذ يكون أكثر فروعاً، وحينئذ يكون الأقل فروعاً بالإضافة إلى الأكثر فروعاً كالقاصرة بالإضافة إلى المتعدية، ويخرج فيهما بالتفريع العام أقوال:

أولها: ترجيح المتعدية على القاصرة لكثرة فوائد المتعدية، كالتعليل في الذهب والفضة بالوزن، فيتعدى الحكم إلى كل موزون، كالحديد والنحاس والصفير ونحوه، بخلاف التعليل بالثمنية أو النقدية فلا تتعداهما، فكان التعليل بالوزن الذي هو وصف متعدد لمحل النقدين إلى غيرهما أكثر فائدة من الثمنية القاصرة عليهما لا تتجاوزهما، فعلى القول بترجيح المتعدية ترجح العلة التي هي أكثر فروعاً، وهذا الذي اختاره المصنف فقال: والأول أولى، وعلة بأن المتعدية متفق عليها والقاصرة مختلف فيها، والمتفق عليه مقدم على المختلف فيه.

ثانيها: أن القاصرة أرجح، واحتج القائل بذلك بأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة بل القاصرة أوفق للنص، أي لم يتجاوز تأثيرها موضع النص، بخلاف المتعدية فإنها لم تطابق النص بل زادت عليه، وما طابق النص كان أولى، وأيضاً فإن المعلل بها يأمن الخطأ لأنه لا يحتاج إلى التعليل بها إلى التعليل في غير محل النص كالمتعدية، فربما أخطأه بالوقوع في بعض ماثرات الغلط في القياس، وما أمن فيه الخطأ أولى مما كان عرضة له.

ثالثها: أنهما سواء في الحكم لا رجحان لإحدهما على الأخرى لقيام الدليل على صحتهما كما تقدم في موضعه.

الوصف مختلف في الاسم^(١)، فالمتفق عليه أقوى. ورجح ما كانت علته إثباتاً على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضاً.

ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الذين في أنه لا يسقط بالموت^(٢) أولى من قياسهم على الصلاة، لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية، ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى، فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها، مثل أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ والآخر لا يحتمل، أو يثبت أحدهما بخبر متواتر^(٣) والآخر بأحاد، أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة، أو أحدهما بنص صريح والآخر بتقدير أو إضمار، أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخر أصلاً لآخر، أو أحدهما اتفق على تعليله والآخر اختلف فيه، أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً^(٤) معيناً والآخر أجمعوا على أنه بدليل ولم يكن معيناً، أو يكون أحدهما مغيراً للنفي الأصلي والآخر مبقياً عليه، فالمغير أولى لأنه

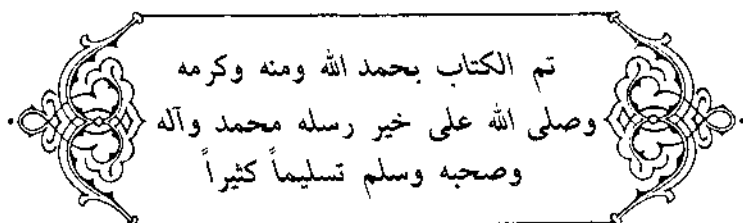
(١) قوله: «ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً... إلخ» أي: لأن التعليل بالأوصاف متفق عليه بخلاف التعليل بالأسماء، ولأنه أكثر فائدة كتعليل الربا في البر بكونه مكيلاً أو مطعوماً مقدم على التعليل بكونه برأ، وفي الذهب بكونه موزوناً يقدم على التعليل بكونه ذهباً، وربما نزع هذا إلى تعدي العلة وقصورها.

(٢) قوله: «كقياس الحج... إلخ» أي فلو قال قائل: الحج على المغصوب لا يجزىء بالقياس على الصلاة، والقبلة تفطر الصائم لأنها نوع استمتاع بالقياس على الوطء، لقلنا: القياس على ما قاس عليه الشارع أولى لأنه أعلم بالأحكام ومصالحها ومفاسدها، ويصير القياس المعارض لقياس الشرع كالقياس المعارض لنصه، بل هو معارض لنصه حقيقة لأنه نص على الحكم، ثم أوضحه بالقياس على أصل واضح، لأنه قال للخثعمية حجي عن أبيك، وكأنه قال لعمرو لا تفطر بالقبلة كما لا تفطر إذا تميمضت.

(٣) قوله: «بخبر متواتر» أي لقوة المتواتر.

(٤) قوله: «مكشوفاً» أي ظاهراً.

حكم شرعي، والآخرنفي للحكم على الحقيقة، وترجح العلة المؤثرة على الملايمة^(١)، والملايمة على الغريب، والمناسبة على الشبهة^(٢) لأنه أقوى في تغليب الظن. والله سبحانه أعلم.



(١) قوله: «وترجح العلة المؤثرة على الملايمة» أي لأن قوتها في أنفسها على هذا الترتيب، وقد سبق بيان ذلك عند الكلام على طريق إثبات العلة.

(٢) قوله: «والمناسبة على الشبهة» يعني إذا دارت علة القياس بين وصف مناسب وشبهى قدم المناسب لأنه متفق عليه، والمصلحة فيه ظاهرة بخلاف الشبهى فيهما. وهذا آخر ما ذكره المصنف في هذا الكتاب. وختم الشيخ علاء الدين المرداوي كتابه (تحرير المنقول) بقوله: والمرجحات لا تنحصر، فمتى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي أو اصطلاحى عام أو خاص أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية وأفاد زيادة ظن رجح به. انتهى.

وقال ابن الحاجب: ويشرك من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر. انتهى. وأقول: إن أصحابنا علماء الأصول يذكرون المرجحات أوأخر كتبهم تدريجاً وتعليماً للطالب، ومن طالع فن الأصول بإمعان وعرف غوامضه وأسراره اطلع على كثير من المرجحات، منها ما يذكره له القوم، ومنها ما لم يذكره له، وأما من أخذ هذا الفن بالتقليد وللتقليد فإنه لا يدرك من المرجحات ما ذكره فضلاً عما لم يذكره، ولتقرب إلى الأفهام قاعدة الترجيح، وذلك أنه متى اقترن بأحد الدليلين المتعارضين أمر نقلي كآية أو خبر، أو اصطلاحى كعرف أو عادة، كان ذلك الأمر خاصاً أو عاماً، أو قرينة لفظية أو عقلية أو حالية، وأفاد ذلك زيادة ظن رجح به، لأن رجحان الدليل هو الزيادة في قوته وظن إفادته المدلول. وهذا أمر حقيقي لا يختلف في نفسه وإن اختلفت مداركه. فليتفطن لهذه القاعدة فإنها غنية عن سفر يسفر عن التطويل في المرجحات. والله ولي المعونة والتوفيق.

* * *

= وقد نجز بحمد الله تعالى ما ألهمناه من الكلام على هذا الكتاب، وما قاسيناه من التعب في فتح مقفله وحل معضله. ولقد اقتحمت بحره الزاخر وخضت لجنته ولا سابق لي جعل لطرقة مناراً، ولا شارح له من قبل يكشف عن خرائده أستاذاً. بل كان من الحور المقصورات في الخيام والدرة التي لم تجعل على طرف التمام منذ تأليفه إلى أن شرعت في الكلام عليه واستضأت بنجوم ما لدي من كتب هذا الفن. وبينما أنا كذلك إذ بصرت بمختصر هذا الكتاب للعلامة الفقيه الأصولي سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري ثم البغدادي وشرحه له، فكنت كثيراً ما استضيء بنبراس هذا الشرح وأفكر فيه وفي مقاصده، وأشارته في الكتب التي استمد شرحه منها، فربما وافقته في كثير من العبارات كما وافق غيره فيها، وأكثر النظر في المستقصى للإمام الغزالي لأن جُل ما في الروضة مأخوذ منه، وأراجع كتاب التمهيد للإمام أبي الخطاب وذلك عندما ينقل المصنف عنه.

وأما بقية كتب الأصول كشرح مختصر التحرير للعلامة الفتوحى، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح الإسنوي على منهاج البيضاوي، وأصول الحنفية والشافعية، وكتاب الواضح للإمام أبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي فقد كانت مراجعتي بها قليلة، لأن الموفق رحمه الله تعالى سلك طريق صاحب المستقصى ولم يسلك طرق هؤلاء، فلذلك لم ترجع مراجعة تلك الكتب بكثير فائدة بالنسبة إلى حل عقد عباراته، وما يذكره من الدليل والتعليل، وأما بالنسبة إلى القواعد فإن تلك الكتب بحر زاخر ومطر مدرار. فرحم الله الجميع منهم.

ثم إنني مارست هذا الكتاب منفرداً عن كثرة المواد، والخل الصادق المواد. مع ترادف بلايا ومحن وحسد حتى على الوجود في هذا الكون، واندراس العلم وقبض العلماء، وارتفاع راية الجهل والتضليل، وهضم حقوق الحق. فطالما كنت أتوقف في الجملة من كلام الشيخ أياماً وأستعين بالله تعالى.

ولا يخفى علو مكانة هذا الفن ولطف مداركه وصعوبة معتركه، فإنه فن أولي الجد والاجتهاد، وخلاصة طرق أقوام هم نجوم الهدى وأئمة الاقتداء، وعلماء المنقول والمعقول، وروضة الناظر وجنة المناظر، ومنتهى السؤل، والورد المستقصى وتنقيح مسالك المجتهدين من أئمة الدين، ومحصول الحاصل، وعدة المستعد لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، والمقترح الذي يحوم حوله كل مقترح، ونهاية الجدول ولباب القياس.

وإنني كنت أيام الطلب صحبته منذ البداية ونزهت الطرف في حدائقه الغناء، =

= ونادته منادمة العاشق لمعشوقه، والتقطت فرائده من أفواه الشيوخ الذي كان الزمن سمح ببقائهم، ولم يكن يومئذ أحد من الطلبة يذكر هذا الفن أو يتكلم به بشفتيه، زاعمين أنه يفتح باب الاجتهاد وذلك الباب قد أوصد منذ قرون متطاولة، حتى كنت أسمع من كثير ممن يدعي العلم يقول: ما ضر الأمة إلا فن الأصول، لأنه يعلم الناظر فيه الأخذ بالدليل. فكنت لا أعاباً بالواشي ولا أميل إلى اللاحي مهما كانت رتبته، فشرعت بقراءة شرح الورقات، وشرح شرحها للعبادي، وحصول المأمول من فن الأصول، ثم بشرح جمع الجوامع للمحلي، مع مطالعة حواشيه وشرحه للعراقي، وبشرح المنهاج للبيضاوي، وبشرح العصد على مختصر ابن الحاجب، وبمطالعة شروحه، وبالتوضيح شرح التنقيح، وحاشيته التلويح، وبشرح المرأة مع مطالعة حواشيتها، هذا مع ما كنت أشتغل به من الفنون التي هي مواد هذا الفن، ولا يخفى مكانها ومواد الكتاب والسنة.

وإني بحمد الله تعالى لم أقرأ على الشيوخ إلا مدة لا تزيد عن خمس سنين مع الإشراف على فنون المعقول، ومنها الهيئة وفن المواقيت، وغير ذلك، ولا أذكر هذا تبجحاً وافتخاراً وإنما أذكره شكراً لله على ما أنعم وفتح علي به، فله الحمد حمداً يدوم على الدوام وأسأله تعالى أنه كما عودني لطفه وإحسانه الجزيل فيما مضى أن يديم ذلك علي فيما بقى، وأن يعينني على نشر العلم ويجعل بيني وبين القواطع سداً مسدوداً ويمنع عني مراوغة الأعداء وكيد الحساد، ومكر أعداء العلم وأهله، فإنه لا مال لي ولا بنون، إلا معونته سبحانه وتعالى وورقه الذي تفضل به علي كفافاً. هذا وما كان في هذا الكتاب وغيره مما ألفت من صواب فمن الله تعالى، وما كان من خطأ فمني فإني عاجز مقصر.

وقد نجرت كتابة هذا الشرح ضحوة يوم الخميس الثامن عشر من ربيع الثاني سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من هجرة الموصوف بالقرآن الكريم سيدنا ونبينا محمد ﷺ.

وأنا الفقير الضعيف العاجز عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن محمد بن عبدالرحيم بن محمد المعروف بابن بدران عامله الله تعالى باللطف والعفو والإحسان، وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير. وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. والحمد لله رب العالمين.

خاتمة

ولما تفتحت ورود الأصول من روضته الناضرة، ومال تحقيق قواعدها إلى جنات المفاخرة بالمناظرة. وفتحت لمريد الجدل الأبواب، وتسهلت لمبتغيه الأسباب. وغنى هزار الاختتام، على أدواحه فوق زهره البسام، وعبق طيب التدقيق من رنده والبشام. رفعته هدية لمقام تحسد النجوم علاه. ويحمد كل سار عند صباح الملتقى سراه.

لقد حسنت بك الأوقات حتى كأنك في فم الدهر ابتسام

مقام جامع للسيف والقلم، وماحي ظلام البدع بعد ما عم بحرهما وطم. بينما تراه يحيي مآثر ما اندرس من السلف الكرام، إذا به يقوم في نصرة الحق بالرأي والسنان. وبينما تجده تتفجر ينابيع العلم والحكمة من لسانه إذا به:

يقوم مقام الجيش تقطيب وجهه ويستغرق الألفاظ من لفظه حرف
سليل العرب أولى البلاغة واللسن، ومحبوب آل قحطان وعدنان
بفعله الحسن

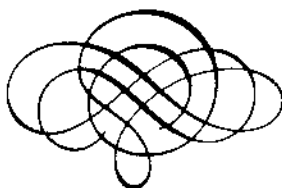
تفكره علم ومنطقه حلم وباطنه دين وظاهره ظرف
الملك المفدى بالأرواح، الباذل نفسه في إرضاء فالق الأصباح.

الإمام عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود
تلقاه يقطر سيفه وسانه وبنان راحته ندى ونجيعا

لا زالت الليالي تبسم بوجوده، والعدل مرفوع العماد بمنطقه
وبجوده. والشريعة المحمدية تحقق بأنه المجدد لها، والمذهب الأحمدى
به يرتفع فوق السها. والكتاب والسنة يحمدان فعاله، والنصر من الله تعالى
يلازم صوارمه ونصاله. ولا زالت قبه تضرب على التوفيق وحسن الحظ،
وللمجد روحاً ولغيره النطق باللفظ. ما أقيمت الصلوات في المساجد،
وسبح الله تعالى الراكع والساجد.

ملك له في القلب أكرم منزل
ماذا أقول بمدح من أحيا به
«عبدالعزیز» إمام كل فضيلة
وبه تفاخرت الجزيرة وانشئت
يا معشر العرب الكرام عزيزكم
ملأت مهابته القلوب وأخضعت
وأحل أهل الحق تحت لوائه
وغدا الأبعاد منه تخطب وده
لا در درك يا حسود كماله
في سيرة العمرين ساس بلاده
فالنصر لا ريب خويدم جيشه
إن عد أهل المكرمات من الأولى
سعدت به أهل التقى ولقد غدا
لا زالت الأيام تشكر فضله
ما قام في جنح الدياجي عابد

لم يحص ما أوتيته فضل تخيلي
رب العلا شرع النبي المرسل
أنعم به للحق أكرم «فيصل»
تختال تيهاً في ثياب تفضل
يحیی مآثرکم بعز أکمل
عزماته في الحرب ذروة يذبل
يتمتعون بأجمل المتأمل
وترى الجهالة في كلام العذل
فلقد حرمت بذاك عذب المنهل
وبما تلاه في الكتاب المنزل
قد كان حقاً قول مولانا العلي
مدحوا تراه في الطراز الأول
للسنة الغراء أعظم موئل
بمدیح عز مجمل ومفصل
للہ، والقرآن في الدنيا تلي



فهرس

روضة الناظر وشرحها

الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة
باب في تقاسيم الكلام والأسماء	٥
إثبات الأسماء قياساً	٧
تقاسيم الأسماء	١٠
إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة	٢٠
الاستدلال على معرفة الحقيقة من المجاز	٢٢
الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة	٢٤
انقسام الكلام إلى نص وظاهر ومجمل	٢٥
النص	٢٦
الظاهر	٢٨
المجمل	٣٨
حديث: «لا صلاة إلا بطهور» هل هو مجمل أو غير مجمل؟	٤٢
حديث: «لا عمل إلا بنية» ليس بمجمل	٤٤
حديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»	٤٤
البيان وهو مقابل المجمل	٤٦
هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟	٥٠
باب الأمر	٥٥
هل يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر؟	٥٩
إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن هل يقتضي الوجوب أم الإباحة؟	٦١
ورود صيغة الأمر بعد الحظر	٦٦

٦٨ الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟
٧٩ هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته؟
٨١ هل يقتضي الأمر الإجزاء بفعل المأمور به مع حصول الامتثال؟
٨٤ الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم
٨٧ إذا أمر الله نبيه بلفظ ليس فيه تخصيص شاركته فيه الأمة
٩٠ أوامر الشرع تتناول المعدومين إلى قيام الساعة
٩٣ جواز الأمر من الله لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله
٩٦ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي
١٠٣ باب العموم
١٠٧ ألفاظ العموم خمسة
١١٦ قول قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام
١٢٠ أقل الجمع ثلاثة
١٢٣ إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه
١٢٧ قول الصحابي نهى الرسول ﷺ عن كذا وقضى بكذا يقتضي العموم
١٢٩ ما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد
١٣١ العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص
١٣٤ يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد
١٣٥ المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام
١٣٧ اللفظ العام يجب اعتقاده عمومه في الحال
١٣٨ الأدلة التي يخص بها العموم
١٥٠ تعارض العمومين
١٥١ الاستثناء
١٥٣ شروط الاستثناء
١٦٠ إذا تعقب الاستثناء جملاً رجع إلى جميعها
١٦٤ الشرط
١٦٥ المطلق والمقيد
١٦٦ إذا ورد لفظ من مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام

١٧١	باب في الفحوى والإشارة
١٨٣	درجات أدلة الخطاب
١٩٥	باب القياس
١٩٨	علة القياس وهي مناط الحكم
٢٠٢	إثبات القياس على منكره
	العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق
٢١٦	القياس
٢١٧	يتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه
٢١٨	إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون
٢٤٩	الدلالة على صحة العلة باطرادها فاسد
٢٥١	انتفاء المناسبة إذا لزم من المصلحة مفسدة تساويها أو ترجح عليها
٢٥٣	قياس الشبه
٢٥٨	قياس الدلالة
٢٦١	باب أركان القياس
٢٦١	أركان القياس: أصل وفرع وعلة وحكم
٢٧١	من شرط صحة العلة أن تكون متعددة
٢٧٦	اطراد العلة
٢٨٠	أقسام تخلف الحكم عن العلة
٢٨٥	المستثنى عن قاعدة القياس
٢٨٧	يجوز أن تكون العلة نفي صورة أو اسم أو حكم
٢٩٠	يجوز تعليل الحكم بعلمتين
٢٩٢	هل يجوز إجراء القياس في الأسباب؟
٢٩٦	هل يجري القياس في الكفارات والحدود؟
٢٩٨	الأسئلة التي تتوجه على القياس
٢٩٩	الاستفسار
٣٠٠	فساد الاعتبار
٣٠٢	فساد الوضع

٣٠٥ المنع
٣٠٧ التقسيم
٣١٢ المطالبة
٣١٣ النقص
٣٢٣ القلب
٣٢٦ المعارضة
٣٣٦ عدم التأثير
٣٣٨ التركيب
٣٣٩ القول بالموجب
٣٤٥ <u>حكم المجتهد</u>
٣٥٠ يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في الزمن النبوي للغائب
٣٥١ يجوز أن يكون النبي متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه
٣٥٦ الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطيء
٣٧١ إذا تعارض دليان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف
٣٧٤ ليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة
٣٧٦ إذا اجتهد المجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره
 إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعله يبينها توجد في مسائل سوى
 المنصوص عليه فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة
٣٨٠ المعللة
٣٨٧ <u>التقليد</u>
٣٩٠ لا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد
٣٩١ إذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم
٣٩٤ <u>ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح</u>
٣٩٤ يجب على المجتهد أن ينظر أول شيء إلى الإجماع
٤٠٢ ترجيح المعاني
٤٠٨ كلمة الشارح
٤١١ خاتمة في شكر «الإمام ابن السعود» على خدمته للشريعة