

قَوَاطِعُ الْأَلْبَانِ

فِي الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

الْإِمَامُ أَبُو الْخَطَرِ مَنصُورُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ السَّمْعَانِي

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٥٤٨٩ هـ

تَحْقِيقَ

مُحَمَّدِ حَسَنِ مُحَمَّدِ حَسَنِ إِسْمَاعِيلِ الشَّافِعِيِّ

لِلْحِزْبِ الشَّافِعِيِّ

مَنْشُورَاتُ

مُحَمَّدِ حَسَنِ بْنِ بَيْضُونَ

دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ

بِئْرُوت - لُبْنَانُ

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر ولا تعسر

فصل

وإذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يتعد ، ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره من الأدلة^(١) ، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم ، لم يجز خلافهم .

والفرق بينهما أن المفروض عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها ، فأما في الحكم فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم آخر لما أظهوره ، وإن أجمعوا على علة في حكم يكون إجماعاً على الحكم ، لأن العلة إنما تنصب للأحكام ، فيكون الإجماع على العلة إجماعاً على الحكم ، وقال بعضهم : إنه يكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم ، والأصح : هو الأول لما بينا أن المقصود من العلة : أحكامها لا أعيانها . والله أعلم بالصواب .

فصل

الفصل الرابع : في معرفة ما يتعقد به الإجماع من الشروط :

اعلم أن من شروط الإجماع : ظهوره في أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثاني ، وقد يكون ظهوره بالقول ، وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالقول والفعل جميعاً فأما ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد الإجماع به ، وذهب بعض أهل العلم إلى أنه

(١) اعلم أن محل النزاع إذا لم ينص أهل العصر السابق على إبطال الدليل أو التأويل الذي أحدثه أهل العصر اللاحق أو ينصوا على صحة كل منهما فإن نصوا على الإبطال لم يجز اتفاقاً لأن ذلك يكون فيه تخطئة له وتخطئتهم غير جائزه وإن نصوا على الصحة جاز اتفاقاً أما إن سكتوا عنه ولم يقدح أهل العصر اللاحق في دليلهم أو تأويلهم فذلك هو محل النزاع ، وما ذكره المصنف هو رأى الجمهور وقد منع منه قليلون ، انظر المحصول (٧٦/٢) ، إحكام الأحكام (٣٩١/٢) ، المعتمد (٥١/٢) اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٧٨/٣) .

لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل فى نفسه وهذا ليس بصحيح لأن حجج الأقوال أكثر من حجج الأفعال، وإن كان كل واحد منهما إذا انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع فى الحكم بين دليل الكتاب والسنة وإذا ثبت أن الإجماع على القول يكون حجة فقد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقيين بعد انتشاره فيهم وهذه المسألة اختلف أهل العلم فيها.

مسألة: إذا قال الصحابي قولاً وظهر فى الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به.

ومن أصحابنا من قال: إنه حجة وليس بإجماع قاله أبو بكر الصيرفى وقيل: إن هذا مذهب الشافعى، لأنه قال من نسب إلى ساكت قولاً فقد افترى عليه، وبهذا قال الكرخى من أصحاب أبى حنيفة وبعض المعتزلة قاله أبو هاشم وقال القاضى أبو بكر ليس بحجة أصلاً وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة واختاره أبو عبد الله البصرى وقال أبو على بن أبى هريرة: إن كان وجد حكماً من بعض الصحابة وانتشر من الباقيين لم يعرف له مخالف لا يكون إجماعاً، وإن كان فتوى وانتشر ولم يعرف له مخالف يكون إجماعاً وعكس هذا أبو إسحاق المروزى وقال يكون إجماعاً إن كان حكماً ولا يكون إجماعاً إن كان فتياً^(١)، والأصح هو القول الأول وأما من قال: ليس بحجة أصلاً

(١) اعلم أنه اختلف الأصوليون فى هذه المسألة على مذاهب خمسة:

المذهب الأول: لا يعتبر ذلك إجماعاً ولا يكون حجة وهو منقول عن داود الظاهرى ومختار الإمام الراى والبيضاوى.

والمذهب الثانى: يعتبر ذلك إجماعاً ويكون حجة مطلقاً - مات المجمعون أو لم يموتوا وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الحنفية.

والمذهب الثالث: يعتبر إجماعاً ويكون حجة بعد موتهم لا فى حياتهم وهو لأبى على الجبائى.

والمذهب الرابع: يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً لأبى هاشم والجبائى.

والمذهب الخامس: إذا كان القول على سبيل الفتوى وسكت الباقيون عن إنكاره كان ذلك إجماعاً وحجة، وإن كان حكماً وسكت الباقيون عن إنكاره لم يكن إجماعاً ولا حجة وهو لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافعى، انظر نهاية السؤل (٣/٢٩٤، ٢٩٥) المحصول (٧٤/٢)، الإحكام للأمدى (١/٣٦١)، المعتمد (٢/٦٦، ٦٧)، روضة الناظر (١٣٢) حاشية =

فاحتج في ذلك وقال: لا يمتنع أن يكون سكوت من سكت لتقية أو هيبة كما روى عن ابن عباس أنه لما أظهر قوله في مسألة العول قيل له: هلا قلت في زمان عمر رضى الله عنه، قال: إنه كان رجلاً مهيباً وروى أنه قال «هيبة»^(١). وأيضاً يجوز أن يكون سكت لأنه لم يتفكر في المسألة لتشاغله بغير ذلك من الاشتغال إن كان فقيهاً فلعله اشتغل بالفكر في غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده وإن كان إماماً فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس فلم يوجد في هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة ويقول بعضهم لا يتعقد الإجماع وأما من قال: إنه ليس بإجماع لكنه مع ذلك حجه لأن الإمساك عن القول في الحادثة من المسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياح في النظر والاستدلال فلم يجز أن يجعل اعتقاد للساكت فيه إلا أنه مع ذلك حجة لأن الفقهاء في كل عصر يحتاجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهر مخالف منهم فدل أنهم اعتقدوه حجة، وأما على بن أبي هريرة قال: إذا كان الموجود قضاء من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت من الباقيين على الرضا منهم، لأن في الإنكار افتياتاً عليه، وقال ابن أبي هريرة: ونحن نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ينكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك، وأما أبو إسحاق المروزي فقال: إن الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن مشورة، والصادر عن فتوى يكون عن استبداد، ولا يدل ذلك على الإجماع، وأما دليلنا فيما اخترناه وهو أن يكون حجة وإجماعاً. فنقول أولاً: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقيون، ولم يظهروا خلافاً، فإما أن يعلم أن سكوتهم سكوت راضٍ، أو لا يعلم ذلك، فإن علم أن سكوتهم عن رضى، بدليل يدل عليه، فإنه يكون ذلك إجماعاً كما لو قالوا صريحاً: رضينا بهذا القول، وللرضا أمارات كثيرة بالقول، وقد جوز بعضهم وجود العلم بالمذهب اضطراباً، فيكون على هذا القول معرفة الرضى أحكم وأكد، وأما إذا لم يعلم رضاهم بقوله، فإن كان مسألة لا تكليف فيها، وليس مما يلزم بالنظر فيه، وإنكاره إذا علموا أنه منكر، مثل قول القائل: إن عماراً أفضل من حذيفة، وأمثال هذا وقول القائل: إن زيداً في الدار، وعمرو خرج إلى الصحراء، فالسكوت من الباقيين

= الشيخ محمد بخيت المطيعي على نهاية السؤل (٣/٢٩٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور

زهير (٣/١٦٧).

(١) أخرجه الحافظ البيهقي في الكبرى في الفرائض (٦/٤١٤) الحديث (١٢٤٥٧).

فى أمثال هذا لا يكون إجماعاً، وأما إذا كان على الناس من ذلك تكليف، وظهر من بعضهم القول فى ذلك وانتشر، وسكت الباقون يكون ذلك إجماعاً، واحتج من قال بذلك بأن العادة جرت أن النازلة إذا نزلت فزع أهل العلم إلى الاجتهاد، وطلب الحكم فيها، وإظهار ما عندهم فى ذلك، فلما وقعت الحادثة، وظهر قول من المجتهد فى ذلك وانتشر قوله، ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان، وارتفاع الواقع، دل أنهم راضون بذلك وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل.

بيينة: أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ﷺ ثم إذا رأى النبي ﷺ مكلِّفاً يقول قولاً فى أحكام الشرع، فسكت عنه، كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك، ونزل ذلك منزلة التصريح بالتصديق فى إبداء ذلك، كذلك ها هنا يكون كذلك فى حق أهل الإجماع، وينزل سكوتهم منزلة التصريح بالموافقة فإن قيل: ولم إذا صار السكوت من الرسول عليه الصلاة والسلام تقريراً، يكون من أهل الإجماع تقريراً، وهذا لأن النبي ﷺ، يتلقى ما تلقاه من الوحي، ولا عذر له فى السكوت إذا كان المفعول مستكرراً وأما أهل الإجماع فلعلهم سكتوا لأنهم وجدوا الاجتهاد مساعفاً ومضطرباً، فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك.

والجواب: أما الأول: قلنا قد بينا وجه الجمع بين سكوت النبي ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع، وأما الفرق الذى قالوه فليس بصحيح، لأن الرسول ﷺ وإن كان يتلقى ما يتلقاه من الوحي، وأهل الإجماع يقولون ما يقولون عن مدارج الظنون، لكن إذا لم يوجد من أهل الإجماع إنكار لما ظهر من القول دل أنه عندهم صواب وحق، لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقوا له على ترك ما يجب من إنكار المنكر، وهذا لا يجوز، لأن أهل الإجماع قد عصموا عن الخطأ، ومن عصم عن الخطأ يكون معصوماً أيضاً عن التقرير على الخطأ، كالنبي ﷺ، وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك القول صواب، ثبت أن ما سواه خطأ، فإن قالوا: إنما سكتوا لأنه من مسائل الاجتهاد.

قلنا: إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يجمعوا على التقرير عليه على ما سبق، فإن قيل: ليس لو اجتمع العلماء فى المجلس، وقام سائل إلى واحد من الخنفيين، وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها، فلو أجاب المفتى الخنفي بما يوافق مذهبه، وسكت الحاضرون على سائر المذاهب، يحمل سكوتهم على أنهم سكتوا، لأنه قال ما قال فى محل الاجتهاد.

والجواب: إن هذا يمكن دعواه فى مثل هذه الصورة، لأن مذاهب الكل معلومة، فلا يكون السكوت للتقرير، وإبداء الموافقة وليس مسألتنا فى مثل هذه الصورة، وإنما مسألتنا فى الحادثة تقع بين أهل الاجتهاد، ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه، ويظهر فى الباقين من علماء الوقت، ويتشتر ذلك بينهم، ولا يظهر إنكاراً، وكان الفرق بين الصورتين أن فى الصورة الأولى إذا كان المذهب معلوماً، فالإنكار من الباقين كذلك معلوم، وإن لم يظهره فى ذلك الوقت، فكان سكوتهم على ما عرف من قبل، لا على إبداء الموافقة، أما هنا فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا، لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك، والسكوت على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة، وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط فى هذا شرطاً وهو اعتراض من العصر على ذلك، يعنى أنه ظهر قوله وانتشر ولم يوجد منكراً واعتراض العصر على ذلك، وقال من اعتبر هذا الشرط: إن اتجه فى حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد فى مسألة ظنه، فاستمرارهم على السكوت الزمن المتطاوّل يبعد بخلاف العادة قطعاً لأنه إذا كان يتكرر تذكّار الواقعة، والخوض فيها، فلا يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين، مع تكرار الواقعة فى حكم العادة، ولهذا أن ابن عباس أظهر خلافه من بعد فى مسألة العول، والذين يقولون لعل السكوت لتقية أو هيبة.

قلنا: ليس هذا مما يدوم على الدهر، ولأن المسألة مصورة فيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة، وفى هذه الصورة يظهر الكلام جداً، ولعله يصير من القواطع، وأما على الصورة الأولى فالدليل الذى قدمناه دليل مستحكم يستمر على منهاج الأصول، ولكنى أقول: إنه لا بد من وجود نوع شبهة فى هذا الإجماع بالوجه التى قالها الخصوم، فيكون إجماعاً مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع فى المسائل التى قدمناها، إلا أنه مع هذا لا بد من تقديم هذا على القياس، فإن قال قائل: قد انتشر قضاء عثمان فى ميراث المبتوتة، وهو قصة عبد الرحمن بن عوف بطلاقه امرأته آخر تطبيقاتها الثلاث، وكذلك قتل الحسين بن على ابن ملجم قصاصاً، مع وجود الورثة الصغار، وانتشر كلا الأمرين فى الصحابة، ولم يكن مخالف، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس.

قلنا: أما ميراث المبتوتة، فقد ذكرنا أن عبد الرحمن بن عوف مخالف، وقد نقلنا قولاً عنه يدل على ذلك، وأيضاً فإن ابن الزبير قد خالف، ولم يكن انقرض عصر

الصحابة، وأما قتل الحسين بن علي ابن ملجم، فإنه على أى جهة قتله كلام كبير، وأيضاً فإن الصحابة قد كانوا فى هذا الوقت تفرقوا تفرقاً عظيماً، واعتزل جماعة من وجوههم، وكفوا قولهم وفعلهم، والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز، ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين، وحفظ الأدب فى ترك الاعتراض على الأئمة، فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه، وقد ذكرنا عن ابن أبى هريرة ما ذكرناه فى الفرق بين الحاكم والمفتى، وهو تفريق حسن، فلا بأس به فى هذا المكان، وهو نافع جداً فى صورتى الإيراد فى مسألة المبتوتة، ومسألة استيفاء القصاص، مع وجود الصغار فى الورثة، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة فى سائر الصحابة، فأما فى التابعين، ومن بعدهم فلا، ولا يعرف فرق صحيح بين الموضوعين، والأولى التسوية بين الجميع، وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف، إنما يدل على الإجماع، إذا كان فى شىء يفوت استدراكه من إراقة دم، واستباحة فرج، فيدل سكوتهم على أن القول صواب، وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن استدراكه، وأما الذى يمكن استدراكه، فلا يكون سكوت الباقيين دليلاً على الإجماع، والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق، لأنه ليس فيه كثير معنى، والمسألة فى غاية الإشكال من الجانبين، وقد ذكر القاضى أبو الطيب فى كتاب الإجماع فى هذه المسألة ترتيباً فى الاستدلال استحسنته فأوردته، ويدخل فيه الجواب على خلافهم، قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ، والثانى: أن الحق واحد وما عداه باطل، وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذى ظهر من أن يكون حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شىء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذى ظهر، أو خلافه، ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا، لأن العادة مخالفة لهذا، لأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد، ولأن هذا يؤدى إلى خروج الحق عن أهل العصر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز، لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شىء

يجب اعتقاده، لأن ذلك يؤدى إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهذا محال، ولأن طريق الحق ظاهر، فلا يجوز أن تخفى على جميع الأمة، فإن قالوا: إنهم كانوا فى مهلة النظر. قلنا: هذا ظن يحيد بكل أهل الإجماع، وعلى ذلك لا يتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا، لأن إظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم، والتعلق بالتقية والهيبة تعلق باطل، لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحدًا، ولهذا ردت امرأة على عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى المغالاة فى الصداق حتى قال عمر: امرأة خاصمت رجلاً فخصمته^(١)، وقال عبدة السلماني: رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك فى الفرقة، فقد كانوا يحتشمون من إظهار الخلاف، لأنهم كانوا يعتقدون منهم فيقولون الحق، وأما ابن عباس فقد كان صغيراً فى زمانهم فلعله احتشم لصغره، وعلى أنه قد أظهر من بعده. قال القاضى أبو الطيب: وإذا بطلت^(٢) هذه الوجوه ذلك أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول، فصار كالنطق، فإن قال قائل: إنما سكتوا، لأنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب قلنا: لم يكن من الصحابة من يعتقد ذلك، وسنين إن شاء الله تعالى.

مسألة: قد ذكرنا حكم القول المنتشر، فأما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر، إلا أنه لم يعرف له مخالف، فلا يكون إجماعاً، لأنهم لم يعرفونه، فيعتبر قوله أو ينكرونه^(٣)، وأما الكلام فى كونه حجة، فإن كان موافقاً للقياس فهو حجة، إلا أن الأصحاب اختلفوا، فقال بعضهم: إن الحجة فى القياس وقال بعضهم: إن الحجة فى قوله: وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفى، والجلى بخلاف قوله، فقد اختلف قول الشافعى فى هذا. قال فى القديم: قول الصحابي أولى من القياس، وهو قول أبى حنيفة، وأحمد وجماعة، وقال فى الجديد؛ القياس أولى^(٤)،

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الصداق (٧/٣٨٠)، الحديث (١٤٣٣٦)،

(٢) فى الأصل (بطل).

(٣) قال الأمدى: اختلفوا فيه والأكثر على أنه ليس بإجماع وهو المختار، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٣/٣٦٥)، انظر المحصول (١/٧٦) انظر نهاية السؤل (٣/٣٠٢) المعتمد (٢/٧١).

(٤) اعلم أنهم اختلفوا فى اعتبار مذهب الصحابي حجة على غير الصحابة، كالتابعين ومن بعدهم من باقى المجتهدين على مذاهب ثلاثة:

الأول: حجة مطلقاً خالف القياس أو وافقه - وإلى ذلك ذهب مالك وأبو بكر الرازى من =

واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) فقد جعل المقتدى بالصحابة مهتدياً، ولا يجوز العدول عن الاهتداء، ولأن الصحابي إنما يحكم في الشيء خبراً كان أو قياساً، فإن كان عن خبر فالقياس متروك له، وإن كان قياساً، فإن الذي بان به من الفضيلة عن غيره، وتميز عن من سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحي عليه، ومعرفة مخارج كلامه، يرجح قياسه على غيره، فكان قوله أولى من القياس المجرد، أما وجه القول الجديد، هو أن القياس أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع، والعمل به عند عدم النص واجب، والدليل عليه خبر معاذ رضی الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال له: «فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله قال: أجتهد رأيي»^(٢) والصحابي غير مأمون من الخطأ، فيما يقوله، فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره، لأنه كان مأموراً بالتبليغ، فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبي ﷺ دل أنه إنما قال استنباطاً، وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ، فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط، وقد كانوا يرون في الحوادث آراء ثم يرجعون عنها للدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن مجرد قول الصحابي حجة، إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلاً، جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة، كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه، وأيضاً فقد قال الله تعالى: «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» [النساء: ٥٩] فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسنة، وهو رد إلى الله وإلى رسوله وأما

= الحنفية والشافعية في أحد قوله والإمام أحمد في بعض الروايات عنه:

الثاني: ليس حجة مطلقاً وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشافعية في أحد قوله والكرخي.

الثالث: حجة إن خالف القياس وليس حجة إن وافقه، انظر نهاية السؤل (٤/٤٠٧، ٤٠٨) إحكام الأحكام للأمدى (٤/٢٠١)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٩٢).

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في التلخيص وقال: أخرجه عبد بن حميد في مسنده عن ابن عمر، وفيه حمزة ضعيف جداً، والدارقطني في غرائب مالك عن جابر، وفيه جميل بن زيد لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه، وذكره البزار عن عمر، وفيه عبد الرحيم ابن زيد العمى كذاب، ومن حديث أنس أيضاً وإسناده واهي، انظر تلخيص الخبير (٤/٢٠٩ - ٢١٠) ح (١٥).

(٢) أخرجه أبو داود: الاقضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢)، والترمذي: الاحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧) وأحمد: المسند (٥/٢٧٢) ح (٢٢٠٦٨).

تعلقهم بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) قلنا: هذا أمر من لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة، لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله، وأيضاً فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، وأما الذي قالوه من بعد، قلنا: أما دعوى التوقيف وأن الصحابي قال ما قال عنه بعيد لما بيناه، وأما قوله: إن اجتهاده يكون أقوى، فلا يصح، لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ، ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده، ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «نصر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها غيره، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه»^(٢) ولأنه لو كان ما قالوه صحيحاً، وجب على من لم تطل صحبته للنبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعاني كلام النبي ﷺ ومقاصده، لطول صحبته له واستبراء أحواله، وكثرة اهتدائه إلى معانيه في أقواله وأفعاله، ما لم يهتد من قلت صحبته، وربما رآه رؤية، أو سمع حديثاً من أحاديثه، وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط، وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة: أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبي ﷺ: لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ في معرفة القياس، وطريقه إلا بسنة عرفها عن النبي ﷺ.

والجواب: إن يكن حسابان فاسد، وظن بعيد، لأننا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه، وما كان من عاداتهم الكتمان. بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به، فأما الذي قالوه قلنا: إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ، فأما إذا جاز عليهم الخطأ، فلا يجب علينا أن نثبت خبراً عن النبي ﷺ بالشك، ولو جاز هذا في الصحابة، جاز في التابعي. أيضاً، وسائر الأمة، فيقال: إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك، لأنه سمع خبراً عن النبي ﷺ، إلا أنه لم يظهره، وكل ما يمكن أن يكون في الصحابي، يمكن أن يقال في التابعي أيضاً، فدل أن ما ظنوه باطل والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: العلم (٣/٣٢١) ح (٣٦٦٠)، والترمذي: العلم (٥/٣٤) ح (٢٦٥٧) - (٢٦٥٨) وابن ماجه: المقدمة (١/٨٤) ح (٢٣٠ - ٢٣٢)، والدارمي: المقدمة (١/٨٦) ح (٢٢٨)

فصل

وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع.

كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأما الذى خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع، لأن الشرع يوجد من فعل الرسول عليه السلام، كما يوجد من قوله، فإن اجتمع القول والفعل، فلا شك فى انعقاد الإجماع، لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى.

* * *

مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط فى انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد أو اثنان ينعقد الإجماع.

وقال محمد بن جرير الطبرى: ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين. وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، وهو قول بعض المعتزلة ويقال: إنه قول أبى الحسين الخياط أستاذ الكعبى^(١)، واستدل من قال بقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] ويقولون ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٢) قالوا: وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين، وجماعة الأمة، وإن شذ منهم الواحد فخرج منهم، كما أن الإنسان يقول: رأيت بقرة سوداء [وإن]^(٣) كان فيها شعيرات بيض ويقول: أكلت منها رمانة، وإن سقطت منها حبة وتعلقوا بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٤) وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنين

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٣٠٥، ٣٠٦)، انظر المحصول (٢/٨٥) انظر إحكام الأحكام (١/٣٣٦)، روضة الناظر (١٢٤) المعتمد (٢/٢٩)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧١).

(٢) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٦) ح (٢١٦٧) عن ابن عمر، وقال: هذا حديث غريب: وابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) عن أنس، وقال فى الزوائد: فى إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وانظر تلخيص الحبير (٣/١٦٢) ح (٨). (٣) ثبت فى الأصل (فإن).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) وإسناده ضعيف عن أنس وأحمد: المسند (٤/٣٤٠) ح (١٨٤٧٩) عن النعمان بن بشير.

هم السواد الأعظم، فلأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يعتد بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم، ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضى الله عنه مقالته في الربا، قالوا: ولأن الناس يقولوا في خلافة أبي بكر رضى الله عنه على الإجماع، وقد خالف في ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة.

وقال سلمان: كردن، ونقلوا عن على رضى الله عنه أنه وقف عن البيعة مدة، ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء، ولأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد، وأما دليلنا أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق، وإذا خالف الواحد أو الاثنان فقد فقد الإجماع، ففقدت الجماعة، والدليل على أن الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين، لأن دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] والالف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] فتناول جميع الأمة، وكذلك قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(١) تتناول جميعهم، وإذا خالف مخالف، وإن كان قليلاً فقد فقد اجتماع الأمة، وصار القول من بعض الصحابة دون البعض.

بيينة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قل المخالف، يمتنع أيضاً بعد أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل، ويخطئ الكثير قال الله تعالى: ﴿وقليل من عبادى الشكور﴾ [سبأ: ١٣] وقال تعالى أيضاً: ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾ [البقرة: ٢٤٩] وقال تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ [الحجرات: ٤] وقال تعالى: ﴿ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين﴾ [سبأ: ٢٠] فثبت بما قلنا: أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب وكثرة العدد لا تؤمن من الخطأ، يدل عليه أن الإجماع لو انعقد مع خلاف الأحاد، لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الأحاد، كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقد أقرت الصحابة على خلافهم، كما أقروا ابن عباس، وإن كان قد تفرد بالخلاف في القول، وقد تفرد هو أيضاً بمسائل في الفرائض خالف سائر الصحابة، وكذا ابن مسعود وقد أقر على ذلك ولأن أبا بكر، قد

(١) تقدم تخريجه.

كان يخالف جميع الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثم إنه يبين لهم أن الحق معه، واتفقوا على قتالهم، فإن قيل: قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك. وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف، مثل خلاف حذيفة في وقت السحور، وخلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم^(١). وقوله: إنه لا يفسده وكذلك خلاف ابن عباس في جواز ربا الفضل^(٢)، قلنا: نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن عن خلاف النص، فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه، ويحكم بانعقاد الإجماع معه، وعلى هذا خلاف حذيفة، فإنه مخالف النص وهو قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧] وكذلك خلاف ابن أبي طلحة، لأن الله تعالى قال: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد، وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة رضوان الله عليهم في الفاتحة والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف^(٣) وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت^(٤)، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك وكذلك خلاف ابن عباس في الربا، وليس ما اختلفنا من جملة ذلك، أما الجواب عن كلماتهم أما الكلام الأول: قلنا: أما أسماء الجمل، والعموم لا يتناول الأكثر إلا مجازاً، ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة، فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع، والذي قالوا من اسم البقرة السوداء وقولهم: «أكلت الرمانة» فليس ذلك بحقيقة، وإنما هو على طريق المجاز، ويجوز أن يقال: إنما حسن أن يقول: «أكلت الرمانة» وإن سقطت منها حبات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة فإنه في العرف يقال: أكلت

(١) قال الشيخ النووي: وحكاه أصحابنا عن الحسن بن صالح وبعض أصحاب مالك أنه لا يفطر بذلك قال: وحكوا عن أبي طلحة أنه كان يتناول البرد وهو صائم ويبتلعه ويقول: «ليس هو بطعام ولا شراب»، انظر شرح المهذب (٦/ ٣٤٠).

(٢) قد ذكر ابن قدامة المقدسي قول ابن عباس وأسامه بن زيد وزيد بن أرقم وابن الزبير، وقال: إن ابن عباس قد رجع إلى قول الجماعة روى ذلك الأثرم بإسناده وقاله الترمذى وابن المنذر وغيرهم، انظر المغنى لابن قدامة (٤/ ١٢٣)، قال الإمام الترمذى: وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدثه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ، انظر سنن الترمذى (٣/ ٥٣٤).

(٣) انظر الإقتان للسيوطى (١/ ١٨٢ - ١٨٣).

(٤) انظر الإقتان للسيوطى (١/ ١٨١ - ١٨٢).

الرمانة وإن سقطت منها حبات ويقال فى العرف: رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض، فخرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء، وأما تعلقهم بقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»^(١) قلنا: السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولو كان المراد منه الأكثر، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا نادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة، وأما قوله: يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ، قلنا: لا نسلم أنه يطلق عليه هذا الاسم، إلا إذا خالف بعد ما وافق. وأما قولهم: إنهم أنكروا على ابن عباس خلافه فى الربا: قلنا: إنما أنكروا عليه، لأجل خبر أبى سعيد، لا لأجل مخالفته بقية الصحابة. وأما بيعة أبى بكر، قلنا: لا يثبت خلاف أحد، أما سعد بن عبادة قد كان يظن أن للأنصار حقاً فى الخلافة، وكذلك جماعة من الأنصار، كانوا على هذا، فلما روى أبو بكر رضى الله عنه ما روى رجعوا عنه، وقول سلمان هو من حكاية الروافض، فلا يثبت إليه، وأما قولهم: إن علياً امتنع من بيعة أبى بكر رضى الله عنهما إلى مدة، قلنا: الأصح أنه بايع، وقد روى ذلك فى بعض الروايات الصحيحة، وعلى أنه إن روى ما قالوه من تأخير البيعة فرواية المثبت أولى من رواية النافى، وأما استدلالهم بالخبر المتواتر ففيه جوابان: أحدهما: أن التواتر يقتضى القطع بالصدق، ولا يقتضى القطع بالحق، وأما الإجماع يقتضى القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضى القطع بالصدق، ما يوجب أن يكون قولهم يقتضى القطع بالحق لأن أخبار التواتر توجب العلم الضرورى على ما سبق، وذلك علم يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، بخلاف خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم الضرورى: ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، وأما ها هنا فهو اجتهاد، وغير يمتنع إصابة الأقل للصواب، وأخطأ الأكثر، لأن الإصابة ها هنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق الله الأقل، ويحرم الأكثر، قال الله تعالى: ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [البقرة: ٢٦٩].

فصل

ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه: فإن ظهر فيهم رجوع عما أجمعوا عليه، فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم، لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه، ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع، لا جميعهم ولا بعضهم، لأن إجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه، وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعين لم يجوز الرجوع، لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ، ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عن جميعهم، ويجوز أن يرجع عن بعضهم، وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع^(١)، وسنين ذلك، والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه، والله أعلم.

* * *

مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي.

ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط، ومنهم من قال: إن كان قولاً من الجميع، لم يشترط انقراض العصر، وإن كان قولاً من بعضهم، وسكوتاً من الباقين، اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفرايني، ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف أيضاً، وقال بعض أصحاب الشافعي أيضاً: إنه ينعقد قبل انقراض عصره، فيما لا مهلة له، فلا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه، إلا بانقراض العصر^(٢)، واحتج من قال: إن انقراض

(١) وهو مذهب الإمام أحمد والأستاذ أبو بكر بن فورك. انظر إحكام الأحكام للأمدى (١/٣٦٦).

(٢) اعلم أن انقراض المجمعين: معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة.

وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن موت المجمعين ليس شرطاً في صحة الإجماع بل يكون صحيحاً وحجة فيحرم على أحدهم المخالفة بعد الإجماع كما يحرم على غيرهم ذلك.

وقال أبو بكر بن فورك وأحمد بن حنبل: إن انقراضهم شرط في صحة سماعهم فيجوز لكل منهم الرجوع ما دام حياً متى ظهر له خلاف ما أجمعوا عليه فإذا ماتوا جميعاً ولم توجد مخالفة كان الإجماع منعقداً وصار حجة على من بعدهم.

وقال إمام الحرمين: إن قطع المجمعون بالحكم لم يكن موتهم شرطاً وإن لم يقطعوا به =

العصر شرط، بأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه، وفضل فى القسم، وصحت هذه المخالفة، لأن العصر كان لم ينقرض على الأول، وكذلك رأى عمر أن لا تباع أمهات الأولاد^(١)، ووافق عليه الصحابة. ثم إن علياً رضى الله عنه^(٢) خالفه من بعد، وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر، لأن الناس يكونون فى حال تأمل وتفحص، فوجب وقوفه على انقراض العصر، ليستقر. وأما دليل من قال: إنه ليس بشرط قول الله عز وجل ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال النبى ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٣) وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وجد الإجماع، فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل.

بيينة: أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع، لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وجد وجب أن يحكم بكونه حجة، ثم نقول: لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق، والأول باطل، لأنه يقتضى أن العصر إذا انقرض بدونه أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة، وهذا لا يقول به أحد، وأما الثانى فباطل أيضاً، لأنه يقتضى أن يكون لموتهم تأثير فى كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز أيضاً، كما لا يكون لموت النبى ﷺ تأثير فى كون

= وأسندوه إلى ظنهم فلايد من تطاول الزمن. ماتوا أو لم يموتوا.

وفصل الأمدى فقال: إن كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع لم يكن موتهم شرطاً وانعقد الإجماع بمجرد الفعل أو القول من الجميع وليس لواحد منهم الرجوع والمخالفة وإن كان الإجماع قولاً من البعض وسكوتاً من الباقي كان موتهم شرطاً، وصح لمن سكت أن يخالف. انظر نهاية السؤل (٣/٣١٥، ٣١٦) انظر المحصول (٢/٧١) إحكام الأحكام للأمدى (١/٣٦٦) المعتمد (٢/٤١، ٤٢) فواتح الرحموت (٢/٢٢٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت الطيعى على نهاية السؤل (٣/٣١٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٥، ١٧٦).

(١) وهو مذهب مالك وسفيان الثورى والحسن بن صالح وأصحاب الراى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور، وقد احتجوا بأن عمر منع من بيعهن، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/٢١٣).

(٢) ذكره ابن المنذر قول على وابن عباس رضى الله عنهما، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/٢١٣).

(٣) تقدم تخريجه.

قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما لأنه قد حدث قوم من التابعين في زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم، لأن العصر ما انقراض، ويجب على هذا انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقراض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين ثم كذلك القول في كل عصر إلى قيام الساعة، فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع في عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرطاً ما يؤدي إليه باطلاً، ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة، والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غيره اعتبار انتظار، لا انقراض العصر أو غير ذلك.

بيينة: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن يكون الأمة حين أجمعت على خطأ، وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.

وأما الجواب عما تعلقوا به. أما الأول: قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر رضى الله عنه في زمانه، وناظره وقال: أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه، كمن دخل في الإسلام كرهاً. فقال أبو بكر رضى الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ ولم يروا أن عمر رضى الله عنه رجع إلى قول أبي بكر رضى الله عنه، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر، فلما صار الأمر إليه فضل على من كان يعتقد، وأما الذى تعلقوا به من فضل أمهات الأولاد، قلنا: قد روى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد ومنهم جابر بن عبد الله وغيره^(١)، فلم يكن وجد الاتفاق في زمان عمر رضى الله عنه، وأما قول عبيدة السلماني: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، ليس فيه دليل على أنه قد كان وجد الإجماع. بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضى الله عنه جماعة، وليس كل جماعة يكون إجماعاً، وإنما اختار عبيدة أن ينضم قول على إلى قول عمر رضى الله عنهما، لأنه يرجح قول

(١) قال ابن المنذر: وقال جابر، وأبو سعيد الخدرى: كنا نبيعهم على عهد رسول الله ﷺ، انظر

الأكثر على قول الأقل، وأما قولهم: إن الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر. قلنا: إن أرادوا بنفى الاستقرار نفى كونه حجة، فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا أنه لا يعتقد إلا بعد انقراض العصر، فليس بشيء، لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجة أم لا، وأما الذى قاله: أنه حال تأمل وتفحص قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق، إلا أن أهل العصر لم ينقضوا عليه، والناظر المتأمل غير، والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه يعتقد، فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل، متوقف، وقد قال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبزم ما لم يتناول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به، فإنه يتم الإجماع فى الحال، وهذا الفرق لا يصح، لأنه لا يعرف إلى أى شيء أسندوا الإجماع، ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به، فيكون حجة ذلك الدليل لا غير، والأصح ما قدمناه بالدليل الذى اعتمدنا عليه.

مسألة: إذا أدرك التابعى عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه فى صحة الإجماع.

ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر^(١)، واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعى رتبة الاجتهاد. ثم أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعى، فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعى، فإنه يكون التابعى محجوجاً بذلك الإجماع، وأما الذين قالوا: إنه لا يعتد بخلاف التابعى مع الصحابة تعلقوا من ذلك بأن الصحابة قد اختصوا بلقاء الرسول ﷺ، ومعرفة التأويل والتنزيل، والعلم بسبق الدين، ووجوه الدلالة، وطريق الاجتهاد، فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم، بمنزلة العامة مع علماء الدين، لا يعتد بخلافهم، وقد أنكرت عائشة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة، ومنازعتة عبد الله بن عباس وقالت: أراك كالفروخ يصيح مع الديكة^(٢)، وعن

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٣٢٣)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٣٢٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٦٨) المحصول (٢/٨٣)، فواتح الرحموت (٢/٢٢١) المستصفى (١/١٨٥)، المعتمد (٢/٣٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٩).

(٢) أخرجه مالك فى الموطأ: الطهارة (١/٤٦) ح (٧٢).

على: أنه نقض الحكم على شريح^(١) حين قضى بين ابني عم أحدهما الأخ لأمه، وكان جعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم فنقض عليه وأما دليلنا فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة، فيعتبر خلافه، ولا يتعقد الإجماع دون قوله: دليله إذا كان صحابياً، وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة، بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يعتبر اتفاهه لانعقاد الإجماع، ولأن الصحابة أقروا التابعين على الفتوى في زمانهم، وقد كان على رضى الله عنه قلد شريحاً قضاء الكوفة، فقضى برأيه وعلى بها لا ينكر، وكان سعيد بن المسيب يفتى بالمدينة زمن الصحابة، وعطاء بن أبي رباح بمكة، وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة في زمن الصحابة، وكذلك الحسن البصرى، وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة، وروى أن ابن عباس رضى الله عنه، وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا في عدة المستوته عنها زوجها إذا كانت حبلى فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين وقال أبو سلمة: إذا وضعت حملها حلت، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي^(٢) يعنى أبا سلمة، ولم ينكر أحد قول أبى سلمة [وهو]^(٣) خلاف لابن عباس، وقد قال أبو هريرة: أنا معه، وأما الذى ذكره من قول عائشة رضى الله عنها فى هذه القصة قلنا: قد نقلنا عن أبى هريرة تصويبه وعلى أنه ليس فى قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يعتد به مع الصحابة، ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته، وطلب مساواته، فانكرت عائشة ذلك، وأما خبر على فى نقضه قضاء شريح، قلنا: هذا لا يعرف وكيف؟ وقد كان ولاه قضاء الكوفة، وكان يقضى برأيه وعلى بها، وعلى أنه يحتمل أن يثبت ذلك أنه إنما كان يقضى، لأنه كان سبقه الإجماع فى المسائل قبل أن يدرك شريح زمان الاجتهاد، وأما قولهم: إن الصحابة يكونون أعلم بالأحكام: قلنا: قد يكون أعلم، وقد لا يكون، والدليل على هذا أن أنساً كان يحيل بالمسائل على الحسن البصرى، وكان ابن عمر يحيل على ابن المسيب، وقد قال ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيهه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٤)

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الفرائض (٦/٣٩٣)، ح (١٢٣٧٧) - (١٢٣٧٨).

(٢) أخرجه البخارى: التفسير (٨/٥٢١) ح (٤٩٠٩)، ومسلم: الطلاق (٢/١١٢٢) ح

(٥٧/١٤٨٥)، والنسائى: الطلاق (٦/١٥٦) (باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها).

(٣) زياده ليست فى الأصل يستقيم بها المعنى.

(٤) تقدم تخريجه.

وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم فى الاجتهاد. الا ترى أن من طالت صحبته للنبي ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله ﷺ، وهذا ليس لصغارها ولتأخيرها ثم الجميع فى الاجتهاد واحد، فبطل ما قالوه، ولأن هذا الترجيح إن كان قائماً يكون فيما يوجد من التنبيه، فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين، فلا يكون لمن شهد مع النبي ﷺ مزية على غيره، فإن قال قائل: إنكم قد قلتم من قبل: إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطاً، وقد انعقد الإجماع، فكيف يعتبر خلاف التابعى؟ والجواب: أنا قد قلنا فى أول المسألة ما يبطل هذا السؤال، لانا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد، فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى، وموافقته لذلك، وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر، وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.

(فصل): قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم، فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعاً.

وقد سبق بيان هذا، ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، لم يعتد بخلاف غيرهم^(١)، وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يعتد بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضى أبو حازم من أصحاب أبى حنيفة، وحكاه الضميرى عنه^(٢). وقالت الرافضة: إذا قال على كرم الله وجهه شيئاً، لم يعتد بخلاف

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٤٩) المستصفى (١/١٨٧)، روضة الناظر (١٢٦) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٢٦٤، ٢٦٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٤، ١٥٥).

(٢) الخلفاء الأربعة: هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى لقوله عليه السلام: الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم ملكاً عضوضاً وكانت مدة هؤلاء الأربعة ثلاثين سنة.

وقد اختلف العلماء فى إجماعهم فالجمهور على أن إجماعهم على شىء مع وجود المخالف لا يكون حجة على غيرهم وقال الإمام أحمد والقاضى أبو حازم من الحنفية أنه حجة وإن وجد مخالف، انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٦، ٢٦٧) إحكام الأحكام (١/٣٥٧)، انظر روضة الناظر =

غيره وقال بعض الرافضة: إذا اتفق أهل بيت رسول الله ﷺ على شيء كان حجة مقطوعاً بها، ولم ينظر إلى خلاف غيرهم^(١)، وقد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ: «عليكم بستى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»^(٢) وتعلق من قال بالقول الثاني بقوله ﷺ: «أنا من على وعلى منى»^(٣) وقال: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»^(٤) وقال حين بعث علياً خلف أبي بكر في الحجة التي استخلف أبا بكر عليها ليقرأ أوائل سورة براءة على الناس في الموسم: «لا يبلغ عنى إلا رجل من أهل بيتي»^(٥) وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ: «تركت فيكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً كتاب الله عز وجل، وأهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض»^(٦) وقال عليه السلام: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا»^(٧) وتعلقوا بخبر الكسائي وهو أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الاحزاب: ٣٣] دعا علياً وفاطمة،

= (١٢٧) فواتح الرحموت (٢٣٢/٢) المحصول (٨٣/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٦/٣).

(١) اختلف العلماء في إجماع العترة، فالجمهور على أن إجماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة، وقال الشيعة الزيدية والإمامية: إن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة، انظر نهاية السؤل (٢٦٥/٢، ٢٦٦) انظر إحكام الأحكام (٣٥٢/١)، فواتح الرحموت (٢٢٨/٢) المحصول (٨٠/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٥/٣).

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧) والترمذي: العلم (٤٤/٥) ح (٢٦٧٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة (١٥/١) ح (٤٢)، والدارمي: المقدمة (٥٧/١) ح (٩٥) وأحمد: المسند (١٥٦/٤) ح (١٧١٤٧)، انظر تلخيص الحبير (٢٠٩/٤) ح (١٤).

(٣) أخرجه الترمذي: المناقب (٦٣٦/٥) ح (٣٧١٩) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة (٤٤/١) ح (١١٩) وأحمد: (المسند) (٢٠٤/٤) ح (١٧٥١٧).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک (١٢٦/٣) والطبرانی في الكبير (٦٥/١١) ح (١١٠٦١) وقال الحافظ الهيثمي في المجمع (١١٧/٩): رواه الطبرانی وفيه عبد السلام بن صالح الهروي وهو ضعيف.

(٥) أخرجه الترمذي: التفسير (٢٧٥/٥) ح (٣٠٩٠) وقال: حسن غريب، وأحمد: المسند (٢٦٠/٣) ح (١٣٢١٩)، انظر الدر المنثور للسيوطي (٢٠٩/٣).

(٦) أخرجه مسلم: فضائل الصحابة (١٨٧٣/٤) ح (٢٤٠٨/٣٦) من حديث طويل، وأحمد: المسند (٣٣/٣) ح (١١٢١٧) بنحوه.

(٧) أخرجه الطبرانی في الكبير (٣٤/١٢) ح (١٢٣٨٨)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٧١/٩) وقال: رواه البزار والطبرانی وفيه: الحسن بن أبي جعفر وهو متروك، وأبو نعيم في الحلية (٣٠٦/٤) والحاكم في المستدرک (٣٤٣/٢)، وانظر الدر المنثور للسيوطي (٣٣٤/٣).

والحسن والحسين رضى الله عنهم، وأدار عليهم كساءً وقال: هؤلاء أهل بيتى^(١).
وأما الدليل على تصحيح ما قلنا: أن الشرط اتفاق جميع الصحابة فى عصرهم،
لينعقد الإجماع، ويصير حجة لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥]
فتعلق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم وقال النبى ﷺ:
«أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) ولأن الدليل على أن الإجماع حجة، ليس
من طريق العقل، إنما هو من طريق السمع، وإنما ورد السمع بعصمة جميع الأمة، لأنه
عليه السلام قال: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٣) يدل على أن الخطأ يجوز على
بعضهم، وإنما لا يجوز على جماعتهم، وأما الأخبار التى رووها فيما ادعوه^(٤) فتلك
الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائل من بين سائر الصحابة، وتدل على
نوع يميز لهم من غيرهم، ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها.

وقد ورد فى غيرهم من الصحابة أخبار ورويت لهم فضائل عن النبى ﷺ لو تتبعناها
وعلقنا معانيها، دل أيضاً أن أقوالهم حجة، وأنه يجب علينا أن نتبعهم ونترك قول
غيرهم، منها ما روى فى أبى بكر، وعمر رضى الله عنهما: أنه قال عليه السلام:
«اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»^(٥)، وقال عليه السلام: «إن الحق لينطق على
لسان عمر»^(٦)، وفى رواية أنه قال عليه السلام: «السكينة»^(٧) بدل لفظه «الحق»،
وقال: «لو كان بعدى نبى لكان عمر»^(٨)، وقال: «اهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٩٩/٥) ح (٣٨٧١) وقال: هذا حديث حسن، وأحمد: المسند
(٣٣٧/٦) ح (٢٦٦٥٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) فى الأصل: ادعوها.

(٥) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٠٩/٥) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن وابن ماجه: المقدمة
(٣٧/١) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٤٤٧/٥) ح (٢٣٣٠٧) انظر تلخيص الحبير (٢٠٩/٤) ح
(١٣).

(٦) أخرجه أبو داود: الإمارة (١٣٨/٣) ح (٢٩٦١) والترمذى: المناقب (٦١٧/٥) ح (٣٦٨٢)،
وابن ماجه: المقدمة (٤٠/١) ح (١٠٨) وأحمد: المسند (٥٣٠/٢) ح (٩٢٣٥) بالفاظ نحوه.

(٧) أخرجه أحمد: المسند (١٣٢/١) ح (٨٣٧).

(٨) أخرجه الترمذى: المناقب (٦١٩/٥) ح (٣٦٨٦) وقال: حسن غريب، والطبرانى فى الكبير
(١٨٠/١٧) ح (٤٧٥).

مسعود^(١) وقال: «رضيت لأمتي ما رضى لها ابن أم عبد»^(٢) يعنى ابن مسعود وقال عليه السلام: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقرآكم أبى»^(٣) وقال: «إن لكل أمة أميناً وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»^(٤) وهذا يوجب الرجوع إليه لاختصاصه بالأمانة، ولكل ما ذكره معنى وتأويل ذكره أهل العلم فى كتبهم، ولا يحتاج إلى ذكره فى هذا الموضوع، واقتصرنا على هذا القدر، ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم، والله المعين على التمسك بالحق، والمرشد إليه.

مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجة عندنا.

وقال مالك: إذا أجمع أهل المدينة على شىء، لم يعتد بخلاف غيرهم^(٥). وقال الأبهري من أصحابنا: إنما أراد بهذا فيما طريقه الإخبار. وقال بعضهم: أراد به ترجيح قولهم^(٦)، وقد أشار الشافعى رضى الله عنه فى هذا فى القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم وقال بعضهم: أراد بذلك فى زمان الصحابة، والتابعين، وتابعى التابعين، فأما من نصر قول مالك على الإطلاق، تعلق بقوله ﷺ: «المدينة طيبة وأنها ينفى خبثها، كما ينفى الكير خبث الحديد»^(٧) قال: والخطأ من الخبث فكان متفياً عن أهل المدينة. وقال عليه السلام «إن الإيمان ليأزر إلى المدينة كما تأزر الحية إلى جحرها»^(٨)

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٧٢/٥) ح (٣٨٠٠٥) وقال: حسن غريب.

(٢) أخرجه الطبرانى فى الكبير (٨٠/٩) ح (٨٤٥٨)، والحاكم فى المستدرک (٣١٧/٣).

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٦٤/٥) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة

(٥٥/١) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/٣٤٤) ح (١٣٩٩٨).

(٤) أخرجه البخارى: المغازى (٦٩٦/٧) ح (٤٣٨٢)، ومسلم: فضائل الصحابة (٤/١٨٨١) ح

(٢٤١٩/٥٣).

(٥) المقصود بأهل المدينة هنا أى: الصحابة والتابعين دون غيرهم، انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٤).

(٦) انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٤) إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٤٩)، انظر المحصول (٢/٧٨)

روضة الناظر (١٢٦)، فواتح الرحموت (٢/٢٣٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى

(٣/٢٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٤).

(٧) أصله فى البخارى ومسلم بلفظ «المدينة تنفى كما ينفى الكير خبث الحديد»، أخرجه البخارى:

فضائل المدينة (٤/١٠٤) ح (١٨٧١)، ومسلم: الحج (٢/١٠٠٦) ح (١٣٨٢/٤٨٨).

(٨) أخرجه البخارى: فضائل المدينة (٤/١١١) ح (١٨٧٦)، ومسلم: الإيمان (١/١٣١) ح

(١٤٧/٢٣٣).

والأخبار فى فضل المدينة تكثر، ولأن المدينة منزلة الرسول ﷺ إلى أن قبض، ومهبط الوحى حتى انقطع، ودار الهجرة، ومنها ظهر العلم، ومنها صدر، وهى منازل الصحابة، ومستقر الإسلام، ومتبوأ الأيمان، مجموع هذا يدل أن الحق معهم، وأنه لا يعدوهم، وأما من قال: إن روايتهم أولى، فلأنهم أعرف بأمر رسول الله ﷺ حيث كان بينهم من أفقه أهل كل بلد يكونون أخبر وأعرف مما يجرى فيه من غيرهم، وأما دليلنا فظاهر، وذلك لأن الإجماع إنما كان حجة بالأدلة السمعية التى بينها، وتلك الدلائل تتناول أهل المدينة، كما تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد، ولأن الأماكن غير مؤثرة فى كون الأقوال حجة، دليله الحرم، والمسجد الحرام ويقال لأصحاب مالك: ما الذى أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة؟ فإن قالوا: لأنهم مخصوصون بالعصمة، فهذا كلام باطل بالإجماع، ونحن نعلم قطعاً أنه يجرى بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما يجرى فى سائر البلاد، وإن قالوا: لأنها مهبط الوحى، ومنزل النبى ﷺ، وأهلها يتوارثون السنة قرناً فقرن، فهذه أمور لا توجب قصر الإجماع على أهلها، وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان، لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه، والدليل إما بتوقيف، أو اجتهاد، وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها المشاركون لأهل المدينة فى أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال، وقد كان النبى ﷺ ينزل الوحى عليه بالمدينة وهو مقيم بها، وفى أسفاره وهو طاعن عنها، وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير، ولعله يبلغ شطر القرآن، فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد فى الشرع سواء، وثبت أن أدلة الإجماع فى الكل سواء، وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم.

بيينة: أن المناسك بينها النبى ﷺ بمكة. وقال: «خذوا عنى مناسككم»^(١) ثم لم يقل أحد: إن أهل مكة إذا أجمعوا على شىء من المناسك يكون إجماعهم حجة، وأنهم يمتازون بهذا عن سائر البلاد. ثم نقول: إن كثيراً من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة، ورحلوا عنها إلى العراق، والشام، ومصر، وسائر البلدان، وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السنة فبينه فى أهل تلك البلاد التى أقام فيها، وقد أقام بالشام جماعة منهم، أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، وانتقل على

(١) أخرجه مسلم: الحج (٢/٩٤٣) ح (١٢٩٧/٣١٠)، والبيهقى فى الكبرى (٥/٢٠٤) ح

(٩٥٢٤) ولفظه للبيهقى.

بالكوفة، وهو أحد الخلفاء الأربعة، وأقام بها إلى أن توفاه الله عز وجل، وكان بها ابن مسعود، وحذيفة، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم بعبد الله على نفسى، وورد البصرة من الصحابة طلحة، والزبير، وعائشة، فمن كان معهم من الصحابة، فأقام بها ابن عباس مدة، وكان بها أبو موسى الأشعري، وعمران بن حصين، وأنس وغيرهم، وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول الله ﷺ، وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين، وقطعة من السنة، وقد تلقاها عنهم أهل هذه البقاع، وحصلوها عندهم فكيف يجوز أن يختزلوا دون الإجماع، ويفتات عليه فى ذلك، ولا يكون لهم منه حظ، ولا يعتبر منهم خلاف، هذا أمر قبيح، وخطة مستشعنة ثم نقول: إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة، ومهبط الوحي، فقد كانت أيضاً دار المنافقين، ومجمع أعداء الدين، منهم عبد الله بن أبى سلول، وحلاس بن سويد، ويجمع بن حارثة الثقفى، وطعمة بن أبيرق، غيرهم، وكان من رؤسهم أبو عامر الراهب، وله بنوا مسجد الضرار وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة، وفى المدينة قال القائلون: المنافقون: ﴿لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا﴾ [المنافقون: 7]، وقالوا: ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذل﴾ [المنافقون: 8] وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق﴾ [التوبة: 101] وفيها طعن عمر، وحوصر عثمان حتى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية ففنى الخلق وهلك عامة أهل الفضل ثم انجلى عنها أكثر من بقى منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية رضى الله عنه وقدم خطبتي العيد على الصلاة وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب وأخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والخطب جسيم والداء دوى والشر قد تم وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراق^(١) وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النفوس سماعها، وتقشعر القلوب من هولها وشدتها وظهر من الجرأة على الله تعالى وهتك جهات الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه ونقض عرى الإسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التى لا يقدر قدرها ما لو حكى عُسْر ذلك بل أقل القليل منه بنى إسرائيل لتعاضمه هذه الأمة فكيف وهم

(١) ثبت فى الأصل (العراقين).

الفاعلون لذلك المقدمون عليه والله أمر هو بالغه وهو لعباده بالمرصاد ونسأل الله تعالى العصمة وهذا الذى قلنا فيما سوى سيئات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أما سليمان فقد قيل: إنه فتح بخير وختم بخير أما افتتاحه بخير فهو هلاك الحجاج واختتامه بخير استخلافه عمر بن عبد العزيز، وأما عمر فقد ضم إلى الخلفاء الراشدين وحسبك بهذا شرفاً، ونقول: فى مجموع ذلك ما قاله بعض سلفه: وهو أنه سئل عن الأمور التى جرت بين الصحابة ومن بعدهم وقرأ قوله تعالى: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما رواية أحدهم تقديم أهل المدينة فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمناه، والأصح أن روايتهم ورواية غيرهم سواء وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوى فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحد، وكذلك الرواية ولأننا قد بينا أنه لا يقدم فى المناسك رواية أهل مكة وإن اقتصوا بها على معنى أن الكعبة عندهم والمشاعر فى بلدهم واختصاصهم بمناسك الحج [أخص]^(١) من أهل المدينة بالسنة فأهل المدينة وغير أهل المدينة فى السنة والشرع سواء وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال: «يخرج العلم من عندنا شبراً ويرجع ذراعاً» يعنى أنه يزداد فيه ولا يمكن إطلاق هذا القول وفيه أن الظن بنقلة الأخبار وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق. وعندى أن من عندنا خرج العلم، فقال: بلى ولكن لم يعد إليكم أيضاً يجوز أن يصير ذراعاً [وذلك]^(٢) بالمدينة أيضاً بأن يزيد فيه بعض الفسقة ويجوز أن يكون فى الخير زيادة ثابتة يقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة والأولى هو التسوية [بين]^(٣) أهل المدينة وغير أهل المدينة فى الرواية وفى الاجتهاد وفى مسألة الإجماع على ما سبق هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذى خصها الله تعالى به على ما نقل فى الأخبار مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذى خصها الله به على ما ورد فى الأخبار ومن الله العصمة ونسأله أن لا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنه وجوده.

(١) ثبت فى الأصل (اختص).

(٢) ليست واضحة فى الأصل.

(٣) ثبت فى الأصل من.

فصل

هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على: معارضة الاختلاف والإجماع ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب:

فالضرب الأول: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصر واحد^(١) كاختلاف الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم فيصير الإجماع بهم منعقد وما تقدم من خلافهم ساقطاً لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم وقد استقرت على الإجماع [و]^(٢) زال به الخلاف وقد وجد فى الصحابة من ذلك خلافهم فى الصحبة حيث قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير ثم إن أبا بكر رضى الله عنه لما حاججهم وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا فى هذا الحى من قريش رجعوا إلى قوله وزال الخلاف، ومن ذلك أيضاً خلافهم على أبى بكر فى قتال أهل الردة ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه، ومن ذلك خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة رضى الله عنهم فى أن الربا لا يجرى إلا فى النساء [رجعاً]^(٣) عن ذلك، ووافقا سائر الصحابة، ومن ذلك أيضاً خلاف عمر وابن

(١) إذا اختلف المجتهدون فى العصر الواحد فى حكم المسألة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد قولين:

اختلف الأصوليون فى ذلك فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف ومنهم من منعه. وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو هل موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم أو ليس شرطاً فيه فمن قال إن موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف كأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شرطه ومن قال: إن موتهم ليس شرطاً فى ذلك بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق وإن لم يموتوا - اختلف فى جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يجوز مطلقاً وهو مختار ابن الحاجب والرازى والبيضاوى.
القول الثانى: لا يجوز مطلقاً استقر الخلاف - بأن علمت - أو لم يستقر وهو للصيرفى والباقلانى.

القول الثالث: يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين والآمدى، المستصفى (١/٢٠٥) انظر نهاية السؤل (٣/٢٨١)، انظر إحكام الأحكام (١/٣٩٩) انظر المحصول (٢/٦٦)، المعتمد (٢/٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٦٣).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) ثبت فى الأصل: رجعوا.

مسعود لسائر الصحابة فى أن الجنب لا يجوز له التيمم ثم [رجعا]^(١) عن ذلك ووافقا سائر الصحابة^(٢). وعندى أن ثبوت الرجوع فى هذه المسألة والمسألة التى قبلها نظر ومن هذا الباب خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة فى تحريم المتعة فلإن ابن عباس أحلها^(٣). ونقل ذلك عن ابن مسعود ثم إن ابن عباس رجع عن ذلك^(٤). وعندى أن فى الرجوع عما كان يقوله نظر والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس رضى الله عنه لم يلبث حتى رجع عن قوله فى الصرف، وأما قول ابن مسعود فى تحليل المتعة فليس بمعروف وقد أورده بعض أصحابنا، وقد قال أبو سعيد الاصطخرى: إن المتعة محرمة بالإجماع وجعل مرتكبها زانياً وأوجب الحد عليه وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء قد أبوا عن هذا وجعلوا حكم الخلاف باقياً ولم يوجبوا الحد بارتكابها^(٥) ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا وفى تفسيقه وجهان.

والضرب الثانى: أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع فى عصر واحد فهو على ضربين أحدهما: أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا يتعد مع خلافه الإجماع كما خالف ابن عباس فى القول مع إجماع غيره عليه.

والضرب الثالث: أن يكون وافقهم ثم خالفهم كخلاف على فى بيع أمهات الأولاد مع اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة فى تحريم بيعهن فمن جعل انقراض العصر شرطاً فى انعقاد الإجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم يجعله شرطاً أبطل خلافه مع إجماعه.

والضرب الرابع: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصرين وذلك مثل اختلاف الصحابة على قولين وإجماع التابعين على أحد القولين فهذه مسألة معروفة وسنذكرها.

(١) ثبت فى الأصل (رجعوا).

(٢) ونقله الشيخ النووى عنهما وزاد إبراهيم النخعى قال: قال ابن الصباغ وغيره: وقيل: إن عمر وعبد الله رجعا، انظر شرح المذهب (٢/٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) ذكره الإمام موفق الدين بن قدامة عن ابن عباس وأكثر أصحابه عطاء وطاوس وبه قال ابن جريج وحكى ذلك عن أبى سعيد الخدرى، انظر المغنى لابن قدامة المقدسى (٧/٥٧١).

(٤) ذكره ابن قدامة: انظر المغنى (٧/٥٧٢).

(٥) انظر روضة الطالبين (٧/٤٢).

مسألة : إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت التابعون على أحد القولين :

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعي رضى الله عنه أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم والمسألة لا تصير إجماعاً وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض المتكلمين، وقال الأكثرين من أصحاب أبي حنيفة أنه يرتفع الخلاف المتقدم ولا ينعقد الإجماع من التابعين على المسألة وبه قال الإصطخري وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي رحمة الله عليهم وقد نص عليه الكرخي وصار إليه وكذلك كل من تبعه وذهب إليه أيضاً أكثر المعتزلة، وحكى بعض أصحاب أبي حنيفة فى المسألة روايتين عن أبي حنيفة، وحكى عن أبي يوسف أيضاً أنه ينعقد الإجماع^(١) ويرتفع الخلاف المتقدم واحتج من قال بالقول الثانى بقوله تعالى : ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥].

وبقوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد بينا أن ذلك يتناول أهل كل عصر ولم يفصل فى اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف واستدلوا أيضاً بقوله ﷺ : «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٢) وفى رواية «على خطأ» فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ، ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجب أن لا يجوز خلافه لأن الإجماعين واحد وحرفهم أن الإجماع قد وجد فينعقد ويكون حجة كما لو لم يتقدمه خلاف.

بيينة: أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذلك يسقط الخلاف المتقدم فى مسألتنا لأن الحجة فى إجماع التابعين مثل الحجة فى إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضاً بإجماع التابعين وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول وهو الأصح تعلقوا بقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة وأهل العصر الأول قد ردوا الحادثة إلى الكتاب والسنة فوجدوا الحادثة مجتهداً فيها وقد

(١) انظر الإحكام (١/٣٩٤) المحصول (٢/٦٦، ٦٧)، انظر نهاية السؤل (٣/٢٨٦، ٢٨٧)،

المستصفى (١/٢٠٣) حاشية الشيخ المطيعى (٣/٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو

النور زهير (٣/١٦٤).

(٢) تقدم تخريجه.

انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى الله على التابعين بحسن المتابعة فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين فدل أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها وأنها مستمرة على ذلك وهذا الحقيقة وهى أن علماء العصر إذا اختلفوا فى الحادثة على مذهبين وذلك مثلاً فى تحليل وتحريم فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافتهم على أن الخلاف سائغ من الحادثة فحصل فى ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين لم يجز لأنه مسبق بالإجماع على جواز الخلاف فنقول: ما أجمعت الصحابة عليه لم يجز للتابعين إبطاله كما لو أجمعوا، على قول وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين لأننا إن قلنا: إن انقراض العصر شرط فى صحة الإجماع لم يسلم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف وإن قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق لم يسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف وقد حكى عن القاضى أبى بكر أنه جعل حكم الصورتين واحد وقال كما لا يجوز لأهل العصر الثانى أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم كذلك فى أهل العصر الواحد أيضاً لا يجوز أن يختلفوا على قولين ثم يتفقوا على أحد القولين فإن قيل لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط أن لا يظهر إجماع فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق.

والجواب: أن دعوى هذا الشرط ليس عليها دليل بل حصل اختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا لأن النص قد دل على أن جواز التيمم مشروط بعدم الماء فإذا وجد الماء زال الشرط وأما ما هنا فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط فهو بمنزلة إجماعهم على شرط واحد فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماع يوجد بعده، يدل على ما ذكرنا: أن الإجماع إذا حصل واستقر لم يجز أن يتغير بالاختلاف من بعد فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر لم يجز أن يتغير بالإجماع من بعد والاعتماد على الكلام الأول وقد قال بعض أصحابنا: إن القول إذا صدر عن له فى الدين تحمل لم يجز أن ينقطع حكمه بموته بدليل النبى ﷺ فإن قيل: قد ورد خلاف ما صرتم إليه من الصحابة فإن أبى بكر كان يرى سبى المرتدات ثم اتفقوا

على المنع زمان عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك، وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفه فى زمان أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا فى زمان عمر رضى الله عنه على [أن]^(١) ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثانى يدفع الخلاف الأول، قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شىء وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعوه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيراً وأما إذا تهادى الخلاف فى زمان فتناول بحيث يعلم أنه لو كان يتقدح وجهه فى سقوط أحد القولين ليظهر ذلك فى الزمان الطويل، فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن فى اختلافهم وفاقاً ضمناً على أن الخلاف فى هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقاً ضمناً فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين فى العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المستدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المستدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ما هنا فإن هذا الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره، وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً وإن جربنا على ما اخترنا فى أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه الجواب عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصورة

(١) زيادة ليست بالأصل يستقيم بها الكلام.

التي قلناها، فنقول إنهم كانوا فى طلب الدليل ومهلة النظر ولم يكن استقرار الأمر على نفي من اختلاف أو اتفاق ويمكن أن يقال: لا نسلم أن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ولم ينقل عنه رضى الله عنه نص على ذلك ويحتمل أن من سبى من النساء كن من الكافرات الأصلية ولم يكن أسلمن أصلاً وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرءون ثم بالحروف المختلفة فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع وخافوا المفسدة العظيمة والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه .

واعلم أن هذا الذى قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف فأما الاختلاف بعد الإجماع فى عصر واحد فهو نبأ على أن انقراض العصر هل هو شرط فى انعقاد الإجماع أو لا فإن قلنا: شرط فيجوز الاختلاف لأن الإجماع لم يتعقد بعد وإن قلنا: ليس بشرط فلا يجوز وأما فى العصرين وذلك بأن يجمع الصحابة على شىء ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ويكون اختلاف معاندة ومكابرة والله أعلم .

فصل : إذا اختلف الصحابة فى مسألتين على قولين:

ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين فى إحدى المسألتين ويأخذ بقول الطائفة الأخرى فى المسألة الأخرى؟ .

ففيه وجهان: أحدهما: أنه يجوز والآخر لا يجوز ووجه الجواز أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين فى حكم واحد^(١) وإنما سواوا فى حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل وأما وجه عدم الجواز وهو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما وهذا التفصيل يمنع من التسوية فصار كما لو أجمعوا على قول واحد فإنه لا يجوز إحداث قول ثانى وهذا الوجه أشبه وأصح .

(١) انظر نهاية السؤل (٢٧٥/٣) حاشية الشيخ المطيعى (٢٧٥/٣)، انظر إحكام الأحكام (٣٨٧/١) انظر المحصول (٦٤/٢)، المعتمد (٤٦/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٦١/٣).

فصل : ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم.

لأنه لا يخلوا من حكم الله تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه فصار الجهل بحكمها إجماعاً على الخطأ وقد دللنا أن ذلك لا يجوز ولأن في الإمساك عنها إعراضاً عن الأدلة التي توصل إلى الحكم في الحادثة وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة وحين وصلنا إلى هذا الموضع انتهى القول في الإجماع بعون الله تعالى وحسن تأييده وتيسيره ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس فقد بقيت علينا مسائل شذت عن الأبواب المتقدمة وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض فنذكر أولاً تلك المسائل ثم نتكلم في التقليد ثم نشرع في باب القياس حسب ما يأذن الله تيسيره وتسهيله .

اعلم أنا وصلنا إلى باب القياس، والاجتهاد وما يتصل بذلك غير أنه قد بقيت مسائل شذت عن الأبواب التي قدمناها ولم تدخل في أبواب القياس ولا بد من ذكرها فوجدنا ذكرها أليق بهذا الموضع خصوصاً مسألة استصحاب الحال، وهل هو حجة أم لا فإن هذه المسائل يصلح أن تكون من توابع الإجماع فنقدم هذه المسألة ثم نذكر سائر المسائل بعون الله وتوفيقه .

[مسألة استصحاب الحال]

مسألة: استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف أو عند تغيير الحال:

ليس بدليل على الصحيح من المذهب وقال أبو ثور وأبو داود وهو دليل وبه قال المزني والسيرفي وابن سريج وابن خيران من أصحابنا^(١). وقال بعض أصحابنا في تفسير استصحاب الحال: أنه استصحاب حكم العموم فيما ورد به وحمله على جميع الأزمان والأوقات مثل أن يقول: صلوا أو صوموا فيحمل ذلك على حكم الصلاة والصوم في عموم الأوقات على الدوام والاتصال فيستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعه ونسخه وهذا التفسير ليس بصحيح وهذا الموضع تنفق عليه ولا يجوز أن يسمى هذا استصحاب الحال لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان فأى عين وجدت ثبت الحكم فيها وأى زمان وجد ثبت الحكم فيه يكون اللفظ دال عليه وتناوله بعمومه فيكون ثبوت الحكم في هذه الصورة من ناحية العموم [لا]^(٢) من ناحية استصحاب الحال وإنما استصحاب الحال أن يدل الدليل في إثبات حكم ثم يستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه ويقال: تفسيراً استصحاب الحال هو أن يثبت حكم في حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة ونقول: من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل ومثال ذلك في التيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضؤ فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل وقد يكون ذلك في الدليل العقلي أيضاً وذلك ما اختلف الناس في أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف وكل قول من هذه الأقوال قد انتحلته فريق وزعم أن العقل يدل عليه، فالاستصحاب أن تستصحب

(١) انظر إحكام الأحكام (١٨٥/٤) المحصول (٥٤٩/٢)، نهاية السؤل (٣٥٨/٤) حاشية الشيخ المطيعي (٣٥٨/٤، ٣٥٩) المستصفي (٢٢٤/١) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٧٧/٤).

(٢) ثبت في الأصل: لأن.

حكم ذلك فى موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعى على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه وقد قال الأصحاب: إنه لا خلاف فى هذا الموضع أيضاً ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعى على خلافه وإنما الخلاف فى الحكم إذا ثبت بدليل وقع الخلاف فى استدامته بحادث يحدث مثل ما ذكرنا فى التيمم ومثل المكفر يدخل فى الصوم عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة فقال قوم: يخرج من الصوم بالعتق وقال قوم: يمضى فيه ومثل الحائض ثبت فى حقها أحكام الحيض قبل العشر فإذا جاوزت العشر لم تستصحب تلك الأحكام ولا يحكم بانقطاعها واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين أليته فيقول أحدثت، أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»^(١) فقد قضى استدامة الحكم وهو استصحاب الحال ويدل عليه أنه لا خلاف أنه إذا تيقن الحدث وشك فى الطهارة أو تيقن الطهارة وشك فى الحدث فإنه يأخذ باليقين وي طرح الشك فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف فى الحادثة لم يجز أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها واستدل أبو بكر الصيرفى وقال: إن ابتداء الحكم ثبت بقيام الدليل عليه وفى موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه وبيان هذا أن التيمم إذا دخل فى الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة صلاته فإذا رأى الماء فى خلال صلاته اختلفنا فى حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها وقال بعضهم: يمضى فيها والخروج حكم والمضى حكم وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل فإذا عدم الدليل على وجوب الخروج وعدم الدليل على المضى تقابل الأمران وتساويا ولا يجوز أن يحكم بأحدهما ووجب [إبقاء]^(٢) الحال على ما كانت عليه وإذا ثبت أن الخروج لا يجب وأن الحال باقية على ما كانت عليه ثبت أن المضى فى الصلاة وإتمامها واجب. وقال الصيرفى: ولست أقول إن الإجماع مستصحب ودل على بقاء الصلاة ووجوب المضى فيها لأن الإجماع قد زال [عند]^(٣) رؤية الماء فلا يستصحب حكمه لكنى أقول: لا يجب الخروج، أو لا يخرج لعدم الدليل عليه ووجب تبقية الحال على ما

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٢/٣٦١) ح (٣٣٧٧)، والطبرانى فى الكبير (١١/٢٢٢) ح

(١١٥٥٦) من حديث ابن عباس نحوه.

(٢) كشط فى الأصل.

(٣) ثبت فى الأصل: عنه.

كانت عليه، فقالوا: ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذم يجب استصحابه فى مواضع الخلاف فكذلك ما ثبت بالإجماع وجب، وأن يكون كذلك هذا لأن الحكم إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع لا يجب استدامة الدليل لبقاء الحكم بل يبقى الحكم ويدوم إلى أن يقوم الدليل على قاطع يقطعه ومسقط يسقطه فإذا لم يبق الدليل على سقوطه بقى ثابتاً على ما كان من قبل، ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل، ألا ترى: أن من ادعى النبوة وأقام المعجز على ثبوته فإن تجدد إنكار منكر لنبوته لا يجب عليه إقامة المعجز ثانياً، بل النبوة على ثباتها بالدليل الذى أقامه من قبل فيستمر الثبوت ولا يلتفت إلى قول المنكر ولا حجة على المنكر فى هذه الصورة إلا من جهة استصحاب الحال وعلى هذا إذا عرفنا فراغ ذمة الإنسان يحكم أن الأصل فراغه فلو ادعى عليه إنسان حقاً فإن القول قول المنكر لأن الأصل فراغ ذمته فصار استصحاب الأصل الذى عرفناه دليلاً فى دفع دعوى المدعى عنه وكذلك إذا ثبت الملك لإنسان فنارعه منارح يكون القول قول من فى يده وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التى تقدمت فدل أن استصحاب الحال حجة فى الأحكام معمول بها وعلى هذا نقول: من اشترى أخاه أو عمه لم يعتقه عليه لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء فمن ادعى زواله فعليه الدليل.

فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة هو أن المستصحب ليس له فى موضع الخلاف دليل لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز له إثبات الحكم فيه. دليله: ما إذا لم يتقدم موضع الخلاف إجماع وإنما قلنا لا دليل له لأن دلائل الشرع معلومة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ولم يؤخذ شىء من هذا فى هذه الصورة أما الكتاب والسنة فلا شك فى انعدامها هنا وكذلك القياس وأما الإجماع فقد كان ثابتاً لكنه قد زال وإذا انعدمت الدلائل فما قالوه إثبات حكم بلا دليل وقد نذكر صورته حتى يتبين الكلام فنقول: المستدل باستصحاب الحال فى مسألة التيمم إذا رأى الماء فى الصلاة لا يخلو إما أن يشترك بين الحالتين فى وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب الوضوء فإن قال ذلك فليس هذا بدليل بل ينبغى أن يتبين للخصم اشتراك الموضوعين فيما يدل على وجوب الوضوء وإما أن يشترك بينهما فى الحكم لاشتراكهما فى علته وهذا قياس وإما أن يشترك بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى بأن لا يجمع بينهما وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجة فإن قالوا: إن حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة لا يغير حكم وجوب الوضوء قيل له: لا

يمنتع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث ولهذا يجوز أن يرد نص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء فى الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة واستدل أبو زيد فى هذه المسألة وقال: إن ثبوت الشيء أو عدم الشيء غير موجب ثبوته ولا عدمه يعنى فى المستقبل ويجوز حال العدم ثبوت حالة موحدة ويجوز فى حال الثبوت، وجود علة معدومة، ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب وهذا لأن العدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون مانعاً حدوث شيء وكذلك وجود الشيء ليس بعلة لبقائه بل يبقى لعدم ما يزيله كالمالك فى باب البيع والحل فى باب النكاح، وعلى هذا حياة الإنسان لا يوجب بقائها ولا يمنع نزيان الموت قال: وإذا ثبت هذا فمن أراد إثبات إدامة الحالة الماضية فى المستقبل ثبوته فى الماضى وثبوته لا يوجب بقاءه كان محتجاً بلا دليل يدل عليه أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع فإن كان الاختلاف فى الزوال اختلافاً فى دليله فالذى يدعى الزوال يدعى دليلاً والآخر ينكره فلا يكون إنكاره حجة على غيره كما أن دعوى هذا لا يكون دليلاً عليه فثبت أن مستصحب الحال مثبت بإنكاره الدليل بلا دليل، فإن قيل: الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح وثبوت النص حجة لا توجب البقاء أيضاً فلا يمنع الانتساخ بنص آخر ومع ذلك بقى الحكم، قلنا: أما بعد رسول الله ﷺ فلا يحتمل الحكم الانتساخ قطعاً وإذا لم يتصور النسخ بعد رسول الله ﷺ فلا يجوز ثبوته دليل بقاءه وإن تصور دعوى ناسخ له فلا يكون ثبوته من قبل بلا ناسخ دليلاً عليه، قالوا: ومستصحب الحال متمسك بما كان لعدم الدليل على زواله لا للدليل أوجب بقاءه، انتهى كلام أبو زيد، وقال بعض أصحابنا: إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدى إلى التعارض والتكافؤ فى الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع، موضع الخلاف فى صحة فعل، أو سقوط فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع فى مقابله وبين ذلك أنه متى قال فى التيمم إذا رأى الماء فى صلاته: إن صلاته لا تبطل، لأننا أجمعنا على صحة صلاته، وانعقاد إحرامه، ولا يجوز إبطال ما أجمعوا عليه، لا بدليل تعارض الخصم فنقول: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الإسلام، فلا يجوز إسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل، فلا يكون التعلق بأحد الإجماعين بأولى من التعلق بالآخر، وما أدى إلى مثل هذا يكون باطلاً، وأما الجواب عن الخبر: قلنا نحن لا نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة بدلالة، وإنما نمنع لا بدلالة، وقول النبى ﷺ دلالة.

وأما مسألة الطهارة: فهناك يقين الدلالة، أو يقين الحدث مازال وها هنا الإجماع قد زال، والأولى أن نقول: إنه في موضع يقين الطهارة، وشك الحدث إنما أخذنا باليقين لأجل الخبر، وأما في موضع يقين الحدث والشك في الطهارة، كان الأخذ باليقين قياساً على الصورة الأولى، وأما الذي استدل به الصيرفي فليس بشيء، لأن نهاية ما في الباب أنه يقابل الاحتمالان على ما ذكر، لكن لا دليل على بقاء الصلاة، فإن قالوا: إذا ثبت يبقى، قلنا: قد ذكرنا أن ثبوته لا يكون دليل بقائه، فبقي أنه يقول: انعدام الدليل المبطل للصلاة، وعدم الدليل لا يكون دليلاً، فإن قالوا: إذا لم يبق دليل يوجب بطلان الصلاة فهنا قيل له: من ادعى البقاء، وهناك منازع يمنع البقاء، فلا بد له من دليل يقيمه عليه، ولا دليل له على ما سبق، فأما إذا عدم المنازع بقى على ما كان، أما عند وجود المنازع لا بد من دليل يكون حجة عليه، ولم يوجد، فإن رجعوا إلى قولهم: أن الأصل ثبات الأحكام ودوامها قلنا: بلى، ولكن ما لم تحدث هذه الحادثة، فأما عند حدوث الحوادث، فلم قلت هذا، وعلى أن قلنا: إن البقاء الذي وقع التنازع فيه، لا بد من دليل يقام عليه، ولم يوجد، فأما قولهم: إن دليل العقل في براءة الذمم يجعل دليلاً وحجة، فكذلك دليل الشرع، قلنا: إنما وجب استصحاب براءة الذمم، لأن دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف، فوجب الحكم به، وأما هنا فالإجماع الذي كان دليلاً على الحكم قد زال في موضع الخلاف، فوجب طلب دليل آخر.

والجواب المعتمد: أنا لا نقول تثبت براءة ذمته باستصحاب الحال ولا يحكم بكون الشيء له باستصحاب الحال لكن يطلب من المدعى حجة يقيمها على ما ادعاه، فإذا لم تقم بقى الأمر على ما كان من غير أن يحكم بثبوت شيء، والخلاف واقع في ثبوت الحكم باستصحاب الحال، وهذا لا نقوله في موضع ما، وقد قال أبو زيد: إن استصحاب الحال يصلح دليلاً. لتبعية حكم قد كان ثابتاً، ولا يصلح دليلاً لإثبات حكم لم يكن ثابتاً، وربما نقول: هو حجة دافعة، ولا يكون حجة مثبتة، وهذه العلة تنقض ما سبق من كلامه من قبل، والأصح على مذهبنا أن استصحاب الحال لا يكون حجة في شيء ما وسائر ما ذكروه من الاستشهاد خارج على ما بيناه، وأما الذي تعلقوا به من النبي إذا أقام المعجزة: قلنا: إذا ما أقام المعجزة ثبت كونه نبياً، فيجب على كل أحد الإيمان به، فكان سقوط إمكان من ينكر ثبوته من هذا الوجه، لا من قبل دليل استصحاب الحال، والله أعلم.

مسألة : النافى للحكم يجب عليه الدليل المثبت :

وقال أصحاب الظاهر : لا دليل عليه^(١)، واستدل من قال : إنه لا دليل عليه بقوله ﷺ «البينه على المدعى، واليمين على من أنكر»^(٢) والبينه حجة، وقد جعلها على مدعى الثبوت، لا على مدعى النفى، فثبت أن النافى لا دليل عليه.

بيينة: أن أهل العلم اتفقوا على قولهم: إن القول في الدعوى، قول المدعى عليه ومعنى قولهم: إن القول قوله أنه لا دليل عليه، ومعنى قولهم أنه لا يقبل دعوى المدعى أن الدليل عليه، وكذلك أجمعوا أن من أنكر النبوة لا دليل عليه، وإنما الدليل على من ادعى النبوة.

بيينة: أن أقوى الخصومات في البيئات، والنبي ﷺ كان مثبتاً، والقوم كانوا نفاة، وما كان لهم حجة، سوى أنه لا دليل على النبوة، وإذا كان الأمر على ما قلناه في النبوة، وسائر الدعوى، كذلك ها هنا يجب أن تكون الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه، قالوا: ولأن معنى قولنا لا دليل على النافى، هو أنه لا دليل على المتمسك بالعدم، لأن العدم ليس بشيء، والدليل يحتاج إليه لشيء هو مدلول عليه، فإذا لم يكن العدم شيئاً، لم يحتج المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه، وأما دليلنا هو أن النفى لكون الشيء حلالاً وحراماً حكم من أحكام الدين كالإثبات، والأحكام لا تثبت إلا (١) إذا نفى بعض المجتهدين حكماً من الأحكام فقال: هذا الحكم ليس ثابتاً عندي فهل يطلب بدليل على هذا؟

اختلف الأصوليون في ذلك فقال فريق منهم: يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفي الحكم دعوى والدعوى لا تثبت إلا بدليل.

وقال فريق آخر: لا يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفي الحكم استمرار للعدم الأصلي وهو غير محتاج إلى دليل فاستمراره كذلك.

وقال فريق ثالث: إن ادعى أن نفي الحكم ثابت عنده بالضرورة لا يطالب بالدليل لأن عدالته توجب صدقه والضروري شأنه أن لا يكون محل شبهة وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظري أو بطريق الظن طوِّب بالدليل لأن النظري أو الظني قد يشتبه فيه. فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم أو غير مثبت له لتزول الشبهة، المستصفي (١/١٣٢)، انظر نهاية السؤل (٤/٣٩٥) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٨١، ١٨٢).

(٢) أخرجه الترمذى: الأحكام (٣/٦١٧) ح (١٣٤١) ولكنه قال: واليمين على المدعى عليه، والبيهقي في الكبرى (٨/٤٨٤) ح (١٧٢٨٨)، والدارقطني في سننه (٤/١٥٧) ح (٨) انظر تلخيص الخبير (٤/٢٢٩) ح (١).

بأدلتها، وكل من ادعى فى شىء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفى، فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [النمل: ٦٤] ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق، هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه، بل إنما يخبر عن جهله وشكهِ^(١) فإن كان يخبر عن جهله وشكهِ، فالدليل عنه ساقط، لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون على من يدعى الشك والجهل دليلاً، ولا يقال لمن جهل أو شك: لما جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك إن كان النافي يدعى العلم بصحة ما نفاه فقال: من أين علمت نفى ما نفيتَه باضطرار أو باستدلال؛ ولا يمكنه دعوى الضرورة، لأنه لو كان ضرورة لشاركناه فى ذلك، وإن قال: بدليل علمت نفى ما نفيتَه سئل عن ذلك، هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال: سمع، قلنا: بين ذلك، فإن قال: بعقل، قلنا له: بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل يقيمه، واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضاً، لأنه لا مطالبة على الجهلة فأما تمنى زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفى غير متصور، قال أبو زيد: قول القائل: لا دليل، لا يكون دليلاً كما أن قوله: لا حجة ولا يكون حجة مثل قول الإنسان لا زيد ولا عمرو، ولا يكون زيد ولا عمرو فصار المتمسك بالنفى متمسكاً بعدم الدليل، وعدم الدليل لا يكون دليلاً يدل عليه، إن دعوى خصمه أنه وجد الدليل يعارض قوله: إنه عدم الدليل، فلا يكون قوله حجة على خصمه كما لا يكون قول خصمه حجة عليه، قالوا: إن النافي متمسك بالعدم، والعدم غير محتاج إلى الدليل، فإن الشىء الذى هو مدلول يحتاج له إلى الدليل، فأما العدم فليس بشىء فلا يحتاج إلى الدليل، وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل، وهو أن النافي يدعى العلم بانتفاء الشىء، ودعوى العلم بانتفاء الشىء لا يجوز، إلا أن يكون عن دليل، نعم دعوى الجهل لا يحتاج إلى الدليل، فأما دعوى العلم فلا يستغنى عن الدليل بحال، وأما دليلهم قلنا: إن لا دل فهو خارج على ما قلنا لأننا لا نقول: إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شىء عليه أنه يتنفى عنه الحق بإنكاره ونفيه. بل نقول: لا دليل على ثبوت الحق عليه، فلا يحكم بالثبوت، ومعنى قولنا: إن القول قوله هو أنه لا يقبل دعوى المدعى

(١) ثبت فى الأصل (وشكله).

عليه ويترك الأمر على ما كان عليه من قبل ثم يمينه تكون حجة لقطع الخصومة وعلى أنه يمكن أن يقال: إن حجته في إنكاره ونفيه الوجوب عن نفسه يمينه فإن سقطت البينة عنه لم يسقط عنه اليمين التي تقوم مقامها في هذا الجانب، فالله تعالى جعل اليمين حجة في جانب المدعى عليه كما أن البينة حجة في جانب المدعى، وفي دعوى الأعيان يجوز أن يقال: إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشيء ملكاً له والحجة مختلفة فيجوز أن تكون اليد حجة، ويجوز أن تكون البينة حجة، وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول، وأما تعلقهم بمنكر النبوة، قلنا من ينكر النبوة إذا قطع بالنفى وقال: لست بنبي، فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه، وهو أنه يقول: لو كنت نبياً مبعوثاً لكان معك دليل يدل على صدقك، لأن الله عز وجل لا يبعث رسولا إلا ومعه دليل يدل على صدقه، ومهما لم أر معك دليلاً دلني ذلك أنك لست بنبي وإن لم يقطع بالنفى، وقال: لا أعلم أنك نبي، أو لست بنبي، فهذا لا دليل عليه، لأنه شاك، والشاك لا دليل عليه وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفى، ولا يجوز أن يقطع بالنفى إلا عن دليل يقتضيه ويوجهه فإن قيل: أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل. قلنا: لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه، وهو أن يقول: إن الله تعالى لا يقيد خلقه بفرضٍ إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب، دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل. قلت: هذا بدليل أو بغير دليل فإن قال: قلته بدليل فقد اعترف للنافي عليه دليل، وإن قال: قلته بلا دليل يقال له مم يتفضل عمن يقول: أنا أنفى صحة ما تعتقده من هذا القول، وأتمسك بأن النافي لا دليل عليه وهذا فصل يعتمد في إظهار المناقضة عليهم في قولهم، وسئل أبو زيد سؤالا، وأجاب عنه وهو فإن قيل أليس أن ما يثبت بالدليل وهو مما ينفي بلا دليل فقد أثبت البقاء في هذه الصورة بلا دليل؟ والجواب: أنه يبقى على ما قلته، لكن بقاء يحتمل الارتفاع، والمحتمل لا يكون حجة في إثبات ما ليس ثابت، والحكم في حق الخصم غير ثابت فاحتيج إلى إثباته، فما يكون محتملاً، لا يكون حجة في حقه، ثم قال على هذا مسائل منها: الصلح على الإنكار، فإنه جائز عندنا، غير جائز عند الشافعي رحمة الله عليه، لأن الله تعالى خلق الذمم بريئة عن الحقوق، فثبت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلي في براءة الذمم، ولم يقم دليل على شغل ذمته. قال: وعدم الدليل حجة في

إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي رحمة الله عليه، فلم يجز شغل ذمته بالدين، فلم يصح الصلح. قال: وعندنا الصلح على الإنكار جائز ونقول: قول المنكر ليس بحجة على المدعى، كقول المدعى ليس بحجة على المنكر، وعدم الدليل على شغل الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعى كقول المدعى: إن المال ثابت لم يكن حجة على المنكر، وربما عبر عن هذا فقال: عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغل ذمته بالدين على معنى أن المال يكون ثابتاً في حق المدعى في ذمة المنكر، وأما البراءة تكون ثابتة في حق المنكر خاصة، وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجة في حق نفسه دون خصمه، ولما كان المال في حقه ثابتاً، يكون خبره حجة شرعاً مع اعتياضه، وإن عارضه خبر المنكر، لأن تلك المعارضة ليس بحجة في حق المدعى، فيبقى الأمر على ما كان قبل المعارضة، وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق، ثم اشترى، وإن كان العتق ثابتاً في حقه وهذا يؤاخذ به بعد الملك، لأنه غير ثابت في حق البائع، فصح بيع البائع، واعتياضه عن عبد كان ملكاً له بخبر هو حجة في حقه لا غير، وإن عارضه لخبر المشتري لأنه ليس بحجة عليه، وهذا لأنه لا دليل، وإن استند إلى أصل ثابت بدليل، فذلك الدليل الذي أوجب ثبوته لا يوجب بقاؤه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل غير أنه لما لم يكن واجب البقاء، وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمال كل ساعة تأتي طرفان ما يزيله، فيصير قول القائل وقد طراً ما يزيله محتملاً للصدق، كقوله: لم يقم الدليل، فلا يصير حجة على جاحد منهما قال: ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله، اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه، فلا يصير حجة عليه، وإنما قلنا: لا يمكنه لأنه جائز بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالأدلة، ويجوز أن يعلم خصمه دليلاً ثم يبلغه، ومن ادعى أنه علم كل شيء لا يناظره، ويكون متعتتاً جاهلاً، وهذا كما كان يجوز في زمن النبي ﷺ أن يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناسخ أقواماً دون أقوام، فيكون من لم يبلغه الناسخ معذوراً في العلم بالمنسوخ، ولا يكون جهله بالناسخ حجة على من بلغه الناسخ فكذلك الحجج اليوم يجوز أن يبلغه حجة منها شخصاً دون شخص، فلا يكون قوله دليل حجة على خصمه قال: ولهذا صح من الله تعالى الاحتجاج بعد التحريم في إثبات الحل في قوله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحَى إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] لأن الله تعالى هو المحرم ولا يخفى عليه العدم، كما لا يخفى عليه الوجود، فثبت العدم على التابعين أجمع بقول الله تعالى،

فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله، أعنى الحل، هذا كلام أبى زيد، ذكره فى أصوله الذى سماه: «تقويم الأدلة» وهذا الذى قاله، تكلف شديد وبنى على هذا الأصل مسائل أخر وطول الكلام تطويلاً كثيراً، ولم أر كثير فائدة فيه وفى ذكره، ونحن نقول: إن عدم الدليل ليس بحجة فى موضع ما والذى ادعاه، حكى الشافعى رحمة الله عليه من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك، والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه.

وأما مسألة الصلح على الإنكار: فقد بينا وجه فساده فى مسائل الخلافات وكم من أصول ذكروا لنا بنوا عليها مسائل من الخلاف ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعى رحمة الله عليه وذكر أيضاً مسألة الشفعة على هذا الأصل أو كان جاراً على أصلهم فأنكر المشتري أن يكون الشقص ملكاً له، قال: عند الشافعى رحمة الله عليه لا يلتفت إلى إنكاره ويشبث له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه قال: وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه والله أعلم.

(فصل)

وقد ذكر بعض أصحابنا فى الحكم بأقل ما قيل، وذلك أن يختلف المختلفون فى مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل وهذا على ضربين: أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة، فإن كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه، كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة، إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب، فيحكم بوجوبه بدليل، وإن كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمى إذا وجبت على قاتله، فقد اختلفت الفقهاء فى قدرها. فقال بعضهم: هى كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم. وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعى رحمة الله عليه وهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى يتقل عنه اختلف فيه أصحاب الشافعى رحمه الله على وجهين: أحدهما: يكون دليلاً، والآخر لا يكون دليلاً.

والضرب الثانى: أن يكون فيما هو ثابت فى الذمة، كالجمعة الفائت فرضها، اختلف العلماء فى عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهاان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟! !! على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً ولا ينقل عنه إلا بدليل، لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً وبالأقل خلافاً، وجعلها الشافعي رحمة الله عليه منعقدة بالأربعين، لأن هذا العدد أكثر ما قيل. والوجه الثاني: لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً، لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل والشافعي رحمة الله عليه إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر^(١)، ولست أرى في هذه الكلمات كثير معنى، لكنني نقلت على ما ذكر والله تبارك وتعالى أعلم.

مسألة: فهذه مسألة الحظر والإباحة:

أوردنا في هذا الموضع لما بينا من شذوذها عن الأبواب المتقدمة، وعدم دخولها في باب القياس ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة، ولا بد من تقديم مقدمة يبنى عليها ما يتلوها، وهي أن الحظر والإباحة والحسن والقبیح. ثم يعرف، فاعلم أن الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي رحمة الله عليه، أن التكليف يختص بالسمع دون العقل، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء، ولا بتقيحه، ولا حظره، ولا إباحته، ولا يعرف حسن الشيء، وقبحه، ولا حظره، ولا تحريمه، حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن، وقبح، وأبيح وحرم بعد أن يثبت ذلك بالسمع، وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إلى هذا أيضاً جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن العقل مدخل في التكليف، وأن الحسن والقبیح ضربان، ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع، وأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل، والصدق، وشكر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم قبحه بالعقل فنحو الظلم، والكذب وكفر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع فنحو الزنا وشرب الخمر، وما أشبه ذلك قالوا وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل إيجابه وقضيته، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد

(١) انظر نهاية السؤل (٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي

(٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨٣،

العقل قبل ورود الشرع، ودعا الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذي ذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي والصيرفي، وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد، وغيرهم، وذهب الحلبي أيضاً من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة^(١) خصوصاً العراقيون منهم، واستدلوا في ذلك. وقالوا: إن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته، وربوبيته، بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم من الخليفة وأصنافها من الآيات والعلامات فقال: ﴿آيات لأولى الألباب﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقال: ﴿لأولى النهي﴾ [طه: ٥٤] وقال: ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٧٦] وقال: ﴿لقوم يعقلون﴾ [المنكوت: ٣٥] وقال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] أى عقل، وقال تعالى حاكياً عن أهل النار ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ١٠] والآيات على هذا المعنى تكثر في القرآن، فلو كان العقل لا يدلهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه، لم يوبخوا على ترك الاستدلال بها.

بيينة: أن الله تعالى لم يخل شيئاً من العالم عن دلالة على وحدانيته، ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم، وإزاحة العلل عنهم، وتمهيد الأسباب التي يصح بها معارفهم، فلو لم يجب عليهم الاستدلال بعقولهم بالنظر في هذه الأشياء لخرج الأمر في ذلك عن وجه الحكمة، ولبطلت فائدة العقول التي أعطاهم، وصاروا بمنزلة البهائم التي لا تحتاج إلى تكليف وحين لم تعط آتته، ولم يجعل لها استطاعة، وهم في هذا الكلام كثيراً ثبوتاً إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه لأن المسألة من باب الكلام أما الدليل على القول الأول وهو الصحيح وإياه نختار ونزعم أنه شعار أهل السنة قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يقل حتى نركب فيهم عقولاً، فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب، دل أن الإيجاب غير واقع إلا به وقال تعالى حكاية عن الملائكة في خطابهم مع أهل النار: ﴿ألم يأتكم رسل منكم﴾ [الزمر: ٧١] وقال: ﴿ألم يأتكم نذير﴾ [الملك: ٨] في آى غير هذا مما هو في معناه، فدل أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل، وقد ورد نص القرآن بهذا وهو قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥] فدل أنه لا حجة

(١) انظر التلويح على التوضيح (١/١٧٣ إلى ١٩٠) البرهان (١/٨٧، ٨٨، ٨٩)، انظر نهاية

السؤل (١/٨٢، ٨٣، ٨٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (١/٨٢، ٨٣، ٨٤).

بمجرد العقل بحال. وقال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] ونحن نعلم قطعاً أن الكفار كانت لهم عقول، ولهذا توجه التكليف عليهم، فلو كانت الحجة توجّهت عليهم بعقولهم لم يكن لهذه الآيات معنى أصلاً، فإن قالوا: ورد الشرع بما ورد به مؤيداً لما فى العقل، وذلك لأن العقل لا يدل على من آمن، وجبت له الجنة خالداً مخلداً أبداً، ولا يدل أن من كفر وجبت له النار، خالداً مخلداً، فإن هذا مما لا يهتدى إليه العقل، وإذا كان الوعد والوعيد على هذا الوجه ثبت بالسمع، فلهذا فى هذه الآيات التى ذكرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما أراد به الرسل.

والجواب: أنه ليس فيما قلت انفصال عمن ذكرناه، لأن الله تعالى بين أن الحجة لا تتوجه إلا بالرسل، وبين أن التوبيخ لحقهم فى النار لبعث الرسل، وبين أن عذرهم انقطع بالرسل، وهذا فى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وعندهم أن الحجة متوجهة فى الإيمان بالله بمجرد العقل، والتوبيخ لاحق إياهم بغير رسول والعذر منقطع بغير نذير، ولا بشير، وأما الآيات اللاتى ذكروها فنحن نقول: إن العقل آلة التمييز، وبه تدرك الأشياء ويتوصل إلى الحجج، وإنما الكلام فى أنه بداية هل يستقل بإيجاب حله وتحريمه، وأما قولهم: إنه لا يجوز فى الحكمة خلق الإنسان تكميل عقله وتركه سدى، وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضاً. ثم نقول: ومن يوافقكم أن الإنسان إذا خلقه الله تعالى، وركب فيه العقل، فإذا لم يلزمه الاستدلال به تركناه سدى، وعطلنا فائدة العقل، فإن الله تعالى إنما أعطاه العقل ليستدل به فى الأمر والنهى إذا خوطب يميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما، فإذا كان كذلك فلم يخلق سدى، لأن السمع قد ورد بالتكليف وإدراك ذلك بالعقل، فقد وصلت فائدته وثمرته، فبطل ما قالوه فإن قيل: لو كان الاستدلال على التوحيد لا يجب بمجرد العقل لكان يجوز ورود الشرع بإسقاطه، وإباحة الكفر وإيجابه، وحين لم يجز هذا عرفنا أن الوجوب كان بالعقل قيل له: قد ورد الشرع بإباحة ألفاظ عند الضرر إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفراً. ألا ترى أنه إذا كان مكرهاً فإنه يرخص له فى أنه يقولها إذا كان لا يعتقد بها بقلبه، ولا يكون قوله ذلك كفراً، وكذلك يرد مثل هذا فى الأفعال، وذلك مثل السجود للصنم، وعبادة الشمس، والقمر وغير ذلك فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقية من عقوبة الكفار، وكان مع ذلك مطمئن بالإيمان، لم يكفر فإن قيل: إنما يلزمكم

ورود الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو من خلاف أوصافه، قلنا: لا يجوز لاستحالاته في نفسه، وبيان ذلك أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه فإذا أمرنا لاعتقاد فيه على خلاف ما هو به كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به، ويستحيل وجود أمر بمأمور هذا وصفه، ويكون متناقضاً ولا يمكن اعتقاد المتناقض، ونحن وإن قلنا: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولكن نقول: إنه آلة الدرك والتمييز، والمستحيل لا يدرك، فسقط عنه الدرك، والأولى أن نقول: إنما عرفنا أن الله عز وجل لا يكلفنا بما قلتم من اعتقاد الكفر، ومعرفته على خلاف ما هو به الشرع. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] وأفحش الفواحش الكفر، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥]. وهذه مسألة كلامية فالأولى هو الاقتصاد على هذا القدر والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات، وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز، وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه، لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه، ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السنة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها. وهو أيضاً أصل كبير، ولعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لثلاثين يكون الفقيه أجنبياً عنه، ويعرف طرفاً منه، والله تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنه.

مسألة: إذا عرفنا الأصل الذي قد بيانه رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصول الفقه فنقول: اختلف العلماء في الأعيان المتتبع بها ما حكمها قبل ورود الشرع، قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبي علي الطبري وبه قال أبو الحسن الأشعري ومن يستمى إليه من المتكلمين وقال بعض أصحابنا: إنه على الحظر إلا أن يرد الشرع بإباحتها وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة وقال القاضي أبو حامد المروزي وأبو إسحاق المروزي وحكى ذلك أيضاً عن ابن سريج أنها على الإباحة أيضاً وهو قول: أصحاب أبي حنيفة وإليه ذهب أكثر المعتزلة^(١). واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وهذا لتحريم الإباحة دل

(١) انظر نهاية السؤل (٤/٣٥٢)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت الطيعي (٤/٣٥٣)، انظر

أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٧٤).

أن الله تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر على من يعتقد التحريم، واستدلوا من حيث المعقول وهو أن الانتفاع بالعين أكلاً في المأكول، وشرباً في المشروب وركوباً في المركوب، ولبساً في الملابس منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسناً، والعقل يجوز فعل المستحسّنات، وإنما قلنا: إنه منفعة لأننا نعلم قطعاً أن أكل الفاكهة منفعة، وشرب الماء كذلك وكذلك كل ما أشبهه وأما قولنا: إنه انتفى عنه وجوه القبح لأنه انتفى عنه اتصال مضرّة يأخذ وهذا النوع من الفعل لو كان قبيحاً لكان وجه قبحه اتصال ضرر منه بغيره لأنه ليس في نفسه بكذب ولا جهل ولا كفر لمنعم إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره ويتصل منه ضرر بذلك الغير ولا شك أن هذا منتف فثبت حسنه من هذا الوجه، قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه يجوز أن يكون قبيحاً فإذا لم نأمن كونه قبيحاً لم يجز فعله وذلك لأنه لو كان قبيحاً ومفسدة لوجب في الحكمة تعريفنا كونه مفسدة أو نصب أمانة عليه فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا قبح أصلاً.

بيّنة: أنا إذا لم نعلم وجه قبح جاز لنا هذا الانتفاع كالتنفس في الهواء لما لم يعلم قبحه جاز لنا ذلك وقرروا هذا الكلام من وجه آخر وهو أن النفع بالعين يدعو إلى الفعل فإذا خلا من وجوه القبح وخلا من أمانة الضرر والمفسدة حكم بحسنة، وعلى هذا التقرير يقولون: إن الاعتبار هو الأمانة والدليل وعلى أن الاعتبار هو أمانة الضرر والمفسدة أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجوز الضرر إذا كان هناك أمانة ويلومون من امتنع لمجرد التجوز إذا لم يكن عليه أمانة، الا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهى لتجوز كونه مفسدة إذا لم يكن عليه أمانة بأن يقول هو مسموم ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمانة تدل على ما قاله وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائظ لخوف سقوطه إذا لم يكن هناك أمانة ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمانة من ميل أو فساد أساس وما أشبه ذلك فثبت أن الاعتبار وجود الأمانة على كونه مفسدة أو مضرّة ولم يوجد لها هنا فوضى بحسن الفعل بدليل ما بينا يدل عليه أنه لو قبح الإقدام على المنفعة لجواز كونها مفسدة لقبح الإحجام عنه أيضاً لجواز كونه مصلحة وفي هذا إيجاب الانفكاك منهما وهو إيجاب لما ليس في طوق الإنسان ووسعه قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن القبح إنما كان لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن فلم قلتم: إن هذا قبيح فإن قاسوه على تصرف بعضنا في ملك بعض فهذا

قياس باطل لأن معنى الملك فينا وفي الله مختلف فالجمع بين ملكنا وملك الله لا يجوز وإنما قلنا: إنه يختلف لأنه معنى كوننا مالكين للشيء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل على الله عز وجل ومعنى كونه مالكا للشيء أنه قادر على إفنائه وإيجاده.

بيينة: أن في الامتناع من الانتفاع إضرار بالنفس وليس في الانتفاع إضراراً بملك الله تعالى فصار الأولى إطلاق الانتفاع ثم نقول: إنما قبح تصرفنا في ملك غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكة فقط ألا ترى أنه يحسن منا الاستغلال بحائط غيرنا والاستضاءة بنار غيرنا وكذلك النظر في مرآة الغير والتقاط ما تثار من حب غلته بغير إذنه لما لم يضره ذلك والانتفاع والضرر يستحيلان على الله عز وجل فصارت الإباحة متعينة.

دليل آخر: وهو أن الله تبارك وتعالى خلق هذه الأعيان وأوجدها وركب فيها المنفعة فلا يخلو من أن يكون خلقها لغير غرض أو لغرض ولا يجوز أن يكون لغير غرض لأنه يكون عبثاً ولا يجوز أن يكون الله تعالى عبثاً في أفعاله فوجب أن يكون خلقها لغرض ولا يخلو عند ذلك إنما يكون خلقها ليضر بها أو لينتفع بها ولا يجوز أن يقال خلقها ليضر بها لأنه حكيم لا يتدبى بالضرر ولأن الإضرار بمن لا يستحق الإضرار سفه فدل أنه خلقها لينتفع بها وإذا خلقها لينتفع بها فلا يخلو إما أن يكون خلقها لينتفع بها نفسه أو ينتفع غيره وهو العباد، ولا يجوز أن يكون لينتفع نفسه لأنه غنى عن المنافع ولا يتصور أن يصل إليه نفع فدل أنه خلقها لينتفع بها عباده وإذا خلقها لينتفع بها عباده فيكون خلقها إذا لهم في الانتفاع بها فإن قلت: خلقها ليستدل بها نقول: إنما يصح الاستدلال بها إذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على إدراكها وإن قلت: خلقها ليحجب العبد عنها ويصير العبد يتلى بذلك فإذا اجتنب يستحق الثواب، نقول في هذا إباحة الإدراك^(١) أيضاً لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها ولابد في ذلك من تقدم إدراكها حتى إذا أدركها وصارت النفس داعية إليها حيثئذ إذا اجتنب استحق الثواب فثبت أنه كيفما كان الأمر لا فائدة في خلقها وتركبت المنفعة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها دليل آخر وهو أنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء والاستنشاق من النسيم ويجوز أن يفعلوا منه أكثر ما يحتاج إليه للحياة ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحتاج إليه للحياة عده العقلاء من المجانين والعلة في جواز

(١) ثبت في الأصل (الأراك).

ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة وهذا موجود في كل ما ينتفع به ولا يجوز أن يقال: إن علة حسن ذلك بقاء الحياة به وفي تركه إهلاك النفس لأننا إنما عينا الإلزام في موضع يفعل منه ما يبقى الحياة بدونه وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك قالوا: وإذا ثبت بهذه الدلائل حسن الإنتفاع بهذه الأعيان وإن الخلق وقع لذلك بطل القول بالحظرية وبطل القول بالوقف.

بيينة: أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقفًا لأن الاعتقاد إذا وجب بطل الوقف واستدل أبو زيد بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] ويقوله تعالى: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه﴾ [الحاثية: ١٣] قال: وإن الله تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد فى الحرمة فحرم الزنا^(١) لما فيه من ضياع النسب وحرم الإسراف فى الأكل لما فيه من الضرر وحرم تضييع المال لما فيه من السفه وحرم الخمر لما فيها من نقص العقول والصد عن ذكر الله تعالى وحرم القمار لما فيه من البغضاء والعدواة ولما فيه من السفه بتضييع المال وحرم الخنزير^(٢) لما فى أكله من عدوى طبعه إلى الأكل وكذلك سائر السباع العادية^(٣) وحرم علينا الخبائث حتى لا يعدوا إلينا الخبث الذى منها، وأباح عند الضرورة، لأن ضرر الهلاك فوق عدوى الخبث. فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد فكان النهى من الله تعالى على سبيل نهى الطبيب المريض عن بعض الأغذية لصلاح المريض. ثم إنه يمنحه له إذا صار الصلاح فى تناول، وكذلك نهى عن شرب الدواء فى بعض الأحوال، ويأمر بذلك فى بعض الأحوال من غير تبدل حال المشروب فى نفسه. بل تبدل حال الشارب، وقد يبيح الطبيب شيئاً لإنسان دون إنسان مع اتفاق حالهما، لاختلاف مصالحهما، فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا. فإذا لم يُعرف فى التحريم مصلحة بوجه وبما تعين التحليل، وثبت أن الأصل هو الإباحة، وأن التحريم يكون يعارض دليل، قال: والدليل على هذا أن الله تعالى [قال]: ﴿قل لا أجد

(١) ذكره ابن المنذر إجماعاً، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٢).

(٢) انظر المغنى (٦٤/١١).

(٣) قال الإمام ابن قدامة المقدسى: أكثر أهل العلم يرون تحريم كل ذى ناب قوى من السباع يعدو به ويكسر إلا الضبع منهم مالك والشافعى وأبو ثور وأصحاب الحديث وأبو حنيفة وقال الشعبى وسعيد بن جبير وبعض أصحاب مالك: هو مباح، انظر المغنى (٦٦/١١).

فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه ﴿ الآية . فعلم رسول الله ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل من طريق الشرع، وعدم الدليل لا يكون حجة على الإباحة فعلم أن الإباحة في الأعيان المتفعفة بها أصل ثابت بدليل العقل، لأنه حجة يجب العمل بها حتى يتبين في الشرع إن الحق بخلاف ذلك . فيصير الدليل الشرعي كالمخصص بدليل العقل . فيكون حكم ذلك حكم الخاص يرد على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد التخصص فيه هذا طريقته .

وقال بعضهم: إن الله تعالى غنى على الحقيقة، جوادٌ على الحقيقة، وبهذا الوصف يعرف الله من عرف الله، والغنى الجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر . فتكون الإباحة [هى] ^(١) الأصل باعتبار جوده وغناه، والحزمة تعارض، ولا عارض يوجب الحزمة . فتثبت الإباحة، وأما من قال بالخطر . قال: وذلك لأن الشيء إذا لم يكن له من الظاهر أصل: يستدل به على حكمه استشهد له بالنظائر والأمثلة والأشياء، وألحق حكمه بهذا، وقد علمنا أن الأشياء كلها ملك الله تعالى، وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه . فوجب أن تكون الأشياء كلها على الخطر، وينبغى أن تبقى الأشياء على ملك مالكيها، ولا يتعرض لشيء منها إلا بإذنه وأمره، ولأن الملك علة الحزمة على غير المالك . بدليل سائر الأملاك . فإذا وجدت علة الحزمة، ولم توجد علة الإباحة، كان الشيء على الحزمة، هذا مجموع كلام المخالفين . وأما دلالتنا اعلم أولاً: أنه ليس معنى الوقف هو أنه يحكم به، لأن الوقف حكم مثل الخطر والإباحة، والدليل الذى يمنع من القول بالخطر والإباحة يمنع من القول بالوقف، وإنما يعنى الوقف أنه لا يحكم للشيء، بحظر ولا إباحتة لكن يتوقف فى الحكم بشيء إلى أن يرد به الشرع وإذا عرف هذا . فنقول: هذه المسألة بناء على أن يعمل مجرد ما لا يدل على حسن شيء، ولا قبحة، ولا على خطره، ولا تحريمه، وإنما كل ذلك موكول إلى الشرع . فنقول: المباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره الشرع . فإذا لم يرد الشرع بواحدٍ منهما لم يبق إلا التوقيف إلى أن يرد السمع . فيحكم به، وقد دللنا بنص من القرآن أن الحجة لا تقوم على الأدنى بالعقل مجردة بحال .

بيينة: أنه ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله؛ لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى، مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبعى إلى خلاف ما يهتدى إليه، ولهذا النظر

(١) ثبت فى الأصل (هو) ولعل الصواب ما أثبتناه .

أكثر العقلاء فى مهاوى الحيرة ، ولحقهم من الدهش والتردد ما ليس وراءه غاية ، والدليل على هذا أنا لا نجد أحداً خلاه الله وعقله، بل بعث الرسل، وأنزل الكتب، ولو كان العقل يستقل بشيء ما لجاز أن يوجد عبد خلى وعقله من غير أن يدخل تحت رتبة أحد من الأنبياء يدعونه إلى صانعه وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم يتقادوا لأحد من الأنبياء فيما يعرف، أو أرادوا إدراك الحق بالعقل المحض إما يرآهم المعبر ارتكسوا، وانتكسوا ولادته فى النظر العقلى إلا وهو دون دقة نظرهم، فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يجازونه الوهم، ويضل عن إدراكه الفهم، هذا بعد قيامهم على أخلاقهم بتهذيبها، وعلى طبائعهم بتأديبها، ورضى أكثرهم من الدنيا بالقوت اليسير، وعزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات فلما تخلوا وعقولهم، وطلبوا الحق من جهته، ولم يصلوا إليه بتأييد سماوى، وبرهان إلهى، ووحى غيبى، ترددوا وسلكوا، واعتقدوا العقل الفعال، والنفس الكلى، وعله العلل، والهيولى، وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفق مذاهبهم، وقد كان قصدهم طلب الصانع، ولكنهم لما تخلوا بعقلهم، وخلوا وعقلهم، فليعتبر معتبر، ولينظر ناظر إلى أى شيء صار أمرهم، وأى شيء. فإنهم على وفق ما ذهبوا إليه لا يتصور اعتقاد وحدانية الصانع، وكثير منهم اعتقد خمسة قدماء، وكثير منهم اعتقد قديمين اثنين إلى غير ذلك مما لا يخفى على العلماء، والسعيد من وعظ بغيره. فليبق امرؤ وزنه، وليبق على نفسه، ولا يدخل فى دينه ما ليس منه، وليتبع الوحي الشرعى، والتمس التأيد الإلهى، ولا يعتبر بزخارف من القول، وأباطيل من البهت. فإنها خدع الشيطان، وتسويلات النفوس، وخذلان من الله عز وجل يلحق العبد، ولا عقوبة من الله تعالى أعظم من أن يكمل العبد إلى نفسه، وحوله وقوته، ويخليه ورأيه، ومعقوله، ويحول وجهه إلى الطاغوت الأعظم، والصنم الأكبر، وقد جعل التبرى من حول الله وقوته إلى حول نفسه وقوته من المهلكات التى لا تلبث ولا تريت. فأنشد الله عبداً وقف على هذا أن يجعل كده ووكده وسعيه وجهده ليتخلص من هذه المذلة العظيمة، والورطة الهائلة. فكم من هالك فيها لا نجاة له، ووقع فى هذه المهواة لا نهوض به مستعيناً بالله، مستغنياً به، ملتجئاً إليه. مستعيذاً به. ذكرنا أكثر من هذا فى كتاب «الانتصار» فمن يرغب فليرجع إليه، وقد قال أصحابنا فى هذا: أن هذه الأعيان ملك الله عز وجل له أن يمنع من الانتفاع بها، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله الانتفاع بها، وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد لهذه الوجوه على

الباقي . فوجب التوقف .

فإن قالوا: بل إن الإباحة عندنا من قبل الله تعالى، لكن بدليل العقل . قلنا: قد بينا أن العقل لا يستقل بإثبات شيء أو نفيه، وأما الدليل الذي اعتمدوا عليه فسنجيب عنه ثم .

فنقول في إبطال الحظر والإباحة: إن القول بذلك يؤدي إلى القول بالمتنافيين المتضادين، وهذا لا يجوز. وبيان ذلك: أن من قال بالإباحة. فيلزمه أن يقبح اعتقاد من خالفه في ذلك بحظره عليه، لأن القول به داخل في جملة الأشياء التي يقتضى قوله إباحتها، وكذلك من قال أنها على الحظر، وهذا داخل في جملتها. فدل أن المعتقد لو اُحد من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين، وعندى أن هذا ضعيف عند المتأمل، والأولى ما سبق، واستدل الأصحاب أيضاً بقوله تعالى: ﴿قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالاً وحراماً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ .

فاعلم أن من ادعى تحليل شيء أو تحريمه بغير إذنه. فقد افترى عليه. فإن قالوا: قد أذن الله تعالى في ذلك بدليل العقل. قلنا: بينا أن دليل العقل ساقط.

وأما الجواب: أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ . قلنا: نحن لا نحرم ذلك، وهذا يلزم أن لزم على من يعتقد الحظر. فأما من لا [يقول]^(١) يحظر ولا [إباحة]^(٢) فلا يلزمه ذلك، وعلى أن الآية وردت في قوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة، وكانوا يعتقدون ذلك قرينةً إلى الله عز وجل . ويقولون: لا نطوف في ثوب عصينا الله تعالى فيه، وكانوا يحرمون البحيرة^(٣) والوصيلة^(٤)

(١) ثبت في الأصل (يقوم) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كلمه غير مقروءة في الأصل.

(٣) قال في القاموس المحيط: البحيرة كانوا إذا أنتجت الناقة أو الشاة عشرة أبطن بحروها وتركوها ترعى وحرموها لحمها إذا ماتت على نساتهم وأكلها الرجال أو التي خلعت بلا راع أو التي إذا أنتجت خمسة أبطن والخامس ذكر بحروه فأكله الرجال والنساء وإن كانت أنثى بحروها أذنها فكان حرام عليهم لحمها ولبنها وركوبها فإذا ماتت حلت للنساء أو هي ابنة السائبة وحكمها حكم أمها أو هي في الشاة خاصة إذا نتجت خمسة أبطن بحرت وهي الغزيرة أيضاً، انظر القاموس المحيط (١/٣٦٧، ٣٦٨).

(٤) قال في القاموس: والوصيلة الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن ومن الشاة التي وصلت سبعة أبطن عناقين عناقين فإن ولدت في السابعة عناقاً وجدياً قيل: وصلت أخاها فلا يشرب لبن =

والسائبة^(١) والحام^(٢)، وكان قوم يقال لهم: الحمرة، وكانوا ابتدعوا أشياء منها: أنهم لا يسلثون^(٣) السمن، لانه قطوان الأقط، ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك. فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وأنزل فيهم أيضاً قوله: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ الآية. وأما قولهم: إن الانتفاع بما فعل في هذا المحل. فليس فيه وجوه من وجوه القبح. قلنا: هذه طريقة منصوبة لبيان أن الانتفاع بالمحل أكل مباح في العقل، ونحن قد بينا أن العقل لا يجوز أن يفيد بنفسه حسن شيء، ولا قبحه. ثم قد قيل على هذا: إنا لا نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حال، لأن جواز كونه مفسده قائم، وجواز كونه مفسدة يكتفى في إظهار وجه القبح كالخبر إذا جاز أن يكون كذباً قبح من ذلك.

ونعنى بقولنا: أنه يجوز أن يكون مفسدة هو أنه لا يجوز أن لا يبيح الله تعالى هذا الشيء إذا لم يبيح الإقدام عليه قبحاً أو مفسدة، وأيضاً يجوز أن لا يكون الإقدام على هذا مصلحة. فإن إمكان الانتفاع بالشيء لا يوجب كونه مصلحة. لجواز أن يكون المحل منتفعاً به، ولا يكون الانتفاع به مصلحة عند الله تعالى. فإن قالوا: إن الغالب فيما هذا سبيله. أن لا يكون فيه وجه قبح. قلنا: لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم، ولم إذا كان الغالب ذلك لا يكون تجويز وجه القبيح كافياً بالقبح. فأما قولهم: إنما يحسن الإحجام إذا كان على المفسدة أمانة قلنا: قد يكون أمانة وقد لا يكون أمانة، وتجويز المفسدة في الموضوعين يوجب وجه القبح، لأن العقل مانع من الإقدام على القبيح، وعلى ما يجوز أن يكون قبيحاً، وكم من أشياء مجوزة لا أمانة عليها. يدل عليه أنا لما رأينا عند استقرار الشرع كثيراً من الأشياء التي يتتفع بها محرمة، ورأينا كثيراً من الأشياء

= الأم إلا الرجال دون النساء، انظر القاموس المحيط (٤/٦٥).

(١) قال في القاموس والسائبة المهملة والعبد يعتق على أن لا ولاء له والبعر يدرك نتاج نتاجه فيسيب أى يترك لا يركب والناقاة كانت تسبب في الجاهلية لنذر ونحوه أو كانت إذا ولدت عشرة أبطن كلهن إناث سبيت أو كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال هى سائبه أو كان يتزع من ظهر فقاره أو عظماً وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلاً ولا تركب، انظر القاموس المحيط (١/٨٤).

(٢) الحام:- فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه عن الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامى، انظر تفسير ابن كثير (٢/١٠٧).

(٣) سلاً السمن كمنع طبخه وعالجه كاستلأه، القاموس المحيط (١/١٨).

مباحة مطلقة. فمن أين وقع الأمان لنا. إن هذه الأفعال ليست قبيحة، وقد جاز كونها حسنة، وكونها قبيحة، فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسموماً. فليس أمانة، وإنما لم يحسن لأنه يرى من تقدم عليه، ولا مفسدة في حقه، وكذا في الحائض المستقيم يرى من يقوم تحته، ولا مفسدة عليه. أما هنا فلا أمان أن يكون التناول مفسدة عند الله تعالى، ولا مثال يوجب الأمان. فلم يحسن خوفه وامتناعه. وأما قولهم: لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدة أيضاً. قلنا: نحن نقول: إن العقل لا يوجب إقداماً ولا إحجاماً، وإنما علينا الكف. فإن قالوا: ربما يكون الكف مفسدة.

قلنا: الكلام في جواز الإقدام لا في وجوب الإقدام، ومن يجوز له الإقدام على شيء من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدة. فأما مع تجويز الحظر يجوز أن يقال: إن الإقدام يكون مفسدة، وعلى أنا نقول: إذا جوزنا وجود المفسدة في الإقدام والإحجام جميعاً. فلا جرم لم ينفك فعل من هذه الأفعال عن سمع يطلق الإقدام، أو يوجب الإحجام، وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع، أو يكون الكلام في أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقدرًا للإباحة، أو مثبتًا للإباحة ابتداءً. فعندنا هو مثبت للإباحة ابتداءً، وعندكم هو مقرر للإباحة، مؤكداً لما ثبت في العقل منها.

وأما قولهم: أنه لا بد من أن يكون خلوه المعنى. قلنا: تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلاً عندنا، وإنما يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما، وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليعتبر بها، فيعرف قدرة الله تعالى، ويتأمل حكمته فيها، وألغيت فعل ما ليس له وجه في الحكمة.

بيئته: أنه يجوز أن يعبد الله تعالى بأن لا يأكل هذا المأكول، ولا يشرب هذا المشروب. كما يتعبده بما يؤلمه، ويؤذيه، ويؤدى إلى تلفه. كما تعبداً بالجهاد، والختان، وكما تعبداً بنى إسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضاً.

وقوله: إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعد أن يثبت على حقيقته، ويعرف، ويحسن بميل طبيعته إليه. ثم يكلف الاجتناب عنه. قلنا: إذا عرف أنه مأكول أو مشروب، ونفسه متشوقة إلى المأكول والمشروب طبعاً. ثم أمر بالاجتناب عنه بتحقيق الابتلاء، وتعريضه للثواب.

وقولهم: إنه إنما يقبح التصرف في ملك الغير بكذا وكذا.

قلنا: الملك سبب التصرف، فإذا فات سبب الملك قبح التصرف، ولأنه يجوز أن

يكون في التصرف السخط من المالك. فإن قالوا: ويجوز أن يكون في ترك التصرف السخط في المالك. قلنا: قد أجبنا عن هذا، وأما كلامهم وتعلقهم بالتنفس في الهواء، والاستنشاق من النسيم. قلنا: بينا أن الإذن في الشريعة من وجهين: أحدهما: من طريق اللفظ ومعناه.

والآخر: من طريق الضرورة الداعية إليه، فكل شيء اضطراه الله إليه، فقد أذن له فيه، ورفع الحرج عنه، وإذا كان كذلك لم يخل هذا النوع من دليل الإباحة، ويمكن أن يقال: إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليطفئ عن قلبه الحرارة، وذلك يحتاج إليه في الحياة، ويضطر إلى فعله، وما زاد عليه فلا يحسن، وهذا هو الجواب عن قولهم: إنه يحسن منه هذا الفعل. بأن زاد على قدر الحياة.

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمثيتها في الجملة، لكن الأولى عندي أن يقتصر على الأول، وهو منع ثبوت شيء مما يعتقدونه بمجرد العقل، وأما طريقة أبي زيد. قلنا: أما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾. فإنما هو والله أعلم على معنى أنه لم يخلقها ليكثر بها، أو ليتفع بها، وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها، ويتأملوا قدرة الله تعالى وحكمته فيها، وقد يكون أيضاً على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم، وتعريفهم موضع النعم فيها، وليس في ذلك دلالة على أنهم يستبيحونها كما شاءوا، أو يتناولونها من غير إذن منه فيها، وتقدير وترتيب لها، فموضع الحظر إذا تعد باق، وهذا كما يقول الرجل لولده: إنما أجمع المال لك وأسعى والكدح بسبيك، وكما يقول الأمير لجنده وخدمه: إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم، ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تملكها بينهم، وإطلاق تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذي يسنح له من الرأي في قسمتها بينهم، وإيصال ذلك إليهم في الوقت الذي يختاره، لا في الوقت الذي يختارونه، وإنما قال ما قال ليلزمهم به المتب^(١)، ويعرفهم موضع النعمة. ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها في أوقات مؤقتة على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة، ويعلم فيه المصلحة.

وأما قوله: إن الحرمة الثابتة للأشياء على وجه المصالح على ما ذكرنا قلنا أولاً: إن القول بالمصالح باطل، ونحن نعلم قطعاً أن الله تعالى يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم، وأيضاً فإنه لا يجوز أن يقال: إنه قصد لطفه في فعل الأصلح بهم بل ما من أصلح إلا

(١) كشط بالأصل.

ووراء أصلح منه وما هو لطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو أطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم، لوجب فعل ما هو أصلح لهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية في قدرة الله تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاده وانتهائه فهذا قول يؤدي إلى تنهاى القدرة وهذا لا يقول به أحد. ثم نقول كما أنه يحرم ما يحرمه للمصلحة، فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة. فبأى طريق عرفتم وجه المصلحة فى الإباحة؟ بل يجوز أن يكون مفسدة على ما سبق، وينبغى إذا كانت الإباحة عقلية أن لا يجوز ورود الحظر، وقد أجمعت الأمة على جواز ورود الحظر، وأجمعوا أيضاً أنه قد [ورد]^(١) الحظر فى مواضع ليس فيه إلا مجرد التكليف، أو مجرد الابتلاء، وأيضاً فإن ما ذهبتم إليه مفسدة، وسنبين ذلك، وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون لكل واحد من الناس تناولها، والتبسط فيها أدى ذلك إلى أن لا يصلوا إلى حاجتهم منها، وإلى أن تتعطل منافعهم، لأن فى طباع الناس من الحرص والشدة والاستكبار من الشيء ما لا يخفى على ذى لب، فيدعوهم طباعهم إلى الازدياد، والاستكبار عن كل شيء أبيع لهم فيقع بينهم التزاحم، والتغالب، وربما يؤدي إلى التجاذب المفضى إلى التنازع، والمؤدى إلى القتال والمحاربة، فينقلب الشيء الذى قدرها مصلحة مفسدة، ويتبين خطأ ظنونهم، وغلط مقاديرهم من عقولهم، وليس يدخل فى هذا إباحة الخطب، والحشيش، والماء، لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس ولا تميل إليها الطباع من الاستكبار عنها، وطلب الثروة من جمعها، وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر. فهى ما لا يوصل إليها إلا بكدٍ عظيم، وتعب شديد، فليس مما يرغب فى ذلك كل إنسان، ويسمح بتعب ذلك، وتحمله كل نفس فلا يؤدي إثبات الإباحة لكل أحد إلى المفسدة التى بينهاها. وأما إثبات الإباحة فى الأشياء كلها على العموم لكل أحد فيؤدى إلى المفسدة التى ذكرناها. فوجب الاحتراز عليها، لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضى إلى المفسدة واجب على أصلهم، وفيما قالوه يؤدي إلى المفسدة، فهذه جملة ما قصدنا إيرادها فى هذه المسألة.

(١) ثبت بالأصل: ورود، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(فصل)

وقد ذكر أبو زيد أقساماً فيما يرجع إلى العقل، فذكر أولاً موجبات العقل. قال: ونعنى بالوجوب. الوجوب فى الذمة حقاً لله تعالى، بوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى، فإن الأداء لا يجب قبل الشرع. قال: وهذه الواجبات أربعة. معرفة نفسه بالعبودية ومعرفة الله باللوهية، ومعرفة العبيد الابتداء إلى حين الموت بطاعة الله على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها بضرب يقع، يعود إليهم منها. وقال: ونعنى بموجب العقل ما دل عليه العقل قطعاً إذا استدل به العبد، إلا أن يكون ديناً يجب فعله لله تعالى، لأنه يتلى به، وما يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا، وإنما نصفه بالوجوب لحق الدين، ويجب الأكل والشرب عليه دنياً، وكذلك التنفس والتحصن من شر الأعداء، ودفع الحر والبرد، ولو ترك هذه الأشياء أثم، وإنما جعلنا الوجوب ديناً، لأن ما كان لحق الدنيا فالأدمى فيه بمنزلة البهائم، فلا يوصف بالوجوب، وأما الجماع فحفظ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام الساعة، لأن الله تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة، وعليه بالجماع، وفرض عليه ديناً للمبتغى لإقامة حكم الله تعالى لأنه لا تبديل لحكمه، غير أن هذا الحكم يتأدى بجماع البعض، فلم يجب على كل واحد بخلاف الأكل، فإن الله حكم ببقاء كل شخص إلى خير وعلق بأكله لا بأكل غيره، فتعين كل شخص بوجوب الأكل عليه ديناً وطبعاً. ثم إننا قلنا: إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل ديناً لله تعالى، أما معرفة نفسه بالعبودية، لأن قوامه باجتماع أجزاء، والاجتماع عرض يضاد القدم، فيلزمه الحكم على نفسه بالحدث، ويعرف أنه مملوك، لأن المملوك لغة ما قهر بيد الاستيلاء، والأدمى مقهور بالتكوين، والأشياء مقدور عليه مركب من طبائع مختلفه وأمشاج متباينة يجرى أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها، وإذا عرف أنه مملوك، عرف أنه عبد، لأن العبد اسم خاص للملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة، فإذا عرف نفسه بهذه الصفات عرف ربه ضرورة، لأن كونه محدثاً لا يخلو من محدث، وكونه مقدوراً عليه لا ينفك عن قادر، وكونه مملوكاً لا ينفك عن مالك، وكونه عبداً لا يخلو من إله. فإن العبد اسم لمن خلق للعبادة، ولا بد للعبادة من معبود، والإله اسم لمن يستحق العبادة، فيعرف بضرورة هذه الصفات التى ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إلهاً مالكاً

قادراً محدثاً. قال: ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه عرف ربه»^(١). قلت: وهذا لا يثبت عن النبي ﷺ، وإنما هو لفظ محكى عن يحيى بن معاذ الرازى وهذا نتيجة الجهل بأخبار النبي ﷺ، والواجب على الإنسان أن يحكم ما قال الله أولاً، وما قال رسول الله ﷺ. ثم ينصب نفسه منصف المتصرفين، ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب، وبما نطق به الرسول صلوات الله عليه، ونستعيد بالله من غلبة الجهل، وفرط الهوى، وطغيان العقل، وهو العاصم بمنه، رجعنا إلى حكاية قوله: وإذا عرف أنه خلق لعبادة ربه، ولا يجوز فى الحكمة خلق الصنع عن عاقبة حميدة، وعاقبة الصنع عند العقلاء أحد أمرين: فإنه يعود من حدث نفع، أو دفع ضرر، أو ظهور الفاعل بجلاله، وعظمته وكرمه، وصفاته الحسنى، بذلك الصنع كذا غيره، والله يتعالى عن المعنى الأول، فيتعين الآخر، وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته، وسائر صفاته، ولما ظهر بهذه الصفات طلب من الحق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكراً له على ذلك فكان خلق الناس من الله تعالى لهذه الحكمة، وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر قال: فقد خلق الله العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه، وقد جعلهم مختارين فى الإجابة مبتلين بشهوات معلومة تصدهم عن الإجابة قال: والدليل على أنهم مختارون، أن العقلاء يجدون من أنفسهم وفى أفعالهم حد الاختيار ضرورة، ويحسبون ذلك قطعاً ويجدون فى انفسهم ما يصددهم عن طاعة الله تعالى، وما يدعوهم إلى خلافها، وفى ذلك فوات عاقبة الصنع، وفوات عاقبة الصنع دليل عجز الصانع، تعالى الله عن ذلك فعلمنا أن وجود تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادة عن طاعة الله تعالى، وعن الإجابة كان لحكمة أخرى هى فوق حصول الطاعة بلا فوت، وذلك هو أن الله تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجازيهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان، والسيئة بالسيئة

(١) موضوع: ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال ابن تيمية موضوع. وقال النووى قبله: ليس بثابت، وقال أبو المظفر بن السمعانى فى القواطع [وهو كتابنا]: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى، يعنى من قوله، وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووى أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث، وللحافظ السيوطى فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه فى حديث من عرف نفسه، وقال النجم قلت: وقع فى أدب الدين والدنيا للماوردى عن عائشة فذكر نحوه انظر كشف الخفاء (٢/ ٣٤٤) ح (٢٥٣٢). وما قاله الحافظ العجلونى يعتبر توثيق لكتابنا القواطع. طالب العلم/ محمد فارس.

ثم لما وجب القول بدار الجزاء على هذه الأعمال، وجب القول بالخلود والبقاء، لأنها أوجبنا هذا الترتيب لبيان حكمة الله تعالى، فيجب أن لا تفوت هذه الحكمة، لأنها إذا فاتت صار فعله عبثاً فكما لا يفوت العقاب المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداء لا يعجزه فكذلك لا يفوت بعد الوجود إلا بعجزه، وتعالى الله عن ذلك، وبهذا نطق الكتاب قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون: ١١٥] أى: حسبتم أنا عبثاً بخلقكم ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه، فيبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء وقال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾ [الاحزاب: ٧٢] الآية فأخبر أن الأذى حملها عن اختيار لعاقبة تعذيب المشركين، ومغفرة للمؤمنين وقال تعالى: ﴿الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك: ٢] وقال تعالى: ﴿وليتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم﴾ [آل عمران: ١٥٤] ولما ثبت أن الصنع من الله تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعباد للجزاء، وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة، ولم يخاطبوا بها علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب منهم أو لضر يدفع بهم، وتعالى عن ذلك، فعلم أنه خلقها لعود هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته، فإنه يحسن فى الشاهد فعل شيء لفائدة تعود إليه، أو إلى غيره وبهذا نطق الكتاب قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ١٣] وقال تعالى: ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وآيات فى هذه المعنى كثيرة ثم ذكر محرمات العقل قطعاً للدنيا، وهذه المحرمات أربعة: الجهل والظلم والعبث والسفه، أما الجهل فيكون بترك الاستدلال بنور عقله والعقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تنال بالحواس وبه غلب ما فى البر والبحر وسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فمتى لم يستدل بنور عقله لم ينل شيئاً مما تمنى لنفسه من هذه المطالب فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذى هو سبب حياته وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه ويحرم أيضاً إطفاء السراج ليلاً مع إرادة السلوك فى المضائق لا يهتدى فيها إلا بسراج، ولما حرم الجهل قطعاً حرم الظلم من طريق الأولى، لأن تفسيره وضع الشيء فى غير موضعه، فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، فالأول نزل كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع فى بئر يقبح منه ذلك، والثانى كالذى فتح عينيه ورأى البئر ثم

أوقع نفسه فيها، فهذا الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعتناً كان فعله أقبح، وأما العبث فحرام عقلاً، لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة، لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن أدنى تعب، فلا يحتمل هذا التعب عقلاً إلا لفائدة أولى منه، وأما السفه فحرام أيضاً لأن فيه مع خلو الفائدة مضره فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة، وزيادة ضرر فكان السفه من العبث بمنزلة الظلم من الجهل ثم ذكر محرمات العقل للدين قال: وهذه المحرمات أربعة: الإيمان بالطاغوات وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها والإنكار بالصانع جل جلاله والإنكار بالبعث للجزاء، أما الإيمان بالطاغوات اسم لما عبد من دون الله أو سمي قديماً دونه على حسب اختلاف المشركين والملاحدين، لأن ما دون الله لا يخلو عن صفات الحدث كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه فلم حرم عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ [الاعراف: ١٩٤] يعنى من حيث إنها مخلوقة. وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات فحرام لأنك كما لا تجد نفسك وكل من دون الله إلا وأمارات الحدث فيه ظاهرة، كذلك لا تجد شهوة إلا مشوبة بما لا يشتهى، فإن الحياة رأس مال الحى، وقد ابتلى الحى بالموت، والشهوة شهوتان، شهوة بطن، وشهوة فرج، وما سواهما اتباع فى حق الحياة، وشهوة البطن الأكل، والاكل لا ينال اصله إلا بضرب كسب، ويحتاج بعده إلى قضاء الحاجة، الذى إذا عرف العاقل قبحه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه، ألا ترى أن الأكل فى الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة لما كانت الدار لاقتضاء الشهوة، وأما الجماع لا ينال إلا بطلب وشبق ثم لا يقضى إلا بذهاب القوة فحرم القول أنه خلق لاقتضاء الشهوة، حيث لا ينال ما يشتهى إلا بما لا يشتهى، وأما الكفر بالله فحرام لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقاً يعرف خالقه، والمنعم عليه، والكفر بمن أنعم عليه حرام، لأنه بمنزلة من ذم من أحسن إليه، فيكون كذباً وظلماً وسفهاً فقد وضع الشيء فى غير موضعه ولما حرم الكفر بالله تعالى حرم إنكار البعث للجزاء لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبث من الله تعالى ووصف الله تعالى بالعبث كذب عليه، كالكفر كذب على الله، فكان باباً واحداً، وبالله التوفيق ثم ذكر المباحات التى تجوز عقلاً للدنيا قال: وهذه أربعة أقسام قال: وأعنى بالجوز أنه يجوز أن يكون مباحاً عقلاً وهذه الأقسام نحو مباشرة

أسباب البقاء فوق ما يندفع به الضرورة وجميع المال فوق الحاجة والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، والجماع إلا لطلب الولد وفوق ما يكتفى به الولد فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرة والتحريم أخرى وأما موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان لله سبحانه وتعالى على عباده، يتأيد أحدهما بالآخر، ولا يتناقض، فمجىء الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوز تحريمه وذكر من هذا الجنس كلاماً طويلاً ذكرنا المقصود من كلامه واعلم أن هذا الكلام كله بناء على أن العقل موجب بنفسه، وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السنة والجماعة والنص من الكتاب قاطع على خلافه وقد سبق بيانه فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه فإن قيل المسألة التي ذكرتم أن الأشياء كانت على الإباحة أو لا وقد أطنبتم الكلام فيها وهي لا تفيد فى الفقه شيئاً وإنما الكلام فيما يقتضيه العقل فلا معنى لإيرادها لأن أصول الفقه لا ينبغي أن تشتمل على ما يفيد فى الفقه، والجواب: أن لها فائدة فى الفقه وهو أن من حرم شيئاً أو أباحه فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته. قال القاضى أبو الطيب: سمعت بعض أصحاب داود احتج فى إباحة استعمال أوانى الذهب^(١) فى غير الشرب فقال: الأصل فى [الأشياء]^(٢) الإباحة، وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على الإباحة فقال أهل العلم لهذا المحتج مذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف فى العمل عما يرد به الشرع، فإذا كان كذلك لم يجز إثبات إباحتها بهذا الطريق فلا يكون إباحتها بعدم دليل شرعى بأولى من حظرها وبطلت حجة هذا المحتج فظهر أن المسألة يفيد ذكرها.

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن مذهب أبى حنيفة والشافعى ومالك والإمام أحمد أنه يحرم استخدامهم، انظر المغنى (١/٦٢)، وذهب ابن حزم الظاهرى إلى رأى الجمهور، انظر المحلى (٢/٢٢٣).

(٢) فى الأصل أشياء ولعل الصواب ما أثبتناه.

فصل

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور:

كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على الإباحة وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه وذلك على ضروب أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء يفعل بحضرته ولا يغيره ولا ينهى عنه فإنه دليل الجواز وقد سبق هذا ولأن الله تعالى وصفه بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا رأى الشيء وسكت عنه ولم يغيره دل أنه غير منكر، وكذلك هذا فيما كان يبلغه عنهم ويعلمه ظاهر من حالهم أو بتقرير عنه من عاداتهم، مما سبيله الاعتبار، والاستشارة، فلا يعرض لهم بنكير، ولا يعتبر كنوم أصحابه قعوداً ينتظرون الصلاة، فلا يأمرهم بتجديد الطهارة، وكعلمه أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمر فلا يتعرض لهم ويتصل بهذا ما استدل أصحابنا به من سقوط الزكاة في أشياء سكت النبي ﷺ عنها من الزيتون^(١) والرمان^(٢) ونحوهما، وذلك أنه كان لا يخفى عليه أن الناس يتخذونها كما يتخذون الكروم والنخيل، وكان الأمر في إرساله المصدقين والسعاة في أقطار الأرض ظاهراً بيناً وكان إذا بعثهم كتب لهم الكتب فيقرءوها بحضرته، ويشهد عليها ولو كان يجب فيها شيء لأمر بأخذه، ولو أمر لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التي انتظمها الوجوب والإباحة، فلما لم يكن كذلك دل على سقوط الزكاة عنها. وأما قول من روى أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ، فإنما لم يجز هذا المجزى في الدلالة على جواز بيعهن، لأنه لا يعلم إن كان يبلغه هذا الفعل عنهم أو يظهر له ذلك من صنعهم وقد قام الدليل على فساد بيعهن من وجوه، فلم يجز أن يعترض بهذا على مثل تلك الدلائل، وأما الشيء إذا كان له أصل في الوجوب والسقوط فإن السكوت قد يقع عنه في بعض الأحوال استغناء بما يقدم من

(١) قال الإمام موفق الدين بن قدامة المقدسى: واختلفت الرواية في الزيتون فقال أحمد في رواية ابنه صالح: فيه العشر إذا بلغ معنى خمسة أوسق وإن عصر قوم ثمنه لأن الزيت له بقاء وهذا قول الزهري والأوزاعي ومالك والليث والثوري وأصحاب الرأي وروى عن ابن عباس.

وعن أحمد: لا زكاة فيه وهو اختيار أبي بكر وظاهر كلام الخرقى وهذا قول ابن أبي ليلى والحسن بن صالح وأبي عبيد، وأحد قولى الشافعى لأنه لا يدخر يابساً فهو كالخضروات، انظر المغنى (٢/٥٥٣).

(٢) انظر المغنى (٢/٥٥٣).

البيان فيه وليس تكرر البيان واجباً في كل حال ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الحادثة جاهلاً بأصل الحكم في الشيء ولم يكن من أهل الاستدلال كالأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ [وقد أحرم وعليه الجبة فقال: انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة]^(١) وسكت عن الكفارة، فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسي، ولو كانت واجبة لذكره، إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها قولاً على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه في الجهالة، والغباوة، وذلك إن علم تحريم اللباس علم عام عند العرب في جاهليتها وابتلائها حتى أنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراة، ويخلفهم نساؤهم، وكذلك نهى النبي ﷺ قال: «لا يطوف بالبيت عريان وأمر فتودى به»^(٢) فحين أمر النبي ﷺ بنزع الجبة مع أن الحال هذا، ولم يتعرض للكفارة علمنا أنها غير واجبة، ومن هذا الباب وإن كان دونه في المرتبة خبير الأعرابي المجامع في شهر رمضان حين قال: هلكت، وإنما جاء يعرف حكم الله تعالى فيما فعله، ويتوهم أن يلزمه حد، وضرب من ضروب العقوبات، فلما قيل له: أعتق رقبة، دل ظهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه، وهو إفطاره وإفطار زوجته، وكانت أمراته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبته عن حضرة النبي ﷺ وكان قوله افعل كذا محمولاً على أنه يجزىء عنها وعنه، وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول، لأن السائل في هذا الخبر قد أنبا عن علمه بأنه ارتكب معصية ألا ترى أنه قال: هلكت وأهلكت وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل الشك معه أوهى وأضعف وأما قول الشافعي رحمة الله عليه فيما خرج من غير السبيلين ذكر الله الأحادث في كتابه ولم يذكر هذا «وما كان ربك نسياً» فإن قوماً من أصحابنا تعلقوا به وقالوا: إنما رده إلى أصل سكوت التكليف إلا بدليل وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا وإنما وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته، ولا يتتقص وضوءه إلا بحدث، وما لم يقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كافٍ فيه، وقال ﷺ: فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً^(٣). ومن

(١) أخرجه البخارى: العمرة (٧١٨/٣) ح (٧٨٩)، ومسلم: الحج (٨٣٧/٢) ح (١١٨٠/٩) ولفظه لمسلم.

(٢) أخرجه البخارى: الصلاة (٥٦٩/١) ح (٣٦٩)، ومسلم: الحج (٩٨٢/٢) ح (١٣٤٧/٤٣٥).

(٣) أخرجه البخارى: الوضوء (٢٨٥/١ - ٢٨٦) ح (١٣٧)، ومسلم: الحيض (٢٧٦/١) ح (٣٦١/٩٨).

احتج من هذه الطائفة بقوله وما سكت عنه فهو عفو^(١) فليعلم أنه ليس بعام في جميع أنواع السكت، لكنه خاص في محل ما، لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

فصل

اعلم أن العادة غير موجبه شيئاً بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات أو منبئة عن المقاصد فيها.

كالغسل فإن الله تعالى قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ [المائدة: ٦] وكانت العادة جارية بأن يكون الغسل بالماء صرف الأمر إلى ذلك وحمل عليه وإن لم يجر له ذكر لأن العادة جرت بذلك ألا ترى أن قوله ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِثْنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»^(٢) ذكر الغسل وكانت دلالتة أنه بالماء لما جرت به العادة ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب احتيج إلى ذكره، لأن العادة في ذلك مفقودة فلم يكن بد من النص عليه وكذلك إذا قال: بعثك هذا الثوب بدرهم، كان الدرهم مستحقاً على عادة نقد البلد، وإن كانت الدارهم مختلفة السك والجوهر متفاوتة في الجودة والرداءة، وقد يعتبر بعض العادات في الأيمان يرجع إليها في مطلق الأيمان ولهذا قال الشافعي رحمة الله عليه: فمن حلف لا يأكل الرءوس فأكل رءوس الحيتان لا يحنث^(٣) لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرءوس التي تبان من أجساد الحيوان وتقصد بالأكل دون ما كان منها تبعاً لأبدانها ولا يكاد القائل يقول أكلت الرءوس وهو يريد رءوس الحيتان، وإنما يقال هذا ويراد به رءوس الغنم وما يشبهها من الحيوان، ومن هذا الباب أن يوصى الإنسان بدابة من دوابه فيعطى بعض أجناس الدواب التي جرت العادة بركوبها ويعتبر في ذلك عادة أهل البلد الذي فيه الخالف ولغتهم في التسمية وقد قيل: إنه يدخل في هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادماً الحمام والشارب للماء عند

(١) ثبت في الأصل (عضو).

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء (١/ ٣٣٠) ح (١٧٢) بلفظ «إِذَا شَرِبَ مِنْهُ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» ومسلم: الطهارة (١/ ٢٣٤) ح (٢٧٩/٩١) ولفظه.

(٣) قال الشيخ النووي: فإن أكل رأس طير أو حوت أو ظبي أو صيد آخر لم يحنث على المشهور، فإن كانت رءوس الصيد والحيتان تباع مفردة في بلد حنث بأكلها، انظر روضة الطالبين (٣٧/١١).

الاستسقاء وإن لم يتقدم فى ذلك شرط ولم يسم له عوض لكن العرف القائم والعادة الجارية ينوبان عن التسمية وكذلك هذا فيمن استعمل إنساناً بالزور جار ونحوه، فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم يتقدم فى ذلك شرط وليس هذا من باب الاستحسان لكنه من باب العادات التى صدرها عن الأصول الصحيحة المشروعة، وقد يرد هذا برفع العادة فى بعض الأحوال لمعنى من المعانى وللدليل أقوى من اعتبار العادة وهذا القدر الذى قلناه كاف فى هذا الفصل، وليس بشيء مطرد حتى يطرد فى جميع المواضع والله أعلم. انتهى ما قلناه وقصدناه وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد فى هذا الموضع لكننا رأينا بعد ذلك أن الأولى أن نذكره عند وصولنا إلى الفصول المذكورة فى الاجتهاد وبيان أحكامه وتفسير المجتهد وذكر الأصوب من الأقوال فأخبرناه إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء الله تعالى.

القول فى القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذة من وجهين: وجه سمع ووجه معقول.
فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب: كتاب، وسنة، وإجماع. وقد استقصينا شرح أقسامها
وأحكامها.

وأما المعقول فالقياس وقد قيل: إن القياس على ضربين عقلى وشرعى.
فالقياس العقلى ما استعمل فى أصول الديانات.
والقياس الشرعى ما استعمل فى فروع الديانات ومعنى ذلك ما ورد التعبد من
الأحكام.

وقد ذكر كثير من أصحابنا فى ابتداء الكلام فى القياس مسألة فى القياس العقلى
وذكروا الخلاف فى هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة المجتهدين أهل الرواية وأهل
السلامة من الفقهاء فالأصوليين من المتكلمين وسائر من تبعهم أثبتوا القياس العقلى
وأمرؤا به وزعموا أنه معرفة أهم الأشياء وزعموا فى حده أنه رد غائب إلى شاهد
ليستدل به عليه وأما أهل الرواية وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة
فى هذا الباب وسلكوا طريقة السلامة ونهوا عن ملاسة الكلام وطلبوا الحق بطريقه
وزعموا له علم يحدث وفن يخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وأنكروا قول
أهل الكلام فى أن أول ما يجب على الإنسان النظر. وقالوا: إن أول ما يجب على
الإنسان هو معرفة الله تعالى على ما ورد به الإخبار ولو قال الكافر: أمهلونى لأنظر
وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له: أسلم فى الحال، وإلا فانت معروض
على السيف ولا أعرف فى هذا خلافاً بين الفقهاء ونص عليه ابن سريج وقد ذكرنا فى
كتاب الانتصار لأصحاب الحديث واخترنا طريقة السلف وما كانوا عليه فى هذا الباب
ونقلنا عن عامة الأئمة ما يوافق ما اخترناه وذكرناه أيضاً أننا لا ننكر من النظر بقدر ما
أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسنة وهذا الكتاب وإنما قصرناه على محض أصول
الفقه، وليست هذه المسألة من باب أصول الفقه فلا معنى لذكرها فيها رجعنا إلى الكلام
فى القياس الشرعى فنقول قبل أن نشرع فى إثباته: إن إثبات الشيء إنما يكون بعد معرفة
معناه نذكر أولاً الكلام فيما أخذ منه القياس من حيث اللغة ثم نذكر حده أما الكلام

فما أخذ منه القياس فنقول القياس فى اللغة وفى قول بعضهم: مأخوذة من الإصابة من قولهم: قست الشيء إذا أصبته فسمى القياس قياساً لأن القانس يصيب به الحكم وقال بعضهم: إنه مأخوذ فى اللغة من المائلة من قولهم: هذا قياس هذا أى: ومثله وسمى القياس قياساً لأنه الجمع بين المتماثلين فى الحكم^(١).

وأما حد القياس فقال بعضهم: هو حمل معلوم على معلوم فى إيجاب بعض أحكامه بأمر يجمع بينهما وقال بعضهم: حمل شىء على شىء فى بعض أحكامه بوجه

(١) اعلم أن القياس فى اللغة كما قال الأمدى والأسنوى: عبارة عن التقدير ومنه قست الأرض بالقصبة وقست الثوب بالذراع أى قدرته به قال الأسنوى: يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قياساً وقياساً إذا قدرته به.

والتقدير يستدعى التسوية وذكر الأمدى أنه يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين لأن التقدير معرفة قدر الشيء بشىء آخر مساو له ولو بالتضعيف ولكونه يستلزم المساواة يستعمل فيها المساواة مجازاً لغوياً ولهذا يقال فى اللغة: فلان يقاس بفلان ولا يقاس به أى: يساويه أو لا يساويه.

وعلى هذا تكون المساواة لازمه للتقدير واستعمال القياس فى المساواة مجاز لغوى من إطلاق اسم الملزوم على اللازم.

وقال بعض الأصوليين: إنه حقيقة عرفية فى المساواة.

القياس يطلق لغة على أمور ثلاثة:

أ - التقدير: تقول قست الثوب بالذراع أى: قدره به.

ب - المساواة، وهى قد تكون حسية أو معنوية.

فالحسية مثل قولهم: قست النعل بالنعل ساويته به، والمعنوية كقولك: فلان لا يقاس بفلان، أى لا يساويه فى فضله وشرفه، والمساواة المعنوية هى المرادة للأصوليين، إذا قالوا: القياس مساواة أو فيه مساواة فرع الأصل فى علة حكمه.

ج - ويطلق على التقدير والمساواة معاً - أى المجموع منهما إذا قصد الدلالة على التقدير وثبوت المساواة عقيب التقدير ومثال ذلك: قست النعل بالنعل أى: قدرته به فساواه.

وعلى هذا يكون القياس مشتركاً لفظياً بين هذه الثلاثة، التقدير والمساواة والمجموع أو المركب من التقدير والمساواة.

أنه حقيقة فى التقدير فقط وتحت فردان:

١ - استعلام القدر أى طلب معرفة قدر الشيء مثل: قست الثوب بالذراع.

٢ - التسوية فى مقدار مثل: قست النعل بالنعل سويتها بها فى المقدار، انظر أحكام الأحكام للأمدى (٣/٣٦١) نهاية السؤل (٤/٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٤٦)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين للشيخ سيد صالح (٥، ٦، ٧).

من الشبه^(١) وهذان منقولان عن المتكلمين والفقهاء قالوا: حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه في حكمه لاستوائهما في المعنى والجمع بينهما بالعلة ذكره على هذا الوجه القاضى أبو الحسن الماوردى.

وقال بعض المتقدمين: هو اعتبار الشيء بغيره^(٢).

وقال بعضهم: هو موازنة الشيء بالشيء^(٣).

وحكوا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق فقال: ما حاذاه من المواقيت؟ قالوا: قرن. فقال: قيسوا به^(٤). يعنى اعتبروا به وهذان الحدان فيهما إجمال لأنهما لا يعبران عن صفة القياس فى أحكام الشريعة والمقصود هاهنا هو

(١) وقد ذكره الشيخ الأمدى وعزاه للقاضى عبد الجبار وأبطله من وجهين:

الأول: أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذى فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء.

الثانى: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياساً وإن كان بجامع فيكون قياساً وليس فى لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاماً للقياس ولما ليس بقياس، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٣/٢٦٤، ٢٦٥).

(٢) ذكره الأمدى وعزاه لأبى هاشم وأبطله بالسوجهين السابقين أيضاً، انظر إحكام الأحكام (٣/٢٦٤).

(٣) وقد عرفه البيضاوى بأنه إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت، انظر نهاية السؤل (٢/٤).

وقد أورد الشيخ الأمدى عدة تعريفات للقياس:

أولاً: إنه عبارة عن إصابه الحق.

ثانياً: إنه بذل الجهد فى استخراج الحق.

ثالثاً: إن القياس هو التشبيه.

رابعاً: هو الدليل الموصل للحق.

خامساً: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر.

سادساً: قال القاضى أبو بكر: القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه

عنهما بأمر جامع بينهما، انظر إحكام الأحكام (٣/٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦)، وقد

عرفه أبو الحسين البصرى بأنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباهاهما فى علة الحكم عند

المجتهد، انظر المعتمد (٢/١٩٥).

(٤) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الحج (٥/٤٠، ٤١) ح (٨٩١٣).

العبارة عن القياس فى الأحكام الشرعية^(١)، وهو على التفسير الذى ذكرناه. وقد يقول القائل: قست الأرض معناه ذرعتها بمقياس مهين للذرع، وبينى وبين فلان قيس رمح أى قدر معتبر بقدر رمح الحد الصحيح ما ذكرناه فيما سبق وقد قال بعضهم: إن القياس فعل القائس وليس هذا بشيء، لأنه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن يقال: كل فعل يفعل القائس من القيام والقعود والمشى قياس، وهذا لا يقوله أحد. فإن قال قائل: ما قولكم فى الاجتهاد، وهل هو والقياس واحد؟ قيل: نقول أولاً: إن الاجتهاد مأخوذ من إجهاد النفس وكدها فى طلب الزاد كما أخذ جهاد العدو من إجهاد النفس فى قهره وهل هو والقياس واحد وهما مختلفان؟ اختلفوا فيه فقال أبو على بن أبى هريرة: إن الاجتهاد والقياس واحد ونسبه إلى الشافعى وقال: أشار إليه فى كتاب الرسالة وأما الذى عليه جمهور الفقهاء هو أن الاجتهاد غير القياس وهو أعم لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس واختلفوا فى حده فقال بعضهم: هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره قالوا: والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد وهو أخص منه وقال بعضهم: الاجتهاد وهو طلب الصواب بالأمارة الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل والحد الأول حسن جداً. وقيل: إنه يدخل فى باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك وليس بشيء من هذا بقياس فإن قال قائل: ما قولكم فى الاستدلال هل هو قياس أم لا؟ قلنا: الاستدلال طلب الحق بدليل معانى النصوص وقيل: استخراج الحق وتمييزه من الباطل وقيل: كل ما استخراج به الحق حتى يمتاز به عن الباطل وقد حكى عن الشافعى رحمة الله عليه أنه سمي القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر، فإن قال قائل: ما قولكم فى الأمارة هل هى قياس؟ قيل له: الأمارة من حيث اللغة هى العلامة وقال بعضهم: الأمارة هى التى النظر الصحيح فيها^(٢) يؤدى إلى الظن، واعلم أن الأمارة قد تكون قياساً وقد تكون غير قياس، وللأمارة تقسيمات وستأتى من بعد، وحين عرفنا القياس وحده، فتكلم الآن فى بيان كونه دليلاً.

(١) ثبت فى الأصل: (الشرعية)

(٢) ثبت فى الأصل (فيما) ولعل الصواب ما أثبتناه.

مسألة: ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أن القياس الشرعى أصل من أصول الشرع:

ويستدل به [على] (١) الأحكام التي لم يرد بها السمع وذهب طائفة إلى إبطال القياس وقالوا: لا يجوز أن يستدل به على حكم فى فرع وهذا قول إبراهيم النظام ومن تبعه وهو قول داود بن على ومن تبعه من أهل الظاهر والقاشانى والمغربى والقيروانى وهو قول الشيعة أيضاً واختلف هؤلاء فى طريق نفيه فقال بعضهم: إن التعبد بالقياس قبيح من حيث الفعل وإنما بطل القياس لأن العقل مانع منه ولو لم يمنع منه جاز أن يرد الشرع به وقال بعضهم: لا يقبح من حيث العقل ولكن الشرع منع منه ولو لم يمنع كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل لأن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل القياس لضعف البيان الحاصل به وقال بعضهم: إنما بطل لأن [الشرعيات] (٢) مصالح والمصالح لا يعلمها إلا الله عز وجل وهذا قول النظام. وقال بعضهم: إنما بطل لأنه كان حجة ضرورة ولا ضرورة فى كون القياس حجة (٣).

(١) ثبت فى الأصل (عن) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كشط فى الأصل .

(٣) قد ذكر المصنف الأدلة ولكننا نضوعها بطريقة أخرى للتسهيل على القارئ:

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية لأنه يفيد الظن بالحكم والظن كاف فيها واختلفوا فى كونه حجة فى الأمور الشرعية:

١- فذهب الجمهور إلى أن التعبد به جائز عقلاً ويجب العمل به شرعاً فقط.

٢- وقال القفال الشاشى من الشافعية، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة: إن العمل به واجب شرعاً وعقلاً، ولا فرق فى المذهبين بين أن يكون القياس منصوص العلة وغير منصوصها ولا بين أن يكون جلياً أو خفياً.

٣- وذهب القاشانى والنهراوانى وداود بن على الأصفهانى إلى أن التعبد بالقياس واجب شرعاً فى صورتين وفيما عداهما يحرم العمل به ولا دخل للعقل فى الإيجاب ولا فى التحريم. الصورة الأولى: أن يكون حكم الأصل منصوص العلة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه مثل أن يقول الشارع: الخمر حرام للإسكار فيقاس النبيذ عليها.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه.

٤- وقال ابن حزم الظاهرى وأتباعه إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ولكن الشرع لم يوجد فيه ما يدل على وجوب العمل به.

وإذا عرف هذا فنقدم أولاً:

مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً:

ولأنه لا مانع من حيث العقل ثم نذكر ورود التعبد من حيث السمع ونقدم شبههم في الفصلين.

احتج من قال: إن التعبد بالقياس يجوز من حيث العقل قال: لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا تعلم إلا بالنصوص فأما بالأمارات المفيدة للظنون لا تعرف لأنها ربما أخطأت وربما أصابت ولا يجوز أن نتعبد بالحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح وأيضاً فإن القياس فعلنا ولا يجوز أن نتوصل إلى المصالح بفعلنا.

بيّنة: أنه لو جاز الحكم في الشرعيات بالظنون عن أمارات لجاز أن نخبر أن زيداً في الدار إذا دلت الأمانة على كونه فيها وحين لم نخبر دلت أن القول بالظن باطل قالوا: ولأن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضاً لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك الطريق كالمدرجات لا نعلم جليها وخفيها إلا بإدراك. قالوا: ولأنه لو كان للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال إلا ترى أن الحركة لما كانت علة تحرك الجسم استحال وجود الحركة وليس الجسم المتحرك وإذا لم ينفك من أحكامها كان في ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع وقالوا: ولأن العقل كالنص في أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف للنص المعين لا يجوز أن يتعبدنا بالقياس المخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم في العقل فإذا لا يجوز التعبد فيها بالقياس قالوا: ولأن القياس لو كان صحيحاً لكان حجة مع النص كالخبر حجة مع الكتاب وحين لم يكن حجة مع النص دل أنه ليس بحجة أصلاً قالوا: ولأن أحكام الشرع لو كانت معلومة وجب أن يكون جميعها معلولة كما كان جميعها حجة مشروعة ولما خرج بعضها من التعليل إجماعاً دل أن كلها خارج لأن صنعه السمع في جميعها على السواء هذا بعض شبههم من حيث المعقول وسنبين ما يدعون من السمع

= ٥- وقال الشيعة الإمامية والنظام في أحد النقلين عنه أن التعبد بالقياس محال عقلاً، انظر نهاية السؤل (٧/٤، ٨، ٩) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣١٠) المستصفي للغزالي (٢/٢٣٤) المعتمد (٢/٢١٤) المحصول (٢/٢٤٥)، روضة الناظر (٢٥١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٧، ١٨).

المانع منه ويدخل فى ذلك تقرير بعض ما ذكرنا من قبل وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب﴾ [العنكبوت: ٥١] فأخبر الله تعالى أن الكتاب كاف فمن لم يكتف به إلا بالقياس فقد خالف وقال تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] والقياس الذى نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل الله تعالى بل ذلك مما ولده رأينا وإنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله فإنه ما كان ينطق عن الهوى وإنما كان ينطق عن الوحي وقال سبحانه وتعالى فى صفة كتابه: تبياناً لكل شىء وقال: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ فأخبر أن الكل بيانه فى كتاب الله عز وجل إما فى نصه أو فى إشارته أو اقتضائه أو دلالاته فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم، فإن ذلك فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه﴾ [الانعام: ١٤٩] الآية فالثبات على الأصل بالاحتجاج بعدم نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لثبوت الإباحة كالأصلية وقد ذكرنا هذا من قبل فىصير على هذا كل الأحكام من رطب ويابس بيانه موجوداً فى كتاب الله تعالى، فيبقى الرأى مستعملاً لتعرف الحكمة التى فيها علم المصلحة عاقبة، وهى مما لا توقف عليها بالرأى والإجماع، لأن المصلحة فى كل ما شرع الله تعالى من الأحكام التى هى النجاة فى الآخرة، وبالآراء لا تدرك مصالح الآخرة، وإنما تدرك به المصالح العاجلة التى يوقف عليها بالحواس والتجارب. فتعرف نظائرها بالقياس، وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقال: ﴿ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ والقياس لا يفيد العلم، فيكون قولاً باطلاً، وأما خبر الواحد فأصله كلام النبى ﷺ، وهو يوجب العلم يقيناً، وإنما دخل الشك والاحتمال فى الانتقال إلينا، فلا يبطل أصل الخبر بهذا الاحتمال، وكان هذا بمنزلة النص المأول بالرأى من كتاب الله تعالى على بعض ما يقتضيه لسان العرب، فإنه حجة، ولا يوجب العلم، لأنه فى أصله موجب، وأما القياس فى الأصل محتمل، فلا يصير حجة مع الاحتمال. قالوا: وليس يدخل على هذا تعرف جهة القبلة، وبيان قدر مهر المثل، وقيمة المستهلك حيث تعرف^(١) هذه الأشياء بالرأى، لأن معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا، ومما يوقف عليه بالحواس، وكذلك قيمة الشىء تعرف بمعرفة النظائر، وطريق العلم بها حسُّ البصر، وهذا كما أن الله تعالى أخبرنا بإهلاك كثير ممن مضى من الأمم، وأمرنا بالاعتبار بها، وذلك يكون

(١) ثبت فى الأصل (يتعرف)، وهذا هو الصواب.

بالرأى، لأن المقصود من ذلك معرفة هلاك مثله بمثل ذنبه، وتلك المعرفة إما بحسّ العين، أو بحسّ الأذن، وكان الاحتراز من مثل سببه من مصالح الدنيا، وحل ذلك محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله، ومثل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه بقطعته. فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع. قالوا: فالله تعالى قد أكرم الأدمى بالرأى، لكن ليستدرك به مصالح عاجلة، ليبقى إلى جنبه المضروب له بتدبيره، وجعل طريق استدراكه للوقوف على نظير ما عمله سبباً من خير أو سوء، وكان الرأى حجة للأدمى فى أمثال هذا. فأما الشريعة فما شرعت إلا الآخرة، وتلك المصالح تثبت على خلاف مصالح الدنيا، فلا يكون الرأى فيها حجة، ولأننا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسنا وهى طريق العلم لنا فى الأصل لم نقف على نظائرها بالرأى، يلزمنا وجوب التأمل فى معانى النصوص، لأن معانيها لغة من أمور الدنيا، وهى مما يوقف عليها بحاسة السماع من أهلها، ولم يكن هذا من الشريعة فى شىء، فإن قيل: فإنها كانت قبل الشرع، وإنما أنكر استنباط المعنى الذى يتعلق به حكم الشرع، فإنه من أمور الآخرة، فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر أو إباحة حق الله تعالى، وليس هو من معانى اللسان فى شىء. قالوا: فتحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار على هذا القليل، وتحمل النصوص التى نهت عن العمل بالرأى، وألزمت اتباع الوحي على أحكام الشرع، وعلى هذا تحمل مشاورة النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١) أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها فى تدبير الحرب، وقد شاورهم فيها، والوقوف على جهة الغلبة من مصالح الدنيا، وما هو بحكم شرعى، والنبى صلى الله عليه [وسلم]^(٢) ما شاور أحداً فى حكم من أحكام الشرع بحال. هذه الكلمات من الآية المذكورة، كلمات ذكرها القاضى أبو زيد فى كتابه حجة لهم. رجعنا إلى ما ذكرناه آية الأصوليين لبقاء القياس من الدلائل الشرعية فى المنع منه، وتعلقوا من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩]، ولم يقل إلى القياس، فتضمنت الآية نفيه، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾ [النحل: ١١٦]، والقياس مفترى، وقال تعالى: ﴿قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) زيادة ليست بالأصل.

قل الله أذن لكم أم على تفترون ﴿ [يونس: ٥٩]. والقياس يحل ويحرم، فصار مفترياً على الله تعالى، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ [الحجرات: ١]، والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، وتعلقوا بالأخبار ومنها ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالاً فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»^(١) والفتوى بالرأى فتوى بغير علم، لأن الظن لا يكون علماً بحال، وروى واثلة بن الأسقع، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٢) قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أبناء السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»^(٣).

وروى أبو هريرة، أن النبي ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأى، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»^(٤).

وروى عوف بن مالك الأشجعي، عن النبي ﷺ أنه قال: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي يقيمون الأمور بأرائهم فيحللون الحرام، ويحرمون الحلال»^(٥).

وروى أبو الدرداء رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه فهو عفو»^(٦).

وأما الآثار عن الصحابة، تعلقوا بما روى عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال: «أى سماء تظلني، وأى أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأى».

(١) أخرجه البخارى: العلم (٢٣٤/١) ح (١٠٠)، ومسلم: العلم (٤/٢٠٥٨) ح (١٣/٢٦٧٣).
(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) أخرجه ابن ماجه المقدمة (٢١/١) ح (٥٦) فى الزوائد: إسناده ضعيف «عن عبد الله بن عمرو ابن العاص» بنحوه، والدارمى: المقدمة (٦٢/١) ح (١٢٠) عن عروة بن الزبير، بنحوه.

(٤) ذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٨٤/١) وقال: رواه أبو يعلى وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهرى متفق على ضعفه.

(٥) أخرجه الطبرانى فى الكبير (١٨/٥٠ - ٥١) ح (٩٠)، وعزاه الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٨٤/١) إلى البزار - أيضاً - وقال: ورجاله رجال الصحيح، والحاكم فى المستدرک (٤/٤٣٠).

(٦) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٢١/١٠) ح (١٩٧٢٤)، والدارقطنى: سننه (١٣٧/٢) ح (١٢) والحاكم فى المستدرک (٢/٣٧٥) وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٧٦/١) وقال: رواه البزار والطبرانى فى الكبير وإسناده حسن رجاله موثقون. انظر الدر المنثور (٤/٢٧٩).

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها، وثقلت عليهم السنن أن يعوها، فقالوا برأيهم، فضلوا وأضلوا^(١).

وعن على رضى الله عنه [قال]^(٢): لو كان الدين بالرأى، لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره^(٣).

وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه قال: اتهموا الرأى على الدين. فإن الرأى منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً.

وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: إن عملتم فى دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله تعالى، وحرمتهم كثيراً مما أحل الله.

وأما الآثار عن التابعين، روى عن ابن سيرين أنه قال: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس^(٤).

وقال الشعبى: ما حدثوك عن أصحاب محمد صلى الله عليه [وسلم]^(٥) فأخبره، وما أخبروك به عن رأيهم فألقه فى الحش، وفى رواية: قبل عليه^(٦).

وعن مسروق: لا أقيس شيئاً إنما أخاف الله تعالى أن تزل قدم بعد ثبوتها^(٧)، وفى هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثير.

وذكرنا أكثر من ذلك فى كتاب «الانتصار» واستدل النظام فقال: إن الله تعالى دلنا بموضع الشريعة على أنه منعنا من القياس فإنه تعالى فرق بين المتفقين وجمع بين المتفرقين فأباح النظر إلى الأمة، وحرّم انظر إلى شعر الحرة، وإن كانت شوهاء، وأيضاً

(١) ذكره الحافظ ابن حجر فى فتح البارى من طريق الشعبى عن عمرو بن حريث عن عمر فذكره، وقال: فظاهر فى أنه أراد ذم من قال بالرأى مع وجود النص من الحديث لإغفاله التنقيب عليه فهلاً يلام، وأولى منه باللوم من عرف بالنص وعمل بما عارضه من الرأى، وتكلف لرده بالتأويل وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الترجمة وتكلف القياس والله أعلم، انظر فتح البارى (٣٠٢/١٣ - ٣٠٣) (باب ما يذكر من الرأى وتكلف القياس).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (٤١/١) ح (١٦٢).

(٤) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٦/١) ح (١٨٩).

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٨/١) ح (٢٠٠).

(٧) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٦/١) ح (١٩١) بنحوه.

أباح النظر إلى وجه الحرة، وحرّم النظر إلى شعرها مع اتفاقهما في معنى الشهوة، وربما يكون هيّج الشهوة عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وأوجب الغسل من المنى^(١) دون البول وحرّم الصلاة بالحيض^(٢) دون الاستحاضة^(٣)، وأوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة^(٤).

بيّنة: أن القياس ليس إلا تشبيه الشيء بالشيء.

وقد زعمتم أن التصريق بين المتشابهين^(٥) لا يجوز، وقد وجد التفريق بينهما في غير موضع من أحكام الشرع بدليل هذه الصورة. بل قد ترك الشرع الأولى عند النظر في المعاني، بدليل أن المنى نجاسته دون نجاسة البول، وأوجب بخروجه الغسل، وأوجب بخروج البول الوضوء خاصة، وأيضاً فإن الله تعالى أوجب الحد على من رمى محصناً بالزنا^(٦)، ولم يوجب على من رمى إنساناً بالكفر والشرك شيئاً^(٧)، والكفر فوق الزنا.

بيّنة: أن الله تعالى جعل أحكام الشرع متباينة كمقادير العبادات، والعقوبات، والكفارات، ولم يشرعها نظائر، ليبين لنا أن الشرع باب لا مدخل للرأى فيه.

قالوا: ولأنه ما من فرع إلا ويشبهه أصلين متضادى الحكم، وذلك يقتضى ثبوت حكمين فى محل واحد على وفق الشبه، وهذا باطل فإذا القول بالشبه باطل.

قالوا: ولأن الإنسان لو قال لو كيّله: أعتق عبدي سالماً لأنه أسوداً، أو بريعاً، لأنه أبيض، لم يجز أن يعتق فى الأول كل عبد له أسود، ولا فى الثانى كل عبد له أبيض. واحتج أبو زيد لهم أيضاً. فقال: إن أصل الشرع من أحكام الله تعالى فى الإيجاب والإسقاط، والإحلال والتحريم، وهى كلها خالص حق الله تعالى، لأنها حدود دينية، وحق الله تعالى لا ينبغى أن يثبت إلا بحجة فاصلة موجبة للعلم قطعاً، لأن الله تعالى لا يشبهه عليه حق، والرأى لا يوصلنا إلى ما عند الله تعالى.

(١) قول عامة الفقهاء، انظر المغنى (١/١٩٧).

(٢) انظر المغنى (١/٣١٤).

(٣) انظر المغنى (١/٣٢٤).

(٤) انظر المغنى (١/٣١٤).

(٥) فى الأصل (التشبهين) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٦) ذكره ابن المنذر إجماعاً، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣).

(٧) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أنه إذا قال الرجل للرجل: يا ابن الكافر وأبواه مؤمنان قد ماتا،

أن عليه الحد، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣).

قال: وأما أخبار الرسول صلى الله عليه [وسلم]^(١) فهى غير مختلفة، وهى فى أصلها موجبة للعلم، وإنما اختلفت الرواية على ما سبق. قالوا: ولأن فى معنا^(٢) من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين. فإنما متى حجرنا عن القياس، يلزمنا المحافظة على النصوص والتبخر فى معانى اللسان، وفى المحافظة على النصوص إظهار قالب^(٣) الشريعة كما شرعه، وفى التبخر فى معانى اللسان إثبات حياة القلب، فتموت البدع بظهور القلب، ويسقط الهوى عند حياة القلب، وهذا لأن القلب لا يحيا إلا باستعمال الفكر فى معانى النصوص، ومعانيها جملة وافرة، لا تتزف بأول رأى، وأول الفكر، وقد تفنى الأعمار ومعانى النصوص تبقى غير مستدركة، فثبت أن فى ترك القياس موت البدع، وسقوط الهوى فتموت البدع تماماً من الدين، ويسقط الهوى استقامة العمل وفيها الفوز والنجاة للناس، فهذا الذى ذكرناه احتجاج نفاة القياس، وسنجيب بعون الله تعالى، ونبتدى بإثبات كونه دليلاً لله تعالى فى أحكام الشرع من حيث المعقول ومن حيث السمع، وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الرد عليهم، والمعتمد هو السمع، وأما دلائلنا فى إثبات القياس. قال أولاً: ونبين أن العقل يدل على التبعد به. فنقول: إن مرادنا بقولنا: إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا غلب على ظننا بأمارة شرعية علة حكم الأصل. ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها فى شىء آخر، فإن العقل يدل على قياس ذلك الشىء على ذلك الأصل بتلك العلة، أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر تحصل عند شدتها، ويستفى عند انتفاء شدتها كان ذلك يقتضى الظن بكون شدتها علة تحريمها، ومعلوم أن الشدة ثابتة فى النبيذ، وإنما قلنا: إن العقل يدل على قياس النبيذ على الخمر، لأن العقل يدل على قبح ما ظننا فيه أمارة الضرر، وأمارة الضرر التحريم. ألا ترى أن العقل يقتضى قبح الجلوس تحت حائط مائل، لعلمنا بثبوت أمارة المضرة، فإن قيل: كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه أمارة التحريم والمضرة مع أن الأمارة تخطىء وتصيب. قيل له: كما يجب مثله فى أمارة المضرة الحاصلة فى القيام تحت حائط مائل، فإن قيل: العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ، فلم يجز الانصراف عنه

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) ثبت فى الأصل: (معنا) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) ثبت فى الأصل: (قالت) ولعل الصواب ما أثبتناه.

لأمانة. قيل له: هذا موجود في الجلوس تحت حائط مائل، لأن العقل يقتضى إباحة الجلوس في الأصل، فيجب أن لا يتقل عن هذه الإباحة لأمانة تجوز أن تخطيء وتصيب، فإن قيل: إنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمانة التحريم والمضرة، فلا فرق بينهما هذا دليل المتكلمين من المعتزلة، ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصرى، والأولى أن نذكر دليل العقل على وجه لا يؤدي إلى مذهب من مذاهبهم. فنقول: قد ثبت القول بحجج العقول في مواضعها، فعلى هذا نقول: إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبهها واحد، ولولا أن الأمر في العقول كذلك، لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين، ولا عرفنا صادقاً من كاذب، ولا محققاً من مبطل، ولا كاملاً من ناقص ولا قصيراً من طويل، ولذهب علم الحواس، وبطلت فائدته، وذكر الله الأمثال في كتابه، وضرب الشبه بين المثال والممثل به، وجرت عادة أهل العقل باستعمالها في كلامهم، وابتذالها في مخاطبتهم وجمعوا بالمعنى بين الشيء وغيره، وألحقوا حكمه بحكمه، وهو كقول القائل: إينما أتوجه ألقى سعداً، وهو مثل مشهور من أمثال العرب وهو لرجل من بنى سعد رأى من قومه هذه الحكمة وسوء جوار، فرحل عنهم وانتقل إلى قوم آخرين. فرأى منهم مثل ذلك، فأرسل هذه الكلمة مثلاً، وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معانهم في جواره معنى بنى سعد جعله منهم وألحقه في الحكم بهم، وأجرى سنته عليهم، وهو معنى قوله: كل بنو سعد، وبنو سعد قومي، وعلى هذا يقال خزيم الناعم: إذا وصفوه بالترفة والنعمة وما فلان إلا سخياً [وهو كما يقال]^(١) هو الأمير إيباد وصفوه بالبيان والفصاحة. ويقال: ما فلان إلا كليب بن [واسق إذا وصفوه]^(٢) بالعز والمتعة والسلطان^(٣) إلا قارون إذا وصفوه بالثروة وأمثال هذا تكثر وعلى هذا المعنى. قيل للرجل الشجاع: أسد، وللبليد حمار، وللذمي كلب، وكان متمم بن نويرة بعد ما نجح بأخيه مالك بن نويرة، وهذا الذي قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى. فعوتب على صنيعه. فقال:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيتَه لقبر ثوى بين اللوى والدكادك^(٤)

(١) بياض بقدر كلمتين.

(٢) كشط في الأصل.

(٣) كشط في الأصل.

(٤) قال في القاموس: دكادك ودكاديك وأرض مدكدكة مدعوكة ومدكوكة لا إسناد لها تنبت

الرمث، انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي (٣/٣٠٢).

فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى دعونى فهذا كله قبر مالك
 فهذا أعرابى من بنى يربوع لا يعرف مذاهب الفقهاء فى القياس ولا طريقهم فى
 الاعتبار، وإنما جرى ذلك على حكم أرشده إليه عقله، وسجية هداه إليها طبعه، حين
 رأى الشبه بين الكل فى معنى واحد، وأمثال هذا تكثر، فثبت أن الأمر فى العقول
 الصحيحة على ما قلناه، من أن كل مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، وضح
 أن المعانى أدلة، وأنها متى وجدت متفقة أو حيث اتفاق الحكم ومهما كانت مختلفة
 أوجبت اختلافه.

بيينة: أنه إذا كان النظام ومن تبعه يتبعون أدلة العقل فى العقليات، وبه يستدلون على
 إثبات الصانع، وعلى حدث العالم إلى سائر ما هو معروف، فوجب ألا يمتنعوا من
 ذلك فى أحكام الشرع، وفى فروع السمعيات فإنه إذا استقل شىء بأعظم الأمرين، كان
 قمناً^(١) أن يستقل بأيسرها، وإذا جاز أن يتبعنا الله به فى أصول الدين جاز أن يتبعنا،
 ويجعله دليلاً فى فروعه. فإن قيل: القياس فى العقليات لا يتغير ولا يوجد فيه التفريق
 بين المشتبهات، وقد وجد ذلك فى السمعيات على ما سبق بيانه.

والجواب: أن الأصول التى يقع إليها رد الفروع فى الشرعيات لا يتغير أيضاً، لأن
 الله تعالى قد أكمل الدين وبين الناسخ والمنسوخ واستقرت الشرعية قرارها، فالسمعى
 والعقلى فيما تنازعنا فيه بمثابة واحدة، وأما التفريق بين المشتبهات، فغير جائز عندنا أن
 يقع التفريق بينهما من الوجه الذى يتعلق به الحكم فيهما، وإن جاز أن يقع ذلك من
 سائر الوجوه، وإنما المعتبر فى الجمع والفرق على النكته التى هى مناط الحكم ورباطه
 دون ما سواه، وأما المسائل التى ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين فالنص فرق
 بين المنى والبول، والحيض والاستحاضة، والحرة والأمة، وقد يمكن أن يوجد معنى
 الوفاق بين المنى والبول من وجه، وموضع الخلاف من وجه، وذلك أن المنى والبول
 من حيث كانا خارجين من مخرج واحد جاءت الشريعة فيهما بإيجاب الطهارة، فوجب
 التسوية بينهما فى نوع الواجب، ولم يقع التفريق بينهما فى أن يجعل فى أحدهما
 الطهارة بالماء، وفى الآخر الطهارة [بالماء]^(٢)، وأما موضع الافتراق فهو أن أحدهما، وهو
 البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان، وتدمم البلوى والمحنة فيه ورد

(١) أى: جدير، انظر القاموس المحيط (٤/٢٦١).

(٢) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب (بالتراب).

الشرع بتخفيف الطهارة عن صاحبه لثلا يشق عليه، ولا يلحقه الضرر المجحف، وأما المنى فإن خروجه من بدن الإنسان نادر، وإنما هو فى الفرط والحين، فلما لم تكثر البلوى فيه، وكان خروجه فى العادة بالشهوة واللذة التى تشيع فى جميع البدن، ولم يكن فى إيجاب الاغتسال ضرر قادم ورد الشرع بأعم الطهارتين وأسبغهما، وأما الأمر فى وجه المرأة وشعرها. قلنا: الأصل أن بدن المرأة كله عورة، وأن عليها الستر وترك التبرج، إلا أن موضع الوجه منها موضع الحاجة والضرورة، لأن إثبات عينها والمعرفة بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه، وأيضاً، فإن مصلحتها فى أسباب معاملتها لا يكمل إلا بذلك، وأما الشعر فلا ضرورة فى إبرازه بحال فصار كسائر بدننها، وإن تعلقوا بالحرمة والأمة فى الشعر، وصورة الحرمة الشوهاء والأمة الحسناء. فيقال لهم: إن القياس يقتضى الجمع بين الشيتين فى الحكم، واختلافهما إذا اشتركا وافترقا فى علته لا فى صورته، فبينوا أولاً أن شعر الأمة والحرمة اشتركا فى علة التحريم والإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما وروداً بما يمنع القياس. قال النظام: غرضى بما أوردته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم، لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرمة، ولم تذكر الأمة. قلتم: إنما حُرِّم ذلك خوف الفتنة، وذلك قائم فى شعر الأمة الحسناء، فوجب أن يحرم النظر إليه، وهذا من أقوى أماراتكم فى القياس، فإذا شهدت الشريعة بإبطاله صح قولنا: إن وضع الشرع مانع من القياس. قال النظام: ونبين هذا الفرق بين القياس العقلى والقياس الشرعى، فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين فى العلل العقلية، ولا تختلف مع الاتفاق فى العلل، ونحن نقول: إن شعر الأمة وشعر الحرمة خارج على ما قلناه من اعتبار الحاجة. فإن الجارية سلعة تباع وتشترى، وبالناس حاجة إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات، فأعرض الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة بخلاف الحرمة، فإن الأصل أنها عورة، فالشرع حرم النظر سواء كانت شوهاء أو حسناء، حسماً للباب وسداً له، وزيادة احتياط للأمر، وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة فيه إجماع، وعلى أنه ليس بمستنكر وقوع الفرقان بين الصلاة والصوم. ألا ترى: أن المسافر يدع الصوم أصلاً، ولا يجوز تركه الصلاة، وإنما السفر تأثيره فى إثبات القصر. ثم نقول: إن الصوم ليس مما يتكرر فى دوام الأوقات كالصلاة، وإنما هو فى السنة شهر واحد، وربما يمر عليها الشهر كله ولا تحيض فيه، فلم يكن فى إلزامها الصوم كبير مشقة، ولا كبير مضرة، أما الصلاة لو

كلفت قضاءها لأيام حيضها لحقها حرج ظاهرٌ ومشقةٌ شديدة، فرفع الله تعالى القضاء عنها رفقاً بها وتخفيفاً عنها، وأما القذف بالزنا والقذف بالكفر، فالفرق بينهما ظاهر، لأن المقصود من إيجاب الحد نفى العار عن المقذوف، والكفر قد يتنفى عنه بقول يديه، فيسلم من عاره، والزنا لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه بالقول، فلم يكن بدٌ من إيجاب الحد ليتنفى منه عاره وشينه.

بيّنة: أن الكافر يفعل الكفر تديتاً، فلا يتعير به بخلاف الزنا، فإن المرء يفعله مستقبلاً له، فيلزمه العار العظيم من النسبة إليه، ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بجواب جدلى يدفع السؤال من أصله فيقال: إنه ليس فيما قاله سوى أنه أَرانا أمثال أماراتنا، وقد نفت الشريعة أحكامها، وذلك لا يمنع من كونها أماراة، لأنه ليس من شرط الأماراة أن تدل هى وأمثالها على حكمها على كل حال. بل قد تنجزم دلالتها، ولا تخرج عن كونها أماراة.

ألا ترى: أن الغيم الرطب أماراة فى الشتاء على المطر. ثم قد نجد غيماً أرطب من كل غيم فى صميم الشتاء، وتختلف المطر، ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب عن كونه أماراة، وكذلك وقوف مركب القاضى على باب الأمير أماراة على كونه عند الأمير ثم قد يوجد مركب القاضى على باب الأمير وليس القاضى هناك، ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أماراة، ونقول: قولكم الشرع جمع بين المختلفين، وفرق بين المتفقين كلام باطل، لأن ذلك يوجب إحالة القياس فى العقلية، لأن العقل جمع بين المتضادين فى حكم واحد، كاجتماع السواد والبياض فى الحاجة إلى محل، وجمع بين مختلفين غير متضادين فى الحكم كاجتماع الأعراض والأجسام فى الافتقار إلى محدث، وأمثال هذا تكثر، وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرج أماراتنا على الأحكام من كونها أمارات لها، لوجودنا أماراتها، والأحكام مختلفة عنها، وهذا لأنه يجوز أن يفرق الله بين الأصول فى الأحكام، فيجعل بعضها عقيماً لا يثمر فرعاً، وبعضها مثمراً يستدل بمعانيها على فروعها وثمارها، وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً لنبيين به الكلام زيادة بيان، وهو أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معانٍ تجرى فى جميع ما وجدت فيه تلك المعانى لم تكن تتعدى مواضعها التى وقعت فيها، والأعيان التى خرجت عليها، ولم يجوز أن يشارك عمرو الذى لم يحكم له أو عليه بها زياداً الذى حكم له أو عليه، ولما اتفقوا على أن فى رجم ماعزاً دليلاً على رجم غيره إذا زنى، وفى بيع عبد مدبر

دليل على جواز بيع مدير غيره، وفي قوله عليه السلام لفساطمة بنت أبي حبيش: «إذا أقبلت الحيضة فدع الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي واصلى»^(١)، دليل على أن غيرها من النساء يكن أمثالها في هذا الحكم، وفي قوله عليه السلام لهند: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف»^(٢)، دليل على غيرها، وفي قوله عليه السلام للأعرابي حين قال له: هل على غيرهن. قال: لا إلا أن تطوع^(٣). دليل على سقوط ما وراءها عن كافة الناس. وقد روى عن النبي صلى الله عليه [وسلم]^(٤): أنه خرج مرة وفي يده ذهب وحرير. فقال: هذان حلال لإنات أمتي حرام على ذكورهم^(٥)، وإنما وقعت الإشارة منه في ذلك القول إلى ما في يده منهما. ثم كان الحكم متعدياً إلى جميع الجنس فيهما، فثبت أن المعانى في الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعديّة. وهم يقولون: إنما أثبتنا هذه الأحكام التي ذكرتموها في حق غير من ورد فيهم بدليل آخر، فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع، ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله صلى الله عليه [وسلم]^(٦): خطابي للواحد خطابي للجماعة. وقالوا أيضاً: الكلام في العلل الظنية، وكون الزنا مع الإحصان علة الرجم مقلوب بها، وكذا في سائر ما قلتم، والاعتماد على ما سبق.

* * *

طريقة ثانية في إثبات القياس:

نقول: الضرورة داعية إلى وجوب القياس، لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولا بد أن يكون لله تعالى في كل حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعاً بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس. ألا ترى: أنا إذا تركنا القياس تعطلت

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (٣٩٦/١) ح (٢٢٨)، ومسلم: الحيض (٢٦٢/١) ح (٣٣٣/٦٢).

(٢) أخرجه البخارى: النفقات (٤١٨/٩) ح (٥٣٦٤)، ومسلم: الأفضية (١٣٣٨/٣) ح (١٧١٤/٧) واللفظ للبخارى.

(٣) أخرجه البخارى: الإيمان (١٣٠/١) ح (٤٦)، ومسلم: الإيمان (٤٠/١، ٤١) ح (١١/٨).

(٤) زياده ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: اللباس (٤٩/٤) ح (٤٠٥٧)، والنسائي: الزينة (١٣٨/٨) (باب تحريم

الذهب على الرجال)، وابن ماجه: اللباس (١١٨٩/٢) ح (٣٥٩٥)، وأحمد: المسند (١٤٤/١) ح (٩٣٨)، انظر تلخيص الحبير (١/٦٤، ٦٥) ح (١٣).

(٦) زياده ليست بالأصل.

أحكام الحوادث فصيح قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس، والأصل أن الأسباب والمعاون التى بها يتوصل إلى الشئ المأمور به فى معنى المأمور به والمنطوق بذكره، فىكون الأمر الوارد بالجملة منطوقاً عليها، وإنما يقع السكوت عنها اختصاراً للكلام واعتماداً على فهم المخاطب، وهذا كالقبلة أمرنا باستقبالها فى حال الغيبة، كان الاستدلال بالعلامات الموصلة إليها لازماً لنا، ومعلوم أن من استؤجر لإيصال كتاب إلى موضع كان عليه فعل ما يوصله إليه من سيرٍ وقطع مسافة، ومن استأجر أجيراً ليخبز له خبزاً، فقد انتظم ذلك إيقاد النار وتسجير التنور، وإن لم يجر ذكره فى لفظ الإجارة، وكذلك ها هنا إذا لم يصل إلى معرفة أحكام الحوادث إلا بالقياس، وجب عليه استعمال القياس كما لزمنا حكم الحادثة يدل عليه أننا إذا سلكنا هذا الطريق وصلنا به إلى الائتمار، وإذا عدلنا عنه لم نصل إليه بعلمنا أنه الواجب، وقد أمرنا بنفقة الزوجات، وتقويم المتلفات وأروش الجنائيات، ولم يرد بتقديرها توقيف، ولا يجوز أن يكلف معرفة ما لا سبيل لنا إلى معرفته، فعلم أن طريقها الاجتهاد واستعمال أسبابه الموصلة إليها. فإن قيل: لا ضرورة، لأن العلة قد ارتجت بما يدل عليها قضايا العقول فى الحوادث على ما ذكروا فى حجته، قد بينا من قبل أن العقل لا يدل على شئ بنفسه لا تقبيح ولا تحسين، ولا إيجاب ولا حظر، وقد ذكرنا فى هذا الباب ما فيه غنية، وعلى أن الدليل من حيث [إن]^(١) العقول متعارضة، لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إباحة الأشياء فى الأصل، يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر، وبإزائها من يقول بالتوقف، فإذا تعارضت هذه الأقوال، فعلى أيها يعتمد. ثم يقال لهم: ما ذهبتم إليه من الرجوع إلا دلائل العقول مخالف لفعل النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٢) فإنه عليه السلام كان يقف فى الأمور التى لا يجد فيها نصاً ولايردها إلى الإباحة بقضية العقل، وكذلك الصحابة كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع. ويقال لهم أيضاً: إنا قد وجدنا فى الشرع مسائل وأحكاماً لا يتصور الحكم فيها على قضايا العقول، لأن ما قاله إنما يتصور فى الأشياء التى اختلفوا فى تحليلها وتحريمها. فنقول: أحملها على قضية العقل فى إثبات الإباحة، وإذا وقع التنازع فى أمر العقود والفسوخ، والزام كل واحد من المتعاقدين تسليم ما يلزم منها، وإسقاط ما يسقط كيف يحمل أمثال هذا على قضية

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) زيادة ليست بالأصل.

العقل، وكذلك فى باب الأنكحة، فلا يدري كيف يتمشى هذا الأصل الذى زعموه. فإن قالوا: يستصحب الحال فيما لا دليل فيه. قلنا: استصحب الحال فى العقود مع الاختلاف متعذر متناقض، لأنه ما من حكم يستصحب فيه حالة لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه. ألا ترى: أنه إذا وقع الاختلاف فى فسخ النكاح بالعيب. فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ، والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ، وكذلك إذا اشترى جارية ثيبة ووطنها. ثم اطلع على عيب بها وأراد ردها. فإن الاستصحاب فى أحد الجانبين يوجب الرد، وفى الجانب الآخر يمنع الرد، فثبت أن الضرورة التى ادعيناها متحققة قطعاً، والذى قالوه خيراً من كلامهم، أن الفكر فى معانى النصوص وأشارتها، وقضاياها تغنى عن القياس مجرد دعوى، ونحن نعلم بطريق القطع وجود حوادث لا تدل عليها النصوص بوجهٍ ألا ترى: أنا وجدنا حوادث اختلفت الصحابة فيها، وقال كل أحدٍ بخلاف ما قال صاحبه، ولم يحتج أحد منهم على الآخر بنص، ولا بمعنى نص، ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجوا بها، وإن رجعوا إلى قضية العقل، فقد سبق إبطاله، وعلى أن تناول العقل حكم الحادثة إنما يقتضى إثبات حكمة فيها، ويغنى عن سواه، إذا لم ينقل عن العقل دليل شرعى، فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعى يوجب الانتقال عن قضية العقل، هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل، وأما إذا كان مطابقاً له، فما المانع أن يدل هو على الحكم إيجادة مع العقل، كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد، فبطل ما قالوه من كل وجه.

طريقة ثالثة فى إثبات القياس:

فهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا فى أمرٍ من أمور الدين، فصار كل واحدٍ منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه قضية حكمه كمسألة الجد^(١) والمشتركة، وميراث ذوى الأرحام، فإن الاختلاف بينهم فى هذه

(١) قال الكلوزانى: اعلم أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى ثوريث الجد مع الإخوة والأخوات فروى عن أبى بكر الصديق وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عباس وعائشه وأبى هريرة وأبى الدرداء وأبى الطفيل وأبى موسى وعمران بن حصين وجابر بن عبد الله وعبادة =

المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذکور، كقول ابن عباس لزيد: أتجعل ابن الابن ابناً ولا تجعل أب الأب أباً وتشبيه زيد مثلاً بالرأى فى مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة، وجدول النهر، وروى قريب فى هذه المسألة، عن على، وكقول من حاج عمر فى توريث الأخ للأب والام مع الأخوة للام فى مسألة المشتركة^(١)، هب أن أبانا كان حماراً السنابنى أم واحدة؟ فرجع عمر إلى التشريك^(٢) لما نبهه هذا الرجل على موضع المساواة فى السبب، الذى يستحق به الإرث، وروى أن أبابكر رضى الله عنه ورث أم الام، ولم يورث أم الأب. فقال له عبد الرحمن بن سهل لرجل من الأنصار وقد شهد بدرًا: لقد ورثت امرأة لو كانت هى الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورثها. فأشرك عند ذلك أبو بكر رضى الله عنه بينهما

= ابن الصامت، وابن الزبير رضى الله عنهم أنهم جعلوا الجد أباً وأسقطوا به جميع الإخوة والأخوات وإليه ذهب الحسن وعطاء وطاووس وجابر بن زيد وقتادة وابن سيرين وأبو حنيفة وعثمان البتى والمزنى وداود والعمل على هذا لوضوحه.

وروى عن على وابن مسعود وزيد بن ثابت أنهم ورثوا الإخوة معه ثم احتلفوا فى كيفية توريثهم فكان على عليه السلام يقسم المال بين الجد وبين الإخوة والأخوات ويجعله فى ذلك بمنزلة الأخ ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فإن نقصته المقاسمة عن السدس فرض له السدس وجعل الباقى للإخوة والأخوات.

وإلى قوله فى جميع باب الجد ذهب الشعبى والنخعى والمغيرة وابن أبى شعبة وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن بن صالح، وكان زيد وابن مسعود يقسمان المال بينه وبينهم ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فإن نقصته المقاسمة من الثلث فرض له الثلث وجعل الباقى للإخوة والأخوات ويقول زيد فى باب الجد أخذ الزهرى والأوزاعى والثورى ومالك وأحمد بن حنبل والشافعى وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيد وجمهور الفقهاء وأخذ بقول ابن مسعود فى الجد كله شريح ومسروق وعلقمة وجماعة من أهل الكوفة، انظر المغنى لموفق الدين (٦٤/٧) بداية المجتهد لابن رشد (٢٥٩/٢) كشف القناع للبهوتى (٤٠٧/٤، ٤٠٨) الإنصاف للمرداوى (٣٠٥/٧)، الروض المربع (٨٨/٢) نيل الأوطار للشوكانى (٦١/٦) حاشية البيجرمى على الخطيب (٢٧٨/٣) الأشباه والنظائر للسيوطى (٤٧٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٢٩٨) المبسوط للسرخسى (١٨٠/٢٩) الاختيار للموصلى (١٧٩/٤) التهذيب فى الفرائض للكلوذانى - قيد الطبع بتحقيقنا.

(١) مسألة الشركة وهى كل مسألة اجتمع فيها زوج وأم أو جدة واثنان فصاعداً من ولد الأم وعصبة من ولد الأب والام، انظر المبسوط للسرخسى (١٥٤/٢٩) المغنى لموفق الدين (٢١/٧)، كشف القناع للبهوتى (٤١٥/٤) بداية المجتهد (٢٥٩/١٢).

(٢) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٤١٧/٦) ح (١٢٤٦٧).

بالسدس^(١)، واتفقت الصحابة على الزيادة على حد الشارب^(٢). وقالوا: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفتري ثمانون^(٣). ثم قالوا: هو رأى رأيناه بعد رسول الله صلى الله عليه [وسلم]^(٤)، وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف بالضرب، واختلفوا في أم الولد: فقال على: اجتمع رأى ورأى عمر أن لا يبعن، ثم رأيت يبعن، وكتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعري كتاباً فى تعليم القضاء [فقال فيه]^(٥): الفهم الفهم فيما يتخالج فى صدرك، مما ليس فى الكتاب والسنة، أعرف الأشباه والأمثال. ثم قس الأمور، وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق، أولى من التماذى فى الباطل^(٦).

وعن ابن مسعود رضى الله عنه فى قصة بروع بنت واشق: أقول فيها برأى، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان: لها مهر بمثل نساتها لا وكس ولا شطط^(٧)، وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إنى رأيت فى الجد رأياً فاتبعونى، وقال له مسروق، أو غيره: إن تتبج رأيك، فزأيك رُشد، وإن تتبج رأى من قبلك فنعم ذا الرأى^(٨)، يعنى أبا بكر رضى الله عنه أو غيره كان، وقال رضى الله عنه فى قصة بروع بالرأى حسبها الميراث لا مهر لها^(٩). وقال ابن مسعود فى دم بين اثنين عفا أحدهما أرى هذا أحيا بعض النفس، قال عمر: وأنا أرى ذلك، واختلفوا أيضاً فى مسألة الحرام.

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٣٨٥/٦) ح (١٢٣٤٣).

(٢) اعلم أن قدر حد الشرب فيه روايتان ورواية عن أحمد:

إحدهما: أنه ثمانون وبهذا قال مالك والثورى وأبو حنيفة ومن تبعهم لإجماع الصحابة.

الثانية: أن الحد أربعون وهو اختيار أبى بكر ومذهب الشافعى والرواية الثانية عن الإمام أحمد، انظر المغنى (٣٢٩/١٠).

(٣) أخرجه مالك فى الموطأ: الأشربة (٨٤٢/٢) ح (٢).

(٤) زيادة ليست بالأصل.

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (٢٠٦/٤) ح (١٥) من حديث طويل، انظر تلخيص الحبير

(٢١٥/٤) ح (٤٢).

(٧) أخرجه أبو داود: النكاح (٢٤٤/٢) ح (٢١١٦)، والنسائى: النكاح (٩٨/٦) (باب إباحة

التزويج بغير صداق)، وأحمد: المسند (٥٨٠/١) ح (٤٢٧٥).

(٨) أخرجه الدارمى: الفرائض (٤٥٢/٢) ح (٢٩١٦).

(٩) تقدم تخريجه عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه.

فقال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما: هو يمين^(١)، وقال على كرم الله وجهه: هو طلاق [ثلاث]^(٢). وقال ابن مسعود رضى الله عنه: طلقة واحدة^(٣).

وقال ابن عباس رحمة الله عليه: هو ظاهر.

واختلفوا أيضاً فى مسألة المخيرة، وخلافهم فى ذلك معروف فى اختيارها نفسها^(٤)، أو اختيارها زوجها^(٥). قال زاذان عن على رضى الله عنه: سألتى عمر رضى الله عنه عن المخيرة. فقلت: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وزجها أحق بها، وإن اختارت نفسها فهى واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، ولكن إن اختارت نفسها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها، فلا شىء، فتابعته على ذلك، فلما خلص الأمر إلى عدت إلى ما كنت أرى. فقلنا له: لأمر جامع فيه أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه، وتركت له رأيك، أحب إلينا من رأى انفردت به، فضحك. وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت، فخالفتنى وإياه. وقال: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت نفسها، فهى [ثلاث]^(٦)^(٧)، وهم فى هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأى، لأنهم لا بد أن يكونوا قالوا عن طريق، إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوا جزافاً،

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٥٧٦/٧) - ح (١٥٠٦٧).

(٢) فى الأصل (ثلاث) وانظر السنن الكبرى للبيهقى (٥٧٦/٧).

(٣) وروى الحافظ البيهقى فى الكبرى (٥٧٥/٧) - ح (١٥٠٦١) عن ابن مسعود - رضى الله عنه - أنه إن نوى به يميناً فيمين وإن نوى طلاقاً فطلاق. وأخرج البيهقى (١٥٠٦٤) أنه إن نوى طلاقاً تقع طلقة واحدة. والله أعلم.

(٤) إذا اختارت نفسها فلا تكون أكثر من تطلق رجعية وبه قال أحمد وهو قول ابن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعمر وعائشة رضى الله عنهم وروى ذلك عن جابر وعبد الله بن عمر. وقال أبو حنيفة: هى واحدة بائنة وهو قول ابن شبرمة. وقال مالك: هى ثلاث فى المدخول بها لأن المدخول بها لا تبين بأقل من ثلاث إلا أن تكون بعوض، انظر المغنى (٢٦٧/٨).

(٥) إذا خيرها زوجها فاخترت زوجها أو ردت الخيار أو الأمر لم يقع شىء نص عليه أحمد وروى ذلك عن عمر وعلى وزيد وابن مسعود وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وابن شبرمة وابن أبى ليلى والثورى والشافعى وابن المنذر.

وعن الحسن تكون واحدة رجعية وروى ذلك عن على ورواه إسحاق بن منصور عن أحمد،

انظر المغنى (٢٩٨/٨).

(٦) فى الأصل (ثلاث)

(٧) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٥٦٦/٧) ح (١٥٠٢٧).

ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص، فدل أنهم قالوا عن قياس، وتتبع هذا يطول، والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة، ولم يصح عن أحد منهم في ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا، فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع، وأنتم لا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً، حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون، وتدرون وتصححون وتبطلون، والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها، فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح، ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ، وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال، لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه، حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعى أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة، مما يتعلق به حكم شرعى، ووقع فيه الاختلاف، ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله، فإنه يجوز، لأن الإجماع حجة، وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف، ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص، فلا يتصور أن يكتموا الخبر، إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثانى: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل، ولا أدرى وجه الإشكال في هذا السؤال، وهذه الآثار صرحت المصير إلى رأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه، وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن رأى، فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف فى الأقوال فى هذه المسألة، ولم ينقل عنهم تصريح بعله. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة، وعلى أن التنبية منهم على العلة، والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول فى مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث^(١). فقال: مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقاً واحدة^(٢)، اعتبر أقل ما ثبت، ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها، ومن جعله ظهاراً^(٣) أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء،

(١) هذا قول: على وزيد بن ثابت وابن عمر والحسن البصرى والحكم ومالك وابن أبى لىلى، انظر الأشراف (١/١٥٢).

(٢) هو قول الزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٨/٢٧٥)، الأشراف (١/١٥٢).

(٣) هو قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبى قلابة وأحمد، انظر الأشراف (١/١٥٢).

وإذا كان هذا الذى ذكرناه ممكنًا، ولم يكن ذكر نص، ولأنهم قالوا بغير طريق، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه، أو ما يجرى مجراه، وأيضاً فإن الناس قد يقتصرون على الفتوى فى كلامهم، ويعلم السامع الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى. وقال بعضهم: إنهم قالوا فى مسائل المواريث ما قالوه بالصلح، أو بأقل ما يجب، وهذا ليس بشيء، لأن المتقول فى مسألة المواريث إثبات الإرث، ونفيه، وتقديره فى بعض المواضع، فكيف يتصور الصلح على هذا؟ وقولهم: إنهم أوجبوا أقل ما قيل باطل، لأنه لم يتقدم اختلافهم [فى] (١) أقوال هم قالوا بأقلها، ولا اتفقوا على قول حتى يقال: إنه أقل ما قيل. بل قالوا أقاويل متباينة، بعضها يخالف البعض، وثبتها هنا عما نقلوه عن الصحابة والتابعين من ذم الرأى. قلنا: إنما قالوه فى الرأى الفاسد الذى لا [تعلق] (٢) له بأصل من الأصول، أو قالوا ذلك فى القياس الذى بخلاف النص ألا ترى: أن علياً رضى الله عنه قال حين قال: لو كان الدين بالرأى، ولكنى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر قدميه (٣)، والدليل على أن المراد منهم بما قالوا أحد هذين الوجهين، أنه ثبت عنهم القول بالقياس، واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه، وعلى ما ذكرنا بأول قول التابعين. ألا ترى: أن ابن سيرين قال: أول من قاس إبليس (٤)، وإنما أراد به القياس الفاسد دون الصحيح.

بيئته: أن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص، وما كان من القياس كذلك، فإننا لا نجوزه، ولا نعمل به، وكذلك قوله: ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يريد به المقاييس الفاسدة، وقد ورد النهى الصريح فى الكتاب عن السجود لها وذلك قوله عز وجل: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون﴾ [فصلت: ٣٧]، وكذلك الذى حكوه عن الشعبي إنما هو فى القياس الخالى عن أداة الأصول، وقد كان ظهر فى آخر زمان التابعين قوم يقدمون الرأى على السنن، وإنما أراد ذلك وكل ما نقل من أمثال هذا يكثر، وقد حمل جميع ما نقل من الرأى من الصحابة والتابعين على الرأى قبل طلب السنن وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) فى الأصل (يتعلق).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

السنة أولاً، ثم يصير إلى القياس، وكذلك الجواب عن الأخبار التي تعلقوا بها عن النبي صلى الله عليه [وسلم]^(١)، وعلى أنه ليس في تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد الله ابن عمرو في قبض العلم^(٢)، فإما سائر الأخبار فلا تعرف، ولا نقل في كتاب يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها. فإن قالوا: اعتمدتم على إجماع الصحابة، ولم يوجد إجماع الصحابة، لأنكم نقلتم ما نقلتكم عن نفر يسير فأين الإجماع؟ قلنا: نقلنا عن وجوههم، ولم ينقل عن واحد منهم خلاف ذلك، وقد بينا أن القول المنتشر إذا لم يظهر له مخالف يكون إجماعاً، فكيف في هذه الأقوال المنتشرة؟ فإن قالوا: إنما تركوا إنكاره لأنه كان صغيرة، وإنما تنكر الكبائر. قلنا: كما يجب إنكار الكبائر يجب إنكار الصغائر، وعلى أننا بينا أنه لم تجر العادة فيما هذا سبيله أن يظهر الخلاف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه [وسلم]^(٣) على شيء، ونعلم أنهم قالوا ما قالوا عن الرأي، فيكون منكراً. ثم تطبق الجماعة على ترك إنكاره. ألا ترى: أنه لما ظهر بينهم الاختلاف والتنازع، كيف أنكروا بعضهم على بعض، حتى صاروا إلى التجاذب والتقاتل، واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في نهاية الاعتماد، وهو مما يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك.

طريقة رابعة: وهي الاستدلال بالكتاب والسنة:

قال الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢] وقال تعالى: ﴿ولو ردهو إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣]، فأمر بالاعتبار والاستنباط، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بمقداره. وقال ابن عباس رضى الله عنه في الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية^(٤)، وقولهم: إن في هذه العبرة مغناة أن فيه ما يقتضى حمل غيره عليه، وأما الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر، فإن قيل:

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة ليست بالأصل.

(٤) أخرجه أحمد: المسند (١/٣٧٧) ح (٢٦٢٥) بلفظ أن النبي ﷺ سوى بين الأسنان والأصابع

في الدية.

الاعتبار الاتعاظ والانزجار، وليس بمعنى القياس الذى يدعونه، وقيل: إن الاعتبار لا يدل على معرفة الشئ بغيره، إنما هو تبين الشئ نفسه.

بيته: أنه لا يقال للقائس معتبر لا لساناً، ولا عادة، وإنما الذى يعرف معنى المعتبر هو الاتعاظ والتفكر فى نفس الشئ والجواب: أن وزن الاعتبار افتعال من العبرة، والعبرة أصلها فى اللغة المثال، ومنها يقال: أخذ السلطان العشر على عبرة العام الماضى، أى على مثاله، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيل بعضها ببعض، وتسويتها على مثال واحد، ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمر تطابق معانيها معانى الرؤيا، وقيل: هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها من قولك: عبرت النهر، أى صرت من أحد العبرين إلى الآخر، والعبر الشاطيء، فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو إجزاء الشئ على مثال غيره، وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشئ نفسه، والتفكير فيه، وأما حملهم على الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أن معاهما مختلف وقد قال الشاعر فى الاعتبار:

واعتبر الأرض بأسمائها واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشئ بغيره، وأجرى حكمه عليه، فإن قيل: لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس، لحسن التصريح به، وهو أن يقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» [الحشر: ٢٢]، فقلبوا الأرز على البر، وهذا التصريح يكون فاسداً عند كل عاقل، فدل أنه ليس هو المراد. قالوا: وأما الاستنباط المذكور فى القرآن، فهو استخراج الشئ من كونه باطناً ليظهر، فتحمله على الاستدلال بمعانى النصوص، وقد يقال لمن استدلل على الشئ بما يخفى فى النصوص: قد يستنبط هذا الحكم من هذا النص.

والجواب: أما الأول: فإنما لا يجوز ما قالوه، لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام فى ظاهره، فلم يحسن لهذا لكن حسن مع هذا قوله: «فاعتبروا» وإن اشتمل على ما يتعلق بالكلام الأول، وعلى ما لا يتعلق به. ألا ترى: أن النبى ﷺ لو سئل عن ابتلع حصاة فى شهر رمضان لم يحسن أن يقول: من جامع فعلية الكفارة، ويحسن أن يقول: من أظفر فعلية الكفارة، وإذا قال ذلك دخل فيه من جامع، ومن بلع الحصاة، وقد اعترض على الآية. فقيل: إن قوله: «فاعتبروا» ليس على العموم، لأنه لا يجب ما قلتموه فى كل موضع، وإذا لم يجب فى كل موضع فنحن نقول: نوجب الاعتبار

بالتفكر فى معانى النصوص، فهذا رجوع إلى ما سبق، والجواب بما قدمنا.
وأما الاستنباط فالاستدلال به أيضاً صحيح، والذى قالوه من حمله على الاستدلال
بمعانى النصوص. قلنا: الذى قلموه استنباط والقياس الذى اختلفنا فيه من وجوه
الاستنباط أيضاً، فىكون الاستنباط المذكور مشتملاً على الكل، وفى الباب آيات كثيرة،
وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان، وأما السنة فحديث معاذ أن النبى صلى الله عليه
[وسلم]^(١) لما بعثه إلى اليمن قاضياً قال له: «بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم
تجد فى كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله؟ قال:
أجتهد رأى ولا ألو. قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله»^(٢)،
وهذا نص [ثابت]^(٣) وهم يقولون هذا خبر واحد لا يثبت به مثل هذا الأصل، وقد
قالت الأصحاب: هو خبر واحد، ولكن تلقته الأمة بالقبول، فصار دليلاً مقطوعاً به،
وتعلقوا أيضاً بما روى أن النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٤) قال لعمر حين سأله عن قبلة
الصائم: أريت لو تضمضت كان يضررك؟ قال: لا. قال: ففيم^(٥) إذًا، فجعل القبلة
بغير إنزال قياساً على المضمضة، بغير ازدراء، والخبر أيضاً خبر واحد مثل الأول، ويدل
عليه قوله ﷺ للخثعمية: أريت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان يقبل منك؟
قالت: بلى. قال: فدين الله أحق أن يقضى^(٦).

وقال النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٧) فى الهرة: «إنها ليست بنجسة، إنها من
الطوافين عليكم والطوافات»^(٨) فقد علل بعلة مؤثرة وهى التطواف علينا، والعللة

(١) ليست بالأصل.

(٢) أخرجه أبو داود: الأقتضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذى: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٣) فى الأصل (إن يثبت)

(٤) ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: الصوم (٢/٣٢٢) ح (٢٣٨٥)، والدارمى: الصوم (١/٢٢) ح (١٧٢٤)،
وأحمد: المسند (١/٢٨) ح (١٣٩).

(٦) أخرجه النسائى: القضاء (٨/٢٠٠) (باب الحكم بالتشبيه والتمثيل)، وأصله فى البخارى
ومسلم بغير هذا السياق.

(٧) زيادة ليست بالأصل.

(٨) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/١٩) ح (٧٥) والترمذى: الطهارة (١/١٥٣) ح (٩٢)، وقال:
حديث حسن صحيح والنسائى: الطهارة (١/٤٨) (باب سؤر الهرة)، وابن ماجه: الطهارة =

ضرورة الطواف، وتعذر الاحتراز وقال صلى الله عليه [وسلم]^(١) فى دم الاستحاضة: «إنها دم عرق»^(٢)، ولهذا الذى ذكرناه أمثال سواء، فاقصرنا على هذا القدر، وفيما نقلناه من الأخبار [فى]^(٣) تعليم استعمال القياس، وقد تعلق الأصحاب أيضاً بالاجتهاد فى القبلة. وقالوا: تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالآمارات، على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها، ونصلى إلى الجهة التى ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالآمارات، فدل ذلك على حسنها، واعترضوا على هذا وقالوا: من الناس من لا يجوز الاجتهاد فى طلب القبلة، ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها. قلنا: لا نسلم، وإن سلمنا فالآمارات الدالة على القبلة آمارات عقلية لا سمعية، ونحن إنما منعنا الآمارات المظنونة فى الحوادث الشرعية، ولسنا نمنع العمل بالآمارات العقلية، وفى المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب أو غيرهم، لكن الاعتماد على الدلائل الأولى والثانى والثالث وأمثلها وأحسنها إجماع الصحابة، وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة فلا بأس بها، لتكثر الدلائل، فأما الاعتماد عليها ابتداء فلا يصح، لأن الأخبار آحاد وليس فى نص القرآن ما يدل على جواز القياس، ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال، ولا بد من دليل قطعى فى إثبات القياس، والظاهر المحتمل لا يحتج به فى القطعيات، فالأولى ما ذكرنا. فأما الجواب عن كلماتهم. أما قولهم: إن الشرعيات مصلح. قلنا: قد أجبتنا عن هذا فى مواضع وبيننا أن القول بالصالح والأصلح قول باطل، وزعم لا يمكن تمثيته. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز معرفة المصالح بالظنون، ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه، ونحن على صفة، وإذا فعلناه على غير تلك الصفة لا يكون مصلحة لنا، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل، ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة، وإذا لم ينظر حتى نظن شبهة به، أو غيره فأتينا المصلحة، يدل عليه أنا إذا دللنا على أن الله تعالى قد تعبدنا بالقياس فإذا تعبدنا الله تعالى بذلك، علمنا بتعبده أن المصلحة أن يفعل بحسب ظننا. وقولهم: إن المصالح لا

= (١/١٣١) ح (٣٦٧) ومالك فى الموطأ: الطهارة (٢٢/١) ح (١٣)، والدارمى: الطهارة

(٢٠٣/١) ح (٧٣٦) وأحمد: المسند (٣٤٨/٥) ح (٢٢٥٨٩).

(١) ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة يستقيم بها المعنى.

يتوصل إليها بالآراء والامارات. قلنا: ولم هذا؟ لأن الامارات التي تستند إلى النصوص، نستدرك بها المصالح، لأنها بمنزلة النصوص، ومن قال لا التي يستدرك بقول ليس بيدك إلا مجرد الدعوى، ويقال لهم أيضاً: إن المصالح تستدرك بالنصوص، لكن منها ما يستدرك بنص ظاهر جلي، وبعضها يستدرك بنص خفي، فيفتقر إلى الاستدلال، حتى يعلم المراد به، والقياس من هذا القبيل، وهذا لما قلنا: إن الأقيسة لما استندت إلى النصوص صارت بمنزلة النصوص.

فأما قولهم: إن الجلي من أحكام الشرعية، لا يعرف إلا بنص، فكذلك الخفي منها. قلنا: ولم ينبغى أن يكون كذلك، أليس ما عدا الشرعيات يعلم حكمه بالإدراك والضرورة؟ ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك، وجلي الشرعيات يعلم بالنصوص الظاهرة، وخفيها يعلم بنص خفي، وكثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه. فإن قالوا: إن ذلك يستند إلى المشاهدة. قلنا: وكذلك أحكام الفروع استندت إلى الأحكام الثابتة بالنصوص.

جواب آخر: إن جميع الشرعيات [تعلم]^(١) عندنا بالنص، ولكن بعضها يعلم بظاهر، وبعضها يعلم بالاستدلال بالنص، وما علم بالقياس هو مثل ما علم بطريق الاستدلال. وأما قولهم: إن هذه العلل توجد، وهي غير موجبة، وهي قبل الشرع، فلو كانت موجبة، لم ينقل عن موجبها كالعلل العقلية.

قلنا: العلل العقلية موجبة لأعيانها، وكانت لازمة لمعلولها، والعلل الشرعية موجبة بالشرع، فصارت طائفة على معلولها، فلهذا افترقا، وهذا لأن الشرائع مصالح، ويجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولهذا اختلف شرائع الأنبياء، وصح نسخها، فيجوز أن لا تكون هذه العلة موجبة قبل الشرع، لأنه لا يكون مصلحة قبل الشرع، وأما بعد الشرع تكون موجبة، لأنها مصلحة بعد الشرع، هذا جواب المتكلمين، والأولى أن نقول: إنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئاً، فلا يتصور هذا السؤال على هذا القول، وإن تمسكوا بالحسيات.

قلنا: لم جمعتم بين الحسية والشرعية من غير جامع، وأيضاً فإن عنوان الحركة تحرك الجسم، وذلك إنما وجب أن يكون الجسم معه متحركاً، لأن كون الجسم إذا تحرك، هو معنى كونه متحركاً. فالقول: إن فيه حركة وليس بمتحرك مناقضة.

(١) ثبت في الأصل (يعلم).

وأما قولهم: إن الحليم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على إعلامها. قلنا: في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان، ولا يمتنع أن يكون فيه مصلحة رائدة، وإن كان أدون بياناً من غيره، ولو وجب التعبد بأعلى وجوه البيان، لوجب تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة، أو كان ينبغي أن يقع الاختصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد، لأنها أعلى بياناً من الخفية.

وأما قولهم: لو كان القياس حجة لكانت مع النص.

قلنا: ولم وما قلتم دعوى، وعلى أنهم إن قالوا: إنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل، فكذاك نقول: يكون الخبر دلالة والقياس أيضاً دلالة مطابقة له، فإن قالوا: مع النص على خلاف حكمه في الفرع فقد بينا ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد، وإذا عارضه النص كان النص أولى منه، كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد، وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر، أو مع نص القرآن، كان أولى منه وأما تعلقهم بالآيات التي ذكروها، فليس في شيء منها دليل على ما قالوه.

ويقال لهم: لم قلتم: إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى، أو تقديم بين يدي الله ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به، فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو في الحقيقة رد الفرع إلى أصله من الكتاب والسنة، والحكم به حكم بما أنزل الله عز وجل، ورد إلى الله والرسول واتباع ما لنا به علم. وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام: ٥٩] معناه إما على الجملة، أو التفصيل، وليس المراد منه على التفصيل، لأن كثيراً من الأشياء التي لا تعدد لم نجد تناولها الكتاب على التفصيل، فدل أن المراد من تلك، إما على هذه الجهة، أو على تلك الجهة، والكتاب والسنة وإن لم [يشتملا]^(١) على بيان القياس على التفصيل، فقد اشتملا على بيانه بالأجمل.

بيينة: أنه قد وجدت أشياء كثيرة صارت بيينة بالسنة، وليس لها في الكتاب ذكر، ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسول صلى الله عليه [وسلم]^(٢)، ودل أنه لا ينطق عن الهوى جعل كأن بيانه كان بالكتاب كذلك هاهنا لما دل الكتاب والسنة على أن

(١) في الأصل: (يشتمل).

(٢) زياده ليست بالأصل.

القياس دليل الله، وكان رد القياس إلى أصول ثبتت^(١) بالكتاب والسنة، صار بما دل عليه القياس، كما أن^(٢) الكتاب والسنة دلا عليه.

فإن قيل: إن استقام هذا لكم في سائر ما أوردناه، فما قولكم في قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦]، ومعلوم أن القياس دليل ظني، فإن قلتم: إن وجوب العمل به كان بدليل قطعي، فهذا لا يزيل الإشكال، لأن القياس لما كان ظناً، فيستحيل أن ينتج الظن علماً قطعياً، وقولكم: إن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طبع محال. قلنا: الأقيسة لا تفيد [العلم]^(٣) بوجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسة، وإذا قررنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال، وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات، بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم، وهي دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها في القبلة ظنية لا قطعية، وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنائيات، وكذلك التدابير في الحروب يجوز الرجوع إليها، والاعتماد عليها، ومعلوم أن الرأي في الحروب والتدابير التي تقع بين الناس، ليس تفيد علماً قطعياً، وما زال الناس من قديم الدهر إلى حديثه، ومن أولهم إلى آخرهم، ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون، ويعتمدون عليها، وإذا حصرنا الأمور في المتفيات، وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقي بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم، وانسد ما به تقوم أكثر مصالحهم، والإنسان يبعث الواحد في أمر ما [ويرسل]^(٤) رسولا في شيء فيعتمد على تليغته، وفعله لما أرسله فيه، ويسمع من الإنسان بالخبر في إباحة شيء، أو في تحريمه أو طهارته، أو نجاسته، فيؤمر بالأخذ بقوله، وقد كان النبي ﷺ يبعث الواحد في الأمور، ويعتمد على ما يخبره به، وكان ذلك رجوعاً إلى غالب الظن وأمثال هذا، وقد ذكرنا في مسألة الخير الواحد، فالقياس عندنا. بمثابة ذلك.

وقولهم: إن الاحتمال في الأخبار في طرقها، لا في الأقوال المنقولة بل الأقوال

(١) في الأصل: (يثبت).

(٢) ثبت في الأصل: (كمان)

(٣) ثبت في الأصل (بالعلم)

(٤) ثبت في الأصل: (ويرسله)

المنقولة نص فى المعانى التى اشتملت عليها.

قلنا: إذاً يمكن الاحتمال فى الطريق لم يقع لنا العلم بصدد ذلك القول عن النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١). بل كانت نهاية ما فى الباب وجود غلبة الظن، ومع ذلك وجب الاعتماد عليه، والرجوع إليه، فكذلك أمر القياس يكون كذلك يدل عليه أن الله تعالى سعى هذا الدين شرعاً، وشرحاً للصدور. فقال تعالى: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ [الزمر: ٢٢] ومعلوم أن القلب بصره بالغائب، كبصيرة العين بالحاضر، ومعقول القلب بالرأى كمرئى العين بالبصر، فإننا نعلم أن الإنسان يكون حرجاً صدره فى حكم من الأحكام، فإذا تأمل فيه وعرف معناه ينشرح صدره بمعرفة معناه، ويطمئن إليه قلبه ويدخله النور والضياء والفسحة، وهذا لأن الإنسان إذا قلد الحاكى فى شىء وإن كان الحاكى صادقاً، فألقى فى قلبه بعض الحرج، ولم ينشرح صدره كل الانشراح، فإذا عقل معنى الحكم تم انشراح صدره وانفساحه والجملة أن فى قبول فعل صاحب الشرع على ما جاء به حسن الطاعة والانقياد لله عز وجل، وفى المصير إلى القياس وطلب المعانى من الأصول الواردة طمأنينة القلب وانشراحها لوقوعها على حجتها ومعانيها المعقولة وما زال طلب طمأنينة القلوب حسناً منذ قال إبراهيم عليه السلام مجيباً لقوله عليه السلام ولقوله تعالى: ﴿أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾ [البقرة: ٢٦٠] ولهذا لهج الناس بطلب المعانى فى الأشياء، وسلكوا طريق ذلك فى مصالح دنياهم. كذلك صح ذلك أيضاً فى مصالح دينهم، والذين فرقوا بين ما يرجع إلى مصالح الدنيا ومصالح الدين ففرق باطل، والرجوع إلى الرأى وغالب الظن فى الموضوعين. وهذا لأن الفوز والنجاة جائر للعبد من الله تعالى، وناجياً به، غير أن هذه الطاعات والشرائع المشروعة أمارات وعلامات لنيل تلك السعادة ويجوز أن يجعل معنى يغلب عليه ظنه علامة لنيل الفوز والسعادة، وليس هذا بمستنكر فى عقل ولا شرع.

وأما قولهم: إن أحكام الشرع مختلفة فدل اختلافها أنها غير معلولة. قلنا: من الأحكام ما يعقل معانيها. ومنها ما لا يعقل معانيها ونحن إنما نستجيز القياس فيما نعقل معانيها ولا نستجيز فيما لا يعقل معانيها ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين هو أن بعضها لا يعقل معانيه ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل وبعضها ما يعقل معناه ل يتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه.

(١) زيادة ليست فى الاصل.

وأما قولهم: إن حجج الله تعالى تكون موجبة قطعاً. قلنا: هذا الأصل غير مسلم في العمليات، فإن خبر الواحد حجة في العمل، وهو حجة من حجج الله تعالى من حيث العمل به، وإن لم يكن مقتضياً موجبه على وجه القطع والثبات، ولا فرق بين الخبر والعلة، لأنه كما يحتمل تعليل المعلل للغلط، كذلك الرواية تحتمل الغلط وأما قولهم: إنه ما من فرع إلا ويشبه أصليين مختلفين. قلنا: هذا ممنوع، ومن أين قلتم: إن كل فرع يشبه أصليين متضادى الحكم. ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذي له شبه بأصليين متضادى الحكم، لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقاً إلى قوة شبهه بأحد الأصليين فينبغي أن يراجع المجتهد النظر، أو يبالغ في النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك، وقد قال بعض القياسيين: إنه يجوز أن يكون حكم الله في الفرع هو التخيير، فإذا اعتدل الشبهات عند المجتهد، فيكون المجتهد مخيراً يلحقه بأى الأصليين شاء، فأما كلامهم الأخير. قلنا: نحن إنما نجوز المصير إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم في الكتاب والسنة، فإذا أعوزه ذلك حيثئذ يصير إلى القياس، والذي قالوا: إن حصر أحكام الحوادث على معانى النصوص يتضمن الاستحاث على الإكثار من الأخبار والفكر فى معانيها، وفى ذلك إماتة البدع، وإسقاط الهوى.

قلنا: نحن إنما نأمره أولاً بطلب أحكام الحوادث فى النصوص، فإذا لم يجد فيها حيثئذ ينتقل إلى المعنى، وعلى أنا قدمنا أن فى الأمر بطلب المعانى [إشراح]^(١) الصدر، وانفساحه، وطمأنينة القلب، وإصابة زيادة النور الداخلى عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى الله تعالى عباده بطلب المعانى مرة لتنشرح صدورهم وتضىء قلوبهم، ويتجرد القبول والاستسلام مرة ليظهر عطاؤهم المقادة واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة الله تعالى بما أعطاه من النفاذ فى الأمور، ومعرفة الله وحكم الله ومعانيه الغامضة التى هى أمارات أحكامه وشرعه، فيقابلها بالشكر وينقاد ويستسلم مرة، ويحبس عقله من توثبه على الأمور، ويصرفه عن عتوه، وتجاوزه عن حده المحدود له، ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، وهذا باب عظيم، وحكمة بالغة، وتصريف من الرب للعباد، وابتلاء منه لهم ليظهر خفى أمرهم ومكنون سرهم، ويتميز الخبيث من الطيب، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة، والله

(١) ثبت فى الأصل: (إشراح).

تعالى للعباد بالمرصاد، وهو المستعان.

فإن قيل: أليس لو قال الإنسان لغيره: أعتق سالماً عبدى، لأنه أسود، لم يجز أن يعتق كل عبد له أسود.

الجواب: أنا نقول أولاً: لو ^{ورد شرع} ~~ورد~~ بمثل هذا. فقال: أعتقوا فلاناً، لأنه أسود وجب إعتاق كل عبد أسود.

فأما فى أمر العباد قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الإنسان إذا قال: أعتقت عبدى، لأنه أسود فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبده السود، إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه، لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد فى غيره، وكذلك إذا قال لوكيله: أعتق عبدى سالماً لأنه أسود. قال له العقلاء فعبدك الآخر أسود، فلم خصصت هذا بالعتق إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود، لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول، ولأن الموكل لما جاز عليه البدوات والمناقضات لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول.

ألا ترى: أن الموكل لو قال هذا القول وأمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل أيضاً إعتاق كل عبده السود، وخرج على هذا أمر الشارع، لأنه لا يجوز عليه البدوات والمناقضات، ولأنه لو أمر بالقياس صريحاً أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس، فثبت الفرق بينهما من كل وجه، فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة، وقد طالت جداً لكن هذه المسألة أصل عظيم، فلم يكن بد من الكلام فيها على الإشباع والاستقصاء لئلا يدخلها وهم كاذب من الإزراء بالقائسين والراجعين إلى الظنون، والله الموفق للصواب والمرشد إلى الحق بمنه وفضله.

وإذا عرفنا جواز القياس فى الفروع، وتعرف الأحكام من قبله، فأول ما نبدأ به بعد ثبوت جواز القياس الكلام فىمن يجوز له الاجتهاد والقياس، وإنما يقع الكلام فى النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١) وفى الصحابة إذا اجتهدوا بحضرته.

(١) زيادة ليست بالأصل.

مسألة

ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث^(١) ويستعمل القياس ويحكم به.

وكذلك ذكروا أنه يجوز الاجتهاد من الصحابة بحضرة النبي ﷺ ومن أصحابنا من قال لما كان يجوز للنبي ﷺ ذلك، ولا كان يجوز ذلك لأحد من الصحابة بحضرتهم^(٢)، وعلى هذين القولين اختلف أصحاب أبي حنيفة أيضاً. قال أبو زيد: والقصد عندنا أنه لم يكن له العلم بالرأى ابتداءً حتى ينقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلى به، وكان له العمل برأيه بعد ذلك، واستدل من أبي جواز ذلك بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] فدل أنه لا يحكم إلا على وحي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى﴾ [يونس: ١٥] لأنه كان عليه السلام يسأل عن أشياء ويتوقف فيها إلى أن يرد النص كالظهار واللعان وغير ذلك، ولو جاز الاجتهاد ولم يكن للانتظار معنى والمعتمد لهم أن النبي ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفه ثم إذا خالفه فيكون للعامى التخيير فى الاستفتاء وهذا أمر قبيح لا

(١) ذهب الأشاعرة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام جائز عقلاً واختاره البيضاوى، وذهب الجبائى وابنه وأبو هاشم إنه محال، انظر نهاية السؤل (٤/٥٣٠) فواتح الرحموت (٢/٣٦٦)، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٥٣٠، ٥٣١) المستصفى (٢/٣٥٥) المحصول (٢/٤٨٩) انظر إحكام الأحكام (٤/٢٢٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) مسألة اجتهاد الصحابة بحضرة الرسول أو فى غيبته اختلف فيها الأصوليون فى ذلك على أقوال:

- ١ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول غير جائز عقلاً وهو لبعض الأصوليين.
- ٢ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول جائز عقلاً - وهو مذهب الجمهور والقائلون بالجواز اختلفوا على أقوال:
- ١ - يجوز مطلقاً للحاضر منهم مجلس الرسول والغائب عن مجلسه وهو لمحمد بن الحسن والباقلانى.
- ٢ - يجوز للغائب من القضاة والولاة ولا يجوز لغيرهم كما لا يجوز للحاضر فى مجلس الرسول، انظر نهاية السؤل (٤/٥٣٨، ٥٣٩) سلم الوصول (٤/٥٣٨، ٥٣٩) المحصول (٢/٤٩٤) فواتح الرحموت (٢/٣٧٤) إحكام الأحكام (٤/٢٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٣٤).

يقول لديه أحد، وأيضاً لو جوزنا له الاجتهاد لوجب القطع على أن العلة التى استخرجها هى علة الحكم ولا قطع مع الاجتهاد وإذا لم يقطع جازت مخالفته. بيينة: أن الأمة أجمعت على أن من استحله مخالفة النبى ﷺ يصير كافراً فإذا جوزنا له الاجتهاد لم يكن تكفير مخالفه فى الحكم لأن الاجتهاد طريقه الظن فلا يجوز أن يكفر من يخالفه فيه فثبت أن الاجتهاد ممتنع أصلاً وهذا لأن المجتهد لا يؤمن عليه الغلط فكيف يحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط ألا ترى أن رأى فى الحروب لما لم يؤمن عليه الغلط كيف جاز مخالفته فإن النبى ﷺ أراد النزول فى منزل يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر: رأى رأيته أم وحى؟ فقال بل رأى رأيته فقال: بل رأى أن ننزل فى موضع كذا، أو أراد النبى ﷺ أن يعطى يوم الأحزاب قومًا من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقال الأنصار رأى رأيته أم وحى فقال: بل رأى رأيته فقالوا: لا نعطيهم إلا السيف والله ما كانوا يطعمون ذلك فى الجاهلية إلا بشرى أو بقرى، فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام ولما دخل المدينة نهامهم عن تأبير النخل ففسد ثمارها ذلك العام فأمرهم بالتأبير وقال: أتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم^(١) قالوا: ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى رأى لأن الوحى له متوقع واستعمال رأى لا يجوز إلا عن ضرورة.

بيينة: أن الدين فى الأصل لله تعالى، فلا يجوز شرعه برأى لا يؤمنا عن الغلط إلا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب الوحى، وهذا كتحرى القبلة لا يجوز إلا لمن بعد عن الكعبة فأما من قرب فلا ضرورة له، كذلك ها هنا يكون الأمر كذلك قالوا: وأما الأمر بالمشاورة فكان من أمور الدنيا ونحن إنما نجوز الاجتهاد فى أمور الدين فأما فى أمور الدنيا فهو جائز، وعلى أنه عليه السلام أمر بمشاورتهم تطبيقاً لنفوسهم لأخذ برأيهم واستدل من قال: إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبى ﷺ هو أن الحكم بالاجتهاد حكم يغالب الظن، فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص، وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبى ﷺ، فصار اجتهادهم فى هذا الموضع كاجتهاد علماء الأمة فى موضع النص وأما دليلنا فيتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢٢] وهذا على العموم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ فلو لم يجز لهم الحكم بالرأى لم يؤمر بالمشاورة، لأن الذى ينال بالمشاورة محض رأى. وقولهم: إنه

(١) أخرجه مسلم: الفضائل (٤/١٨٣٦) ح (١٤١ / ٢٣٦٣).

أراد بذلك في أمور الدنيا. قلنا: قد كان النبي ﷺ يشاورهم في أمور الدين بدليل المفادة يوم بدر والمفادة حكم شرعى، وقد شاورهم في ذلك، واختلاف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما في ذلك معروف مشهور، وقد روى أن خولة سألت النبي ﷺ عن ظهار زوجها منها فقال: ما أراك إلا وقد حرمت عليه فقالت: أشتكى إلى الله عز وجل فانزل الله تعالى آية الظهار^(١)، ويدل عليه أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أمر الأذان فاختلفوا عليه ثم إن عبد الله بن زيد رأى الرؤيا على ما عُرِف، وقد روينا أن النبي ﷺ قال لعمر رضى الله عنه حين سأله القبلة للصائم: رأيت لو تميمضت^(٢) وفى حديث الخثعمية رأيت لو كان على أمك دين؟^(٣) قال تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ [التوبة: ٤٣] وقد كان أذن لهم بالرأى ويدل على ما ذكرناه قصة داود وسليمان صلوات الله عليهما على ما ذكر الله عز وجل وهو قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث﴾ [الانبيا: ٧٨] الآية وقال تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الانبيا: ٧٩] وكانا حكما بالاجتهاد، وهذا كله بمعنى، وهو أنه كما يجوز فى العقول أن يكون مصلحتنا أن نعمل بالاجتهاد بالأمانة تدل عليه مرة، ونعمل بالنص مرة إذا وجد كذلك جاز مثله فى النبي ﷺ وليس يحيل العقل ذلك فى النبي ﷺ ويصححه فينا، كما لا يصححه فى زيد ويمنع منه فى عمرو لهذا يجب عليه، وعلينا أن نعمل بالاجتهادنا فى مضار الدنيا ومنافعها، وإذا ثبت أن العقل لا يمنع من التسوية بيننا وبين النبي ﷺ وبين الأمة، ولم يرد شرع يفرق بينه ﷺ وبيننا، صارت الدلائل مستمرة على عمومها، واستدل من جوز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبي ﷺ بما روى أن النبي ﷺ أمر سعداً أن يحكم فى أمر بنى قريظة^(٤) والرسول ﷺ حاضراً وروى أن النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين على أنه إن أصاب فله عشر حسنات. فقال: يا رسول الله أجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم ولأنه إذا جاز الاجتهاد فى غيبة النبي ﷺ وخطأه لا يستدرك فلا يجوز بحضرة النبي ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبي ﷺ أولى وأحرى.

(١) ذكره الحافظ السيوطى فى الدر المنثور وقال: أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن خولة... فذكره. انظر الدر المنثور (٦/ ١٨٠).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخارى (٧٧/٤) ح (١٨٥٢)، وأحمد: المسند (١/ ٢٩٥) ح (١٩٧٥).

(٤) أخرجه البخارى: الاستئذان (١١/ ٥١) ح (٦٢٦٢)، ومسلم: الجهاد (٣/ ١٣٨٨) ح

(٦٤/ ١٧٦٨).

وأما الجواب عما ذكره. قلنا: أما قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحىٌ يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] فلا دليل من هذه الآية في موضع الخلاف، لأن الآية نزلت في شأن القرآن، ولأن الهوى عبارة عن هوى النفس الباطل، لا عن رأى الصواب عن عقل ونظر في أصول الشرع أما قولهم: إن النبي ﷺ قد توقف في أشياء قلنا: إن كان قد توقف في مواضع فقد اجتهد في مواضع على ما سبق وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب، فيحمل غيره عليه، فأما ما لا أصل له، فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه.

فأما الذى اعتمده من قولهم إنه لو جاز الاجتهاد له لجاز لغيره مخالفته قلنا: نحن نقول: يجوز له ﷺ الاجتهاد وأما مخالفة غيره له حرام فإن قيل: كيف يحرم مخالفة قول صدر عن اجتهاد؟ ويمنع مجتهد آخر عن الاجتهاد فيه.

بيينة: أنه لا يتصور أن يحرم على غيره المخالفة إلا بعد أن يكون الدليل قطعياً وإذا لم يكن للنبي ﷺ فى نفسه قطعياً كيف يكون فى غيره قطعياً. قلنا: بلى قد يجوز صدور القول عن اجتهاد، لكن يحرم على غيره المخالفة لكونه نبياً فى نفسه، وإنما حرم المخالفة، وإن صدر عن الاجتهاد، لأنه عليه السلام كان معصوماً عن الخطأ فى الأحكام، فإذا كان معصوماً عن الخطأ محروساً عن الزلل كان مصدوراً منه محكوماً بصحته مقطوعاً بذلك فلذلك حرمت المخالفة ومن استحل كفر ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وأما قولهم: هل يقطع على العلة التى استخرجها أنها علة الحكم قلنا: نحن نقطع بذلك، لأنه واجب علينا اتباعه وهو لا يقطع بذلك لأنه مجتهد، ولأننا نعلم أنها علة الحكم قطعاً لما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجتهاد بحضرة حكم بالظن مع إمكان التوصل إلى العلم قلنا: إذا اجتهد وأقر هو ﷺ على ذلك، فقد وقع لنا بحضرة العلم بذلك، ولأنه إن أخطأ يمنعه منه على أنه يجوز الحكم بالظن مع إمكان العلم، بدليل أنه لا يجوز الحكم بخبر الواحد من إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع الخبر بخبرهم والله أعلم.

وقد بينا اختلافهم فى جواز الاجتهاد بحضرة النبى ﷺ وقد قال بعضهم: إذا أذن

(١) ثبت فى الأصل (صدر)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

النبي ﷺ في ذلك، والأولى أن يقال : إنه لا يجوز لمن حضر النبي ﷺ أن يجتهد قبل سؤال رسول الله ﷺ كما لا يجوز لأن للمجتهد أن يجتهد قبل طلب النص كما لا يجوز لسالك^(١) في برية مخوفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم، وإذا سأل النبي ﷺ يجوز أن يكلمه النبي ﷺ إلى اجتهاده وليس من ذلك مانع لا من حيث العقل ولا من حيث الشرع.

فصل

وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما يجوز فيه استعماله:

اعلم أن التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص جائز ومن الممكن أن ينص الله تعالى على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفاصيلها فيها وهي بالنص على صفات المسائل يجوز أن ينص على جريان الربا كل مطعوم فيدخل في ذلك أنواع المطعومات وينص على تحريم كل مسكر، فيدخل فيه الخمر والنيذ، وكل ما يشبهه فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل بنوع شبه بينهما، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس.

بيئة: أنه قياس الشيء على نفسه، وهذا لا يجوز وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميع الأحكام الشرعية بالقياس.

فنتقول: ليس القياس تخصيص شيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابت بالقياس فعلى هذا قال الأصحاب: تثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أن لا يتخصص بشيء دون شيء بل يجوز أن يستعمل القياس في كل حكم من أحكام الشرع.

ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفارات وفي المقادير كلام على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

(١) ثبت بالأصل : (ليسالك) وهذا أصوب.

مسألة

يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعى رحمة الله عليه.

وعند أصحاب أبى حنيفة لا يجوز^(١). وقال أبو الحسن الكرخى: لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات، ولا العبادات، ولهذا منع من قطع القياس بالقياس ومنع من إيجاب الحد على اللوطى بالقياس ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من إيجاب الكفارة من قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى مجرى العقوبات ومنع أيضاً من إثبات النصب بالقياس، ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة فى الفصلان، وصغار الغنم، وقد منعوا أيضاً ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد، ومنعوا أيضاً من استعمال القياس فى المقادير، والأصح على مذهبنا جواز القياس فى المقادير أيضاً، ومنع أبو الحسن الكرخى أيضاً أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحجام، وقص الشارب، والاستصناع فيما جرت [به]^(٢) العادة، مثل الخفاف والأوانى وغير ذلك، وقد تسبغ الشافعى رحمة الله عليه مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكره ونورد كلام الشافعى رحمة الله عليه على وجهه. قال الشافعى رحمه الله عليه: أما الحدود، فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعديتها إلى الاستحسان، وهو فى مسألة شهود الزنا، فإنهم أوجبوا الحد فى تلك المسألة، وقضوا

(١) جمهور الأصوليين على أن القياس يجرى فى الحدود والكفارات والرخص والمقدرات كما يجرى فى غيرها من الأحكام الشرعية واشتهر عن الحنفية الخلاف فى ذلك فقالوا: إن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات لا تثبت بالقياس ولا يكون القياس حجة فيها.

مثال القياس فى الحدود: قياس النباش على السارق بجامع أخذ المال خفية فى كل فيقطع النباش كما يقطع السارق وقياس اللائط على الزانى بجامع الإيلاج فى فرج محرم مشتهى فيحد اللائط كما يحد الزانى.

ومثال القياس فى الكفارات قياس الأكل فى نهار رمضان عمداً على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر فى كل فتثبت الكفارة فى الأكل كما تثبت فى الجماع وقياس القتل العمد على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح فى كل لتثبت الكفارة فى القتل العمد كما تثبت فى القتل الخطأ، انظر نهاية السؤل (٣٥/٤) سلم الوصول (٣٥/٤) (٣٥/٤) المحصول (٣/٤٢٤)، إحكام الأحكام (٤/٨٢) فواتح الرحموت (٢/٣١٧)، المستصفى (٢/٣٣٤) انظر أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/٥٠، ٥١).

(٢) زيادة ليست فى الأصل.

أنه استحسان وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع، وقد قاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] وأما المقدورات فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا في ذلك عدد الدلاء عند وقوع الفأرة في البئر. ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمامة غير تقدير العصفور، والفأرة، وقدروا للدجاجة غير تقدير الحمامة، وقدروا الحوض بالعرش في العشر، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في البعد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجوة، فانتهوا في ذلك إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضوع المخصوص، لشدة البلوى فيه، وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان ثم قال الشافعي رحمة الله عليه: من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها، فإنها مثبتة تخفيفاً وإعانة على ما يعانیه المرء في سفره من كثرة أشغاله فأثبتوها في سفر المعصية، فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس إذ القياس تقرير المنصوص عليه قراره وإلحاق غيره به، وهذا قلب لوضع المنصوص في الرخص بالكلية. قال الإمام رحمة الله عليه: والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة وما من أصل لهم في الأصول وفي الفروع إلا ولهم في ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثم تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكمها بغير تلك الأحكام، ورأوا الفروق بالخيالات، وهيئات ثم هيئات ما أبعدهم عن ذلك، فإن الآراء مستعصية على ما لم يسندها إلى أصول صحيحة، ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألف، وبلغ مبلغاً يتهدى دونه الحد والعد، ولولا أنا آثرنا إثبات المسائل في الأصول والفروع والمعاني وإلا جمعنا من ذلك ما يتحير معه الناظر، وتعجب منه الناظر، ولو صرفنا إليه طرفاً من العناية لم يعدمه طالبه، رجعنا إلى الكلام في أصل المسألة وحجة من أبي ذلك من أطلقه احتج من منع دخول القياس في الحدود والكفارات وقال: الحد شرع للردع والزجير عن المعاصي، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم إلا الله عز وجل، لأن الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير، فمقدار ما يقع

به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل، وكذلك ما يكفر الإثم لا يعلمه إلا الله تعالى، وربما عبروا عن هذا وقالوا: إن وجوب الحدود مصالح للعباد والمصلحة لا تثبت بالقياس، وأيضاً فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم، والمآثم لا تعرف بالقياس، وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد، وقد بينا أنه لا مدخل للقياس فى معرفة المصالح. قالوا: ولأن القياس موضع شبهة، لأنه إلحاق فرع بأشبهه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليل لا يخلو عن الشبهة وأما دليلنا وهو أن القياس دليل الله تعالى، ودليل الله تعالى يجوز أن يثبت به الحدود، والكفارات دليله الكتاب والسنة ويقال: أيضاً: إثبات حكم شرعى بدليل من دلائل الله تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفارات، والقياس على خبر الواحد قياس معتمد، لأن كل واحد من الدليلين لا يفيد إلا قوة الظن، فإذا جاز إثبات هذه الأحكام بخبر الواحد، جاز بالقياس، والحرف المعتمد أن الدلائل التى قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع فصار القياس صحيحاً استعماله فى كل موضع إلا أن يمنع منه مانع، ولا مانع فى الحدود والكفارات فلإن قيل: وجد مانع قلنا: بينا، فإن تعلقوا بالشبهة التى ذكرناها أخيراً فى كلامهم، وزعموا أن ما سقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مطلوب، لأن الظان معترف ببقاء إمكان ما وراء ظنه، فوجب أن يحصل الدرأ بذلك الإمكان فنقول: على هذا أن خبر الواحد داخل على هذا، فإنه لا يفيد إلا الظن ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به، وأيضاً فإنهم لم يمنعوا من استعمال القياس فى القصاص، والقصاص يندرى بالشبهات قطعاً، ويدل عليه أن الحدود تثبت بالشهود عند الحكم، وشهاداتهم لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك جاز إيجاب الحد بهما وكذلك الكفارة فسقط ما قالوه ثم المعتمد من الجواب هو أن وجوب العمل بالقياس ليس بمظنون، وقد ذكرنا هذا من قبل، ونعنى بهذا أننا جعلنا القياس حجة بالدلائل القطعية، لا بدلائل مظنونة وأما تعلقهم بقولهم إن الحد للزجر عن المعصية والكفارة لتغطية المآثم، وهذا لا يهدى إليه القياس قلنا: ولم قلت: إنه لا يهدى إليه بالقياس^(١) بل القياس يهدى إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومسألتنا من هذا الباب، لأن المسألة مصورة فى مثل هذا الموضع ونظيره أن تستخرج معنى من الزنا إيجاب الحد، فيقاس اللواط، وأيضاً

(١) فى الأصل: (القياس)، والصواب، ما أثبتناه.

يستخرج معنى من السارق فيقاس عليه النباش، وكذلك في الكفارات بقياس العمد على الخطأ في القتل، ويقاس الغموس على اليمين في المستقبل في إيجاب الكفارة، وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتل في شرط الإيمان، وإنما صح القياس في هذه المواضع، لأننا علمنا معاني صحيحة في هذه الأصول، فصح قياس الفروع عليها بتلك المعاني، وقد علموا هم بمثل هذا في قياس الأكل على الوطء إيجاب كفارة الفطر فإن قيل: هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأة؟ قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ، وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته، وأما في المسائل التي ذكرناها بالقياس يمكن، فوجب استعماله، وعلى هذا القول في المقادير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها، وعلى أنا قد بينا أن كثيراً من أصحابنا قالوا: إن إثبات الأسماء التي يتنى عليها الأحكام في الشرع يجوز بالقياس وقد بينا هذا من قبل، وقد ذكر أبو زيد فصلاً يرجع إلى هذا الأصل. قال: وأما تعدى الحكم ففصل عظيم الفقه، عزيز الوجود، وقاله فيما قال الشافعي رحمة الله عليه: إن كفارة اليمين تجب بالغموس قياساً على المعقودة، لأنه يمين الله تعالى مقصودة قال: وهذا التعليل لم يقع لتعديه حكم المعقودة إليها بل لتعديه اسم اليمين الثابت لغة وبيان ذلك أنا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين، واختلفنا في يمين الغموس أنها يمين حقيقة أو يمين تسميه مجاز، كبيع الحر وغيره. فقلنا: إنها ليست بيمين حقيقة: بل إنما تسمى يميناً على طريق المجاز ولا تجب كفارة اليمين بما ليست بيمين. قال: ولا يجوز إثبات اسم اليمين، وهو اسم لغوي بالقياس الشرعي. بل يجب تعرفه من طريق لسان العرب. فيقال: إن اليمين عقد على الخبر لتحقيق الصدق منه وضماً وشرعاً، فلا يكون محله إلا الخبر المحتمل للصدق، فإنها ما لا يحتمل الصدق بحال، فلا يكون محلاً لليمين كالبيع شرع لتمليك المال، فما ليس بمال لا يكون محلاً له. قال: ولذلك أبطل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد^(١)، لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا، فيكون التعليل واقعاً لإثبات الاسم اللغوي بالقياس. قال: وكذلك لا يجوز تحريم الثلث الشديد بالقياس على الخمر من طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس، لأن الخمر اسم لغوي. قال: وليس إيجاب الكفارة

(١) اعلم أنه لا يحد عند أبي حنيفة من أتى امرأة في موضع مكروه أو عمل عمل قوم لوط ولكنه

يعزر وزاد في الجامع الصغير: ويودع في السجن، انظر الهداية (٢/ ٣٩٠).

بالاكل إلحاقاً بالجماع بالقياس، والكفارة ليست بكفارة جماع، إنما هى كفارة إفتار والاكل والشرب والجماع من حيث إيجاب الفطر باب واحد، لما ذكرنا أن الكفارة إنما تتأدى بالكف عن اقتضاء بالشهوتين والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعل منه فكان الباب واحداً، وإنما تختلف أسماء ما يقع به الفطر كالقتل بأى آلة قتل به المقتول إذا استوت الآلات فى إيجاب ما يكون قتلاً قال: وأما إيجاب الكفارة بجماع الميتة والبهيمة إيجاب بالقياس لأنه ليس هذا الفعل، والأفعال التى ذكرناها من باب اقتضاء الشهوة واحد، لأن المحل غير مشتهى طبعاً، وكان بمنزلة الاستمتاع بالكف أو الإدخال فى شق جدار، أو فى شق إليه وإنما سمي هذا الفعل جماعاً مجازاً، لأجل ما يشبه الجماع صورة، وإذا ثبت أنه ليس هذا الفصل وطء البهيمة باباً واحداً، فلو وجب الحد بوطاء البهيمة أو الميتة لوجب بالقياس وقد بينا أن اسم الجماع فى هذا الفعل ساقط وإثبات الاسم اللغوى بالقياس ساقط قال وكذلك. قلنا: لا يجب القطع على النباش لأن القطع فى السرقة حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فى النباش، لأن السرقة اسم للأخذ مسارقاً عن صاحبه، وهذا لا يتصور فى الكفن لأن صاحبه ميت وقد سقط القياس الشرعى لإثبات الاسم ولا قطع بالإجماع بدون اسم السرقة وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وهذا لا يعرف إلا بالسمع وسبب المجاز استعارة العرب لاسم آخر بطريق لا يعرف طريق استعمالهم اللغة بالشرعية والنظر فى أصولها بل يعرف بالنظر فى كلام العرب قال: ومن هذه الجملة الكلام فى أن الفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتق أو لا؟ ولفظ التملك حل يصلح كناية عن النكاح أم لا؟ قال: ومن هذه الجملة تعليههم الرقبة الواجبة فى القتل وقياسهم الظهار عليها بعلة أنه يجب فى تكفير، وإنما لم يجز القياس فى هذه الصورة لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر فصار تعريفنا للحكم الثابت نصاً فامتنع ألا ترى أنه لا يجوز الزيادة على صوم ستين يوماً ولا إطعام ستين مسكيناً قال: وعلى هذا تخرج مسألة رد شهادة القاذف إذا تاب فإننا نقول: إن هذا حده الجلد، وتحريم قبول الشهادة وقد دل نص الآية على هذا فإذا عللتم لإخراج رد الشهادة من كونه حداً وتعلقتم بالفسق فقد تعرضتم للحكم الثابت أيضاً بالتنقيص وهو تنقيص حد القذف عما أوجبه النص فلم يجز إثباته بالقياس قال: وعلى هذا لا يقبل القياس فى إيجاب التملك فى الإطعام للكفارة لأن الخلاف وقع فى قدر الواجب بنص التكفير فقلنا: إنه الإطعام بلا قيد التملك وقتلتم:

إنه واجب بهذا القيد، فصار هذا مثل زيادة الإيمان في الرقبة المطلقة في الظهار. قال: وعلى هذا قول من قال: إن الحرمة بين المتلاعنين بلعان الزوج من هذا القبيل لأن اللعان واجب بالرمي بنص الله تعالى وهي شهادات مؤكدة بالإيمان مزكاة باللعنة محرمة للاجتماع بعد التلاعن منها بالسنة وهي قوله ﷺ: المتلاعنان لا يجتمعان أبداً^(١). وكان إيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادة في الحكم قال: والحرف في هذه المسائل كلها أن التعليل لتعديده حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصاً بوجه ما حتى لا يؤدي إلى تغييره بإثبات زيادة فيه أو نقصان منه قال: ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض فمتى وجدنا في الفرع نصاً يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصل آخر يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسد، وعلى هذا لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ في الكفارة ولا يجوز أيضاً قياس قتل المسلم في دار الحرب قبل الهجرة إلينا على المسلمين في دارنا في إيجاب الضمان وكذلك لا يجوز قياس المحصر على الممتنع في إيجاب الصوم بدلاً عن الهدى عند العدم وكذلك لا يجوز قياس المطلقة التي لها مهر مسمى على التي طلقت قبل الدخول بلا فرض مهر إيجاب المتعة لأن هذه الحوادث كلها منصوص عليها فلم يجز قياس بعضها على بعض.

فصل

وقد قال أبو زيد: إن شرط القياس أربعة:

إحداها: أن لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمة آخر.

والثاني: أن لا يكون معدولاً به عن القياس.

والثالث: أن يتعدى الحكم الشرعي بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

والرابع: أن يبقى الحكم في الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل.

أما الأول فلأنه عنى متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجز إبطال الخصوصية

الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة معارضة للنص.

وأما الثاني فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يردده القياس الشرعي لكنه ترك

لمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثباته في الفرع بالقياس كالنص إذا جاء نافيًا

للحكم لم يجز إثباته به.

(١) أخرجه أبو داود: الطلاق (٢/٢٨٢) ح (٢٢٥٠)، انظر نصب الراية الزيلعي (٣/٢٥٠).

وأما الثالث فلأن المقايسة هى المحادة بين الشئئين فلا يتصور ثبوتها فى شىء واحد ومتى لم يتعد الحكم إلى الفرع بقى الأصل وحده فلا يكون النظر لإثبات الحكم فيه مقايسة ويتبين أن محل المقايسة حادثان سوى بينها بالمقايسة .

وأما الرابع فلأن النص فوق القياس فلم يجوز استعمال القياس ليغير حكمه بوجه ولأن الرأى مشروع حجة بعد النص فلم يبق حجة حيث يثبت فيه النص .

قال : ومثال الأول أن الله تبارك وتعالى شرط العدد فى جميع الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحده وكان مخصوصاً بذلك وقد اشتهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجوز إبطال هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبي ﷺ تسع نسوة إكراماً له فلا يجوز تعليله ولهذا ثبت بالنص أن البيع يقتضى محلاً مملوكاً معلوماً مقدوراً على تسليمه وجوز التسليم فى الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل ثم قال : وقد قال الشافعى رحمة الله عليه : لما صح نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله : ﴿خالصة لك﴾ [الاحزاب : ٥٠] بطل التعليل قال : وقلنا : بل التخصيص فى سلامة البضع بغير عوض وفى اختصاصه فى المرأة بالأحد بعده وهذا مما يكون على طريقة الكرامة فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه وكذلك المنافع جعلت أموالاً كالأعيان فى التجارات ولم يجعل كذلك عندنا فى الإتلاف والغصب فصار كون مال المنافع معادلة مالية الأعيان مخصوصة بالتجارات وعندنا لأن الأصل فيها أن ماليتها دون مالية الأعيان بدرجات لأن المنافع أغراض لا تنفى زمانين والأعيان جواهر تبقى أزمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى إلا أن الشرع سوى فيهما فى التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح ويتعذر وصول المحتاج إلى المنافع إلا بمال هو عين وهذه الضرورة غير ثابتة فى الإتلاف لأنه منتهى عنها والسبيل فى ذلك أن لا يوجد فلم تلتحق المنافع فى حق الإتلاف بالأعيان قال : وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة أنها لا تبقى موجودة فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة فى الأعيان فصار حكمها مخصوصاً بموضع الضرورة فهذه أمثلة الشرط الأول قال : وأما أمثلة الشرط الثانى هو ما كان معدولاً به عن القياس فهو كأكل الناسى فى الصوم فإنه معدول به عن القياس وذلك لأن فيه بقاء القرية مع وجود ما يضاد فإن ركنه الكف والأكل ، سواء كان ناسياً

أو عامداً يضاد ركنه فصار الحكم بأنه يؤدي صومه مع عدم الركن وهو الكف معدولاً به عن القياس فلم يجز قياس المكروه والمخطيء عليه ولا قياس الصلاة والحج على الصوم وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسياً ولا نص فيه إنما كان لأن الجماع من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء والصوم تأدية بالكف عن قضاء شهوتى بطنه وفرجه وذهاب الصوم عن استيفائهما بطريق الأداء الذى هو ركن العبادة وكانا جنساً واحداً وإن اختلف الاسمان فالأكل والشرب واحد فى حق الإفطار.

(فصل)

واعلم أن هذا الذى ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة: منها: أن العلة التى لا تتعدى هل تكون علة صحيحة أو لا؟ وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا؟.

ومنها: أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليها أو لا؟. ومنها: أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل بالنص والعلة جميعاً، وهل يدل ثبوت الحكم فى موضع لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا؟ وإذا عرفنا من هذه المسائل يشير إلى طرف من الجواب عما قاله وقبل الشروع فى هذه المسألة نقول: إننا وإن ذكرنا أن استعمال القياس فى الحدود والكفارات والمقادير جائز خلاف ما يقول الخصم، ولكن مع هذا لا ننكر أن يوجد فى الشرع ما لا يتعلل ويلتحق بمحض التعبد الذى ينحسم سلوك سبيل القياس فيه، وعلى هذا فلا بد من علامة وأمانة تعرف بها القسم الذى يجرى فيه التعليل من القسم الذى لا يجرى فيه التعليل وهذا عويص عسر، لكن مع هذا نقول: كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع، فإنه يعلل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء إن كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص ثم قد تنقسم العلل أقساماً فقسم يعلل جملة وتفصيله وهو كل ما يمكن أبداً معنى فى أصله وفرعه، وقسم يعلل بجملة ولا يعلل تفاصيله لعدم اطراد التعليل فى التفاصيل.

ومنها قسم آخر: لا يعلل جملة لكن بعد ثبوت جملة يعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تجمل الغافلة وقد يوجد قسم لا يجرى التعليل فى جملة ولا تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والتعوذ والركوع والسجود وغير ذلك وربما

يدخل فى هذا القسم الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص وقد قيل أيضاً: إنه لا محال القياس فى الأحداث وتفصيليها والوضوء وتفصيله بل يتبع محض النص وقد قيل: إن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية وقيل: إن الصلاة يعقل منها الخشوع والاستكانة والابتهاال للمعبود، وأما الشهادة فقد قالوا: أصلها معقول المعنى وهو الثقة، وحصول غلبة الظن والمقصود من مزيد العدد زيادة الثقة، ومما يعقل فى الشهادة أيضاً أن شهادة النساء لا تقبل لما غلب عليه من الذهول والغفلة ونقصان العقل فأصول هذه المعانى معلومة ولكن لا سبيل إلى طرد التعليل فى التفصيلات، وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى، إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها ولهذا تقول: من اشترى شاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطى أيها شاء لا يجوز^(١)، وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسد، وبهذا يتبين أن المعنى الذى اعتمده أصحاب أبى حنيفة فى أن الجهالة إنما تفسد العقل لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل، فإن هذه الجهالة لا تؤدى إلى هذا، ومع هذا لم يجز العقد، وكذلك إذا قال: بعثك عبدى بما باع به فلان أمس وكانا جاهلين بمبلغ الثمن، فإنه يكون باطلاً وكذلك إذا قال: بعثك هذا الثوب بزنة هذه السنجة وأشار إلى سنجة مجهولة القدر بطل البيع ولا منازعة فى مثل هذا العقد وللشارع تعبدات يلزم اتباعها فى المعاملات كما يلزم فى العبادات فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك، فإن كانت المعاملات أصلها جارياً فى حقوق العباد، لأن المعاملات وإن كانت من حقوق العباد، لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها، لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم، لأن أوامره كلها من حدود الدين، ولا يجوز الإخلال بها بوجه ما، وإن وجدت الأوامر والتكليفات صارت حدود الدين، وكانت متبعة لا يجوز تركها، ومن جنس ما ذكرنا التذكية، فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطيب اللحم وإزالة الخبيث من الطيب، ورفع الخبث من المحل ثم اختص بذابح مخصوص، ومحل مخصوص تعبدًا، وكذا التضحية اختصت بأجناس مخصوصة، ووقت مخصوص، والتفريعات على ما قلناه فى المسائل تكثر وقد ذكر الأصحاب أمثلتها فى الخلافات، وربما يأتى بعض ذلك من بعد وأما المسائل التى وعدنا ذكرها، فنبتدىء بمسألة العلة إذا كانت غير متعدية.

مسألة

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا، وتكون علة صحيحة^(١).

وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا، وبين المتكلمين في ذلك خلاف مذهب أبو عبد الله البصرى إلى أبطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصححونها، واستدل من قال ببطلانها، وذلك لأن هذا تعليل غير مفيد، فيكون باطلاً وإنما قلنا غير مفيد، لأن فائدة التعليل ليس إلا التعديّة، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنى عنه بالنص، فلا فائدة للتعليل في الأصل ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أن هذا تعليل غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثاً، والعبث حرام يدل عليه أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عليه أمانة، فإذا كانت العلة قاصرة، علمنا أن الله تعالى لم ينصب عليها أمانة، وما لا أمانة عليه لا يجوز أن يكون علة، هذا حجة أبى عبد الله البصرى، وقد قال أيضاً: إن الصلة الشرعية أمانة ولا أمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء، ولا يتصور دلالة ولا أمانة ولا يكشف عن شيء والتعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمه في أصل ولا فرع، فلم يكن أمانة ولا علة، واحتج أبو زيد في هذه المسألة بأن التعليل إنما يصار إليه بكونه حجة زائدة بعد النص، وحجج الله تعالى إنما تكون حججاً لإيجاب العلم أو لإيجاب العمل، والتعليل بالرأى لا يكون موجباً علماً، وإنما صير إليه لفائدة العمل، فإذا لم يتعد لم يفد علماً فيما لم يتناوله النص، ولا فيما تناوله النص، أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له، وأما فيما تناوله النص، فلأن النص فوق التعليل،

(١) اتفق الأصوليون على أن الوصف القاصر إذا ثبت عليه بنص أو إجماع فإنه يكون علة الحكم ويصح التعليل به. واختلفوا فيما إذا ثبت عليه بطريق من طرق الاستنباط كالسير والتقسيم أو المناسبة أو الدوران فهل يصح التعليل به أو لا يصح؟ على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ولكن لا يعدى الحكم بها إلى محل آخر لعدم تحققها فيه، وهذا هو المعروف عند جمهور العلماء ومنهم الشافعى وأحمد وهو المختار للبيضاوى.

المذهب الثانى: لا يجوز التعليل بها مطلقاً - وهذا المذهب قد نسب إلى جمهور الحنفية، انظر نهاية السؤل (٢٧٧/٤) سلم الوصول (٢٧٧/٤)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور رهير (١٥٨/٤).

وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل. فإن قلتم: يثبت بالنص والعلة جميعاً لم يصح، لأن التعليل لا يصح لتغير حكم النص، فكيف يصح لإبطاله؟ وهذا الذى قلتم يتضمن إبطال حكم النص، لأن الحكم كان ثابتاً بالنص على الاستقلال، فبطل ثبوته على هذا الوجه حيث صار ثابتاً به وبغيره. قالوا: وإذا لم يتضمن الإبطال، فلا بد أنه يتضمن التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النص المعلول بعلة، وإذا لم يتغير بقى الأول بعينه وهو ثبوت الحكم بالنص، وقصره عليه قال: وهذه الفائدة حاصلة متى لم يعلل النص وعلق الحكم بعينه، ولأن هذا التعليل لا يوجب الحصر، لأن تعليل النص بعلة خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة كما يجوز التعليل بعلتين إحداهما أكثر تعدياً من الأخرى يدل عليه أن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها على ما سنبين، فإذا لم يوجب قصر الحكم على النص قالوا: ولا يجوز أن يقال: فائدته معرفة الحكمة من المشروع لأن معرفة الحكمة لا تفيد عملاً وقد بينا أن التعليل للعمل، ولأن الحكمة لا تكون بسبب الحكم وأما حجتنا نقول: إن الدليل الذى دل على صحة العلة لم يخص موضعاً دون موضع، والأصل إنما يمكن تعليله صح تعليله، ولأن الدليل قام على العلة، والتعدى نافي صحة العلة، لأن صحة العلة بدليلها وقد وجد الدليل من التأثير على ما عرف فى مسألة تعليل الربا فى الدراهم والدنانير بالثمنية وهذا لأن المسألة متصورة فى علة تكون على هذا الوجه وقد عبر بعضهم عن هذا وقال العلة مستجمعة لشرائطها إخالة^(١) ومقايسة وسلامة عن الاعتراضات فى معارضات النصوص وهى على مساق العلل الصحيحة، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص وحقيقة هذا تتول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدل على فسادها وقد استدل عبد الجبار فى هذه المسألة. وقال: إن العلة إذا دلت عليها الأمانة غلب على ظننا وجه المصلحة وإن لم يتعد، لأن وجوه المصلحة قد تخص نوعاً واحداً وقد يتعداه كما تقول فى وجه القبح والحسن كلها. يدل عليه: أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفة على أن يجتاز الإنسان إلى الخلاف فى الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل بهذا أمر مستشع مستقبح فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يتول إلى أن هذا التعليل لا يفيد

(١) الإخالة: هى المناسبة لأن المجتهد يخالو أى: يظن أن الوصف علة.

واعلم أن الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ، انظر حاشية التلويح على التوضيح (٦٩/٢).

قلنا: نقول: أولاً إن المستنبط للعلة طالب لها وهو في حال الاستنباط لا يدرى ما علة الحكم وهل هي متعددة أو لا؟ حتى يقال له: لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما تعلم أن العلة التي بحث عنها إلا بتعدى بعد استيفاء الطلب ونقول: أجمعنا على أن النص لو ورد بمثل هذه العلة تكون صحيحة ولو جاز أن يكون الطلب لها عبثاً لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في أصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثاً وقوله: إن النص يغنى عن القياس قلنا: وقوع الغنى عن الشيء لا يفسده ألا ترى أنا قد نستغنى بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادهما فإن قيل: خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى الحكم الذى دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقاً إلى الحكم أصلاً قلنا: إنما تكلمنا بهذا على قولكم إن النص مغنى عن التعليل فيفسد، وهذا الكلام الذى ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم أنه غير مفيد، وقد أجبنا عن هذا ويجب بجواب آخر: وهو أن العلم بعلة الحكم فائدة لأننا إذا علمنا ذلك لو ظننا صرنا عاملين أو ظانين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى، وهى أن يمتنع من قياس فرع على هذا الأصل. وقولهم: إن هذا يوجد بمجرد النص. قلنا: لا وذلك لأن مجرد النص لا يمتنع من القياس عليه لأنه يجوز أن يعلل بوصف آخر متعدى فيقاس به فرع من الفروع عليه فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن الدليل دل عليه رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم نقس على ذلك الأصل شيئاً وأما قولهم: إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها. قلنا: هذا لا يرد على ما قلنا لأن صورة الخلاف فى تعليل الدراهم والدنانير بالشمية^(١) ولم يكن له فرع فلا بد أن ينحصر الحكم فى محل النص ولا يجرى فى غيره فيفيد التعليل على ما سبق وأما قولهم: إن العلة لا بد أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: ينطه بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة تكون علة صحيحة ولا تكشف عن شيء وعلى أن قولهم إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: إن عنيتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف وإن قلتم: تكشف عن معنى الحكم وعلته فقد كشفت ويجوز أن يتعلق به مصلحة وأما قولهم: إن العلة دليل عامل فلا بد له من عمل. قلنا: هذا هو الكلام الأول وهو أن هذا تعليل غير مفيد، وعلى أننا قد بينا فائدة هذا التعليل وإذا ثبت فائدة ثبت عمله ويجوز أن يقال: إن الحكم ثبت بالنص والعلة

(١) ثبت فى الأصل (بالشمية)، والصواب ما أثبتناه.

جميعاً وقولهم: إن هذا تغيير حكم النص قلنا: ليس فيه تغيير أصلاً لأن الحكم على ما سبق من غير تغيير وتبديل وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص قلنا: يضاف فيقال: النص مقيد لهذا الحكم والعلة مقيدة له ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد، ولا تغيير لأن النص يدل على ما يعلق الحكم بالنص ولا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد، فإنه يجوز ولا يقال: إن ثبوته بخبر الواحد يغير حكم الكتاب بل لا يعرف تغيير بهذا.

مسألة: يجوز القياس على أصل مخالف فى نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل.

والمحكى عن أصحاب أبى حنيفة أنهم لم يجوزوا هذا القياس وقد [ذكره] الكرخى ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال ثلاث^(١):

إحداها: أن يكون ما ورد به بخلاف الأصول قد نص على علته نحو ما روى عن النبى ﷺ أنه علل طهارة سؤر الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات^(٢). وقال: لأن النص على العلة كال تصريح بوجود القياس عنه.

والثانى: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا فى عليته.

والثالث: أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفاً للقياس^(٣) على بعض الأصول كالخبر الواحد بالتحالف فى المتبايعين إذا تبايعا

(١) أى: خصال

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) فى مسألة هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا؟ فيه خلاف.

ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقاً إذا كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد كالعرايا والسلم ويجوز القياس عليه متى كان معقول المعنى سواء وافق أصلاً آخر أو لم يوافق.

ومنهم من قال: متى كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد امتنع القياس عليه مطلقاً كان معقول المعنى أو تعبدياً نص على علته أو لم ينص عليها وافق أصلاً آخر أو لم يوافق ومن هؤلاء الأمدى وابن الحاجب، أما الكرخى فقد اشترط الشروط التى ذكرها المصنف، المحصول (٤٢٩/٢)، انظر نهاية السؤل (٤/٣٢٠) سلم الوصول (٤/٣٢١)، إحكام الأحكام (٤/١٤٢) المستصفى (٢/٣٤٧)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/١٦٩).

فإنه يخالف قياس الأصول ويقاس عليه الإجازات لأنه يوافق بعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله فيه في أنه أى شىء ملك عليه وقالوا: إذا كان فى الشرع أصل يبيح القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس وقالوا أيضاً: يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا كان أحد لم يفصل بينه وبين المخصوص فيكون حكمه على ما خص من جملة القياس مثل جماع الناسى وأكل الناسى وقال محمد بن شجاع البلخى من أصحابهم: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقضى قوله هذا أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه وقد قال أصحاب أبى حنيفة إن مثال الذى يمنع من القياس عليه انتقاض الوضوء بالفهقهة فى الصلاة^(١)، وجواز التوضؤ بنبذ التمر^(٢)، وجواز الثبات على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث^(٣)، وذكروا أمثلة سوى هذا وذهبوا فى تصحيح ما صاروا إليه إلى إثبات الشىء لا يصح مع وجود ما ينافيه.

بيته: أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فكان يخرج حيثئذ من كونه مخصوصاً من جملة القياس قالوا: وليس كما إذا ورد النص معللاً لأنه إذا كان معللاً يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة كالمخصوص عليه وكان النبى ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه فى العلة فصار نصه عليه من قياس الأصول وكذلك إذا كان شيئاً لا يفصل أحد بينه وبين المخصوص فإن الحكم فى أحدهما يكون حكماً فى الآخر واحتج أبو بكر الرازى لهم وقال: إن القياس لما وجب القول به وجب أن يكون حكماً ثابتاً فى جميع الأحوال حتى يخصه دليل يسقط حيثئذ حكم القياس فى الموضوع المخصوص، ويبقى حكمه فيما عدا المخصوص على ما كان عليه وهذا معنى قول فقهاءهم: إن القياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفك

(١) انظر الهداية للميرغينانى (١٦/١)

(٢) قال أبو حنيفة رحمه الله: يتوضأ بنبذ التمر ولا يتيمم بالصعيد وقال فى كتاب الصلاة: يتوضأ بنبذ التمر وإن تيمم معه فهو أحب إلى. وقال أبو يوسف رحمة الله: يتيمم ولا يتوضأ بالنبذ بحال، وقال محمد رحمه الله: يجمع بينهما احتياطاً - وروى أسد بن نجم ونوح بن أبى مريم والحسن عن أبى حنيفة أنه رجع إلى قول أبى يوسف، انظر الفتاوى الهندية (٢١/١)، (٢٢).

(٣) مذهب الحنفية أنه إذا أصابه الحدث فى ركوعه أو سجوده توضأ وبنى ولا يعتد بالتى أحدث فيها، انظر الهداية (٦٥/١).

عن أصل يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض لأن معارضة الدليل بالدليل توجب توقفه عن العمل قال أبو زيد فى هذه المسألة: حكم النص إذا ثبت على وجه يرد القياس الشرعى لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثبات ذلك الحكم فى فرع بالقياس عليه لأن القياس جاء نافياً لهذا الحكم فلم يجز إثباته كالنص إذا جاء نافياً لحكم لم يجز إثباته به وأما دليلنا هو أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفاً للأصول والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلاً بنفسه فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول فقد تعارض قياسان قياس على هذا الأصل وقياس على سائر الأصول فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر ثم على المجتهد أن يرجح أحد القياسين على صاحبه ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبت لا بدليل مقطوع به لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما إذا كان هذا الأصل فقد صح القياس عليه ولا ترجيح بما قلنا، لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فنطلب الترجيح بدليل آخر وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول ويكون القياس على الكل واحد وقد قال الشافعى رحمة الله عليه فى بعض كتبه ملزماً إياهم على هذا الأصل الذى ذكروه وهو أن المعدول من القياس لا يقاس عليه غيره قال: قد زعمتم أن القهقهة فى الصلاة تنقض الوضوء واعتقدتم أن هذا معدول به عن القياس ثم زعمتم أنها تبطل صلاته ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنابة ولا ينقذ لكم فرق معنوى، ولكنكم اعتمدتم قصة جرت فى صلاة من الصلوات الخمس ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص. ثم قلتم: إن القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم تجز القصة فى النفل فليت شعرى، ما الذى عنكم من التخصيص من وجه والإلحاق من وجه وقال أيضاً فى مساق هذا الكلام اعتقدتم فى التوضؤ بنبيذ التمر مع اشتمال كلام رسول الله ﷺ لو صح الحديث على التنبيه على ذلك فإنه عليه السلام قال: ثمرة طيبة وماء طهور^(١). وهذا فى الزبيب يوجد فيقال: زبيب طيب وماء طهور وقد قال بعضهم محتجاً لنا فى

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (٢١/١) ح (٨٤) والترمذى: الطهارة (١٤٧/١) ح (٨٨) وابن ماجه: الطهارة (١٣٥/١) ح (٣٨٤) وقال: مدار الحديث على «أبى زيد» وهو مجهول عند أهل الحديث: المسند (٥٨٢/١) ح (٤٢٩٥).

هذه المسألة: إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس في تخصيص فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل مخالف للعموم أولى، لأن العموم أقوى من القياس عليه فإذا كان العموم نفسه لا يمنع من قياس على أصل فإن أدى إلى تخصيصه فوجود القياس على ما يثبت بالعموم أو بأصل من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل آخر؟ فإنه أدى إلى تخصيص الأصول أما الجواب عن دلائلهم قوله: إنه إثبات الشيء مع وجود ما ينفيه قلنا: ولم؟ قالوا: لأن القياس على الأصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الأصول. قلنا: هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على الأصول. قالوا: إذا كان القياس على ما يخالف الأصول يمنع أن يدل أمانة على علة الحكم. قلنا: هذا دعوى لا دليل عليها وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل عليه دلالة غير النص. فإن قيل: ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان ورد بطريق يفيد العلم وصار أصلاً لكن لا يجوز أن يكون في القوة بمثل القياس على سائر الأصول قلنا: وهذا دعوى أيضاً وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان ثبت بطريق معلوم صار أصلاً في نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه على علة أقوى من التنبيه على علة مطلوبة من سائر الأصول ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول، فلم لا يجوز أن يدل عليها دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول وأما قولهم: إن القياس إذا كان دليل الله وجب أن يثبت حكمه في جميع الأحوال حتى يخصه دليل قلنا: إذا كان القياس دليل الله عز وجل فالقياس الذي وجد على الأصل المخصوص قياساً أيضاً وجب أن يكون دليل الله تعالى فإن رجعوا وقالوا: إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس فقد أجبتنا عن هذا وقلنا: إنه ليس هذا القول بأولى من قول من يقول: إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول وقولهم: إن القياس على المخصوص لا ينفك عن أصل يعارضة. قلنا: هذا قول المتفهمة الذين لا تمييز لهم فليس لهم من الدرك ما يعرفون به الصحيح من السقيم ويميزون به الخبيث من الطيب وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس لكن يقال للمستدل سيره إلى الترجيح وإلى تقديم أحد العلتين على الأخرى بنوع دليل وأما الذي قاله أبو زيد فليس بشيء، لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل لكن يعارضه ثم لا بد

من طلب الترجيح على ما سبق وليس إثبات هذا الفرع بالقياس إثبات شىء بالقياس يمنعه القياس بل الدليل الذى دل على كون القياس صحيحاً مطلق لهذا القياس مصحح إياه ذلك الدليل لم يخص أصلاً دون أصل ولا مانع فجاز القياس من غير تخصيص وما ينحسم به القول فى هذه المسألة أن التعليل قد يمنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار وإن كان لولا النص لأمكن التعليل وهو كقوله تعالى: ﴿إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الاحزاب: ٥٠] وقال عليه السلام: «وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والأرض»^(١).

وقال لأبى بردة بن يسار وقد جاء بجذع من شعر «يجزىك ولا يجزئ عن أحدٍ بعدك» فمهما منعنا نص عن القياس امتنعنا وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر فى الفطر فإذا لم يكن منع من هذه الجهات فالتبع فى جواز القياس أمكننا به على الشرائط التى ذكرنا من قبل، والمتبع فى منعه امتناعه وعدم تأييه وقد قال الشافعى رضى الله عنه فى بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص ويجوز أن يؤول فيقال: إنه أراد هذا فى الموضع الذى لا يمكن القياس عليه والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر إلى المخصوص ويمتنح فإن كان يتعدى معناه قيس عليه غيره كقياس الخنزير على الكلب فى حكم الولوغ وقياس خف الحديد والخشب على خف الأدم على المسح عليه وإن لم يوجد فى المخصوص وجه يمكن القياس عليه كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف فى الثوب، لأنه لا يعرف معنى فى الجنين فيقاس به الملفوف عليه والله أعلم.

(فصل)

واعلم أن الفصل الآخر الذى أشار إليه مما مرجوعه إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات وهو قوله: إن الأصل إذا علل ثبت الحكم فى الفرع بالعلة وفى الأصل بالنص وقوله: إن الأصل لا يتغير عما كان عليه والتعليل لا يتعرض له أصلاً فهذا فصل لم أر أحداً من أصحابنا أورده ويجوز أن نسلم له ذلك ويجوز أن نخالف فيقال: إن التعديه بالعلة لا يتصور إلا بعد ثبوت العلة فى الأصل المنصوص عليه وتحققها فيه ألا

(١) أخرجه البخارى: العلم (٢٣٨/١) ح (١٠٤)، ومسلم: الحج (٩٨٧/٢) ح (١٣٥٤/٤٤٦)

ترى أن الأشياء الستة لما عللت لم يكن بد من ثبوت الطعم عندنا، والكيل عندكم في الأصل. ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين في الفروع وأقل ما في العلل أنها أمارات على الأحكام فإذا علل الأصل فلا بد أن يصير أماراً عليه ثم يتعدى فيصير أماراً على الأحكام في الفروع وإذا ثبت أن الوجود لا بد منه في الأصل فنقول: بعد هذا يجوز أن يقال: على ما زعموا ويجوز أن يقال إن الحكم في الأصل يثبت بالنص للمعنى الذي تناوله التعليل وتصير العلة كالمخصوص عليها، وقد ورد النص في مواضع دالاً على الحكم مع ذكر المعنى، فأما في الفرع يكون ثبوته بمحض المعنى، وهذا جائز وروده، مستقيم وجهه.

وأما في مسألة إزالة النجاسة فعندنا إنما يعلل التعليل في تلك المسألة، لأننا بينا أنه لا بد من وجود العلة في الأصل: ثم التعدية، وإذا عللنا للطهارة بالأدلة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص ولم يوجد فيها الإزالة، لأنه لا شيء يزال فبطل التعليل بالإزالة وإذا بطل لم يقبل التعدية، وقد ذكر بعض أصحابنا فضلاً في هذه المسألة أعنى مسألة النجاسة وأدعه أصول الفقه الذي صنفه. فقال: الذي ذهب إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والقول به أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى^(١). وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها، وبين إزالة النجاسة، فإن الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها فإذا رفع ذلك بأي مائع كان وقع موقعه قال: واضطرب متبعوا الشافعي في ذلك فمذهب المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها النظافة والتنقي عن الأدران والأوساخ، وأوضحوا ذلك بتخييل يبتدره من يكتفي بظواهر الأمور فقالوا: الأعضاء الظاهرة وهي الوجه واليدين إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق في المهن والتصرفات تبدو وتظهر ويصادفها الغبرات وغيرها فورود الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤل في نهاياتها إلى أمثال ذلك والرأس مستوراً بالعمامة غالباً، وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تحية عمامته إلى هامته، فلما كان ذلك أبعد اكتفى بالمسح فيه وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى: في سياق آية الوضوء ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾ [المائدة: ٦]. ولا مسلك في نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجح من إيماء الشارع إلى

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (٩١١/٢).

التعليل وقوله تعالى: ﴿ليظهركم﴾ ظاهر فى التعليل^(١) بما ذكرناه وأورد هؤلاء فى هذا المعنى على أنفسهم التيمم وأجابوا عنه وقالوا: إن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود فى نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين له أن الغرض فى إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة فى إقامة [وظيفة]^(٢) الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع فى أطوار الناس وإعوازاً لها فيه ليس بالنادر، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها مرتت نفسه على إقامة الصلوات من غير طهارات، والنفس ما عودتها تتعود، فقد تفضى النفس إلى ركونها إلى هواها، وانصرافها عن سراسم التكليف ومغزاه.

ويسأل عن هذا فيقال: لو كان المعنى هذا وجب أن يقال: إذا توضأ وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فيعفر به أو تطلى بالطين وجب أن يتقض وضوءه فإنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فلأن يجب بتحقيقه أولى.

وقد أجابوا عن هذا وقالوا: إن الأصول إذا تمهدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات إلى ما يندر ويشذ ويقل فى الناس من يتطلى ويتضح بالقاذورات فلا يعتبر هذا النادر الفارد^(٣).

فإن قال قائل: ما بال الوضوء يختص بوقوع الحدث وقد أجمع العلماء فى الشرع أن الأحداث موجبة للوضوء، وليست ملطخة لأعضاء الوضوء وقد أجابوا عن هذا فقالوا: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافى كون أصله معقولاً قال الإمام جمال الإسلام رحمه الله: وعندى أن هذا التعليل وتكلف الأسئلة ثم تكلف الجواب عنها شيء عظيم والأصح أنه لا يتمشى تعليل صحيح فى إيجاب الوضوء بل الأصح أنه تعبد محض وتكليف من الله عز وجل لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل ولئن أمكن على التعبد وجه من المعنى فإذا لم يمكن تمثيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه.

(١) ذكره إمام الحرمين بنصه، انظر البرهان (٢/٩١١، ٩١٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (وصيفة)، والصواب ما أثبتناه.

(٣) الفارد أى: المتفرد، انظر القاموس المحيط (١/٣١٩).

(فصل)

إذا عرفنا من يجوز له القياس وما يجوز فيه القياس فنقول: لا شك أن القياس نظر شرعى لإثبات حكم شرعى إذا عرف أن النظر الشرعى أقساماً فنقول:

القياس على ضروب وقد جعلها ابن سريج ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك ومجموع ذلك وجهان على ظاهر جلى وخفى غامض، فالجلى الواضح ما يعلم من غير معاناة فكر^(١)، والخفى الغامض ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية^(٢).

والجلى الواضح على ضربين:

المتناهى فى الجلاء حتى لا يجوز ورود الشرع فى الفرع بخلافه، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣] وكقوله تعالى: ﴿ما يملكون من قطمير﴾ [فاطر: ١٣] وقوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾ [آل عمران: ٧٥] وكقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [الزلزلة: ٨] ونحو هذا فإنه لا يجوز فى المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف للوالدين وإباحة شتمهما وضربهما فى تجويز ذلك إبطال النص من أصله وغير جائز أن لا يملكون من قطمير ويملكون ما فوق ذلك ولا أن يوفوا ثواب الذرة ويحرموا ما فوق ذلك.

والضرب الثانى من القياس الجلى دون هذا فى الوضوح والجلاء وكان بحيث يجوز

(١) القياس الجلى هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع من قياس الأمة على العبد فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ونحن نقطع بأن الشارع لم يفرق فى إحكام العتق بين الذكر والأنثى وعرفه الأمدى بأنه ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفى تأثيره، انظر نهاية السؤل (٢٧/٤) إحكام الأحكام (٣/٤)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٥/٤).

(٢) القياس الخفى هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل: قياس القتل بالمثل على القتل بالحدد بجامع القتل العمد العدوان ليثبت وجوب القصاص فى المثل كما وجب فى المحدد فإن الفارق بينهما وهو كون أحدهما مثقلاً والآخر محدداً لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً ولذلك قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا يجب القصاص فى القتل بالمثل، وعرفه الأمدى بأنه ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل، انظر إحكام الأحكام (٣/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٥/٤).

ورود الشرع فى الفرع بخلاف ما فى الأصل ومثال ذلك قوله عليه السلام «لا يقضى القاضى وهو غضبان»^(١) ومعلوم بأوائل النظر أن ما يتأوى الغضب من جوع مفرط وآلم مزعج ونوم مذهب بمنزلة الغضب فى المنع من القضاء وأبعد من هذا تعليل ما كان من نحو قوله عليه السلام «من أعتق شركاً له فى عبد فإن كان موسراً قوم عليه العبد»^(٢) قيمة عدل يعلم أن الجارية بمنزلة العبد لتساويهما فى الرق وجاز مع ذلك أن يرد الشرع بالمخالفة بين الغضب والآلام فى القضاء بين العبد والجارية فى التقويم، ومن الناس من زعم أن هذا ليس بقياس ولكنه من معقول الكلام ومجرى الخطاب وإلى هذا ذهب الكرخى ومن يجمعه من أصحاب أبى حنيفة وذكر عبد الجبار الهمداني قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركه من ليس بقائس وهذا يستدركه من ليس بقائس ويشترك فى استدراكه الخاص والعام ولو كان قياساً لاختص به أهل النظر والاجتهاد، ولأنه لو كان ما ذكروه من هذا قياساً لاحتاج إلى أصل وفرع وعلّة، ولما جاز أن يكون الفرع أقوى من أصله، وقد علم كل أحد أن المعقول من قوله: «لا تقل لهما أف» أن الضرب والشتم أشد فى المنع والتأفيف من الأصح أن ذلك ثابت من جهة القياس لأن غير المذكور لما علم بالمذكور على طريق الاعتبار، فقد حصل معنى القياس، وهذا لأن تحريم الشتم والضرب غير معقول من اللفظ لأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من الضرب والشتم إما فى اللغة أو فى العرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتم فى اللغة وكذلك فى العرف، لأن الناس لا يتعارفون هذا الاسم، كذلك المعين فصار المنع من الضرب والشتم باعتبارهم، بالتأفيف المنصوص عليه، وبيان هذا أن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل: «لا تقل لهما أف» [الإسراء: ٢٣] إلى قوله: «وقل لهما قولا كريماً» [الإسراء: ٢٣] علم أن هذا الكلام خرج مخرج الأمر بالإعظام لهما مع ما تقرر فى الشرع من وجوب تعظيمهما، وإذا علم هذا علم أن الله تعالى إنما نهى عن التأفيف لأنه يناهى التعظيم ولأنه إنما يفعل هذا القصد إلا استخفافاً^(٣) فعلم أنه

(١) أخرجه البخارى : الأحكام (١٤٦/١٣) ح (٧١٥٨) ، ومسلم : الأفضية (١٣٤٢/٣) ح (١٧١٧/١٦) ، والنسائى : القضاء (٢١٦/٨) (باب النهى عن أن يقضى فى قضاء بقضاءين)

بنحوه .

(٢) أخرجه البخارى : العتق (١٧٩/٥) ح (٢٥٢١) .

(٣) ثبت فى الأصل (استخفاف) والصواب ما أثبتناه .

إنما نهى عن التأفيف لكونه أذى ويعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعله ويرخص ما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون ذلك بالحظر والتحريم أولى، فثبت ما قلنا وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار فيكون بطريق القياس ولا ينكر سهولة مأخذ وقرب مسلك لهذا لأن هذا لا يخرج عن كونه على طريق القياس لأن مراتب القياس قد تتفاوت في الجلاء والخفاء كما تتفاوت مراتب النصوص فمن ذلك ما يدرك بأول ما يفرع السمع ومن ذلك ما يحتاج إلى تأمل وتفكر وهذا الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصاً وإنما يتميز النص من غير النص بما كان مذكوراً في اسمه والقياس ما لا حظ له في الاسم وإنما أدرك معناه وأما الذى قالوه: إن هذا لو كان قياساً لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلّة قد وجدها هنا، لأن التأفيف أصل والضرب والشم فرع، والأذى علة وأما قوله: إن غير القياس يعرف ذلك، أو هذا مما يشترك في معرفته الخاص والعام قلنا: قد حققنا معنى القياس على ما سبق، وهذا لأن هذا القياس في نهاية الجلاء والانكشاف فلأجل هذا اشترك في معرفته الخاص والعام ونقول: إنه لا يعلم تحريم الشم والضرب بهذا الخطاب إلا بالمقدمات التي قلناها إلا أن هذه المقدمات لا تحتاج إلى غامض محض فإن كثيراً من ذلك يعمل المكلف قبل الخطاب مثل قولنا: إن الحكيم لا يرخص فيما فيه علة المنع وزيادة ومثل قولنا: إن التعظيم مناف للأذى والاستخفاف، وبعض ما قلناه وإنما يعلم الإنسان مقترناً بالخطاب، وذلك قولنا إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فإذا كملت هذه المعاني لكل أحد جاز أن يسمى كل أحد قائساً لأن كونه قائساً يمنع هذه الأشياء فإذا وجدت كان قائساً كان عالماً كان غير عالم. وأما قولهم: إن الفرع لا يجوز أن يريد بيانه على الأصل. قلنا: الأغلب هذا الذى قلتم وغير ممتنع أن يوجد في بعض المواضع بخلاف هذا كما نقول: الروم أعقل من الزنج، والترك أشد بأساً من الهند، وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل وقد يوجد الواحد من الهند أشد بأساً، وإنما يطرد الأمر على ما قالوه إذا كانت الدلالة واضحة بالأكثر على الأقل فأما إذا وقعت بالأقل على الأكثر فإن الفرع يصير في التقدير أقوى من الأصل وهذا كما نقول في الكفارة في القتل العمد فإنه أقوى في الوجوب من الكفارة في القتل الخطأ وإن كان الخطأ هو الأصل لأن النص تناوله وكما أن من يخرج الحنطة في صدقة الفطر وقوته الشعير فإنه يكون ذلك أقوى في وجه الجواز من إخراج الشعير وإن كان الأصل هو الشعير لمن قوته الشعير فإن قيل: لو علم ما قلتم بالقياس الجلى يجوز أن لا

يعلم ذلك العاقل إذا منعه الله تعالى من القياس الشرعى قلنا: لو منعنا الشرع النظر فى المعانى أصلاً لم يعلم ذلك فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٧] فإن ما اقتضاه اللفظ من الذرتين فما فوقهما إنما هو قضية الاسم لا قضية المعنى لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك قلنا: قد يكون ذرة ونصف ذرة فلا يمكن التعلق بالاسم، وهذا الذى قلناه غاية ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة لكن الخلاف فى هذه المسألة خلاف لفظى وليس فيها فائدة معنوية، وبعد أن وافقونا فى المعنى الذى قلناه، فلا نبالى أن يسمى ذلك قياساً أو لا يسمى، وإنما بالغنا فى إثبات الذى ادعيناه مع أنه ليس للخلاف فيه فائدة معنوية نصره للشافعى، فإنه قد نص فى موضع أنه قياس مع وصفه بالجللاء والظهور.

وقد قيل: إن القياس الجلى ثلاثة أقسام:

أولها: ما عرف من ظاهر النص بعد استدلال ولا يجوز إيراد التعبد به بخلاف أصله، وقد بينا مثال ذلك.

والقسم الثانى: ما عرف معناه بظاهر النص من غير استدلال لكن يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله مثل النهى عن التضحية بالعمراء البين عورها والعرجاء البين عرجها فكانت العمياء قياساً على العمراء والقطعاء قياساً على العرجاء، وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم العمراء أو العرجاء، وإباحة العمياء والقطعاء، ومثل هذا أيضاً نهى المحرم أن يلبس ثوباً مسه الورد والزعفران، فكان الكافور والمسك على الزعفران والورد وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم الورد والزعفران وإباحة المسك والكافور.

والقسم الثالث: ما عرف معناه من ظاهر نص باستدلال ظاهر فعرف بمبادئ النظر مثل قول الله تعالى فى زنا الإمام: ﴿فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء: ٢٥] فجعل حدهن نصف حد الحرائر ولم يكن المعنى إلا نقصهن بالرق، وكان العبد قياساً عليهن فى تنصيف الحد إذا زنوا لنقصهم بالرق ومثاله أيضاً قوله عليه السلام: «من أعتق شركاً له فى عبد»^(١) كما بينا ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] وكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغل عن الجمعة فصار عقود المناكح والإجازات وسائر المعاملات والصنائع نهياً عنها قياساً على البيع لأنه شاغله عن حضور الجمعة.

(١) أخرجه البخارى: الشركة (١٥٦/٥) ح (٢٤٩١) ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

وأما القياس الخفى: فهو ما خفى معناه، فلم يعرف إلا بالاستدلال.
وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان معناه لا يجاء باستدلال متفق عليه مثل قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم﴾ وكانت عمات الآباء والأمهات محرماً قياساً على الحالات لاشتراكهن في الرحم والمحرم ومثل قوله تعالى: في نفقة الولد في صغره ﴿فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن﴾ [الطلاق: ٦]. وكانت نفقة الولد في عجزه عند كبره قياساً على نفقة الولد لعجزه لصغره لاشتراكهما في البعضية والمعنى في هذا لائح لتردده بين الجلى والخفى، وهو في أقسام الخفى بمنزلة القسم الأول من أقسام الجلى.

والقسم الثاني: ما كان معناه غامضاً لتقابل المعنيين أو لتقابل المعانى مثل تعليل الربا في البر المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو بالقوت، ولا بد من ترجيح أحد هذه المعانى على الآخر من طريق المعنى الذى يكون دالاً على التحريم.

والقسم الثالث: ما كان سببها لحاح يضمنه ومعناه إلى الاستدلال ومثاله ما روى أن النبى ﷺ قضى أن الخراج^(١) بالضمان فعلم بالاستدلال أن الخراج هو المنفعة فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن ثم الكلام فى تلك المنفعة أنها عبارة عن ماذا يعرف فى مسائل الفقه وهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفى واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه ولا بد من زيادة شرح ليحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد، وسيأتى بمشيئة الله تعالى.

فصل

فى أقسام طريق العلل الشرعية

اعلم أن للعلل الشرعية طرقاً كثيرة فى الشرع وقد يكون ذلك من جهة اللفظ وقد يكون من جهة الاستنباط فأما الطريق من جهة اللفظ فقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبه فأما الصريح فمثل قول القائل: أوجبت عليك كذا لعل كذا ومثل قوله: أوجبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو لكى يكون كذا وهذا دون الأول فى

(١) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٨٢/٣) ح (٣٥٠٨)، والترمذى: البيوع (٥٧٢/٣) ح (١٢٨٥) وقال: حسن صحيح، والنسائى: البيوع (٢٢٣/٧) (باب الخراج بالضمان)، وابن ماجه: التجارات (٧٥٤/٢) ح (٢٢٤٣)، وأحمد: المسند (٥٦/٦) ح (٢٤٢٧٩).

التصريح، وروى عن النبى عليه السلام أنه قال: «إنما نهيتكم لأجل الرأفة»^(١) وقال تعالى: «كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم» [الحشر: ٧] وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضرور: منها: قوله عليه السلام فى المحرم الذى وقصت به ناقته «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً»^(٢) وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء، وقد تدخل الفاء على العلة والحكم متقدم وقد تدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [المائدة: ٣٨] ومثله قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» [المائدة: ٦] وقال الله تعالى: «فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل» [البقرة: ٢٨٢] فهذا دليل على أن العلة فى قيام وليه بالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يمل هو ومن هذا الضرب ما روى أن النبى ﷺ «سهى وسجد»^(٣) «وزنا ما عزر فرجه رسول الله ﷺ»^(٤) ومن ضرور التنبيه أن يسأل النبى ﷺ عن حكم شيء ويذكر السائل صفة ذلك الشيء: مما يجوز كونها علة مؤثرة فى ذلك الحكم فيجيب النبى ﷺ عند سماع تلك الصفة يدل أن العلة تلك الصفة، ومثال هذا قول القائل للنبى ﷺ «واقعت أهلى فى نهار رمضان» وقول النبى ﷺ فى الجواب «اعتق رقبة»^(٥) وقد يكون هذا فى لفظ الإفطار أن يثبت عن النبى ﷺ.

ومن ضرور التنبيه: أن لا يكون لذكر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف المذكوراً بلفظ أن كما روى أن النبى ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب. فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة. فقال: إنها ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات^(٦). فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير فى

(١) أخرجه مسلم: الأضاحى (١٥٦١/٣) ح (١٩٧١/٢٨)، وأبو داود: الضحايا (٩٩/٣) ح (٢٨١٢) والنسائى: الضحايا (٢٠٧/٧) (باب الادخار من الأضاحى).

(٢) أخرجه البخارى: الصيد (٧٧/٤) ح (١٨٥١)، ومسلم: الحج (٨٦٦/٢) ح (١٢٠٦/٩٩).

(٣) أخرجه البخارى: السهو (١١٦/٣) ح (١٢٢٧)، ومسلم: المساجد (٤٠٣/١) ح (٥٧٣/٩٧).

(٤) أخرج البخارى: الحدود (١٣٨/١٢) ح (٦٨٢٤)، ومسلم: الحدود (١٣١٩/٣) ح (١٦٩٢/١٧).

(٥) أخرجه البخارى: النكاح (٤٢٣/٩) ح (٥٣٦٨)، ومسلم: الصيام (٧٨١/٢) ح (١١١١/٨١) ولفظه للبخارى.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (٦٣/١) ح (٥)، والبيهقى فى الكبرى (٣٧٧/١) ح (١١٧٦) بنحوه.

طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارته فائدة.

ومن ذلك: أن يوصف المحكم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بتركها، فعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علة، وذلك مثل قوله ﷺ «تمر طيبة وماءً طهوراً»^(١) ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: «أينقص الرطب إذا جف؟ قيل: نعم قال فلا إذا»^(٢) فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره معنى.

ومن التنبيه أيضاً قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته»^(٣). فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة والمضمضه، لأنه لم يحل ما يتبعها من الإنزال والازدراء.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «لا يرث القاتل»^(٤) وقوله عليه السلام «لا يقضى القاضى»^(٥) الخبر ووجه التنبيه: أنه لما تقدم بيان إرث الورثة فلما قال: لا يرث القاتل مفرقاً بينه وبين جميع الورثة علم أن القتل علة في منع الإرث، وكذلك في اللفظ الثانى لما تقدم أمر القاضى بأن يقضى فإذا منع من أن يقضى وهو غضبان علم أن الغضب علة في المنع منه.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد»^(٦)، فلما قال هذا البعد نهيه عن بيع البر متفاضلاً دل أن اختلاف الجنس العلة في أن يجوز^(٧) البيع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٤٨/٣) ح (٣٣٥٩) والترمذى: البيوع (٥١٩/٣) ح (١٢٢٥)، وقال: حسن صحيح: والنسائى: البيوع (٢٣٦/٧) (باب اشتراء التمر بالرطب).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود: الديات (١٨٧/٤ - ١٨٨) ح (٤٥٦٤)، والدارمى: الفرائض (٤٧٨/٢) ح (٣٠٨٠)، وأحمد: المسند (٦١/١) ح (٣٤٨).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه مسلم: المساقاة (١٢١١/٣) ح (١٥٨٧/٨١)، وأبو داود: البيوع (٢٤٦/٣) ح (٣٣٥٠)، ولفظهما: «إذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد».

(٧) ثبت فى الأصل (جواز)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

عقدتم الأيمان ﴿ [المائدة: ٨٩] فدل أن تعقيد اليمين علة المؤاخذة.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم»^(١) فإذا استأنف أحد السبيين بذكر صفةٍ من الصفات فقد ذكر الآخر، وتلك الصفة يجوز أن تؤثر فى الحكم دل أنه علة.

ومن ضروب التنبيه قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] لما أوجب علينا السعى ثم نهى عن البيع المانع من السعى علمنا أنه إنما نهانا لأنه مانع من الواجب.

واعلم: أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من الأصوليين والكلام على مجالٍ ونحن إذا بينا العلل الصحيحة ووجوه تأثيرها فى الأحكام عرف عند ذلك صحيح العلل من فاسدها وعلى الجملة لا بأس بذكر هذه الضروب، لأن هذه العلل علل من النصوص، وطلب الفوائد من النصوص واجبٌ، فإذا أمكن استفادة علة من نص صاحب الشرع فلا مترك لها كما أنه إذا أمكن استفادة حكمٍ منه فلا معرض عنه وقد ذكرنا فى مسألة علة الربا أنا عللنا كون الطعم علة بالنص وجعلنا ذلك أحد فوائد النص وذكرنا أن بيان التأثير غير واجبٍ علمنا بعد أن ثبت لنا كونه علة أحد فوائد النص، لأن طلب الفوائد لما وجب وكان كون الطعم علة إحدى فوائده سقط عنا بيان تأثيره وهذه طريقة حسنة ذكرناها فى الخلافيات ولا بأس بالاعتماد عليها، وإن اخترنا بيان التأثير فقد ذكرنا أن التأثير فى الطعم وبلغنا غاية الإمكان وكلتا الطريقتين حستان معتمدتان ومن الله العون.

(فصل)

إذا عرفنا أقسام القياس رجعنا إلى بيان ما يشتمل عليه القياس فنقول: إن القياس يشتمل على أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. ونمثل مثالا لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول: إذا قسنا الأرز على البر فى جريان الربا، والتبييض على الخمر فى التحريم فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو التبييض، والعلة الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا ويقال حرمة السفضل فى الأول

(١) أخرجه البخارى: المغازى (٥٥٣/٧) ح (٤٢٢٨) ومسلم: الجهاد (١٣٨٣/٣) ح (١٧٦٢/٥٧) وابن ماجه: الجهاد (٩٥٢/٢) ح (٢٨٥٤) والدارمى: السير (٢٩٧/٢) ح (٢٤٧٢).

وحرمة الشرب في الثاني .

قال أبو زيد: لا بد للقياس من أصول [بل] ^(١) وهم شهود الله تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها، ولا بد من وصف جامع بين الأصل والفرع وهو الشهادة، ولا بد من قانس وهو طالب معرفه الحكم المحتاج إليه فشهادة الجامع بين الأصل والفرع، ولا بد من حكم يثبت لديه ليحكم به وهو القلب ولا بد من شهود وهو الحكم المطلوب، ولا بد من صلاح الشاهد للشهادة كما في شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ ^(٢) كذلك الأصل يجب أن يكون صالحًا للتعليل ولا بد من اعتبار الوصف صالحًا كما يعتبر لفظ الشاهد، ولا بد من اعتبار العدالة كما في الشاهد، والعدالة ها هنا هو التأثير، ولا بد من مشهود عليه وهو البدن واللسان، فاللسان يلزم الإقرار بحكم تلك الشهادة، والبدن يلزمه العمل به، وهذا إذا حاج نفسه، فأما إذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثل المتخاصمين في حقوق الناس، فالمجيب حقوق الناس بمنزلة المدعى والسائل بمنزلة المنكر، والقياس شهادة، والأصل شاهد والمجيب مستشهد، والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه، والقلب منه حاكم عليه وتأثير الوصف عدالة ظاهرة، وهذا الذي ذكره هذا الرجل تكلف شديد وليس يليق بالمحققين وقد دخل في أثناء هذه التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده وقد نقلته على ما أورده .

قال: وقد خالفنا الشافعي رحمة الله عليه في بعض ما ذكرنا على ما نذكر في تفاصيل هذه الحملة، وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كافٍ في معرفة ما يشتمل عليه القياس، لأن القياس إلحاق فرع مجهول بأصل معلوم لحكم مطلوب بعلة جامعة والمثال ما بينا أن البر أصل، والأرز فرع والطعم علة والربا حكم، ولا بد أن نفرّد لهذه الأشياء الأربعة لكل منها فصلًا.

(١) طمس في الأصل، ولعله ما أثبتناه .

(٢) شروط الشهادة سبعة :

الحرية والبلوغ والعقل والعدالة وأن يكون متيقظًا حافظًا لما يشهد به وأن يكون ذا مروءة وانتفاء الموانع، انظر المعنى (١٢/٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

أما فصل : الأصل

فنعول : اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء فى أمرين : فى أصول الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع فيقولون : هى الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل ويستعملون اسم الأصل فى الشئ الذى يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ والبر أصل الأرز .

وحد الأصل : ما عرف حكمه بنفسه أو ما عرف به حكم غيره ومن مثبتى القياس من جوز أن يكون القياس بغير أصل وهذا قول من خلط الاجتهاد بالقياس .
والصحيح : أنه لا بد له من أصل ، لأن الفرع لا يتفرع إلا عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع .

والأصل ضربان : معلول وغير معلول .

فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات ، واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك وقد سبق بيان هذه القصة وأما المعلول فهو ما عقل معناه وهو ضربان متعد وغير متعد .

فأما غير المتعد فهو ما عدم معناه فى غيره فوقف حكمه على نصه كتعلل الذهب والفضة أنهما اسمان فهذا لا يوجد معناه فى غيرهما فوقف الحكم عليها وعند أبى حنيفة وأصحابه لا يكون غير المتعدية علة بحال وقد سبق الكلام فى هذا الفصل .
وقد قال أبو زيد : فى تقويم الأدلة فى العبادة عن الخلاف فى هذه المسألة قال علماؤنا : حكم العلة تعدية النص المعلق إلى فرع لا نص فيه .

وقال أصحاب الشافعى : حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذى يتبين علة .

قال : فعلى هذا العلة إذا لم تكن متعدية كانت فاسدة . قال : فإما الذين قالوا : إن حكم العلة هو تعلق الحكمية فقد شبهوا هذه العلة بالعلة العقلية فإنها لا تعرف عللاً إلا بتعلق أحكامها بها فكذلك العلة الشرعية إذا كانت منقولة عن الشارع قال : والجواب عن هذا وهو الطريق فى المسألة أن النص لا يجوز تعليله بعلة تغير حكم النص بنفسه ، وإذا كان كذلك وجب أن يبقى الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وهو أن يكون وجوبه مضافاً إلى النص دون العلة فإنك متى قصدت الإضافة إلى العلة كنت قد غيرت حكم النص عما كان قبل التعليل ، ولأن العلة لما لم تشرع حجة إلا بعد النص

صارت لغوًا مع النص، وإذا صارت لغوًا لم يجز تعليق الحكم بها وإذا ثبتت بهذا تبين بهذا أن حكم العلة التعدية لا غير، ونظيره من العقود الحوالة ما لها حكم سوى التحويل من ذمة إلى ذمة ونحن قد أجبنا عن هذا وبيننا صحة مثل هذه العلة وذكرنا فائدتها فلا معنى للإعادة.

والحرف لنا: أن التعليل عندنا إذا أفاد حكم بصحته فيكون لتعدية الحكم تارة ويكون لقصر الحكم على المنصوص عليه تارة، وقد سبق بيان هذا رجعتنا إلى ما كنا فيه. وأما التعليل المتعدى فوجود ومعناه في غيره كتعليل البر والشعير في الطعام والكيل الموجود في غير البر والشعير فهو أصل في نفسه وأصلٌ لغيره فيجوز مثل هذا أن يكون أصلاً للقياس وسواء أجمع القائسون على تعليله وهذا فاسدٌ من وجهين: أحدهما: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس، لأن نفاة القياس ممنعون من تعليل الأحكام.

والثاني: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لروعي انعقاد الإجماع على علته ولو روعي هذا لما استقر قياس إلا بالإجماع وهذا مدفوعٌ بالإجماع. والجملة أن عندنا كل أصل يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه، سواء كان ما ورد به النص مجمعاً على تعليله أو مختلفاً فيه وكذلك سواء كان موافقاً لقياس الأصول أو مخالفاً وكلا الأصليين قد سبق، وهذا الذي قلناه في الأصل الذي عرف بالنص، فأما ما عرف بالإجماع فحكمه ثابت بالنص في جواز القياس عليه على التفصيل الذي قلناه في النص.

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله. وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالإجماع، وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره، اختلف أصحابنا في ذلك: والصحيح أنه لا يجوز لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علة للأصل وذلك لا يجوز.

ومثال هذا: أنا نقيس الأرز على البر بعلة الطعام فلو استخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر وقيس عليه غيره في الربا فهذا محالٌ لاختلاف الأصحاب، وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز لأن علة جريان الربا في الأرز الطعام فلو استخرج منه معنى سوى

الطعم وقيس عليه غيره ادى الى ما ذكرنا، وهو إثبات الحكم فى الفرع بغير علة الأصل، وهذا لأن الفرع ما شارك أصله فى علة حكمه، فإذا لم يشارك لم يكن فرعاً، وأما إذا قاس الأرز على البر بعلة الطعم ثم قاس الذرة على الأرز بعلة الطعم فهذا لا معنى له، لأن الذرة والأرز جميعاً فرعان للبر فإذا جعل الذرة فرعاً للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعاً للذرة وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب أن يكونا جميعاً فرعين للبر.

فإن قال قائل: ما قولكم فى الأصل فى حكم الربا أهو النص أم البر؟ قلنا: قد اختلفت الفقهاء والمتكلمين فى هذا:

قال بعضهم: الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم ومكيل، لأن الحكم مأخوذ منه فصار أصل الكيل هو الخبر.

وقال بعضهم: الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا، لأنه المطلوب فى الفرع فكان هو الأصل فى الفرع.

والصحيح: هو المذهب الثانى وتماه أن الخبر أصل للبر، والبر أصل لكل ما يقاس عليه، وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه إذا عرفنا هذه الأصول التى يقاس عليها فنقول ما لا يثبت من الأصول مأخذ هذه الطرق، أو كان يثبت ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه، لأن الفرع إنما يجعل فرعاً لأصل ثابت فإذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته.

وقال أبو زيد فى هذا الفصل: مذهب علمائنا أن الأصول كلها معلولة ولا يجب العمل بما جعل علة أوصاف الأصل إلا بدليل يميز به بين علته وبين غيره من الأوصاف، ومع وجود هذا أيضاً لا يجب العمل بها إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال.

وحكى عن الشافعى رضى الله عنه أن الأول يجب وهو الذى يميز الوصف الذى هو علة من غيره ولا يجب أكثر من هذا.

واستدل فيما اختاره وفسره وقال: مع هذا الذى ذكره الشافعى يحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهداً يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة فى الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل واحداً بعينه من بين الجملة أن لا يكون معلولاً وقد وجد بالإجماع نصوص غير معلولة فلا يكون حجة على الفرع مع قيام هذا الاحتمال

حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهداً للحال. كالرجل المجهول الحال إذا شهد قبلت شهادته، وإذا طعن الخصم في حرثته لم يصر حجة عليه لكونه حراً في الأصل إلا بدليل يوجب حرثته في الحال، لأن حرية الأصل تحتل التغيير بعارض فلم يكن حجة على غيره بحال.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ كان قدوة أمته فما كان له وعليه وقد احتمل أن يكون مخصوصاً ومع ذلك صار فعله حجة على غيره أجاز وقال: إن الحجة في الابتداء فيه كونه نبياً وما اختلف الحال في كونه مقتدى به على كل حال، والخصوص ثبت بدليله في بعض أحواله وأفعاله فبقى الباقي على عمومته كالنص إذا خص منه شيء فإن الباقي يبقى على عمومته وأما هاهنا فإن النص المعلول هو الشاهد بعلمته وقد احتمل في نفسه أن لا يكون معلولاً بعارض كالشاهد هو حجة بشهادته واحتمل أن لا يكون حجة بعارض رق أو غيره وإذا احتمل على هذا الوجه فلا بد من دليل.

قال: ومثال هذا أنا متى عللنا حرمة الفضل في الذهب بالذهب بكونه موزوناً احتجنا إلى بيان أنه معلول بهذا الوصف بدليل يوجب له غير الدلائل المصححة للقياس وذكر في هذا فصلاً طويلاً اقتصرنا على هذا القدر.

واعلم: أن هذا الذي ذكره ليس بشرط بعد أن يظهر تأثير الوصف فمتى ظهر التأثير للوصف الذي جعل علة وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقع الاكتفاء بذلك وأما قولهم: إنه يحتمل ألا يكون هذا الأصل معللاً ويحتمل أن يكون معللاً قلنا: ما استوى الاحتمالان، لأن الأصل الذي نعرفه في الشرع أن كل أصل أمكن تعليقه جاز ألا يمنع مانع من تعطيله يدل عليه أن الدلائل التي دلت على صحة التعليل دلت على تعليل كل أصل لأن الدلائل لا تخصيص فيها فإن عارض دليل أنه لا يعلل أصل من الأصول لا يجب التوقف في سائر الأصول ألا ترى أن العموم حجة وقد خص بعض العمومات ثم بأن خص بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف في كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص وأظهر من هذا أمر النبي ﷺ فإن الخصوصية في حقه محتملة ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال بل اعتبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلافه في موضع وقولهم: إنه لا خلاف في كونه مقتدى به وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره وفي مسألتنا وجد الاحتمال في هذا الأصل أنه غير معلول قلنا: نعم لا اختلاف أنه مقتدى به في الجملة وكذلك الاحتمال عند إطلاق كونه قدوة

فأما فى كل شىء بعينه فيحتمل أنه مخصوص به ويحتمل أنه غير مخصوص به فلا فرق بين الفصلين بوجه ومن هذا الأصل نقول: إن تحريم الخمر معلول وهم يقولون: ليس بمعلول ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول ونحن نقول: الدلائل التى دلت على صحة القياس لم تخص محلاً دون محل وكل أصل أمكن تعليله بعلّة مؤثّرة وجب تعليله والتأثير فى تعليل الخمر بالشدة فى نهاية القوة يدل أنها المحرمة وإذا عرفنا وفرغنا عن هذا الأصل بذكر الفصل الثانى وهو الكلام فى فروع القياس فالفرع فى القياس ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه وقد يكون الفرع على نوعين: فرع معنى معلول وفرع شبه متماثل وقد أنكّر بعض القائسين بأن يكون المشبه لأصله فرعاً فى حكمه فأبطل فرع الشبه وأثبت فرع المعنى ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصل فى المعانى دون الأشباه وعكس هذا آخرون وأثبتوا فرع الشبه وأنكروا فرع المعنى. وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه وسنبين الصحيح من ذلك، واعلم أن الذى يلزم فى فرع المعنى أن يكون مشاركاً لأصله فى المعنى الذى جعل علة الحكم.

وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعانى لا يؤثر فقد تكون الصلاة أصلاً للحج فى أحكام وورد النص عليها فى الصلاة لاشتراكهما فى معانى تلك الأحكام وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعانى وكذا الحج مع الصلاة والذى يلزم من فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع فى أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها، ولا يلزم أن يجتمعا فى جميع الشبه لأنه يكون هو ولا يكون بينهما فرع ولا أصل وقد ذكر.

ومثال ذلك: إلحاق العبد بالحر فى وجوب القصاص فى النفس والأطراف، ووجوب الكفارة، وكذلك إلحاق العبد بالأمة فى تنصيف الحد، وإلحاق الجواميس بالبقر فى الزكاة، وقد يكون الشبه فى صورة الذات وقد يكون الشبه فى حكم الذات، والأمثلة التى قلناها فى العبيد والأحرار، والبقر والجواميس لبيان الشبه فى صورة الذات.

وأما الأمثلة للشبه فى حكم الذات كإلحاق الوطء بالشبهة بالوطء فى النكاح لاشتباههما فى الأحكام، وكذلك إلحاق المكاتب بالحر وأما العبد فى تملك المال فإن ألحق بالحر فى ثبوت ملكه فبقياس الشبه فى حكم الذات وليس يمتنع أن نجتمع بين الشبهين فى الصورة والحكم فيحكم بكل واحد منهما فى موضعه بما يقتضيه ثم إذا عرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه يكونان متشاركين لأصلهما فى صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط وتحليل وتحريم وإن اختلفا فى طريق الحكم بالمعنى والشبه،

فيكون في الأصل معلوماً وفي الفرع مظنوناً وسيأتى في ذلك فرع المعنى وفرع الشبه
وحين فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع فنذكره بعده.

الفصل الثالث : وهو القول في علة القياس

وفيه الكلام الكثير وقد وقع فيه الخبط العظيم ولا بد أن نعتبر في ذلك زيادة اعتناء
ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه .

واعلم أن العلة^(١) مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض لأن لهذه العلة تأثير
بيان الحكم كتأثير العلة في ذات المريض وقيل : سميت العلة علة لأنها ناقلة بحكم
الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض .

والأول أحسن لأننا بيننا أن غير المتعدية من العلة تكون علة وقيل : إن العلة مأخوذة
من العلل بعد النهل، وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها
يعاود النظر بعد النظر .

وأما حد العلة : فقد قالوا : إنها الصفة الجالبة للحكم .

وقيل : إنها المعنى المثير للحكم^(٢) .

واعلم : أن علة الحكم شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع،
وذهب بعض القائسين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة إذا
لاح بعض الشبه احتجاجاً بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا وإنما شبهوا فجمعوا بين
الشيء والشيء لمجرد التشبيه من غير تعليلٍ مثلما فعلوا بالجد والإخوة وغير ذلك .

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس
وهو ركن القياس ولا يقوم القياس إلا بها والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يرد
الفرع إلى الأصل بسبب جامعٍ بينهما أو بغير سببٍ ولا يجوز أن يكون بغير سببٍ لأنه لا

(١) ثبت في الأصل اللغة، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٢) اختلف الأصوليون في تعريف العلة :

عرفها الرازي بأنها المعرفة للحكم، انظر المحصول (٣١١/٢) الأحكام (٢٨٩/٣) .

عرفها الغزالي بقوله : الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل يجعل الشرع عرفها الأمدى بأنها
الوصف الباعث على الحكم، انظر المحصول (٣١١/٢) الأحكام (٢٨٩/٣) نهاية السؤل

(٤/٥٤، ٥٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٦١، ٦٢، ٦٣)

يكون رده إلى أصل بأولى من رده إلى غيره فلا يتعين الأصل، وإن كان بسبب فلا بد أن يكون ذلك السبب متعيناً لأن السبب المجهول لا يكون شيئاً فلم يبق إلا أن يكون بسبب معين، ثم ذلك السبب المعين عندنا فى الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع الاتفاق وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق فى أنه لا بد من جامع فالنزاع فى الاسم مع الاتفاق فى المعنى مصرح وأما الصحابة فقد عللوا تارة وأرسلوا الشبه أخرى قال على رضى الله عنه فى حد الخمر: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون^(١). فقد ذكر التعليل.

وقالت الصحابة لأبى بكر - رضى الله عنهم -: «رضيك رسول الله ﷺ لدينا فرضيناك لدينانا» وأما إذا أرسلوا إرسالاً فهو تنبيه على القائس وليس بقياس وإذا ثبت أنه لا بد من العلة فى صحة القياس فتقدم مسألة الطرد وكلام الفقهاء فى ذلك.

مسألة: اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل:

وهو الذى لا يناسب الحكم ولا يشعر به^(٢)، وكذلك الاطراد لا يكون دليل صحة العلة وبالغ القاضى أبو بكر محمد بن الطيب فى التغليط على من يعتقد ربط حكم الله تعالى به وقال بعض أصحابنا وطائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه حجة^(٣) ذكره الشيخ أبو إسحاق فى التبصرة عن أبى بكر الصيرفى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجةً والاطراد دليلاً على صحة العلة حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء واحتج من قال: إن الطرد حجة بالأدلة التى دلت على أن القياس حجة وقالوا: إنها لم تخص وصفاً دون وصف، وهذا لأن علل الشرع أمارات على الأحكام وليست

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الطرد: مصدر بمعنى الاطراد ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها، انظر نهاية السؤل (١٣٥/٤) البرهان (٧٨٨/٢) المحصول (٣٥٥/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٥/٤).

(٣) اختلف الأصوليون فى كون الطرد مفيداً للعلية: فذهب أكثرهم منهم الأمدى وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة وذهب جماعة منهم الرازى والبيضاوى إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها، نهاية السؤل (١٣٥/٤) سلم الوصول (١٣٥/٤) البرهان (٧٨٨/٢، ٧٨٩) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٧/٤).

من قبل العلل العقلية فصح تعليقها بالصور وتصير تلك الصور أمارات على الأحكام كالنصوص التي ترد في أحكام ولا يعقل معانيها فهذه العلل مثل تلك النصوص في الأحكام.

واستدل من قال: إن الإطراد دليل صحة العلة قال: لأن عدم الإطراد دليل على فساد العلة فالإطراد دليل صحة العلة، ولأن الإطراد والجريان هو الاستمرار على الأصول من غير أن تردا أصل وهذا شهادة من الأصول في غير أن يردها أصل وهذا شهادة من الأصول لها بالنصحة فوجب أن نحكم بصحتها.

بيينة: أنها إذا أطردت فقد عدم ما يوجب فسادها فوجب أن نحكم بصحتها لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

وأما دليلنا في أن الطرد ليس بحجة هو أننا اتفقنا على أن الاحتكام على الشرع باطل إلا ترى أنه لو احتكم المحتكم من غير ذكر علة أصلاً فيكون قوله باطلاً وصفة المحتكم على الشرع أن لا يكون لقوله الذى يقوله طريق معلوم ولا مظنون ونحن نعلم قطعاً أن أحكام الشرع مرتبطة إما بطريق علمى أو ظنى ويستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يصير مجرد احتكام على الشرع من قائله والدليل على أن الظن لا بد من إشارة إلى سبب حتى يعمل به أن العلميات فى الشرع لا بد من استنادها إلى طريق يوجب العلم فالظنيات لا بد من استنادها إلى سبب يفيد الظن ولأن من ادعى يظن أن وراء هذا الجبل المثل علينا جيشاً عظيماً أو بحراً أو سباعاً أو غير ذلك من الأشياء فإنه لا بد من استنادها إلى أسباب فإنه إذا لم يربط بسبب كان مما ظنه مهوساً وفى قوله هاذياً ثبت أن الظن لا بد له من سبب ليعمل عليه والطرد لا يفيد علماً ولا ظناً لأن الحكم الذى ربط به إثباتاً لو ربط به نفيًا لم يترجح فى مسلك الظن أحدهما على صاحبه فبطل التعلق به. فإن قيل: سلامته عن النقض يفيد عليه الظن كونه علماً على الحكم. قلنا: هذا الذى قلت هو طرد الطارد وهذا الطارد مطالب بتصحيح علة وطرده لعلته لا يكون دليلاً على صحة علته فإن فعله لا يكون دليل صحة قوله: ثم هذا المعارض يقول: إن الإطراد فى محل النزاع وعندى أنه لا إطراد. فإن قال المعلن: قد طرد فى غير محل النزاع يقال له: جريانه فى غير محل النزاع لا يوجب إطراده فى هذا الموضع الذى وقع فيه النزاع وهذا لأن الطارد منازع فى طرده فكيف يستدل بإطراده وإنما غاية دعواه أنه يقول: إن الدليل على صحة طردى دعواى إطراده فى صورة النزاع قال القاضى أبو بكر: لو جاز

التمسك بالطرد لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق لما كان من اشتراط استجماع أوصاف المجتهدين معنى ثم قال: فإن زعم راعم أن شرط الطرد أن يسلم عن العوارض والمبطلات ولا يهتدى إلى ذلك إلا عالم فقال: كيف لا يهتدى بأن يذكر علة ويطردها أين وجدت قال وإذا انتهى التصرف فى الشرع إلى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقاً لكل قائل أن يقول ما يريد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع تبعثهم إلى البحث عن المعانى المختلفة المؤثرة.

بيينة: أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى فى صحة القياس ولم يرو عن احد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وإنما نظروا إلى الأقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المرشد والمصالح التى تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد قياساً صحيحاً لما عطلوه ولما أهملوه ولما تركوا الاعتلال به وكذلك سائر الأئمة المقتدى بهم من بعدهم وضرب الخليمى لذلك مثلاً فقال: من رأى دخاناً نائراً فظن أن وراءه حريقاً كان مصيباً فى ظنه ومن رأى غباراً ثم ظن أن وراءه حريقاً كان مختلاً فى ظنه نعم لو ظن أن وراءه عسكراً أو سرحاً كان مصيباً ونقول أيضاً: إنا قد بينا أن العلة هى الصفة الجالبة للحكم ويجوز أن يقال: إن العلة هى المقتضية للحكم فأما إذا لم نعتبر وجود ما يقتضى الحكم أو وجود ما يجلب الحكم فى الصفة التى جعلت علة لم تكن هذه الصفة بأن يجعله علة بأولى من غيرها من الصفات فإن للاصل صفات كثيرة وقد جعل أحدهما علة فلا بد أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذى جعلت الصفة علة له حتى تكون جالبة له أو مقتضية إياه وهذا لأن التغييرات الاتفاقية قد تقع كثيراً فلا يقع الفرق بين التغيير الاتفاقى وبين التغيير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص ومناسبة بين العلة والحكم.

فإن قال قائل: إن المناسبة والاختصاص فى إنه يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها أو المناسبة بالإطراد فقد أجبنا عن هذا من قبل ويدل عليه أن دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا لا يدل على الصحة لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط ألا ترى أن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة فدل أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة وسيعود الكلام فى هذا من بعد فإن كثيراً من أصحابنا جعلوا الإطراد والانعكاس دليلاً وأما الجواب عن الذى ذكروه أما تعلقهم بالأدلة التى دلت على صحة

القياس قلنا: هذا الكلام دليل عليكم لأن الأدلة التي دلت على صحة القياس على الأصول وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى ألا ترى أن نصوص القرآن دلت أن الأمة شهداء في الأصل ولم يدل أن كل لفظ منهم شهادة بل دلت أنه يوجد منهم الشهادة وذلك يحصل ببعض الألفاظ ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشرك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المناسبات ولما اختص القياس بالفقهاء علمنا أن المقياس مبنية على معان تفقه لا على أوصاف وأسماى تسمع وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر.

وأما قولهم: إن علل الشرع أمارات وليست بموجبات قلنا: لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا ولكن معنى ذلك أنها لا توجب بذواتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة بل صارت موجبة بالشرع لا يمنع أن يقوم الدليل على أن القياس إذا احتاج صحته إلى علة فلا بد أن تكون العلة مناسبة للحكم مؤثرة فيه مقتضية إياه وقد دللنا أنه لا بد من ذلك.

فإن قيل: ما قولكم في الشرع إذا نصب الطرد علماً. هل يجوز أم لا؟ قلنا: يجوز. قالوا: إذا جاز من الشارع جار من المعلل. قلنا: وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة.

لكنه تعريف للحكم أو تجديد له ولو ذكر الشرع الحكم من غير علة له قوبل بالقبول فإذا ذكره وذكر علماً عليه قبل وصدق أيضاً وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء ولكن ليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا فتبين الفرق قطعاً وباقي ما ذكره ليس بشيء ينبغي الاشتغال به وفيما ذكرناه من قبل جواب عنه وقد ذكر القاضي أبو الطيب إن الإطراد زيادة دعوى والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى قال: ولأن القياس الفاسد قد يترد ولو كان الإطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة فالأقيسة الفاسدة المطردة مثل قول من يقول في إزالة النجاسات بغير ماء مائع لا يبنى عليه القناطر ولا يصطاد منه السمك فأشبهه الدهن ومثل من يقول في الكلب أنه كلب فيكون نجساً كالكلب الميت ومثل من يقول في مس الذكر مس ذكره فصار كما لو مس وبال ومثل من يقول في وطء الثيب شرع في نافذ فصار كما لو مشى في شارع أو أدخل من يدخل في المدخل، فصار كما لو أخرج رأسه من الروزنة وأدخل رجله في الخف

ومثل ما يقول فى القهقهة اصطكاك الأجرام العلوية فلا ينقض الطهارة كالرعد، ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية قال القاضى: وهذا مع سخفه ينتقض بما لو اصفع امرأته وصفعته وقد قال قوم من أصحاب أبى حنيفة: فى مس الذكر مس آلة الحرث فأشبهه إذا مس اليدان وقال طويل مشقوق ينقض الوضوء كالقلم والبوق وقال تعلق منكوس فأشبهه الدبوس وقال فى السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنًا فى الحج كالسعى بين جبلى نيسابور أو غيرها من البلاد وهذه حكايات سخيفة والاشتغال بأمثالها هزو ولعب بالدين ولولا أن هذا الإمام أوردها وإلا لم نوردها وأيضًا فإن المتأمل يتأمل هذه التحقيقات السخيفات التى لا يمكن مناقضتها بشيء ويطردها ومباحثها^(١) طردًا أو يعرف أن سائر الطرد على مثالها وبمثابتها واللعب والضحك ليس من باب الدين فى شيء وقولهم: إنه لا يوجد دليل بعده قلنا: عدم تأثيره ومناسبه للحكم دليل على فساده يدل عليه أن من ادعى النبوة وقال الدليل على صحة دعواى عدم ما يفسدها لا يسمع منه ذلك وكذلك كل من يدعى صحة شيء بهذا الوجه فثبت أن ما قالوه باطل والله العاصم منه.

فصل

ويدخل فى هذا الفصل القول فى المركبات:

اعلم أنه ذكر أبو زيد بابًا فى أقسام الطرديات وقال:

الطرديات الفاسدة أربعة أنواع:

نوع منها: يعرف فاسدها ببداءة العقول من غير تأمل فى الأصول كقولهم فى قراءة الفاتحة فرض فى الصلاة إن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفه لها تحليل وتحريم فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع دليله الحج ومثل قولهم: إن السبع أحد عددى صوم التمتع فوجب أن لا يجوز الصلاة إذا قرأ دونها دليله الثلاث وكقولهم: إن الوطء فعل ينطلق مرة وينغلق أخرى فلا يثبت به الرجعة كالقبلة وقال: سمعت بعض شيوخنا يحتج لإبطال النية فى الوضوء بأن الوضوء فرض عين تقام فى أعضائه فلا تكون النية شرطًا لأدائه دليله قطع اليد قصاصًا أو فى السرقة وهذه علل تعرف فسادها ببداءة العقول لأنه لا مشابهة بين الأصول فى هذه الأصول وبين فروعها وهذا الضرب لا يوجد له نظير

(*) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

من كلام السلف ولكنه شيء أحدثه حشوية أهل الطرد. قال:

والنوع الثاني: رد فرع إلى أصل لا يكاد الفرع يمتاز عن الفرع إلا بضم ما هو علة الحكم إليه نحو قولهم: إن مس الذكر حدث كما لو مس وبال فإنه لا زيادة فيما جعله أصلاً إلا البول لأنه حدث بالإجماع وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه وكذلك قولهم: في إعتاق المكاتب عن الكفارة إن إعتاق مكاتب عن الكفارة فصار كما لو رأى بعض الدلائل لأنه لا زيادة في الأصل إلا أخذ بعض البدل وإنه علة مانعة من التكفير وقد عدمت في الفرع فبقى العبرة لما وراء هذه الزيادة وهو أنه إعتاق مكاتب وهذا مختلف فيه وكذلك قولهم في شراء الأب لا يكون تكفيراً كما لو حلف بعثته إن اشتريه ولا زيادة في الأصل إلا اليمين بعثته وهو علة مانعة من التكفير بنية توجد عند الشرط عندنا وقد عدم هذا في الفرع وليس وراء هذا إلا شراء الأب وهذا مختلف فيه. قال:

وأما النوع الثالث: رد فرع إلى أصل بوصف مختلف في كونه علة وظهر ذلك من العلماء لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حل محل الحكم المختلف فيه ووجب نقل الكلام إليه لقولهم: إن الكتابة الحالة لا تمنع التكفير عن العتق وكانت فاسدة كالكتابة على القيمة فالخلاف ظاهر بيننا وبينهم في الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الإعتاق عن الكفارة أو لا؟ فلم يصر عدم المنع دليلاً علينا في فساد الكتابة وعن ذلك قولهم: إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة دليله ابن العم وهذا فاسد لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكتابة ويعتق بالقرابة وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة ومن ذلك قولهم: إن رهن المشاع باطل لأنه رهن لا يتبع للانتفاع به ومن هذا الجنس يكثر. وقال:

والنوع الرابع: التعليل بعدم الوصف كقول الشافعي: النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء كالحودود، وهذا فاسد لأن العدم لا يوجب حكماً وهذه العلل تذكر للإيجاب والعلل توجد ولا تعدم وكذلك قولهم: إن الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا بعضية بينهما وكذلك قولهم: إن المرض لا يبيح التجلد لأن المرض معنى لا يفارق الحال بالإحلال، فأشبه الضلال، وكذلك قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنه لا نكاح بينهما، وإسلام الشيء في جنسه لا يجوز لأنه لا يجمعهما صفة الطعم والشمية واعلم أني ما ذكرت ما أورده على طريق الاختصار، ونحن نقول في الأنواع الثلاثة التي قدمها

علل فاسدة كما ذكروا للأصحاب كلام فى المركبات وهى التى ذكرها فى النوع الثالث، وقد رأيت من الأئمة فى العصر الذى أدركته من شغف بأمثال هذا وقد ملأ كتبه من ذلك، ومن أمثال ذلك ما قاله بعض أصحابنا فى النكاح بغير ولى: أنثى فلا تزوج نفسها. دليله: إذا كانت بنت خمس عشرة سنة والخصم يعتقد فى الأصل أنها صغيرة فتكون علة المعلل مقيسة على الصغيرة عند الخصم ولا بد من كون الأصل متفقاً عليه، ولو اعتقد الخصم أنها كبيرة لكانت تزوج نفسها والخلاف واقع فى الكبيرة، وطائفة من الجدليين يصححون هذا ويقولون الحكم يتفق عليه فى الأصل، والمعلل علل الأنوثة وهى تعليل صحيح، فقياس على أصل مسلم فتشعب المذاهب واختلافها ليس يضر، ومثل هذا التعليل والدليل لا يرضى به محقق لأن المخالف يقول: بنت خمس عشرة فيما أذهب إليه صغيرة، ولو كانت فالقياس عليها باطل فإنه لو قال ابتداءً أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة يكون قياساً لأن المعلل ذكر الأنوثة، والصغر فى الأصل، والصغر على حاله مانع من العقد بدليل الغلام فقد ضمنت إلى الأنوثة فى الأصل صفة مستقلة بالحكم المطلوب، فيكون مثاله ما يقول القائل فى مس الذكر: مس ذكره فينتقض وضوءه كما لو مس وبال فيصير التعليل باطلاً، لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلة الحكم فى الأصل فأما تغيير علة الحكم فى الأصل فيكون باطلاً.

قالوا: وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرة على ما نقول نحن، فأما إذا كانت كبيرة على ما يقولون فعندنا يجوز لها أن تزوج نفسها والتقدير لا يخلو من هذين فالعلة مترددة بين منع الحكم فى الأصل على تقدير وبين سقوط العلة على تقدير فلم تصح.

صورة أخرى من التركيب الذى قاله الأصحاب وهو قولهم فى البكر البالغة: بكر فيجبرها أبوها كبنت خمس عشرة سنة وهذا أمثل من الأول فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبت صغرها فالقياس على البكر الصغيرة جائز لأن الصغر لمجرده على مذهب الشافعى^(١) لا يستقل بإفادة الإيجاب بدليل الثيب الصغيرة فإن قال الخصم ظنى أن بنت خمس عشرة سنة صغيرة وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح فهذا كلام صحيح غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى لأن فى الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً وفى الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر لكن يتوجه

(١) انظر روضة الطالبين (٧/٥٣).

على تقدير الكبر منع من الخصم، ويضطر المعلن إلى رد القياس إلى الصغيرة البكر فيبلغوا تعيين خمس عشرة سنة.

فأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال أصحابنا في قتل المسلم بالدمى، من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثل لا يستوجه بقتله بالسيف كالأب في حق ابنه وهذا أيضاً فاسدٌ لأن الخصم يقول: إن المثل ليس كآلة القتل، والقتل به لا يكون عمداً محضاً على ما عرف من مذهبهم، فإن كان الأمر على ما قلنا فقد قست العمد على غير العمد، وإن كان الأمر على ما قلتم: إنه عمدٌ محضٌ يوجب القود فأنتم بين منع وإطلاق، وقد قال بعض أصحابنا في مسألة الثمار التي تؤبر وتبعيتها للأشجار في مطلق التسمية ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها بالأغصان، وهذا فيه معنى حسنٌ وهو أن الشفعة في وضعها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر ثبوت أخذ الشفيع بكونها معدودةٌ من أجزاء الشجرة ملحقه بها.

فإن قال الخصم: سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري وكذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع فالوجه أن يقال الحكم المطلوب ثابتٌ والمناسبة كما قلنا هنا بين، وتسويتكم بين المؤبر لا يقدر في هذا.

ومثال هذا أيضاً ما يقوله أصحابنا في مسألة قتل الحر بالعبد من قياس النفس على الطرف ويقول الخصم: هذا تركيبٌ لأن مذهبنا أن طرف العبد لا يكون محلاً للقصاص له وعليه محال غير أنا إذا صححنا التعلق بالشبه على ما سنيين فهذا أقوى شبه وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص على الجملة مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص ولم يوجه منع وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم.

فإن ناقض الخصم مناقضة ثانية ومنع كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا والتخبط لهم في قطع الأطراف عن النفوس عظيمٌ، والفرق الذي يذكرونه في تنزيل الأطراف منزلة الأحوال فرقٌ بعيدٌ مرامه عويصٌ تصحيحه سهلٌ إبطاله والجملة في التركيبات أنه لا يتعلق بها محقق وطالب لمعنى، وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور، وبابه من لم يشم رائحة الفقه وعزيزٌ على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عز اسمه على مثل هذه التعليلات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية، والقواعد العقلية التي يشهد لها أصول الشرع وتقوم بتصحيحها قوانين الملة وتناضل دونها براهين معاني

الكتاب والسنة فلا ينبغي للفقهاء أن يشتغلوا بمثل هذه الأشياء فإنه تضييع للوقت وحيدٌ عن مسالك الفقه، وترك لسبيل السلف الصالح وجرأة على أحكام الله تعالى وجر المعللين إلى التلاعب بالدين فإنه إذا دخل في أمثال هذا وسهل على نفسه ينجرُ شيئاً فشيئاً إلى أمثال ما حكينا من العلل السخينة ثم حيثئذ ينسلخ عن الفقه أصلاً ويصير ضحكة عند المحققين ومعدوداً من جملة الهاذين المخرفين ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله بمنه وطوله وقد ذكر جماعة من أصحابنا جواباً من الأصل المركب وسموه التعديدية ولست أرى في ذلك معنى غير أنا نذكر صورته لئلا يخلو الكتاب عن ذكر ذلك لو قال المعلل في مسألة النكاح بلا ولى أنثى فلا تزوج نفسها كبرت خمس عشرة سنة فيقول المعارض: المعنى في الأصل أنها صغيرة وأعدى ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات فإذا قال المعلل دعوى الصغر ممنوع فيقول المعارض كذلك الأثوية ليست بعلة وقد ادعت أنها علة فقد ادعت علة وعديتها إلى فروعك وادعت علة وأعديتها إلى فروعي فاستوى القدمان وآل الكلام إلى التزامك بإبطال علتى أو ترجيح علتك على علتى، وأجابوا عن هذا وقالوا معناها نسلم الوجود وهو الأثوية وإنما المنازعة لكم في كونها علة وأما الذى ادعت علة فلا أسلم وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلاً إلى علة أخرى فالانتقال ممنوع لا سبيل إليه ويستوى فيه السائل والمسئول وقد سلخوا أيضاً في إبطال التعديدية مسلماً آخر وهو أن يقول: لو ثبت معنك لقلت به ضمماً إلى معنای فإن الحكم الواحد لا يمتنع ثبوته بعلتين وهذا قد لا يجرى في بعض المركبات، فأما إذا قلنا في البكر البالغة بكر فتجبر على النكاح كما ذكرناه في بنت خمس عشرة سنة فإذا ذكر المعدى الصغر لم يمكن أن نقدر الصغر علة في الإيجاب فإن الثيب الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا، قال الأستاذ أبو إسحاق: سبيل المركب إذا عورض بالتعديدية أن يقول معنای عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معنای الأصول أو قد ثبت بدليله فإن قلت لم يقدّم عليه دليل فلست معللاً بعد، ولا مقيماً متمسكاً في محل النزاع فمعارضتك إياى بالتعديدية غير متجه وإن اعترفت يكون معنای ثابتاً فمعنك الذى أبديته ليس مناقضاً لمعنای وإنما يقدح المعارضة إذا جرت مناقضة في المقتضى وهذا الذى ذكرناه أورده الأصحاب نقلته على ما أورده، وعندى أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ومثال هذه التعليقات لا يجوز أن يكون معتصم الفتاوى والأحكام ولا مناطاً للشرائع الدين الرفيع وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم فى الأغلوطات

وحيد بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق وقد كانت أنواع هذا طريقاً مسلوفاً من قبل،
يجرى النظر على سبتها ويجادلون ويناطحون عليها غير أن زماننا الذي نحن فيه غلب
عليه معانى الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد فتناظموا فى مسلك واحد
يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معانى الفقه إلى نهاية أظن أن ليس
بعدها مبلغ الحق لطالب ولعلها قاربت فى الوضوح الدلائل العقلية التى يدعها المتكلمون
فى أصول الدين فالنزول عن تلك المعانى إلى مثل هذه الصور زلة فى الدين وضلة فى
العقل والله العاصم بمنه، نعم.

وقد ذكر أبو زيد من أقسام الطرديات: مسألة شهادة رجل وامرأتين فى النكاح
وتعليل الشافعى فيها أن النكاح ليس بمال^(١) وذكر لهذا أمثلة والعجب أنه يفهم منا هذا
وقد سلخوا مثل هذا المسلك، قال محمد بن الحسن: لا ضمان فى إتلاف ملك النكاح
لأنه ليس بمال وذكر أنه لا [خمس] فى اللؤلؤ لأنه لم يوجب عليه بخيل ولا ركاب،
وقال فى الصائم يأكل الحصة لا كفارة عليه لأنه ليس بطعام، وقال فى ولد الغصب إنه
أمانة لأنه لم يغصب، وقال أبو حنيفة فى العقارات إنها لا تضمن لأنه لم ينقلها. اعتر
عن هذه المسائل، وقال: إنما قال محمد بن الحسن ما قال فى هذه المسائل على سبيل
الاستدلال لا على سبيل التحليل ووجه ذلك أن حكم العلة لا بد أن يتقدم إذا عدت
العلة كما كان تعد وما قبل: نعلمه فإن هذه المسائل من هذا وإنما أبيتنا إضافة العدم إلى عدم
العلة واجباً به لأن العدم لا يقبل الإضافة، وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى
الحكم عند عدم العلة بعلة أخرى وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم صحيح إذا
لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم قال: فمتى اختلفنا فى ضمان الغصب لم يجب
بدونه وكذلك إذا وقع الاختلاف فى ضمان ما هو مال لم تجب فيما ليس بمال لأن
الضمان بشرط المماثلة يجب وإذا كان الضمان مالا المثلف ليس بمال تزول المماثلة وذكر
فى كل مسألة مما ذكرنا شيئاً من هذا الجنس وأما فى الشهادة فالخصم يحتاج إلى أن يثبت
أن شهادة النساء متعلقة بصحتها بالمال لتتعدم بعدمه ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من
حكم البعضية لا غير حتى يتعدم بعدم [البعضية] وعلى أن غاية ما فى الباب أن ما تعلق
بالبعضية يتعدم بعدم البعضية إلا أن عندنا فى مسألة إذا ملك أخاه لا يتعلق ما تعلق
بالبعضية وإنما يقع ما تعلق بالمجزئة والجواب أنا فى هذه المسألة لا نعلق الحكم بمجرد

(١) انظر المهذب للشيرازى (٢/٤٠).

العدم وقد ذكرنا معنى فى المال يوجب سهولة شأنه وحرمان المسامحة من الشرع فيه فى الحجة وذكرنا فى النكاح معنى يشعر باستقصاء الشرع فيه وإنما يحتاج إلى اعتبار القوة فى الحجة ما لا يحتاج إليه المال وقول الشافعى إنه ليس بمال وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه وكذلك ذكرنا فى البعضية معنى يفيد العتق وعلى أنا سلكتنا طريقة متبينة فى شراء الأخ أخاه أنه لا يعتق ويستمر ملكه وذكرنا أن الأصل فى الأب والأخ وغيرهما انتفاء العتق، وإنما العتق، وقع فى جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعله [المجازاة] وهذا لا يوجد فى الأخر وأبطلنا المعنى الذى ذكر من الجانبين وقدمنا بحق هذه الطريقة فى كتاب الاصطلام فليكن الاعتماد عليه وقد انتهى الكلام فى الطرد وما يتبعه وحين فرغنا من الكلام فيه رجعنا إلى ما كنا فيه فى الأصل وهو الكلام فى علة القياس.

(فصل)

قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لا بد من الدلائل على صحتها لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعى، وكما لا بد من الدلالة على الحكم لا بد من الدلالة على العلة. وقد قالوا: إذا ثبت حكم متفق عليه وادعى المستنبط أنه [تحلل بمعنى أبداه] فهو مطالب بتصحيح دعواه فى الأصل وذكر بعض أهل الجدل أنه لا يسوغ هذه المطالبة لكن على المعارض أن يبطل معناه الذى ذكره إن كان عنده مبطل له وهذا ليس بشيء والصحيح هو الأول وذلك لأننا قد ذكرنا فساد الطرد وذكرنا بطلان التحكم فى الدين ولا بد من علة مقتضية للحكم مناسبة له مغلبة فى الظنون أنها المثيرة هذا الحكم فإذا ادعى أنه أصابها فهو مطالب بإبدالها فإذا [اقتصر] على محض الدعوى كانت دعواه [العلة] بمنزلة دعواه الحكم.

بيينة: أن المعلل يدعى كون هذا الوصف علة ولا بد من إقامة البرهان على الدعوى وإن قال: لا يلزمنى إقامة البرهان فهو إذا متحكم على الشرع بعلته فهو [كتحكمه] بالحكم فإن قال هذا المعلل: إن الصحابة نصبوا علامات^(١) على الأحكام فلإننا أيضاً ننصب من جنس ما نصبوه فبين ذلك وبرهن عليه فإن قال الدليل على صحة العلة عجز المعارض عن الاعتراض، قلنا: ومن أين قلت إن عجز المعارض يدل على صحة العلة

(١) ثبت فى الأصل (علاها) ولعل الصواب ما أثبتناه.

فالسائل مسترشد مستهدى يطلب دليل صحة العلة لينقاد لقضيتها والأصل أن إقامة الدليل على المدعين ولو قال المدعى عليه للمدعى الدليل على أنى محق عجزك عن إقامة البينة هل يسمع هذا وهل تسقط عنه اليمين فهذا هوى بين وقد يقع العجز عن الطعن فى الباطل لعدم آتته وكم من حق مستور خفى فى العالم وكم من باطل ظاهر مجهور به .

وإذا ثبت أنه لا بد من الدليل على صحة العلة، وقد قال القاضى أبو الطيب: الدليل على صحة العلة من أربع طرق:

أحدها: لفظ صاحب الشرع بنصه أو ظاهره أو شبهه .

والثانى: إجماع الأمة .

والثالث: التأثير .

والرابع: شهادة الأصول .

فأما لفظ صاحب الشرع فقد يكون فى الكتاب وقد يكون فى السنة .

أما فى الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩١] وهذا عبارة عن الإسكار الذى يحدث هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى وقال سبحانه وتعالى ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى: ﴿وأنتيم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ [النساء: ٢٠] ثم قال: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ [النساء: ٢١] والإفضاء اسم للوطء، وقال تعالى: ﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا﴾ [النور: ٥٩] وذكر مثال هذا .

وقد ذكرنا بعض ذلك من قبل ، وذكر من أمثال هذا والتنبيه قوله - عليه السلام - : «أينقص الرطب إذا جف»^(١)، وقوله - عليه السلام - : «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»^(٢)، وقوله: «نهى عن بيع ما لم يقبض»^(٣)، وقوله: «إنها من الطوافين

(١) تقدم تخريجه .

(٢) أخرجه البخارى : الديات (٢٠٩/١٢) ح (٦٨٧٨) ، ومسلم : القسامة (١٣٠٢/٣) ح (١٦٧٦/٢٥) .

(٣) أخرجه البخارى : البيوع (٤٠٩/٤) ح (٢١٣٦) ، ومسلم : البيوع (١١٦١/٣) ح (١٥٢٦/٣٦) عن ابن عمر بلفظ : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه .

عليكم»^(١)، وقوله: «إنما هو دم عرق»^(٢)، وفى بعض الروايات: قال لسبيرة: «ملكك بضعك فاختارى»^(٣). وقد ذكرنا من قبل نظائر هذا.

قال: وأما الإجماع فهو دليل مقطوع به فما أجمعوا عليه من حكم أو علة وجب المصير إليه ومثاله، قوله ﷺ «لا يقضى القاضى وهو غضبان»^(٤) وأجمعوا أن النهى عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه ويغير طبعه ويمنعه من التوفر على الاجتهاد وكذلك على مثال قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعه: ٩].

قال: وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها وذكر نظائر لهذا منها: الشدة فى الخمر يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها وكذلك الرق فى علة نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله وذكر مسائل من أمثال هذا وأورد كلاماً طويلاً فيما وجد تأثيره من هذا الجنس وفيما لا يوجد تأثيره من هذا الجنس وبيان هذا يدل على صحة العلة أنه يفضى إلى غلبة الظن لأنه إذا رأى الحكم يدور مع الشيء وجوداً وعدمًا غلب على ظنه أن هذا الشيء هو الأمانة على ذلك الحكم وإذا وجد عند وجوده ولم يعدم عند عدمه لم يوجد عليه الظن.

قال: وأما شهادة الأصول مثل قولنا لا تجب الزكاة فى إناث الخيل لأنه لا تجب فى ذكورها فالأصول شاهدة لهذا لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث فى وجوب الزكاة وسقوطها وهذا طريق يفضى إلى غلبة الظن لأن الإنسان إذا علم أن فلاناً إذا أعطى بناته شيئاً يعطى بنيه مثلها فإذا سمع أنه أعطى البنات غلب على ظنه إعطاء البنين مثلها [فتثبت] أن شهادة الأصول دليل صحة العلة من هذا الوجه وقال ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل من صح صلته صح ظهاره وكذلك قوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر فى مسألة زكاة الصبى وكذلك قوله: ما حرم فى النساء حرم فى التفرق قبل التقابض وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد لصحة هذا القليل وهذا الذى ذكرنا لمجموع كلامه واعلم أن إقامة الدليل على صحة العلة فصل مشكل وقد اختلف الأصوليون فى

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الدارقطنى: سننه (٢٩٠/٣) ح (١٧٠) بلفظ: «أذهبى فقد عتق معك بضعك» انظر نصب الراية (٢٠٤/٣).

(٤) تقدم تخريجه.

ذلك اختلافاً عظيماً وإن وجدنا من الأصول في الشرع وهى الكتاب والسنة والإجماع نوع دليل على صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا إلى ذلك واستدللنا بذلك على صحتها وقدمنا ذلك على غيره مما يدل على صحة العلة إذ النص ودليله مقدم على كل دليل عندنا فإن قال قائل، فإنكم لم تقولوا بهذه الدعوى فإن النبي ﷺ قال فى دم الاستحاضة: «فإنه دم عرق انفجر»^(١). وقال عليه السلام لبريرة: «ملكك بضحك فاختارى»^(٢). وقال عليه السلام فى أخبار الربا: «كيلاً بكيل ووزناً بوزن»^(٣) فالأول يدل على أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر علة انتقاص الوضوء والثانى يدل أن ملكها نفسها بالحرية علة ثبوت الخيار والثالث يدل أن الكيل هو العلة ولم تقولوا بشيء من ذلك.

الجواب: إن هذه الألفاظ لها معان غير ما ظننتموها وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها أما اللفظ الأول فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذى تراه، ما حكمه وكانت تظن أن ذلك دم الحيض فذكر الرسول ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه فى زمان مخصوص^(٤) تعتاد النساء ذلك بأصل بنيتهن وخلقتهن وأما دم الاستحاضة دم ينفصل من العرق لا من الرحم^(٥) ولا رخاء لذلك وإن كان فى الظاهر ينفصل من المحل الذى ينفصل منه دم الاستحاضة وكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا وعلى أن قوله ﷺ انفجر كلمة زائدة لا يعرف [ثبوتها] وأما الذى رووا من قوله ﷺ «ملكك بضحك فاختارى»^(٦) فعلى هذا الوجه لا يعرف هذا الخبر وعلى أنه يقال لهم: هل تقولون: إنها ملكك نفسها بالعتق

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أحمد: المسند (٣١١/٢) ح (٧١٨٩).

(٤) وهو لغة: السيلان: مأخوذ من قولهم: حاض الوادى إذا سال وحاضت الشجرة إذا سال منها شبه الدم وهو الصمغ الأحمر. يقال: حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً فهى حائض وحائضة: إذا جرى دمها، وتحيضت أى: قعدت أيام حيضها عن الصلاة ويسمى أيضاً الطمث والعراك والضحك والإعصاء والإكبار والنفاس والفراخ والدراس، انظر القاموس المحيط (حيضاً) لسان العرب (مادة / سيل).

(٥) المستحاض من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل وحيض جبل بالطائف وتحيضت قعدت أيام حيضها عن الصلاة، انظر القاموس المحيط (مادة حيضاً).

(٦) تقدم تخريجه.

حتى تصير كامرأة لا زوج لها فإنها هى التى تملك نفسها على الإطلاق ونعلم قطعاً أنها لم تملك نفسها كذلك فلا بد من تأويل، وتأويله ملكت الفسخ لتملكى نفسك فاختارى ثم قام الدليل أن زوجها كان عبداً وأن ملكها الفسخ كان فى هذه الصورة وأما قوله عليه السلام «كيلاً بكيل»^(١) فهو منه عليه السلام إشارة إلى علة الخلاص عن الربا وقد بينا فى مسائل الفروع أن قوله عليه السلام «لا تبيعوا الطعام بالطعام»^(٢) يدل ذكر الطعام أن الطعام علة وقوله عليه السلام «الثيب أخق بنفسها من وليها»^(٣) يدل أن الثيابة علة وقوله عليه السلام «من باع نخلاً مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»^(٤) دليل أن التأبير علة فى كون الثمرة للبائع، وقوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن﴾ [الطلاق: ٦]. يدل أن الحمل علة وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨] يدل أن السرقة علة وقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى﴾ [النور: ٢] يدل أن الزنا علة، وقوله عليه السلام فى «النهى عن بيع الطعام قبل القبض»^(٥) يدل أن عدم القبض علة وأمثال هذا توجد كثيراً وأما قوله عليه السلام فى الرطب «أينقص إذا جف» نص فى التعليل به وقوله: «أينقص إذا جف»^(٦) تقرير وأبين باستفهام مثل قوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧] ومعنى الخبر إذا علمت له ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذاً ومن البينة على العلة قوله عليه السلام: «العينان وكاء السّه»^(٧) فيكون الدليل دليلاً أن بزوال الاستمسك علة لإنقاص الضوء.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم: المساقاة (١٢١٤/٣) ح (١٥٩٢/٩٣)، بلفظ «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، وأحمد: المسند (٤٢٩/٦) ح (٢٧٣١٧) بلفظ مسلم.

(٣) أخرجه مسلم: النكاح (١٠٣٧/٢) ح (٤١٢١/٦٧) وأبو داود: النكاح (٢٣٩/٢) ح (٢٠٩٩).

(٤) أخرجه البخارى: البيوع (٤٦٩/٤) ح (٢٢٠٤) ومسلم: البيوع (١١٧٢/٣) ح (١٥٤٣/٧٧).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) أخرجه أبو داود: الطهارة (٥١/١) ح (٢٠٣) وابن ماجه: الطهارة (١٦١/١) ح (٤٧٧)

والدارمى: الطهارة (١٩٨/١) (٧٢٢)، وأحمد: المسند (١٢٠/٤) ح (١٦٨٨٥).

(فصل)

وأما إذا أعور الدليل من هذا الوجه ولم يكن بدءاً من إقامة الدليل فقد جعل بعض أصحابنا مجرد الاطراد والجرى دليلاً وقد أبطلنا ذلك وذكر كثير من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة أن الاطراد والانعكاس دليل على صحة العلة وهو أن يوجد الحكم بوجود وصف زائد وتزول بزواله فيدل أن لذلك الوصف التأثير في الحكم ما ليس لغيره.

واستدل من قال إن هذا دليل صحة العلة بأن العلل الشرعية علل ظنية وليس لها عمل إلا إفادة غالب الظن ونحن نعلم قطعاً أن الحكم إذا وجد بوجود وصف وانتهى بعدمه غلب على الظن أنه العلة وهو كالشدة في الخمر فإنه يوجد التحريم بوجودها ويتعدم بعدمها دل أنها العلة.

قالوا: ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند.

بيّنة: أن مثل هذا يعتمد عليه في المؤثرات العقلية فكيف لا يعتمد عليه في المؤثرات الشرعية، وإذا ثبت وجود غلبة الظن ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ثبت كونه علة وأفاد الحكم الذي بنى عليه.

وقد قيل إن الحكم إذا ربط بالطرد والتكيس فهو في العكس أبين من جهة أن الطارد في محل النزاع مدعى الاطراد وهو منازع فيه لا محالة، وأما الانعكاس فهو متفق عليه لأن الانعدام عند عدم الوصف متفق عليه واعلم أن الاستدلال بهذا الدليل في نهاية الإشكال لأننا بينا أن الاطراد ليس بدليل على صحة العلة وهي شيء يلزم المعلن بكل حال حتى إذا لم يطرده والتزم ما ينقضه ظلت علته على ما سنيين من بعد.

ويقال للحنفى إذا قال: إن علة جريان الربا الكيل لم قلت إن الكيل علة؟ قال: لأنها علة مطردة قال: لأنى أتبعها الحكم أين وجد الكيل فيقال هذا باتفاق بينى وبينك. فإن قال: باتفاق لم يسلم له ذلك، وإن قال: لا باتفاق لكنى أطرده العلة وأتبع الحكم الكيل أين وجد فيقال له: ليسوغ لك ذلك فإن قال: لا، كفى الخصم شغله، وإن قال: نعم، فيقال له: لم ساغ لك ذلك؟ فإن قال: لأنها علة الحكم. يقال له: ولم قلت إنها علة الحكم؟ فيعود إلى ما بينا من قبل، فهو يستدل على صحة العلة بالجريان، ويستدل على صحة الجريان بالعلة وهذا فاسد. فإن قال: ساغ لى لأنها غير متتقضة يقال: معنى قولك غير متتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل موضع وجدت فيه العلة

فكأنك قلت إنما ساغ لى تعليق الحكم بها لأنى علقت الحكم أين وجدت .
فإن قال إنما ساغ لى تعليق الحكم أين وجدت لأنه لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع .

يقال له : ولم إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع وجب تعليق الحكم بها وما أنكرت أن يكون هاهنا مانع غير ما ذكرت لأن وجوه الفساد تكثر به؟ فإن قال : ليس هاهنا وجه فساد .

يقال : أبعد فى وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها .

فإن قال : نعم .

قيل : فذل على صحتها واترك حديث الجريان والاطراد وإن قال : لا يعد ذلك من وجوه الفساد رجع الأمر إلى ما سبق وهو أن مدعى صحة العلة لابد له من إقامة الدليل على صحتها .

فإن قال : ما لا يوجد فيه وجه من وجوه الفساد فهو صحيح .

قلنا قد بينا . أن هذا عدم الدليل على الصحة والفساد وعلى أنك إذا لم تدل على وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجه فاسد وأنت لا تشعر ، لأن الفساد كما لا يثبت إلا بدليل الفساد فالصحة لا تثبت إلا بدليل الصحة ولأن عدم لا يدل على شيء ما بصحة ولا فساد .

فإن قال : لو لم تكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك .

قيل له : يكفى فى النفى فقد دليل الإثبات ولا يكفى فى الإثبات فقد دليل النفى .

ألا ترى : أنا نفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها فلا تثبت الصحة ها هنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفى صلاة سادسة فلا ينتقل عنه إلا بدليل .

فإن قالوا : عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها .

قيل : الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد .

فإن قيل : أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلاً على صحتها فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلاً لصحة العلة قلنا : العجز إنما كان حجة لا بما قلتم ، ولكن بوقوعها خارجاً عن معتاد قدرة البشر ، إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا : هو فى مقدور البشر فقيل لهم : اتوا بمثلهما ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

بمعجزهم فالحجة صحتها بما بينا، وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضوع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطرْد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس، بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل، والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الاطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى، ومن جعل ما ذكرناه دليلاً يجيب عن هذا، فيقول: إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن فى انتصاب الشيء علماً على الحكم، ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد، وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندى: أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما ذكرنا فصل الشرط الذى قدمنا، فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه، وليس بعلة، ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين الشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشيء قد يوجد عند الشيء اتفاقاً وينعدم عند عدمه اتفاقاً ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبى إسحاق أن الدليل على صحة العلة وإنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقتها لأصول وعبر عن هذا فقال: وأنا أقرب فى ذلك قولاً فأقول: إذا ثبت حكم فى أصل وكان يلوح فى سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشيء، فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد، فإذا أشعر الحكم فى ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالاً فقال: فإن قيل: الإخالة مع السلامة هى الدالة على صحة القياس إذاً، لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم، لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالاً ثانياً فقال: المآخذ على هذا الوجه محصورة، والوقائع غير محصورة فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهى، وقال: إن هذا السؤال عسرٌ جداً.

قال الإمام جمال الإسلام: وعندى هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان فى مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصلٍ مناسبٍ له، ويكون معنى الأصل مؤثراً فيه وقد ذكر بعض الأصوليين

فى الدليل على صحة العلة طريق السبر والتقسيم، وهو أن يبحث الناظر عن المعانى فى الأصل ويتبعتها واحداً واحداً وبين خروج أحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه.

واعلم أن الفصل اختلف فيه أهل الأصول وهو أن القائس إذا خالفه قائس آخر فى علة الأصل فأبطل هذا القائس علة خصمه هل تصح علة؟ فبعضهم قال: يدل ذلك على صحة العلة مثل الحنفى يبطل علة الكيل فتصح بذلك علة التى يدعيها لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلة فإذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى ضرورة وهذا الوجه فى تصحيح العلة ضعيف لأن البطلان ضد الصحة فكيف يكون دليل الصحة ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسها فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادهما وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعاً فاسدتين، ويكون الصحيح العلة الثالثة، ويجوز أن لا يكون المنصوص عليه معلولاً بعله ما، وأيضاً فإن العلم يبطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى إذا توهم البطلان قائم فى العلة الأخرى، ولأن شرط صحته العلة أن يكون مخيلاً مقتضياً للحكم الذى ربط به، وإن بطلت العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة وقولهم إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة قلنا: ليس على هذا الوجه بل كل فريق يقول: علتى صحيحة، وعلة الخصم باطلة، وإن بطلت علة لا يعترف بصحة علة الخصم، لأنه مقيم على اعتقاد بطلان علة الخصم سواء صحت علة أو بطلت. فإن قيل: قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول وإذا اتفقوا أنه معلول فلا بد أنه إذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى.

قلنا: إنما اتفقوا على أن الأصل معلول بعله صحيحة لو وجدت، فإذا لم نجد علة صحيحة لا يكون معلولاً ونقول أن بطلت علتى ولم يدل البطلان على صحة علتك بقيت علتى صحيحة وعلتك غير مدلول على صحتها فيكون الأصل من قبيل ما هو معلول إلا أن تأتى بعله وتدلل على صحتها.

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع فى القلب خيال الصحة وذلك بالملاءمة والصلاحية.

وتقسيم الملاءمة أن يكون على وفق ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الصحابة. قال: وعلمناؤنا قالوا ما لم يقيم الدليل على أن الوصف ملائم

لا يقبل التعليل ولا يلتفت إليه وإذا صار ملائماً يعمل به إلا بسبب العدالة وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم كالشاهد لا بد أن يأتي بلفظ الشهادة لأنه الملائم للشهادة ولا بد بعد ذلك من التعديل، والتعديل هناك مثل التأثير ها هنا، فإن عمل قبل التأثير يصح، وإن عمل قبل الملاءمة لا يصح كالشهادة لو عمل القاضى بها بلا لفظ الشهادة لا يصح، واستدل في أن الإخالة ما أوقع في القلب خيال الصحة، لأن العلة ما تغير الحكم لعله المريض تغير وصفه، والمغير لا بد أن يكون لتغييره أثر لأن ما لا يحس لا يعرف ثبوته بأثار محسوسة فما لا أثر له لا يكون علة، ثم هذا الأثر ليس مما يحس لكنه مما يعقل فيجب الرجوع إلى القلب وشهادته تحكيمة كما قيل في أمر القبلة إذا اشتبه ولم يبق عليها دليل يحس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته فإذا شهد القلب بصحته قبلت الشهادة، وقد قال النبي ﷺ: «الإثم ما حاك في قلبك وإن أفنك الناس»^(١) والاعتراض على هذا الفصل هو إن الإخالة بما يقع في القلب تكون حجة يقع في قلبه ولا يكون حجة على غيره وكذلك في أمر القبلة إذا اختلفت الجهات بجماعة لا يكون قول بعضهم حجة على البعض^(٢).

قال: ولأن كل معلل يمكنه أن يقوله قد وقع في قلبى خيال الصحة فيصير قوله معارضاً لقول صاحبه فبطل دعوى الإخالة بهذا الوجه.

وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح في تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائماً للحكم.

ويستدل على الملاءمة بدليل يمكن الوقوف عليه بأن التمثيل وهو أن يبنى عمل مثل ذلك الوصف في أصول الشرع، وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته للحكم يحتمل أن لا يكون علة فلا بد من دليل عليه ولا دليل عليه سوى الاستشهاد بأصل صحيح ثابت لترجيح جهة الصواب على جهة الغلط وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل، وأنه يوجب الكفارة. والعلة أنه إفطار كامل والاستشهاد عليه بالوطء وذكر مسألة السلم الحال وأن المفسد له العجز عن التسليم والاستشهاد بكل عقد يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع.

وذكر مسألة حرمة المعاهدة وأن علة إثباتها البعضية، والاستشهاد عليه بالوطء الحلال

(١) أخرجه الدارمى: البيوع (٢/ ٣٢٠) ح (٢٥٣٣)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٧٩) ح (١٨٠٢٢).

(٢) انظر المغنى (١/ ٤٧٠).

والوطء بالشبهة وذكر هو غيره ممن ينصر طريقته كلاماً طويلاً فى الأصول التى صنفوها فجعلت فيه هذا القدر، وهو الذى يفهم ويقع فى القلب من التطويل العظيم فى كلامه، وجعل يردد هذا المحرف وهو أن ما لا يحس يعرف بأثره فيعرف صحة العلة ببيان أثرها واستشهد بالشهادة فى عامة كلامه فى هذا الفضل وقال عدالة الشاهد إنما تثبت بأمر دينه فى منعه من ارتكاب ما اعتقده حراماً بدينه فيستدل به على منعه من الكذب الذى هو حرام فى دينه فكذلك عدالة الوصف الذى هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما يعرف بأثره فى إيجاد مثل هذا الحكم فى موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلاً على نظيره، ويكون استدلالاً بوجود معلوم لا بعدم ولا شئ لا يطلع عليه ولا يجوز المحاجة به، وهذا إنما يقوله على من يجعل دليلاً فى صحة العلة عدم قيام الدليل على فساده ويقول من يتعلق بذلك الدليل على صحة العلة متعلق بمحض العدم.

قال ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معه فكذلك يوجد مع الشرط ويطرد معه فلا بد من دليل آخر يميز بين الشرط والعلة، وذلك فى بيان الأثر وأنه لا أثر للشرط فى إيجاب الحكم وللعلة أثر فهذا الذى ذكرت قدر ما وجدت من كلام المحققين فى بيان الدليل على صحة العلة.

واعلم : أن الاشتغال بدليل الإطراد بمجردة لا معنى له وكذلك بدليل الإطراد والانعكاس وإن كان هذا أمثل من الأول وأوقع فى القلب ولأصحابنا العراقيين شغف عظيم بهذا ولعل بعضهم يقول لا دليل فوق هذا ولكن الاعتراض الذى قلناه اعتراض واقع.

وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضاً كثرة الشواهد لا يكون فيها دليل كثير، وهذا لأن الوصف هو المقتضى للحكم، فلا بد من بيان معنى فى الوصف يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة وأما إبطال علة الخصم وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيف أيضاً بما قد بينا فلم يبق فى الدليل على صحة العلة سوى الإخالة والمناسبة.

وقد ذكر أبو الحسين البصرى فى أصوله أن مما يدل على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثراً فى قبيل ذلك الحكم لأن العلة ما يؤثر فى الحكم وما لا يؤثر لا يكون علة.

قال : وهذا كالبلوغ يؤثر فى رفع الحجر عن المال فكان أولى أن يكون علة فى رفع

الحجر عن النكاح من الثبوتية، لأن الثبوتية لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر^(١).

واعلم أننا بينا تأثير الثبوتية في مسائل الخلاف في الفروع، وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثبوتية على اعتبار الصغر، وتركنا إيراد ذلك في هذا الموضوع واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى الإخالة والمناسبة وهو أن يقال دليل صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم بالمكابرات والمعاندات، وإنما يعرف ذلك بعرضه على أصول الشرع وقواعده وبيان هذا في الشدة المسكرة: فإننا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف وهذا وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته، ونعني بالتأثير إشعاره في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة ووجود شاهد الأصل على ذلك وكذلك الطعام مشعر بالتحريم بالوجه الذي ذكرناه في كتاب الاصطلام وقد أبى بعض أصحابنا وجود معنى في الطعام يؤثر في الحكم ويشعر وجعل يلوذ بالخير، واللياذ بالخير وإن كان حسناً لكننا ندعى إن علة الربا علة مستنبطة لا منصوص عليها وقد استنبط الشافعي علة الطعام واستنبط أبو حنيفة علة الكيل فلا بد من إقامة الدليل على تصحيحه من حيث الإخالة والمناسبة، وفي هذا خطب عظيم ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص، ولا بد من الإعراض عن الترجيحات لأن الحاجة ماسة إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة فلا معنى للاشتغال بالترجيح وعندنا أن الكيل علة فاسدة وليس لها مناسبة لحكم النص بوجه ما.

وأما الطعام فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص فذكر الترجيح في مثل هذا يبعد فدل أنه لا بد من ذكر دليل في نفس الطعام، وأنه علة وقد أوردنا وحققنا وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول، وعلى الأصل الذي أوردناه مسألة بيع الفاسد فإن الفساد مشعر بانتفاء الحكم وفي مسائل النكاح بغير ولى الأنوثة مشعرة ببقاء الولاية للمرأة في الأنكحة، والبكارة مشعرة بثبوت الإيجاب، وأمثال هذا يكثر فهذا هو الأصول، وعلى أمثاله هذه العلة ينبغي أن يقع الاعتماد من الله المعونة والتوفيق بمنه.

وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فنقول: قد بينا أن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة

(١) انظر المعتمد (٢/٤٤٨، ٤٤٩).

لكنه شرط لصحة العلة وسيأتى هذا من بعد فأما الانعكاس ليس بشرطٍ ونذكر هذه المسألة فى هذا الموضع.

مسألة : اعلم أن الانعكاس ليس بشرطٍ لصحة العلة فى قول أكثر الأصحاب:

وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء وهو أيضاً قول بعض المتكلمين وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرطٌ فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة وهو قول بعض المعتزلة^(١). ويعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية. وقال: العلل الشرعية وإن كانت مظنونة ولكن ينبغى أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا فى كون إحداهما معلومة، والأخرى مظنونة، ثم العلل العقلية يجب انعكاسها، كذلك العلل السمعية، ولأن العلل الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيد غلبة الظن فإذا وجد الحكم بوجود الوصف ولم ينعدم بعده ولم يفد غلبة الظن فلا يبقى حجة.

وأما دليلنا فنقول: العلة المنصوبة للإثبات فلا تدل على النفى وكذلك إذا نصبت للنفى لا تدل على الإثبات.

فنقول علة منصوبة فلا يطلب منها إلا التأثير فى ذلك الحكم كالعلة المنصوص عليها لا يطلب منها إلا إثبات الحكم الذى تناوله النص، وهذا لأن المقصود من التعليل إثبات الحكم دون نفيه فلا يعمل فى النفى لأن العلة إنما تعمل فيما قصد بالعلة.

ونقول أيضاً إن العكس لو كان شرطاً لكان لا يقتل إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل أو لا يقتل إلا مرتد فإذا كان الحكم الثابت بعلة تطرد مع ارتفاعها لوجود علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها، دل ذلك أن الانعكاس ليس بشرط.

فإن قالوا: إن القتل قصاصاً قد انعدم بعدم القتل، وكذلك الفعل بالردة انعدم بعدم الردة وإنما تقتل بعلة أخرى.

قلنا: فإذا كان وجوب القتل بعلة القتل من حيث انعدام وجوب القتل عند عدم القتل فإذا حدث علة أخرى للقتل فينبغى أن يحكم بتعارض ما يوجب القتل وما لا

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣٣٨)، المستصفى (٢/٣٤٤)، البرهان (٢/٨٤٢)، نهاية السؤل (٤/١٨٣).

يوجب القتل ويسقط القتل لأن الدليل الشرعى دليل مثل الدليل العقلى، ثم الدليل العقلى يجوز أن يدل على وجود الحكم فى الموضوع الذى وجد فيه الحكم ثم ينعدم ويثبت الحكم بدليل آخر فكذلك الدليل الشرعى يجوز أيضاً أن يكون كذلك، بل هذا أولى لأن الدليل العقلى قد صار دليلاً بنفسه والدليل الشرعى إنما صار دليلاً بجعل جاعل فإذا لم يكن هذا شرطاً فى الدليل العقلى ففى الدليل الشرعى أولى وقد ظهر بهذا الجواب عما تعلقوا به وقد ظهر الذى قالوه لا يشرط فى الدليل العقلى وفى الحسيات أيضاً ليس كل من نصب علماً على إثبات شيء ينبغى أن ينصب علماً على ضده.

وأما قولهم إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس دعوى لا دليل عليها، وعلى أنا بينا أن الدليل على صحة العلة إلاخالة والمناسبة وذلك قائم وإن لم ينعكس وهذا هو الدليل المعتمد وإذا بقى الدليل على صحة العلة بقيت العلة مفيدة لحكمها ثم إذا انعدمت العلة فيجوز أن يقوم دليل آخر على بقاء الحكم، ويجوز أن لا يدل دليل فيتبقى لعدم الدليل. ويقال أيضاً إن العلة الشرعية أمانة فيجوز أن يدل على الحكم الواحد أمارتان أيهما وجدت دلت عليه فإحدى الأمارتين وإن عدمت بقى الحكم بالأمانة الأخرى ولم يدل ذلك على أن الأمانة الأخرى لم تكن صحيحة^(١). والله أعلم.

فصل

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه^(٢):

وقد اختلف العلماء فى كونه حجة فى الأحكام أو ليس بحجة.

مسألة:

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أنه حجة وقد أشار إلى الاحتجاج به فى مواضع من كتبه وأقرب شيء فى ذلك قوله: فى إيجاب النية فى الوضوء كالتيميم:

(١) انظر البرهان (٨٤٢/٢) المحصول (٣٤٥/٢) جمع الجوامع (٢٨٧/٢)، إحكام الأحكام (٣٣٨/٣) فواتح الرحموت (٣٠٢/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٢/٤).

(٢) الشبه جاء فى اللغة من معانيه الآتية:

الشَّبْهَ والشَّبْهَ والشَّبْهَ، المثل، والمثيل والجمع: أشباه ونقول: أشبه الشيء الشيء مائله وبينهما شبه، وشبهه إياه وشبهه به، مثله به، والشبه هو المشاركة بين اثنين فى أمر من الأمور حسيًا =

طهارتان فكيف يفترقان، وتابعه أكثر الأصحاب على ذلك غير أبي إسحاق المروري، فإنه روى عنه أنه قال: ليس بحجة.

وقال الشافعي في أدب القاضي: القياس قياسان:

أحدهما: ما كان في معنى الأصل.

والآخر: أن يشبه الشيء بالشيء من أصل ويشبه [الشيء] (١) من أصل [غيره] (٢) ثم قال: وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر إن أشبه أحدهما في خصلتين وأشبه الآخر في خصلة أحقه بالذي أشبه في خصلتين (٣).

قال بعض أصحابنا: إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة الحكم.

وقال بعضهم: إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه.

وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة: إن قياس الشبه ليس بحجة وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم وصار إليه القاضي أبو زيد ومن تبعه، وذهب إلى هذا القول أيضاً:

= أو معنوياً، والتشابه: هو الالتباس وعدم التميز بين الأمور.

ويقولون: اشتبهت الأمور وتشابهت فلم تميز فكان بخلاف الشبه، انظر لسان العرب مادة (شبه) القاموس المحيط (٢٨٦/٤) الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين:

أحدهما: الطريق المثبت لكون الوصف علة، وثانيهما: عليته بهذا الطريق: وقد اختلف الأصوليون في تعريفه بالإطلاق الثاني ونشأ عن ذلك اختلافهم في الشبه بالإطلاق الأول، فعرفه بعضهم بقوله: الوصف الشبهى: هو الذى لم تظهر مناسبه بعد البحث التام ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. مثل الطهارة بالنسبة لتعين الماء في إزاله النجاسة فإنها وصف لم تظهر مناسبه لتعين الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء في الوضوء.

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بأن الشبه هو الوصف المقارن للحكم وكان مناسباً له بالتبع دون الذات، وعرفه بعضهم بأن الشبه هو الوصف الذى علم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب من غير مناسبة بالذات، انظر إحكام الأحكام (٣/٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥) نهاية السؤل (٤/١٠٦، ١٠٧) فواتح الرحموت (٢/٣٠١، ٣٠٢) المحصول (٢/٣٤٤، ٣٤٥)، جمع الجوامع (٢/٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٠٠، ١٠١)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين (٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١).

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) ثبت فى الأصل (غيرهم).

(٣) انظر مختصر المزنى بهامش الأم (٥/٢٤٢).

القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي^(١).

ثم اعلم أن الشبه ضربان:

أحدهما: في الأحكام.

والثاني: في الصورة.

فأما الشبه في الأحكام، فقد ذهب عامة أصحابنا إلى جواز التعليل به كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهد لشبهة بالوطء في النكاح في الأحكام. وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة الشبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم كقول السقائل: ذو حافرٍ أهلى وقد جعل بعضهم مثل هذا القياس حجة لأن الشبه قد وجد.

قال: وإذا جاز أن يعلل الأصل بصفة من ذاته جاز أن يعلل بصورة من صفاته، ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمانة على الحكم كما يجوز أن الشبه في المعنى أو في الحكم أمانة على الحكم وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكماً.

وقد استدل من قال: إن قياس الشبه ليس بحجة بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المشابهة في الأحكام، فإن جميع المحرمات يُشابه بعضها بعضاً في الأوصاف، ويختلف في الأحكام، ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم لا توجب المشابهة في الحكم، لأن العلة هي الجالبة للحكم فيما لا يتعلق به الحكم لا يجلب الحكم، ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو إما أن يجعل المشابهة بهذا في جميع الأوصاف حجة أو يجعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإن جعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة فهذا لا يوجد، وإن جعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثير في الحكم، فليس بأن يجعل المشابهة في ذلك الوصف علة للمشابهة للحكم بأولى بأن يجعل المفارقة في غيرها من الأوصاف علة للمفارقة في الحكم.

(١) انظر البرهان (٨٤٢/٢) المحصول (٣٤٥/٢) جمع الجوامع (٢٨٧/٢) إحكام الأحكام (٣٣٨/٣) فواتح الرحموت (٣٠١/٢، ٣٠٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٢/٤)، الصالح في مباحث القياس (٢٣٥، ٢٣٦).

قالوا: وأما المكاتب فنحن لا نقول: ألحق بالأحرار لمشابهته بالأحرار فإن العبد يشبه الأحرار فى معانى كثيرة، ومع ذلك لا يلحق بالأحرار وكذلك الدواب تشبه بنى آدم فى صفات خمسٍ ولا يلحق هذا الشبه بنى آدم، ولكن المكاتب حر يد أثبتت له بحكم عقد الكتابة ورقيق رقة فلحرية يده: يستحق ما يستحق الحر بيده، ولرق رقبته لا يستحق ما يستحقه الحر برقبته.

والصحيح: أنه ثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظراً له ليصل إلى الحرية مع بقاء الرق على الكمال.

وقد قال أيضاً من يرد قياس الشبه أن مجرد الشبه صورة أو حكماً لا يشعر بمناسبة بين العلة والحكم، لجواز افتراق المحلين فى الحكم.

وبيانه: أن من قاس الوضوء على التيمم فى إيجاب النية بقوله: طهارة، فليس فى قوله طهارة ما يؤثر فى إيجاب النية ويجوز افتراق الوضوء والتيمم فى حكم النية وغيرها، فلا يدل نفس وجوب النية فى التيمم على وجوبها فى الوضوء فلا بد من اجتماعهما فى المعنى الذى يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه طهارة حتى إذا اجتمع الفعلان فى وصف الطهارة يجتمعان فى الحكم، وعلى هذا من علل فى منع قتل الحر بالعبد يقول: قصاصاً، وقاس على الطرف فيقال نفس قول قصاص لا يدل على امتناع الجريان ويجوز أن يمنع الحكم بين الطرف والنفس فى ذلك المعنى ليجتمعان فى حكم النفس وأمثال هذا تكثر جداً يدل عليه: أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشئيين فى وجه من الوجوه وإن اشتركا فى وجه من الوجوه افترقا فى كثير من الوجوه، ومن اكتفى بمجرد اشتراك فى الشبه بوجه ما يعارض بمجرد افتراق الشبه بوجه ما أو بوجوه شتى لأن وجوه الافتراق فى الأشياء أظهر من وجوه الاجتماع فدل على أن قياس الشبه بنفسه لا يكون حجةً.

ويقولون أيضاً: قولك إن الفرع كالأصل فى الحكم أبعلم تقول هذا أم بظن أو لا بعلم ولا بظن؟ فإن قلت: بعلم فأين العلم وإن قلت: بظن فأين الظن وهذا لأن العلم والظن لا بد لهما من مستند فاذكر المستند حتى يصح قولك إنه بعلم أو بظن وإلا فهو هذيان وإن قلت: لا بعلم ولا بظن فحكم الله تعالى لا يثبت بالجزاف.

وإن قلت: تشابههما فى وجه يغلب على الظن تشابههما فى الحكم فهذا دعوى مجردة وإن كانت المشابهة فى وجه يفيد ظناً فالمفارقة فى سائر الوجوه تبطل الظن

وتشوش على الظان ظنه.

وقالوا أيضاً: إن الأصل في القياس هم الصحابة والمنقول من الصحابة النظر إلى المصالح والعلل المعنوية فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجه ما.
وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة فنذكر أولاً الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرده ويمكن أن يقال: على الإطلاق قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

ونقول: إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه وهو تعليق التخفيف بما يوجب التخفيف وتعليق العقوبات بالجنايات وتعليق وجوب الحق بالإيجابات وأمثال هذا تكثر، وأما الطرد فعلى عكس هذا فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم ولا يشعر به ولا يقتضيه وقد سبق بيان هذين جميعاً والكلام فيهما.

وأما قياس الشبه فلا بد وأن يكون في فرع يتجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرض لبيان المعنى، ونعنى بالمقرب شبهاً يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب، ويجوز أن يقال: قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى وقد استدل من جعله حجة بأن الشرع ورد باعتبار الشبه في جزاء الصيد وباعتبار الأشباه في العدالة والفسق يعني بذلك اعتبار السداد في القول بالسداد في الأفعال وكذلك عدم السداد في القول بعدم السداد في الأفعال وكذلك ورد الشرع باعتبار الأشباه في الضيافة وأيضاً فإن القياس ليس إلا بمثيل الشيء بالشيء وتشبيهه به والشيء إنما يمثل بما يشابهه ويجانسه فيجب إلحاق الشيء بما يشابهه ويجانسه جرياً على هذا الأصل.

يدل عليه: أن التساوي في الذوات والأوصاف يوجب التساوي في الأحكام فإن المستويين ذاتاً ووصفاً يستويان في الحكم لتحقيق التساوي.

ألا ترى أن المكاتب ملحق بالأحرار في كثير من الأشياء وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه والمعتمد من الدليل أنا أجمعنا أن قياس المعنى حجة، ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظن أو يخيل في القلب أنه متعلق بذلك المعنى فإن طريق العلم القطعي مسدودٌ مردومٌ، ومثل هذا المسلك يوجد في قياس الشبه، ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال، هذا قول القائل في الوضوء: إنه يجب فيه النية إنه طهارة حدث فيجب فيها النية كالتييم، أو يقول في مسألة المضمضة والاستنشاق: إنهما لا يجبان في الغسل من الجنابة إنه غسل حكمي فلا يتعدى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف كغسل الميت

وكذلك قول القائل فى زكاة الصبى زكاة فتجب على الصبى كزكاة الفطر .
ويقول فى مسألة تبييت النية: صوم فرض فلا يتأدى بنية من النهار كالقضاء ويقول:
فى نفي القصاص عن الحر بقتل العبد قصاص كالطرف وأمثال هذا لا تعد ولا تحصى
كثرة.

فنقول: فى هذه الأقيسة إن هذه الأقيسة مغلبة للظن مفيدة قوته فى كون الحكم على
ما نصب له المعلن، فإنه يغلب على ظن كل عاقل شبهية الوضوء بالتيمم، وشبهية
الغسل بالغسل، والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم والقصاص بالقصاص .
ومن قال: إن هذا لا يفيد غلبة الظن فلا شك أنه معاند .

ونقول فى قول الشافعى فى الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف يفترقان لمن يأتى
هذا القياس أيغلب على ظنك كون الوضوء مثل التيمم فإن كل واحد منهما طهارة عن
حدث لا يعقل معناه وقد غلب التعبد على كل واحدٍ منهما؟ فإن قال: نعم فهذا هو
الذى قصدناه من وجود غلبة الظن، وهو أيضا معنى شبه التقريب الذى ادعينا .

وإن قال: لا يغلب على ظنى فلا شك أنه معاند ولهذا الذى قلناه عسر الفرق بين
الوضوء والتيمم على المفرق بينهما ولهذا سوى الأوزاعى وهو أحد أئمة الدنيا بينهما فى
نفس وجوب النية وعلى هذا جملة ما ذكرنا من المسائل وكذلك قول القائل فى مسألة
ظهار الذمى من صح طلاقه صح ظهاره فهذا مفيد لقوة الظن بقرب حكم الفرع من
حكم الأصل فى الذى نصب له العلة لأن كل واحدٍ منهما يملك بملك النكاح، وكل
واحدٍ منهما يحرم البضع مع كون الزوج مالكا للبضع متمكنا من التصرف فيه بالتحريم
على وجه ينفرد بإثباته وما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بقياس الشبه أن القياس إنما أطلقه
الشرع فى أصل الأحكام لضرورة الحاجة فإننا قد ذكرنا أن النصوص متناهية والحوادث
غير متناهية والله تعالى فى كل حادثة حكم فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف فى كثير
من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس .

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول: لابد من وضع الأقيسة على وجه يسهل طلبها
ووجودها ليتيسر بناء الأحكام عليها، ولا يشتد باب البحث على العلماء فيها فإذا قلنا:
إن القياس الصحيح هو قياس المعنى فهذا وإن وجد فى كثير من الأحكام والأصول
ولكن ليس مما يسهل وجودها فلإننا نعلم أن كثيرا من أصول الشرع يخلو عن المعانى
خصوصا فى العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها وكذلك شرائط المناكحات

والمعاملات ثم تلك الأصول لها فروع، وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، وإذا كانت المعانى تعدد فى الأصول فكيف يسهل وجودها فى الفروع فلم يكن بد فى استعمال القياس لكن مع الحيد عن طريقة الطرد لأن غلبة الظنون لا بد منها ولا ضرورة فى استعمال مجرد الطرد الذى لا يفيد ظناً أصلاً فجعلنا غلبة الأشباه، والقياس المنسوب فى هذه الجهة مع وجود ما يقرب فى الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعله فى مسلكه وضمنه إلى مسلكه حجة ثم ظهور الفرق يكون محصلةً واحدةً وهو عسر الفرق على الفارق بين الوضوء والتيمم وزكاة الرأس وصدقة الماشية وصدقة النبات وكذلك الفرق بين القصاص فى الطرف والقصاص فى النفس ويعضد هذا الكلام بالأصل المعهود وهو أن الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات وليس بموجبات وفى الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد فى الموجبات.

والقول الجامع: إن التأثير لا بد منه إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بحكم وقد يكون بغلبة شبه فإنه رب شبه أقوى من شبه آخر وأولى بتعليق الحكم به لقوة أمارته، والشبه قد يعارضه شبه آخر فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد ويجوز أن ترجع إلى أصلين فلا بد من قوة نظر المجتهد فى هذه المواضع وهذا كالعبد يشبه الحر من حيث إنه آدمى مكلف ويشبه الأموال والسلع من حيث إنه مال مملوك، والجص يشبه البر من حيث إنه مكمل ويفارقه من حيث إنه ليس بمأكول، وعلى عكس ذلك الرمان والسفرجل يشبه البر من حيث إنه مأكول ويفارقه من حيث إنه ليس بمكمل وكذلك الذرة وما يشبه ذلك.

وقد قال القاضى أبو حامد المرورزى فى أصوله: إننا لا نعنى بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء بوجهٍ أو أكثر من وجهٍ لكن نعنى أن لا يوجد شيء أشبه به منه ومثال هذا لا يوجد شيء أشبه من الوضوء بالتيمم وكذلك فى الزكاة، والزكاة، وكذلك القصاص فى الطرف والنفس فإنه لا يوجد شيء أشبه من القصاص فى الطرف بالقصاص فى النفس أو على عكس هذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله فى مسلكه أصلٌ عظيمٌ، فإذا لم يوجد شيء أشبه به منه لم يكن بدٌ من إلحاقه به وهذا الذى قاله القاضى أبو حامد تقرب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه.

واعلم أن هذا الذى ذكرناه نهاية ما يمكن لإيراده فى كون قياس الشبه حجة، والذى ذكروه فى نفي قياس الشبه كلمات مخيلة والأولى أن يقال: إن من يتحرى طلب الحق

وطلب إيراد معنى مناسب للحكم فينبغى أن يشتغل بذلك ويبدل غاية مجهوده وعندى أن من طلب ذلك فلا بد أن يجده إلا فى أفراد من المسائل وردت بها النصوص واتفقت الأمة على تعديها من المعانى فأما عامة الأحكام فالشارع للحكم لم يخلها من المعانى المؤثرة فى تلك الأحكام وإن أعوز المجتهد وجود المعنى حيثئذ ينبغى أن يرجع إلى قياس الشبه على الطريقة التى قدمناها فلا بأس بذلك وغير مستبعد من الشرع أن ننبه بحكم على حكم ويمثل شيئاً بشيء إما معنى أو حكماً أو غلبة شبه بسائر الوجوه والله أعلم بالصواب وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه أمثلة كثيرة ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة بعد أن تبين أصل الكلام.

(فصل)

وأما إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب: إن الاسم على ضربين: اسم اشتقاق واسم لقب.

فأما الاسم المشتق فعلى ضربين:

أحدهما: مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى فى قياس المعنى، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً فى الأحكام.

والضرب الثانى: أن يكون مشتقاً من صفة كالأبيض، والأسود مشتق من البياض والسواد فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية فمن جعل شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال النبى ﷺ فى الكلاب: «فاقتلوا منها كل أسود بهيم»^(١) فجعل السواد علماً على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب فعلى وجهين:

أحدهما: مستعار كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجازاً لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو، واسم عمرو إلى زيد فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، كذلك الاسم القائم مقامها.

(١) أخرجه أبو داود: الضحايا (١٠٧/٣) ح (٢٨٤٥) والترمذى: الأحكام والفوائد (٧٨/٤) ح

(١٤٨٦) وقال: حسن صحيح. والنسائى: الصيد (١٦٣/٧) (باب صفة الكلاب التى أمر

بقتلها)، وابن ماجه: الصيد (١٠٦٩/٢) ح (٣٢٠٥) انظر نصب الراية (٣١٣/٤).

والضرب الثاني: اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس فقد ذكر الأصحاب في هذا وجهين: فمنهم من جوز التعليل. ومنهم من لم يجوز تجوز التعليل به. والصحيح عندى: أنه لا يجوز التعليل بالأسامى بحال لأنها تشبه الطروه وأما الأسامى المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم والله أعلم. وإذا فرغنا من بيان العلة فقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه ولا يستغنى عنه بحال فنذكر بعد هذا الكلام فى:

الفصل الرابع: وهو بيان الحكم

فالحكم هو ما تعلق بالعلة فى التحليل والتحرير والإيجاب والإسقاط وهو على ضربين مصرح به ومبهم. فالمصرح به أن يقول فجاز أن يجب كذا أو يقول فوجب أن يجب كذا وما أشبهته والمبهم أن يقول فأشبهه كذا فمن الناس من يقول: إن ذلك لا يصح لأنه حكم مبهم. ومنهم من يقول: إنه يصح وهو الأصح عند الجدلين لأنه المراد به فأشبهه كذا فى الحكم الذى وقع السؤال عنه وذلك بشئ معلوم بين السائل والمسئول فيجوز أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما ومنها أن تعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا فى إيجاب النية فى الوضوء طهارة فاستوى جامدها ومائعها فى النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال إن هذا لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد فى الأصل فى إسقاط النية وفى الفرع فى إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يستقى حكم الشئ من نظيره لا من ضده ومنهم من قال: إن ذلك صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد فى النية والتسوية بين المائع والجامد فى النية موجودة فى الأصل فصح القياس عليه وإنما يظهر الاختلاف فى التفضيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يضر فيه الاختلاف ومن حكم العلة أيضاً أن يذكر التأثير فنقول فى مسألة السواك للصائم: تطهير يتعلق بالفم من غير النجاسة فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه دليله المضمضة فهذا تعليل لهذا الحكم صحيح لأن تأثير الصوم فى المضمضة صحيح موجود وهو منع المبالغة فصح إثبات تأثيره فى الفرع وذلك بال منع منه بعد الزوال واختلافهما فى كيفية التأثير لا يمنع من التعليل لأصل التأثير لأن الغرض إثبات أصل

التأثير إلى هذا الموضوع ذكره فى التبصرة وهذه فصول عراقية ليس تحتها كثير معنى غير أن كتب الجدل والأصول تزين بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهيه واعلم أن فى بيان حكم العلة مسألة خلافية ذكرناها من قبل وهى أن مذهب أصحاب أبى حنيفة أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل فى الفرع بمعنى الأصل وفى الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بمثل معنى الأصل وعندنا حكم العلة تعلق حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة فى موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم فى ذلك الموضع وإلا فلا يثبت وهذا الخلاف هو الذى ذكرناه من قبل أن العلة القاصرة تكون علة صحيحه وعندهم لا تكون علة صحيحة ثم اعلم أنه كما يجرى الاختلاف فى الحكم فيجربى الخلاف أيضاً فى علة الحكم كاختلافهم فى الإسلام هل هو علة العصمة أم لا؟ وكذلك الاستيلاء على مال الغير عندنا علة الضمان وعندهم ليس بعلة وقد يجرى الخلاف فى صفة العلة وهو علة وجوب الزكاة فعندنا ملك النصاب علة لوجوب الزكاة من غير اعتبار صفة المعنى وعندهم ملك النصاب المعنى علة وقد يوجد الاختلاف فى الشرط وهو مثل الخلاف فى الشهادة فى النكاح وعندنا هو شرط^(١)، وعند مالك ليس بشرط^(٢)، وعلى هذا اختلافهم فى عدالة الشهود فى النكاح.

قال أبو زيد فى تقويم الأدلة: جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات أربعة أنواع الاختلاف فى الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا؟ أو فى شرط العلة أو صفتها أو فى حكم من الأحكام أو صفته أو فى حكم مشروع معلوم بوصف بلا منازعة فى محل هل هو مقصور عليه أو هو متعدى عنه إلى غيره قال: والقياس لم يشرع حجة إلا لهذا النوع لما ذكرنا أنه لا حكم له غير التعدية، والتعدية لا يتصور إلا فى هذا القسم الرابع ففسد فيما عدا هذا القسم لانعدام حكمه ولأنه لم يصادف محله فمحله أصل فيه حكم مشروع ليتمكن التعدية فيما ليس موجود ولا يمكن تعديته كالحوالة حيث لا دين يلغو ولأن الخلاف متى يحصل فى الموجب للحكم أو شرطه، ونفس الحكم فقد وقع الاختلاف فى أصل الشرع أكان أم لم يكن وهذا لا يهتدى إليه قياس لأنه ليس إلينا نصب الأحكام ولا رفعها بالرأى ولا نصب أسبابها لأن فى نصب الأسباب نصب الأحكام ولا شروطها لأن فى نصب الشروط المانعة رفع الأحكام فإذا لم يكن إلينا ذلك

(١) انظر روضة الطالبين (٤٥/٧).

(٢) انظر المعونة (٧٤٥/٢).

بالرأى بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل لنصب الشرع وبطل تعليل المنكر أيضاً لأن المنكر يقول لم يشرع أصلاً وما لم يشرع لا يكون حكماً شرعياً حتى يمكن إثباته بالقياس وإنما يثبت بالقياس قسم واحد هو شيء يثبت في محل الشرع فيستعمل القياس لتعديته ثم ذكر الأقسام فقال: أما قسم الموجب فنحو اختلافنا في الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنساء أو لا؟ وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس بل على مدعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأنه الثابت بذلك ثابت بالنص لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع لعدم الدليل كما نقول فيمن ادعى أن الوتر فرض عمل زائد على الخمس وأنكره آخر لم يكن على المنكر أولاً التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعى إقامة الدليل سوى القياس وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات وأنكره الآخر وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو مسقط لشطر الصلاة أم لا؟ لم يصح التكلم فيها بالقياس بل الذي يدعيه مسقطاً يلزمه إثباته وإنما يظهر الفقه في هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم لا لأنه يمكنه إفسادها إلا تفقد طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزة وليست بعادلة قال: وكذلك إذا وقع الخلاف في الحربى يسلم أيكون إسلامه موجباً لجعل نفسه وماله مضمونين مثل الأحرار بدارنا أم لا؟ فهذا لا يعرف بالقياس وكذلك الخلاف أن العقل مثل الشرع أهو حجه قاطعة لعذر الكفار.

وأما صفته فنحو اختلافنا في المال الذي سبب الزكاة أهو سبب بصفة النماء أم دونها واليمين بالله سبب الكفارة بسبب أنها مقصودة أو معقودة وقتل النفس بغير حق سبب الكفارة بصفة الحرمة أو بصفة الإباحة مع الحرمة، والإفطار سبب الكفارة باسم الجماع، أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين، وهذا لأن وصف الشيء منه فما لم يكن أصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبل ما يثبت به. قال: وأما أصل الشرط فنحو الاختلاف في شهود النكاح أنهم شرط أم لا؟ وكذلك الولي، فأما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فمما يعرف قياساً، لأننا وجدنا ثبوت معنى الولاية حكماً ثابتاً مع البلوغ، والحرية في أصل مجمع عليه، فصح القياس لتعديته إلى المرأة، وكذلك إذا اختلفنا في الزكاة أن التسمية هل هي شرط فيها أم لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس، وكذلك قلنا: إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح أو العدة عنه. وقال خصمنا: العدة ليست بشرط النفوذ، وبالعدة وحدها لا يصير محلاً وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ عن عقل، أهو شرط لوجوب حقوق الله تعالى التي تحتل النسخ والتبديل كالصلاة

والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام، وكذلك وجوب العقوبات كحرمات الإرث بالقتل والحدود، لم يكن للقياس فيه مدخل، وكذلك إذا اختلفنا فى البلوغ بعد العقل، أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتتمل النسخ وهو الإسلام أو لا؟ ثم سأل على نفسه سؤالاً. فقال: فإن قيل: أليس اختلفنا فى الطعام بالطعام؟ أن القبض فى المجلس هل هو شرط فى بيع أحدهما بالآخر أم لا؟ وتكلمتم بالقياس فيها، فأجاب وقال: البقاء على الصحة بلا شرط القبض، حكم ثبت فى أصل منصوص عليه من البيوع، وهو بيع العبد بالدرهم، وكل ما عدا الطعام من السلع، فصحت التعدي بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه، ما لم يمنعنا منه نص بخلافه، فيجب على مدعى الفساد لوجود النص إقامته. قال: ولا يلزم على هذا استعمال القياس فى منع شرط التسمية فى الزكاة بالقياس على الناسى لأننا إذا أحلنا زكاة تارك التسمية ناسياً على أنه فى حكم المسمى بدليل النص كما يجوز صوم الأكل ناسياً على أنه فى حكم من لم يأكل بدليل النص ثم لا يجوز أن يقاس عليه إذا ترك التسمية عمداً أو أكل فى الصوم عمداً لأنه معدول به عن القياس قال: فبهذا يظهر بيان الفقه فى طرق القياس.

وأما صفة الشرط فكشهود النكاح أهم رجال أو رجال ونساء؟ وصفة طهارة الصلاة أهى مرتبة أم غير مرتبة أم بصفة الموالاة أو ليست بصفة الموالاة قال: أما الحكم فنحو اختلافنا فى الركعة الواحدة مشروعة صلاة أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أم لا والأربع مشروعة على المسافر، والمسح على الخف مشروع أم لا؟ وكذلك اختلافهم فى القراءة هل تسقط بالاختداء أم لا والصوم هل يسقط بالجنون أم لا ثم سأل سؤالاً فقال: فإن قيل اختلفنا فى صوم يوم النحر مشروع أم لا وتكلمتم فيه بالقياس وأجاب وقال: لا كذلك فإن كون اليوم سبباً لصيرورة الصوم مشروعاً ثابت أصلاً ووقع فى استنساخه أنه يوم عيد فأنكرناه لانا أثبتنا كون اليوم سبباً بالقياس وأما وصف الحكم فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعة على الشفع الثانى واختلفنا أنها فرض أو لا واتفقنا أنها فرض فى الأول واختلفنا أنها فاتحة أم لا واتفقنا أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته واختلفنا فى وصفه أنه يملك مباحاً والكراهة بعارض ويملك مكروهاً والإباحة بعارض وهذا مذهبنا على ما بينا فى موضعه، وكذلك يملك الطلاق ميئناً قصداً إليه عندنا وعندى: لا يملك فهذا لا يعرف بالقياس وأنا لا نجد به عينه أصلاً آخر لتعديه إلى الفرع وكذلك إذا اختلفنا فى ملك النكاح فى حق المتعة أهو خاص للرجل على المرأة أو

هو مشترك بين الزوجين لا يعرف بالقياس لأنه غير موجود في أصل آخر لتعديده إليه بل يعرف بالاستدلال بما ثبت بالنصوص وكذلك إذا اختلفنا في حكم خبر الربا وهو قوله: «والفضل ربياً»^(١) أنه فضل ذات الحنطة أو فضل كيل لم يجز إثباته بالعلة لما قلنا.

وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن الثابت للمرتهن إذا تم العقد بالتسليم إليه أهو في حكم يد الاستيفاء التي يتم بالتسليم إليه أم هو حق بيع بالدين إذا تم العقد باليد كما يتم عقد الهبة باليد وحكمه وقوع الملك للموهوب له وهذا لا يجوز إثباته بالقياس لأننا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديده إليه بالقياس وكذلك لا يجوز نفى هذا بالقياس لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكماً شرعياً ليتمكن تعديته إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المهر بالنكاح بلا تسمية لم يكن للقياس فيه تدخل لأننا لا نجد في غيره لتعديده إليه.

وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المتعة بعد الطلاق وبعد الدخول لأننا إنما اختلفنا في ذلك لاختلافنا في المتعة أوجب أصله على نفى وحشة الطلاق أم عوضاً عن ذلك النكاح واجباً بالعقد مقام الساقط بالطلاق فهذا لا يعرف بالقياس وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت أبداً إلا بالشرع فلا يمكن معرفتها مشروعاً بصفاتها إلا بالنظر من حيث المعاني التي تثبت بالأسمى العربية لا يمكن معرفتها إلا بالنظر في كلام العرب والتعرف من قبلهم.

وأما القسم الرابع فنحو قولنا: إن المسح في الوضوء يسن تليثه، لأنه مسح قياساً على مسح الخف، فهذا يمكن إثباته بالقياس، لأننا وجدنا مسحاً في الوضوء وله فرض وسنة ووجدنا حكم إقامة سنته بإفراده لا بتثله فعديناه إلى الفرع وكذلك قولهم: الرأس عضو من أعضاء الوضوء فيسن تليثه وصيغته قياساً على الوجه فهذان القياسان، في محلبيهما فيجب طلب الفساد بطريق آخر وكذلك قولنا: صوم رمضان صوم عين فيتأدى بنية الصوم كالنفل في غير رمضان وقولهم: إنه صوم فرض فيشترط فيه نية الفرض كالقضاء وكذلك قولنا المديون لا زكاة عليه لأن الصدقة تحل له فلا تجب عليه الزكاة كالمكاتب وقولهم: إن ملكه كامل فيلزمه الزكاة بغير المديون فهذا الذي ذكرناه سياق كلامه واعلم أن أصلنا الذي يعرفه الأصوليون أن كل ما يمكن إثباته بالقياس يثبت

(١) أصله عند مسلم بلفظ «الدينار بالدينار لا فضل بينهما». والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما،

أخرجه مسلم: المساقاة (٣/١٢١٢) ح (١٥٨٨/٨٥).

بالقياس من غير تخصيص وفى هذه المسائل التى ذكرناها فى بعضها ما يمكن إثباته بالقياس وفى بعضها ما لا يمكن إثباته بالقياس ، وعلينا فيها أن نعرضها على الأصل الذى قدمناه فما لا يمكن إثباته بالقياس وافقناه على زعمه وما يمكن إثباته بالقياس أثبتناه وإن رغم أنف من رغم والله المعين على طلب الحق والهادى والمرشد إلى الصواب .

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذى ذكرناه أحببت إيرادها فى هذا الموضوع وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك .

وقال قال الخائفون فى هذا الفن رب أصل يتطرق إليه بالتعليل من وجه ويتقاعد من وجه ونذكر من ذلك مثلاً أو مثالين فمن ذلك اختصاص القطع بالنصاب وهذا على الجملة متعلق بأمر ظاهر فإن الناس يهجمون على ما يوجب التفرير بالأرواح ويخاطر بالمهج بسبب التافه الوتّح^(١) الحقيق وإن فعل ذلك إنسان فلإنما يفرر بمال نفيس وتشهد له القواعد التى تستحث الطباع على الهجوم على الفواحش فيها وانتصب مزجرة الحدود يزدجره عنها وأما المحرمات التى لا ميل للطباع إليها لم يرد الشرع فى المنع فيها بالحدود فوقع الاكتفاء فيها بمجرد النهى مع الوعيد بالعذاب الشديد فى الآخرة .

ثم قال هؤلاء: إن القياس وإن اقتضى الفصل فى الجملة بين التافه والنفيس ولكن مبلغ النفيس لا يعرف بالقياس وكان ذلك موكولاً إلى الشرع ونصاب السرقة منصوص عليه^(٢) . ومن أمثلة ذلك النصاب فى الأموال الزكائية والأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص

(١) الوتّح: القليل التافه من الشيء . انظر: القاموس المحيط (١/٢٥٢) .

(٢) اختلف الفقهاء فى نصاب السرقة كالتالى:

قالت طائفة: لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعداً وهو قول عائشة وعمر وعثمان وبه قال الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والأوزاعى والشافعى وابن المنذر وهو إحدى الروايات عن أحمد وهو قول مالك وإسحاق .

وقالت طائفة: لا تقطع إلا فى خمس . وهو مروى عن عمر وبه قال سليمان بن يسار وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن .

وقالت طائفة: لا تقطع إلا فى عشرة دراهم : وهو قول عطاء والنعمان وصاحبيه .

وجوب الإفراق بالأموال المحتملة لذلك التهيئة لارتفاق مالكة ليكون الإفراق بمقابلة الاستمكان من الارتفاق ثم القدر الواجب لا يهتدى إليه الرأي فاتبع الشرع والدليل على أن الرأي لا يهتدى إلى ما قلناه أن الهمم تختلف بالخسيس والنفيس فالفقير قد يستعصم القلس والقلسين والملك لا يستكثر القناطير المقنطرة وكذلك هذا في النصب فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق بما ينقص عن النصاب وذو البسطة والسعة لا يرفقه العشرون بل المائتان فلا بد من الرجوع إلى الشرع ويكون هو المتبع أبداً لا غير ثم قال:

نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول فيه إلى أمر ضروري لا بد منه وهذا مثل القصاص فإنه معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحترمة والزجر عن التهجم عليها فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعدها إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهذا هو الذي يسهل تعليل أصله والتحق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما تأيد بهم لجر ذلك إلى ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا زائل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا تمهدت قواعدها فالنظر بتحقيق معناها في آحاد النوع ربما يعسر فيعرض عنه قال: وهذا ضرب من الضروب الخمسة وعندى أن تعليل إيجاب القصاص ما ذكر من حكمة وجوب القصاص وتعليل تجويز البيع بما ذكر من حكمه تجويز البيع بعيدها جداً وإنما السبب لوجوب القصاص هو القتل والقتل مخيل في إيجاب القتل بعد أن تأيد بالشرع والنص عليه وكون الإنسان مالكا للشئ مخيل مؤثر بجواز تمليكك من غيره قد تأيد بنص أيضاً، نعم يجوز أن يقال: وجب القصاص بسبب القتل وجاز التمليك فيه بسبب تملكه للمحل بحكمة الزجر أو الحكمة دفع حاجات الناس فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر أم تعليل أصل جواز البيع بالحاجة فبعيد وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها وكان البيع لفائدة البيع والتعليل غير، وإظهار الفوائد غير، ونحن

= وقالت طائفة: لا تقطع إلا في أربعة دراهم فصاعداً، روى هذا عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدرى.

وقال عثمان البتي: تقطع اليد في درهم فيما فوقه.

وقال الخوارج: تقطع اليد في كل ما له قيمة.

انظر الأشرف (٢/٢٨٩، ٢٩٠) المغنى (١٠/٢٤٢، ٢٤٣).

نعلم قطعاً أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول: إنها معللة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلّة الثواب فإن كانت واجبة لفوائد الثواب والأنكحة لأّ تعلل بعلّة حصول النسل فى العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل وكذلك الحدود واجبه لفائدة الزجر الحاصل بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك. قال:

والضرب الثانى: ما يتعلق به الحاجة العامة ولا ينتهى إلى حد الضرورة وهذا مثل الإجازة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكين مع قصور اليد عن تملكها وصفة ملاكها ببدل على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من جهة أن الكافة لو منعوا عن ما يظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس. وعندى: أن المنافع أموال وقد قام الدليل على ذلك فالإجازة فيها كالبيع فى الأعيان. وقد بينا ذلك فى خلافيات الفروع. قال:

والضرب الثالث: مما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه قد يلوح منه غرض فى جلب مكرمة أو نفى ينقص بها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أجبتنا عبرنا عن هذا فقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً كالتنظيف فإذا ارتبط الرابط أصلاً كلياته تلويحاً كان ذلك فى الدرجة الآخرة والرتبة الثانية البعيدة فى القياس وجرى وضع التلويح منه مع الامتناع عن التصريح مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعى الجليلة كما سبق تقرير هذا فى المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة وهذه العبارات كلها تكلف صعب وحمل الطبع على ما بالمرء غنية عنه ولا أرى وراءها كثير معنى والطهارات كلها تعبدات وإن عللنا بالتنظف فينبغى أن يكون على الندب لا على الإيجاب وأما عامة العبادات وتوابعها تكليفات لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى. قال:

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً وفى المسلك الثابت فى تحصيله الخروج عن قياس كلى وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث وبيان ذلك بالمثل أن الغرض فى الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتاب المنتهضة سبباً فى تحصيل العتق يتضمن أموراً خارجة عن الأقيسه الكليه كعامله السيد عبده وكمقابلة ملكه بملكه، والطهارات قصارها إثبات

التسبب وجوباً إلى ما لا يصرح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح وقد مثلناها موضع الشرع بالنكاح لتحسين الزوجين قال: والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً لا مقتضياً من ضرورة وحاجة ولا استحثاً على مكرمة وهذا يندر تصويره حداً فإنه إن امتنع استنباط معنى ضرورى فإنه لا يمتنع عليه كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدلية والمحضة وأنه لا يتعلق بها الأعراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم تروى العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله عز وجل ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة. ثم قال: فأما الضرب الأول وهو مما يستند إلى الضرورة فنظر القاييس فيه ينقسم إلى اعتبار آخر الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك بذلك الأصل إذا اتسق له معنى فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع فى الطبقة العالية من أقيسة المعانى ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئى وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة ترك القياس الجزئى للقاعدة الكلية ومثال ذلك أن القصاص من حقوق الأدميين وقيامها رعاية التماثل عند التقابل فى هذا القياس يقتضى أن لا تقتل الجماعة بالواحد ولكن فى طرده والمصير إليه هذه القاعدة الكلية لان الاستعانة بالظلمة فى القتل ليس بعسر وفى درء القصاص عند وجود الإجماع خرم أصل الباب وحاصل القول فى هذا قوله: إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يحرم أمراً ضرورياً هذا معنى تسميته لهذا جزئياً وإلا فالتماثل فى الحقوق التى للأدميين من الأمور الكلية فى الشريعة غير أن القاعدة التى سمينها فى هذا الضرب مستندها أمر ضرورى والتماثل فى التقابل أمر مصلحى والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة وهذا يعتضد فيما ضربناه مثلاً من القصاص بأمر آخر وهو أن يبقى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع فإن أعواض المتلفات مبنها على جبران الفاتتات كالمثلى إذا ضمن بالمثل وكالقيمة إذا وجبت جبراً للتقويم المتلف والقصاص لا يجبر الفاتت وإنما الغالب عليه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمال فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل وإذا قسنا الأطراف عند وجود الاشتراك فى قطعها على النفوس كان واقعاً جلياً معتضداً بالمعنى الأسمى وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس فى كونها مصونة بالقصاص وذكر بعد هذا تخريج مسألة تمييز الفعلين واعلم أن هذا الذى ذكره المشايخ فى المسألة التى

أشار إليها وعندى أن هذا غير معتمد وقياس الطرف على النفس وإن كان جلياً فى الصورة ولكن افتراق النفوس والأطراف فى الأحكام غير ممتنع فى الشرع فلا بد من بيان اجتماع النفوس والأطراف فى المعنى الذى يجب به القصاص على العدد فى مقابلة الواحد والذى أشار إليه من قوله: إن فى نفي القصاص عن الجماعة بقتل الواحد خرم القاعدة مثل هذا لا يصلح لبيان السبب والأسباب لا تترك بأمثال هذا الكلام فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور وكذلك قوله: إن القصاص عوض يخالف سائر الأعواض قد ذكرنا عندنا أن العوض الأصيل عندنا هو المال فى القتل أعنى بقولى: الأصيل هو العوض الذى يصح على أصول الشرع قياساً وجاء الشرع وراء ذلك بعوض آخر وهو القصاص فالدية عوض قياسى والقصاص عوض شرعى لغرض زائد لا يوجد فى العوض القياسى فخير ولى القتل بينهما لاختلاف الغرضين ولم يجمع بينهما لاتفاقهما فى العوضية، وهذه كلمات قد حققناها فى خلافيات الفروع ولا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك ثم تكلم على الضرب الثانى وهو فصل الإجازة بكلام طويل يخالف القياس وهذا قد سبق بيانه من قبل وذكر تقريراً فى إلحاق المنافع بالأعيان، ونحن قد دللنا أنها مال وأن العقد عليها كالعقد على المال وقد ألحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعاً وجعل العقد عليها كالعقد على الأعيان وذكر الضرب الثالث، وأعاد فصل الطهارة بزيادة تقريرات وذكر عبارات رائعة فى ذلك والتعليل فى ذلك بعيد جداً وذكر الضرب الرابع وأعاد فصل الكتابة، وحكى عن مالك: أنه يوجب الكتابة وعندى أن هذه النسبة إلى مالك خطأ، وإنما القول بوجود الكتابة قول داود^(١) على الخصوص ومذهب مالك: أن الكتابة مستحبة وهو مذهب الكافة^(٢)، وجواز الكتابة خارج عن قياس سائر العقود، وإنما جُوز لنوع نظر وإرفاق للعبد ولهذا لزم فى حق السادة ولم يلزم فى جانب العبد، لأن إلزام العقد فى جانب العبيد يخالف النظر لهم، وترك إلزامه فى جانب السادة يخالف ما وضع عقد الكتابة لأجله ولأجل هذا الأصل جاز أن يبذل كسبه مع أنه عبد سيده وتنجز العتق من سيده فدل أنه مشروع محض النظر للعبيد وبهذا الوجه ندب السادة إلى فعل هذا العقد وكره لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك، ولهذا

(١) وهو قول عطاء وعمرو بن دينار، انظر الأشراف لابن المنذر (١٧٤/٢).

(٢) وهو قول مالك والشعبي والحسن البصرى وبه قال مالك والثورى والشافعى، انظر الأشراف

(١٧٤/٢) المعونة (١٤٦٣/٢).

الأصل وجب الإتيان لأن العجز من العبيد فى أداء الأموال على التمام والكمال متوهم وأوجب حطّ بعض ذلك البذل عنهم ليتمحض العقد مرفقاً للعبيد بكل وجه وذكر تعلق أصحاب أبى حنيفة فى البيع الفاسد فى الكتابة وهو تعلق معروف. ثم قال: وقال الشافعى: لا يقبل هذا القياس فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات والفاصلة متفرعة عليها فإذا انحسم مسلك القياس فى الأصلين يعنى البيع الصحيح والكتابة الصحيحة ويترتب عليه امتناع القياس فى الفرعين وقال أصحاب أبى حنيفة: إذا ثبتت الكتابة والتحققت بالمعاضات المحضّة فلا ينظر بعد ذلك إلى خروجها عن قياس المعاضات ولكنها تقضى فيها وعليها بقضايا المعاضات حتى يقول بشرط فيها من التراخي وإعلام العوض واتصال الإيجاب بالقبول ما يشترط فى المعاضات فاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة أولى من النظر فى التفاصيل بعد تسليم الأصل، والفاسد فى كل باب حديد عن موجب أصله وكذلك فسد فإذا لم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح فى الكتابه مع حيد الفاسد عن الحقة الصحيحة فلا ينبغي أن يمتنع مثل ذلك فى البيع والحاقه بالكتابة قال: ونحن الآن نقول: هذا الجمع لا يتنظم فى منازم المعانى ولا يجمعه قياس معنوى من قبل إن شرط المعنى انقداحه واتجاهه فى الأصل ثم إذا تقرر فى الأصل معنى واطرد فى الفروع فحيثئذ يجمع الجامع بالمعنى وليس معنا معنى متضمن لتنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة فإن الذى لا يتمارى فيه الناظر من نظره أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ويتهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة فى نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوى والاعتبار الكلى فإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم فى قياس المعنى ولكن النظر إلى التشبيه فإن علم الخصم انحسام المعنى واجتزاء بالشبه فقال: البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح يشبهه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم أبداً معنى فى الأصل وآخر فى الفرع فالذى يدرأ ذلك النقص الصريح فإنما لم تنزل كل فاسد منزلة الصحيح بدليل النكاح وأقرب من ذلك البيع فإن فاسده من غير قبض لم ينزل منزلة صحيحة قال: والشبه لا بد فى طرده فإذا لم يطرد وانتقض انحله ولم يبق له عمل وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحاق الفاسد بالصحيح قال: وما ذكره فى هذا أيضاً أن الكتابة الفاسدة فى وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأى المخالف فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على اكتسابه بنفس العقد تسلطاً وينفذ تصرفاته فيها على الصحة

نفوذها فى الكتابة الصحيحة وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض وقال: من دقيق القول فى ذلك أن تحصيل العتاقة موجود الصفة ما يوجب القضاء لصحته فإن تعليق العتق على أداء العوض الفاسد صحيح وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح فحقه أن لا يرفع وأثر فساد الكتابة فى دفع وجوب التعليق والكتابة عقد أخذ من قياس بايين وعقدين أحدهما المعاوضة والثانى تعليق القول والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها فإن مؤقته يتأيد ومبعضه يتم فالوجه استيلاء حكمه فلم يكتب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة وإذا لم يفسد عتق بجهته. ثم قال: وهذا منتهى كلام الفقهاء وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغنى عن جميع ذلك فأقول: قد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجرى فيها تمهيد أصل قياساً على أصل وإنما تجرى الأقيسة من الأصول على الأصول وإذا لاحت المعانى قال: والمعنى المخيل فى الكتابة هو الاستحاث على مكرمة من المكارم مثل الطهارات فالطهارة واجبة مكرمة والكتابة مستحبة مكرمة قال وإنما يظهر المعنى فى الضرورات والحاجات قال فالبيع من الضرورات والكتابة من المكرمات فكيف يتقدح بسببه فاسد هذا بفساد البيع وهذا القائل مع هذا التطويل لم يخرج عن أشكال الكتابة فإن الإشكال فى الكتابة أنه لا بد من انعقاد الكتابة ليقع بها العتق، والفساد لم يخرج من انعقادها فينبغى أن لا يمنع أيضاً من انعقاد البيع وإذا انعقد وجب أن يفيد موجب لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه فالمملك موجب البيع والعتق موجب الكتابة فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة لإفادة موجهه فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجهه، وعلى الجملة ما ذكره للأصحاب فى دفع قياس البيع على الكتابة كان أبين وأظهر من الذى اعتمد عليه واستخرجه بذكره

وقد قال على هذا الإشكال الذى ذكرناه أن الوجه فى دفعه مسلكان:

أحدهما: أن يدعى أن الكتابة صحيحة فى وجه مقصودها أى فى العتق.

والمسلك الثانى وهو الأصل أن لا يلزم فى أقيسة المعانى النقض.

واعلم أن فضل الكتابة فى البيع الفاسد فى نهاية الإشكال ولأنى أعرف فى جملة مسائل الخلاف ما يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل ومن أراد دفع هذا الفصل فأولى الفصول أن يبين فساد البيع ويبين أن الفاسد غير مشروع وإذا كان غير مشروع لا يثبت به حكم مشروع لأن الحكم المشروع لا يبتنى إلا على سبب مشروع ثم الكتابة لا ترد على هذا لأن هذا أصل من الأصول وقاعدة كلية من قواعد الشرع فلا يجوز

الاشتغال بإيراد النقض عليه وهذا كما أنه لا يجوز إيراد النقض على الكتاب والسنة فلا يجوز إيراد النقض على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة بالدلائل القطعية نعم وقد اعتنيت في كتاب الاصطلام زيادة اعتناء في الكلام على هذا الفصل واعترضت على كل ما قاله الأصحاب ثم اعتمدت في آخر الأمر على فصل وهو نهاية الإمكان وأحييت إيراده في هذا الموضوع فةات: الكتابة عقد عتاقة والعتق مبنى في الشرع على أنه يجب السعى في تحصيله ويطلب وجوده بالتمسك بأدنى شيء يمكن التمسك به من وجه ولهذا يكتفى في سببه ومحلّه بما لا يكتفى به في سائر عقود الأملأك أما المحل فالدليل عليه أنه لو أعتق جزءاً من عبد وإن قل سرى إلى جميع الأجزاء مع ترك مباشرة العتق في سائر الأجزاء واقتصراره على عتق هذا القدر وأما السبب فلأن الشرع قد اكتفى به في تحصيله بمجرد القرابة ويعقد من السيد مع عبده في الكتابة وبأداء ماله إليه في قوله: إذا أديت إلى كذا فانت حر وأيضاً فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود تحصيل لذلك من الإنسان. ألا ترى أن في قوله: أعتق عبدك عنى ألف درهم فإن الشرع حكم بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذي يعتق عليه بتحصيله، ومثل هذا لا يوجد في حكم ما، وأيضاً فإنه احتمال فيه من الغرر والخطر ما لا يحتمل في شيء من المواضع وإذا عرف هذا الأصل في العتق منقول به في الكتابة باشر سبب العتق وأخل بشرطه فيجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق كما جعل السبب المذكور في بعض المحل كالمفعول الموجود وإن لم يفعله فيجعل هنا أيضاً الشرط المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط وكذلك جعل السبب المتروك تحصيله كالمحصل في المسألة التي قلناها فأما سلامة الاكتساب والأولاد وفك الحجر وغيره ابتاع في هذا العقد فإذا اعتبر هذا العقد شرعاً فيما هو الأصل لحق به الاتباع. والحرف أن الإعراض عن حكم الفساد في الشرع وقع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقى المحل في المعتق بعضه لأجل العتق ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم فإن عندهم البيع الفاسد لا يوجب الملك بنفسه وإذا أوجبه أوجب ملكاً مستحق النقض والفسخ وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجب الصحيح منها ووجب بها عتق مستقر ينقضى ولا يرفع وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقد عتق وهذا الجواب نهاية الإمكان ولا يعرف معنى في الكتابة ووقع العتق بها عندنا وعندهم على الوجه الذى قالوه وجعلهم ذلك أسوة الصحيح من كل وجه إلا لهذا المعنى الذى قلت

ولا بد فى قبوله من فضل نظر وتعام عناية وتأمل على الجهة الحسنى والله المعين بمنه وعلى الجملة والفقه عزيز جداً وقد غلب الجدليون غلبة عظيمة واقتنعوا بدفاع الخصوم ورضوا بعبارات مزوقة فاضلة عن قدر الحاجات والعبارات قوالب المعانى فإذا زادت على المعانى كانت من فضول القول والواجب على الفقيه أن يكون جل عنايته مصروفاً إلى طلب المعانى ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنه ويبرزها عن خدرها فى أحسن مبرز فيصير المعنى كالعروس تترفل^(١) فى حلية وجللة فأمّا إذا اشتغل بالعبارات وأعرض عن المعانى وكان جل سعيه فى التهوين على الخصوم وإيقاعهم فى الأغاليل بعباراته، خفى الحق والصواب فيما بين ذلك وجواب واحد يقام عليه برهان يكشف عن الحق ويسكن إليه القلب ويزول به تلجلجه خير من ألف جواب جدلى وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم والله يعين على ذلك بمنه وطوله إن شاء الله تعالى.

مسألة : تخصيص العلة

العمل أن نشرح فى هذه المسألة بذكر طرفٍ مما يفسد به العلة: اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدوا وجوهاً عشرة وأكثر، وذكروا:

الوجه الأول: وهو أن لا يدل الدليل على صحتها.

والوجه الثانى: أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب فى ذلك.

والوجه الثالث: أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم به وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القياس عليه مثل قياس أصحاب أبى حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ فى جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابع: أن يكون الوصف الذى علل به لا يجوز التعليل به مثل أن يجعل العلة اسم لقب أو نفى شىء على قول من لا يعجز ذلك أو شبهاً على قول من لا يعجز قياس الشبه، أو وصفاً لم يثبت وجوده فى الأصل أو فى الفرع.

والخامس: أن لا تكون العلة مؤثرة فى الحكم وهذا قد سبق.

(١) أى: تمشى متبختره، انظر القاموس المحيط (٣/٣٧٤).

والسادس: أن تكون العلة متقضة وهي أن توجد وبها حكم معها والكلام في هذا سيأتي.

والسابع: أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك في الحكم ويقاس على الأصل والكلام يأتي في هذا أيضاً.

والثامن: أن لا توجب العلة حكم به الأصل وذلك أن يفيد الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان عما يفيدها في الأصل فيدل ذلك على فسادها وذلك مثل أن يقول الحنفى في إسقاط تعيين النية في رمضان لأنه مستحق العين فلا يفترق إلى التعيين كرد الوديعه، وهذا لا يصح لأنه لا يفيد في الفرع غير حكم الأصل لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعيين مع وجوب أصل النية ومن حكم النية أن يثبت الحكم في الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه.

والتاسع: أن يعتبر حكماً بحكم مع اختلافهم في الوضع وهو الذى تسميه الفقهاء فساد الوضع والاعتبار وذلك مثل أن يعتبر ما بنى على التخفيف على ما بنى على التغليظ، وما بنى على التغليظ على ما بنى على التخفيف وما بنى على التضعيف والتأكيد بما بنى على خلافه وسيأتي هذا أيضاً.

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدل ذلك على فسادها.

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى في اللمع أوردتها على سبيل الاختصار وحين أذكر وجوه الاعتراض الصحيح على العلة ووجوه الاعتراض الفاسدة يدخل أكثر هذه الوجوه في أثناء ذلك فأما المسألة التى قصدناها وهى مسألة تخصيص العلة وهى داخله فيما تفسد به العلة فنقول: اختلف العلماء فى تخصيص العلة الشرعية وهى المستنبطة دون المنصوص عليها فعلى مذهب الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم لا يجوز تخصيصها وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها.

وقال عامة العراقيين من أصحاب أبى حنيفة: يجوز تخصيصها وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا تخصيصها وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه.

وقال أبو منصور الماتوريدى السمرقندى القول بتخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، فأما أبو زيد فإنه قال بتخصيص العلة أو ادعى أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه واختلف أصحاب مالك فى ذلك أيضاً

وقال بعضهم بجوازه، وأنكر بعضهم جوازه^(١)، وقال بما ذهبنا إليه.

ومثال التخصيص فى العلة ما صار إليه أصحاب أبى حنيفة فإنهم قالوا: إن علة جريان الربا فى الذهب والفضة هو الوزن. وجعلوا لذلك فروعاً من الموزنات ثم جوزوا إسلام الدراهم فى الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعهما فى الوزن يحكم بتخصيص العلة فانتقضت العلة عندنا.

واحتج من أجاز تخصيص العلة وقال: إن العلل الشرعية أمارات وليس بموجبات وإنما صارت أمارات بجعل جاعلٍ ونصب ناصبٍ، فجاز أن تجعل أمارات للحكم فى عينٍ دون عينٍ كما جاز أن نجعل أمانة فى وقتٍ دون وقتٍ، وربما عبروا عن هذا وقالوا العلة أمانة على الحكم فجاز وجودها فى موضعٍ ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حكم.

بيئته: أن الدليل الشرعى الظنى يجوز أن يكون دليلاً فى موضعٍ دون موضعٍ. ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن قالوا: ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فكذلك العلة المستنبطة وهذا لأن ما يجوز على الشيء وما يستحيل جواز على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه، ولم يوجد فى العلتين إلا اختلاف الطريق فإن الطريق فى أحدهما النص وفى الآخر الاستنباط وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة ومما اعتمده الأصوليون فى جواز تخصيص العلة هو أن العلة الشرعية أمانة بوجودها فى بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمانة لأن الأمانة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها معها وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها فى بعض المواضع.

والدليل عليه أن وقوف مركب القاضى على باب الأمير أمانة لكونه فى دار الأمير ولا يخرجها عن كونه أمانة على ذلك أن لا يكون القاضى فى بعض الحالات فى دار الأمير ويرى مركوبه على بابه. ألا ترى أننا نرى مرة مركوب القاضى على باب الأمير ولا يكون القاضى هناك فإن رأينا مرة أخرى مركوبه على باب الأمير غلب على ظننا كونه فى داره ولم يمنع تخلف المرة من وجود الظن وغلبته وكذلك الغيم الرطب فى الشتاء أمانة للمطر وقت يخلف فى بعض الأحيان ولا يدل إخلافه فى بعض الأحيان

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣١٥) المستصفى (٢/٣٣٦).

أو ليس بأمانة.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضاً لزعمهم أن الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجوز وجوده بلا مانع ولا حكم معه وهذا غلط لغة وشريعة وإجماعاً وفقهاً. أما اللغة فلأن النقض اسمٌ لفعل يرد فعلاً سبق على سبيل المضادة كنقض البيان ونقض كل مؤلف، ونقض العقد كل قول بخلافه والخصوص بيان أنه لم يكن في العموم. ألا ترى: أن نقض الخصوص العموم ونقيض النقض البناء والتأليف، وأما الشريعة فلأن التناقض غير جائز على الكتاب والحجج كلها والخصوص جائزٌ على عموم النص فتبين أنه لم يكن دخل تحت الجملة ولم يرد به في الابتداء إلا ما بقي بعد الخصوص إلا أنه نقض بعد الثبوت.

وأما الإجماع فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص بخلاف القياس فخص النص عن موجب القياس ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك، والشافعي يسميها مخصوصة عن القياس، ونحن نسميها معدولاً بها عن القياس.

وأما الفقه فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئاً غير أن سماه علة ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم بأن يضيف العدم إلى مانع ودليل قام عليه دون فساد العلة، وإنما عبروا عن هذا وقالوا إذا علمنا وصفاً من جملة المنصوص أنه علة ثم وجدناه في موضع ولا حكم معه فعلم ضرورة أن مانعاً يمنع من الحكم وهذا كما أن ما يضاف العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة ثم إننا وجدنا أكل الناسى وهو مضاد للصوم لا يبطل الصوم علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل وكذلك وجدنا بيع من هو من [أهل البيع مزيلاً للملك]^(١) من البائع فإذا وجدنا بيعاً فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع [.....]^(٢) محله علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل.

بيينة: أنا نرى [في العلل المحسوسة أنها]^(٣) توجد ولا يوجد الحكم لمانع لها من العمل، فإن النار علة الإحراق والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات الله عليه وكذلك لا تحرق الطلق^(٤) ولا يحرق الذهب والفضة فإذا

(١) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط في الأصل.

(٣) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) هو داوود إذا طلى به منع حرق النار، انظر القاموس المحيط (٣/٢٥١).

جاز هذا فى العلل الحسية فلأن يجوز فى العلل الشرعية أولى .
 وأما دلائلنا فى منع تخصيص العلة فنبداً بما ذكره الأصوليون من المتكلمين قالوا:
 معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمانة وطريق إلى
 الحكم وإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم فقد تم ما أردناه .
 وبيان أنه يمنع: أننا إذا قلنا: علة تحريم بيع الذهب متفاضلاً كونه موزوناً .
 قلنا: إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لا يجوز مع وجود الوزن فالقائل لذلك لا
 يخلو إما أن يقول نص أو يقول ذلك بعلة تقضى إباحة هى أقوى من علة بتحريم بيع
 الذهب بالذهب .

فإن قال علمت ذلك بعلة وهى أنى أقيس الرصاص على أصل مباح .
 فيقال له: بأى معنى تقيس فإن ذكر وصفاً من أوصاف الرصاص وقاسه على سائر
 الأصول التى يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً فإنما نعلم حيثئذ حرمه بيع الذهب
 بالذهب متفاضلاً بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذى جعله علة للإباحة فتبين أننا نعلم بعد
 التخصيص أننا لا نعلم تحريم شيء بكونه موزوناً فقد وأنت جعلت العلة هى الوزن فإن
 قال الخصم: الأمر كما قلت غير أنى لا أشتراط نفى ذلك الوصف فى كون الوزن علة
 يقال له: سلمت أن العلة ليست هى الوزن فقط، فهو الذى نريده: فإنه لا بد من اعتبار
 نفى وصف آخر. فنقول لك: هلا اشتراط نفى ذلك الوصف؟ فإنك إذا لم تشتراط
 أوهمت أن العلة هى الوزن فقط، وقد سلمت فساد كون ذلك علة فقط .
 فإن قال: أنا لا أشتراط غير أن لا أسميه جزءاً من العلة وإن كان التحريم لا يحصل
 بدونه .

يقال له: قد ناقضت فى هذا الكلام، لأنك قد اشتراطته فى التحريم . ثم نقضت
 ذلك بقولك: لا أسميه جزءاً من العلة مع أنك وافقت فى المعنى وخالفت فى الاسم .
 فإن قال: علمت إباحة بيع الرصاص بنص .

يقال له: هل علمت علة إباحته . فإن قال: علمت فالقول فى ذلك قد تقدم، وإن
 قال: لا أعلم علة إباحته . فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص لا يتعداه، لأنها
 لو تخطته لوجب فى الحكمة أن ينصب الله تعالى علمنا على ذلك . لنعلم ثبوت حكمها
 فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزون،
 وأنه ليس برصاص . فسيظل بهذا الوجه أيضاً أن تكون العلة هى الوزن فقط فثبت أن

التخصيص يخرج العلة عن كونها أمانة، والذي يبين هذا أيضاً أن الإنسان لو استدل على طريقه في برية بأميالٍ منضوية. ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه، لأنه أسود. فإنه لا يستدل بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود. فقد صح بما أردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمانة على الحكم. ثم الذي يؤيد صحة هذه الطريقة العلل العقلية، فإن تخصيصها لا يجوز بالإجماع، والعلل الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل. فلما لم يجز تخصيص العلة العقلية كذلك العلة الشرعية.

فإن قالوا: إنما لم يجز تخصيص العلة العقلية لا لأن الدلالة دلت على تعليق الحكم بها، بل لأنها موجبة بنفسها، فلا يجوز أن لا يتبعها حكمها إذا وجدت. وأما العلة الشرعية أمانة والأمارات يتبعها حكمها وقد لا يتبعها.

قالوا: ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل [ويمكن]^(١) أن يجاب عن هذا فيقال: إن العلل الشرعية موجبة أيضاً مثل العلل العقلية ولا فرق عندنا [بين]^(٢) العلل الشرعية والعلل العقلية. فإن العلة قط لا تكون علة بنفسها إنما تكون علة بالشرع، ولولا الشرع لم يعرف ثبوت [شيء] و[^(٣) لا انتفاؤه ولا تحليل شيء] ولا تحريمه بالعقل بحال، وعلى قول من يقول: إن العقل موجب يقال لهذا السائل أيضاً: إنكم تقولون إن الشرائع مصالح والعلل الشرعية وجوه المصالح، ووجوه المصالح موجبات أيضاً، فلا يجوز تخصيصها أيضاً كما سلمتم من العلل العقلية.

وقد قال الأصحاب: إن العلل الشرعية وإن صارت عللاً بالشرع إلا أنها بعد ما صارت عللاً بمنزلة العقلية في وجوب الحكم بوجودها فوجب أن تكون بمنزلة العقلية في أن تخصيصها يوجب فسادها.

دليل آخر: وهو أن العلة طريق في إثبات الحكم في الفرع. فلئنا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ودل الدليل على التعبد بالقياس. فإن الوصف يكون طريقاً إلى العلم بحكم الآخر، لأن طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء. فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر، والدليل

(١) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

على أن الطريق لا يختلف . فإن من ظن أن زيداً فى الدار بخبر رجل بعيد من الكذب . فإنه لا يجوز أن يخبره ذلك الرجل بكون عمرو فى الدار . ثم لا يظنه صادقاً ، وإذا وجب ذلك فى الأخبار ، فلأن يجب ذلك فى الأمارات التى دلَّ عليها الدليل ، أولى . دليل آخر ثالث للفقهاء وهو : أن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة ، والمناقضة من أكد ما يفسد به العلة ، لأنه يفضى إلى العبث والسفه .

والدليل على أن هذا مناقضة : أن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم ، لأن قائلاً لو قال : سامحت فلاناً لأنه بصرى ثم لم يسامح غيره من البصريين يقول له الخواص والعوام : زعمت أنك سامحت فلاناً لأنه بصرى فهذا بصرى فهلا سامحته ؟ فإن قيل : لو اعتذر عن هذا فهلا سامحته . فإن قيل : لو اعتذر عن هذا وقال : لم أسامح فلاناً وإن كان بصرياً ، لأنه عدوى صح عذره ، ولم يكن لأحد أن يلزمه نفى العداوة فى غلبة الأولى . قيل له : يجوز أن يلزم ذلك . فيقال : هلا قلت : سامحت فلاناً لأنه بصرى ولأنه صديقى .

فإن قيل : [العلة]^(١) المؤثرة لا يتصور انتقاضها . قلنا : إذا ورد عليها النقص دل أنها ليست بمؤثرة .

فإن [قالوا : إن الحكم]^(٢) فى صورة النقص ثبت بخلاف هذا الحكم بعلة أخرى لا بهذه العلة . قلنا : وإذا [.]^(٣) علة أخرى من علة ، والانتقال من علة إلى علة أمانة ضعف [الحكم . . . جواز]^(٤) صوم غير رمضان بالنية قبل الزوال . وقال : صوم يتأدى بنية متقدمة على وقت الشروع فيه . فيتأدى بنية متأخرة عن وقت الشروع . فيقال : يتنقض بالقضاء . فمن يقول بتخصيص العلة . يقول فى القضاء منع مانع من الجواز .

فإذا قيل له : ما المانع ؟ يقول : المانع هو أن الإمساك موقوفٌ على الصوم المشروع فى ذلك الوقت وهو النفل . فلا يجوز رد تنفيذه على صوم آخر بخلاف صوم رمضان . فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه وهو صوم الفرض . فيجوز تنفيذه عليه ، وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى ، وقد تطلب هذه العلة . فمن ارتكب مثل هذه المناقضة

(١) كشط فى الأصل ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٢) كشط فى الأصل ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٣) كشط فى الأصل .

(٤) كشط فى الأصل .

ولم يبال بمثل هذا الانتقال. قلنا: من ضعفه على ضعف غيرته، وقلة تصيرته في معنى الفقه والجمله أن النقض لا يلزمه إلا الضعف.

وقد قيل أيضاً: إن من لم يُبال بانتقاض علقته يلزمه القول بتكافؤ الأدلة وهو ساقطٌ بالاتفاق.

وبيان ذلك: أن من قال في محاولة تحليل النبيذ: هو مائعٌ. فيحل شربه كالماء والمعلل غير مبالٍ بلزوم الخمر نقصاً، لأنه يقول بتخصيص العلة. فللمعترض أن يقول: مائع فيحرم كالخمر ولا يبالى بالنقض بالماء، لأنه يقول بتخصيص العلة فيتكافؤ الدليلان وليس أحدهما بأولى من الآخر، وقد اعترضوا على هذا وقالوا: بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهما طردين خارجين عن مسلك المعاني والأشياء المعتبرة والنطق بمثل هذا باطل.

ونحن نقول: إنما قلتم معنى مبطل وما قلناه أيضاً معنى مبطل فبطلت العلة من وجهين. وقد قال أصحابنا: إن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة يؤدي أيضاً إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان، وذلك أنه إذا وجدت العلة في أصليين واقتضت التحليل في أحدهما دون الآخر لم ينفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتباراً بأحد الأصليين ممن علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتباراً بالأصل الآخر. فيتكافؤ الدليلان، ويستوى القولان، وهذا لا يجوز وفي المسألة كلامٌ كثيرٌ، ونحن رأينا الاعتماد على هذه الدلائل الثلاثة، وهي أقوى ما يعتمد عليها، وقد أيد ما قلنا قول الله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢]، والنقض من الاختلاف فدللت المناقضة على أن الدليل ليس من عند الله تعالى، وما لا يكون من عند الله لا يكون حجة في حكم الجواب.

قلنا: أما قولهم: إن العلل الشرعية أمارات يجعل جاعل.

قلنا: من تعنى الجاعل، إن عنيت المعلل فلا نسلم أنها صارت علة بجعل الجاعل. بل هي علة شاء المعلل أم أبى، وقد يقصد المعلل إثارة حكم فيظهر العلة المؤثرة بغير ذلك الحكم، وإن عنيت بجعل الشرع. فمن أين لكم أن الشرع جعل هذا أمانة في موضع دون موضع؟ ثم نقول: الأمانة المعتبرة لنا الحكم عليها الأمانة اللغوية للظن وبالنقض يذهب قوة الظن، أو يقال: هو أمانة بشرط أن لا يتنقض كما هو أمانة. بشرط أن لا يعارضها نص كتاب أو نص خبر، وأما تعلقهم بالعلة المنصوبة قلنا: من

أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها^(١)، لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أننا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة، لأن الشرع لا تناقض فى كلامه. فإذا كان مخصوصاً علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلاً إن سلمنا أن تخصيص العلة التى نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب، وقد وجد فصحت، وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان، ويبطل التأثير أيضاً، لأنه تبين أنه ليس بأمانة، أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن، وإنما صارت العلة علةً لقوة الظن. فإذا فات الظن فأتت العلة.

وأما كلامهم الذى اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمانة فى بعض المواضع من غير حكمها، لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع لعله من العلل شرطنا فى كونها أمانة انتفاء تلك العلة، وانتفاء الموضع الذى لم يوجد حكم العلة فيه حكمها، ولا تكون العلة المذكورة طريقاً إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة فى كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد فى صحة العلة، وفى المواضع التى استشهدوا بها فى الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضاً، وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص. فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن، وكذلك نقول فى تلك المواضع: إن قوة الظن تفوت خصوصاً إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم، وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائم، لأنه تمكن دعوى زوال الأمانة فى الغيم الرطب، وفى الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرةً أو مرتين فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا تزول الأمانة بوجود التخصيص فى موضع أو موضعين إلا أننا نقول: لا بد أن تضعف الأمانة بما ذكرنا، ولا بد من توفر القوة من كل وجه، لأن هذا ظنٌ يثير حكماً شرعياً. فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم فى الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به، وذلك بوجود الإطار حتى لا يخلف هذه الأمانة فى موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه، وهذا جوابٌ حسنٌ

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣١٥).

اعتمده، وهو محل الاعتماد.

فإن قال قائل: ليس أنكم لم تجعلوا الإطاراد دليلاً على صحة العلة. قلنا: الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطاراد شرطاً لما ذكرنا وهو أولاً يضعف الظن. فوجب ترك تعليق الحكم به، وأما الذى ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل.

وقد بينا دلائل سوى ما ذكرناه، وبيننا وجه تأثير التخصيص فى العلة [وأنا نقول: إن تخصيص العام المطلق لا يجوز كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة لأن كل واحدٍ منهما دليل^(١)] والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم.

فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أننا نقول: إن تخصيص العام من أدلة الشرع، والدليل إذا اختلفت عدالته بطلت شهادته، وإنما يجوز تخصيص العام المقيد، ويتبين عند وجود علم التخصيص أنه كان مقروناً فى الابتداء ولا يكون ذلك نقضاً لدلالته، وإنما كان النقض أن يقال: كان مطلقاً مقيداً. وهذا الجواب فيه نظر على المذهب.

والجواب الثانى: إن لفظ العموم لفظ لغوى يجوز أن يشتمل على كل ما يصلح أن يكون اسماً له، ويجوز أن يشتمل على بعضه.

ألا ترى: أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين، ولهذا نقول: إذا ورد فى الابتداء لابد من النظر فى الأدلة. ثم إذا لم نجد مخصصاً يعتد عمومه، فصار اللفظ العام صيغة محتملة لا يستقر قرار المراد بنفسه إلا بعد السير والنظر فى الأدلة فلم يمتنع بذاته على المخصوص به.

وأما المعنى فشىء له مقصودٌ خاص. فمتى قام الدليل على صحته بالتأثير استقر المراد به. فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر، وإذا اختلفت تغيرت صفته، وإذا تغيرت صفته تغيرت سمته. وعندى: أن الجواب بحرفٍ واحدٍ وهو: أن العام كان حجةً فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له، وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص وأما

(١) ثبتت العبارة فى الأصل هكذا:

[وقد بينا دلائل سوى ما ذكرنا، وبيننا وجه تأثير التخصيص فى العلة، والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أننا نقول إن تخصيص العام المطلق لا يجوز تخصيص العلة المطلقة؛ لأن كل واحدٍ منهما دليل. أحدهما: أننا نقول إن تخصيص العام... إلخ].

فعدلتنا العبارة بعلمنا الضعيف الحقير. طالب العلم/ محمد فارس.

العلة كانت حجةً بالتأثير المفيد لقوة الظن، وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص، وعلى هذا يظهر الجواب عن العلة المنصوصة أيضاً، لأن صحتها بالنص فلم يضره التخصيص الواقع عليه.

وأما المستنبطة فصحتها بالتأثير وشرطها الجريان، لثلا تضعف قوة الظن الواقع بها. فيمتنع تعليق الحكم به، وعلى أن طائفة من أصحابنا سووا بين العلتين فى المنع من التخصيص، وعلى التسليم قد ظهر الجواب ظهوراً قوياً، وقد سلم أبو إسحاق المروزى، وأبو العباس بن القاصّ وفرقا بشيءٍ طويل على ما هو سمت كلام المتقدمين وحرف الجواب ما قدمنا وفيه بلاغٌ ومقنع.

وقد قال بعضهم: إن الشافعى فى إنكاره تخصيص العلة مناقض، لأنه قال بتخصيص العلة فى مسائل كثيرة: منها: أنه يقول: إن الواجب على متلف اللبن مثله قياساً على إتلاف كل ماله مثل. ثم خص هذا الأصل فى المصراة. فأوجب فى اللبن المستهلك فيها صاعاً من تمرٍ ومنها: أنه علل تحريم الخمر للشدة وقاس عليها تحريم النبيذ، وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم، والتفسيق، والحد، وطرد علته فى الفرع فى الحد، ولم يطرد فى التفسيق. فإنه لم يرد شهادة شارب النبيذ، ولم يحكم بفسقه، وأيضاً فإنه خص علة الزنا فى مسألة العرايا.

وجوز العقد من غير وجود المماثلة كيلاً أو كذلك قد خص ضمان الجنين بالغيرة مع مخالفته سائر أجناسه، وكذلك الدابة على العاقلة خص من بين المواضع ولا يوجد لها نظير فى موضع ما وأمثال هذا كثير ومازال الفقهاء يقولون خص بموضع كذا بدليل كذا وقل ما يوجد أصلٌ من أصول الشرع لم يخص منه موضعٌ.

والجواب وبالله التوفيق: أنا لا ننكر وجود مواضع فى الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها بدليلٍ شرعى يقوم عليه فى ذلك الموضع على الخصوص فيقال: إنه موضع يمتاز من سائر المواضع يختص بالحكم من غير أن يتعرض له معنى أصلاً فيكون ذلك مسلماً لذلك الدليل ولا يصدم أصل ولا يصدم هو أصلاً ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب سائر المواضع وهذا مثل عوض اللبن فى المصراة ومثل مسألة المزبنة ومسألة تحمل العقل ومسألة الجنين وأمثال هذا فكما لا يقول أنه يُقاس عليها غيرها من المواضع بمعنى لا نقول: أنه تخصيص به أصل عرف بمعنى. والقول الملخص فى الباب: أن ما تخص به العلة المعنوية إذا عرف معناها ولا بد للمخصص من فارقٍ معنوى من

الموضعين فهذا التخصيص ممنوعٌ منه، لأنه إذا افترق الموضعان بعلة معنوية مؤثرة في التفريق تبين لنا أن المعلل في نصبه العلة التي خص منها هذا الموضع لم يستوفِ الحجة ولم يكمل نظره في بيان العلة لأنه لم يكن له غير استثناء المعنى الذي خص به الموضع المذكور، ونظيره من جعل الوزن علة بانفراده في تحريم النساء، ثم قال: يجوز أن يسلم الدراهم في الزعفران والحديد والرصاص، وبين معنى مؤثراً في جواز ذلك خص هذا الموضع في الجواز مع وجود الوزن في الجائنين فحين ذكرنا معنى مؤثراً في جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن علة لم يستوفِ النظر ولم يدرك تمام الحجة وكذلك من جعل الطعام علة في تحريم الربا ثم قام للدليل أن الطعام مؤثر مع الجنس حتى أن الحنطة بالشعير يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً مع وجود علة الطعام فيها دل أنه لم يستوفِ النظر فإن لم يبين المعلل معنى مؤثراً في الجنس فنبين عند ذلك أن الجنس محلٌّ وشرطٌ، وليس بعلة وكذلك نقول: وقد ذكرنا في مسألة علة الربا: إنه لا تأثير للجنس بوجه ما، وأن التأثير للطعام على الخصوص فمن عرف الأصل الذي قد بيناه سهل له الكلام، هذا لأن التخصيص عمله في تفويت قوة الظن بالأمانة وإنما يفوت مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى، فأما إذا لم يستند إلى معنى أصلاً فلا يفوت بذلك قوة الظن وهذا مثل من يقول: إن اللبن من ذوات الأمثال لأن المثل أعدل الواجيين وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبان استثنى لبن المصرة من هذا الأصل بنص خصه لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع، وكذلك إذا قلنا إن غير الجاني لا يوجد بضمان الجناية فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحميلهم إياها وسلم ذلك النقض لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع وعلى عكس هذا إذا قال: إن الوزن علة الربا ثم قال إسلام الدراهم في الموزونات تجوز ورام التفريق بين الوزن والكيل في أن الكيل بانفراده يحرم النساء والوزن بانفراده ولا يحرم النساء في هذه الصورة وفرق بما ذكروا من أن الوزن في أحدهما يشبه الكيل، والوزن في الآخر لا يشبه الكيل أو قال: إن الوزن في أحدهما وزن الأثمان وفي الآخر وزن المشتمات ثم كان قد جعل أصل الوزن علة فعلى القطع نعلم أنه يزول قوة الظن في كون الوزن علة، وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة في مسألة البيع الفاسد من هذا الجنس وقال: إذا قلنا: إن البيع الفاسد ليس بسبب شرعى فلا يفيد الملك الشرعى فإذا ألزم الخصم عليه الكتابة فيقال للملزم: أتعرف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعاني أم تدعى جريانها على سمت المعاني؟

فإذا ادعى جريانها على المعنى فلا شك أنه لا يمكنه الوفاء به وإن سلم أنها خارجة على قاعدة المعانى الشرعية وصار يطلب فارقاً معنوياً بين البيع الفاسد والكتابة. فقال للمعلل: إن النقض إنما يلزم المعلل من جهة أننا نطالبه بطرد المعنى فى كل موضع يوجد فيه فإذا سلمت أن النقض خارج حائث عن مسلك المعانى لم يدخل على الأصل المعنوى ولم يبطل به ذلك المعنى ولا فات به قوة الظن، وهذا مثل إيجاب الدية على العاقلة لا يرد نقضاً على الأصل الذى قلناه من قبل، وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضاً على الأصول الكلية بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليل دل على ذلك ولا يحكم بمصادمته أصلاً كما لا يحكم بمصادمته أصل إياه وعلى هذا مسألة المزابنة وجعل الخرص سبباً لمعرفة الماثلة والخلاص به عن الربا وعلى هذا مسألة الجنين وإيجاب الغرة من غير أن يعرف للجنين حياة ومن غير أن يبلغ بالواجب ضمانات النفوس ومن أحكم ما قدمناه سهل عليه الخروج عن مثل هذه المسائل واعلم أن هذه المسائل ليست ترد على الأصل الذى قدمناه وقد اختار أبو زيد فى هذه المسائل جواز القول بتخصيص العلة واستدل بما قدمناه ثم سأل على نفسه سؤالاً فإن قيل لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواز من النقوض كما فى العمومات ولاكتفوا بقولهم كانت علتى توجب كذباً فخصصتها بدليل وبالإجماع لا يكتفى بذلك وأجاب وقال إنما لم يكتفوا لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قول بالرأى ويحتمل الغلط فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدم الحكم لفساد العلة واحتمل لمانع ولم تثبت جهة الانعدام لمانع بنفس الدعوى حتى تقيم عليه الدلالة بإظهار المانع فى تلك الحادثة دون هذه وأما النظر فلا يحتمل الغلط فلا ينبغى لانعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذى يليق بكلام الشرع فلم يحتج إلى أن يثبت هذا الوجه ثم قال: وفرق ما بيننا وبينهم فى الخروج عن المناقضة أننا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهى وهم خرجوا بلفظ سمعى إلا أن الدفع باللفظ يسير لأنه ظاهر محسوس والمعنى عسر لأنه باطن معقول فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر الميسر ولعمري لو أنصفوا وعدلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهى بسبب الحرج الذى يلحقهم لشكروا من تحمل المشقة وجاهد هواه حتى وصل إليه وذكر فى هذا كلاماً طويلاً ولا حاجة إليه ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة فى منع تخصيص العلة فيبقى أن يكون الكلام على ذلك والله أعلم.

(فصل)

قد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم فيها في الأصل قالوا كما يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بالنص ويستخرج معنى من الأصل ويعدى إلى الفرع، وهذا مثل من يقول في أن الشهادة على السرقة لا تقبل عند تقادم العهد بأنه حدٌ من حدود الله تعالى كحد الزنا وليست العلة في الأصل لهذا لكن العلة في الأصل توهم الطعن في شهادتهم لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر، فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك طعن وهذا لا يوجد في البينة على السرقة لأنه لا بد من الدعوى ولكن قاسوا السرقة على الزنا في المعنى الذي ثبت به الحكم في الأصل.

وأما عندنا فالتعليل بمثل هذا باطل لأن إقامة الدليل على صحة العلة لا بد منه على ما سبق من قبل ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة لأن التأثير لا يوجد بحال، فإنه إذا لم يمكن الحكم به ثبت في الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها، ولا يجوز أن يستدل على صحتها بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة فلم يفسد ما عداها ولا يمكن أن يستدل على صحتها عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل ويتنفي بانتفائها لأننا نعلم أنها لو وجدت في الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت لها الحكم وإذا لم يثبت لها الحكم لم يتنفي بانتفائها فدل أنه لا دليل على صحة العلة، وإذا لم يدل الدليل على صحتها فبطل بهذا الوجه والله المعين بمنه.

(فصل)

وحين ذكرنا في العلل وأوردنا ما يصح منها نذكر الآن:
وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك:
اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض به على القياس من وجوه.
أحدها: الاعتراض بأن الحكم الذي نصبت له العلة لا يجوز إثباته بالقياس.
الثاني: الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلاً لا يجوز أن يكون أصلاً.
والثالث: الاعتراض بأن ما جعله علةً لا يجوز أن يكون علةً.
والرابع: الاعتراض بالمانعة في الأصل.

- والخامس: الاعتراض بالممانعة فى الوصف .
 والسادس: الاعتراض بعلة تصحيح العلة .
 والسابع: الاعتراض بالقول بموجب العلة .
 والثامن: الاعتراض بعدم التأثير .
 والتاسع: الاعتراض بالنقض .
 والعاشر: الاعتراض بالكسر .
 والحادى عشر: الاعتراض بفساد الوضع .
 والثانى عشر: الإعتراض بالقلب .
 والثالث عشر: الاعتراض بالمعارضة .

قالوا: إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن ينظر فى المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس ثم ينظر فى الأصل هل يجوز أن يعلل ثم ينظر فى العلة هل يجوز أن يكون مثله علة، ثم يذكر الممانعة فى الأصل إن لم يكن ملاماً، ثم يطلب تصحيح العلة فى الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ثم ينقض، ومن الناس من يقدم النقض على موجب العلة ثم يأتى على مابقى من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع ثم يأتى القلب والمعارضة .

قالوا: وإن خالف ما ذكرناه وبدأ يغير ما قلناه جاز وإن كان قد ترك الأحسن إلا فى الممانعة والنقض فإنه لا يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن التناقض يعرف بوجود العلة، وأما المانع فيمنع وجود العلة فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم، وهذا لا يجوز ثم قد ذكروا لكل واحد من هذه الاعتراضات أمثلة ثم نذكر طرقاً من ذلك فذكروا فى وجه الاعتراض بأن المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة:

- منها: أن يستدل على أمر طريقه العادة والوجود بالقياس .
 ومنها: إثبات اللغة بالقياس وعلى هذا قول بعض أصحابنا^(١).

(١) إثبات اللغة بالقياس:

قال ابن جنى: جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى فى اللغات ووافق أهل الأدب فى ذلك بعض الأصوليين كالإمام الرازى والبيضاوى وخالف فى ذلك جمهور الشافعية والحنفية منهم الأمدى وابن الحاجب فقالوا: لا تثبت اللغة بالقياس ولا يكون حجة فيها.

وسنحرر محل النزاع:

وقالوا: مثال الأول من يعلل فى أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنتيها من الفاتحة .

ومثال الثانى : إثبات الحيض للحامل بالقياس .

ومثال الثالث : إثبات اسم الخمر للنبيد وإثبات اسم السارق للنباش .

وقال بعض أصحاب أبى حنيفة : إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح^(١) صريحين تعليل لإثبات اللغة بالقياس ولا يصح ، وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأن الأصول لا تثبت بالقياس وكذلك قالوا : إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس مثل استدلال الشافعى رضى الله عنه أن المحصر يتقل إلى الصوم عند عدم الهدى .

ونحن نقول فى الأول وهو مسألة الفراق والسراح أن التعليل لإثبات حكم بالقياس ،

= المستفاد من اللغة : إما أن يكون حكماً وإما أن يكون لفظاً فإن كان المستفاد منها حكماً مثل رفع الفاعل ونصب المفعول فلا خلاف أن القياس لا يجرى فى مثل ذلك لأن رفع الفاعل أو نصب المفعول ثبت من اللغة بالاستقراء والتتبع لكلام العرب فكان ذلك شبيهاً بالقاعدة الكلية ، والقاعدة الكلية لا تختص والفرد دون فرد آخر ، وإن كان المستفاد منها لفظاً فلا يخلو إما أن يكون علماً أو صفة أو اسماً أو جنساً .

فإن كان اللفظ علماً أو صفة فلا خلاف كذلك فى أن القياس لا يجرى فيهما أما العلم فلأنه وضع للذات ولم يوضع للمعنى حتى يمكن انتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر فامتنع القياس فيه لعدم الجامع .

وأما الصفة مثل العالم والجاهل والكريم فلأنها واجبة الاطراد بمقتضى الوضع فى كل من وجد فيه المعنى كالعلم والجهل والكرم وحيث كان الاطراد ثابتاً وصفاً فالقياس فيها لا حاجة إليه . أما إن كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فلا يخلو إما أن يكون له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه أو لا يكون له ذلك فإن كان الثانى فلا يمكن جريان القياس فيه لعدم الجامع ولأن الواضع وصفه لكل من تحقق فيه المعنى مثل الذكورة والبلوغ فى الرجل والقياس لا حاجة إليه لوجود الاطراد وضعاً .

وإن كان الأول أى : له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهو محل النزاع مثل : لفظ الخمر مثلاً فإنها وضعت للمتخذ من عصير العنب إذا غلا وقذف بالزبد لمعنى فيه هو المخامرة وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدمًا فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرًا وعند عدمها لا يسمى ذلك .

فإذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى غير الخمر كالنبيد مثلاً فهل يجوز إطلاق اسم الخمر عليه أو لا يجوز فى ذلك الخلاف المتقدم ، انظر نهاية السؤل (٤٤/٤ ، ٤٥) سلم الوصول (٤٤/٤ ، ٤٥) ، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/٥٣ ، ٥٤) .

(١) ثبت فى الأصل (الصراح)

والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية.

ونقول فى الثانى: إن إثبات الأصول والجملة يجوز بالقياس كما يجوز إثبات التفاصيل.

وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها.

وأما الأبدال فعندنا يجوز إثباتها بالقياس، إذا أمكن إثباتها على الشريطة التى قلناها، وقدمناها من قبل.

وأما الاعتراض بأن من قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً. فمثاله: أن نقيس على أصل منسوخ مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غير الرسول على الرسول ﷺ وكذلك القياس على أصل مركب، وقد ذكرنا الكلام فيه، وقد قال أصحاب أبى حنيفة: إن القياس على المخصوص من الأصل لا يجوز، وقد بينا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه وأما الاعتراض بأن يقول: ما جعلته علة لا يجوز أن يجعل علة، فمثال هذا أن يقول: جعلت الاسم علة أو جعلت الشبه علة. أو يقول: جعلت صورة المسألة علة. أو يقول: جعلت نفى صفة علة، أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة والصورة فى هذه الأشياء معلومة. وأما مثال قولنا: إنه جعل الاختلاف علة، هو قول القائل فى زكاة ما لا يؤكل لحمه حيوان مختلف فى جواز أكله، فيطهر جلده بالذكاة كالضبع، والتعليل للكلب.

وأما مثال جعل الاتفاق علة فهو مثال ما قاله الأصحاب فى المتولد بين الطباء والغنم حيوان منفصل من حيوان يجب فيه الذكاة بالإجماع فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة. واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لا بد من إقامة الدليل على صحة العلة. فكل علة يمكن إقامة الدليل عليه بالوجه الذى قلنا فتلك العلة صحيحة وما لا فلا.

وأما الاعتراض بأن ما جعله حكماً للعلة لا يجوز أن يجعله حكماً، فمثاله أن نقول فى حكم العلة فأشبهه ولا يبق الحكم فيه. ومنها: أن نقول: فاستوى ولا يصرح بالحكم، وقد أخبرنا اختلاف الأصحاب فى هذا من قبل.

وأما الاعتراض بالممانعة فى الأصل فمثاله أن يقول القائل فى موت أحد المتعاقدين فى الإجارة: عقد على المنفعة، فبطل بموت المعقود له كالنكاح. فيقول السائل: لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت بل يتم، وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعى ويأحدى

الروائتين عن أبي حنيفة، وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة منع الأصل بالقياس الذى يخالف الاستحسان على مذهب أبي حنيفة، وهذا منع باطل، لأن المذهب عندهم هو الاستحسان، والكلام فى هذا الأصل يكثر، وسنين من بعد.

وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل فى الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فيجوز الإستئجار عليه^(١). فيمنع السائل ويقول: لا يجوز عندى أن يفعله الغير عن الغير، فإن الحج يقع عن النائب وكذلك قول القائل فى ترتيب الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شرطها. فيقول السائل: عندى لا تبطل الصلاة بالحدث إنما تبطل الطهارة به، ثم الصلاة تبطل ببطلانها.

وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة. وهذا قد بينا من قبل، وقلنا: إن المطالبة صحيحة، وذكرنا وجه تصحيح العلة. ومثاله: قول القائل فى تحريم النبيذ: إنه شراب مسكر ومشتد، يدعو قليله إلى كثيره كالخمر، فإذا طولب بتصحيح العلة وجب عليه تصحيحها على ما عرف.

وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة. ومثال ذلك ما يقول الحنفى فى مسألة بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يبطل بعدم الرؤية، وإنما يبطل بالجماعة، وسنين بعد هذا فى هذا الفصل ما يتصل به.

وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير. ومثاله: ما نقول فى الثيب الصغيرة حرة سليمة، ذهب بكارتها بالجماع، فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة. فيقول المخالف: ذهاب البكارة لا تأثير له فى الأصول. ألا ترى: أن فى المال وفى الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر، وقد بينا أن إثبات العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير فى مثال آخر، وذلك قول القائل فى الاستئجار أنه لا بد فيه من العدد فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار كرمى الجمار.

فيقول السائل: لا تأثير لقولك لم يتقدمها معصية، لأن ما تقدمته معصية، وما لم يتقدمه معصية نحو باب العدد سواء. ألا ترى أن الاستئجار لا فرق فيه بين أن يتقدمه معصية، أو لا يتقدمه معصية فى أن العدد معتبر فيه عندكم. وكذلك فى رمى الجمار،

(١) الاستئجار على الحج غير جائز فى إحدى الروائين عن أحمد وهو مذهب أبى حنيفة وإسحاق. وهناك من قال: يجوز وهو الرواية الثانية عن أحمد وهو مذهب مالك والشافعى وابن المنذر، انظر المغنى (٣/ ١٨٠) رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة (٢١١).

وقد عد المشايخ المتقدمون هذا السؤال فى نهاية القوة، وأبطلوا به العلة. ونحن نقول: إن مثال هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجه ما. وقد ذكر الجدليون فى هذا النوع من السؤال كلاماً كثيراً، وكتب الجدول مملوءة من ذلك، ولم أر للإتيان بذلك كبير فائدة، لأننا إذا قلنا بطرد كل وصف لا يخيل فى الحكم ولا يناسبه سقط أمثال هذه الأوصاف إذا دخلت فى العلل.

وأما الاعتراض بالنقض فهو: أن توجد العلة فى مسألة ولا حكم ومثاله: قول القائل فى مسألة الأجرة: عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد المضاربة. فيقول السائل: ينتقض بالنكاح وسنين الكلام فى النقض وجوابه.

وأما الاعتراض بالكسر^(١) فقد سموه نقضاً من حيث المعنى. ومثاله: ما يقول القائل فى بيع ما لم يره المشتري مبيع مجهول الصفة عند العاقد، فلا يصح بيعه. دليله: إذا قال: بعتك عبداً. فيقول السائل: ينكسر بالنكاح، وذلك أن يتزوج امرأة مجهولة الصفة عند العاقد، ومع ذلك جاز النكاح. قالوا: والكسر سؤال ملىح، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه.

وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع فهو أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظاً، وبما يدل على التغليظ تخفيفاً. ومثاله: قول الحنفى فى قتل العمد: إنه كبيرة، فلا يوجب كفارة كالردة.

فيقول السائل: علقت بها لحكم التخفيف، وهو سقوط الكفارة، وقد يذكر بلفظ إفساده: ومثاله: قول الحنفى فى النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النبى ﷺ، فينعقد به نكاح أمته. فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد، لأن الله تعالى خص النبى ﷺ بهذا اللفظ. فقال تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره، لأنه تعليل منسوب لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن.

(١) اختلف الأصوليون فى تعريف الكسر، فعرفه الإمام الرازى والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الجزء الآخر.

ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزأين: أحدهما لا تأثير له أى يوجد الحكم بدونيه. وثانيهما: منقوض أى يوجد ويتخلف الحكم عنه.

وعرفه الأمدى وابن الحاجب: بأنه تخلف الحكم عن الحكمة التى قصدت منه، انظر نهاية السؤل (٢٠٤/٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) سلم الوصول (٢٠٤/٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) إحكام الأحكام (١٢٣/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٨/٤).

وأما الاعتراض بالقلب: فمثاله ما يقول القائل في أنه يعتبر الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فلا يكون قرينة بنفسه. دليhle: الوقوف بعرفة فيقلب السائل فيقول: وجب أن لا يكون الصوم شرطاً في صحته. دليhle: ما قاسوا عليه.

وأما الاعتراض بجعل المعلول علة، والعلة معلولاً فمثاله: قول القائل في ظهار الذمي: من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيقول السائل: لا يصح ظهار المسلم، لأنه صح طلاقه، ولكن يصح طلاقه، لأنه يصح ظهاره.

وأما الاعتراض بالمعارضة قالوا: قد يكون لعله مبتدأة، وقد يكون بالمعارضة في علة الأصل.

فأما المعارضة بالعلة المبتدأة. فمثاله أن يقول القائل في إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة، فلا يصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل فيقول: هذا معارض بمثله، فأقول عين تصح إزالتها بالماء، فيصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأما المعارضة في علة الأصل فتكون بالفرق، ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شيء يجرى في النظر، وبه يعرف فقه المسألة، فهذا الذي ذكرناه جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على العلة، وبعضهم يزيد، وبعضهم ينقص، وقد نقلت على ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسئلة، ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات، فإن هذه اعتراضات أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهر من الكلام، وقل وقوفه على حقائق المعاني، ولا بد من تنحل الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من ذلك، ويعرف الفاسد، ويذكر وجه الجواب الصحيح من الأسئلة، ويذكر الاعتراضات الفاسدة أيضاً، ووجه فسادها، والله المعروف على ذلك، والموفق له بمنه.

فصل

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد:

فالصحيح يكون بالمانعة، وهي السؤال الأول، ويكون بفساد الوضع، ويكون بالمعارضة، ويكون بالمناقضة، فهذه أربعة من وجوه الأسئلة، وهي أسئلة صحيحة، وأحسنها سؤال الممانعة، وسؤال المعارضة.

وأما المناقضة فقد قال كثير من المحققين أنه لا مناقضة على العلة المؤثرة، وكذلك فساد الوضع، وسنين وجه الكلام فى جميع ذلك، ونبين كيف يوجه ذلك. أما الممانعة فاعلم أنها أوقع سؤال على المعلل، وقيل: إنها أساس المناظرة، وبها يتبين الجواب والمجيب من السائل، والملمزم من الدافع، والسائل منكر، فسبيله أن لا يتعدى عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمكنه، وعلى هذا ثبتت الخصومة فى الدعاوى الواقعة.

ثم الممانعة أقسام:

أولها: منع ما يدعيه الخصم أنه علة، فإن من الناس من يتمسك بما لا يصح أن يكون علة، فيجعله علة، وهذا مثال ما يتمسك المعلل بالطرء، وقد بينا أن الطرد لا يصلح أن يكون علة، أو يتمسك بالنفى وقد ذكرنا أن النفى لا يصلح أن يكون علة، كذلك قول الحنفى فى مسألة تبييت النية: إنه صوم عين. فيقول السائل: إنه صوم عين، لكنه صوم فرض، فيقول السائل: لم قلت: إن صوم العين متى كان فرضاً يصلح أن يكون علة فى هذا الحكم، وكذلك من قال من أصحابنا فى هذه المسألة: إنه صوم فرض فيقول السائل: هو وإن كان صوم فرض، ولكنه عين. فلم قلت: إن صوم الفرض متى كان عيناً يصلح أن يكون علة لهذا الحكم، وكذلك من يعلل فى نفي الكفارة عن غير الوطاء فى الصوم. فنقول: إن الكفارة متعلقة بعين الجماع، فلا يشارك غير الجماع الجماع فى إيجابها، كالقضاء فى الحج والحد، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع، وإنما هى متعلقة بإفطار كامل لا بالجماع، ومن ذلك قول القائل فى مسألة الثيب الصغيرة: ثيب يرمى مشاورتها. فيقول الخصم: يرمى مشاورتها برأى قائم أو برأى يحدث أو بأيهما كان. فإن قال: بأيهما كان يبطل بالمجنونة، فإن حدث رأيا غير مأبوس عنه، وإن قال برأى قائم لم يجد فى الفرع، ويتبين بهذا حرف المسألة، فإن القاطع هو رأى قائم لا رأى سيحدث، فإن ما سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكماً قبل الحدوث، والرأى هو القاطع، فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأى، ونحن نجيب عن هذا فنقول: وإن لم يوجد رأى فى الحال. ولكن يوجد سبب حدوث الرأى، فقام سبب الرأى مقام حقيقة الرأى.

وأما المجنونة فقد ذكرنا فى المسألة على وجوه، يخرج فصل المجنونة، وربما يقولون قولكم، فلا يجوز تزويجها كرهاً أيش تمنون به؟ إن قلت: نعى بدون رأيا ولها رأى

معتبر شرعاً، فلا بد أن تقولوا رأى معتبر، ثم لا تجدونه في الفرع، ويتبين عند ذلك حرف المسألة وهذه ممانعات عائدة إلى محض الفقه، وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من غيره. ثم وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس في أنه معلل، فإن الأحكام لا بد أن تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن استمسك بأصل، فلا بد أن يثبت كونه معللاً، إلا أنه يقال: هذا إنما يتبين كون الأصل معللاً، بأن يتجه للشيء معنى يصلح كونه علة، أو يدل الدليل على أنه علة، فالسؤال الصحيح هو الأول، ومتى أثبت المعلل صلاحية كون الوصف علة فقد ثبت أن الأصل معلل، ويتبين الجواب عن المطالبة، وخرج المعلل عن السؤال، وهذا أيضاً بعد أن يسلم الحكم في الأصل، فإنه ربما يمنع السائل الحكم في الأصل، وإذا اتجه السائل منع الحكم في الأصل، فلا بد للمستئول من إنبائه، والنبأ مقبول من المستئول. بل أن يقول المستئول: إن لم يسلم الفرع، فهذا الفرع مبنى على تسليم هذا الأصل، فإن لم تسلمه أنبأته بالدليل.

والقسم الثاني من المنع: ما يتجه في العلل المركبة، وقد ذكرنا وجه ذلك، وقد سبق أن المركبات هي من الطرديات التي لا تصلح للاعتماد عليها إلا في بعض الوجوه، وهي التي تؤل إلى المعنى.

والقسم الثالث: منع الحكم^(١)، وهو عائد إلى القول بموجب العلة ومثاله أن يقول الحنفى في مسألة بيع الغائب: عقد معارضة، فلا يشترط في صحته رؤية المعقود عليه، فيمنع السائل فيقول: عندى لا يشترط رؤية المعقود عليه، إنما يشترط إعلامه وكذلك يقول شافعى المذهب في مسألة مسح الرأس: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل. فيقول: لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه، إنما يسن إكماله، إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل، ولإكمال المسح الاستعانة لسعة المحل، وقد يمانع الحنفى في هذه العلة الحكم من وجه آخر. فيقول في هذه العلة: عندى يسن تثليث المسح، لأن المفروض قدر ربع الرأس، وعندى يسن مسح جميع الرأس، فكان التثليث مسنوناً وزيادة، ومن منع الحكم قول القائل في مسألة بيع الطعام بالطعام: ما لان جمعهما علة ربا الفضل، فيشترط القبض بينهما إذا بيع أحدهما بالآخر كالذهب بالذهب. فيقول الخصم: القبض ليس بشرط فى الأصل، وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون ديناً بدين، فرجع إلى حرف المسألة، وهذا مثال المنع فى الأصل.

(١) انظر إحكام الأحكام (٤/٩٨، ٩٩).

والقسم الرابع: يقع الوصف^(١)، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه، مثل قول الحنفى فى مسألة الإيداع من الصبى: له مسلط على الاستهلاك فممنوع. ويقال: ليس بمسلط، والإيداع ليس بتسليط، وكذلك شفيعوى المذهب يقول فى يمين الغموس: معقودة، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أنها معقودة.

ويقول الحنفى فى مسألة الجنس: إن الجنس حد وصفى علة تحريمه الفضل. فيقول السائل: لا أسلم أن الجنس علة. بل هو شرط بمعنى أو يحل على ما عرف.

قال القاضى أبو زيد:

أقسام الممانعة الصحيحة أربعة:

أولها: الممانعة فى نفس الحجة التى يذكرها المجيب أهو حجة أم ليس بحجة؟

ثم فى نفس الوصف الذى يدعيه المجيب علة موجودة أم لا؟
ثم فى شروطه.

ثم فى كينونته واجب العمل به.

ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة، لا الممانعة قال:

أما الممانعة فى نفس الحجة: فما مر من قبل أن كثيراً من وجوه حجج الناس يرجع إلى دليل، فإذا ثبت أنه من جملة ما هو صالح دليلاً، فلا بد من إثبات الوصف فى الأصل والفرع، لأنه ركنه. ثم شروط الصحة لأنها تكون سابقة على دليل وجوب العمل به. ثم دليل التأثير الذى يجب به العمل ثم العلة عامة عندنا، وكل هذه الممانعات بالإنكار ومطالبة دلالة العلة.

قال: وللممانعة فى الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل قال: ومانع الشرط من شرط يكون ثابتاً بالإجماع. فيقول: قد عدم فى الفرع أو الأصل، وهذا مثل قول الشافعى فى السلم الحال: أنه أخذ عوض البيع، فيثبت حالاً ويؤجله، كالثمن فى البيع. فيقول السائل: لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه الذى صار به الدليل دليلاً، والممانعة والتأثير، لأن مجرد الوصف بلا تأثير ليس بحجة، فلا يصلح للاحتجاج حتى يتبين تأثيره، وإن قال فى موضع الخلاف: ليس بشرط عندى فنقول: المعارض عندى هو شرط، فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً.

(١) انظر إحكام الأحكام (١/١٠٩).

وأما القول لموجب العلة فهو سؤال صحيح إذا أخرج مخرج الممانعة وقد بينا نظيره، ولا بد أن توجه القول بالموجب من شريطة وهي إلى مسند الحكم الذي نصب له العلة إلى شيء، مثلما يقول حنفى المذهب فى ماء الزعفران: ما خالطه طاهر بالمخالطة، لا تمنع صحة التوضؤ. فيقول السائل: المخالطة لا تمنع، إنما المانع أنه ليس بماء مطلق، وكذلك يقول شفعوى المذهب فى مسألة تمكين العاقلة البالغة، جنون أحد الواطئين: لا يوجب درأ الحد من الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة.

فيقول السائل: بل أقول بموجه، فإن عندى الجنون غير مانع فما المانع خروج الوطاء عن كونه زنا، ففى مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال.

فأما مع إثباته الحكم من نفى أو إثبات لا يستقيم إلا أن ينتقل السائل إلى مذهبه، وقد قال جماعة من الأصوليين: إن القول الموجب ليس بسؤال، ولا تبطل به العلة، لأنه إذا صحت العلة، وحكمها متنازع فيه، فلأن تصح العلة وحكمها متفق عليه أولى، وسبيل صحتة أن يكون الخروج على مسلك المنع، والجملة فى القول بموجب العلة أن السائل إذا أمكنه القول بموجب العلة مع الاستقرار على الخلاف فى الحكم، فيستبين به أن المعلل لم يدل فى موضع الخلاف، ومثاله أن يعلل المعلل فى الاعتكاف فيقول: لبث فى مكان مخصوص، فكان من شرطه معنى ما دليله الوقوف. فيقول: إن أقول من شروطه معنى ما هو النية، فعلى المعلل أن يستدل فى موضع الخلاف.

فصل

وأما السؤال بفساد الوضع:

فاعلم أنه سؤال يمكن إيراده على الطرود، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال، وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين وأورد كثير من الأصوليين يرد عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مبتنياً على التخفيف كالتيمم، والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبتنياً على التغليظ، كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكماً مخففاً، أو يكون الأصل مبتنياً على التغليظ، ويكون الفرع مبتنياً على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكماً مغلظاً، وقد يأتى فساد الوضع أيضاً من اختلاف موضوع العلة والحكم، وهو أن يكون مبتنياً على التغليظ، والآخر على

التخفيف، وقد يأتى فساد الوضع أيضاً من وجه آخر، وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، ومثاله الوضوء إذا قيس على التيمم فى اشتراط النية، وذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما يقدم وجوبه مستفاداً مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، وكذلك فى مسألة الأصل، إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعاً، لأن البيع شرع فى المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداءً، وفى الثمن لإيجاب الملك ابتداءً فى الذمة على المشتري للبائع، فلما كان البيع لإيجاب الملك، واليد فى العين للمشتري كان شرطة قيام الملك فى المحل.

قال أبو زيد: فساد الوضع من الشهادة يجرى مجرى فساد الأداء، وهو قبل النقص، لأنه إنما يشتغل باطراده بعد صحته علة كالشهادة، إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء، وهو أقوى من النقص، لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقص مجلس يمكن الاحتراز منه فى مجلس آخر.

قال: ويبان فساد الوضع أن الشافعى متى علل لوجوب الفرقة بعد إسلام أحد الزوجين أنها فرقة، وجب لاختلاف الدين، فأشبهه الفرقة بالردة، كان فاسد الوضع، لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما، وقد كان الاتفاق ثابتاً قبله، وإنما حدث الاختلاف بالحادث من الدين وهو الإسلام، والإسلام فى الشرع جعل عاصماً للأملاك، والحقوق لا مبطلاً، وكان الوصف ثابتاً على الحكم.

قال: وكذلك الطعم إذا جعل علة، لأنه به القوام، فهذا فاسد فى الوضع، لأن المال خلق بذله لحاجته إليه، وأشد الحاجات حاجة البقاء، فيزيد هذا على ابتذاله، وسعة وجه كسبه، لا أن يزيد تضييعاً حتى أكل طعام الغنيمة، قبل أن يخمس، بخلاف سائر الأموال. قال: وكذلك من علل لحرمة نكاح الأمة بوجود طول الحرة فإنه مستغن عن تعريض خبر منه للرق، فلا تحل له، كما لو كان تحت حرة. قال: وهذا يفسد وضعاً، لأنه يثبت حجراً عن النكاح نسب الحرية، والشرع جعل الحرية مؤثرة فى الإطلاق دون الحجر، وكذلك اعتبار الحجر عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم المبيع فى ثبوت حق الفسخ، فإن البيع شرع لنقل الملك فى العين واليد للبائع ليعمل العقد عليه، فلم يصح العقد قبل أن يقدم ملكاً ويداً، ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداءً فى ذمة المشتري، لا فى عين اشتراط فى صحته قيام ذمة قابلة لثمن يجب فيها، بحيث يقبل النقص بمثلها من غير بشرط القدرة على التسليم بالمثل، لأنه لا قدرة إلا بملكه، ولم يشترط للجواز قيام

الملك ولايد في عين مثله، ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطاً للجواز ابتداءً لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار فاسداً وضعاً لما فيه من اعتبار، ما لم يجعل شرطاً لصحة عقد بما جعل شرطاً.

قال: وكذلك إذا قال قائل في الأثمان: إنها أموال تتعين في التبرعات، فتتعين في المعاوضات، فهذا فاسد وضعاً، لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال في الذمة. بل للإتيان بعين ماله، والمعاوضات شرعت لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن المتعارف بين الناس فعلاً هو المتعارف شرعاً، والمتعارف في الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة في الأثمان. بل بمجرد التسمية، وهي موجبة في الذمة، فلما كان الإيجاب في الذمة كانت الذمة محل هذا الإيجاب، فلم تصح الإضافة إلى عين، كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته، فإنه لا يصح، وإذا عرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة في التعيين، وإثبات المحل فاسداً وضعاً، وقد أجبنا عن هذا وأمثاله في الخلافات.

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا: أن حاصل القول يحصره نوعان:

أحدهما: أن يبين المعارض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة، ومثال ذلك أن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب، أو على خلاف السنة، ومن هذا أيضاً أن يقول: إنه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما، أو فرق بين شيئين جمعت الشريعة بينهما.

والمخلص في هذا النوع أن يكون القياس يخالف وضعه موجب، متمسك في الشرع هو مقدم على القياس، فإذا كان كذلك فيكون القياس فاسد الوضع.

والنوع الثاني: أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به، وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد، لأن الطرد مردود من جهة أنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فالذي لا يشعر به ويخيله خلافه يكون أولى بالرد. ومثاله ما ذكرناه وهو ذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم تخفيف، أو على العكس من ذلك.

قال: وإذا اعتبر القائس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط، أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت، أو قاس المهر على طلب الحد في محاولة السقوط فقد ذهب جماعة من الجدليين إلى فساد هذا القياس: لأن العقوبات تدرأ بالشبهات.

وأما الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات، فاعتبار أحدهما بالآخر في السقوط أو

الثبوت يكون فاسداً فى الوضع، وقد منع بعضهم قياس الرخص على الوظائف التامة، وكذلك قياس الوظائف التامة على الرخص، وقد أجابوا عن السؤال من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة فى القياس، والجمع بين الفرع والأصل، أو الجمع بين العلة والوصف.

فقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه: إن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرْد ليس بحجة.

وأما العلة التى ظهر تأثيرها، وقام الدليل على صحتها، فلا يرد هذا السؤال ونحن نقول: نعم وإن كان الطرد ليس بحجة على ما سبق، وإظهار التأثير لا بد منه، ولكن السؤال ينفى وهو أن يقول السائل: لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة، أو يقول: لا يجوز أن يظهر له تأثير، فلا بد فى الجواب من نقل الكلام إلى ذلك، وبيانه: أن الدليل قد قام على صحة هذه العلة، فهذا الوجه صححنا هذا السؤال.

فصل

وأما الاعتراض بالنقض:

فهو سؤال يبطل به العلة، والنقض أن توجد العلة فى موضع دون حكمها، وقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض سؤال صحيح تبطل به العلة، ولكن من أُلزم عليه نقض فعلية تعليل تلك المسألة التى نقضت علتها، بيان الفصل بينها وبين المسائل التى يدعى اطراد العلة فيها^(١).

(١) من قواعد العلة: النقض ومعناه فى اللغة: الحل والإبطال. وعند الأصوليين: هو وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل مع تخلف الحكم عنه.

اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدر فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليه.

فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليون فى كونه قادحاً أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها ما يأتى:

الأول: لا يقدر النقض فى العلية مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان التخلف مانعاً أو لغير مانع وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ويسمونه تخصيص العلة.

الثانى: يقدر النقض مطلقاً وهو مذهب الشافعى ومختار الإمام الرافى.

الثالث: يقدر النقض فى العلة المستنبطة ولا يقدر فى العلة المنصوصة وهو المختار عند أكثر =

قال أبو زيد: النقض لا يرد على العلة المؤثرة، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد، لأن أصحاب الطرد إنما جعلوا العلة علة باطرادها، فإذا لم تطرد بطلت.

قال: وأما المؤثرة لا يرد عليها النقض، ولكن يرد عليها الخصوص فيبين المعلل أن الذى جاء ناقضاً فى الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علة من حيث المعنى، ويبان ذلك بطرق أربعة من حيث اعتبار معنى الوصف الذى هو ركن العلة، ثم باعتبار معنى دلالة التأثير الذى صار الوصف به حجة يجب العمل بها، ثم باعتبار الحكم الذى وقع التعليل لإثباته، ثم بالغرض الذى قصد المعلل التعليل لأجله، وأثبت الحكم بقدره. أما الوصف فنحو قولنا: إن وظيفة الرأس المسح، فلا يثلث كوظيفة الخف، ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة، لأن تلك الوظيفة ليست بمسح. بل هى إزالة النجاسة الحقيقية.

ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها، لأنها أتم، ولو كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل كما فى [وظيفة]^(١) الرأس.

قالوا: كذلك قولنا فى الدم السائل: إنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم الدم إذا لم يسلم، لأنه طاهر، وليس بخارج لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوية، وفى كل عرق دم، فالذى هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلدة عنه، وقد كانت سترة له، ولم يتنقل عن مكانه إلى مكان طاهر من بدنه خلقة، فهو مثل رجل ظهر بفتح الباب، أو بنقض البناء، وآخر ظهر بالخروج عن الباب، فالأول ليس بخارج، والثانى خارج.

وأما التأثير ويبان دفع النقض به. قال: هو مثل قولنا فى مسألة تثليث المسح:

= الشافية ولا فرق فى الموضوعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع.

الرابع: هو المختار عند البيضاوى - يقدح النقض إذا كان التخلف لغير مانع ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع ولا فرق فى ذلك بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، انظر البرهان (٨٥٥/٢).

إحكام الأحكام (١١٨/٤) نهاية السؤل (١٤٦/٤، ١٤٧، ١٤٨) سلم الوصول (١٤٦/٤)، (١٤٧، ١٤٨، ١٤٩) المحصول (٣٦١/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣١/٤، ١٣٢، ١٣٣).

(١) كشط فى الأصل.

مسح، وإيراد الخصم الاستنجااء عليه، ووجه دفعنا ذلك بالتأثير، وهو أن صفة المسح إنما صار علة لمنع التثليث، لأنه قد ظهر أثره فى نفسه من حيث التخفيف، لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح فى نهاية التخفيف، وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل، وهذا المعنى معدوم فى الاستنجااء، لأن الأصل المأمور مسح موضع النجاسة بإزالتها، فيكون على وصف التغليظ مثل الغسل ولا يتأدى أيضاً ببعض محل النجاسة مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل.

قال: وكذلك المسألة الثانية. فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثاً، لأنها أوجبت تطهيراً فى نفسها.

ألا ترى: أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الجرح، كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب، فلما ساوت النجاسة البول فى إيجاب الحقيقة ساوت فى الحكمية، ولا يلزم النجاسة التى لم تسل، لأنها تصير كالبول فى إيجاب الطهارة فى محلها، فكذلك فى غيره، فيستبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل. بل يزيد قولاً بانعدام الحكم إذا انعدم دلالة التأثير.

وأما الحكم وبيان الدفع به، فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر: أنه يوم فلا يفسد النذر بالإضافة إليه قياساً على سائر الأيام، ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها، لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض، والحيض صفة لها، لا لليوم.

قال: وكذلك على قولنا: إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال، فيكون سبباً للملك الأصل، قياساً على البيع، ولا يلزم المدبر، لأننا عللنا لنجعل الغصب سبب ملك، ولم نعلل لبيان المحل الذى يعمل فيه، وفى المدبر الغصب سبب للملك، إلا أن التدبير منع عمله، كما لو باعه.

قال: وكذلك قولنا: إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ، فلا يوجب ما يمنع التكفير به كالإجارة، ولا يلزم إذا أدى بعض البدل، لأن المنافع أحد العوض عن العتق لا الكتابة، وهو معنى قول أهل النظر: إن العلة المنصوبة للجملة لا تنقض بالإفراد.

وأما الغرض بوجه الدفع به نحو قولنا: إن التأمين يخافت به، لأنه ذكر، ولا يلزم التكميرات من الإمام، لأن غرضنا أن يجعل كونه ذكراً علة بشرع المخافتة، وإنما وجب الجهر لعلة أخرى وهى أنها شرعت إعلاماً، والعلة مع كونها علة قد يجب ضد حكمها بمعاوضة أخرى أولى منها.

قال: وكذلك قولنا في الدم السائل: إنه حدث، لأنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم دم الاستحاضة، لأن الغرض أن يجعل النجس الخارج علة لنقض الطهارة، وهو علة ناقضة للطهارة في الاستحاضة بعد الوقت، ولكن امتنع النقض في الحال لعلّة أخرى مانعة، وهى أنها مخاطبة بالأداء، فيجب أن تكون قادرة، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث، فسقط ومنع العلة أن يمنع من عملها لدفع ضرورة العجز في الإمكان، فلا يخرج من كونه علة تأخر العمل إلى مدة، كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيام، وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبنا بالغرض، لأن الغرض أوجب القصر على تلك الجملة، وهى أن العموم لم يدخل تحت التعليل.

قال: وجملة الحد في الخروج عن المناقضة أن المعلن متى أمكنه الجمع بين حكم علته، وهذا الذى جاء مناقضاً لم يكن نقضاً، ومتى لم يمكنه يكون نقضاً، كما فى تناقض الدعاوى، وهذا لأن الجمع بين التقيضين لا يتصور، وبهذه الوجوه من البيان يمكن الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول، وذكر بعد هذا كلاماً آخر فى آخر الفصل لا يحتاج إليه، فهذا سر ما ذكره فى تقويم الأدلة فى دفع النقض، وبيان قوله: إن النقض لا يرد على العلة المؤثرة. ونحن نقول: إن سؤال النقض بناءً على أن تخصيص العلة لا يجوز، وإذا لم يجز تخصيصه على ما سبق ذكره، فلا بد أن يكون النقض مبطلاً للعلّة، وقولهم: إن العلة إذا كانت مؤثرة لا تنقض.

قلنا: بالنقض يتبين فقد تأثير العلة، وهذا قد سبق بيانه.

بيّنة: أن الناصب للعلّة بنصبه العلة قد التزم طردها، وادعى أن هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها، فإذا لم يف بقوله، ووجد علة مناقضة بطلت علته، لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه.

فأما دفع النقض فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ وليس ذلك بشيء، والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لم يرد على المعنى الذى جعله علة إن كانت العلة معنوية، وإن كان قد وقعت له ضرورة إلى جواز العلة حكمية، واستقام تعلقه به من الوجوه التى سبقته، فسييل دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذى تعلق به، فإن ورد ولم يمكنه دفعه انتقضت علته وبطلت، وقد يوجد موضع يظن المتناظر أن يوجه النقض، وهو مما ليس يتوجه، وقد قيل: إن الإثبات المجمل لا ينقض بمنفى مفصل، والنفى المفصل لا ينقض بإثبات مجمل، والنفى المفصل ينقض بإثبات مفصل،

وكذلك الإثبات المفصل ينقض بالنفى المجرى، يعنى المطلق، ومثال الأول: أن يقول القائل فى قتل المسلم بالدمى محقون الدم على التأيد، فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين، فينقض الآخر بما إذا قتله خطأ، وهذا لا يرد نقضاً، لأن نفي القصاص فى موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلل بقوله، فوجب أن يكون بينهما قصاص، فلا يتنفى حكم العلة بما يقوله من قول الخطأ، فلم يكن نقضاً.

وأما مثال الثانى: أن يقول المعلل مكلفاً فلا يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمين انتقض، لأن ثبوت القصاص بينهما فى موضع يمنع صحة التعليل بقوله فموجب أن لا يجرى القصاص، وقد احترز بعضهم من النقض بقول المعلل: أنا أقول فى الأصل مثل ما أقوله فى الفرع. ومثاله أن يقول قائل فى مسألة المسلم يقتل ذمياً هل يقتل فنوجب القود، كالمسلم إذا قتل مسلماً فينتقض بالخطأ. فيقول: أنا أقول فى الفرع مثل ما قلته فى الأصل، وإنما أوجب القصاص فى العمد دون الخطأ. وقد أشار أبو زيد فى كلامه إلى هذا الاحتراز وهذا الاحتراز باطل، لأن العلل ما صرح به المعلل دون ما أضمره، وكذلك الحكم، وقد علل بالفسخ، وصرح بالحكم بوجوب القصاص، وقد ورد النقض على هذا ولم يعلل لاستواء المسلم والكافر فى حكم القتل، حتى يدفع النقض به، فليس هذا الدفع بشيء، وقد دفع بعضهم النقض بذكر الأحرار فى الحكم، مثال أن يقول القائل: محقوناً الدم على التأيد فوجب أن يثبت بينهما القصاص، إذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، فإذا نوقض بالخطأ وقال: قد احترزت بقولى فى الحكم، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، وقد قيل أيضاً: إن هذا ليس بدفع، لأن المعلل قد حكم بأن علة القصاص كونهما محقونى الدم على التأيد فحسب، وأنه لا مزيد على العلة التى ذكرتها. فإذا قال: وجب أن يوجب القصاص إذا كان عمداً، فقد اعترف بانتقاض العلة، لأن اقتران الحكم يوجد من الموضوعين، والحكم يتبع العلة فى أحد الموضوعين دون الآخر.

فإن قال هذا المعلل: لا يمتنع أن يكون حقن الدم على التأيد، يؤثر فى إيجاب القصاص فى العمد دون الخطأ.

قيل: إن كان ذلك يؤثر فى أحد الموضوعين لمعنى يختص به أحدهما، فينبغى أن نذكر ذلك المعنى فى جملة العلة، لأن له تأثيراً فى إيجاب القصاص، وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير، وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر فى أحد الموضوعين دون الآخر لا لأمر يفترق

لأجله الموضعان، فقد اعترف أن العلة تقتضى الحكم فى موضع دون موضع مع وجوده تمييزاً على السؤال، والجواب الصحيح عن السؤال: أن الشرط المذكور فى الحكم متأخر فى اللفظ يتقدم فى المعنى لأن معنى القياس أنهما محقونا الدم على التأيد قتل أحدهما صاحبه عمداً، لأن صفة العمدية مؤثرة فى القصاص فإذا قلنا على هذا الوجه يتم الدفع، وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر، وهو أن يحذف الحكم حذفاً. فيقول فى الثيب الصغيرة: إنها مجبرة للزواج، فأشبهت الكبيرة. فلو قال المعلق: فلم تجبر على النكاح ينتقض بالثيب المجنونة، والثيب الأمة. فإذا قال: فأشبهت الكبيرة نوقض بها بين المسألتين. فيقول: إنما شبهت الصغيرة بالكبيرة، فعلى أن أقول فى الثيب الصغيرة ما أقول فى الثيب الكبيرة، وفى الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم تكن مجنونة أو مملوكة، وأجبرت إذا كانت مملوكة أو مجنونة، فلم ينتقض قولى، فأشبهت الكبيرة، وإنما عللت لهذا، وهذا دفع حسن غير أن بعض الجدليين قد قال: إنه لا يجوز التعليل ما لم يصرح بالحكم، وقد ذكرنا هذه المسألة من قبل، وبيننا جوابه، وأحسن وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى كما تقدم وجهه.

وقد قال أبو زيد فى موضع من كتابه: إن النقض يلجىء إلى إظهار التأثير والقول به مثل من يقول فى النية فى الوضوء، وقياسه على التيمم طهارة الصلاة، فإذا نقض طهارة النجاسة، فلا بد من ذكر التأثير ليتخلص عن النقض وهو أن يقول: طهارة حكمية، أى حصولها عرف حكماً وشرعاً لا حقيقة، وكذلك قول من قال: إن النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، وهذا يبطل بالبكاراة، فلا تجد بدأ من الرجوع إلى طلب التأثير، وهو أن الأصل أن لا شهادة للنساء لتقصان عقلمهن، وكثرة غفلتهن، لكن جوز فى باب المال لكثرة حاجة الناس إليه، وتكرر المعاملات فيه فى الأسواق وغيرها، فجوز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضييق الأمر على الناس ولا يقعون فى الحرج العظيم، وهو معدوم فيما ليس بمال، فلم يقبل فيه هذه الشهادة، وهذا كما تثبت الولادة بشهادة النساء وحدهن لضرورة أن الرجال لا يحضرونها، ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال لعدم الضرورة وكذلك قول القائل فى أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة، لأنه وطء رجمت عليه، والنكاح عقد حمدت عليه. فإن قال المعلق: فوجب أن لا يشارك هذا فى حكم هذا بطل بوجوب الاغتسال والمهر. فإن قال فى حكم المصاهرة. يقال: ولم قلت: فإن قال: لأن الصهرية نعمة والزنا حرام، فقد رجع

إلى بيان التأثير، ولا يبطل هذا بالوطء فى النكاح الفاسد، لأن الصهرية هناك إنما ثبت لما فيه من جهة المحل.

قال: ونحن نقول: إن الزنا معصية والمصاهرة كرامة، ولانضاف الكرامة إلى العاصى، ولكن تثبت الصهرية لحراثة الولد فى هذا المحل على ما عرف، وبيننا فى موضعه، ولا معصية من حيث الحراثة فإنه أمر مشروع بسببه.

قال: وكذلك قول القائل: إن الغضب عدوان فلا يكون سبباً للملك كالقتل، فإذا نقض بالاستيلاد أحد الشريكين جارية بينهما يقول: إنما أوجبنا الملك فى هذا الموضع للشريك لما فيه من تأويل الحل شرعاً، لا من حيث العدوان، فقد رجعوا إلى تأثير العلة.

قال: ونحن نقول: إنما أوجب الملك فى الغضب، لأنه سبب ملك البدل، وهذا حكم شرعى ليس بعدوان.

وكذلك قول القائل فى مسألة المنافع: إن المنافع أموال، فتضمن بالإتلاف. دليله: الأعيان، فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسراً. قال: هناك يضمن، لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة، فهذا رجوع إلى التأثير، وها هنا المتلف ضامن، لكن الاستيفاء يتأخر بعذر العجز والعدوان موجب ضمان المثل، فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل، وعندنا الأعيان أجود من المنافع مالية وليسا بمثلين، وعندهم مثلان، ويرجع الكلام إلى هذا.

وكذلك قول القائل فى إسلام الهروى فى المروى: أسلم مذبوحاً فى مذبوح، كما لو أسلم الهروى فى المروى. فيقول الخصم: يبطل هذا بما إذا شرط شرطاً فاسداً. فيقول المعلق: إنما بطل بالشرط الفاسد لا بالوصف الذى قلنا، فيكون هذا رجوعاً إلى حرف المسألة، فإن عنده الجنس ليس بعلة محرمة، وعندنا علة محرمة، فيكون الفساد بالعلة المحرمة لا بالذرع، ومرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا؟ ويبطل الطرد، فهذا كلام يحسن، ونحن لا نرى للطرد صحة، ولابد من بيان التأثير غير أن ورود النقض فى موضعه يخل بالتأثير، فإنما كان وروده من هذه الجهة، ولابد من معرفة بطلان القول بتخصيص العلل، فإن إيراد العلل شرع لذلك والله المعين بمنه.

(فصل)

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة، قد بقيت بقية فيما يرجع إلى القول بموجب العلة، وتفسيره التزام ما أوجبه العلة، وقد ذكرنا مثاله وصورته، وقد ذكر في تقويم الأدلة أنهم إذا قالوا في صوم النفل: قربةٌ لا يجب المضى في فسادها، فلا يجب القضاء في إفسادها قياساً على الوضوء.

قلنا لهم: نقول بموجب العلة، فإنه لا يجب القضاء بإفسادها بل وجب بالشروع. فإن قيل: فلا يجب بالشروع والإفساد.

قلنا: ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادة لا يمضى في فاسدها. بل بالشروع في عبادة تلزم بالنذر، ولا بد من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف، لأن الأوصاف تذكر عللاً، وبما ذكر من الوصف لا تصير العبادة محلاً يلتزم بالشروع فيه. بل بوصف آخر، فلا بد من رجوعه إلى نصب العلة في بيان أن الشروع ليس بسبب للإلزام الذى فيه النزاع.

قال: وكذلك قولهم في إسلام المروى في الهوى: إنه جائز، لأنه أسلم مذروعاً في مذروع. فيقول: من حيث إنه مذروع في مذروع يجوز العقد، ويعلق الجواز بهذا الوصف لا بنفى تعلق الفساد بأمرٍ آخر.

ألا ترى: لو شرط شرطاً فاسداً، ولم يقبض رأس المال فى المجلس، كان العقد فاسداً، فكذلك عندنا صفة الجنس بأنه علة مفسدة، وهو كالشرط الفاسد فى الإفساد، فيلزمه الرجوع إلى بيان أن الجنس ليس بعلة محرمة، وكذلك قول من قال فى المطلقة الرجعية: إنها مطلقة فيحرم وطؤها كالمطلقة بمال.

فيقال: [لا]^(١) من حيث إنها مطلقة محرمة، ولكن من حيث إنها منكوحه محللة، كما لو أبانها ثم تزوجها، وكان قيام النكاح مع الطلاق المحرم محلاً، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان خلل في النكاح أوجب التحريم وهو حرف المسألة.

قال: وكذلك قولهم فى المبتوتة: لا يلحقها الطلاق، لأنها منقطعة النكاح. فنحن نقول: الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح، ولكن من حيث العدة الواجبة عن النكاح التى هى أثره.

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

قال: وكذلك إذا قالوا فى تحرير الكافر عن كفارة اليمين: إنه تحرير فى تكفير، فأشبهه كفارة القتل، وعندنا لا يجوز، لأنه تحرير فى تكفير، ولكن من حيث أنه ائتم بالامر كما يجوز إذا كسا مساكين، ولا يجوز بالكسوة فى كفارة القتل فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يحمل على المقيد أو لا؟

قال: وكذلك إذا قال: إن السرقة توجب الضمان، لأنه أخذ مال الغير بلا تدين، ولا تأويل كالغصب. فيقال: إنا نقول: إن هذه العلة موجبة للضمان، لكننا نقول: إن القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء، فيضطر إلى بيان أن القطع لا ينفي الضمان وهو حرف المسألة.

قال: وقد يجيء هذا السؤال على أكثر العلل الطردية، لأن أصحابهم تعلقوا بأوصاف محتملة أن لا تكون عللاً، فهذا السؤال يردهم إلى القول بالتأثير، وفى هذا السؤال تكلف عظيم، ومن يجعل الطرد حجة يستجيز أن يكون بمجرد أمانة على الحكم فلا يرضى بمثل هذا السؤال لأنه يقول: إن علتى صحيحه بوجود الإطراد، وصلاحيته علة من حيث إنه لم يقم دليل على فسادها، أو لأنه صالح أمانة، وعلل الشرع أمارات، وهذا القدر لى كاف، ولا ينافى بمثل هذا السؤال، لأنه يقول: أنا أعلم منك، ولا نثبت الحكم بهذه العلة، بل نثبت بعلة أخرى، ومرجع هذا السؤال ليس إلا هذا القدر، لكنى مع منعك أبعده علة، ولا احتاج إلى إقامة دليل على كونه علة، ولا إلى إظهار تأثير لها سوى الوفاء بالإطراد الذى ضمته، وسوى وجود المعنى فى الأصل وصلاحيته كونه أمانة شرعاً، وأما من يقول: إن الطرد لا يكون حجة وهو الذى نختاره، ولا بد من كون العلة مؤثرة، فمتى طولب بالدلالة على صحة العلة فهو لا يترك إقامة الدليل عليها ويُظهر تأثير العلة مناسبة الحكم وإخالته، فلا معنى لهذا التكلف الشديد، واستخراج السؤال بهذا الاستقصاء بل المطالبة كافية والله المعين بمنه.

(فصل)

فالسؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة، وقبل أن نشرع فيه نقول: قد ذكر كثيرٌ من أصحابنا سؤال عدم التأثير^(١). ولست أرى لذلك وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير

(١) من قواعد العلة: تأثير العلة فى الحكم ومعناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فى نفس المحل الذى ثبت عليه الوصف فيه. فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف الذى ثبتت عليه =

لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير بالوجه الذى قدمناه.

وقد ذكر مشايخ أصحابنا فى سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاماً كثيراً وعدوه سؤالاً قوياً واقعاً على المعلل. وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال فيجب أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيراً فى الحكم بين التأثير، وإن لم يجد له تأثيراً فله أن يجيب ويقول: إن له تأثيراً فى طرد العلة، والمأخوذ على طرد العلة لا العكس وعلل الشرع من شرطها الاطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة ترجح به العلة، ومثاله ما يحتج به فى زكاة الخلى. فيقول: إنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح يسقط عنه الزكاة، كما لو جعل مال التجارة للقتية. فقالوا: قولكم: لوجه مباح لا تأثير له فى الأصل، فإنه وإن كان بوجه محظور يسقط الزكاة أيضاً، فإنه لو كان له إبل سائمة فصيرها معلوفةً بعلفٍ مغصوب تسقط عنه الزكاة، وإن كان بوجه محظور، والمعلل يقول: له تأثيرٌ فى الطرد والعكس غير مأخوذ على. بل إذا كانت تطرد يكفى. فأجيب عنه أيضاً فقيل: إن عدم التأثير هو نقض لعكس العلة، ولا يلزم نقض العكس. وبيان هذا: أتى إذا قلت: مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فإذا ادعت عدم التأثير صار كأنك قلت لى: إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه وقلت: إن المال إذا كان مصروفاً من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظورٍ يجب فيه الزكاة. ثم نقضت هذا العكس بالإبل السائمة إذا جعلها معلوفةً بعلفٍ مغصوبٍ أو جعلها عوامل فى قطع الطريق، فإنه مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظورٍ، والزكاة ساقطة، فيكون هذا نقضاً لعكس العلة، ونقض عكس العلة لا يقدح فى العلة بعد أن سلم الطرد، والأصل فى الجواب عن هذا السؤال أن التأثير إذا ذكر للعلة. فيقول القائل: لا تأثير له غير مسموع والعكس الذى يورده

= فيه. وقد اختلف الأصوليون فى عدم التأثير من حيث كونه قادحاً فى العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة:

الأول: يقدح مطلقاً سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة.

الثانى: لا يقدح مطلقاً لا فى العلة المنصوصة ولا فى العلة المستنبطة.

الثالث: لا يقدح فى العلة المنصوصة ويقدم فى العلة المستنبطة. نهاية السؤل (١٨٣/٤)، (١٨٤) المحصول (٣٧٥/٢) البرهان (١٠٢٢/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٣، ١٣٢/٤).

السائل فسيبيل المعلل أن يبين المعنى فيه ويخرجه على المعنى الذى اعتمده .
وأما الكلام فى المعارضة^(١) فقد قال أبو زيد: ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة
ونحن قد بينا الممانعة قبل المعارضة سؤالين واقعين، وهو النقض وفساد الوضع، وذكرنا
وجه توجههما على العلة.

واعلم أن المعارضة قد تكون بعلّة أخرى، وقد تكون بعلّة المعلل بعينها، فالمعارضة
بعلّة المعلل تسمى قلباً^(٢)، وتسمى مشاركة فى الدليل .
ومثاله أن يقول المخالف^(٣): عضو^(٤) من أعضاء الطهارة فلا يكفى فى إيصال الماء
إليه ما يقع الاسم عليه^(٥)، دليله الوجه . فيقول خصمه: وجب أن لا يكون مقدراً
بالربع قياساً على الوجه وسائر الأعضاء . ويقول القائل فى الاعتكاف: لبث فى مكان
مخصوص، فلا يكون بمجرد قرينة^(٦)، قياساً على الوقوف بعرفة . فيقول خصمه^(٧):
وجب أن لا يكون الصوم شرطه دليله الوقوف بعرفة .

واختلف أصحابنا فى هذه المعارضة فمنهم من قال: هذه المعارضة غير صحيحة،
لأنها معارضة فى غير الحكم الذى علله، فلا يلزم الجواب عنه .
ألا ترى: أنه إذا استأنف قياساً فى حكم آخر لم تكن معارضة وأيضاً فإن أوصاف

(١) المعارضة فى اللغة على سبيل الممانعة فيعم النقض والمعارضة وسائر المقابلات . وفى
الاصطلاح: إثبات السائل حقيقة أو حكماً بان يكون ما ادعاه بديهياً، انظر الولدية فى آداب
البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٢).

(٢) وتسمى معارضة على سبيل القلب لقلب المعارض ذلك الدليل على المعلل بأن يقيم على نقيض
مدعاه أو ما يستلزمه وزيادة دليل المعارض بما يفيد تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً ولا تغييراً لا تقدح
فى كون معارضته قلباً كذا فى التلويح، انظر الولدية فى البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٩).

(٣) أى: الأحناف .

(٤) أى: الرأس .

(٥) فمذهب الحنفية مسح ريع الرأس، انظر الهداية للميرغينانى (١٢/١).

وأما مذهب الشافعية، ما ينطلق عليه الاسم ولو بعض شعره أو قدره من البشرة، انظر روضة
الطالبين (٥٣/١).

(٦) فمذهب الحنفية أنه يشترط فى الاعتكاف أن يقترن بالصوم، انظر الهداية للميرغينانى
(١٤٢/١).

(٧) أى: الشافعية ومذهبهم أنه لا يشترط الصوم فى الاعتكاف على المشهور، انظر روضة الطالبين
(٣٩٣/٢).

علة المعلل لا تصلح للحكم الذى ذكره القلب^(١).

وقال أبو على الطبرى: القلب من اللفظ ما يستعمله المناظر، وهو معارضةٌ صحيحةٌ، لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين علتة، وبين موجب قلبه، فصارا متعارضين، وأنزل ذلك منزلة المعارضة من أصلٍ آخر، وقد استدل المخالف فى المنع من نقض البناء لرد الساجة بأن فى الرد إضرار، والضرر والضرار منفي فى الشرع. فيقال له: فى المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار، يعنى لصاحب الساجة، فإن منع الملك من المالك ضرر، فيتعارض الضرر والضرار، فتحصل المشاركة فى نفس ما جعل المعلل دليلاً لنفسه، وكذلك يستعمل مثل هذا فى مسألة اللتجىء إلى الحرم فإن المخالف يقول: وجب أن يصير آمناً فى نفسه. فيقول الخصم له: وجب أن يصير آمناً على نفسه حتى لا يلحقه الفوات، والذى قاله من دفع القلب بأن المعارضة وجدت فى غير الحكم الذى علل له المعلل، فليس بشيء لأن الجمع بين موجبى التعليل إذا تعذر تبين وجود المعارضة وأما قوله: إن الأوصاف ليست بمؤثرة فى القلب.

قلنا: قد تكون مؤثرة، وقد تكون مثل أصل العلة من المعلل على أن بينا أن طلب التأثير واجب، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغى أن يصحح ماله التأثير، وإذا قلب التسوية فقد اختلف فيه الأصحاب، والأصح أن لا يكون متوجهاً، لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة، ويقال فى توجيه سؤال القلب: إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها، وهو على أضرب:

(١) اعلم أن القلب هو ربط المعترض حكماً مخالفاً لحكم المستدل بعلة المستدل.

ينقسم القلب إلى:

أولاً: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحة.

ثانياً: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل ضمناً. أى بطريق اللزوم.

ثالثاً: قلب يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة.

وقد اختلف الأصوليون فى القلب:

فذهب كثير من الأصوليين ومنهم البيضاوى إلى أن القلب يكون قادحاً فى العلية ويقبل من المعترض.

وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول، انظر نهاية السؤل (٤/٢١٠، ٢١١، ٢١٢)، المحصول

(٣٧٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣).

أحدهما: أن يكون الحكمان مفصلين .

والآخر: أن يكونا مجملين .

والثالث: أن يكون أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً .

أما المفصلان فضربان:

أحدهما: أن يتناقضا بأنفسهما، حتى يقول المعلن: وجب أن يجوز .

والآخر يقول: وجب أن لا يجوز، وهذا شيء لا وجود له .

وإنما إذا لم يتناقضا بأنفسهما بل بواسطة مثل أن يقول في استيفاء القصاص بغير حق قتل على جملة القصاص، فيجوز بالآلة التي وقع القتل بها، كما لو قتل بالسيف وقد بينا توجه هذا السؤال، لأن أحد الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر، فليست العلة بأن تدل على أحد الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر .

وأما إذا كانا مجملين:

فيجوز أن يقول أحدهما: وجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما .

والآخر أن يقول: وجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعاني، وهذا أيضاً لا

وجود له .

وأما إذا كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً فضربان:

أحدهما: أن يكون المجمل على حكم التسوية نحو أن يقول القائل: وجب أن

يستوى حكم كذا وكذا، وقد بينا .

والآخر: أن لا يكون على وجه التسوية، مثل تعليل المعلن في الاعتكاف: لبث في

مكانٍ مخصوصٍ، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني دليلاً: الوقوف . فيقول

الخصم: وجب أن لا يكون الصوم من شرطه، وهذا سؤال متوجه لما بينا من قبل، بأن

اعترض على قلب وجه من وجوه الفساد، فسد القلب وصح التعليل المعلن، ومن

القلب أيضاً جعل المقلوب علة، وجعل العلة معلولاً، ومثاله فيظهار الذمى، فإن

أصحابنا قالوا: من صح طلاقه صح ظهاره فقلبوا وقالوا: في الأصل إنما صح طلاقه،

لأنه صح ظهاره، ونظائر هذا تكثر .

وقد قيل: إن القلب نوعان:

أحدهما: جعل الأسفل أعلى، وجعل الأعلى أسفل، كقلب الإناء بجعل أسفله

أعلاه وأعلاه أسفله .

والقلب الآخر: أن يجعل باطنه ظاهره، وظاهره باطنه، مثل قلب الجراب. فمثل الأول أن يجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وهو مبطل للتعليل، لأن العلة واجبة، والمعلول هو حكم الواجب به، كالفرع من الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علة والعلة حكماً، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، ومثاله كثير من ذلك أن يقول القائل في مسألة إيجاب الرجم: إن الكفار جنس يجلد أبكارهم مائة، فيرجمهم قياساً على المسلمين. فيقال: في الأصل جنس رجم ثيبهم فجلد أبكارهم وكذلك في قول القائل: إن القراءة تكررت فرضاً في الأوليين فتكررت في الآخرتين كالركوع والسجود، فيستعمل في الأصل على الوجه الذي بينا، وقد أجابوا عن هذا وقالوا: هذا القلب لا يضر، لأن الشيء يصح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كما في العقليات، فإن يجوز أن يقال بوجوده، فيجوز رؤيته، ويقال: يجوز رؤيته فيكون موجوداً، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان والدخان دليلاً على النار.

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أخرج الكلام مخرج التعليل، وهذا كلامٌ صحيحٌ إذا ثبت أن الشيتين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أنهما كانا كالتوأمين، فإن عتاق أحدهما إنما كان يدل على عتاق الآخر وأما القلب الآخر: فهو أن نجعل العلة شاهداً لك على خصمك وهو من قلب الجراب، فإنها كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وقد كان ظهرها إليك، فصار وجهها إليك، وإنما توجه هذا السؤال، لأن العلة لما شهدت لك وعليك في حكم واحد، فصار أحدهما يعارض الآخر، ويفضى كل واحد منهما [إلى] صاحبه، فبطلاً جميعاً وذكروا لهذا نظيراً وقالوا في قول من قال من أصحابنا: إنه صوم فرض، فيشترط لصحته نية العين قياساً على صوم القضاء. فيقال في قلبه: صوم فرض، فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيين قياساً على قضاء رمضان، فإن صوم رمضان متى تعين لم يشترط بعده نية التعيين، إلا أنه يتعين بعد الشروع، وهذا يتعين قبل الشروع، والملخص من القلب بذكر ما هو الوصف في الحكم الذي علل له دون الحكم الذي قاله خصمه، وقد ذكر، والعكس عند ذكر القلب وجود عكس حكم العلة بقلبها، وهو ضد الطرد ونظيره. قول القائل: جنس يجلد أبكارهم مائة فيرجم بينهم، وعكسه العبيد كما قال المخالف في الصوم: إنه عبادة يلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع

كالجج، وعكسه الوضوء. وهذا مما يقوى الاستدلال بالحكم ويدل أنه نظير حيث استويا طردًا وعكسًا، وثبوتًا، وسقوطًا.

وأما المعارضة بعلة أخرى فتوعان:

أحدهما: معارضة فى حكم الفرع.

والآخر: معارضة فى علة الأصل.

أما المعارضة فى حكم الفرع فالصحيح فى ذلك أنه إذا ذكر المعلل علة فى إثبات حكم فى الفرع أو نفى حكم فيعارض خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما يوجب علة المعلل فتعارض العلتان فيمتنعان فى العمل إلا أن يترجح إحدى العلتين على الأخرى فحيثُ عمل بالعلة الراجحة. وهذا المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل مثاله: ما يقول فى تكرار مسح الرأس^(١): إن هذا ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. فيعارض الخصم فيقول، مسح الرأس [مسح]^(٢) فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين^(٣).

وأما المعارضة فى علة الأصل فهو أن يبين فى الأصل علة سوى علة المعلل. وتكون تلك العلة معدومة فى الفرع ويقول: إن الحكم ثبت بهذه العلة التى ذكرتها فى الأصل لا بالعلة التى ذكرتها. مثاله ما يقول الحنفى فى تبييت النية: إن هذا صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل^(٤). فيقال: ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت لكن المعنى فى الأصل النفل بناء على السهولة والخفة فلما بنى أمر على الخفة والسهولة له جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع بخلاف الفرض فإنه لم يبن على السهولة والخفة، فلا يجوز بنية متأخرة، وهذا هو الفرق الذى جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال، وظنوه فقه المسألة وبه تمسك المناظر من فقهاء [غزنة] وكثير فى بلاد خراسان، زعموا أن الفقه هو الفرق والجمع، وعند المحققين هذا ضعف سؤال يذكر، وليس مما تبين العلة التى نصبها المعلل بوجه، لأن نهاية ما فى الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يدعى معنى فى الأصل عدم ذلك المعنى فى الفرع ولم يتعرض للمعنى الذى نصبه المعلل. ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين وكل علة موجبة للحكم بانفرادها، ووجدت إحدى العلتين

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (٥٩/١).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (١٤/١).

(٤) انظر الهداية للميرغينانى (١٢٧/١).

فى الفرع وعدمت الأخرى، وإحدى العلتين كافية لوجوب الحكم، والحرف أن يقال بأن وجد فى الأصل معنى لا يوجد فى الفرع من أن ينبغى أن تفسد هذه العلة.

بيينة: أننا ذكرنا يعنى فى الفرع، ووجد هذا المعنى فى الأصل وهو ذكر معنى فى الأصل، وعدم ذلك المعنى فى الفرع، والعدم لا يكون حجة، والعلة الموجودة لا تعارض بما عدم فى العلة ويعتبر بما ذكرنا بعبارة أخرى فيقول: ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين فى الأصل ووجدت إحدى العلتين فى الفرع ولم توجد الأخرى فيقول: إذا وجدت إحدى العلتين فى الفرع، وجب وجود حكمها فيه، ولم يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة الأخرى، لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى، وأيضاً فإن الفارق بين مفارقة الأصل والفرع، ووجود المفارقة دليل صحة العلة، فإن الأصل يكون مفارقاً للفرع فى بعض الوجوه ولولا تلك المفارقة لم يمكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيداً للحكم، لأن الشيء لا يدل على نفسه، ولأن القياس إلحاق فرع بأصل، فلا بد من وجود المفارقة بينهما ليكون أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً.

وصورة هذا: أنا نقيس الأرز والذرة على الخنطة والشعير فى حكم الربا، وعلى قطع نعلم وجود المفارقة بينهما فى أوصاف كثيرة، والمفارقة فى تلك الأوصاف لم تمنع صحة القياس.

وقد ذكر بعضهم نوعاً آخر من الفرق: وهو أن يبين الخصم فى الأصل علة غير علة صاحبه، ويعديه إلى فرع آخر، واختلفوا فيه وسموا هذا فرق تعدية. فبعضهم حكم بصحته، وبعضهم بفساده مثاله: ما يقول الحنفى فى نكاح الأخت فى عدة الأخت: معتدة عن طلاق فيمنع زوجها عن نكاح أختها، دليله: المعتدة عن طلاق بائن. فيقول خصمه: ليس المعنى فى الأصل أنها معتدة، بل المعنى أنها منكوحة، لأن عندنا الطلاق البائن لا يقطع النكاح، وفى هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين، فيعارض كل واحد من المعنيين صاحبه فييطان، ويبقى الأصل بلا معنى، فلا يكون حجة.

واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه، فلا بد أن يبين المعلن صحة علتة، وفساد علة الخصم، فإذا بين ذلك بطل السؤال والفرق مع التعدية فى مسألة الشيب الصغيرة، وإجبار البكر البالغة أبين، ولا بد من الرجوع إلى حرف المسألة، وبيان الإحالة فى الوصف الذى يدعيه المعلن علة، فثبت أن الفرق اعترض فاسد، وكذلك أراه الحكم مع

عدم العلة اعتراض فاسد، فإن الحكم ثبت بعلة.

ألا ترى: أن ملك اليمين يثبت بالشراء والإرث والهبة وأسبابٍ أُخر، فثبت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك، فكذلك ثبوت الحكم بدون علة جعلها الملعل علة لا تدل أن ما جعله من العلة ليس بعلة، بل هو علةٌ وغيره علة، فإن وجدت هذه العلة يثبت الحكم، وإن وجد غيرها وأبعد من هذه يثبت الحكم أيضاً، وقد ذكرنا من قبل طرقاً من هذا^(١).

فصل

ونقول: إن العلة قد لا يجتمع كونها عللاً لتنافى أحكامها:

فالتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً، لأنه لو كان أصلها واحداً على وجهٍ واحدٍ لكان قد اجتمع فى الأصل حكمان متنافيان، وذلك محال.

ومثال التنافى فى العلتين المردودتين إلى أصلين: وجوب النية فى التيمم، ونفى وجوبها فى إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارة بالماء، ورده إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث، فالتنافى موجود فى هاتين العلتين لتنافى حكمهما، وإنما تحقق التنافى لاختلاف الأصلين، فأما مع الاتفاق الأسمى فلا يتصور، وقد يمتنع كون العلة عللاً لوجه سوى تنافى الحكمين، وذلك بأن لا يكون فى الأمة من علة ذلك الأصل بعلتين. بل تكون الأمة قد افترقوا، فكل فريقٍ منهم علة بعلةٍ واحدة، وهذا كتعليل من علة تحريم التفاضل فى الربا بالطعم^(٢)، وتعليل من علة

(١) الفرع نوعان: أحدهما: اعتبار ما فى الأصل من الخصوصية جزءاً من العلة وثانيهما: جعل خصوص الفرع مانعاً من ثبوت الحكم فيه.

فالنوع الأول: يعتبر قادحاً فى العلية فى رأى من رأى من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ولا يعتبر قادحاً على رأى من جاز ذلك، والنوع الثانى من الفرع وهو جعل خصوصية الفرع مانعاً فإنما يعتبر قادحاً على رأى من يقول: إن النقص قادحاً مطلقاً سواء تخلف الحكم عن العلة أو لغير مانع أما إذا قلنا: إن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدح فى العلية فلا يكون النوع الثانى قادحاً، انظر نهاية السؤل (٤/٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٤٦، ١٤٧).

(٢) وهو قول الشافعى وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/١٢٦).

بالكيل^(١)، وتعليل من علل بالقوت^(٢)، وليس واحداً من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل، فوجب القول بتنافي هذه العلل، فمن علل في القليل من البر بأنه مطعوم جنس، فأشبه الكثير، فإذا رد الخصم: وقال: المعنى في الكثير أنه مكيلُ جنسٍ فلا يمكن للمعلل أن يقول: أنا أقول بالمعنيين جميعاً كما ذكرنا، فلا بد من بيان الترجيح، وبيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى حتى تصح العلة المؤثرة وتبطل الأخرى.

واعلم: أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل لأنه يتنهض مستدلاً، والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله في الاعتراض المحض. يدل عليه: أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانيين المتبتئين لا بصورة الهادمين المعترضين، وهذا فصلٌ تعلق به طائفةٌ من الجدليين وهو باطل عند ذوى التحقيق من جهة أن المعارضة إعتراض. وإنما قلنا: إنه إعتراض، لأن العلة التي يتمسك بها المجيب لا تكون حجةً ما لم يسلم عن المعارضة، فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند سلامته من المعارضة، وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة، وكان إيراد المعارضة اعتراضاً صحيحاً، لأن الدليلين إذا تعارضا في محل واحد بحكمين مختلفين فلا يكون أحدهما الحكمين أولى من صاحبه، وأيضاً فإنه إنما يعتمد في القياس قوة الظن، وإذا تعارض الدليلان ولم يظهر ترجيحٌ يفوت قوة الظن، لأن الظن إذا قابله مثله يقع بينهما التعارض، تفوت الحجة من كل واحدٍ منهما حتى يترجح أحد الظنين على صاحبه، فيصير القوة له على الآخر، ويكون الحكم له.

فإن قال قائلٌ: إن السائل وإن قصد الاعتراض، ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ، فيكون ممنوعاً من ذلك.

قلنا: صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض آتياً بكلام مبتدئ لا معترضاً، وقد بينا أن بهذه المعارضة معترض.

بيئته: أنه لما سُمع منه اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، فإذا كان يستقل في

(١) هو قول النخعي والزهرى والثورى وإسحاق وأصحاب الراى وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/١٢٥).

(٢) وهو قول مالك، انظر المغنى (٤/١٢٧).

نوعه كلاماً مفيداً، ويقدم فى كلام الخصم اعتراضاً أولى أن يقبل.
 فالجواب عن المعارضة: أن يعترض عليها المجدب بمسلك من المسالك المذكورة فى
 الاعتراضات الصحيحة، أو يبين ترجيح علة على علة صاحبه، فإن لم يتأت له واحدٌ
 من المسلكين كان منقطعاً، وأن يرجع المجدب علة، فللسائل أن يبين ترجيح علة،
 فيعارض الترجيح بالترجيح كما عارض العلة بالعلة، ومن نزق^(١) السائل وقلة فهمه أن
 يتشوف إلى الازدياد على قصد المساواة، فإنه إذا فعل ذلك يكون على منهج المبتدئين،
 لا على منهج المعارضين، فيكون حيثشذ منسوباً إلى الجهل بمراسم الجدل، ولم يقبل منه
 قصده إلى شىء ورأى المساواة، فإن ذكر المعلن ترجيحاً واحداً، وذكر السائل ترجيحين،
 فهو محاور ليتبوأ القصد؛ وإن عارض ترجيح واحد، ولكنه أوقع من ترجيح المستول،
 فهذا لا يقبل منه، فإنه قد لا يوجد غيره.

(فصل)

وقد يزعم بعض أصحابنا أن الفرق اعتراضٌ صحيحٌ، واستدل فى ذلك بأن شرط
 صحة علة الخصم خلوها عن المعارضة، فإذا عارض معارضٌ امتنعت صحتها.
 قال: وحقيقة هذا الكلام راجعةٌ إلى أن المعلن لا يستقر كلامه لما لم يبطل بمسلك
 السبر كل ما عدا علة مما يقدر التعليل به، فإذا علل ولم يسبر بعوض معنى الأصل،
 فكأنه طوّل بالوفاء بالسبر ويتبع كل ما سوى علة بالنقض والإبطال. ثم قالوا: هذا
 راجع إلى تعليل الأصل بعلمتين لا يجوز.
 واعلم أن هذا باطل، أما قوله: إن شرط صحة التعليل خلوها من المعارضة فليس
 بشىء، لأن المعارضة إنما تكون قاذحة إذا وجدت فى حكمين على التضاد، وأما إذا
 أدركته علمتان لحكم واحد فلا يكون قاذحاً، ولا يسمى معارضة.
 وقوله: إنه لا يصح تعليل المعلن ما لم يبطل كل ما عدا علة. فقال لهذا القائل:
 ومن قال هذا؟ ولأى معنى يجب؟، وإنما وجب عليه أن يذكر علةً مخلةً فى الحكم
 مناسبة له. ثم إذا وجد لها فرعاً ألحقه بالأصل الذى استنبط منه العلة فى الحكم^(٢).

(١) التزق هو: السفه بعد حلم. انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٣/٢٧٦).

(٢) السبر معناه البحث والاعتبار والتقسيم معناه: جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل

والترديد بينها.

فأما السبر والتقسيم، وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة، فليس بشيء، وقد نسب هذا إلى أبي بكر الباقلاني ومن كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة من نفسه فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابته^(١) ولا من شأنه وإنما دخل فيه مدعيًا له، وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق، وبلغنا فيه شفاء يثلج الصدر.

وقولهم: إنه التزم ذلك من يقول: إنه التزم ذلك، وأبى في تعليل المعلل إبطال كل علة سوى علته، فهذا من الترهات والخرافات، وكذلك قول من يقول: إن تعليل الأصل لا يجوز بعلمتين، وقد بينا هذا من قبل، وذكرنا جوازه ومتى يمتنع في شرع أو حكم أن يكون على الحكم الواحد دلائل وهذا أيضًا، فإن سبق فلا معنى للإعادة، وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في كل القضايا، وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل الذي يبغيه فإذا استتب له ما يريده من ذلك، لم يلزمه سواه.

= هل السير والتقسيم يفيد العلية قطعًا أو يفيدها ظنًا؟

يكون السبر والتقسيم مفيدًا للعلية قطعًا إذا كان حصر الأوصاف التي يظن كونها علة قطعياً بأن ردد فيه بين النفي والإثبات وكان الدليل الذي دل عليه إلغاء ما عدا الباقي قطعياً كذلك. ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة في العقلية والشرعيات من غير خلاف. وفيما عدا ذلك يكون مفيداً للعلية ظنًا كما إذا كان كل من حصر الأوصاف والدليل مثبت للإلغاء ظنياً أو كان أحدهما ظنياً والآخر قطعياً ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه: فأكثر الشافعية يقولون: يكون حجة على المتناظرين: المستدل والمعترض لأنه يفيد الظن بالعلية، والعمل بالظن واجب على الجميع.

وقليل منهم يقول: هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام لم يوجد عنده الظن بالعلة.

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما لأن الوصف الباقي بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما يبطل غيره من الأوصاف لأن علية الباقي تثبت بالظن والظن قابل للخطأ.

وفصل أمام الحرمين فقال: إن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة، وكان حجة على الجميع لأن عدم العمل به يؤدي إلى إبطال الإجماع والإجماع لا يجوز إبطاله، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما لجواز إبطال الوصف الباقي كما يبطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك، انظر نهاية السؤل (١٢٨/٤، ١٢٩، ١٣٠) سلم الوصول (١٢٨/٤، ١٢٩)، المحصول (٣٥٣/٢) أصول الفقه

للشيخ محمد أبو النور زهير (١١١/٤، ١١٢).

(١) أي لا يصلح له، انظر القاموس المحيط (٣٨/١).

بيينة: أن كل سؤال استمكن المعلن من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة، فليس هو بقادح، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضاً لمقصود المستدل نعم: يجوز أن يمكن من إبطال الجمع بأن يحرم ما جاء به المعلن زاعماً أنه مناسبٌ مخل، فيبين أن الذى تعلق به غير متبع بالحكم، فيكون هذا سؤالاً واقعاً يستغنى به عن الفرق.

وحكى الشيخ أبو المعالى عن القاضى أبى بكر: أن الفرق سؤال صحيح واحتج فى ذلك بأن السلف الذين تبعنهم فى أمر القياس والاحتجاج به، قد كانوا يفرقون ويجمعون، وثبت اعتبارهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد نقل ذلك فى وقائع جرت فى مجامع من أصحاب النبى ﷺ فمنها القصة المعروفة فى إجهاض المرأة وإلقائها الجنين، واستشارة عمر الصحابة رضى الله عنهم فى ذلك. فقال عبد الرحمن ابن عوف: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً. فقال على: إن لم يجتهد فقد غشك، فإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة. فكان عبد الرحمن حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التى لا تعقب ضمناً، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله، فاعترض عليه على، وتشبت بالفرق، وأبان أن المباحات المضبوطة ليست كالتعزيرات التى يجب الوقوف فيها دون ما يودى إلى الإلتلاف.

قال: ولو تبعننا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون. ثم قال بعد هذا: ولا يبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه، وبه يتبين المختار ويدرك الحق فى الفرق. فنقول: رب فرق ملحق للجامع بالطرده، وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثراً مخيلاً.

فما كان كذلك فهو مقبول لا محاله غير معدود من الفروق التى لا تقبل ومن آية هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع ويزيد فيه عليه ما يوضح بطلان أثره مثال ذلك أن الحنفى إذا قال فى البيع الفاسد معاوضة جرت على تراضى فيصير الملك كما فى البيع الصحيح فيقول الفارق المعنى فى الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع فنقل الملك بالشرع بخلاف البيع الفاسد فإنه يتنقض هذا الكلام مبطلاً لإخالة المعلن وما ادعاه من إشعاره بالحكم مقبول ومن خصائصه إمكان البوح فيه بالغرض على سبيل الفرق بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضى على البيع الشرعى فى الطرق الناقلة للملك قال: وما يقع مدانياً لهذا أن الحنفى إذا قال: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة

فالفارق بعيد [فى] كلامه ويقول المعنى فى الأصل أنه طهارة عينية بالماء والوضوء طهارة حكمية ومقصودة أن يجزم فقه الجامع ويلحقه بالطرد وهذا الأول وذكر مثالا آخر فى مسألة مع ملك ثم قال: إن الفرق إذا بطل فقه الجمع فلا شك فى كونه اعتراضاً والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع فى محل النزاع فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة فإن كان الفرق أخيل بطل الجمع وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق وإن استويا أمكن أن يقال: هما كالعنتين المتناقضتين إذا ثبتتا على صيغة التساوى وإن أمكن أن يقال: إن الجمع مقدم من جهة وقوع الفرع بعده غير مناقض له، والجامع يقول: لم ألزم انسداد مسالك الفرق جملة.

قال: وحاصل القول فى مذاهب الجدليين يثول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها: رد الفرق ورد المعارضة أيضاً فى الأصل والفرع جميعاً.

والمذهب الثانى: وهو منسوب إلى ابن سريج وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: أن الفرق ليس بسؤال على حالة واستقلاله وأما المعارضة فى الفرع فمقبولة وهى سؤال متوجه.

والمذهب الثالث وهو الصحيح: أن الفرق مقبول^(١) وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلة وإنما الغرض منه مناقضة الجمع ثم المقبول منه ينقسم إلى ما يبطل الجمع ويلحقه بالطرد أصلاً ومنه ما لا يبطل فقه الجمع بالكلية ولكنه يشترط على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ثم ذلك ينقسم إلى زائد فى الإخالة على العلة وإلى مساوٍ لهما.

قال: والقول الوجيز: إن قصد الجمع يتظم بفرع وأصل ومعنى يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ومن ضرورته معارضة

(١) قال الأمدى: اعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة فى الأصل أو الفرع إلا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً ولهذا اختلفوا فمفهم من قال: إنه غير مقبول لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة وهى المعارضة فى الأصل والمعارضة فى الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك فى كونه سؤالين أو سؤالاً واحداً؟ فقال ابن سريج: إنه سؤالان جور الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق وقال غيره: بل هو سؤال واحد لاتخاذ مقصوده وهو الفرق وإن اختلفت صيغته. ومن المتقدمين من قال: ليس سؤال الفرق هو هذا وإنما هو عبارة عن بيان معنى فى الأصل له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع، فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل فى الفرع وبه ينقطع الجمع، انظر إحكام الأحكام (٤/١٣٨، ١٣٩) البرهان (١٠٦٠).

الأصل والفرع ولكن الغرض منه مضادة الجامع بوجه فقهى أو بوجه تشبيه إن كان القياس من نفس التشبيه فعلى هذا لو سُمى الفرق معارضة لم يكن متعدداً ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضين على الطرد والعكس بل المقصد منه فقه يتنظم من معارضات يشعر بمفارقة الفرع للأصل على مناقضة الجمع فهذا سر الفرق ومن وفر حظه من الفقه وذاق حقيقته استبان أن المعارضة الكبرى التى عليها يتنجر الفقهاء وهو الفرق والجمع والجامع أبداً يأتى ما يخيل اقتفاء الجمع والفارق يأتى بأخص منه مع الاعتراف بالجمع له الذى أبداه الجامع وبين الفارق الفرع والأصل إذا افترقا فى الوجه الخاص كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم بالجمع الذى أبداه باجتماعهما فى الوصف ثم يتجاذب الجامع والفارق أطراف الكلام هنا سرد كلامه مع اختصاره اخترته لثلا يطول ونحن نقول: أما الذى حكاه عن أبى بكر الباقلانى فقد حاول شيئاً بعيداً لأن الفرق والجمع على الوجه الذى نخوض فيه ما نقل عن الصحابة أصلاً وإنما كانوا يتبعون التأثيرات ومن تأمل فيما نقل عنهم علم مغزاهم فى كلامهم، وتيقن أنهم كانوا ينقلون المعانى المؤثرة والذى نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشار إلى عمر أنه مؤدب وإن ما فعله حق فهو معنى صحيح والذى أشار إليه على^٥ فى وجوب الضمان عليه معنى هو اللفظ من المعنى الأول وإن كان لم يصرح به فقد بينا أن المراد من كلامه أنه وإن كان مباح التأديب ولكنه مشروط بالسلامة لأنه أمر ليس بحتم، بل هو جائز فعله وجائز تركه ولم يكن على حد مضبوط فى الشرع وتقدير قدره فيطلق فعله بشرط السلامة فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذى نحن فيه بسبيل ولا ندرى كيف وقع هذا الخطب من هذا القائل وأين وقع الفرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعانى المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى وإنما الكلام فى شىء وراء هذا وهو أن المعلل إذا ذكر علة قام له الدليل على صحتها بالوجوه التى قلناها فإذا فرق فارق بين الأصل والفرع بمعنى أبداه فإن كان فرقاً لا يقدح فى التأثير الذى لو كان المعلل فى الحكم فيكون الفرق فرق صورة ولا يلتفت إليه وإن فرق معنى مؤثر فى حكم الأصل فنهاية ما فى الباب أن الحكم فى الأصل يكون معللاً بعلمتين مؤثرتين وإحدى العلمتين وجدت فرعاً أثرت فيه وألحقته بالأصل والأخرى لم تجد فرعاً يؤثر فيه فكيف يقدح هذا فى الجمع الذى قصده المعلل وأن يبقى الفارق معنى مؤثراً فى التفريق بين الفرع والأصل فالذى يقدح هو بيان معنى مؤثر فى الفرع يفيد خلاف الحكم الذى أفاده المعنى الأول فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل فحيثذ يكون

معارضة ولا يكون الفرق الذى يقصد بالسؤال ونحن قد بينا أن المعارضة قاذحة والتقسيم الذى قسمه فى الفرق يبين أن الفرق على ما يقتضيه بعض التأثير ليس بصحيح بل إنما يصح الفرق على وجه يكون فيه إبداء سقوط فقه المعلن من العلة لكن أخرجه على صيغته الفرق والمثال الذى ذكره من مسألة البيع الفاسد ليس مما يتكلم فيه من شيء لأن البيع الذى لا يمكن إثبات المشروعية فيه لا يكون مفيداً للملك عند أحد من العلماء وهم لا يعتمدون على مجرد المعنى الذى ذكره لكن يثبتون وصفاً من المشروعية فى البيع الفاسد الذى وقع فيه الاختلاف فيقولون: هو مشروع بأصله غير مشروع بوضعه فلهذا أوجبوا الملك ونحن ننفىها من كل وجه فنقول: لا يفيد الملك لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا بسبب مشروع فعلى هذا يقع تنازع الخصوم وتجالب المعانى وأما مسألة النية فى الوضوء فعندنا قولهم: طهارة بالماء علة باطلة ما لم يثبتوا المعنى المؤثر فى ذلك وقول من قال من أصحابنا: طهارة حكمية أيضاً باطلة ما لم يبين التأثير على الجملة لا يتصور بوجهه سؤال الفرق معنى يبان علة أخرى فى الأصل للحكم، نعم إذا عكس ذلك المعنى فى الفرق وبين تأثيره فى الحكم على خلاف ما توجه العلة وبين أصلاً له فحيثئذ تكون معارضة وقد بينا الكلام فى المعارضة ونحن لا نبالي بغضب من يغضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق ورضوا بصور يتصبون للذنب عنها والدفع عن حزبها ويتصالحون عليها من الجانبين ويظنون أن ذلك هو المطلوب فى المسائل فى الفقه منهم فى البعد كبعد الإنسان من مناط الثريا والذى ادعاه هذا الذى حكينا قوله أن فيما قلته يبان سر المسألة فلا ينكشف من سره إلا الذى قدمناه ومن حاول توجيه سؤال الفرق إلا معارضة المعنى فى الفرع بمعنى آخر وتمسكه بأصل آخر فقد رام شيئاً بعيداً وطلب ما لا يوصل إليه بحيلة ما فليفهم المعترض وجوه الاعتراضات على النمط الذى قلناه وليعلم أن السؤال الصحيح على العلة المؤثرة الممانعة المعارضة ويورد النقض وفساد الوضع على يبان أن الوصف غير مؤثر ويظهر الوجه الذى قلناه عدم تأثيره بتوجه هذين السؤالين والله ولى المعونة فى التمييز بين الحق والباطل منه وقد ذكر الأصحاب فيما يتصل بالفرق كلاماً طويلاً كثيراً ونحن إذا لم نره صحيحاً إلا فى المعارضة بجانب الفرع لم نر لذكر ذلك فائدة فاعترضنا عن جميعه وذكروا أيضاً كلاماً كثيراً وأمثلة فى وجوه الاعتراضات الفاسدة وفيما ذكرناه كفاية فلا معنى لتسويد البياض وإملاط الناظر فيما لا يعود بفائدة والله العاصم بمنه .

(فصل)

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة فلا بد أن نذكر الكلام فى الترجيحات ونبين وجوه ذلك فنقول: أولاً إن:

تعارض العلتين على ضربين:

أحدهما: أن تعارضاً فى حق المجتهدين فلا يوجب التعارض فسادهما لأن كل واحد منهما مكلف باطل ما أداه إليه اجتهاد.

والضرب الثانى: إن تعارضاً فى حق مجتهد واحد فيوجب التعارض فسادهما إلا أن يوجد ترجيح لإحدى العلتين على الأخرى.

ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم، لأن العلم لا يتزايد، وإن كان يجوز أن يكون بعضه أقوى من بعض، وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم، وبين دليل موجب للظن، لأن المفضى إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للظن، ولو رجح الدليل المفضى إلى الظن بكل ترجيح لكان الدليل الموجب للعلم مقدماً عليه، ثم متى تعارضت العلتان المقربتان للظن فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد الظن فإذا لم يكن بدُّ من ترجيح إحداهما على الأخرى: فنقول:

الترجيح يكون من وجوه:

أحدها: أن تكون إحداهما متزعة من أصل مقطوع به والأخرى متزعة من أصل غير مقطوع به، فالمتزعة من المقطوع به أقوى وأولى، لأن مثلها أولى فتكون أقوى^(١).

والثانى: أن تكون إحداهما عرفت بنطق، والأخرى عرفت بمفهوم واستنباط، فما عرفت بالنطق أقوى، فيكون المتزعة منه أقوى^(٢).

والثالث: أن تكون إحداهما عموماً لم يخص، وأصل الأخرى يكون عموماً قد دخله التخصيص، فالمتزعة مما لم يدخله التخصيص أولى، لأن ما دخله التخصيص أضعف، فإن من الناس من قال: قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه^(٣).

(١) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤) سلم الوصول (٥١٤/٤) فواتح الرحموت (٣٢٤/٢)، البرهان (١٢٨٥/٢) المحصول (٤٧٤/٢) إحكام الأحكام (٣٧١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٣) انظر المحصول (٤٦٣/٢).

والرابع: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه يكون أولى.

والخامس: أن يكون أصل إحداهما من جنس الفرع، فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من جنسه.

والسادس: أن تكون إحداهما مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول، فتكون المردودة إلى أصول أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء، والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله يكون أقوى.

والسابع: أن تكون إحداهما صفة ذاتية^(١)، والأخرى صفة حكمية، فالحكمية تكون أولى، ومن أصحابنا من قال: الذاتية أولى، لأنها ألزم، والأول أصح، لأن الحكم بالحكم أشبه، فيكون الدليل عليه أولى:

والثامن: أن تكون إحداهما منصوصاً عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط^(٢).

والتاسع: أن تكون إحداهما نفيًا والأخرى إثباتًا فالإثبات أولى لأن النفي لا يكون علة على الأصح^(٣).

والعاشر: أن تكون إحداهما اسمًا والأخرى صفة فتكون الصفة أولى من الاسم لأن الأصح أن الاسم [لا يمكن]^(٤) أن يكون علة.

الحادى عشر: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا ومن أصحابنا من قال: القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم ومنهم من قال: التي كثرت أوصافها أولى لأنها أكثر شبهًا بالأصل^(٥).

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١٢٧٨/٢ - ١٢٧٩) نهاية السؤل للأسئوى (٥١٩/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٢/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤) سلم الوصول (٥١٤/٤)، البرهان (١٢٨٥/٢) المحصول (٥٧٤/٢) إحكام الأحكام (٣٧١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٣) انظر المحصول (٤٨٤) نهاية السؤل (٥١٧/٤) المحصول (٤٦٦/٢) إحكام الأحكام (٣٨٢/٤)، البرهان (١٢٨٩/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢١/٤).

(٤) ثبت فى الأصل (لا يكون) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) انظر البرهان (١٢٨٦/٢، ١٢٨٧) المستصفى للغزالى (٤٠٢/٢).

والثانى عشر: أن تكون إحداهما أكثر فرعاً من الأخرى فمن أصحابنا من قال: ما كثرت فروعها أولى، لأنها أكثر فائدة، ومنها من قال: هما سواء^(١).

الثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدية، والأخرى واقفة فالمتعدية أولى، لأنها مجمع على صحتها، والواقفة مختلف فى صحتها^(٢).

الرابع عشر: أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس، والأخرى تطرد ولا تنعكس، فالتى تطرد وتنعكس أولى، لأن التى تطرد وتنعكس تكون أقوى فى الظن، ولأن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة، وأما الاطراد والانعكاس فدلِيل على ما سبق^(٣).

الخامس عشر: أن تكون إحداهما تقتضى احتياطاً فى الغرض، والأخرى لا تقتضى احتياطاً، فالتى تقتضى الاحتياط أولى، لأن القلب يكون عليه أسكن.

السادس عشر: أن تكون إحداهما تقتضى الحظر، والأخرى تقتضى الإباحة، فمن أصحابنا من قال: هما سواء، والأصح التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط^(٤).

السابع عشر: أن تكون إحداهما تقتضى النقل من الأصل إلى الفرع الشرعى، والأخرى تقتضى التبقية على الأصل، فالناقلة أولى، ومن أصحابنا من قال: التبقية أولى، والأول أصح، لأنها تفيد حكماً شرعياً، لا تفيده هذه.

الثامن عشر: أن تكون إحداهما توجب حداً، والأخرى تسقطه، أو إحداهما توجب العتق، والأخرى تسقطه، فمن أصحابنا من قال: التى توجب العتق والتى تسقط الحد أولى، لأن العتق مبنى على الإيقاع والتكميل، والحد مبنى على الاستنباط والدرأ، ومن أصحابنا من قال: لا يترجح بما بينا، لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق والرق فى حكم الشرع على السواء^(٥).

التاسع عشر: أن تكون إحداهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها عموم، فما يوافقها العموم أولى، ومن أصحابنا من قال: لا يكون أولى، والأول أصح، لأن العموم دليل بنفسه، فإذا انضم إلى القياس يقويه.

(١) انظر المستصفى للغزالي (٤٠٥/٢) نهاية السؤل (٥١٩/٤، ٥٢٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٢/٤).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٣٧٥/٤) المحصول (٤٨٦/٢)، المستصفى (٤٠٤/٢).

(٣) انظر إحكام الأحكام (٣٧٥/٤).

(٤) المحصول (٤٦٨/٢).

(٥) المحصول (٤٨٤/٢).

العشرون: أن يكون مع إحديهما قول صحابي، ولا يكون مع الأخرى فالتى معها قول صحابي أولى، لأن قول الصحابي حجة فى قول بعض العلماء، فإذا انضم إلى القياس قواه، فالأقوى يكون أولى^(١).

الحادى والعشرون: أن تكون إحديهما تعم حكم أهلها، والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل البر بالطعم يعم ثبوت الربا فى جميع البر قليلة وكثيرة، وتعليله بالكيل ينفى ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو التعليل منه، فرجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

الثانى والعشرون: أن تكون إحديهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله، والأخرى مأخوذ من أصل مختلف فى تعليله فتكون المأخوذة من أصل متفق على تعليله أولى.

الثالث والعشرون: أن تكون إحديهما تدخل فروعها فى فروع الأخرى، فيكون الأعم أولى، وهذا مثل تعليل الربا بالطعم، يكون أولى من التعليل بالقوت، لأن القوت يدخل فى الطعم، والطعم لا يدخل فى القوت.

الرابع والعشرون: أن تكون إحديهما تفيد حكماً هو أزيد من الآخر كالندب والإباحة، فرجح الندب على الإباحة، وكذلك الوجوب والندب.

الخامس والعشرون: أن تكون إحديهما موافقة للأصول، والأخرى مخالفة لها. فهذا جملة ما ذكره العراقيون^(٢) من أصحابنا فى الترجيح، ذكرها القاضى أبو الطيب والقاضى أبو الحسن الماوردى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى.

واعلم بعد هذا أن الترجيح فى اللغة عبارة عن إثبات الرجحان وهو الزيادة لأحد المثليين على الآخر صفة^(٣). فقال: هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات صفة، وهى صفة الثقل، فرجحان أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين، وتلك القوة رجحان.

قال أبو زيد: ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب رجحان تلك العلة وقد قال بعض أصحابنا: يترجح بذلك، إلا أن الأول أصح، لأن الشئ لا يتقوى إلا بصفة توجد فى ذاته، وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل عليه المحسوسات، فكذلك

(١) انظر البرهان (٢/١٢٨٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (ذكرها)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) انظر القاموس المحيط (١/٢٢١).

العلة لا يتصور تقويها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا ترجح بكثرة العدد، حتى أن شهادة الأربع تساوى شهادة الاثنين، وهذا قد منعه بعض أصحابنا، ولهذا الأصل قلنا: إن صاحب النصيب القليل، وصاحب النصيب الكثير فى الشفعة على السواء، لأن كل جزء من العرصة^(١) والشقص علة تامة فى الاستحقاق بالشفعة، فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه، لأنه انضمام علة إلى علة أخرى. قالوا: ولهذا لا يصير صاحب الكثير أولى بالاستحقاق من صاحب القليل ولكن ثبت استحقاقه بقدر النصيب، ولا يقال: إن لصاحب الكثير طرفاً فى الاستحقاق، ولصاحب القليل طريقاً واحداً فيوجب أن يقدم صاحب الكثير، الذى له طرق كثيرة فى الاستحقاق، فدللت هذه المسألة أن انضمام علة إلى علة لا يوجب رجحان العلة. قالوا: ولهذا نقول: إذا ماتت المرأة وتركت ابنى عم أحدهما زوج لها، وأحدهما أخ لأم، فإن صاحب القرايتين لا يترجح فى الاستحقاق على الآخر بل يكون لابن العم الذى هو زوج، نصف المال بالزوجية، والباقى بينه وبين ابن العم الآخر نصفان، وكذلك فى المسألة الثانية، يكون لابن العم الذى هو أخ لأم سدس المال، والباقى بينهما نصفان بالعصوبة، لأن الأخوة والزوجية علة على وحدة، فانضمامها إلى العصوبة لا يوجب رجحان العصوبة، والأصل ما بينا أن انضمام علة لا يوجب زيادة قوة فى العلة. قالوا: وإنما تترجح العلة بزيادة التأثير، والعلة تصير علة بالتأثير، فما كان أكثر تأثيراً يكون أولى بالعمل وضرب لهذا مثلاً فى طول الحرة، وذكر ما بينا لهم فى تلك المسألة، وزعم أن الذى قالوا أكثر تأثيراً وذكر أيضاً مسألة غضب المنافع، وحكى عن أصحاب الشافعى أنهم قالوا: لم يجب ضمان المنافع إذا أتلفت لم يجبر، لأن التضمن يضمن إيجاب زيادة على المتلف فى الضمان، وفيه إلحاق الضرر، ولكن مع هذا الإيجاب أولى، لأن فى الإيجاب إبطال من بعض حق المتلف، وفى الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم، وإلحاق الضرر بالظالم أولى، فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه قال: إلا أننا نقول: إن الامتناع عن إيجاب الضمان مع كون المتلف متقوماً مشروع بدليل إتلاف الحربى والباغى، وأما القضاء بزيادة فى الضمان غير مشروع فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى، ولأن فى الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخير

(١) قال الفيروزآبادى (والعرصة كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء، انظر القاموس المحيط

إلى الآخرة، وفي القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلاً ورأساً فالتأخير أهون من الإبطال، فكان التأثير فيما قلناه أكثر، فيكون أولى، ونحن نقول: إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: ترجح العلة لأنها تزيد قوة الظن، والحكم في المجتهديات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح.

بيينة: أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحديهما دون الأخرى، وحد الترجيح يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما.

بيينة: أن العلة المنتزعة من أصول تكون أقوى من العلة المنتزعة من أصل واحد، وكذلك العلة المنتزعة من أصول، وكلها يدل على حكم واحد تكون أقوى من العلة الواحدة المنتزعة من أصل واحد يدل عليه أن العلة المنتزعة من الأصول دون العلة المنتزعة من أصول، وكلها دالة على حكم واحد، فإذا ترجح الأول، فالثاني أولى، وهذا لأن في الفصل الأول ثبوت العلة بكثرة أصولها وفي الفصل الثاني بكثرتها في نفسها، وكثرة أصولها، فيكون أحكم وأقوى ويصير كأن العلة شهد بعضها لبعض في القوة، فيكون ذلك أولى من العلة المتجردة عن شهادة شيء لها أصلاً.

وأما مسألة الشفعة ومسألة طول الحرة ومسألة إتلاف المنافع، فقد ذكرنا في الخلافات لهذه المسائل طرقاً لا يأتي عليها شيء فيما ذكره فاستغنيا عن إعادة شيء من ذلك لأن من نظر في هذه الأصول وأحكامها لا بد أن ينظر في تلك الفروع ومن نظر في تلك الفروع لا بد أن ينظر في هذه الأصول فإن الكلام في الفروع والأصول أخذ بعضها برقاب بعض وهي كأنها مشتبكة وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض.

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا عند ذكر الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمة تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة، وسمى البعض قياس المعنى، وسمى البعض قياس الشبه، وسمى البعض قياس الأدلة، ونحن رأينا أن نذكر طرقاً من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضع الكلام عليه. قال: ونحن نرسم مراسم في الاختلاف وننزل كل مرتبة منزلتها ونرى أن مداركها على حقائقها مشرقة على طرق المعاني وإذا عسر الوفاء باستيعاب الأقيسة المعنوية في هذا المجموع فالوجه أن نتخير أصلاً من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالة ونبين وجوه الترتيب فيها

وما يقع فى الرتبة العليا والرتبة التى تليها إلى استيعاب مدارك القول ومعانيها ثم نقيس النظر على ما نرسمه، منها ما يدانيها فليقع الكلام فى القصاص وما يقتضى إيجابه ويوجب اندفاعه قال: أوجب الله تعالى القصاص فى كتابه زجرًا للجنة وكفًا لهم، فأشعر بذلك نفى قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ١٧٩] واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر. ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يُطرق إلى الدماء السفك، ويخرم قاعدة الزجر، فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا ولو قدر ثبوته كان مناقضًا لهذا الأصل فلا سبيل إلى قبوله وإثباته وإذا تمهد هذا فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف فى مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعانى وهذا مثل فى القول فى القتل بالمثل^(١) فلا شك أن من نفى القصاص فى القتل بالمثل^(٢) مناقض للقاعدة من جهة أن القصد بالقتل بهذه الآلات التى اختلف فيها ثابت، وهو ممكن لا عسر فى إيقاعه ثم ليس القتل بها مما يندر فإذا لم يتعسر ولم يندر كان نفى القصاص عن القتل بها مصادًا لحكم الشريعة فى القصاص وإذا نكر الخصم العمدية فى القتل سقته، ولم يستفد منه إيضاح عسر القتل، ولئن تشبث بتعبد فى آلة القصاص كان ذلك فى حكم العبث فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية فى العصمة فليفهم الفاهم مواقع التعبد وإن تمسك بصورة من العكس وقال: الجرح الذى لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا هلك أوجب القصاص كان هذا غاية فى خلاف الحق فإن الجرح لا اختصاصه بمزيد الغور، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجناية وردعاً للمعتدين فكيف يستجير لما رُد عليه إسقاط القصاص بالقتل الذى يقع بالأسباب التى تقتل لا محالة فهذا على قياس المعنى لا حاجة فى ربطه بالقاعدة التى تكلف نظر أو تحرير أو تقريب وتقرير، ويخالف ما وقع فى هذه الرتبة مائل عن الحق على قطع، وليس القول فى ذلك دائراً فى فنون الظن وما يكون بهذه

(١) أى أن يضره بغير محدد مما يغلب على الظن حصول الزهوق به عند استعماله، انظر المعنى (٣٢٢/٩).

(٢) قال به الحسن وروى ذلك عن الشعبى وقال ابن المسيب وعطاء وطاوس: العمد ما كان بالسلاح وقال أبو حنيفة: لا قود فى ذلك إلا أن يكون قتله بالنار وعنه فى مثل الحديد روايتان، انظر المعنى (٣٢٣/٩).

الصفة لا يتصور أن يعارضة معارض هذا كلامه فى هذا الفصل .

وعندى أن هذا الكلام بهذا التقرير حائد عن نكته الخلاف فى مسألة القتل بالمثل ، لأن الخلاف بيننا وبين الخصم أن سبب القود هل وجد فى مسألة المثل أم لا؟ فالخصم يقول: لم يوجد لأنه يدعى شبهه فى السبب، ونحن ندعى أن السبب قد وجد وأنه لا شبهة وإذا كان موضع الخلاف هذا ومنه نشأ ما نشأ، فتقرر وجه الحكمة فى إيجاب القود وبيان وجودها فى هذا المحل لا ينفع، وإنما ينبغى أن يكون الكلام فى بيان السبب ونفى ما يدعونه من الشبهة ثم إذا ثبت ذلك وعرف استمر وجوب القصاص بالسبب المعهود فى الشرع للفائدة التى ذكرناها وأما التعبد فى آلة القصاص فليست أعرف أن أحداً من المخالفين ذكر هذا اللفظ فى آلة القصاص وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثل فى استيفاء القصاص، قالوا: إنه آلة القتل حساً وشرعاً بدليل المرتد ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر وأسهل فكان أولى وليس المذكور للذب عن المخالفين ولكن يبين وجه كلامهم فى المسألتين حتى يكون كلامنا على هذا ونحن قد ذكرنا فى خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهة فى القتل وقلنا: إن اعتبار المماثلة فى الاستيفاء من كل وجه ممكن مشروع وقد ذكرنا ودللنا على ذلك بدلائل تزيل الإشكال وتنفي الشبهة فليكن الاعتماد على ذلك وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلاً بتفويت الحياة وتفويت الحياة بالمحدد والمثل واحد والخصم يدعى شبهة عدم القتل إما بعدم الجرح أو بعدم آلة القتل ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه وسقط أيضاً قولهم: إن آلة القتل لم توجد لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء فلا يتصور بغير آلة القتل وأيضاً فإن القتل فعل محسوس والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه بل إذا وجد من وجه ما يصير موجوداً من كل الوجوه والمسألة فى نهاية الظهور على المخالفين لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص وقد بينا أنه إنما ينظر فى وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص .

ثم ذكر المرتبه الثانية وقال: هى مشتملة على قياس معتضد بالأصل لكن الجامع لا بد له من مزيد تقرير وتقريب وقد يعنى للخصم تخيل فرق وإن كان إفساده هيناً . مثال ذلك أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين فى القتل، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع فى تحقيق العصمة وزجر الجناة فإن الاستعانة فى أمثال هذا ليس بالعسير والقتل على الاشتراك غالب الوقوع فاقتضى معنى القصاص فى الأصل إيجاب القصاص على

الشركاء وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل وقتل غير القاتل مخالفة لموضوع الشرع في تخصيص القتل بالقاتل وفيه وجه آخر وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمشقل، وعن هذا تردد بعض العلماء في إيجاب القصاص على المشتركين في القتل وقال بعض أصحابنا: إن قتل الشركاء في القتل الواحد خارج عن القياس وإنما هو ثابت بقول عمر - رضى الله عنه - لو تمالأ عليه أهل صنعا لقتلتهم به^(١)، قال: والمسلك الحق عندي أن المشتركين يقتلون^(٢) بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج أحدهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل، فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين فيعتدل المسلكان وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول في الطرف إلحاقاً له بالنفس أنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس وذكر بعد هذا كلاماً طويلاً، ومد النفس مداً عظيماً وصار في آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين في السرقة والمشاركين في اليد بما ذكره المشايخ في الفرق، وكل ذلك موجود في مسائل الفروع ولم أر لذكر ذلك وجهاً هاهنا فتركته واعتماده على ما اعتمد عليه من قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه في القتل بالمثل والكلام عليه بمثل ما تكلمنا به في تلك المسألة وهو أن الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحكم وكل ما أشير إليه حكمه وجوب القود وبالحكمة في الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الواجب ونحن بينا طريقين أحدهما: أن كل واحد منهما قاتل بمعونة غيره بينه: أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل في تفويته، إلا أنه وجد معونة غيره ومن استعان بغيره في شيء فقد تمهد في الشرع أنه يجعل فعل المعين فعل المستعين

(١) أخرجه مالك في الموطأ: العقول (٢/٨٧١) ح (١٣).

(٢) أى: إذا كان كل واحد منهم إذا انفرد بفعله وجب عليه القصاص وهو قول عمر وعلى والمغيرة ابن شعبة وابن عباس وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وأبو سلمة وعطاء وقتادة وهو مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبي ثور وأصحاب الرأي ورواية عن أحمد. وهناك من قال: إنهم لا يقتلون به وتجب عليهم الدية وهو قول ابن الزبير والزهرى وابن سيرين وحبيب بن أبى ثابت وعبد الملك وربيعة وداود وابن المنذر وحكاه ابن أبى موسى عن ابن عباس وروى عن معاذ بن جبل وابن الزبير وابن سيرين والزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٣٦٦/٩).

فيجعل كل واحد كأنه قاتل من هذا الوجه ويمكن أن يقال: إنهم إذا اشتركوا جعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكماً، والسبب أننا إذا لم نجعل كذلك أدى إلى ما قال من الهرج وسفك الدماء وإذا جعلوا كالشخص الواحد حكماً، وقد تحقق السبب منه فيقابل بالقصاص وعلى كلا المعنيين وجب القود في الطرف على الجماعة أيضاً إذا قطعوا طرفاً واحداً^(١). وأما فصل السرقة فإنما لم يجعل كل واحد كأنه تفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال فإذا سرقاً نصاباً واحداً فالنصاب يقصد لتحصيله، ولم يحصل مقصود كل واحد وهو تحصيل نصاب كامل حتى يجعل صاحبه معيناً له في تحصيل مقصوده، ويجعل فعله كفعله، وأما هاهنا فإن المقصود لكل واحد من المشتركين في القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان في القتل وإهلاك اليد في القطع وقد حصل مقصود كل واحد منهما وقد أعانه صاحبه في تحصيل مقصوده وفعل المعين فعل المستعين فيصير كل واحد منهما كالمفرد بالقتل والقطع ويجعل كل واحد منهما قاطعاً قاتلاً ولأن الاشتراك في سرقة نصاب واحد يندر فإسقاط القطع عنهما لا يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فلم يجعلوا كلهم كالشخص الواحد، وأما هاهنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالباً بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز في رده إذا استعان بغيره فلو أسقطنا القود يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فطلبنا سبباً لإيجاب القود عليهم. فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكماً وهذا فرق بين وخرج على ما ذكرناه إذا قطعاً وتميز فعلاهما الذي عده مشكلاً لأننا إنما ادعينا في الموضوع الذي وجد لفعل كل واحد منهما عمل في جميع اليد، وفي هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحد قاطعاً بجميع اليد وهذا بخلاف النفس في هذه الصورة لأن التميز لا يتصور في النفس لأن الإهلاك بتفويت الحياة ولا يتصور تميز فعل كل واحد من فعل صاحبه في تفويت الحياة فصار فعل كل واحد منهما عاملاً في جميع ما تفوت به الحياة مثل ما إذا لم يتميز فعلاهما وأما في اليد فيتصور تميز فعل كل واحد منهما عن صاحبه في قطع اليد وحين يتميز فعلاهما وأما في صورة ولا يتميز في صورة يقع الفرق المعنوي على الوجه الذي قدمناه وقد يلزم عليه تعدد الكفارة إلا أننا ندعى هذا في القصاص ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة فهذا ينبغي أن يكون

(١) وهو قول مالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور ورواية عن أحمد وهناك من قال: لا تقطع يداً

بيد واحدة، انظر المغنى (٩/٣٧٠).

وجه الكلام فى المسألة لا الذى قاله والله أعلم .

قال : والمرتبة الثالثة فمثلها بالقول فى المكره على القتل ، وفيه ثلاثة مذاهب :
أحدها : أن القصاص على المكره دون المكره^(١) .
والثانى : وهو قياس بين أن القصاص على المكره دون المكره ، وهو مذهب زفر^(٢) .
والثالث : أن القصاص عليهما ، وهو مذهب الشافعى^(٣) .

وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص على المكره دون المكره ، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره ، وكأنه آلة له وهذا ساقط له مع المصير إلى أن النهى عن القتل يستمر على المكره القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص المكره بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له ووجه مذهب زفر فى القياس لائح ، وهو إذا رأى المحمول ممنوعاً ولم ير الإكراه أثراً فى سلب المنع والنهى والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت ، وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع ، والذى يختاره أصحاب الشافعى ، يبتنى على ما ذكرناه لزفر من استقلال المباشرة وهذا يقتضى إيجاب القصاص على القاتل المحمول ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية ، فإنه يوقع القتل غالباً والإكراه من أسباب الضمان فبعد تعطيله وإخراجه من بين وبعد إحباط المباشرة فالوجه تنزيلهما منزلة الشريكين ، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرج عن كونه قتلاً . ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما فإذا لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عنها ، أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولاً وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه ، وليس أحدهما أولى بالضعف من الثانى فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما فنزلناهما منزلة الشريكين ولكن القول فى هذا ينحط عن القول فى الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ثم إنه يتعارض مذهب أبى حنيفة وزفر والترجيح لزفر ، ومذهب إيجاب القصاص عليهما

(١) أى : أنه يقتل المباشر دون المكره وهو قول أبى حنيفة ومحمد ، انظر المغنى (٩/ ٣٣٠) .

(٢) انظر المغنى (٩/ ٣٣١) .

(٣) قال الإمام النووى : (فإذا أكره على القتل وجب القصاص على الأمر وفى المأمور قولان أظهرهما : وجوب القصاص أيضاً ، انظر روضة الطالبين (٩/ ٣٥) ، الأشراف (٣/ ٧٦) .

منسوب إلى جميع نكتتى المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعاً. قال: وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعيد، فإن فرض رجوع المدعى واعترافه فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود والطريق القطع بتغليب المباشرة وإن فرض الكلام فى استمراره على دعوى الاستحقاق فهذا ينحط فى مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا فإن المدعى على خيرته قال: ولو ذهبنا نستقصى هذه المسائل لطال الكلام وإنما غرضنا التنبيه ولم يوجب الشافعى عقوبة فى هذا المساق أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان^(١) بعد لعان الرجل فإن هذا سفك دم بقول المدعى وهو فى مسلك القياس يدانى إيجاب القصاص بقول المدعى فى لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى قياس ذلك قال: واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط فى القسامة ظهور اللوث عند الحاكم وهذا غير مشروط فى اللعان غير أن المعتمد فى القسامة الخبر الصحيح والمعتمد فى اللعان نسبته إلى شيئين. أحدهما: أنه لا يجد بد من الخروج عن قانون الحجج فالاستمساك بظاهر القرآن أقرب وهو قوله تعالى: ﴿ويدرأ عنها العذاب﴾ [النور: ٨] وحمل العذاب على الجنس بعيد وبالجملة نفى إيجاب الحد وتغليب حقوقها أقرب إلى مأخذ الشريعة عندى قال: ومن عجيب الأمر أن قول الشافعى اختلف فى أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة ولم يختلف قوله فى وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب لله للسقوط بما لا يسقط به القصاص وسبب هذا أن خبر القسامة ورد فى الغرم وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحد فهذا عبرة فى أمثال ما ذكرنا من قواعد الشرع ونحن نختم بأمر بدع يقضى الفطن العجب منه فالمرتبة الأولى تكاد تقضى بالقطع والمرتبة الثانية أعنى اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها ولم نر شبهها مرتبة فى القياس من حيث لم نرها مستقلة فهذه جملة كافية فى التنبيه على المراتب وضابطها القرب من القاعدة والبعد منها هذا سرد كلامه فى هذا الفصل ونحن قد تكلمنا على ما جعله فى المرتبة الأولى والثانية.

وأما هذه التى سماها المرتبة الثالثة فاعلم أن ما صار إليه فى مسألة المكره على القتل من الكره والمكره بمنزلة الشريكين فى القتل فليس بشيء لأن مباشرة جملة الفعل محسوساً وجد من المكره فإذا جعلنا المكره شريكاً له فى المباشرة فأما أن نجعل ذلك لأننا نجعل المكره آلة له أو لأنه سبب سبباً يفضى إلى القتل غالباً فإن جعلنا شريكاً له فإذا

(١) انظر روضة الطالبين (٨/٣٤٩).

صار المكروه آلة للمكروه فى بعض القتل وجب جعله آلة له فى جميعه لأن الذى يجعله آلة له فى بعض القتل موجود فى كله وإن جعلنا شريكاً بالتسبب فباطل أيضاً، لأن التسبب للقتل ومباشرة الفعل فعلان مختلفان، وينفصل أحدهما عن الآخر وكل واحد من المكروه والمكروه يستقل بما فعله فكيف نجعلهما شريكين فى القتل وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلاً عند هذا القائل فمتى يتصور أن يجعله شريكاً للمكروه فى القتل؟ فالقضاء بأنهما شريكان فى القتل كلام قاله بعض المشايخ من غير تأمل فى غائلته والذى قال: إن الخصم يحكم بنقل الفعل فهم لا يرتضون هذه اللفظة وإنما يقولون: إن المكروه آلة للمكروه وليس للمكروه فعل أصلاً فيما يعود إلى النيابة على محل الفعل لأنه فى ذلك يصلح أن يكون آلة المكروه ووجه كونه آلة وهو استعماله فى فعله على اختيار نفسه يحمله عليه مثلما يستعمل السيف فى قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه ويقولون: هذا فى الإثم لا يتصور لأن الإثم بجنايته على دينه وهو بجنايته على دينه لا يصلح أن يكون آلة للمكروه وإنما فى جنايته على محل الفعل صورة يصلح أن يكون آلة له وأما نحن نقول: إن الحكم بكونه آلة للمكروه مع بقاء اختياره وإمكانه الصبر والكف إلى أن يقبل ورود الشرع بذلك باطل وجعل المكروه والمكروه شريكين فى القتل باطل لكنه يجب القود على المكروه بمباشرة القتل وعلى المكروه بالتسبب للقتل ويقول: كل واحد منفرد بفعله من القتل والتسبب من غير مشارك، والقود واجب على المكروه بالمباشرة وعلى المكروه بالتسبب لأن التسبب أخذ شبيهاً من القتل والقتل أخذ شبيهاً من التسبب أما الأول فلأنه يفضى إلى إزهاق الروح غالباً. وأما الثانى: فلأن القتل بإزهاق الروح وإزهاق الروح لا يدخل تحت قدرة العباد فلا يكون منه إلا التسبب فلما أخذ كل واحد منهما شبيهاً من صاحبه جعلناهما علتين صحيحتين فى إيجاب القتل غير أننا نعتبر فى التسبب أن يكون مفضياً إلى القتل غالباً حتى يأخذ شبيهاً من القتل ويخرج على هذا حفر البئر فى بئر المسلمين ويعتبر أيضاً أن يكون معتبراً فى أحكام الشرع حتى يخرج عليه الإمساك ويظهر الاعتبار فى المال وإذا عرف هذا بطل قول زفر وسقط ما حمده هذا القائل وعلى هذا الأصل الذى مهدناه ينبنى وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذا رجعوا وسواء فى وجوب القصاص رجوع المدعى أم لم يرجع بعد أن تم رجوع الشهود وذلك التفريق الذى قال ليس بمذهب ولا هو صحيح على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل فأما إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل

وعلى القطع نعلم وجود السبب القوي من الشهود فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم مثل القتل من الولي يكون علة لوجوب القود عند رجوعه فإذا أوجب القتل على الولي عند رجوعه واعترافه وإن قام الشهود على شهادتهم فيكون التسبب علة لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا وإن كان الولي مقيماً على زعمه وإن قتل بحق وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال ويظهر مراتبهم، والفقهاء أعز علم خاض فيه الخائضون ومنه مدارك الأحكام وهو البحر ذو التيار وفيه المغاصات على درر المعاني فلا يقع عليها إلا من أيد بنور من الله تعالى ومنه قيل: إن العلم نور يقذفه الله تعالى في قلوب من يشاء من عباده وقد كنا ذكرنا في خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتلوا حكماً ودللنا عليه وهذا الذي ذكرناه هاهنا أحسن.

وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان فهو يبتنى على أن اللعان حجة شرعية لتحقيق الزنا على المرأة ولعانها حجة شرعية لدفع الحد عنها وكذلك الأيمان في القسامة حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه نعم يجوز أن يقال: إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج ونحن لم نعرف الحجج في جميع المواضع إلا بالشرع البحت والتعبد الخالص من غير خلط وإذا كان اللعان حجة سقط استبعاد إيجاب الحد على المرأة ومن نظر في كلمات اللعان وتأملها عرف أنه ما وضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة وما وضع في الشرع لتحقيق شيء فلا بد أن يتحقق، وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والإنكارات جملة وأما اختلاف القول في القسامة واتحاد القول في مسألة اللعان فيجوز أن يقال: إنه لا اتحاد الواجب في الزنا واختلاف الواجب في القتل ويجوز أن يكون له ما قاله والله أعلم.

واعلم أننا لا ننكر مراتب المعاني وأن يكون بعض المعاني أوضح من البعض لكن لا على هذه الوجوه التي قالها والإخالة والتأثير قد يترتب فإننا نعلم أن الإخالة في الطعام لتحريم البيع دون الإخالة في شدة التحريم المسكر والإخالة في الثيابة لإيجاب الإذن والإخالة للبخارة في إفادة الإجماع مثل الإخالة في الطعام أو دونه بيسير، إلا أن كل واحد من المعاني له علة بالقلب وإشعار بالحكم الذي علق به وقد سبق من هذا ما فيه غنية.

(فصل)

قال هذا القائل الذى حكمنا منه ما حكينا فى قياس المعنى ونحن الآن نذكر مراتب قياس الشبه فنقول: محال هذا القسم عند انقسام المعنى المخيل الثابت فإذا لم نجد معنى للحكم الثابت أو صادفنا تخيل غير صحيح على الشبه فالوجه رد النظر إلى التشبيه ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام مراتب المعنى فالواقع فى المرتبة العليا هو الذى يسميه الأصوليون فى المعنى الأصل، ولا يريدون به المعنى المخيل وهذا إذا وقع كان فى المرتبة العليا، وقد سبق الاختلاف أنه هل يُسمى قياساً أو هو متلقى من اللفظ والنفى، والوجه عندنا فى ذلك أن يقال: إن كان فى اللفظ إشعار من طريق اللسان فلا نسميه قياساً كقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له فى عبد قوم عليه»^(١) فهذا وإن كان فى العبد فإنه يستعمل فى الأمة وقد يقال للأمة عبدة.

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً فى وضع اللسان بما ألحق به فهو قياس معنى وقد يكون مفضياً إلى العلم مثل قياس عرق الكلب بلعابه فى التعبد برعاية العدد والتعفير، فأما إذا زال العلم وكان الظن هو المستفاد ولم يفسد عند السير والعرض على الأصول فإن لم يقد غلبة الظن فهو الطرد المردود عند المحققين والاشتباه بين طرفى قياس المعنى والطرد فالذى لاح من كلام الشافعى رحمه الله أن أقرب الرتب من المرتبة المعنية إلحاق الزبيب بالتمر فى الربا وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج من المرتبة إلحاق الأرز بالحنطة، والذرة بالشعير. ثم يلى هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم فى النية ولهذا قال الشافعى مستبعداً طهارتان فكيف يفترقان قال ونحن نقول فى هذا: إن كل شبه كلى يعتضد بمعنى فهو بالغ فى فنه^(٢) وذلك إذا كان المعنى لا يستقل بنفسه مخيلاً مناسباً وبيان ذلك بما وقع المثال به أن التيمم ليس فيه غرض ناجز وقد بينا من كلى الشريعة أنها مبتنية على استصلاح العباد، فإذا لم يلح صلاح ناجز ظهر من المآخذ الكلية أنها صلاح فى العقبى، وهو التعرض للثواب ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقاً عليه. ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر وقع الشبه فى الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى فليجعل الناظر هذا معتبراً فى المرتبة الأولى من الأشباه المظنونة

(١) أخرجه البخارى: العتق (١٧٩/٥) ح (٢٥٢٢)، ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

(٢) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهارتين فى أحكام وشرائط قال: وإلحاق المطعومات التى لا تقدر بكيل ولا وزن طريقة الشبه عندنا فإن مسالك الإخالات مفسدة فلا يبقى إلا التشبيه ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه وقد لاح أن المقصود هو الطعم وبطل اعتبار الفوت لمكان الملح وسقط اعتبار القدر لأنه فى الجنتين والجنس الواحد على وتيرة واحدة والحكم مختلف فلاح النظر إلى المقصود وأنه العلة وهذا مع الاعتراف أنه غير مستند إلى معنى معقول وهذا ينحط عما يتعلق بغرض فى العقبى كما ذكرناه فى القسم الأول ولولا ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات فى الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك وهذا واقع فى المرتبة الثانية.

واعلم أن الذى قاله هذا القائل ليس على ما ظنه فى هذه المسائل وليس على ما رتبته أما إلحاق الأمة بالعبد فى مسألة العتق وإلحاق العبد بالأمة فى الحد المنصف عن الحر فقد سبق الكلام فى ذلك فلا معنى للإعادة.

وأما مسألة النية فى الوضوء ومسألة الربا فليس الأمر على ما زعمه فى المسألتين أما النية فى الوضوء فليس وجوبها بالجهة التى ظنها من فضل التقرب به إلى الله تعالى لأن تخفيف التقرب إلى الله تعالى وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه يبعد جداً وإنما الوضوء محض تعبد وسبيل التعبد أن ينظر فيه إلى الحد الذى ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه والشرع أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] يعنى فَاغْسِلُوا للصلاة مثل قول القائل: إذا جاء الشتاء فتأهب أى: للشتاء وإذا قدم فلان فاستعد إلى قدومه فعندنا يجب الوضوء للصلاة وهذا هو معنى قولنا: إن النية واجبة فيها إلا أن الدليل قد قام أن الوضوء لفعل لا يستباح إلا بالوضوء ينزل منزلة الوضوء للصلاة وإذا ثبت ما قلنا عرف محل الخلاف فعندهم التيمم يجب للصلاة والوضوء لا يجب للصلاة وفرقوا بما عرف وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك فإذا استعمل أفادها بذاته ولم يفتر إلى إرادة الصلاة وأما التيمم فلا يفيد الطهارة بذاته لأنه لم يخلق لذلك، وإنما يفيد بالشرع والشرع جاء بكونه مفيداً للطهارة إذا أراد به الصلاة، فهذا فرق القوم. وأما عندنا قالوا: طهارة شرعية لا حسية.

ألا ترى: أنها تجب فى موضع ليس فيه تطهير المحل من شىء محسوس وإذا كان طهارة شرعية فيتبع مورد الشرع، والشرع يأمر به للصلاة فتكون طهارة شرعية إذا أريد

به الصلاة وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلاً بمثل ما سلموا فى التيمم ومن نظر فى هذا عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد وأما ما سواه فليس فيه طائل وأما مسألة علة الربا فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص والكلام فى مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة النص فإن^(١) التعليل له فعندنا حكم النص بتحريم بيع المطعوم بجنسة غير متساويين فى معيار الشرع والتحريم أصل والإباحة تعارض دليلاً وهو المماثلة فى معيار الشرع وعلة الطعم مخيلة فى الحكم الثابت بالنص لأنه مشعر بشرف المحل لما تعلق به من القوام وشرف المحل مؤثر فى التحريم لأنه لما تعلق به القوام، والبيع ابتذال جعل الأصل فيه الحظر ليظهر شرف ما تعلق به من القوام وليكون مبيعاً مصنوعاً عند مالكه فيستعمله فى قوام حياته فى وقته وهذا كالأيضاح فإن الأصل فيها الحرمة لأن قوام النسل بها فجعل الشرع أصلها على الحرمة وصانها عن الابتذال والامتهان ثم أباحها بعارض دليل وهذا أصل كبير وعليه أسئلة للمخالفين أجبتنا عن ذلك فى كتبنا وإنما أشرنا إلى هذا القدر فى هذا الموضع ليعلم بطلان قول من زعم: أنه ليس فيه معنى مخيل وأما كون الطعم مقصوداً فى المحل فليس يشعر بتحريم العقد.

ألا ترى: أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به فى أن الوصف لا يدل على واحد منهما والشبه يعود مثل هذه المسألة التى أجمع القائسون على الخصوص فيها بالتعليل بترك ذلك خالية على المعنى الذى يدل على الحكم فالمعنى موجود لكن العاثر عليه يعزُ نعم يجوز أن يجعل كون الطعم مقصوداً فى المحل أولى من الكيل، لكن ليس الكلام فى الترجيح لأنه لا بد أولاً من تصحيح العلة ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلن تصحيحها فإذا صحت فحينئذ يصار إلى الترجيح فأما أن يبدءوا أولاً فى كلامه بإظهار الترجيح ويشغل به فليس هذا من دأب أهل المعانى فى شىء وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا يصح علقته بهذا أيضاً وقد سبق بيانه وعلى أن الخصم يقول: ليس حكم النص عندى ما. قلت إن حكم النص وجوب المماثلة وربما يقول: حرمة الفضل قدراً وعلى اللفظ الأول معولهم قالوا: والمؤثر فى المماثلة بالكيل والجنس ولهم فى هذا كلام طويل عريض والذى قال: إن النبى ﷺ أباح الفضل عند اختلاف الجنس ويوجد الكيل والوزن عند اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة فهم يزعمون

(١) هكذا فى الأصل، ولعل الصواب [فأما].

أن الجنس مؤثرٌ في إثبات المماثلة التي هي حكم النص مثل تأثير الكيل وذلك لا يوجد عند اختلافه، وعلى أن هذا الكلام إن صلح إنما يصلح للترجيح وقد بينا أن الكلام فيه باطلٌ إلا بعد أن يقوم المعلن بتصحيح العلة ويعارض أيضا بعلّة صحيحة ثم حينئذ يكون الكلام في الترجيح فليفهم الفقيه كل ما أشرنا إليه، وليكن معوله عليه وعمسكه به وليعض عليه بناجذه فإنه من الأعلاق النفسية، وقلما يظفر به بمثله وقد قال صاحب في بعض ما نقل عن رسائله: وإذا كان الذهب بناقده فما أعزه صير في الكلام مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كافأ نقل كلامه قال ومن أبواب التشبيه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض كالتردد وهو في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة أو لا؟ فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب، والذي يقتضيه الشبه الضرب اعتباراً بالحر وما يلحق بهذا القول في تقرير أروش أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر به أطراف الأحرار فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفى التقدير واعتباره ينقص من القيمة نظراً إلى المملوكات وهذا مذهب ابن سريج والرأى الظاهر للشافعي رحمه الله: أنها تتقدر معتمدة الشبه وهذا أولى من الأول لأن الشارع أثبت للحر بدلاً حتى لا يهدر إذا قتل خطأ ثم قاس أطرافه بجملته بمعاني لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها وكان من الممكن أن لا تقدر أروش أطراف الحر فإننا وجدنا في جراحات الأحرار حكومات غير مقدرة فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديتة فهذا لا يطرد في أطرافه فلما تأصل في الطرف تقدير وطرف العبد من العبد كطرف الحر من الحر اعتبر به ولم يلتفت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير وعلى هذا خرج أطراف البهائم لأننا لم نتحقق فيها أنها تقع من البهائم مواضع أطراف الأحرار من الأحرار فأما في العبد علمنا قطعاً أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار وفقاً ومنفعة.

قال: وأما ضرب القيمة على العاقلة فالأولى في ذلك سلوك المعنى وأن لا تضرب على العاقلة لبعده تحمیل العاقلة عن مدارك العقول فلا جرم أن يكون الضرب على العاقلة في حق الأحرار خاصة.

قال: وما يعده الفطن فرعاً من هذا إلحاق القليل من الدية بالكثير في الضرب على العاقلة ونحن نرى ذلك في المسألة الأعلى من جهة الشبه ومن جهة أن أصل الضرب ثابت وهو جرى في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير وليس هذا مبتنئاً على صرف الإجحاف والإضرار عن المحمول عنه فإن الدية محمولة عن الموسرين مثل حملها

عن الفقهاء وكان الضرب ثابتاً فى الشرع مسترسلاً على الأقدار من غير اعتبار مقدار والذى قاله هذا القائل فى الفصل لا بأس به، ويجوز أن يعول عليه وهو كلام الأصحاب وقد قرره وأحسن تقريره وأورده بالفاظ حية فليؤخذ بها ثم ذكر فى آخر كلامه سؤالاً فأجاب عنه والسؤال. فإن قيل: إذا تعلق المتعلق بوجه شبه ونوقش فيه فكيف وجه تقريره. فإن قال المتعلق بالشبه لأنه يفيد غلبة الظن ونوزع فيه كيف يبين وجه وجود غلبة الظن؟ أجب عن هذا السؤال وقال: لاشك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى سبب يقتضيها ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه من الطرد فالشبه مستند إلى مأخذين هما الأصل وبعدهما أمر ثالث ينبه عليه:

فأحدهما: جريانها على مقتضى الشبه وهذا كإلحاق اليسير بالكثير فى الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصة الشركاء مع تنهايتها فى القلة وينضم إليه بطلان اعتبار المواصلة المشروعة بسبب خيفة الإجحاف فيخرج بما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهى إلى توقيف فى قلة ولا كثرة وليس هذا المعنى مخيل مناسب ولكنه متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذى ذكرناه.

والوجه الثانى: وهو الذى يدور عليه معظم الأشباه وهو أن يثبت معنى على الجملة فى قصد الشارع ولا يدخل فى الإمكان ضبطه بعبارة وهذا كعلمنا بأن الشارع قد أورش أكثر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة فهذا مما نعلمه ونطلع عليه على الوجه الذى لأجله قدر النفس لهذا التقدير غير معلوم وإذا تمهد هذا كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً صحيحاً فإن عنائد^(١) العبد من جملته كعنائد الحر من جملته فالشبه فى هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه وإذا اتجه هذا النوع كان بالغاً جداً مقدماً.

قال: وأما الأمر الثالث: فهو اعتبار المقصود وهذا لا استقلال له إلا أن تضطر إلى التمسك بعله للمنصوص عليه ومثال ذلك الأشياء الستة فى الربا فلو هجم ناظر عليها ولم يتقدر عنده وجوب طلب علة أو علم للحكم لم يعثر على فقه قط ولا شبه. فإن قيل: الفقه مناسب حاز مطرد سليم على السبر، والشبه يتلقى من أمثلة أو تخيل معنى جمل، والرأى لا يقضى بواحدٍ منهما فى نصب الطعم علماً ولكن إذا ثبت طلب العلم وانحسم المعنى المستور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه

(١) جمع عَنَد، وهو العِرْق إذا سال. انظر القاموس المحيط (١/٣١٥).

الأشياء ثبت لمعانيها، ومعانيها هي المقصودة منها ثم ينصب على ذلك شاهدان أحدهما من قبل التمثيل وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه والمقصود في الجنسين مختلف والكيل على وتيرة واحدة فدل هذا أن المقصود هو العلم على الحكم والشاهد الثانى قوله ﷺ: «لا تبسعو الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل»^(١) فهذا معاندة الأشياء وإذا عرف هذا فلا حاجة إلى تكلف التمييز بينهما وبين الطرد.

واعلم أنا تكلمنا من قبل على فصل الشبه وبيننا الموضوع الذى يكون حجة فيه فليعتمد المعتمد على ذلك وإذا قرر على هذا الوجه الذى بيناه فعلى القطع^(٢) نعلم وجود قوة الظن وأما رجوعه إلى مسألة الربا فلا أرى لذلك وجهاً وجعل الطعم علة بمجرد كونه مقصوداً فى المحل لا وجه له بحال اللهم إلا أن يقول هذا القائل: إن الطعم ليس بعلة لكنه علم منصوب على الحكم ويقال له من نصبه؟ وما الدليل على نصبه فى هذا الحكم؟ وما الفصل بينه وبين من يقول: إنه منصوب على ضد هذا الحكم؟ إذ ليس من المناسبة فى التحريم ما ليس له ذلك فى التحليل وأما اختلاف الجنس لا يدل أن العلة هى الطعم وإنما يقول الخصم: إن الجنس مؤثر مثل الكيل فى الحكم المنصوب له العلة فإذا عدم فاع الحكم، وأما عندنا فنحن نقول: إن الطعم علة مؤثرة بالوجه الذى بينا إلا أنه أباح الفضل عند اختلاف الجنس ووجود الطعم لأن الطعم عندنا علة والجنس محل أو شرط بالشرع والعلل يطلب تأثيرها. فأما الشرط فلا يطلب له تأثير بدليل سائر الشروط فصار الطعم مؤثراً لأنه علة والجنس شرطاً شرعياً غير مؤثر، لأنه شرط محض وليس بعلة ولهذا قلنا: لا يحرم النساء بانفراده لأن الشرط بانفراده لا عمل له قال هذا القائل: ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيها شبهان فنقول: اختلف العلماء فى أن العبد هل يملك؟^(٣) ومأخذ الكلام فيه من طريق الشبه وأما من يقول: إنه يملك فيشبهه بالحر فإن العبد خلق آدمياً مختاراً طلبوا لما يصلحه، دفعوا لما يضره، لبيباً أريباً فطناً وهو فى هذا كالحر فهذا شبه خلقى غير عائد إلى الصور، وإنما هو راجع إلى المعانى التى يتهمى بها الإنسان لمطالبه وآربه وأما من منع كونه مالكاً شبهه بالبهائم من جهة أنه مسلوب

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ثبت فى الأصل هكذا (الع) ليس لها معنى، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) اعلم أن العبد لا يملك شيئاً إذا لم يملكه سيده فى قول عامة أهل العلم، وقال أهل الظاهر:

يملك، انظر المغنى (٤/٢٥٦).

القصد والاختيار مستوعب المنافع باختيار مالكة حتى كأنه لا اختيار له والتعلق بهذه الأشياء أقرب فإن القائل الأول تمسك بالأمر الخلقية ومن منع من الملك تمسك بمأخذ الأحكام وكان هذا القول أقرب وأصوب فإن الرق حكم غير واجب إلى صفات حقيقية خلقية فإن حاصله سقوط استبداد شخص فى أمور نفسه وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين فإن حكم المالك الاستقلال ثم أقام الشرع طالباً للمملوك فيما يسد حاجته ويكفى مؤنته والحاجة التى لا يتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكة وهو حق المتمتع فى النكاح فإن قيل: السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما فإن كان استغراق السيد لحقه يمنعه من صفة المالكين فإذا ملكه المولى وجب أن يملك قلنا: التمليك لم يخرج من كونه مملوكاً محتكماً فلا يجتمع معه الملك وهذا لأنه مملوك فى نفسه فلا يكون مالكاً وأما إذا ثبت للسيد حق استقلال بأن كاتبه فيتصور له ملك على حسب ما يليق به على ما عرف.

واعلم أن المعتمد فى نفي ملك العبد كونه مملوكاً ولو كان أهل الملك لكان أول ما يظهر فيه الأهلية ملكه نفسه، ولو ملك نفسه عتق فصار الملك مضاداً لثبوت الملك فهذه وجوه نفي الملك له.

(فصل)

ثم ذكر سؤال المطالبة وجوابه عنها على ما عرف من الجدليين ونحن قد ذكرنا من قبل وبيننا وجه الجواب وذكر الترجيحات وقد سبق وجوه ذلك وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضتا قال: وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب: أحدها وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: ترجيح العلة القاصرة. والثانى وهو المشهور: ترجيح العلة المتعدية. والثالث وهو اختيار القاضى أبى بكر: أن إحداهما لا ترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدى^(١).

قال: وهذا إنما يرد إذا لم نر تعليل الأصل بعلتين أصلاً وإذا اتفق القائلون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعاً وأما الذى رجح المتعدية فكلامه ظاهر

(١) سبق تخريج هذه المسألة.

وهو أن العلل تزداد لفوائدها والفائدة للمتعدية لأن النص يغنى عن القاصرة فليكن التمسك بالمتعدية أولى وأما من رجح القاصرة قال: لأنها متأيدة بالنص وصاحبها أمن من الزلل في الحكم العلة فإذا دل الدليل على صحة العلل حيثئذ تطلب الفوائد قال: والترجيح بحكم للعلة بعيد والترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن. وقد قيل: إن هذه المسألة تقديرية وهى غير واقعة فى الشرعيات فإن قال قائل: أن أبا حنيفة قد علل الربا فى التقدير بالوزن وهو متعد إلى كل موزون، وعلل الشافعى بكونهما جوهرى النقدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم فى ذلك؟ قلنا علة الوزن باطلة عند الشافعى كبطلان علة الكيل وعلة الثمنية صحيحة وقد قام الدليل عليها والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعاً بقيام الدليل عليهما. فإن قيل: علة الشافعى فى تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدم ثبوتها^(١) على العلة المتعدية لأبى حنيفة قلنا هذا باطل من أوجه:

منها: أن ما اعتمده أصحاب أبى حنيفة من تعليل الخيار باطل^٢ فى نفسه فلا يتتهى القول إلى مقام الترجيح.

ومنها: أن رأى الظاهر أن لا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا فى الفروع. ومنها: أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر^٣ فيكون الأصل على هذا ما ورد فيه النص ويكون غيره فرعاً فكيف يعلل الأصل ويقاس على الفرع حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية؟ واعلم أنا التقطنا كلمات له فى هذه المسألة ولم نحكمها على الوجه.

وعندى أن المتعدية و القاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها وإن طلب الترجيح بوجه آخر.

وأما مسألة خيار المعتقة فقد ذكرنا فى كتابى «النكاح» أن النكاح وقع لازماً، وقد استبرأ قبل لزومه على اختلاف الثارات والحالات، ولا دليل يدل على ثبوت الخيار عند العتق وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل وإذا بطل ذلك بقى النكاح لازماً على ما وقع لأن الباقي بعد الثبوت هو الثابت ابتداء فإذا ثبت لازماً بقى لازماً وذكر فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح قال: وإذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابى فمن يقول: إن

(١) ثبت فى الأصل هكذا (متوهماً)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

مذهب الصحابي حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضى تقديم المذهب الذى يدل عليه القياس ويدل عليه قول الصحابي ويقع الكلام فى أن هذا هل يسمى ترجيحاً أو لا؟ وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي فلا أثر له فى الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم وإن لم يكن قوله بانفراده حجة لكن إذا انضم قوله إلى القياس وقد شهد النص بمؤيد علم فى هذا الفن الذى نصب فيه القياس أفاد انضمامه زيادة قوة فى الظن قال الشافعى: قول زيد أرجح من قول معاذ - رضى الله عنهما وإن كان قد قال رسول الله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ»^(١) وذلك لأن شهادة رسول الله ﷺ لزيد أخص فى الفرائض وأدل على اختصاصه بمزيد الدرك فيها وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب على مع انضمام قياس إليه وإن كان قد قال رسول الله ﷺ: «أفضاكم على»^(٢) وهذا أبين مما قدمناه فى معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة فى القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات، التهدى إلى تمييز المحق من المبطل والشهادة بمزية العلم فى الحلال والحرام وقع فى مظا، الاجتهاد والشهادة بمزية العلم فى الفرائض أخص من الجميع فهذه إذاً ثلاث مراتب وإذا لم يكن فى الواقعة قياس واجتمعت هذه المذاهب الثلاث فالقول فى تقليد من يقلده يأتى فى غير هذا الموضع. فإن قيل: إذا اعتضد أحد المذهبين بقول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فما قولكم فيه؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما»^(٣) قلنا: هذا عندنا اعم من الشهادة لعلى بمزيد فى العلم فى القضاء فلإنا نجوز أن النبى ﷺ أشار بهذه على الاستحاثات على اتباعهما فى الخلافة وإبداء الطاعة فإذا انضم إلى المراتب الثلاث فى الشهادات الصحيحة مرتبة رابعة فأولها بالتعلق أخصها وهى الشهادة لزيد، ويليهما الشهادة لمعاذ ثم تلى الشهادة لمعاذ الشهادة لعلى ثم يلى ما ذكرناه ما ذكر ﷺ فى أمر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم قال الشافعى: قول على فى الأفضيه كقول زيد فى الفرائض وقول معاذ فى

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/٦٦٤) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة

(١/٥٥) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/٢٢٦) ح (١٢٩٠٩).

(٢) تقدم تخريجه، وانظر الحديث السابق.

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/٦٠٩) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه:

المقدمة (١/٣٧) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٥/٤٤٧) ح (٢٣٣٠٧).

التحليل والتحرير إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد فى الفرائض فهذا الذى وجد من زيادة فائدة فيما نقله فى أصوله وأما سائر ما نرجح به العلل قد ذكرنا الكلام فيه ثم اعلم أنه قل ما يوجد علتان متعارضتان وقد قام الدليل على صحتها ثم يصار إلى الترجيح فى ذلك بل أكثر الكلام إنما يقع فى طلب التأثير الذى به تصح العلة فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقد قام الدليل على صحتها ووقعت الحاجة إلى الترجيح فالوجه ما قدمنا وحين فرغنا من هذا نذكر الكلام بعد هذا فى التعلق بالاستدلال ونبين عند ذلك الفرق بينه وبين التعليل وبين قرينة كل واحد منهما ووجه ترجيح أحدهما على صاحبه ثم نذكر بعده الكلام فى السبب والشرط والفرق بين العلة وبينهما وهذان الفصلان أعنى الكلام فى الاستدلال والكلام فى السبب والشرط ومعرفة الفرق بينهما وبين العلة مما يجب الاهتمام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليه فى المسائل وسنذكر ذلك جميعه بعون الله تعالى وتوفيقه ونبراً إلى الله عز وجل من حولنا وقوتنا ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته فإن الكل منه وبه وإليه .

القول فى الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعانى النصوص وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل ذكرهما أبو الحسن الماوردى وقيل: إنه معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلى من غير وجدان أصل متفق عليه^(١). واختلفوا فى هذا فذهب جماعة إلى رد الاستدلال وقالوا: لا يجوز أن يكون المعنى دليلاً حتى يستند إلى أصل وذكره القاضى أبى بكر وجماعة من المتكلمين وأما الذى يدل عليه مذهب الشافعى رحمة الله عليه هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معانى الأصول المعهودة المألوفة فى الشرع وقد ذهب طائفة من أصحاب أبى حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه فى أصل وشرح ذلك أن يكون الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة فى أصول الشرع غير خارجة عنها وأفرط مالك فى جواز القول بالاستدلال^(٢) وجوز مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة فى الشرع وحكى عنه جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن وإن لم يوجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول وربما يقول أصحاب مالك: يجوز اتباع وجوه المصالح والاستصواب قربت عن موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد منها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس بأن الدلائل محصورة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على أحدها والاستدلال الذى يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلاً قال القاضى أبو بكر: إن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشرع وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأى من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعى فىرى كل إنسان وجهاً ويعتمد شيئاً سوى ما يراه ويعتمد صاحبه ويصير إذا أهل الرأى فى هذا بمنزلة الأشياء فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحاً فى المعنى الذى سنع له فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أبهة الشروع

(١) انظر البرهان (١١١٣/٢) إحكام الأحكام (١٦١/٢).

(٢) انظر البرهان (١١١٣/٢)، (١١١٤).

ورونقها ويذهب طراوتها وبهاؤها وينسكب ماؤها ثم مع ذلك يختلف ما يروونه من الاستصلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق فتختلف أحكام الله تعالى نهاية الاختلاف ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة وما أرى القول به إلى مثل هذا فهو باطل وهذا لأن ما لا أصل في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له، وأيضاً يقولون: إن معاداً رضى الله عنه لم يذكر إلا الكتاب والسنة والقياس فدل أن ما سوى ذلك باطل وأما دليل مثبتى الاستدلال هو أنا نعلم قطعاً أنه لا يجوز أن يخلو حادث عن حكم الله تعالى منسوب إلى شريعة نبينا محمد ﷺ.

بيينة: أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعالى وتقدس ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام وقد استرسلوا فى بث الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع وقد قصدوا لإثباتها فيما وقع وتشوفوا فى إثباتها فيما سيقع ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تقسيم الوقائع عنده إلى ما يغرى عن حكم وإلى ما لا يغرى عنه وإذا عرفنا هذا فنقول لو انحصرت مآخذ الأحكام فى المنصوصات والمعانى المستشارة منها لما وسع القياس لكل ذلك فإننا نعلم أن المنصوصات معانيها لا تنسحب على كل المعانى ولو لم يتمسك الماضون بمعانى وقائع لم تعهد وأمثالها لكان يزيد وقوفهم فى الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها قال الشافعى رحمه الله من سير أحوال الصحابة - رضى الله عنهم - وهم الأسوة والقدوة لم ير لواحد منهم تمهيد قياس على ما يفعله القياسيون بل كانوا يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بجمع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال وما يدل على صحة ما ذكره الشافعى - رحمة الله عليه وتمسك به أنه إذا استندت المعانى إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست النصوص وأحكامها حججاً وإنما الحجة فى المعنى وأعيان المعنى ليست منصوصة وهى المتعلق بها بل نقطع بمحض خروج المعانى عن ضبط النصوص، فدل أن المعانى حجة كافية، ولو راعينا ردها إلى الأصول، تنصرف الأصول عن كثير من المعانى، ومن يتتبع كلام الشافعى لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه بينى الكلام فى الأحكام على المعانى المرسله، فإن عدمها حيثئذ شبه بالأصول.

وأما الذى تعلقوا به من كلامهم الأول، فقد ظهر الجواب عليه فيما قلناه ولو قال قائل: لم يصح عن أحد من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناء الزمان من تمثيل أصل، واستتاره معنى فيه، وربط فرع به كان ذلك حقاً وصواباً.

فأما الكلام الثانى الذى قاله وزعمه أن القول بهذا يؤدى إلى خروج الأمر عن الضبط، وانحلال أمر الشرع، ورد الأحكام إلى آراء الرجال، فهذا لا يلزمنا، لأننا نعتبر وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتاب، أو سنة، أو إجماع، والجملة أنه يعتبر وجود معنى يناسب الحكم الذى يبينه عليه من غير أن يدفعه أصل من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وقد قال بعض أصحابنا فى العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصول معللة اتفق القائسون على عللها. فقال الشافعى رحمه الله: نتخذ تلك العلل معتصماً، ويجعل الاستدلال قريباً منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلاً أصول، والاستدلالات معتبرة بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده [إلى] (١) أصل، كان استدلالاً مقبولاً مثاله أن الرجعية المحرمة الوطاء عند الشافعى رحمة الله عليه، مباحة الوطاء عند أبى حنيفة، واستدل الشافعى بأنها متربضة الرحم، وتسلط الزوج على شغل رحمها فى الزمان الذى تؤثر فيه بالتبرئة متناقض، ثم هذا يعتضد تبرئة بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة. ثم طلقها لم يعتد بما كان منها عدة، ولو كانت تحمل قبل الطلاق، وبعد الطلاق، لما كان لاختصاص العدة بما بعد الطلاق معنى، وهذا نوع استدلال ضمنى مستخرج من العدة، ولم يطلب الشافعى لهذا أصلاً يقيس عليه، وذكر بعض متأخرى الأصحاب فى هذا كلاماً طويلاً لم أر فى حكايته فائدة فتركته، وقد ترد المسألة من أولها إلى آخرها إلا القليل على طريقة المشايخ.

وأما نحن فعلى طريقة المحققين، لا نرى الاعتماد على العدة، وإن كان هو متعلقاً حسناً من حيث الحكم، وأقل غائلة فى هذا التعليق على أصل الخصم أنه لا يجتمع العدة، وشغل الرحم من الزوج فإنه قد صار مراجعاً بالوطء، ولهم على العدة كلام واقع على ما ذكرناه فى الخلافيات، وإنما المعتمد عندنا وقوع الطلاق، وهو يصرف، فأجر عمله الإسقاط والإزالة، فلا بد أن يزيل شيئاً وليس ذلك إلا ملك الحل، وقد بينا وجه الاعتماد على هذا ومشيتها، وقد أورد بعض أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا.

(١) زيادة ليست بالأصل.

وقال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إن الخارج من غير السيلين ليس بحدث^(١)، لأنه لو كان حدثًا لاستوى قليله وكثيره، وحكمه وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حدثًا ينقض الطهارة لاتفق في ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

ومثال ذلك أيضًا ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا يكون رؤية الماء حدثًا^(٢)، لأنه لو كان رؤية الماء حدثًا لم يختلف موجهه في وجوب الغسل تارة، والوضوء أخرى، ومن ذلك قولهم في توسيع وقت الحج^(٣): إنه لو كان مضيقًا، لكان المؤخر له عن عام وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضيًا لا مؤديًا، فلما كان مؤديًا دل أنه موسع الوقت، ومن ذلك أيضًا ما قاله الشافعي: إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت وكيت على ما عُرِف.

ومنها ما استدل به الشافعي على إبطال علة الوزن. فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل، لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق في سائر الموروثات على ما هو المعروف.

وعندى أن هذا كله قياس لا اعتبار شيء بشيء بمعنى مستخرج.

ويجوز أن يقال: إنه قياس من حيث المعنى، لا من حيث الصورة، والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس أنه استند في كونه دليلًا إلى غيره، وما استند إلى غيره واعتبر به، فلا بد أن يكون غير خارج من قسم القياس.

ويجوز أن يقال: إنه نوع بحث يثير حكمًا شرعيًا. وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل في الصلاة، وما شاكلة، وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة، وأن قليله لا يفسدها، ولم يثبت

(١) فمذهب الشافعية أن الوضوء لا ينقض بالخارج من غير السيلين، انظر روضة الطالبين (٧٢/١).

(٢) مذهب الشافعية إذا كان لعدم الماء أو الخوف في تحصيله أو الحاجة إليه فيبطل بتوهم القدرة على الماء قبل الدخول في الصلاة إذا لم يقارن التوهم مانع من القدرة فإن قارنه مانع لم يبطل، انظر روضة الطالبين (١١٥/١).

(٣) فمذهب الشافعية أن الحج واجب على التراخي، وقال أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه وأحمد في أظهر الروايتين: إنه يجب على الفور ولا يؤخر إذا وجب، انظر رحمة الأمة في اختلاف الأئمة (٢٠٨).

بالنص القدر الذى يفسد، والقدر الذى لا يفسد، ووجب الرجوع إلى الاجتهاد. وقال بعضهم: إن قدر ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهد المشاهد لم يظن أنه فى الصلاة، وعلى الجملة فلا شك أن العمل فى ذلك على ما ظن المصلى أنه قليل فلا يفسد، أو كثير فيفسد، وليس ذلك راجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع، وقد الحق بعض أصحاب أبى حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة، فإنه يقول: إذا انكشف ربع الساق فما فوقه فسدت صلاتها، وإن كان قد انكشف ما دون الربع لا تفسد، وذكروا لهذا التقدير وجهًا على التقريب، وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانبًا منها، وللشئ أربعة جوانب، فإذا رأى جانبًا منها فيكون قد رأى الربع، فجرى فى هذا مجرى الكل فى فساد الصلاة، وهذا أيضًا شئ قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل وعلى هذا من مذهبهم مقادير النجاسات المعفو عنها، وقدر ما ينزح من الدلاء من البثر عند وقوع الحيوانات فيها.

وقد قدر الشافعى أيضًا فى المتابعة بين الإمام والمأموم فقال: إذا سبق الإمام المأموم بركن واحد، أو ركنين لم تفسد المتابعة وإن سبق بثلاثة أركان فسدت المتابعة^(١)، وهذا تقدير على وجه التقريب، ليس له أصل بعينه، ولذلك قال فى المسافة بين الإمام والمأموم إذا زاد على مائتى ذراع، أو ثلاث مائة فسدت المتابعة، وفيما دون ذلك لا تفسد، وإن كان هذا تقديرًا على وجه التقريب غير مستند إلى أصل بعينه، وعلى هذا نفقة الموسر والمعسر، ينظر فى ذلك على حسب العادة، فيعرف بذلك الموسر من المعسر، ونجى الحكم على ذلك، وهو غير مستند إلى أصل بعينه.

وكذلك القول فى جهة الكعبة، ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة، أو ليس على جهة الكعبة، وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم المتلفات، وإيجاب قدر القيمة حكم شرعى، وقد تعلق بأمانة غير مستندة إلى أصل.

وقد قيل: إن الأمانة فى هذا عقلية، وهى النظر إلى عادات الناس. ألا ترى أن من قوم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قومته بذلك يقول: إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة، و يمكن أن يسألوا على هذا فيقال: إذا جعلتم الأمانة فى هذا عقلية فهلا قلت: إذا خرق زيد ثوب عمرو، يكون الواجب تخريق ثوبه

(١) انظر شرح المهذب (٥٤/٢).

والجواب عنه: إن زيدا إذا حرق ثوبه يقابل بتخريق ثوب الجاني وقد أضر بنفسه حين لم يتعرض من ماله التالف بماله، ولا يجوز أن يضر الإنسان بنفسه من غير فائدة، فإن قال قائل: فائدته التشفى. قيل له: التشفى تبع لحسن تحريق ثوب الجاني، فإذا لم يحسن التخريق لم يحسن التشفى، ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمداني في العمدة، وأجاب بما بينا.

وعندى أن هذا ليس بشيء، لأن السائل يقول: إن التشفى حسن بدليل القصاص، فإن اعتبار التشفى فيه قد حسن، فليحسن ها هنا، وإذا حسن التشفى وجب أن يحسن التخريق، ويصير حسن التخريق لثوب الجاني تبعاً لحسن التشفى، والأولى أن يقال في هذا: إذا لم يجوز تخريق ثوب الجاني لانعقاد الإجماع، أنه لا يجوز، وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع، وعلى أن الأصل المعلوم في الضمانات الواجبة للآدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم، وحفظها.

ألا ترى: أن في الأعيان القائمة وجب صيانتها وحفظها على أربابها بوجوب الاحتراز عما يؤدي إلى إهلاكها وإتلافها فإذا تلفت وجب أيضاً ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملاك عليهم بقدر الإمكان، وذلك بإيجاب المثل في المثليات، وإيجاب القيم في غير المثليات، فيقوم المثل مقام المثل، وتقوم القيمة مقام العين المقومة، ويصير كأن المتلف باق للملاكة محفوظ عليهم، وكأنه لم يتلف، وهذا هو المعنى المعقول في إيجاب الضمان، وأما الإتلاف في مقابلة الإتلاف فخارج عن هذا المعنى، وفيه تقدير الإهلاك السابق، ومقابلة إهلاكه بإهلاك مثله، إلا أن الشرع ورد بالقصاص على خلاف هذا الأصل، لغرض قائم فيه، لا يوجد في الضمان من حيث المال، وهو زجر الجناة، وإحياء النفوس، ومعلوم قطعاً أنه يوجد في القصاص من الزجر والردع المؤدى إلى حياة النفوس ما لا يوجد في النفوس، فصار القصاص ضماناً شرعياً للنفس، لغرض مختص به، وصارت الدية ضماناً قياسياً للنفس، من حيث إن فيه إيفاء حق صاحب الحق عليه، وحفظه له بقدر الإمكان، وأن الدية قامت مقام نفسه في السلامة لصاحب الحق، إن كانت الجناية في قطع اليد، أو وارثه، إن كانت الجناية بقتل النفس، وسلامة العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق، ينزل منزلة سلامته لصاحب الحق، فاستقام كون القصاص ضماناً بالشرع، واستقام كون الدية ضماناً بالقياس، ولم يجز الجمع بينهما، لأن كلا الواجبين بدل النفس، وإن اختلفت جهة إيجابهما، ولا يجوز إيجاب واجبين عن متلف

واحد، فأما فى تخريق الثوب وقتل البهيمة، فليس فى مقابلة التخريق بالتخريق، وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح، لأن نهاية ما فى الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مال عليه، وفى أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه، فإننا إن قدرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمة، أو قدرنا أنه خرق عليه ثوبًا بإزاء ما خرق، وعليه ثوبه، فإنه لا يجوز أن يعرض بهائمته فيتلف عليه أى بهيمة شاء، أو يخرق أى ثوب شاء. بل ينبغى أن يخرق ثوبًا مثل ثوبه، أو يتلف بهيمة مثل بهيمته، وإذا فعل ذلك كان ذلك فى المعنى، وأخذ الضمان سواء، وأما القصاص ففيه إتلاف نفسه، وإزهاق روحه، ولا شك أن فيه معنى رائد على الدية، وقد لا يسالى الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه، فإذا عرف أنه يقتل إذا قتل انكف عنه، فهذا هو المعنى الصحيح والحكمة المعقولة الشرعية، وعلى مثل هذا يكون المعول فى هذا، وأمثاله وأمثاله هذه المعانى تكثر فى الشرع، وقد يكون نظير هذا لإيجاب الكفارة فى القتل، فإن الله تعالى لما خلق ليعبدوه على ما نص عليه، فإذا قتل إنسان إنسانًا فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد، والتعبد من العبد لله تعالى مقصود كل من العباد، فصح بنا لإيجاب الضمان على هذا المعنى الذى يليق به، وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبة إذا قدر عليها، لأن العبد مسلوب النفس بالرق، فكأنه هالك عن صفة آدمية، وقد قدم الله حق السادة على حقه فى كثير من المواضع، فأوجب الله على القاتل عتق رقبة على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق، فيكون قد أحيا نفسًا بقدر الإمكان، فأقامه مقام النفس التى أتلفها لتعبد الله مكانها، فيكون قد أقام الله عبدًا يعبد مكان العبد الذى أهلك فيها، فبهذا الوجه يضمن حق الله، وصار الضمان كضمان النفس بالدية، أو القود، فعلى هذا يستوى فيه القتل عمدًا وخطأ، لأن حق الله فى جهتى العمد والخطأ مثلما يكون حق الأدمى مضمونًا فى الجهتين أيضًا، ويستوى فى هذا أيضًا قتل المسلم والكافر، والحر والعبد، والبالغ والصبى، وينظر إلى أصل ما كان عليه الخلقة، وقد خلق الكل فى الأصل. ثم يتصل بهذا الفعل أن الواجب باسم الكفارة، والكفارة اسم معنوى، وهو التغطية، فيكون واجبًا لتغطية الذنب ومحوه، والذنب متى صار مغطًا محمومًا التحق المذنب بمن لم يذنب، فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى، ولا نقول: إنه عبادة، لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود. ولا نقول: إنه عقوبة، لأنه ليس فيها أخذ أو تنكيل، والعقوبات هى ما يختص بصفة الأخذ أو التنكيل، فكان شيئًا غير العبادة والعقوبة، وهى أنها كفارة، ومعناها أنها ماحية للذنب

مغطية له، والشئ إذا أمحى ذهب ولم يبق، وإذا غطى لم يبق له أثر، وإذا كان كذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن، فهذا الذى ذكرناه وما يشبهه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها تعلق بقلب كل فقيه، إن هذا هو المعنى الذى يبتنى عليه الحكم، ومن هذا الباب أيضاً ما نقول فيمن نفى وجوب الكفارة [بعيد بالوطء فى الصوم]^(١) وإيجابها بالوطء، وهو أنا نقول: إن الجماع محظور الصوم، والأكل والشرب مناف للصوم، لأن الصوم عبادة كف عن قضاء شهوة^(٢) على خلاف النفس، فينبغى أن يكون التعبد بالكف فى زمان الفعل عبادة حتى يكون بخلاف هوى النفس، فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة لم يحصل الكف عبادة، والنهار زمان الأكل والشرب عادة، فكان الكف عنه فى هذا الزمان عبادة تعم، هو محظور العبادة، لأن الحظر والتحرير للعبادة يكون متحققاً فى زمان الفعل عادة أو لا فى زمان الفعل عادة، وإذا ثبت أن الأكل والشرب مناف للصوم، فيصير بفعله تاركاً للصوم فى المستقبل، وترك الصوم لا يوجب الكفارة، كتركه فى الابتداء، وأما الوطء لما كان محظور الصوم، فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيماً على فعل الصوم غير أنه يكون جاتياً عليه بفعل المحظور، وإيجاب الكفارة بفعل محظور الصوم لا يكون دليلاً على إيجاب الكفارة بترك الصوم، وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى وبطل، فهذا استدلالهم فى إيجاب الكفارة فى الوطء على إيجاب الكفارة فى الأكل، وهم يدعون على أنا أوجبنا الكفارة فى الأكل والشرب بطريق الاستدلال، لا بطريق القياس، ومن وجوه الاستدلال ما نقوله فى مسألة الاستيلاء: فإن عندنا لا يملك الكفار ما استولوا عليه من أموال المسلمين، بخلاف المسلمين إذا استولوا على أموال الكفار ملكوها.

وإنما قلنا: إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولوا عليها، ويملكون رقابهم إذا أسروها، لأن المشركين فى معنى العبيد، فإن حريتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار. وأما أموالهم التى فى أيديهم إنما هى للمسلمين، وهى فى أيديهم بمنزلة الغصب، لأن الله إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقنيات لعبيده الذين يؤمنون به،

(١) هكذا ثبت فى الأصل ولعل الصواب (وجوب الكفارة بالوطء فى الصوم بعيد).

(٢) الصوم لغة: الإمساك يقال: صام النهار إذا وقف سير الشمس، انظر الصحاح (٥/ ١٩٧٠).

لسان العرب (٤/ ٢٥٢٩)، وشرعاً: إمساك عن الفطر على وجه مخصوص، انظر مغنى المحتاج

ويعملون ما خلقهم له من عبادته، وجعل سائر الأملاك معاونات لهم على إقامة طاعاته، فمن كفر وعبد غيره، فلا شىء له يستعين به على كفره وعبادة غيره، فما حصلوه فى أيديهم واحتوا عليها فهى غضب فى أيديهم، وسبيله أن يرد إلى من يستعين به على طاعة الله، ولهذا سُمى المال المأخوذ من المشركين فيئاً.

ويقال: أفاء الله مال المشركين، أى رده علينا بعد أن كان المشركون غضبونا إياه، وما هذا وصفه، فهو مردود على صاحبه، فصار ملك المسلمين أموال الكفار بهذا الوجه، وهذا لا يوجد فى الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين، لأنها أموال فى أيدي ملاكها، وعليها حماية الإسلام، وإذا كانت فى حماية الإسلام لم تزل بغلبة أهل الشرك عليها، وصارت أموالهم كرقابهم، فهم أحرار حقيقة وأملاكهم لهم حقيقة، وأما الكفار فيهم، فهم فى المعنى عبيد المسلمين وأموالهم التى فى أيديهم للمسلمين، فالكل يكون فيئاً، لأنهم عبيد أبقة ردوا إلى مواليتهم وأملاكهم غضوب أعيدت إلى ملاكها، فهذه الأمثلة التى ذكرناها فى الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع، وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معانى الشريعة بصحتها، ولم يرد أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالاً، فإن الأمثلة التى ذكرناها من قبل حكاية عن بعض المتأخرين من أصحابنا، فإنها هى أقيسه حكمية منقولة من الأصحاب، غير هذا القائل العبارة عنها، فسامها استدلالاً على أنا نقول: لا غيره بالاسم، فإن سمو الاستدلال قياساً، والقياس استدلالاً، فالوجه الذى قدمناه، لأن جميع ذلك طلب الحكم من معانى النصوص، والكل نوع بحث عن معنى مناسب للحكم صحيح على السبر، فهذا صحيح ولا مبالاة بأى اسم سُمى، وحين وصلنا إلى هذا الموضوع، فنذكر الاستحسان وهل يجوز أن يكون حجة على ما ذكره أصحاب أبى حنيفة؟ أو لا؟.

القول فى الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القول بالاستحسان فى أصول الدين فاسد، وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى القول به، وكذلك القول بالمصالح، والذرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعى باطل، فأما مالك فإنه يقول بذلك ويعتمده^(١).

واعلم أن الكلام فى الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذى يعتمده أصحاب أبى حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنه الإنسان ويشتهي من غير دليل، فهو باطل قطعاً، ولا نظن أن أحداً يقول بذلك، فنذكر الآن ما ذكره أبو زيد فى كتابه فى معنى الاستحسان لغة وحكماً.

قال: أما اللغة: فالاستحسان هو اعتقاد حسن الشيء. يقال: استحسنت كذا أى: اعتقدته حسناً^(٢)، واستقبحت كذا أى: اعتقدته كلك، ومحل ظن بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان قد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه تركها من غير دليل يطلق وطعن بهذا على علمائنا، وأن ما هذا تغير الاستحسان لغة، فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلى، حتى كان القياس غير الاستحسان بعد سبيل التعارض، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف على العمل، بدليل آخر فوقه فى المعنى المؤثر أو مثله، وإن كان الخفى منه إدراكاً، ولم يروا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحاناً. بل نظروا إلى قوة الدليل فى نفسه من الوجه الذى تعلق به صحته، ولم يكن غرضهم من هذه التسمية إلا يميزوا بين حكم الأصل الذى يدل عليه القياس، وبين الحكم الممال [عن ذلك السنن الظاهر]^(٣) بدليل أوجب الذى أماله^(٤)، فسموا الذى يبقى على الأصل قياساً، والذى أمال استحساناً، وهذا كما ميز أهل النحو بين وجوه النصب فقالوا: هذا نصب على التفسير

(١) انظر نهاية السؤل (٢٩٩/٤) المعتمد (٢٩٥/٢)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤) حاشية التلويح على

التوضيح (٨١/٢)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (١٨٨/٤، ١٨٩).

(٢) انظر القاموس المحيط (٢١٤/٤).

(٣) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب: (عن تلك السنن الظاهرة).

(٤) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وهذا نصب على الظرف، ونصب على المصدر، وكذلك أهل العروض ميزوا بين الطويل والمديد والمتقارب.

قال محمد بن الحسن فى كثير من المواضع: القياس كذا، والاستحسان كذا، وبالقياس نأخذ، وأخذ فى عامة المواضع بالاستحسان، فعلم أنهما يستويان كدليلين متعارضين.

قال: فصار العمل بالاستحسان هو المال بحكمه من الطريق الظاهر إلى الخفى بدليل شرعى لا بهوى التعيين، فإنه كفر، وإنما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفى الذى ترجح عليه، فلما كان العمل به مستحسنًا شرعًا سموا الدليل بهذا الاسم كان اسمًا مستعارًا كاسم الصلاة والصوم وغير ذلك.

قال: ثم الاستحسان قد يكون نصًا، وقد يكون ضرورة، وقد يكون إجماعًا، وقد يكون قياسًا خفيًا^(١).

أما النص فنحو قول أبى حنيفة فى من أكل ناسيًا لصومه: لولا قول الناسى لقلت يقضى القياس الظاهر بوجوب القضاء، إلا أنى استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه^(٢)، وهذا لأن النص فوق الرأى، فأستحسن ترك الرأى به.

وأما الإجماع فنحو جواز الاستصناع، فإنه قد ظهر تعامل الأمة به، قد بينا وحدثنا من غير تكبر، والقياس أنه لا يجوز، لأنه يبيع معدوم.

قالوا: وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها^(٣)، والقياس يأبى ذلك، لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس، فلا يمكن الحكم بطهارة الماء، إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية، لأنه لا يمكن غسل البئر، ولا الحوض، وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزع الماء النجس، وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة والعجز، فإن الله تعالى جعل العجز عذرًا فى سقوط العمل بكل خطاب وأما ترك القياس بدليل أخفى منه، فهو مثل المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة بعينها فى يد البائع، لم تقبض لا يتحالفان قياسًا، لكن القول قول المشتري، وفى الاستحسان يتحالفان، لأن كل واحدٍ منهما مدع ومدعًا عليه،

(١) انظر فتح الغفار بشرح المنار (٣/٣٠).

(٢) انظر الهداية (١/١٣٢).

(٣) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (١/٢٢).

لأن البائع يدعى على المشتري زيادة الثمن، والمشتري ينكره، وأما المشتري فيدعى على البائع وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن، والبائع ينكره، فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس، لأن تأثيره أكثر، وأخذ بالقياس فى موضع آخر، وهو إذا تلا آية السجدة فى صلاته، فركع فى صلاته ينوب الركوع عن السجود قياساً، لأن الواجب عليه عند قراءة السجدة الخشوع والخضوع لله تعالى، وذلك يحصل بالركوع، وفى الاستحسان لا ينوب، لأن الواجب عليه السجود، والركوع غير السجود، ولا يعرف أنه مثله فى الخضوع والخشوع بالقياس أخذوا، لأن الواجب الخشوع، والركوع خشوع تام مثل السجود، بخلاف القياس لأنه ليس بخشوع تام، ونحن أوردنا ما قالوه فى الاستحسان، لتعرف حقيقة مذهبهم.

ويقال لهم: إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهيجس فى النفس، ويستحسن فى الطبع، فلا أشك أنه باطل، والأحكام إنما تبنى على أدلة الشرع، لا على الهواجس والشهوات، وما يقع فى الطباع، وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أقوى من قياس، فلا معنى لتسميتهم ذلك استحساناً وإن كان هذا النوع استحساناً فكل الشرع استحسان، فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أن مرجع الخلاف معهم فى هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذى ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذى يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول فى الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، وهذا لا ننكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه بآية ما^(١)، لما يقال به لمثل هذا الدليل.

وقد قال بعضهم: إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل، لانا لا نقول بتخصيص الأقيسة، وقد أبطلناه من قبل.

وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا أيضاً باطل، لأنهم يسمون إذا عدلوا عن القياس إلى النص استحساناً أيضاً.

وقال بعضهم: الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هى أولى منها، ولولا ما يوجب الثبات على الأولى، وحده أبو الحسن الكرخى من أصحابهم وقال: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما يحكم به فى نظائرها، لوجه هو أقوى من

(١) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

الأول، يقتضى العدول عن ذلك، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل به إليه عن الاستحسان استحساناً.

وقد قالوا فى مسائل بالقياس نأخذ، وعدلوا عن الاستحسان إليه، وسموه قياساً، وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية، وهى تسمية لا يمكن حدها بحدٍ صحيح تختص به.

وأما تفسيرهم الذى يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصل فيه خلاف، وقد ذكر الشافعى لفظ الاستحسان فى مراسيل ابن المسيب، وقال أيضاً فى المتعة: واستحسن يقدر بالأفلس درهماً، ليس هذا اللفظ بممتنع فى بعض المواضع، وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول، تبنى عليه الأحكام، وخالف بينه وبين سائر الأدلة، ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق به القول فى السبب، والعلة، والشرط والفرق بين معانى ذلك، ومواجهتها.

اعلم أن مما يكثر ذكره^(١) في أقوال الفقهاء، ويرد في المسائل هو السبب، والعلة، والشرط، ولا بد من معرفة ذلك، والفرق بين معانيها ومواجهتها.

أما السبب:

فاعلم أن السبب في اللغة: اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به^(٢). ثم يسمى كل مبنى يتوصل به إلى مطلوب مرام باسم السبب بسببها بالحبل الذي يتدلى به من يوصل به إلى مرامه ومطلوبه، مع أنه لا أثر للحبل في إيجاد ذلك المطلوب وتحصيله، وإذا كان السبب في اللغة اسماً. فنقول: حده ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقدمها فلا أثر لها فيه، ولا في تحصيله^(٣)، وهذا كالحبل سببٌ للوصول إلى الماء. ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل،

(١) ثبت في الأصل (ذكر).

(٢) قال صاحب القاموس المحيط: السبب: الحبل وما يتوصل به إلى غيره، انظر القاموس المحيط (٨٠/٤).

(٣) عرفه السبكي: بأنه ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه للحكم أو غيره، انظر جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٩٤/١).

وعرفه صاحب حاشية التلويح بأنه: ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير، وقال: وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه، وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به، وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس من أقوى، وقيل: العدول إلا خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك، وقيل: تخصيص لقياس بدليل أقوى عنه فيرجع إلى تخصيص العلة. وقال الكرخي رحمه الله: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها وإلى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ. وقال أبو الحسين البصري: هو ترك وجه من وجوه الاعتماد غير شامل شمولى الألفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله: غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله: وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا: تركنا الاستحسان بالقياس وأورد هذه التفاسير إن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولاً عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبلاً عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنًا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على =

وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي يقصده. ثم الوصول لا يكون بالطريق. بل بقوة الماشى، وكذلك الدلالة بحل الشيء سبب لأخذه وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ، وكذلك حلُّ قيد المقيد سبب لفراره. ثم ليس الفرار بحل القيد. بل هو بقوة الفار، ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويرىكم آياته لعلكم تعقلون﴾ [البقرة: ٧٣].

فجعل الله تعالى ضرب القاتل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، فلا أثر لذلك فى الحياة، وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا، صار سبباً لصيرورته ييساً، وضربه الحجر صار سبباً لانفجار العيون من غير أن يكون ضرب العصا مؤثراً فى تخفيف البحر، أو انفجار الماء من صخرة صماء، وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا فى الحد الأول أنه موصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

بيينة: أن العصا بالضرب فى البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شيء آخر، ليؤثر فى ييس البحر، أو انفجار الحجر بالضرب، ولكنه صار سبباً بجعل الله تعالى ذلك سبباً، فدل أن السبب للشيء سبب، وإن لم يكن له تأثير فى إيجاد بوجه ما، ولاهل الكلام فى هذا خوض كثير، وقد جعلوا الطعام سبباً للشبع، والماء سبباً للإرواء، وليس هو بنفسه مشبعاً، ولا مروباً، لكن المشبع والمروى هو الله تعالى على الحقيقة، وهذا من حيث الاعتقاد صحيح، لكنه لا يسيبه النظر الأول، فإن فى الطعام طبع الإشباع، وفى الماء طبع الإرواء، والأولى هو الاقتصار على القدر الذى قلناه.

وذكر أبو سليمان الخطابى، وقد كان من العلم بمكان عظيم، وهو إمام من أئمة

= أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع فى مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب فى اصطلاح الأصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين أما فى الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يصح التمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع.

انظر حاشية التلويح على التوضيح (٨٢، ٨١/٢) نهاية السؤل (٤/٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١) سلم الوصول (٤/٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢) المعتمد (٢/٢٩٥) إحكام الأحكام (٤/٢٠٩، ٢١٠، ٢١١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٨٩، ١٩٠، ١٩١).

السنة، صالح للاقتداء به، والإصدار عنه. قال: السبب هو الوصلة التي يتوصل بها إلى الشيء، ومن هذا قيل: للحبل سبب، وللطريق سبب، لأنه بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعْ سَبِيلًا﴾ [الكهف: ٨٥] أى طريقاً، وقد يسمى السبب علة، لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم، كما بنيته بالعلة على الحكم، إلا أنه ليس كل سبب بعلة، ولكن كل علة سبب، كما أن كل علة دليل، وليس كل دليل علة، وفرقوا بين العلة والسبب من وجوه. فقيل: العلة لا توجد إلا ومعلولها موجود، كالنار لا توجد، ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسببه غير موجود كالسحابة توجد ولا مطر، وقد قيل: إن السبب هو الحال الذي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين التي يتفق نزوله فيها، وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه بل يكون عاماً لأهل ذلك السبب وغيرهم، فيمن لا يشاركونهم فيه.

وأما العلة:

فتطرد مع الحكم بكل حال، وقيل: إن العلة هي المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض، وهي السبب والجالب للمرض.

وقد قال بعض الشعراء:

ألم تر أن الشيء للشيء علة يكون بها كالنار تقدح بالزندى

وقد قيل أيضاً: إن اشتقاق العلة في اللغة راجع إلى معنى التكرار والدوام، وذلك أن العرب تسمى السقى الثاني عللاً، وتسمى المرأة التي نكحت على الأخرى علة، وذلك أنها تعل بعد صاحبها، فكانت العلة على هذا الاشتقاق هي الشيء التي يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به.

واختلفوا في المعلول ما هو؟ فقال بعضهم: هو الحكم، لأنه مجلوب العلة. ويقال: علة هذا الحكم كذا، فتضيف العلة إلى الحكم.

وقال آخرون: هو الشيء الذي وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب.

ألا ترى أنا نقول: إن البرُّ معلولٌ بالأكل، والخمر معلولٌ بالشدة.

وأما الشرط:

فأصله العلامة^(١).

قال أبو عبيد: ومنه أشرط الساعة أى علاماتها.

وحد الشرط: ما يتغير به الحكم بوجوده^(٢)، ويفارق السبب، لأن الشرط يقتضى

(١) قال صاحب القاموس المحيط: أشرط وبالتحريك العلامة، انظر القاموس المحيط (٣٦٨/٢).
 (٢) الشرط فى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، وعرفه الغزالي بقوله - ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده وعرفه البيضاوى بقوله. ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، انظر نهاية السؤل (٤٣٧/٢) انظر المستصفى (١٨٠/٢، ١٨١)، إحكام الأحكام (٤٥٣/٢) المحصول (٤٢٢/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٩٢/٢).
 اعلم أن الشرط ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ - شرعى كالطهارة بالنسبة للصلاة والإحصان بالنسبة للرجم.

٢ - عقلى: - كالحياة بالنسبة للعلم.

٣ - عادى: كنصب السلم بالنسبة لصعود السطح.

٤ - لغوى مثل إن دخل محمد الدر فأكرمه.

أما متى يوجد المشروط:

الشرط نوعان: أحدهما: شرط يتحقق فى الوجود دفعة واحدة.

وثانيهما: شرط يوجد على التدرج بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى أزمان متعددة.

فالنوع الأول يوجد المشروط عند أول زمن وجوده إن علق عليه من حيث الوجود وينعدم المشروط عند انعدامه مثل: إن بعت عبدى فللك درهم وإن تزوجت فللك عندى هدية. فالدرهم

يستحق عند البيع والهدية تستحق عند حصول العقد الصحيح ولا يوجدان عند عدم الشرط.

وأما النوع الثانى من الشرط فإن المشروط إن علق على وجود الشرط فلا يوجد إلا عند تكامل كل أجزاءه فى الوجود وإن علق على عدمه فإن المشروط ينعدم بترك أى جزء من أجزائه فمن قال لغيره: إن قرأت سورة البقرة فللك عشرون قرشاً. لم يستحق المبلغ المذكور إلا عند الفراغ من قراءتها كلها.

أما تعدد الشرط واتحاده:

فالشرط قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد قد يكون معطوفاً بحرف يفيد الجمع كالواو وقد يكون معطوفاً بحرف لا يفيد الجمع كأو فتلك أقسام ثلاثة فى الشرط والمشروط مثل الشرط فى ذلك لأنه قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد قد يعطف الواو، وقد يعطف بأو - فتلك أقسام ثلاثة أيضاً - فإذا ضربت هذه الثلاثة، فى الثلاثة المتقدمة كانت الصور تسعة وإليك تفصيلها:

تغير الحكم بوجوده وعدمه، والسبب قد لا يوجد ذلك، بل يوجب مصادفته وموافقته، وقد أشار إلى هذا الذى قلناه الشيخ القفال الشاشى.

قال القفال: والطريق فى التمييز بين العلة والسبب والشرط، أنا ننظر إلى الشئ، فإن جرى مقارنة للشئ مع تأثير الشئ فيه دل على أنه علته، وإن جرى مقارنة للشئ، أو غير مقارن لا تأثير للشئ فيه، دل أنه سببه.

= أولاً: اتحاد الشرط مع اتحاد المشروط مثل: إن سرق زيد فاقطع يده وفى هذه الصورة يتوقف المشروط على هذا الشرط وحده وجوداً وعدمًا.

ثانياً: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بالواو مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم وصمت يوماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً للجمع بين الأمرين.

ثالثاً: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بأو، مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم أو صمت يوماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً لحصول أحد الأمرين على التخيير. وعليه أن يعين ما يفعله منهما.

رابعاً: تعدد الشرط بحرف الواو مع اتحاد المشروط مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأكرمه. وفى هذه الحالة لا يوجد المشروط المتحد إلا إذا وجد الشرطان معاً.

خامساً: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بحرف الواو كذلك مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً ودرهماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضياً لحصول المشروط المتعدد كذلك.

سادساً: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بأو مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً. أو درهماً وفى هذه الحالة يكون حصول الشرط مقتضياً حصول أحد المشروطين على التخيير ويكون التعيين لمن أمر بهذا الأمر.

سابعاً: تعدد الشرط بأو مع اتحاد المشروط مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسة أو ذاكر دروسه فأعطه درهماً. وفى هذه الحالة يكون أحد الشرطين مقتضياً حصول المشروط المتحد.

ثامناً: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بالواو مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً ودرهماً وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً لحصول الأمرين معاً.

تاسعاً: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بأو كذلك مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسه أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً أو درهماً وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً

لحصول أحد المشروطين على التخيير ويرجع التعيين إلى من أمر بهذا الأمر، انظر نهاية السؤل (٤٣٩/٢، ٤٤٠، ٤٤١) إحكام الأحكام (٤٥٥/٢، ٤٥٦)، المستصطفى (١٨١/٢، ١٨٢،

١٨٣) المحصول (٤٢٣/١، ٤٢٤، ٤٢٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٩٤/٢، ٢٩٥، ٢٩٦).

وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحد، كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً. ويقال أيضاً في الفرق بين السبب والعلة: إن السبب قد يوجد مع تراخي الحكم، كالبيع بشرط الخيار سبب للملك، ليس بعلة، ولو كان علة لما تأخر حكمه، ولكنه سبب منعقد، ويصير علة بارتفاع الخيار، فيكون ارتفاع الخيار شرطاً ليصير علة لوقوع الملك، فمتى وجد هذا الشرط انقلب السبب علةً، ولا يتراخى عنه حكمه، ثم الحكم إذا وجد بانضمام الشرط إلى السبب يضاف إلى السبب، لا إلى الشرط، ولهذا قلنا بتضمين شهود اليمين إذا رجعوا دون تضمين شهود الشرط، وكذلك حصول الجرح في المجروح من المكلف المختار، سبب لوجوب القصاص عند زهوق الروح، ويصير عند زهوق الروح علة القصاص وكذلك حصول النافي في يد الغنى المكلف في الزكاة، سبب لوجوب الزكاة، وإذا حال الحول صير علةً موجبةً، وكذلك اليمين قبل الحنث، سبب لجواز أداء الكفارة، ويصير عند الحنث علةً موجبةً مقررةً، وكذلك الطلقة الواحدة سبب التحريم في الرجعة، وعند انقضاء الرجعة تصير علةً لانقطاع النكاح.

وقد ذكروا مثال هذا الشرط فقالوا: إن الحياة شرطٌ في صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات الحي، ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة، وهذا في العقليات، وفي الشرعيات لا تصح الصلاة بدون الطهارة؛ ولا يصح الصوم بدون النية، وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا، وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شيء من الزيادة في تقديره وتحقيقه.

وأما أبو زيد فله كلامٌ كثير في السبب، والعلة، والشرط، ونذكر طرفاً من ذلك، ونتكلم على ما يوافق مذهبنا قال في تقويم الأدلة: الأسباب التي تسمى أسباباً شرعاً أربعة أقسام، سبب اسماً لا معنى، وسبب محض اسماً ومعنى، وسبب هو علة العلة معنى، وسبب هو علة معنى.

أما السبب اسماً لا معنى ولا حكماً، فنحو اليمين بالله في حق الكفارة، فإنها بعد الحنث تجب باليمين، لا بالحنث على ما عرف، وكذلك النذر المعلق بالشرط، فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر، لا بالشرط، ويسمى النذر المعلق بالشرط سبباً، وكذلك اليمين، إلا أنه اسمٌ مجازاً لتصوره بصورة الأسباب لا حقيقة لعدم معنى السبب، لأن معنى السبب ما يكون مؤدياً إلى غيره وطريقاً، واليمين تعقد للبر وأنه مانع من الحنث الذي تجب

عنده الكفارة، وليس بطريق ولكنه، لما كان الغرض أن يزول المانع فيصير علةً، كان في صورة السبب، ويتحلل المانع ذهب عنه معنى السببية، ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.

قال: ونقول على هذا: إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز، لأنه ليس بطلاق، ولا هو سبب الطلاق، ولا يعتبر لانعقاده شرطاً لطلاق، وهو ملك النكاح، كما لو حلف بشيءٍ آخر، وإنما تكلم هذا بما يصير خلافاً، وهو إذا وصل إلى المرأة التي هي محلها بعد الشرط، وإنما يعتبر في الحال كون الرجل من أهل التكلم به، ومن أهل اليمين، لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود لا ما يرتفع، واليمين يرتفع بعد الحنث، لأنه يبقى بعد الحنث قوله: أنت طالق، أو على كذا، وهذا القدر لا يكون يميناً.

وكذلك اليمين بالله قبل الحنث، يمين منعقدة للبر، وبعده يزول الانعقاد، وهو كعقد قائم مفسوخ، فلا يكون البيع سبباً لحكم الفسخ بحال، وبالفسخ يزول معنى البيع. وكذلك بعد الحنث يزول معنى اليمين المنعقدة، لإيجاب البر، فلا تكون المنعقدة سبباً لما يتعلق بثبوته بانفساخه.

قال: فالتعلقات بشروط ليست بأسباب حكماً ومعنى، لما يجب عند الشرط، وقد تسمى أسباباً تسويةً مجازاً، فهذا ضرب مجاز، ولكنه معتبر شرعاً، لأنه في الحال معتبرة أيماناً لحكم شرع اليمين له، وكان عقداً صحيحاً لحكم صحيح، وإنما أبطلنا كونه سبباً لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد في الحال.

قال: وأما السبب المحض، فنحو حل قيد العبد حتى أبق، فإنه سبب محض، ولا يضمن العبد، لأن الإهلاك كان بالإباق والإباق كان باختيار من العبد، لا بقوة حدثت من الحل، وكذلك إذا دل سارقاً على المال حتى سرق، ولا يضمن المال، لأن أخذ المال كان باختيار السارق، لا بقوة حدثت من الدلالة.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إن الدابة إذا أتلقت زرع الإنسان، لم يضمن صاحب الدابة^(١)، لأن التلف كان بوطء، أو بأكل فعلته الدابة باختيارها، لا بقوة حدثت من تسبب صاحبها، وكذلك ما انفتح باب أسطبل حتى خرجت الدابة، أو باب قفص حتى

(١) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (٤/٥٤٨)، وهناك من قال: يضمن ما أفسدته من الزرع ليلاً دون النهار إن لم تكن يد أحد عليها وهو قول مالك والشافعي وأحمد وأكثر فقهاء الحجاز، انظر المغني (٣٥٧/١٠).

طار الطير، لم يضمن^(١)، لأن الخروج وال الطيران كان باختيار من الطير والدابة، لا بقوة حدثت من الفتح، أوجبت له الاختيار، ولا بإلجاء الدابة إليه، ليفسد الاختيار بالكراهة، ولا يلزمنا على هذا المحرم إذا دل على صيد، حيث يضمن، لأن الدلالة سبب محض في حق جناية الأخذ ولا ضمان عليه من حيث الأخذ للصيد، ولكنه يضمن من حيث أزال أمنه عن الاصطياد، وقد لزمه بالإحرام أن لا يزيل أمنه، فتكون الإزالة جنائية عليه، كما يكون ترك الحفظ من المودع جنائية على الوديعة يضمن به، ويضمن في مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بالدلالة على إحرامه، فإن أزال الأمن عنه، لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون، فأما بعد العلم بمكانه، فلا ينجيه إلا الفرار على خوف، ولهذا قلنا: إن حافر البئر لا يضمن الكفارة^(٢)، ولا يحرم الإرث^(٣)، لأنهما يجبان جزاءً بإزاء فعل القتل مباشرة، والمباشرة من الحافر في حفره، وقد انقضى قبل الاتصال بالساقط، وإنما اتصل به عمق حادث بفعله، فصار يشبه سقوطاً للعمق الحادث بفعله، إلا أنه شرط لسقوطه، لأنه علة لسقوطه فسقوطه سبب ثقله الذي لا يحمله الهواء والأرض كانت تحمله، ولما صار العمق الحادث بفعله شرطاً للتلف، والكفارة جزاء علة التلف، لم يضمن صاحب الشرط، وأما ضمان التالف ليس بجزءٍ علة التلف، لينعدم بعدمها. بل إنما يضمن التالف، لوجود تلف مضاف إليه، والحكم إلى الشرط مضاف وجوداً، وإن لم يضاف إليه وجوباً، وإذا أضيف إليه ضمن، إلا أنه إذا اجتمع علة التلف مع شرط التلف، وصلاح كل واحدٍ منهما أن يجعل سبب ضمان، كانت الإضافة إلى العلة أولى، وها هنا العلة ثقله أو شبهه، وذلك لا يصلح سبب الضمان، لأنه ليس بتعداً، فوجبت الإضافة إلى صاحب الشرط.

قال: وكذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفصلة أمانةً عندنا^(٣)، لأن ضمان الغصب ضمان فعل خاص هو أخذ مال مملوك، ولا يتصور الأخذ على هذا الجزاء، إلا بإزالة يده عن الشيء، وهذا الحد وجد في الأم، ولم توجد في الزوائد، لأنها حدثت في يد الغاصب، فلا يجب ضمان الغصب به، وإن سلمنا أن البقاء تعداً حكماً، فهو تعداً غير الغصب، ولما كان تعدياً آخر لم يجب به ضمان الغصب، فإن ادعى ضماناً آخر غير

(١) وهو قول أبو حنيفة والشافعي وقال أحمد ومالك: يضمن، انظر المغنى (٥/٤٤٧).

(٢) هذا هو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

(٣) أى: الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

ضمان الغصب تكلمنا فيه . قال : وعلى هذا يقول : إن شهود القصاص إذا رجعوا بعد ما قتل المشهود عليه بشهادتهم لا يضمنون الكفارة ، ولا يحرمون الإرث ، ويضمنون الدية كالحافر سواء ، لأن المباشرة منهم بأداء الشهادة ، وقد انقضت بالفراغ عن الأداء ، ثم حكم الحاكم ، وما وجب به مضاف إليهم ، لأنهم ألزموا الحاكم ذلك ، إلا أن التلف الواقع بالحكم تلفٌ حكْمِيٌّ ، والكفارة جزاءُ الإلتلاف حقيقة ، وذلك بمباشرة الولي ، وهو فيه مختارٌ غير ملجأ ، فنقصر فعله ، ولا نتقل إلى الشهود ، فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة ، وكذلك الرجل تكون له امرأتان ، صغيرة وكبيرة ، فأرضعت الكبيرة الصغيرة حتى باتت ، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف الصداق ، ويرجع بما غرم على الكبيرة إن تعدت الفساد ، ولا يرجع إن لم تعدد الفساد^(١) ، لأن الرضعة مسببة للفرقة ، وليست بصاحبة علة ، كالحافر سواء ، لأن فعلها في التمكين من الارتفاع لا غير ، والفرقة تتعلق بوصول اللبن في الجوف وذلك إنما يحصل بارتضاع الصغيرة ، وهي مختارة في غير ذلك غير أن مص الصغيرة ، إنما يكون ارتضاعاً ببقاء أثر فعل الكبيرة ، وهو بقاء الثدي في فمها بالقيام كان منها ابتداءً إن كان الإلزام تعدياً ، وإن لم يكن تعدياً فكذلك البقاء وهو كالحفر سواء إذا لم يكن تعدياً ، لم يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعد كان منها ، فلا يكون سبب ضمان ، لأن الوجوب لا يكون فوق التلف ، والتلف إذا لم يكن بتعد من الحافر لم يضمن ، فكذلك الوجوب هاهنا ، وعندنا الضمان إنما يجب لإيجاب المهر لا بإتلاف ملك النكاح ، فإنه غير متقوم عندنا ، ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول . ثم رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، ومتى كان البقاء تعدياً ، وارتضاع الصغيرة مباحاً ، أضيف الإيجاب إلى ما هو تعدد ، فوجب الضمان على ما مر من الأسباب ، ووجود بعض ما يتم علته بانضمام معنئ آخر إليه ، كأخذ شطرى البيع ، وأخذ وصفي علة الربا ، فهو من الأسباب المحضة ، لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة ، وذكر أن البعض من العلة لا يكون له حكم العلة .

قال : وعلى هذا نقول : لا تجب صدقة الفطر عن نصف عبد^(٢) ، لأن علتها الرأس ، فلا يكون للبعض حكم العلة ، وكذلك الحفنة بالحفنة لا ربا فيها ، لأن العلة هي الكيل ، وهذا بعض ما يكال ، وليس بمكيل ، وذكر أمثالا لهذا . قال : وأما السبب هو علة العلة ،

(١) انظر الهداية (١/٢٤٦) .

(٢) فإذا كان عبد بين شريكين فلا يخرج أحدهما عنه ، انظر الهداية (١/١٢٤) .

فهو السبب الموجب، لأنه أوجب علة الحكم، فمن حيث إنها لم توجب إلا بواسطة علة، كانت سبباً، ومن حيث حدثت العلة الموجبة للحكم به أضيف الوجوب إليه صار موجباً، ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه، لأن علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت العلة الأخيرة مع حكمها الأول، ومثاله الرمي المصيب القاتل، فإنه سبب الموت، لأن فعل الرمي ينقطع قبل الإصابة، لكنه أوجب حركة فى السهم وصل بها إلى الرمي، وأوجب نقض بنيته، ثم انتقاض البنية أحدث آلاماً قتلته، وكان الرمي سبباً موجباً، وله حكم حر الرقبة من كل وجه، فصار الموت، وسراية الآلام انتقاض البنية، ونفوذ السهم إحكاماً للرمي.

قال: وقلنا نحن: إن شراء القريب إعتاق^(١)، ويجوز به التكفير، لا سبب موجب للعتق، لأن الشراء علة الملك، والمملك القريب علة العتق، فكان الشراء علة علة العتق، فكان له حكم العلة، وصار الملك مع العتق حكيمين للشراء.

قال: ولهذا قلنا: إن الحكم يضاف إلى آخر أوصاف العلة، لأن ما مضى إنما يصير موجباً بالآخر، ثم الحكم يجب بالكل، فيصير الوصف الآخر كعلة العلة، ومن هذه الجملة قطع حبل القنديل حتى يكسر، وشق الزق حتى يسيل، لأن قوامه بمسكته، ومسكة القنديل بالحل، ومسكة الدهن بالزق، والقطع والشق علة مزيلة للمسكة، وزوال المسكة علة التلف. قال: وأما السبب الذى هو علة، فهو الموجب للحكم بنفسه فى ثانى الحال بلا واسطة علة لكن الحكم فى الحال، لم يجب لعدم تمامه، لا لعدم بعض ما هو علة. بل لعدم وصف ما هو علة من حيث لم يوجب بنفسه حتى تم بوصفه كان سبباً وطريقاً إليه، ومن حيث إن الحكم فى الثانى يضاف إلى العلة دون وصفها، لأن الأوصاف أتباع لم تكن سبباً محضاً، بل كان سبباً ابتداءً، وعلة انتهاء، وهذا أرق وجوه الأسباب، ومثاله النصاب، فإنه سبب الوجوب، وعلة إذا تم الحول^(٢) لأن الزكاة تجب بسبب الغنى، والغنى فى النصاب دون الحول، ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر على القائم به، وهو أنه يوصف بأنه حولى فى ملكه، لأن الشرع علق الزكاة قال: نام معنى والنمو لا تكون إلا مدة، فشرط صفة التفاجؤ لا يستحق النمو، فصار المال المرصد للنمو أصل العلة، والحول وصفاً، فلم

(١) انظر الهداية (٢/٣٣٥).

(٢) انظر الهداية (١/١٠٣).

يعمل أصل العلة ما لم يتم وصفه.

قال: ولا يقال: إن حولان الحول عليه شرط الوجوب، لأنه سبب بقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول الحول»^(١) وحتى ليست بكلمة شرط، إنما هي توقيت، ولا يقال: إن الحول أجل مانع، لأن الأجل لو منع لكان رخصة لصاحب الحق، فكان ينبغي أن تسقط بإسقاطه، بأن يأخذ بالعزيمة، ويعجل الأداء كما في صوم المسافر، لما كان المانع من الوجوب أجل الله تعالى، صح التعجيل بها هنا، إذا عجل لا يكون فرضاً. بل يكون موقوفاً إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مر بيانه، علم أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة، وأن التعجيل ليس على وجه الرخصة، وهذا لأن الحول متى تم واتصف النصاب بما قلنا والوصف لا يقوم بعينه. بل بالموصوف، وهو المال من حين صار سبباً، لأنه لا يتصف المال بالحول إلا إذا بقي حولاً، فاستند بالوصف إلى أصل المال، وصار ذلك المال من أول الحول متصفاً بأنه حولي، كالرجل يعيش مائة سنة، فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه، لا شخص آخر، فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضاً، فيعتبر التعجيل مؤدياً بعد الوجوب، فيجزئه، وأما بعض العلة، فلا تستند إلى ما قبله. بل تقتصر على حين وجوده، لأنه ليس يتبع لما قبله، وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى الأداء قبله، إذا قبل الوجوب فلا يجزئه.

قال: وهذا كما قيل في المريض صاحب الفراش إذا وهب جميع ماله: أنه ينفذ ويصير ملكاً للموهوب له إذا سلم إليه، كما لو كان صحيحاً، وإذا مات نقضت الهبة في العلتين، لأن العلة الحاجزة عن هبة الثلثين مرض ميمت، لا نفس المرض. وقولنا: ميمت صفة للمرض والوصف معدوم وقت الهبة، فنفدت الهبة من غير حجز، فلما دام المرض حتى مات تم الوصف، فصار أول الوجوب متصفاً بالإضافة، لا آخره، لأن الموت يضعف القوى، وكل جزء من المرض بعده أخرج عن عداد الأصحاء، يضعف بمنزلة جراح متفرقة سرت إلى الموت، فإنه أضاف إلى الكل دون الأخير، فتمت علة الحجر من حين أصل المرض الذي أضفناه، والتصرف وجد بعده، فصار محجوراً عليه، فنقض عليه إذا لم يجزه صاحب الحق قال: وعلى هذا قال علمائنا: إذا جرح رجل

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠٢/٢) ح (١٥٧٣) عن علي رضي الله عنه بنحوه. وابن ماجه:

الزكاة (٥٧١/١) ح (١٧٩٢) عن عائشة رضي الله عنها، انظر نصب الراية (٣٢٨/٢-٣٣٠).

رجلاً خطأ، وكفر ثم مات المجروح أجزاءه بالمال، والصيام جميعاً، لأن علة الوجوب هي القتل، وذلك اسم لجرح يسرى إلى النفس فيموت، والسراية صفة لأصل الجرح، فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا يمنع التعجيل موقوفاً على تمتة العلة بوصفها في الثاني، هذا كلام أبي زيد في أقسام السبب، ذكرت أكثره، وتركت بعضه، والمذكور كافٍ لبيان أصولهم، وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاع لهم في أصولهم على ما زعمه هؤلاء، على ما زعمه مشايخهم وأصحابهم، والذي ذكر أولاً أن اليمين ليست الكفارة ضيقة، إنما هي سبب تسمية ومجازاً، فالأصل أن الشيء إذا حكم بشبوته يكون حقيقة، ومن ادعى كونه مجازاً فعليه الدليل، وقد ذكرنا في كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم، وذلك في الحال الواقع بالبر، فلا يجب التكفير مع حصوله في الحال بغيره. ثم إذا حثت فقد فات قضاء حق الاسم بالبر، فيجب الآن قضاؤه بالكفارة، إلا أن السبب لذلك هو اليمين، لما بينا من قبل، فإذا كفر جاز، لأنه قد فعل بعد وجود سببه، فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين فلا معنى لمنع الجواز، وأما قوله: إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه، فلما ارتفعت اليمين بالحنث، وهو زمان وجوب الكفارة، دل أنه لا يصلح سبباً للكفارة.

قلنا: الكفارة سببها اليمين على ما قلنا، ولكن لما كان هذا الواجب كفارة، فلا بد من اتصال هتك باليمين، ليستقيم الواجب كفارة. ثم إذا اتصل الهتك باليمين، باتصال الحنث بها لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقيق السببية في الحال مثل الموت مع الجراح، فإن تأخر الموت عن الجراح لا يمنع من تحقيق السببية في الحال حتى جازت الكفارة، والمعنى ما بينا في ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند الاستشهادية في عقد مخصوص، والاسم في اليمين، فكانت هي السبب.

وأما ارتفاعها عند الحنث. فلا يقول بنفس الحنث، ارتفع لكن إذا كفر، ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبق لبقائها فائدة، فارتفعت كالرجل يقول: والله لا أكلم فلاناً يوم كذا، فمضى اليوم، ولا يكلم، ارتفع لعدم الفائدة في بقائها فارتفعت.

وأما مسألة الدابة إذا أثلقت زرع إنسان، إنما أوجبنا الضمان^(١) إذا وجدنا بالليل لقضاء النبي ﷺ بإلزام أربابها الحفظ لها، وإذا أمر منهم حفظها بالليل، فقد ألزمهم ضمانها إذا فسدت. وأما فتح باب القفص وباب الأسطبل، فهو سبب لطيران الطير،

(١) انظر المهذب (٢/١٩٤).

وسبب لخروج الدابة^(١)، وإنما جعلنا ذلك سبباً، لأن السبب ما يوصل إلى شيء، ونحن نعلم قطعاً أن فتح الباب موصل إلى الطيران، وطيران الطير هلاك له في حق مالكة، وكذلك في حفر بئر عمق المكان مبطلٌ لاستمساكه على الأرض في حال سببه الذي هو مباحٌ له، وزوال المسكة في مثل هذه الصورة مهلك له، فصار بفتح الباب مهلكاً للطير بهذا الوجه، ويحفر البئر مهلكاً للواقع من هذا الوجه، وضمان الهالك، واجبٌ على المهلك سواء أكان الواجب حقَّ الله تعالى، أو حق الأدمى، وهذا لأن التسبب قتل، لأنه لا يمكن مباشرة إزهاق الروح، فيكون تحصيله بالتسبب إليه، إلا أن التسبب إذا قوى بأن يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب القود، وإذا ضعف بأن لا يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب الدية، وكان المعنى فيه أن القود وجب لحكمة الزجر فإذا ضعف السبب، استغنى عن الزجر، فسقط القود، وإذا قوى السبب افتقر إلى الزجر، فوجب القود، وإذا ثبت أنه قتل، وجبت الكفارة به.

بيينة: أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الأدمى، وضمان المتلف لا يجب إلا بالإتلاف، دل أن حفر البئر إذا اتصل به السقوط إتلاف، وعلى هذا وجب القصاص على شهود القصاص، إذا رجعوا، لأنه سبب قوى يؤدي إلى التلف، فصاروا متلفين.

والدليل على أن فعلهم إتلاف؛ وجوب الدية عليهم قولهم: إنهم قتلة حكماً لا حقيقة. قلنا: إذا كانوا قاتلين، فيكونون قاتلين حقيقة، وإلا لم يكونوا قاتلين. ثم نقول: إنما صاروا قتلة بإتيانهم هلاك الشخص حقاً للشهود له، وإذا جعلوا هلاكه حقاً، فقد أهلكوا، فهذا وجه قولنا: إنهم قتلة. ثم إذا صاروا قتلة، فسواء صاروا قتلة حكماً أو حسياً، بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعلٍ حسى، يُوجد منهم إسقاط لإيجاب القود عليهم بذلك الفعل الحسى الذى أوجب نسبة القول إليهم، وهذا كالرمى والجرح المؤدى إلى هلاكه، وقولهم: إن الولي يختار القتل. قلنا: اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى الشهود حكماً، فلا يمنع أيضاً وجوب القود عليهم، وهذا لأن جهة القتل في حق الولي والشهود مختلفة، فالولي صار قاتلاً بمباشرة جرحاً، أو حز رقبة، والشهود إنما صاروا قتلة بجعلهم هلاك الرجل حقاً للولي، وإذا اختلفت الجهة لم تمنع اختيار الولي من نسبة القتل إلى الشهود، وأما مسألة ولد الغصب، فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوانٍ على مال الغير، وهذا القدر مستقل كافٍ في إيجاب الضمان، ولا

نعتبر وراءه شيئاً آخر، وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد، فلا معنى لضم شيء آخر إليه، وإثبات اليد على مال الغير مستقل بنفسه لإيجاب الضمان، لأن إزالته اليد التى يشيرون إليها لا يراد لعينها، وإنما يراد لإثبات اليد، فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة، لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود، وتمام هذا فى تلك المسألة.

وأما مسألة إرضاع الكبيرة الصغيرة، فاعتبار وجود التعمد إلى الفساد بعد أن وجد الفساد بعيد عن مسالك الشرع، والذي ذكر من قوله: إن الإلحاق تعدد، فإثبات التعدى فى إلحاق الصبى الثدى متعذر، إلا باعتبار إفساد النكاح متصل بهذا الفعل، سواء تعمد الإفساد أم لم يتعمد، وإذا اتصل الإفساد به، وكانت المرأة المرضعة منسدة للنكاح، فشرط قصدتها التعمد أو عدم قصدتها التعمد لا وجه له، كالرمى فإنه لما كان تعدياً بإصابته آدمياً، فبعد أن أصاب الأدمى، وتحقق قتله باعتبار تعمده وعدم تعمده، لا يكون له وجه الضمان فى الحالين.

وأما الذى قاله فى المرض، وملك النصاب، فهو تكلف شديد، والحق يجب للورثة قطعاً بعد الموت، واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن، لأنه إن كان المرض سبب الموت يضعف القوى فتركيب الأدمى على طباع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل، فإن ثبوت الاعتدال فى المتباينات عسر جداً، فالتركيب المختلف آيل إلى الانتقاض كما أن الضعف آيل إلى الفناء، ومن دخل فى أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه، ويبقى فهمه حسيراً فى بعض المداخل، وإنما المنع من التبذع فيما زاد على الثلث من قبل الشرع يجب للورثة من بعد، لا لحق واجب لهم فى الحال، والدليل على هذا أن النبى ﷺ قال: «إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس». فأشار فى المنع إلى معنى بعد موته، لا إلى أمر قائم فى الحال.

وأما النصاب، فهو موجب للزكاة عند اتصال صفة النماء به، والنماء يتحقق بحول الحول، فهو عندنا مثل اليمين التى سبق ذكرها، واتصال الحول بالمال مثل اتصال الخنث باليمين، وجواز التعجيل لتبوع نفع للفقراء، لكن جواز هذا مع النفع بعد وجود السبب فى نفسه وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة، وكان الشرع لم يبلغ وجود السبب، واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم، أو صرف عتق إلى عبيد، أو إطعام مساكين ومحاويع، ولهذا لم يجوز الصوم فى الكفارة قبل الخنث، لأنه ليس بمتصل بنفع أحد، والأصل أن كل معنى يمكن اعتباره فى حكم ورد به السمع، فإنه يعتبر ولا

يعطل، وإرادة الشارع نفع المحتاج معتبر، وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق يعتبر، فبمجموع هذا ورد الجواز في المحل في تعجيل الزكاة، وقد ورد الجواز في تعجيل الزكاة.

فأما أن يعتمد إنسان، ويريد أن يحقق وجوب الزكاة بنفس النصاب، والشرع ورد بنفى الوجوب قبل الحول، ويجعل نفس ملك النصاب كافيًا لوجوب الزكاة، وقد وجدنا في حول الحول اتصال معنى بالنصاب يصلح مؤثرًا في إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه، فمحال، وصار هذا مثل اليمين والحنث، فاليمين سبب، والحنث يتصل، فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين في هذه الحالة، لأن المؤاخذة في سببها، لا بد من اعتبار هتك كما أن الزكاة مواساة، فلا بد من اعتبار نداء، ثم هناك لم يعطل نفس السبب حتى اتصل به جواز الإخراج، وإن تأخر الوجوب كذلك، لا يعطل السبب في الكفارة، فيتصل به جواز التكفير، وإن تأخر الوجوب، فهذا وجه الكلام على ما ذكره، وتمام هذا مذكور في الخلافات، فلا يعدم الناظر في هذا الذي ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه في التعاليق والمصنفات.

(فصل): ثم ذكر أنواع العلل المعتمدة فرعًا. فقال:

العلل المعتمدة أربعة:

- علة موجودة اسمًا ومعنى وحكمًا.
- وعلة موجودة اسمًا ومعنى لا حكمًا.
- وعلة موجودة حكمًا لا اسمًا ومعنى.
- وعلة موجودة اسمًا لا معنى ولا حكمًا.

فأما المعتبر من كل وجه، فنحو إعتاق المخاطب عبده، وطلاقه امرأته، وبيعه ماله، ونذره لصدقة شيء، وهذا ضرب لا إشكال فيه وهو الأصل، قال: وأما الموجود اسمًا لا معنى ولا حكمًا، فنحو طلاق المرأة إن دخلت الدار، كان عقد الطلاق اسمًا، ولم يكن معنى ولا حكمًا، على ما مر من قبل.

وأما الموجود اسمًا ومعنى لا حكمًا، فهو مثل النصاب قبل الحول، فإنه علة الوجوب اسمًا ومعنى لا حكمًا، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، وكذلك الجرح علة القتل، وقد وجدت صورة ومعنى لا حكمًا، وكذلك البيع بشرط الخيار علة للملك

اسماً ومعنى لا حكماً، وكذلك الطلاق الرجعى علة إبانة انعقدت اسماً ومعنى وحكماً وأما الموجود حكماً لا اسماً ولا معنى، فكالسفر، فإنه سبب للرخصة، والعلة هى المشقة، فأثبتت حكم العلة، وهى السقوط ولا مشقة، وهى العلة على الحقيقة، وكذلك الاستبراء يجب باستحداث ملك الوطء بملك اليمين، وإن كانت الأمة بكرًا، أو اشتراها من صبي، أو امرأة، والعلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد ولا ماء فى هذه المواضع، وكذلك الوضوء يجب عن النوم^(١)، وإن لم يوجد الحدث، والعلة خروج النجس عندنا، أو خروج شئ من المخرج على أصل غيرنا، وكذلك إذا باشر امرأته، وإن انتشرت آلتها وليس بينهما ثوب، وجب الوضوء، وإن لم يخرج شئ بيقين، والعلة هى الخروج، وكذلك الاغتسال يجب بالتقاء الختانين، وإن تيقن بعدم الماء^(٢)، والعلة خروج المتى عن شهوة، والسبب يثبت بالنكاح، وأصله الماء، وثبت وإن لم يطأها، ويعلم أنه لم يخلق من مائه، وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة، والمشقة أمر باطن، يتفاوت الناس فيها، وليس لها حد معلوم، ولو علق الحكم بحقيقة المشقة، لتعذر الأمر علينا، فعلقه الشرع بسببها فى العادات تيسيراً علينا، فثبت الحكم، وإن عدت العلة، لأن السبب حققها، وصار علة شرعاً، وكذلك خروج الحدث حال النوم أمر باطن، لو علق الحكم به لتعذر، فتعلق بالسبب المؤدى إليه ظاهراً، وهو النوم الذى يُرخى مفاصله، تيسيراً واحتياطاً لأمر العبادة، وكذلك الاستبراء لو علق بالماء، وهو أمر باطن، تعذر علينا مراعاته، فتعلق بالسبب المؤدى إلى خلط المياه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين، لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم للمالك الأول، فلو أتحنا للمالك الثانى بنفس الملك، لأدى إلى الخلط، بخلاف النكاح، فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول، لا بد من تربص من حيث البراءة، فالإطلاق للثانى بنفس الملك لا يؤدى إلى الخلط، وإذا كان كذلك أقسم سبب الخلط، وهو التأخير بنفس الملك، فقام الخلط حقيقة، تيسيراً على العباد بتعليق الحكم بسبب ظاهر دون الماء الباطن.

واعلم أن هذا الذى ذكره أول ما فيه أن يعمد فى كل فصل يذكره إلى تقسيم مفيد، بأعداد الأربعة، ولا بد أن يبلغ هذا العدد، ولا يزيد، فيستخرج بالنقاش أقساماً، حتى يبلغ هذا القدر، ونعلم قطعاً أن هذا ليس من شأن المحقق وما بال هذا الفاضل وعدد

(١) انظر الهداية (١٥/١).

(٢) انظر الهداية (١٧/١).

الأربعة، وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لا بد فيه، والتقصان فيه جائز متوهم، والدليل على أنه لم يكن من شأنه التحقيق في هذه الفصول التي يذكرها أنه قسم العلل والأسباب، وجعل أحد الأقسام قسم علة توجد حكماً بلا معنى، وإذا كانت العلة علة تسمية بلا معنى. فكيف يبنى عليه حكم من أحكام الشرع، وسبيلها أن تتبع العلل الصحيحة، ولا صحة لعللة ما، حتى تكون معنوية، وذكر أيضاً أحد الأقسام، قسم علة لا حكم لها، وإذا لم يكن للعللة حكم فكيف تكون علة؟ والمسائل التي ذكرها، فليس على ما زعم، ولأن لم تكن مشقة، فهو نادر، وكذلك النوم موجب خروج الحدث في الغالب، فاعتبر الغالب في هذين الموضعين، وأعرض عن النادر، وعلى أنه قد قال بعض أصحابنا وبعض أصحابهم: إن نفس النوم حدث، وهو طريق معتمد، وصار نفس النوم حدثاً بالنص.

وأما مسألة الاستبراء، فعندنا لا بد من ماء حقيقة، أو توهم ماء، حتى لو عُدَّ كلاهما لم يجب الاستبراء، وكذلك في النكاح لا نقول: إن نفس النكاح يثبت النسب. بل النسب عندنا بتوهم الماء، وهو إمكان الوطء، وثبت بنفس الإمكان احتياطاً للنسب. ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشرع له سبيلاً إلى نفيه باللعان إلا في موضع مخصوص من شخص مخصوص على ما عرف، فثبت النسب لهذا الولد الذي نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربة في عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال، وكذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال، وفي الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان، وهذا من الحرج والضرر الذي لا يجوز أن يطلقه حكمة الرب، وبفضله على عباده وحسن نظره لهم مثله، وكيف يأخذ الشرع ولد زنا، فيضعه في حجر إنسان، ويلحقه به. ثم لا يجعل له سبيلاً في التخلص منه، ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا، ولا نفرة في القلوب، ولا ضرر في النفوس أشد من هذا، فدل حكاية مذهبهم على بطلانها، وما كانت حكايته معينة من إقامة الدليل على فساده. فنعلم قطعاً خطأ تأويله، ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: إن قائله أخطأ، ونحكم بخطئه ونقول: لو حكم حاكمٌ بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغي ألا يتفد حكمه.

(فصل)

ثم ذكر:

أنواع الشرط، وجعلها أقساماً أربعة:

فقال: شرطٌ محض، وشرطٌ في حكم العلة، وشرط هو في العلامة المحضة، وشرط صورة ما له حكم.

فأما الشرط المحض فما يمتنع وجود الحكم إلا بوجوده، والشرط المحض بكلمة إن نحو قولك: عبدي حر إن دخل الدار، فإن التحرير قد انعدم حكماً، وامتنع وجوده حتى يوجد الشرط.

قال: ووجود العتاق يضاف إلى الشرط، فأما وجوبه يضاف إلى قوله: أنت حر، وعلى هذا شروط العبادات، فإن الوقت علة الوجوب والعلم بالخطاب شرطه، فلا يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم، أو ما يقوم مقامه، ولكن يجب بالوقت، وكذلك الأداء إنما يثبت بالفعل من قيام وقراءة وركوع، ولكن الوجود شرعاً يتعلق بالطهارة والنية، وسائر الشروط، وكذلك في المعاملات فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول، ولا يؤخذ شرعاً إلا بشهود.

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة، فنحو شق الزق للدهن وقطع حبل القنديل، ويضمن كأنه كل الدهر، أو أحرقه بالسراج وإن كان الشق مباشرة إتلاف الزق، وإزالة لما يمنع سيلان الدهن، فيوجد السيلان عند الشق لا به، بل يكون الدهن سبباً لا مانعاً، لكنه في حكم العلة، لأن تماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن في العادات، وتماسك الدهن محفوظاً عن التلف في العادة لا يكون إلا بالأوعية، وكان سبب الدهن في الوعاء حفظاً، فيكون شق الوعاء إتلافاً، وذكر مثل هذا في قطع حبل القنديل، لأن التعليق بالحبل حفظاً، وكان قطع الحبل إتلافاً.

قال: وهذا كالقتل، فإنه مباشرة إتلاف، ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة، لا لما يفيد جزءاً معيناً من شخص، وإنما كان كذلك لأن الحياة ليست بعين يمكن أخذها بمد اليد إليها، أو إتلافها بالقصد إليها بعينها، ولكن علق بقاءها محفوظة بسلامة بنيته، وكان نقض البنية، وبها قوامه إتلافاً للحياة.

وأما الطلاق فما يحفظ ترك التكلم به، وبه يبقى ملك الطلاق للزوج، فإذا تكلم به

وعلق الشرط، لم يعتبر الشرط حافظاً بل اعتبر مانعاً من الوقوع، واعتبر الإرسال عن لسانه اتباعاً وعلّة، فلم يكن للشرط حكم العلة.

قال: وعن هذا الأصل. قال أبو حنيفة في الطلاق المعلق بالولادة إذا أنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة: لم تطلق، لأن الشرط حكم العلة في إيجاب الحكم، فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأته.

وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان: الوجوب لا يضاف إلى الشرط، فتبقى علامة محضة في حق الوجوب، فيثبت بشهادة النساء وذكر مسائل له على هذا الأصل.

قال: وأما الشرط الذي هو في حكم العلامة فالإحصان بعد الزنا، فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجماً، فيصير ثبوت الإحصان علماً على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجه حتى أن أربعة لو شهدوا على الزنا، واثنان على الإحصان ثم رجح شهود الإحصان وحدهم لم يضمنوا شيئاً.

قال: وأما الشرط الذي هو شرط صورة لا معنى فالشرط الخارج عن وفاق العادة لقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [النساء: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ [النور: ٢٣] وقوله: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات﴾ [النساء: ٢٥]، لأن العادة جارية بترك نكاح الإماء إلا عند عدم الحرية والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلة، والفائدة في تخصيص الله تعالى هذه الحالة هي حالة الابتداء بهذه الحادثة في العادات، فصارت هذه الحادثة أولى بالبيان، لأن الحاجة إليها أمس.

واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطل أيضاً، والشرط لا يكون شرطاً، حتى تكون له حقيقة، وإنما يعدل إلى المجازفة بدليل، وأما الفرق بينه وبين العلة، فقد بيناه. وإذا ثبت الفرقان فقوله: إن من الشروط ما يكون علة باطل، وأما مسألة شق الزق، وقطع الحبل فإتلاف عندنا بحكم التسبب إليه، وقد ذكرنا أن التسبب إتلاف. وأما مسألة طول الحرية في قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح﴾ [النساء: ٢٥].

فظاهر الآية دل على أنه شرط، ومن قال: ليس بشرط فعليه إقامة الدليل. وأما قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ [النساء: ٢٣]، فإنما سقط كونه

شرطاً بدليل قام عليه، وكان ظاهر الآية تقتضى أن يكون شرطاً، وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها، ولم أر فى ذكرها فائدة، فتركها، فهذا جملة ما ذكره فى أقسام السبب والعلّة والشرط.

وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن الله تعالى، ونذكر الآن.

مسألة أسباب الشرائع

وهي مسألة لا بد من ذكرها، وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة لأنها تدخل في مسائل كثيرة.

اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من الله تعالى، فكل ما وجب فوجوبه بإيجاب الشرع، وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع، ونقول على هذا: إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب الله تعالى، وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب الله تعالى.

قال أبو زيد في كتاب تقويم الأدلة: إن أصل الدين وفروعه من العبادات، والكفارات والحدود، والمعاملات مشروعة بأسبابٍ عرفت أسباباً لها، بدليل قام على ذلك.

وأما الأمر فإنه لا إلزام إذا ما وجب علينا بسببه، كما يقول البائع للمشتري: اشترت، فأد الثمن كان الأمر طلباً للأداء، لا سبباً للوجوب في الدية.

قال: وعندنا أن الواجب في الذمة لا يجب نحو الوجوب بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، وذلك لأننا نجد وجوب حقوق الله تعالى على من لا يصح خطابه نحو النائم، والمغمى عليه، والمجنون إذا قصر جنونه، وإن قصر وقت العبادة، وكذلك الصبي على أصل الشافعي يلزمه الزكاة، وكفارات الإحرام، وكفارة القتل، وإن كان طفلاً لا يتصور خطابه فعلمنا أن الوجوب بأسباب غير الخطاب حتى صحت في حقهم كما في حق غيرهم، وهو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولي، وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه، لأن السبب هو الملك، وقد صح في حقه.

ألا ترى: وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحداً من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لم يجب أداء حقوق الله تعالى، والدليل عليه أن الصلوات تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق في الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار بحال، أطلق أو علق بوقت فإن من قال لآخر: تصدق بدرهم من مالي، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال حين يصبح أو يمسي أو قال لمجيء عدوٍ لما لم يجب التكرار بنفس الأمر، علمنا أن التكرار سبب موجب لتكرار الوجوب كل حين يتكرر.

قال: فنقول وبالله التوفيق: إن سبب وجوب أصل الدين، وهو معرفة الله تعالى هو الآيات في العالم الدالة على حدث العالم^(١)، وهي دائمة أبدًا، لا يمكن زوالها عنه،

(١) قال الشيخ الصعدي: للفلاسفة في هذا الموضوع آراء غريبة و أقوال لا مدلول لها إلا في مخيلتهم يقولون: إن المبدأ الفياض وهو الله تعالى لكونه واحدًا من كل الجهات لم يصدر عنه غير شيء واحد ويستحيل أن يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة (الواحد لا يعدد عنه إلا الواحد) وسموه العقل الأول ثم هذا باعتبار جهاته الوجود والوجوب بالغير والإمكان يصدر عنه أشياء ثلاثة: عقل ثان ونفس وجسم (جرم الفلك) وهكذا إلخ العقول العشرة ثم عن العاشر تصدر العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض، ومنها تكونت المواليد الثلاثي المعادن والنباتات والحيوانات ويسمى العنصر باعتبار تركيب الجسم منه اسطقسا وباعتبار تحليله إليه عنصرًا والفلكيات عندهم قديمة بموادها وصورها وأشكالها سوى الجزئي من الأوضاع والحركات والعناصر القديمة بموادها وصورها لكن بالنوع أما الصورة الشخصية لها فحادثة والمشهورة أن صورها قديمة بالجنس وهي الصورة الجسمية أعم من أن تكون فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية أو غيرهما وأما بالنوع فحادثة أيضًا فيجوز أن يكون نوع النار حادًا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ويرد عليه بأنهم صرحوا بأن صور الاسطقسان باقية في أمزجة المواليد الثلاثة وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها فيلزم قدم الصور العنصرية كذلك والكون والفساد في العناصر إنما هو في الأفراد الشخصية لا النوعية.

هذا ملخص مذهبهم في قدم العالم وأشهر أدلتهم عليه أن العالم جائز أن يكون محالاً أو واجباً لذاته لما هو ظاهر فتعين أن يكون جائزاً وعليه فإن وجد في الأزل ما يلزم لوجوده وجب وجوده فيه لاستحاله تخلف المعلول من ملته التامة وإن لم يوجد لزم نقص الواجب وهو محال وردوا دليلنا الآتي (بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بأنه غير تام لجسواز أن يكون حدوثهما باعتبار الشخص وتكون قديمه باعتبارها النوع كما هو عندهم فلا يكون ما قامت به حادثاً وأجيب عن هذا بأمور منها: أن النوع كلي والكللي لا وجود له إلا في ضمن الجزئي فيستحيل أن يكون قديماً مع حدوث جزئيه بل لا بد أن يكون قديماً مثله وهو باطل إذ الجزئي حادث بالمشاهدة ولهم الرد على هذا بأنه يعد جعلهم الجزئيات لا نهاية لها لا يلزم قدم جزئي منها لأن تلك السلسلة الغير المتناهية كافية في أن يوجد في ضمنها النوع ولا يلزم ذلك المحذور ورد دليلهم بأنه مبنى على أن العالم صادر عن الله جل شأنه بطريق التعليل من غير أن يكون له فيه اختيار وهو نقص يستحيل عليه فلا بد من الاختيار وهو سابق بالضرورة على العالم فيثبت حدوثه قالوا: هذا في اختيار الحادث يحتاج إلى التوجه وصرف القدرة نحو المقدور والتيهو للإيجاد ومحال ذلك في اختيار الواجب ورد بالمنع وأنه يستحيل أن يكون له اختيار في إيجاد العالم مع كون وجوده مقارناً لوجوده بالضرورة وإرادة الله شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاء فالله يسبق اختياره للإيجاد ولكن لا يكون الإيجاد إلا في الوقت الذي شاءه فيه ولا شيء من تلك النقائص التي في الحادث هنا قطعاً.

فلأن وجوب أصل الدين كذلك بحيث لا يحتمل النسخ، والزوال والتبدل، وإنما يسقط

= والعالم حادث عند المتكلمين والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون أعراضاً أو أعياناً فالأعراض بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون والضوء الآتى بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كالسكون ينعدم بالحركة والظلمة بالضوء وانعدام الشيء ينافى قدمه وذلك لأن القديم إما أن يكون واجباً بذاته أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد والاختيار لأنه لا يكون إلا فى الحادث على ما تقدم فيه فإن كان واجباً بذاته فالمنافاة ظاهره وإن كان مستنداً إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث إنه يلزم عليه تخلف المعلول على علته وهى الواجب لذاته والتخلف محال وما يقال من أنه لا يجوز أن يستند لشروط متعاقبة لا إلى نهاية ثم ينعدم بفقدتها مع أنه قديم، أو بشرط عدم حادث وعند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتى أما فى الأول فظاهر وأما فى الثانى فلأن عدم الحادث لا بد أن يشترط بأمر لا نهاية لها ينقطع بعدمها فيجربى فى تلك الأمور البرهان أيضاً. وللأشعرى طريق آخر فى إثبات حدوث الأعراض وهو أنها لو كانت باقية والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض وهو بديهى البطلان وسيأتى بيان ضعف هذا الدليل.

وأما الأعيان فهى حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبيان المقدمة الأولى أن الأعيان لا تخلو إما أن تكون متحركة أو ساكنة إذ الحركة على آخر تحقيق لها كون أول فى مكان ثان والسكون كذلك كون ثان فى مكان أول وقيل: إن الحركة هى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى حين آخر والسكون ما لم يكن كذلك فيشمل ما لم يكن مسبوفاً بكون أصلاً كما فى أن الحدوث بخلافه على الأول ورد ذلك بأن أن الحدوث لا لبث فيه فلا يصح جعله من السكون وخروجه عن الحركة والسكون على ما هو التحقيق لا يضر فى دعوى حدوث الأعيان لأن هذا الكون حادث أيضاً فعدم الخلو عنه يستلزم حدوث الأعيان وقيل: إن الحركة هى مجموع الكونين فى الخبيرين والسكون مجموع الكونين فى الحيز ويرد عليه بأنه فى صورة ما إذا حدث شيء فى مكان واستقر فيه آتئين وانتقل منه فى الآن الثالث إلى مكان آخر يلزم أن يكون الثانى جزءاً من الحركة والسكون كما يؤخذ من تعريفهما فلا تمتاز الحركة عن السكون ويكون الساكن فى أن سكونه الثانى شارعاً فى الحركة وذلك بديهى البطلان ولأجله حمل المحققون هذا القول على غير ما يقيد ظاهره وأن الكون السابق لتوقف الحركة والسكون عليه سهل جعله جزءاً منهما على طريق المسامحة والتجاوز وإطلاق الجزء على هو شرط شائع كثير الوقوع.

والحركة والسكون حادثان لا محالة أما أولاً فلأنهما من الأعراض وقد ثبت حدوثهما ولأن الحركات لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضى المسبوقية بالحال الأول والأولية تنافياها والسكون قابل للحركة بدلالة التماثل فى التركيب من الجواهر الفردة المتماثلة أيضاً فهو جائز العدم فيمتنع قدمه على ما تقدم والقول بأن قدمه بطريق التعليل لا ينافى كونه ممكناً بالنظر لذاته يبطل بأن كونه كذلك أمر يعتبره العقل وهو غير جواز وقوع العدم فإن هذا مستحيل فيه لما =

الأداء في بعض الأحوال للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع الوجوب عليه، وسبب وجوب الصلاة أوقاتها، بدليل تكرر الوجوب بتكرار الوقت، فإنها لو كانت شروطاً لما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولا يعقل غير الخطاب سبباً آخر للوجوب مع الوقت، ولما بطل أن يكون الخطاب موجباً للتكرار بقى الوقت سبباً بنفسه، وصار الخطاب سبباً ملزماً إذا وجب في ذمته بسبب آخر، ويدل عليه: أنه يضاف إليه. فيقال: صلاة الظهر والعصر، ومطلق إضافة الحادث إلى شيء يدل على حدوثه، كما يقال: كفارة القتل، وغرامة الإتلاف، ووجوب هو الحادث عند وجود الوقت، دل أن الوجوب كان بالوقت، وقد يضاف إلى الشرط أيضاً، لكنه يكون على وجه المجاز، كما أن الحكم وجد عنده، والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز، ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] واللام تذكر للتعليل في مثل هذه المواضع، كما يقول القائل: يتطهر للصلاة، وتأهب للشئ، فثبت أن السبب هو الوقت، وكل جزء من الوقت سبب تام، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع، لوجب بعد الوقت، كالزكاة تجب بعد الحول، قال: وأما الصوم، فسببه الشهر، لأنه يضاف إليه. فيقال صوم رمضان، ويتكرر بتكرره كالصلاة مع الوقت.

وقال عليه السلام: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»^(١).

كما قال تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقال تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥].

علق إيجاب الأداء بشهود الشهر، فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: من اشترى شيئاً، فليؤد ثمنه، أى ليؤد الواجب بالشراء قال: وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذى عرف فى الزكاة، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقت واحد، وبدليل الإضافة إليه. فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة.

= يلزم عليه من تخلف المعلول عن علته وهذا الجواب هو ما يقبله الذوق السليم وبه يندفع الشبهات الواردة فى هذا المقام التى جعلت البعض فى حيرة حتى الجأته إلى أن يقول كل قديم فهو واجب لذاته حتى لا يرد هذا الاعتراض من أصله وما قاله ظاهر البطلان.

وأما المقدمة الثانية فبديهية الثبوت إذ ما لا يخلو من الحوادث لو كان قديماً لزم قدم الحادث وهو محال، انظر زيد العقائد النسفية، ص (٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

(١) أخرجه البخارى: الصوم (١٤٣/٤) ح (١٩٠٩) ومسلم: الصيام (٧٦٢/٢) ح (١٠٨١/١٨).

وقال عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»^(١).

وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، وترد في فقرائهم»^(٢).
والغنى يكون بالمال.

وأما الحول إنما اعتبره الشرع، تيسيراً للعباد، وهذا لأن المال إنما يعتبر سبباً إذا أعد للنماء بسببه من تجارة، أو إسامة والنمو لا يكون إلا بمدة، وقام الحول مقام النمو الذي يصير به المال سبباً، ولما قام مقام السبب تكرر الوجوب بتكرره.

قال: وسبب وجوب الجزية الرؤوس^(٣) بأوصاف معلومة، لأنه يقال: خراج الرأس يتضاعف بعدد الرؤوس.

قال: وسبب العُشر الأراضي النامية، وكذلك الخراج، بدليل أنه يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض.

وأما الحج فسبب وجوبه البيت دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، ولذلك يضاف الحج إلى البيت. فيقال: حج البيت.

قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

قال: وأما الوقت فشرط في هذا الموضع عنده يجب الحج وأما الاستطاعة فصفة للعبد عندها يحل الوجوب، وكان اعتبارها تيسيراً على العباد، كما في السفر بلا زاد، ولا راحلة من المشقة، وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب، فلم يجعل من السبب.

ولهذا قيل: إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزاءه^(٤)، وتيسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك دل أن السبب قد وجد، كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة، لأن السبب وهو الشهر قد وجد، ولذلك لا يتجدد الوجود بتجدد ملك الزاد والراحلة، لأنه ليس بسبب، وأما سبب وجوب صدقة الفطر

(١) أصله عند البخارى ومسلم، أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٤٥) ح (١٤٢٦) عن أبى هريرة بلفظ «خير الصدقة ما كان...»، ومسلم: الزكاة (٢/٧١٧) ح (١٠٣٤/٩٥) عن حكيم بن حزام بلفظ البخارى، وأحمد: المسند (٢/٣٠٩) ح (٧١٧٤) ولفظه.

(٢) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٠٧) ح (١٣٩٥)، ومسلم: الإيمان (١/٥٠) ح (١٩/٢٩).

(٣) انظر الهداية (٢/٤٥٢).

(٤) مذهب الحنفية أن العبد إذا حج قبل العتق وعتق لم يجزيه هذا عن حجة الإسلام، انظر الهداية (١/١٤٧).

على المسلم وأيش يلزمه مؤنته^(١)، فولايته عليه، ووقت الفطر شرط عمل السبب فى الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس، وإن كان يوم الفطر واحداً. وأما إضافة الصدقة إلى الفطر، فمجاز لأنها تجب فيه، لا لأنه سبب، وهذا لأن الرأس ليس سبب كل حين، لأن صدقة الفطر لا تجب كل حين، وكل ساعة، وإنما هو سبب للوجوب فى وقت خاص، وهو انفجار الصبح يوم الفطر، فإذا لم يكن أهلاً للوجوب عليه، لم يجب كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافراً أو صيباً فى أشهر الحج، ولا فرق بينهما إلا أن ذلك الوقت ممدود، وهذا الوقت مقصور، فعلى هذا لا تجب صدقة الفطر على كل كافرٍ يسلم بعد الصبح، لأنه ليس بأهلٍ للوجوب عليه.

قال: وأما الكفارات فأسبابها ما أضيفت إليها، كالزنا والسرقعة، والقذف، وشرب الخمر، والسكر، وسبب وجوب الطهارة الصلاة، لأنه يقال: طهارة الصلاة ويسقط فى نفسه إذا سقطت الصلاة، والشروط لا تجب إلا بما علق صفتها بها، كالشهادة فى النكاح، واستقبال القبلة فى الصلاة.

وأما أسباب المعاملات، فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها، وبيان ذلك: أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاء جنسه إلى القيامة من طرق التناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء فى موضع الحرث، فشرع الله تبارك وتعالى له طريقاً يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو طريق الأزواج، بلا شركة فى الوطاء، وفى الوطاء على التغالب فساد، وفى الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى اشتبه عليه الولد بقى على الأم، وما بها قوة كسب الكفارات فى أصل الجبلة، ولذلك خلق النفوس، وقدر بقاءها إلى آجالها، ولا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض بقدر المحتاج إليه لكل شخص أن يتهياً له إلا بأناسٍ آخرين، وعافى أيديهم، فشرع لذلك أسباباً للإصابة على تراضٍ، ليكون طريقاً لبقاء ما قدره الله تعالى من غير فساد، وفى الأخذ بالتغالب فساد، ويدل عليه أن الله تعالى خلق الدنيا دار محنة وابتلاء، بخلاف هوى النفس على ما قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

والعبادة أعمال بخلاف هوى النفوس، وما خلق الدنيا دار نعيم، واقتضاء شهوة للمؤمنين، وإنما هو للمؤمنين فى الدار الآخرة، فعلمنا أن الله تعالى ما شرع لنا طريق

الأكل والوطء، وما يستوفى من الشهوات بالأموال لأنفسنا. بل بحكم ابتلائنا بإقامته وفي الناس مطيع يعمل لله تعالى بلا شهوة له، وعاصي لا يعمل فخلق الشهوات مقرونة بها، ليأتيها المطيع بحق الأمر، والعاصي فيتأدى بالفريقين جميعاً حكم قدرة الله تعالى، فيكونوا جميعاً فيما فعلوا مبتلين بأمر حكمه، عاملين له، بخلاف هوى نفوسهم فالكافر يهوى خلاف الله تعالى فيما أمره وقدره جميعاً، وعلى هذا أفعال الكفرة جهلاً وتعتتاً لا يخرجهم من كونهم مبتلين بها من الله تعالى، بخلاف هوى نفوسهم، فإن الله تعالى قد قدر أن يكون للنار قوم استوحبوا بما كان منهم، وكذلك قدر أن يكون للجنة خلق استوحبوا بما كان منهم جزاءً وفاقاً، فَحَقَّتْ النار بالشهوات، والجنة بالمكاره فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مبتلى، بإقامة حكم الله تعالى على ما قال: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار. وقال تعالى: ﴿فستيسره لليسرى﴾ [الليل: ٧] وقال: ﴿فستيسره للعسرى﴾ [الليل: ١٠] وقال عليه السلام «كل مسير لما خلق له»^(١).

فصار كل منا مبتلاً بما خلق له في عاقبة أمره تقديراً أطاع الأمر وارتكب النهي إثباتاً لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية تبارك الله الواحد القهار، فالمطيع في طاعة ربه. لأول أمرٍ مبتلاً، بخلاف هوى نفسه، والآخر مبتلاً في طاعة نفسه، لإقامة حكم الله في عاقبة أمره، بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر، وابتلاء الكافر بالقدر، والحكم لله الأكبر، هذا كلام أبي زيد سردته بما فيه، ولم أترك منه إلا الذيل الذي لا يعاب به.

واعلم أن الذي قاله خطأ واختراع، ولا أظن أن أحداً قبله صار إليه وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان، فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع، وذهب طائفة إلى أن الوجوب بالعقل، ولم يعرف أن أحداً من الأمة قال: إن وجوب الإيمان ينصب الدلائل من رفع السماء، ويسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق الشمس والقمر والكواكب، وإنما في هذا القول أنه خلاف الأمة، ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يُعرف.

وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع فقد قالت الأمة: إن عامتها سمعية وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسيرة، وذلك مثل شكر

(١) أخرجه البخارى: التوحيد (١٣/ ٥٣٠) ح (٧٥٥١) ومسلم: القدر (٤/ ٢٠٤١) ح (٩/ ٢٦٤٩).

المنعم، ومنع الظلم وغير ذلك.

فأما العبادات المعروفة، والكفارات، والتحميدات، وغاية الحدود، فقد أجمعت الأمة أنها سمعية، ومعنى قولهم: إنها سمعية أنها وجبت بالسمع، وهو خطاب الله تبارك وتعالى بالإيجاب، فإن قالوا: نحن نقول: إنها سمعية على معنى أن الله تعالى وضع هذه الأسباب، وجعلها موجبة.

قلنا قولنا: واجبات سمعية أنها وجبت بأقوال مسموعة، لأن ما لا يسمع لا يكون سمعية، والسمع يختص بالأقوال، وإذا كان على ما قالوا، لم تكن سمعية ولا عقلية، إما لا يكون سمعية، لأنه لم يكن وجوبها بقول يسمع، وإما لم تكن عقلية، لأن ما قلتم يقتضى وجوبها على من لا يعقل لتحقق هذه بالأسباب فى حق الكل على العموم من العقلاء وغير العقلاء. ثم يدل بدليلين واقعيين فى أن الوجوب بالخطاب. فنقول: أمر الله تعالى مؤثر فى الإيجاب، لأن الله تعالى رب الخلق والفهم، والخلق عبيد له، وأمر المالك مؤثر فى الإيجاب على العبد مثل ما تعرفه من أمرنا على عبيدنا ومالكنا، فأما زمان يأتى ويمضى وما كان يوجد ويذهب، ومال يملكه العبد ويفنى لا يعرف لها تأثير فى إيجاب شىء على العبد، ويعنى بالأزمان أزمان الصلوات، وزمان الصوم، ويعنى بالمكان ما ذكره من البيت، وأنه سبب الحج، ويعنى بالمال مال النصاب فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير فى إيجاب شىء منها. نعم يجوز أن يكون الزمان علامة وأمرة، وكذلك المكان. أو يقال: إن الزمان ظرف العبادة، والمكان مكان العبادة، والمال محل الواجب من الزكاة والكفارات، والنصوص التى وردت فى الكتاب والسنة تذكر هذه الأشياء، فإنما هى على هذا المعنى لا غير، وقد ورد النص فى أن الله تعالى هو الموجب للأشياء. قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد فى فقرائهم»^(١).

والحديث الآخر حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال: يا رسول الله إن رسولك أتانا وأخبرنا أن الله تعالى فرض علينا كذا وكذا الخبر، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿والله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧].

وهذا نص فى أن الله تعالى هو الذى أوجبه علينا، فإن قيل: نحن نقول: إن الله

(١) تقدم تخريجه.

تعالى فرض علينا، لكن على معنى أنه تعالى نصب الأسباب، وهذه الأسباب للإيجاب. ثم قالوا: إن الأوامر الواردة في الشرع من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وقوله عليه السلام: «صوموا شهركم، وصلوا خمسكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وحجوا بيت ربكم»^(١). مفيدة فعل الأداء، فأما أصل الإيجاب، فكان الذي قدمناه، وهذا لأن قوله: صلِّ، وزك، وصم، وحج أمر بالفعل، والأمر بالفعل تالي الوجوب، فإذا لم يتقدم الوجوب لم يتصور الأمر بالأداء.

والجواب: أنا قد بينا أن هذه الأشياء لا تصح أسباباً، وأما الخطاب فصالح للسببية.

وأما قولهم: إن الله تعالى جعل هذه الأشياء أسباباً للوجوب.

قلنا: هذه دعوى لا بد عليها من دليل، ومجرد الإضافة لا تدل على السببية، لأن الشيء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه، ويضاف إلى محله. فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا.

قلنا: ليس كذلك، لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفاً للشيء يصلح للإضافة التي قلتم، وعلى أنه يقال: دين الله، يضاف إلى الله. فهل نقول: إن الله تعالى سبب للوجوب.

وأما قولهم: في الدليل على ما ادعوه بثبوت تكرره عند تكرار الوقت قلنا: هو لقيام الدليل، وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه.

فأما عند وجود قرينة تنضم إليه يدل على التكرار، فيدل عليه، وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا: إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرار الوقت، وهذه الأوامر معلقة بالأوقات، فتكررت بتكرار الأوقات، فسقط ما قالوه جملةً.

وأما قولهم: إن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة إنما تدل على فعل الأداء. قلنا: يدل على الوجوب أولاً. ثم يدل على فعل الأداء، مثل السيد إذا قال لعبده: اسقني فإنه يدل على الوجوب عليه، ويدل على فعل السقي، ونحن نعلم قطعاً أن وجوب السقي في هذه الصورة كان بقوله: اسقني لا بشيءٍ آخر، فقدم عليه، فعلمنا أن الأمر المجرد على الوجوب الذي يعتقدونه بالسبب، ودل على الفعل أيضاً، وهذا فصل معتمد، وقد ذكرنا في الخلافات: أن الواجب ليس إلا أداء الفعل، وهو مستفاد بخطاب

(١) أخرجه الترمذي: الصلاة (٥١٦/٢) ح (٦١٦) وقال: حسن صحيح، أحمد: المسند (٣٠٩/٥)

الشرع بالاتفاق والوجوب الذى يدعونه لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاب الفعل، وهذا لأن الصلاة فعلٌ، والصوم فعلٌ، وكذلك سائر العبادات والكفارات فى نظائر هذا، والخصم يورد على هذا الواجبات التى تأخر أداؤها، مثل الصوم على الحائض، وعلى المسافر، والمريض، والصوم على المغمى عليه.

وأجبنا عن هذا: بأن فى هذه المواضع لا نقول بالوجوب من قبل، إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت، وأما المريض، والمسافر فقد وجب الصوم عليهما، والتأخير رخصة، ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب ثم تعترض رخصة مؤخره، وهذا قد قررناه فى مسائل الفروع، ولكن اخترنا فى الأصول الجواب الأول، وهو أحسن وأبين، وأقطع للخصومة والمنازعة.

وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا فى أموال الصبيان، فذاك بأمر الشرع والأصل أن كل ما أدى إليه إيجابه إلى إيقاع الصبى والمجنون فى كلفة وطلبة، فهو موضوعٌ عنه رحمة من قول الله تعالى، وذلك كالعبادات البدنية، فأما ما يكون وجوبه فى الذمة والأداء بالمال، ويتأدى بفعل الغير، فإيجابها عليه لا يوقعه فى كلفة فيجب فى ذمة بخطاب الشرع وإيجابه، ثم الخطاب بالأداء يتوجه على الولى دون الصبى، وهذا على ما عرف فى مسألة زكاة الصبى، وقد اقتصرنا فى الجواب على هذا القدر لثلا يطول وفى كلامه الذى حكيناه خببطٌ عظيم، وصدقة الفطر لازمة لأنه إنما يعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سبباً، وفى الجزية يقال: خراج الرأس فيبقى على هذا أن لا يتكرر كما أنهم لما قالوا: إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لا يتكرر، وفيما قلناه من قبل كفاية. والله أعلم.

وحين انتهى الكلام فى القياس، فنذكر الكلام الآن فى الاجتهاد، وما يتصل به.

القول فى الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا: إن الحق فى قول واحد من المجتهدين، وأن الباقي خطأ متروك. اعلم أن الاجتهاد^(١) وهو بذل الجهد فى استخراج الأحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها.

وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلب الحق بقياس، وغير قياس.

وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن فى الحكم المقصود.

وقال بعضهم: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه^(٢).

وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء.

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها فى النصوص والظواهر فى منطوقها إلى مفهومها، ومن أفعال الرسول الله ﷺ، وإقراره، وفى إجماع علماء الأنصار، فإن وُجد فى شىء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه فى الأصول، والقياس عليها، وبدأ فى طلب لعله بالنص، فإن وجد التعليل منصوص عليه عمل به، فإن لم يجد فى النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر فى الأوصاف المؤثرة فى الأصول فى ذلك الحكم، والمؤثر ما بيناه من قبل.

(١) قال: الشيخ الفيروزآبادى: والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد، انظر القاموس المحيط (١/٢٨٦).

(٢) وقد عرفه العلماء بتعريفات أخرى:

فعره الرازى بأنه: استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه. انظر المحصول (٢/٤٨٩).

وعره إمام الحرمين بأنه: تفرغ الوسع فى تحصيل المقصود، انظر الكافية فى الجدل ص (٥٨). وعره الأمدى بأنه: استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. انظر إحكام الأحكام (٤/٢١٨).

وعره الغزالي بأنه: بذل الجهد واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال. انظر المستصفى (٢/٣٥٠).

وعره البيضاوى بأنه: استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية. انظر نهاية السؤل (٤/٥٢٤). وعره صاحب حاشية التلويح على التوضيح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى. انظر التلويح على التوضيح (٢/١١٧).

وقد قيل: إن الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب:
فرضٌ على العين، وفرضٌ على الكفاية، وندبٌ.
أما فرضه على الأعيان ففى حالتين:

إحديهما: اجتهاده فى حق نفسه فيما نزل به، لأن العالم لا يجوز أن يقلد فى حقه ولا فى حق غيره.

والحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتسع وقتها كان فرضها على التراخى.
وأما فرضه على الكفاية ففى حالتين:

إحديهما: فى حق المستفتى إذا نزلت به حادثة، فاستفتى أحد العلماء، كان فرضها متوجهاً على جميعهم، وأخصهم بفرضها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع القياسه عليهم عُدروا، وإن كان فرض الجواب باقياً عند ظهور الصواب.
والحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر، فيكون الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه.
وأما الندب ففى حالتين:

إحديهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله.

والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به، فيكون الاجتهاد فى الحالتين ندباً.

(فصل)

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد، فنذكر: من يجوز له الاجتهاد. فنقول:

صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بلسان العرب من لغة وإعراب، وموضوع خطأهم فى الحقيقة والمجاز، ومعانى كلامهم فى الأوامر والنواهى، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك^(١)

(١) انظر نهاية السؤل (٤/٥٥١، ٥٥٢) سلم الوصول (٤/٥٥١)، انظر المحصول (٢/٤٩٨) إحكام

الأحكام (٤/٢٢٥)، جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٢/٣٧٩)، انظر المستصفى (٢/٣٥١)

فتح الغفار بشرح المنار (٣/٣٤)، انظر أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٧).

لأن السمع فى شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من الكتاب والسنة وهو ما ورد بلسان العرب قال الله تعالى فى الكتاب: ﴿بلسان عربى مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال عز من قائل: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ٤].

فإن قيل: قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثاً إلى قوم خاصة، فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم؟ قلنا: لا يخلو إما أن يكون مبعوثاً بلسان جميعهم، وهذا خارج عن العرف، والمعهود من الكلام، ويبعد بكل محل أن يرد كل كلمة من القرآن مكرراً بكل اللسنة، وإذا لم يجز هذا، وكان لابد أن يكون بلسان بعضهم، كان لسان العرب أحق من كل لسان، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أول المخاطبين، ومعرفة لسان العرب فرض على العموم فى جميع المكلفين، إلا أنه فى حق المجتهد على العموم فى إشرافه على العلم بالفاظه ومعانيه، أما فى حق غيره من الأمة خاص فى ما ورد التقييد به فى الصلاة من القراءة، والأذكار، لأنه لا يجوز بغير العربية.

فإن قيل: إحاطة المجتهد بلسان العرب ممتنع، لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم، وكيف يحيط؟ ولأن الإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

قيل: لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب، فإنه يحيط به جميع العرب. كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل العلم. قال: كل الناس والذى يلزم فى حق المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عذب عنه إلى غيره، وهو كما أن جميع السبب لا يحيط به أحد من العلماء، وإنما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عذب عنه إلى من يعلمه، فكذاك ها هنا.

وأما الشرط الثانى: هو أن يكون مشرفاً على ما تضمنه الكتاب من الأحكام الشرعية من عموم وخصوص، ومبين ومجمل، وناسخ ومنسوخ بنص أو فحوى، أو ظاهر، أو مجمل^(١)، ليستعمل النص فيما ورد، والفحوى فيما يفيد، والظاهر فيما يقتضيه، والمجمل يطلب المراد منه، فإذا كان عالماً بأحكام القرآن، هل يشترط أن يكون حافظاً

(١) انظر نهاية السؤل (٥٤٧/٤) انظر جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٢/٣٨٣)، فواتح الرحموت (٢/٣٦٣) المستصفى (٢/٣٥٠) إحكام الأحكام (٤/٢٢٠) المحصول (٢/٤٩٧) فتح الغفار بشرح المنار (٣/٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٦).

لتلاوته: فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظًا للقرآن، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه^(١).

وقال آخرون: لا يلزمه حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته، والنظر فيه، كما فى السنن^(٢).

وقال آخر: ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص، والأمثال، والزواجر.

وأما الشرط الثالث: هو بمعرفة ما تضمنته السنة من الأحكام وعليه فيها خمسة شروط:

أحدها: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ليكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة.

والثانى: معرفة صحة طرق الآحاد، ومعرفة روايتها، ليعمل بالصحيح منه، ويعدل عن ما لا يصح منه.

والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال، ليعلم بما يوجبه كل واحدٍ منهما.

والرابع: أن يحفظ معانى ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد، وأسماء الرواة، إذا عرف عدالتهم.

والخامس: ترجيح ما يعارض من الأخبار، لياخذ ما يلزم العمل به^(٣).

(١) ذكره الأسنوى فى نهاية السؤل فقال: لا جرم أن القيروانى فى المستوعب نقل عن الشافعى أنه

يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين. انظر نهاية السؤل (٥٤٩/٤).

وقد علق الشيخ محمد بخيت الطيىعى فى حاشيته على نهاية السؤل فقال: أقول أى ما قاله

القيروانى فى المستوعب يخالف كلام الإمام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت أنه لا يشترط

الحفظ بل يكفى معرفة الواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت أنه لا يشترط فليس

ما قاله القيروانى مخالفاً لكلام الإمام فقط بل هو مخالف لكلام أكثر الأصوليين ممن تقدمه ومن

تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الأسنوى لا فرق

بين الحنفية والشافعية، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت الطيىعى على نهاية السؤل (٥٤٩/٤).

(٢) وقول الجمهور: أن يعرف ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط أن يحفظها عن

ظهر قلب بل يكفى أن يكون عارفاً بمواقعه حتى يرجع إليه فى وقت الحاجة. انظر نهاية السؤل

(٥٤٨/٤) سلم الوصول (٥٤٨/٤) المحصول (٤٩٧/٢) المستصفى (٣٥٠/٢) فواتح الرحموت

(٣٦٣/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٤٦/٤).

(٣) ولا يشترط فيها الحفظ ولا معرفة ما يتعلق من الأخبار بالمواظع وأحكام الآخرة. انظر نهاية

السؤل (٥٤٩/٤)، (٥٥٠)، سلم الوصول (٥٤٩/٤)، (٥٥٠)، إحكام الأحكام (٢٢٠/٤) =

وقال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنة، والخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنة، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، فهذا القدر كاف، وهذا هو الأولى في الشرائط التي سبق ذكرها.

وأما الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع، والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع^(١)، وما يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف.

وأما الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد^(٢)، والأصول التي يجوز تعليلها، وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها، وما لا يجوز أن يعلل بها، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، ومعرفة الأولى فيها، فيقدم الأولى، ويؤخر ما لا يكون أولى، ويعرف وجوه الترجيح، ليقدم الراجح على المرجوح.

وأما الشرط السادس: فهو أن يكون ثقة مأموناً غير متساهل في أمر الدين^(٣).

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده في جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرج من أهلية الاجتهاد، وليس يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حرّاً، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصح من الرجل والمرأة، والحر والعبد، والفاسق، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل حر عدل، فصارت شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول، وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية، لما تضمنه من الإلزام.

= المحصول (٤٩٨/٢) فواتح الرحموت (٣٦٣/٢)، المستصفى (٣٥١/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(١) ولا يشترط حفظ تلك المسائل، انظر نهاية السؤل (٥٥٠/٤) سلم الوصول (٥٥٠/٤)، المحصول (٤٨٩/٢) فواتح الرحموت (٣٦٣/٢)، المستصفى (٣٥١/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٥١/٤) سلم الوصول (٥٥١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(٣) وهو من شروط قبول الفتوى.

واعلم أن الثقة والأمانة في أن لا يكون متساهلاً في أمر الدين، فلا بد منه، لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصى النظر في الدلائل، ومن لا يستقصى النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود وأما الذي ذكره الأصحاب: أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلا بد منه، وقد ذكر المتكلمون كلاماً في شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه وهذا الذي قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح، وحين عرفنا صفة المجتهد، فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم.

مسألة

قد بينا حد الاجتهاد، ويمكن أن يعبر عن ذلك فيقال: هو استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي.

واعلم أن الأحكام ضربان: عقلي، وشرعي، والأولى أن يقال: أصول وفروع.

فأما أصول الدين فالحق في قول واحدٍ منهما، والثاني باطل قطعاً.

وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب^(١).

وكان يقول في مثبتى القدر: هؤلاء عظموا الله.

ويقول في نافي القدر: هؤلاء نزهوا الله.

وقد قيل: إن هذا القول منه في أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة،

ويرجع المخالفون فيها إلى آيات، وآثار صحيحة للتأويل، كالرؤية، وخلق الأفعال، وما أشبه ذلك.

وأما ما اختلف فيه المسلمون، وغيرهم من أهل الملل، كاليهود والنصارى والمجوس

فإن في هذا الموضوع نقطع بأن الحق فيما يقوله أهل الإسلام وينبغي أن يكون التأويل

على هذا الوجه، لأننا نظن أن أحداً من هذه الأمة لا [بُدَّ أن]^(٢) يقطع بتضليل اليهود

والنصارى والمجوس، وأن قولهم باطل قطعاً، ولأن الدلائل القطعية قد قامت لأهل

الإسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق، والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي، فلم

(١) وهو قول الجاحظ وهما محجوجان بالإجماع، انظر نهاية السؤل (٥٥٨/٤) إحكام الأحكام

(٤/٢٣٩)، البرهان (١٣١٦/٢) المستصفي (٣٥٤/٢) فواتح الرحموت (٣٧٦/٢)، المحصول

(٢/٥٠٠) جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/٢٨٨).

(٢) زيادة ليست في الأصل لا بد منها لصحة الكلام.

يكن بدءاً من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعاً، وإذا ثبت هذا فيما يخالفنا أهل الملل، فكذلك فيما يخالفنا فيه القدرية، والمجسمة، والجهمية، والروافض، والخوارج، وسائر من يخالف أهل السنة، لأننا نقول: إن الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة على ما يوافق عقائدهم، فثبت ما اعتقدوه قطعاً، فحكم ببطلان ما يخالفه قطعاً، وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعاً ثبت أنهم ضلال ومبتدعة، ونذكر مشرع هذا الكلام، ومدخله على وجه آخر فنقول: إن الاختلاف بين الأمة على ضربين، اختلاف يوجب البراءة، ويوقع الفرقة، ويرفع الألفة، واختلاف لا يوجب البراءة، ولا يرفع الألفة، فالأول كالاختلاف في التوحيد.

قال: من خالف أصله كان كافراً، وعلى المسلمين مفارقتة، والتبرؤ منه، وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة، قد طبقت العالم، وعم وجودها في كل مصنوع، فلم يعذر أحد بالذهاب عنها، وكذلك الأمر في النبوة لقوة براهينها، وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة باهرة، والمخالف فيه معاندٌ مكابرٌ، والقول بتضليله واجب والبراءة منه شرعٌ.

ولهذا قال ابن عمر حين قيل له: إن قومًا يقولون: لا قدر. فقال: بلغوهم أن ابن عمر منهم برىء، وأنهم منى براء، وقد استجاز مثل هذا التعنيف في الفروع. وقال ابن عباس: من شاء باهله أن الله تعالى لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلاثاً. وقالت عائشة رضی الله عنها: أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول ﷺ قد بطل. ونحو هذا من الآثار، إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول، إنما هو تعنيف على التقصير في النظر، وتخريض على الاجتهاد، وتخريض^(١) على التأمل.

والضرب الآخر من الاختلاف، لا يزيل الألفة، ولا يوجب الوحشة ولا يوجب البراءة ولا يقطع موافقة الإسلام، وهو الاختلاف الواقع في النوازل التي عُدت فيها النصوص في الفروع، وغمضت فيها الأدلة، فيرجع في معرفة أحكامها إلى الاجتهاد، ويشبه أن يكون إنما غمضت أدلتها، وصعب الوصول إلى عين المراد منها امتحاناً من الله سبحانه وتعالى لعباده لتفاضل في درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١] وقال: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٧٦].

(١) ثبت في الأصل (تخريد) ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار: «اختلاف أمى رحمة»^(١) فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون النوع الآخر، فيكون لفظاً عاماً، والمراد به خاصاً. ثم اعلم أنه اختلف العلماء فى حكم أقوال هؤلاء المجتهدين وذكر ذلك فى ما يسوغ فيه الاجتهاد من المسائل التى اختلف فيها فقهاء الأمصار، وظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطيء ولا يؤثم، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعى ومذهبه، ولا يعرف له قول سواه، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب أبى حنيفة.

وقال بعض أصحابنا: إن للشافعى قولين. أحدهما: ما قلناه، والآخر إن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبى حنيفة، وزعموا أن قوله، هو قول المعتزلة، وهو قول أبى الحسن الأشعري. وقال الأصم وابن علىة والمريسي: إن الحق فى واحد من أقوال المجتهدين، وما خالفه خطأ، وصاحبه مأزور مأثوم^(٢). وقال أبو زيد فى أصوله: قال فريق من المتكلمين: الحق فى هذه الحوادث التى يجوز الفتوى فى أحد أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه. ثم إنهم افترقوا. فقال قوم: إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً، حتى أن عمله لا يصح.

وقال علماؤنا: كان مخطئاً للحق عند الله، مصيباً فى حق عمله، حتى أن عمله به يقع صحيحاً شرعاً، كأنه أصاب الحق عند الله.

قال: وبلغنا عن أبى حنيفة أنه قال ليوסף بن خالد السمى: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فتبين لك أن الذى أخطأ ما عند الله مصيب فى حق عمله. وقال محمد بن الحسن فى كتاب الطلاق: إذا تلاعن الزوجان ثلاثاً ثلاثاً فرق القاضى

(١) ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال فى المقاصد رواه البيهقى فى المداخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ: قال رسول الله ﷺ: مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد فى تركه، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة منى ماضية، فإن لم تكن سنة منى فما قاله أصحابى إن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء، فأيا أخذتم به، اهتديتم، واختلاف أصحابى لكم رحمة؛ ومن هذا الوجه أخرجه الطبرانى والديلمى بلفظه وفيه ضعف، انظر كشف الحفاء للعجلونى (٦٦/١) ح (١٥٣).

(٢) انظر نهاية السؤل (٤/٥٦٠، ٥٦١) فواتح الرحموت (٢/٣٨٠)، انظر المستصفى (٢/٣٦٣) إحكام الأحكام (٢/٢٤٦)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٣٨، ٢٣٩).

بينهما، نفذ قضاؤه، وقد أخطأ السنة فجعل قضاؤه في حقه صواباً مع قوله: إنه مخطيء الحق عند الله تعالى قال أبو زيد: وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير واعلم أن هذا القول، هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، مخطئاً في الحكم، فإنهم جعلوا أشبه عند الله تعالى، قالوا: وهو مطلوب المجتهد، وذلك الذي لو نص الله سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه، وهو الحق، وما عداه خطأ. وقال: هؤلاء وما كلف الإنسان إلا إضافة الأشبه، ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبي حنيفة، ومحمد، وقد حكى القول بالأشبه عن أبي على الجبائي، وهذا القول هو اختيار المزني، وحين عرفنا هذه الأقوال على ما نقله الأصوليون. فنقول في بيان الصحيح من الأقاويل: إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته؛ فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا، وإن أخطئوا عذروا، ولم يَأْثَمُوا، إلا أن يقصروا في أسباب الطلب، وهذا هو مذهب الشافعي، وهو الحق، وما سواه باطل. ثم نقول: إنه ماجور في الطلب إذا لم يقصر، وإن أخطأ الحق ومعذور على خطئه، وعدم إصابته للحق، وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه، ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق. واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه.

وقال ما قال على شهوته.

احتج القائلون: بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى أن قال: ﴿وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فإذا كان أحدهما مخطئاً، لم يكن الذي قاله عن علم، ولأن الصحابة اختلفوا في المسائل. وقال: كل واحد قولاً، وصوب بعضهم بعضاً، بدليل أنه ينفي بينهم تعظيم بعضهم للبعض، وترك إنكار بعضهم قول البعض، ولو اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه مخطيء لأنكره، لأن إنكار المنكر واجب، فصار هذا دليلاً من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم بعضاً. بل كانوا على تصويب بعضهم البعض، ولأنه لو كان الحق واحداً من الأقاويل، وما عداه كان خطأ، لكان الله سبحانه وتعالى كلفه بالعدول إلى الصواب ولو كان على الحق دليل قاطع، لفسق مخالفه، ولمنع المفتي من الفتوى،

والحاكم من الحكم به، وكان ينبغى إذا حكم الحاكم به ينقض حكمه، وحين لم يقل بهذا أحد، علمنا أن كل مجتهد مصيب للحق، وهذا دليل معتمد لهم.

دليل أكثرهم قالوا: لو كان المجتهد فى الفروع مخطئاً لادى إلى أقسام كلها باطلة وذلك لأنه لا يخلو إما أن يقطعوا فى الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره فى النظر، وإما أن لا يقطعوا بذلك، فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل، لأنهم لا يقولون به على ما زعمتم، ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضهم أتاويلهم فى مسائل الاجتهاد إنكار فعل من يجوز أنه من أهل النار، وإن كان غفران خطئه فى الجملة مقطوعاً به، لم تخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً، ومخلاً بنظر يلزمه فعله، ولا يجوز ذلك فإن قلتم: لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر، فمحال، لأنه على هذا لا يصح تكليفه النظر الذى فرط فيه، لأنه قاطع على أنه ما فرط فى النظر، ولأنه فى حكم الذاهل، والساهى، والذاهل، والساهى لا يكلف فى حال ذهوله وسهوه، ولا يستحق عقاباً. فيقال: إنه غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه مغفور له فى ذلك الحال إخلاله بما أخل به من النظر، أو لا يعلم ذلك، ومحال أن يعلم ذلك، لأن المجتهد لا يميز المرتبة التى إذا انتهى إليها غفر له إخلاله بما بعدها من النظر، وذلك أنه يعلم بأنهم إن اقتصروا على أول النظر لم يغفر له ما بعده، وبعد هذا ليس مرتبة أولى من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما تتميز به بعض المراتب عن البعض، مع أنه مجوز فى جميع ذلك أنه مغل بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر، لكان إغراء بالمعصية، لأنه يكون قد علم أنه لا ضرر عليه فى تركه النظر الزائد، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم فى الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبة ما من مراتب النظر، وأخل بما بعدها، ولم يتعين له تلك المرتبة، وجوز أن يكون أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التى تغفر له بما بعدها من النظر، لزم أن يجوزوا كون المجتهد من المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفى ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب، وقد أجمع أهل الاجتهاد على خلاف هذا، فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين، وإصابة الواحد منهم فحسب، يؤدى إلى أقسام كلها فاسدة وفى القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه أجمع، وهذا الذى ذكرناه دليل المتكلمين.

وأما أبو زيد احتج بهذا القول، وقال: إن المجتهد كلف الفتوى بغالب رأيه، وما

كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه مصيب الحق، وإلا لما توجه التكليف عليه، بإصابته بغالب الرأى، لأن الله تعالى لم يكلف ما ليس فى الوسع، فدل أن كل مجتهد مصيب للحق، وأن الحق حقوق لا واحد، وهذا كاستقبال القبلة، فإنه شرط لصحة الصلاة، وهى إلى جهة واحدة، حال التبين عند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة على ما قال الله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة: ١١٥] حتى قالوا: إن المتحرين إذا صلوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم قالوا: ولا نمنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقاً فى الحادثة الواحدة، لكنه فى أناس مختلفين، لبعضهم الحظر، ولبعضهم الإباحة، وهذا كما صح فى باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا، وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه، يدل عليه أنه يجوز من الله تعالى بعث رسولين فى زمان واحد إلى قومين مختلفين، بحكمين مختلفين فى نازلة واحدة، ويكون كل واحد من الحكمين حقاً عند الله فكذلك جاز بالاجتهاد مثل ذلك، فيختلف عالمان فى الاجتهاد، ويلزم كل واحد اتباع إمامه، ويكون كل واحد منهم محقاً مصيباً، وهذا لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام، ليمتاز الخبيث من الطيب، ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان، فيختلف الابتلاء لأجله، فكذلك يجوز الاختلاف باختلاف الطبقات فى زمان واحد. ألا ترى أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة كذلك تختلف باختلاف الناس فى زمان واحد، وهذه الدلائل لهذا القول.

فأما من يقول بالأشبه، فسنيين الكلام فيه بعد هذا، ونين ما يكون الصواب منه. وأما دليلنا على أن الحق واحد فى أقوال المجتهدين، وما عدا ذلك خطأ قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾ * ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، فلو كانا مصيبين لما خص سليمان بفهم الحكم، لأن داود عليه السلام قد فهم من الحكم ما فهم سليمان. فإن قيل: هذا شريعة من قبلنا، ويجوز إن لم يكن داود وسليمان مصيبين، وذلك شريعتهما، وأما فى شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيباً.

والجواب: أن الأصل أن كل ما ذكره الله تعالى فى القرآن، فلإنما ذكره لنستفيد به فى شرعنا، ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة، وليست فائدة هذا إلا أن نعلم ما قلناه، ونحن إذا جعلنا حكماً على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة، وعلى أنا نقول: شريعة من قبلنا لازمة لنا على قول جماعة من أصحابنا إلا فى موضع قام الدليل على

خلاف ذلك .

وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٤٧٩].

قلنا: لم يذكر الله تعالى أنه أتى كلاهما حكماً وعلماً فيما حكما به فى هذه الحادثة، فيجوز أن المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجوه الاجتهاد فى طرق الأحكام، وعلى أنه يرد عليهم ما قالوه، فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيباً فى هذه الشريعة، ويدل على ذلك من جهة السنة قوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر واحد».

فأخبر ﷺ بأن منهم من يصيب، ومنهم من يخطئ، وإن حكم المصيب كذا، ولو كانوا مصيبين كلهم، لم يكن لهذا التقسيم معنى.

فإن قيل: معنى قوله: فأخطأ، أى أخطأ النص. ثم قالوا: لو كان خطأ كما قلت،

لم يستحق الأجر، لأن أحسن أحوال المخطئ العفو، فأما استحقاق الأجر فلا.

والجواب الأول: قلنا: لو كان معنى قوله: فأخطأ. أى أخطأ النص، لكان معنى

قوله: فأصاب أى أصاب النص، لا يكون حيثئذ للاجتهاد حكم ما، والخبر ورد فى

موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق، أو عدم إصابته، وأيضاً فإنه لا يقال: من لم

يبلغه النص، ولم يتمكن منه أنه مخطئ للنص، كما لا يوصف من لم يبلغه شريعة

النبي ﷺ بأنه قد أخطأها، وأيضاً فإن من طلب النص، واستقصى فى طلبه، فلم يظفر

به واجتهد، فهو مصيب عندكم، وإن طلب فقصر فى الطلب، فهو مخطئ فى

الاجتهاد، فلا يستحق الأجر عند أحد، فكيف يصح الحمل على هذا الموضع، وأما

الأجر الذى يستحقه إذا أخطأه، فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده، فيؤجر بذلك،

وإن كان قد فاته المقصود، وسبيل هذا سبيل رجل قصد مكة للحج، فسلك بعض

الطريق. ثم انقطع فهو على ما قطعه من الطريق مأجور، وإن كان بانقطاعه عن بلوغ

البيت منقوصاً، كمن افتتح الصلاة. ثم تبين أنه لم يكن على طهارة، فإنه لم يكن

مأجوراً، وإن لم يحصل الغرض له منها، وكمن أخرج درهماً ليتصدق به، ففعل. ثم

استحق، فإنه يكون مأجوراً على قصده التقرب به إلى الله تعالى، وإن كان لم يحصل

غرضه، ومقصوده والمعتمد من الدليل الإجماع من الصحابة، فإنهم اتفقوا على

الاجتهاد فى المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطأ بعضهم بعضاً، ونصوا على

الخطأ فى اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيباً، وكانوا يعتقدون ذلك، لم يصح

تخطئة بعضهم بعضاً، ، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكن لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه، لأنه حيثئذ يكون مخالفاً للحق والصواب.

وبيان ما ادعيناه من أقوال الصحابة وقول أبي بكر رضى الله عنه: أقول فى الكلالة برأى، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان^(١).

ويدل عليه أن عمر رضى الله عنه حكم بحكم. فقال رجل حضره: هذا والله الحق. ثم حكم بحكم آخر. فقال الرجل: هذا والله الحق. فقال عمر: إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألوا جهداً.

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال لكاتبه: اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فممنه، وإن كان صواباً فمن الله.

وعن على رضى الله عنه أنه قال فى قصة المجهضة: إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا عليك وعلى قومك الدينة.

وقال ابن مسعود رضى الله عنه: أقول فيها برأى، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان^(٢).

وقال عثمان رضى الله عنه فى امرأة أقرت بالزنا عند عمر رضى الله عنه: أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنما الحد عن من علم، فبين خطاه فى اجتهاده.

وعن على رضى الله عنه: أنه ندم على إحراق المرتدين، لما بلغه قول ابن عباس رضى الله عنهما: لا يعذب بالنار إلا ربهما.

وبلغ أيضاً علياً تحكيم الحكيم فقال فى ذلك شعراً:

لقد عثرت عثرة لا أتخير سوف أكيس بعدها وأستمر

وأجمع الرأى الشيت المتشر

وقال عبيدة السلماني [فى مسألة بيع]^(٣) أم الولد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فى الفرقة، وهذا تعريض له أنه قد أخطأ.

وروى أن علياً وزيداً وابن مسعود خطأوا ابن عباس فى ترك القول بالعوّل، حتى قال ابن عباس: من شاء باهلتة، إن الذى أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعل فى ماله

(١) أخرجه الدارمى: الفرائض (٤٦٢/٢) ح (٢٩٧٢).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) كشط بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

واحدًا نصفًا، ونصفًا، وثلاثًا، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث.
وروى عن ابن عباس أنه قال: ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابن، ولا
يجعل أب الأب آبا، وهذا طريق المبالغة في التخطئة، وليس على طريق أنه ترك
التقوى، فهذا إجماع منهم على أن جميع المجتهدين ليسوا بمصيبين، وأن بعضهم
مخطئ، وبعضهم مصيب، وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة إنما خطأ بعضهم بعضًا،
لأنها جوزت أن يكون غيرهم قصرهم في النظر، ولم يبالغوا فيه، ولهذا جوزوا الخطأ
وقالوا ما قالوا هذا لا يصح، لأن المخالف في هذه المسائل ابن عمر أن المختلفين فيها
مصيبون، ولا يفرقون بين هذه المسائل، وبين سائر مسائل الاجتهاد ولا يجوز أن يقال:
إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد، والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد، لأن
هذا إساءة الظن بالصحابة، وحمل أمرهم على أنهم قالوا ما قالوه عن جزاف وتنجيم،
وهذا محال، ولأنهم كانوا يؤبون إلى أماراتهم التي اعتمدها في الدلالة على الأحكام.
فإن قال قائل: إن المراد بالخطأ المذكور في هذه خطأ الأشبه، ونحن نقول: يجوز
خطأ الأشبه.

والجواب إنما قلناه دليل قاطع على من قال: إن كل مجتهد مصيب للحق عند الله
تعالى. وأما القول بالأشبه، فهو باطل، وسنين ذلك من بعد.
وأما الذي قالوا في حجتهم: إن الصحابة كان يصوب بعضهم بعضًا في الاجتهاد.
قلنا: ليس كذلك، بدليل ما بينا من قبل، وليس نعلم أحدًا منهم قال لصاحبه في
اجتهاد وجد منه: أصبت في قولك.

وقولهم: إنه بقى بينهم تعظيم بعضهم بعض.
قلنا: إنما كان كذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأ مغفور، أو جوزوا كونه
صغيرة، وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم للبعض ثم نقول: قد تناظروا فيما
بينهم، ومنع بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ، يشبه الإنكار
الشديد، وقد حكينا مثال هذا عن ابن عباس، وقد روى عن علي أنه قال في عبد الله
ابن عباس حين بلغه أنه يخالفه في مسائل: إنه رجل نابه، فثبت أن إجماع الصحابة
معنا في هذه المسألة، وهو دليل مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال، ومما نقل عن
الصحابة من تصويب بعضهم بعضًا، فيجوز أن يدعى ذلك في القراءات، وفي الآراء،
وفي الحروب.

أما في القرآن، لأنهم اعتقدوا أن الكل بمنزلة من الله تعالى، وأن الإنسان متخير في القراءة بأى آى شاء على ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف»^(١).

فأما الآراء في الحروب، فيجوز أن يقال: إنهم صوب بعضهم بعضاً، لأنهم ربما كانوا يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجود الحرب ومعرفة المكائد فيها، أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها بصاحبه أكثر منه، وهذا غير مستنكر منهم.

فأما تصويب بعضهم بعضاً في الاجتهادات، فلا يعرف ذلك بحال.

واستدل الأصحاب أيضاً وقالوا: إن القولين المتضادين في مسائل الاجتهاد، كالتحليل والتحريم، والإيجاب والإفساد، لا يخلوا إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً، ولا يجوز أن يكونا فاسدين، لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حراماً وحلالاً صحيحاً فاسداً، وهذا محال، فلم يبق إلا أن يقال: إن أحدهما صحيح، والآخر فاسد، وهذا الحقيقة، وهو أن كل واحد من مسائل الاجتهاد، إما أن يكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها، وإما أن يكون فيها أماراتان متكافتان على قول من يجوز ذلك، وإن كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها، فقد كلفت المجتهد إصابتها، والظن لها، والحكم بها، فمتى عدل عنه فقد أخطأ، وإن كانت فيه أماراتان متكافتان، فقد كلف إذا إصابة تكافئهما الظن لهما، أو يحكم بالتخير بين حكميهما، فمتى عدل عن ذلك، فقد أخطأ، فلا بد من وجود الخطأ في كل واحد من الموضوعين، والدليل على أنه كلف إصابة الأمانة القوية من حيث غلبة الظن، أو الإصابة لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما، بأن المجتهد طالب، وإنما هو طالب في هذا الموضوع أمانة مقربة للظن، ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات، ولا هو كلف ذلك، فصح أنه كلف الظفر بأقواهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن تعتدل الأمارات عند المجتهد في المجتهد.

قلنا: لا يجوز ذلك، وإنما قلنا ما قلناه على التقدير، ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال، ولا بد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيح على الأخرى.

وقد جوز أبو علي، وأبو هاشم ذلك.

(١) أخرجه النسائي: الافتتاح (١١٣/٢) (باب جامع ما جاء في القرآن)، وأحمد: المسند (٥٢/٥)

وندل في هذا الموضع على أنه لا يجوز. فنقول: لو تعادلت الإماراتان في القوة لم يكن الحكم لإحديهما أولى من الحكم بالأخرى، وفي ذلك إثبات حكيمهما. أما على الجمع، فذلك غير ممكن، وأما على التخيير فالأمة مجمعة على أن المكلفين غير متخيرين في مسائل الاجتهاد، ولأنه لو تعادلت الإماراتان، أدى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى الشك، لأن الرجلين المتساويين في الصدق، لو أخبرنا أحدهما أن النبي ﷺ صلى في الكعبة، وأخبر الآخر أنه صلى في الكعبة، وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها، وقد عرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة، وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها، فإنها تشكك، هل صلى فيها؟ أولم يصل فيها؟ ولا يظن أحدهما، ولا كل واحد منهما، وإنما لا يظن أحدهما، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وكيف يترجح؟ ولا دلالة في الترجيح، ولا يجوز أن يظن كلاهما، لأن ذلك مستحيل، فإنه يستحيل أنه صلى، ولم يصل، وإذا عرف هذا في هذه الصورة، فهكذا تكون الإمارات المستنبطة.

فإن قال قائل: هلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الإماراتان؟

قلنا: التخيير بين النفي والإثبات لا يصح، إلا على معنى الإباحة، والإباحة حكم واحد، فكيف يقال فيه: إنه مخير؟

فإن قالوا: إن الإباحة هي التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق، وأما في هذه المواضع فإنما يقال للمكلف: افعل إن اعتقدت كون الفعل مباحاً، ولا تفعله إن اعتقدت حظره.

الجواب: أنه يقال لهم: أليس إن الاعتقاد بحظره وإباحته علم، فلا بد أن يقال: بلى. فيقال له: فما الطريق إلى كون ذلك علماً، فإن قالوا: بثبوت الأمانة أو الدلالة. قلنا: وفي كل واحد من القولين أمانة ودلالة، فكيف يجوز أن يقال: إن الطريق له في العلم بالإباحة أمانة، أو دلالة، وأنتم تجوزون ألا تعتقد الإباحة، ويعتقد الحظر. فإن قالوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة، أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما.

قيل: اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً ليس بدليل على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علماً، ولو جاز ذلك لجاز أن يختار الاعتقادات كلها باختيارنا علوماً، وكيف يجوز ذلك

مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد، وأيضاً فحسن الاختيار للاختيار تابع الاعتقاد، لأنه إنمّا يحسن أن يختار ما هو حسن في نفسه، وحسن الاعتقاد تابع للمعتقد، لأنه إنمّا يحسن أن يعتقد بما هو صحيح في نفسه، فالاختيار تابع للمعتقد، وهم عكسوا القصة، فجعلوا الاعتقاد تابعاً للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعة للاعتقاد، وهذا الذي ذكرناه يقتضى أن العامى إذا أفتاه مفتى بالخطأ، وأفتاه آخر بالإباحة.

وقلنا: إنه يجب عليه أن يجتهد فيها، فإنه إذا اجتهد فيها، فلا بد أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

فإن قال قائل: هلا قلت أنه يصير الفعل مباحاً إذا تساوت الأمارتان قلنا: لو جعلناه مباحاً لكننا قد عملنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الخطر لها، وليس يجوز ذلك، لأنهما إذا تساويا وجب الشك والعمل في المسائل يتبع الظن لا الشك.

فإن قال قائل: أليس إن الشافعى قال بالقولين في مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوز اعتدال الأمانة عند المجتهد بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا، والكلام في القولين سيأتى من بعد، ويتبين بهذا الذى قلنا أن الذى صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك فى سؤر الحمار والبغل باطل، وهو أن ما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارات، وهى موجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح، ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بد منه، وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيحاً ولا ترجيح يجوز إلى هذا الموضع إن جر الكلام فى هذه المسألة، رجعنا إلى تمام الكلام فى مسألة المجتهدين، واحتج الأصحاب أيضاً وقالوا: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين، لم يكن فى المناظرة بعضهم بعضاً معنى، لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر أدى ما كُلفَ، وأصاب فى فعله، فما وجه مناظرته، ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه، ليرده عن ما هو عليه، فلو كان مصيباً لما كان له أن يقصد رده من الصواب، وهم يقولون: إنمّا يناظره ليريه أن أماراته أقوى من أمارته، فهو يناظره ليريه ذلك، وإن كان فرض غيره بما هو عليه، فإذا بان له أن أمارته من ناظره أقوى من أمارته تغيير فرضه، وصارت مصلحته أن يحكم بالأمانة التى بانّت له قوتها، فإن قلت: فما الفائدة؟ فيقال: الفائدة فى ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغيير فرضه، ولزمه أن يحكم بالأمانة التى بان له قوتها، كان ثوابه على ذلك أكثر، فكذلك يتناظر المجتهدان، ولأجل أن هذه المناظرة

غير راجعة إلا إلى هذه الفائدة، لم تجب المناظرة. بل يندب المتناظران إلى ذلك، فحسب.

واحتج أبو زيد بهذا القول. وقال: إنه ممتنع في العقول، لثبوته الحظر والإباحة والصوم والفطر حقين، يلزم اعتقادهما في ساعة واحدة، لأنه لا يمكن العمل بهما. ألا ترى: أنه يمتنع ذلك في النصين، فإن النصين إذا اختلفا وأباح أحدهما، وحظر الآخر، لم يجب العمل بهما، بل يجب الوقفة إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، ولأنه لو كان الحق حقوقاً على ما قالوا لجاز للعامى الذى يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما يهواه لنفسه، كما أن الله تعالى لما أثبت الكفارة في باب اليمين أنواعاً، كان للعبد الخيار بينهما على ما يهواه بلا دليل، من أباح هذا فقد شرع طريق الإباحة وبني الدين على الهوى، والله تعالى ما نهج الدين إلا على طريق غير الهوى من نص ثابت، أو قياس شرعى على ما بينا، وقرر هذا الكلام تقريراً طويلاً، والاعتماد على ما سبق من إجماع الصحابة والدليل الذى ذكرناه بذكر الحقيقة.

فأما الجواب قلنا: أما تعلقهم بالآية، وما ذكر من أحوال الصحابة، وتصويب بعضهم بعضاً، فقد سبق الجواب عنه.

فأما قولهم: إنه لو كان الصواب فى واحد من أقوال المجتهدين لوجب أن ينصب الله تعالى دليلاً قاطعاً عليه، ليعدل إليه.

قلنا: قد دلنا الله تعالى على الحكم الذى كلفناه بدلالة قاطعة، لأن الله تعالى قد كلفنا العمل بأقوى العلل، وأولاهها وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه، بأن أحد الظنين أولى أن يعلق الحكم به، وإنه إذا وجد فى الأصل والفرع، يلزمنا الحكم به فى الفرع، ونعنى بالدلالة القاطعة الدليل الذى ذكرناه فى وجوب استعمال القياس، وقد بينا وجوه التأثير من قبل.

واعلم أنا إذا استنبطنا معنى من أصل، وجدناه فى الفرع، يجب علينا أن يثبت مثل حكم الأصل فى الفرع، ونقطع أن الحكم فى الفرع بهذه العلة، لكن إذا ثبت أنه علة الأصل غير أننا لا نقطع بكونه علة الأصل، وليس بمتنع أن يكون علمنا بكون العلة علة الحكم فى الفرع يستند إلى ظننا أن العلة علة حكم الأصل، لأنه لا يمتنع أن يقف العمل فى الشيء على شرط مظنون، كما يقف علمنا لوجوب التحرير من مضرة مخصصة على الظن لتزولها بنا، فيكون المعنى المستنبط علة الحكم ظنى، وأما ثبوت

الحكم فى الفرع بذلك المعنى قطعى .

وأما قولهم : لو كان على الصواب من الحق دليل من قبل الله تعالى لنقض الحكم ما عداه ، ولم يسع الفتوى .

قلنا : ليس يجب هذا ، وليس مع الخصم إلا مجرد الدعوى .

بيينة : أن كثيراً من المجتهدين يستدل بالقرآن فى مواضع ، وبالنصوص فى مواضع ، ولا شك أنه الدليل دون ما عداه ، ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك ، لأن كل واحد من المجتهدين يرجع إلى دليل عنده ، ويصير إلى تأويل لما يتعلق به من مخالفة لذلك فى الأقيسة ، لما كان كل واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه ، وهو فى الأصل الذى يستتبط منه ظنى ، لم يفسق من يخالف ، ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه ، وساغ الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق .

وأما قولهم : إن القول بتخطئة بعض المجتهدين ، وتصويب البعض يؤدى إلى أقسام كلها فاسدة .

قلنا : لا يؤدى ، لأننا بينا أن على الحق دليلاً منصوباً من قبل الله تعالى ، لكن إنما يُوصَل إليه بطريق ظنى فيما يعود إلى معرفة علة الأصل فى الظنيات ميل عظيم ، وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه ، وليس يستقر على شىء واحد فالشرع سامع فى ذلك ، ولم يؤاخذنا بخطأ . بل أصاب بقصد طلب الحق ، وبذل الجهد منه عند نفسه ، وغفر له ما أخطأه ، وجعله من المعفو عنهم ، وأما فى الأصول الدينية ، فلما كان الوصول إليها بالدلائل القطعية من كل وجه شدد الله تعالى فى ذلك ، ولم يعذر بالخطأ ، وفسق بالخلاف تارة ، وكفر أخرى ، وعفى مرة ، ولم يعف أخرى ، فهذا هو الفرق بين مسائل الأصول ، بين مسائل الفروع وهو أيضاً يبين وجه قولنا : إنه مع خطأه الصواب عند الله عز وجل مغفور له .

وأما قولهم : إنما قلتم : يؤدى إلى تكليفه ما ليس فى الوسع .

قلنا : ليس كذلك ، لأننا أمرناه بطلب الحق ، وقد يجوز أن يصيبه فى الجملة ، وإذا لم يصب لا يكون عليه مؤاخذة ولا تبعه ، فأين قولهم : إنه تكليف لما لا يكون فى وسعه .
وأما تعلقهم بفصل القبلة .

قلنا : نحن نقول : إنما يكون مصيباً إذا أصاب القبلة ، فأما إذا لم يصيب القبلة يكون مخطئاً حقيقة ، ويلزمه إعادة الصلاة ، فإن قيل : إذا اجتهد أربعة أنفس فى القبلة ، فأدى

اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه هل يصلون على ما أدى اجتهادهم إليه .

فإن قلت: يصلون فقد صوبتموهم، وإن قلت: لا يصلون، فهذا منع لهم من الاجتهاد، وتعطيل لصلواتهم .

والجواب: أنا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة، فإن المجتهدين فى القبلة مطلوبهم القبلة بعينها، فكذاك يجب أن يكون مطلوب المجتهدين فى الحوادث حكماً معيناً عند الله تعالى .

بيينة: أن المجتهد فى القبلة، يعلم أن القبلة عين من الأعيان، يجوز أن يكون فى الجهة التى يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا يكون فيها فيقولوا فى حكم المسألة، هو حكم معين عند الله تعالى، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره .

وأما المسألة التى ذكرتموها. قلنا: إنما جازت صلاة هى واحد منهم، فى الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره، لكن نقطع بإصابة بعضهم، وخطأ البعض، ولو تبين الخطأ فإننا لا نوجب الإعادة على المخطئ .

واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس الظن المجتهد بأمارة، وكلهم فى هذا الظن واحد، فيكون كلهم فى الإصابة واحد .

قال أبو هاشم: ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده فى ظنه، وفى هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض، وتصويب البعض، ونحن نقول: إن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسنة ثم الظن الذى قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة، لأن ذلك يوجد للعامة كما يوجد للعالم، ولكن الحجة ظن بأمارة من كتاب أو سنة أو إجماع، ويجوز أن يصيبه الواحد، ولا يصيبه الواحد، وهذا لأن العلل إنما تكون عللاً صحيحة، إذا كانت مؤثرة، وقد بينا وجه التأثير وكيفيته، ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء، بحيث لا يكون لجانب رجحان على الجانب، وبيننا أن اعتدال الأمارات، والتأثيرات فى حكمين مختلفين يؤدى إلى الحكم بالشك، وهذا لا يجوز، وإذا لم يكن

بد من ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى، ثبت أن القول بتصويب المجتهدين باطل، وعندى أن هذا القول وهو القول بإصابة المجتهدين، يؤدي إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة، لأن الاجتهاد شيء معهود من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضى عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضاً، ويرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفتهم إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تحاش وامتناع، وكذلك ما زال بعضهم يقيم على البعض الدليل، ويدعوه إلى ترك قوله بقوله، وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبهم، وظهر أيضاً بين الأمة التفرق حتى انتسب كل طائفة إلى ما لا يتناسب لطائفة أخرى، وادعى من إصابة الحق، ما لم يعترف من إصابة صاحبه، وهذا شيء مشهور لا يخفى على أحد هذا في جانب المجتهدين الطالبين الباحثين، وإنما في جانب المطلوب، وهو حكم الشارع في الحادثة. فنحن نعلم أيضاً إذا تدرنا قانون الشريعة وأصولها وقواعدها أن الحق أيضاً هو أن يكون الحكم في الحادثة واحداً، وأنه أمر المجتهد بإصابته وطلبه، وذلك لأننا نطلب الأحكام في الحوادث التي لم يرد فيها نص من الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج الأحكام التي ورد فيها النصوص فإن موضع التعلق إما بالمعاني المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على الأصول، أو الأشباه التي هي موافقة للأصول ملائمة لها، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يوجد في الأحكام المنصوص عليها في الحوادث إلا القول الواحد في الحادثة ولم يعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما النص بحادثة ما من الحوادث بل النصوص في الكتاب والسنة تتناول الحكم الواحد في الحادثة الواحدة، فينبغي أن يكون المطلوب على وفق ذلك في الحوادث التي لم يتناولها النص بل ينبغي أن يكون الحق ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن الأصول على وفق أحكام الأصول، وهذا هو الأولى. بحكمة الله تعالى أن يكون حكمه في الحادثة واحد غير مختلف، وأن يجعل الناس في شرعه على السواء خصوصاً في الزمان الواحد والشئ الواحد وهو الأولى أيضاً عند إرادته جلّ جلاله لتعريض العبد للشواب وإبتلائه لطلبه، لأن العبد إذا اعتقد أن كل مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى للحقه الكلال والكسل في الطلب، بل يتوانى ويقصر ويعتمد على أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق. وإذا علم أن الحق واحد وأن الله عز وجل كلفه الإصابة ببذل مجهوده يتكلف ويحتمل كل كد وتعب في الطلب ليصيب الحق عند الله تعالى ثم يكون التوفيق والهداية له من الهوى على قدر سعيه وكده وبذله

وجهده، فثبت عند التقريرات أن اللائق منهج الشرع، ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الحق على ما اخترناه.

ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذين ليس لهم فى الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه فى الدين ومرتبته فى مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس ما لهم المجادلات الوحشة وإلزام بعضهم بعضاً فى منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه، وفلح نفسه، وقد رضى بهذا المقدار من غير أن يطلب النفائس أو تلج صدوراً فى إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة، وهذا هو أعم أحوالهم إلا فى النزالات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيمة فعدوا ذلك ظاهراً فى الأمر ولم يعتقدوا لها كثير معانى يلزم الوجوب عليها.

وقالوا: لم يكلف المجتهد إلا محض ظن يعثر عليه بنوع أمانة، وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك، وليس هاهنا حق واحد مطلوب. وربما عبروا عن ذلك فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمانة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة أصلاً، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة، ليعمل على حسب ظنه، وهذا الذى قالوه فى غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامى، وقد يكون بدليل وقد يكون لا بدليل، فدل أن المطلوب حكم الله تعالى فى الحادثة بالعلل المؤثرة والإشارة القوية، ولا بد من الترجيح لمعنى على معنى ولشبهه على شبهه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء والذين عرفوا معانى الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعد ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظن يظنه الإنسان يعثر هذه العشرة العظيمة التى لا انتعاش عنها، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدى قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة فى أحكام الشرع، وأن يكون الشيء حلالاً وحراماً واجبا مباحاً صحيحاً فاسداً موجوداً معدوماً فى وقت واحد، والكل عند الله تعالى صواب وحق ثم يؤدى قوله إلى خرق الإجماع. والخروج على الأمة وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم وترك الحفل^(١)، والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكدوا فيها، وأسهروا لياليهم

(١) أى: الجماعة. انظر القاموس المحيط (٣/٣٥٨).

وأتعبوا فكرهم، واستخرجها وإظهار تأثيراتها لما ادعوها من العلل ثم كان نهاية وصولهم عند هؤلاء الجهلة أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم، وأن ذلك الذى وصلوا إليه حق عند الله تعالى، وضده حق، وقوله صواب، وقول مخالفه صواب فيكون سعيه وكده شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة، وفائدته كلا فائدة. وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغنى كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

وأما أصحاب أبى حنيفة فقد قال من قال بتصويب المجتهدين منهم أن عند الله تعالى أشبه مطلوب، وأن المجتهد يجتهد ليصبيه، وأنه لو ورد النص من الله سبحانه فى حكم الحادثة لكان النص على ذلك. ومن قال هذا فقد قال: إن الحق واحد وما سواه ليس بحق، وهذا هو الذى يطلبه ويقوم الدلالة عليه. فإن قالوا: إن العبد لم يكلف إصابته.

قلنا: إذا سلمتم أن الحق واحد، وأن المجتهد طالب وقد كلف الطلب، فلا بد أن يكون كلف الحق وإصابته. وقد قال أصحابنا: إن الله تعالى قد كلف المجتهد إصابة الحق ونصب الدليل عليه إلا أن من أخطأ لا يائمه ولا يفسق، لأن طريق التائيم والتسفيق الشرع، وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم على المجتهد على ما سبق بيانه ويحتمل أيضاً أن يكون أيضاً أسقط عنهم المائمه لخفاء الأدلة وكثرة وجوه الشبه، فتفضل الله تعالى ورحم المجتهدين بخفى لطفه وخفى صنعه، وأزال عنه الإثم وأثابه على قصده واجتهاده.

وقال الأصحاب فيما إذا حكم حاكم باجتهاده إنما لا ينقضه مجتهد آخر وإن كان عنده أنه أخطأ لأننا لو صرنا إلى ذلك أدى إلى أن لا يستقر حكمه فى الشرع ولا يثبت ملك لأنه متى حكم حاكم بحق أو ملك يجيء آخر وينقض ذلك ثم بعد ذلك يجيء ثالث وينقضه هكذا أبداً وهذا فى نهاية القبح والفساد. وقد قال الأصحاب أيضاً على قول من قال: إن العامى يقلد من شاء من العلماء فدل أن قولهم جميعاً صواب وحتى قالوا: نحن لا نسوغ التقليد لمن خالف الحق بل نقول له قلد عالماً بشرط أن يكون مصيباً كما نقول له قلد عالماً بشرط أن لا تخالف النص على أن لو منعنا العامى أن يقلد إلا من معه الصواب لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلاً إلا بعد أن يتعلم الفقه وفى إيجاب ذلك على كل واحدة مشقة وحرص عظيم وفساد مصالح يرجع إلى أحوالهم فسومح العامى وأمر

بتقليد الأوثق عنده فى نفسه وقد سمعت بعضهم يقول: إن المجتهد إذا بذل وسعه وأدى اجتهاده إلى شىء يلزمه الأخذ بذلك وإذا ترك ذم وعيب على تركه ولولا أنه قد أصاب الحق لم يلحقه ذم وعيب، وقال هذا القائل أيضاً: إن أدلة الأحكام فى الغالب تقع متكافئة وليس فيها ما يقتضى قطعاً، وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثير مثل ما يبينه صاحبه أو يبين قوة شبهته على حسب ما بينه صاحبه فلا يظهر لأحدهما مزية على الآخر وكذلك فى تأويل الظواهر من الآيات والسنة فإنه يمكن كل واحد من المستدلين أن يؤول ما تعلق به صاحبه مثل ما يؤول صاحبه ما يتعلق هو به فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية. ونحن نقول على الأول إنما يلزمه حقيقة ما يؤدى إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته عما يطله فإن بان خلافه لم يجز الاعتقاد بكون ما أدى إليه اجتهاده حقاً وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه مصيب للحق بشرط أن لا يكون مخالفاً للنص، فإذا ظهر أنه مخالف لنص كتاب أو سنة فإنه لا يجوز له أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده وعلى أن الذى قالوه دليل عليهم لأنه متى أدى اجتهاده إلى شىء يلزمه أن يعتقد ولا يجوز أن يعتقد خلافه ولو كان ما يؤدى إليه اجتهاده حقاً وثواباً جاز له ترك ما أدى إليه اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه ألا ترى: أن فى كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأموراً به وكفارة عند الله تعالى تخير المكفر وكان له أن يكفر بأيهما شاء، وأما كلامه الثانى فباطل أيضاً لأنه إذا اجتهد المجتهدان فلا بد أن يكون لأحدهما ترجيح على صاحبه بوجه ما، إما فى التأثير وإما فى الشبه وكذلك فى الظواهر ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أن أحدهما أظهر حجة من صاحبه وقلما تخلوا مناظرة من ذلك ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين كما يعرف ذلك من لا يعتقد وعلى أن هذا الذى قالوه لو كان دليلاً على تصويب المجتهدين فى الفروع لكان فى الأصول كذلك وذلك مثل الأشعرية والمعتزلة إذا تكلموا فى تخليد الفساق أو تكلموا فى الصفات أو تكلموا فى القدر وفى جواز الرؤية على الله تعالى فيوجد من كل واحد أيضاً ما يوجد لصاحبه وإنما يفترق الخصمان على التكافى والتساوى فى التأويلات وإيراد الأدلة والشبه ومع ذلك لا يدل ذلك على أن الجميع حق والكل صواب والاعتماد على الجواب الأول.

باب اختلاف القولين

وحين ذكرنا اختلاف الثاني من أقوال المجتهدين وأوردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام وذكرنا الصحيح من ذلك فلا بد من ذكر القولين المنسوبين إلى الشافعي رحمه الله في المسائل وبيان الكلام فيه ووجه ذلك في الموضوع الذي يصح وبيان ما لا يصح من ذلك .

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدوا أحد من الناس نحو أن يعتقد أن فعلاً حرام عليه ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له . ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البديل والتخيير مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب التكفير عليه بأحد الأشياء الثلاثة .

ويجوز أيضاً في فعلين وإن كانا ضدّين كما يجوز أن يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب أو عليه الصلاة الواحدة في أحد هذه الأماكن، أو على المرأة أن تعتد بالأطهار أو بالحليض .

واعلم أن القول المختلف في الحادثة الواحدة على ضربين ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف وضرب يسوغ فيه الاختلاف .

فأما الضرب الذي لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول الديانات من التوحيد وصفات الباري عز اسمه وهي تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف وكذلك في فروع الديانات التي يعلم وجوبها بدليل مقطوع به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وكذلك المناهي الثابتة بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف القول في شيء من ذلك .

فأما الذي يسوغ فيه الاختلاف وهي فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعانى الاستنباط فاختلف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يؤدي إليه اجتهاده، فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل الشافعي رحمه الله تعالى من قال بذلك تصريحاً وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة وذكرها في كتبه وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ في ذلك وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة وقلة المعرفة حين لم يعرف الحق من أحد القولين فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين وأيضاً فإنه خرق الإجماع فإنه لم يتقدم أحد يقول بقولين في

مسألة واحدة فى حالة واحدة، وإنما كانوا من استقر له [حق أثر]^(١) ذكره أو خفى عليه فأمسك عنه وأيضاً فإن اعتقاد قولين مختلفين مناقضة ويمتنع أن يكون بالشىء الواحد حلالاً وحراماً ويمتنع أن يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً أو يكون الشىء الواحد مثبتاً منفيّاً.

قالوا: وأما الروايان عن أبى حنيفة ومالك فذلك فى حالتين مختلفتين والمجتهد قد يجتهد فى وقت فيؤدى اجتهاده إلى شىء ثم يجتهد فى وقت آخر فيؤدى اجتهاده إلى خلافه إلا أن الثانى يكون رجوعاً عن الأول ويكون الذى استقر عليه قول المجتهد هو الثانى وإن كان فتوى أو قضاء فيكون على ما قال عمر رضى الله عنه ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى، وإنما المستنكر اعتقاد قولين مختلفين فى وقت واحد فى حادثة واحدة فهذا طعن المخالفين فى القولين. وقد صنف بعضهم فى ذلك تصنيفاً مفرداً ورأيت لأبى عبد الله البصرى الملقب يجعل فى هذا كتاباً مفرداً بل صنفه المعروف بالصاحب، وهو إسماعيل بن عباد، وإذا عرفت هذا فنقول: قد قسموا ما نسبوا إلى الشافعى رحمه الله من القولين أقساماً وسنذكر تلك الأقسام حين نبين أن الذى قاله الشافعى ليس بموضع الإنكار والذى هو موضع الإنكار فإنه لا يقول به وهذا شىء ورد على طريق النقل فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم.

وقال القاضى أبو الحسن الماوردى هو على أربعة عشر قسمًا:

أحدها: أن يقيد جوابه فى موضع ويطلق فى موضع آخر مثل قوله فى أقل الحيض أنه يوم وليلة^(٢)، وقال فى موضع آخر: أقله يوم يريد به مع ليلة وهذا معهود فى كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما:

أحدهما: حمل المطلق على المقيد فى جنسه لقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] وقال فى موضع آخر: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] يحمل المطلق من الشهادة على ما فيه بها.

والثانى: إطلاق ذكر الأيام يقتضى إضافة الليالى إليها كما قال تعالى: ﴿تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب﴾ [هود: ٦٥] والمراد مع الليالى فعلى هذين أحد القولين يخرج من جملة الاعتراض ولا نقول أن له فى المسألة قولين ومن قال أبلغ فيه

(١) هكذا ثبت فى الأصل (جواثر) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر روضه الطالبين (١/١٣٤).

قولين فقد وهم .

والقسم الثاني: ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلاف معانيها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكمها في الاختلاف ولم يغلب حكمها في الاتفاق فخرج حكم المسألة على قولين مثل قوله في المظاهر إذا منع الجماع أحببت أن يمنع القبلة والتلذذ، وقال في القديم: رأيت أن يمنع القبلة والتلذذ^(١) وهي لفظة محتملة فيحتمل أن تحمل على الاستحباب والإيجاب، فكان حملنا على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب لأنه غير مذكور فإن توسع بعض الأصحاب وعدل باللفظ إلى ما يذكره في موضع الذي حملة على إيجاب الاجتناب بوجه الاعتراض عليه لكن بلا معترض على الشافعي فإن الشافعي له قول واحد والمحتمل محمول على غير المحتمل .

والقسم الثالث: ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله فينزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحاليين إلى اختلاف القولين .

ومثاله: في الصداق إذا قدر في السر بتقدير وذكر أكثر منه في العلانية قال في موضع: الصداق صداق السر، وقال في موضع: الصداق صداق العلانية، وليس ذلك منه لاختلاف قولين وإما هو لاختلاف حالين . فإن اختلف العقد بصداق السر فهو المستحق ويكون صداق العلانية تحملاً وإن افترق العقد بصداق العلانية وهو المستحق ويكون صداق السر موعداً .

فإن قيل: فيستعمل هذا في كل ما يمكن من اختلاف القولين أو لا؟

قلنا: يعتبر ذلك أصول مذهب ويوجد ذلك على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يقتضى أصول مذهب حكمها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف حالين ولا يحمل على اختلاف قولين .

والضرب الثاني: يمنع أصول مذهب من حملها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف قولين على ما سبق صحته .

والضرب الثالث: أن تتقابل أصول مذهب في أمرين فمن أصحابه من غلب حملة

(١) قال الإمام النووي (تكراه القبلة لمن حركت شهوته ولا يأمن على نفسه وهي كراهة تحریم على الأصح والثاني: كراهة تنزيه ولا تكراه لغيره ولكن الأولى تركها، انظر روضة الطالبين (٣٦٢/٢) .

على اختلاف حالين، ومن أصحابه من غلب على اختلاف قولين والأول أولى، لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أولى من حمله على الخلاف.

والقسم الرابع: ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية باختلاف القراءة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لِمَسْتَمِ النَّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾ [النساء: ٤٣] فقريء «أو لامستم النساء» و «لامستم» يوجب الوضوء على الملامس والملموس ولمستم يوجب على اللامس دون الملموس^(١). واختلاف الرواية كالمروى عن رسول الله ﷺ في بيان المواقيت «أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثاني حين ذهب من الليل نصفه»، وفي رواية أخرى: «حين ذهب الليل ثلثه»^(٢) فلاجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله ولا يتوجه عليه في مثل هذا إنكار لأن اختلاف الدليل أوجب اختلاف المدلول فإن ترجح عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروايتين كان مذهبه ما ترجح، وإن لم يترجح أحدهما كان الترجيح مذهباً لمن ترجح عنده ولم يكن مذهباً للإمام الشافعي، لأنه لم يترجح عنده ولا يجوز أن يضاف إليه مذهب هو عنده مجهول وإن كان عند غيره معلوماً.

وأما القسم الخامس: فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عمل على أحد القولين بظاهر من كتاب الله تعالى ثم بلغته مسألة ثابتة نقلته عن الظاهر إلى قول آخر كقول الله تعالى في صيام المتمتع: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ [البقرة: ١٩٦] فأخذ بظاهره وأوجب صيامها في أيام التشريق لأنها الظاهر من أيام الحج ثم روى عن النبي ﷺ «أنه نهى عن صيامها»^(٣) فعدل بهذه الرواية عما عمله به من ظاهر الكتاب وأوجب صيامها بعد إحرامه. وقيل: يوم عرفة اتباعاً للسنة.

(١) قال الشيخ النووي (لمس بشرة امرأة مشتهة فإن لمس شعراً أو سنناً أو ظفراً، وعضواً مباحاً من أمراه أو بشرة صغيرة لم تبلغ حد الشهوة لم ينتقض وضوءه على الأصح وإن لمس محرماً بنسب أو رضاع أو مصاهرة لم ينقض على الأظهر، وإن لمس ميتة أو عجوزاً لا تشتهى أو عضواً أشل أو زئداً أو لمس بغيره شهوة أو عن غير قصد انتقض على الصحيح في جميع ذلك وينتقض وضوء الملموس على الأظهر والمرأة كالرجل في انتقاض طهرها بلمسها من الرجل ما ينقضه منها ولنا وجه شاذ أنها لا تزال ملموسة فإذا لمست رجلاً كان في انتقاضها القولان وليس بشيء، انظر روضة الطالبين (٧٤/٢، ٩٥).

(٢) أخرجه مسلم: المساجد (٤٢٨/١) ح (٦١٣/١٧٦) والترمذي: الصلاة (٢٨٦/١) ح (١٥٢).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٨٠٠/٢) ح (١١٤١/١٤٤)، وأبو داود: الصوم (٣٣٢/٢) ح (٢٤١٩).

والترمذي: الصوم (١٣٤/٣) ح (٧٧٣).

ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى ولا إنكار عليه في هذا العدول لأنه في الحالين عمل بدليل صار الثانى منهما أولى من الأول ويكون مذهبه هو القول الثانى دون الأول وكان القول الأول مذهباً له قبل الثانى فصار كالمسوخ بالثانى وعلى هذا نظائر كثيرة فى مثل هذين القولين والمذهب فى الكل هو الثانى .

والقسم السادس: ما اختلف فيه قوله لأنه عمل بالقياس ثم بلغته سنته لم تثبت عند تخالف موجب القياس فجعل مذهبه من بعد ذكر السنة موقوفاً على ثبوتها كالذى جاءت به السنة من: الصيام عن الميت^(١) والغسل من غسل الميت . روي له من طريقين ضعيفين فقال بموجب القياس فى أن الصيام على الميت ولا غسل من غسله ثم ذكر ما روى فى السنة فقال: إن صح الحديث قلت به وأظهر موجب القياس وأوجب العدول عنه إن صح الحديث، وقد قال كل قول قلته فنسبت عن النبى ﷺ خلافه فأنا أول راجع عما قلته وقائل بموجب الحديث، وهذا مما يجب إظهار الاختلاف فيه وأن نقول بالسنة إن ثبتت وبالقياص إن لم يثبت ويكون مذهبه فى الحالتين ما يوجب القياص دون السنة فإن ثبت ففى أى وقت ثبت يكون مذهباً له .

والقسم السابع: أن يذكر القولين لإبطال ما عداها من أقاويل كثيرة قد ذهب إليها المجتهدون، أو يكون مذهبه موقوفاً على ما يؤدى إليه اجتهاده من صحة أحدهما وإن لم يكن قائلاً بهما فى الحال ومثل هذا قد جابه الشرع والعمل:

أما الشرع فقول النبى ﷺ فى ليلة القدر: «التمسوها فى العشر الأواخر من رمضان»^(٢) فنفى أن يكون فى غير العشر الأواخر من رمضان وجعل غير الليلة موقوفة على الاجتهاد فى العشر الأواخر كأنها إذا اجتهد فى الكل أصابها .

وأما العمل المأثور ما عمله عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى أهل الشورى فجعل الإمامة فى ستة نفر ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم وجعلها موقوفة على ما يؤدى إليه الاجتهاد منهم، وهذا شىء انعقد إجماعهم وكان الشافعى رحمه الله مقتدياً بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة فى مثله فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون الاجتهاد مقصوراً عليهما ولا يعدوهما .

(٤) أخرجه البخارى: الصوم (٢٢٧/٤) ح (١٩٥٣) ومسلم: الصيام (٨٠٤/٢) ح (١١٤٨/١٥٥) .
 (٢) أخرجه البخارى: ليلة القدر (٣٠١/٤) ح (٢٠١٦) ، ومسلم: الصيام (٨٢٦/٢) ح (١١٦٧/٢١٦) .

والقسم الثامن: أن يقصد بالقولين إبطال ما توسط منهما ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه مثل قوله فى وضع الحوائج وقد قيدها مالك بوضع الثلث فقال الشافعى ليس إلا واحد من القولين: إما أن يوضع جميعها أو لا يوضع شىء منها ومثل قوله فى الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصى قبل قبول الموصى له أنه لما جعل بعض العلماء ولدها وبعض ما وهب لها لورثة الموصى وبعضها الموصى له قال: ليس إلا واحد من القولين: إما أن ملكها الموصى له بالموت فيكون قبل ذلك بحدوثه على ملكه، وإما أن يملك بالقول فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم، وليس لتبعضه وجه وهذا تحقيق يبطل به ما خالف القولين وليس فيها تغيير لأحد القولين وإن كان الحق لا يخرج لأحدهما فإن اقترن ما يدل على اختياره كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر وإن تجرد عن قرينه لم يضاف إليه واحد من القولين وإن علم أن الحق لا يخرج منها لعدم ما عداهما.

والقسم التاسع: أن يذكر قولين مختلفين فى مسألتين منفصتين فيذكر أحد القولين فى إحدى المسألتين ويذكر القول الآخر فى المسألة الثانية فيخرجها أصحابه على قوله وهذا على الإطلاق غلط لأنه إذا كان بين المسألتين فرق من وجه امتنع أن يكون قوله فى واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها، سواء ذكر الفرق أو لم يذكر، وتخريجها على قولين خطأ وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولان له من أن يكون فى وقت أو فى وقتين فإن كان فى وقتين كان كما قال فى مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر فيكون على ما سنذكره وإن كان قال لها فى وقت فيكون على ما نذكره فى مسألة واحدة بقولين فى حالة واحدة.

والقسم العاشر: ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما وقال إنما أداه اجتهاده إلى القول الآخر فعدل إليه وهذا غير مستنكر فى الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمصار لأنه أدل على مداومة الاجتهاد وإمعان النظر، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه اختلف قوله فى ميراث الأخوة مع الجدة فأسقطهم فى أول قولهم وأشركهم معه فى آخره وحكم فى المشركة فى العام الأول بالتشريك وفى العام الثانى بإسقاط التشريك وقال: تلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى واختلف قول على بن أبى طالب رضى الله عنه فى ميراث الجد على أقاويل.

وقال فى بيع أمهات الأولاد اجتمع رأيه ورأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهم على

تحريم بيعهن وقد رأيت بيعهن جائز وليس أحد من الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفت الرواية عنه فى كثير من أحكام الشرع فسماه أصحابهم روايات، وسماه أصحاب الشافعى أقاويل وإذا كان كذلك فمذهبه القول الثانى لعدوله إليه ولا يرسل القولين إلا بعد التقييد بالجديد أو القديم والثانى يكون هو المذهب دون الأول.

والقسم الحادى عشر: أن يكون قال فى المسألة بقول فى موضع وقال فيها بقول آخر فى موضع آخر فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان فى النقل صحيحاً فهو فى إضافتهما إليه على التساوى غلط وينظر فى اختلاف القولين فإنهما على ضربين: أحدهما: أن يتقدم أحدهما على الآخر فيكون كأنه قال بأحدهما ثم رجع عنه إلى الآخر فيكون على ما ذكرناه من قبل.

والضرب الثانى: أن يشكل المتقدم منهما من المتأخر فلا يجوز أن يضافا إليه معاً، لأنه لم يقل بهما فى حالة واحدة فإن كانت أصول مذهبه توافق أحدهما فقد اقترن بنصه عليه دليل من مذهبه فكان هو المذهب المضاف إليه وإن لم يكن فى أصول مذهبه موافقة أحدهما فإن تكرر منه ذكر أحد القولين وفرع عليه دون الآخر فالذى عليه المزنى وطائفة من أصحاب الشافعى رحمه الله أنه المتكرر، وإذا التفرع هو مذهبه دون الآخر لترجيحه له على الآخر، وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهاً. فإذا قلنا إن الحق واحد من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجوز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما ولم يجوز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين ويقال قد أشكل مذهبه فى أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما. وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما دون الجمع بينهما ولم يجوز أن ينفى عنه أحدهما لأنه قائل بما أضيف إليه غير عادل عما نفى عنه.

والقسم الثانى عشر: أن يذكر القولين حكاية عن مذهب غيره ولا يوجب حكايته لهما أن يكون قولين لأن الحاكى يخبر عن معتقده غيره فلم يجوز أن يضاف حكايته إليه أنه يعتقدوه وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافراً ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفاً فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده فى غيرهما وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيها وفى غيرها وإن أشار إليها بالاختيار كان الحق عنده فيها ولم يكون فى غيرها.

والقسم الثالث عشر: أن يذكر القولين معتقداً لأحدهما وزاجراً بالآخر كما فعل فى

قضاء القاضى بعلمه، وفى تضمين الأجير المشترك فإن مذهبه أن للقاضى أن يحكم بعلمه^(١)، وأن لا ضمان على الأجير^(٢). لكن ذكر الآخر زاجراً ومرهباً، وقد قال الشافعى رحمة الله عليه بعد ذكر القولين فيهما ولولا خوفى ميل القضاة وخيانة الأجراء لجعلت للقاضى أن يحكم بعلمه، وأسقط الضمان عن الأجير. فعلل منع القاضى بميله وضمن الأجير بخيانتة فدل أن مذهبه فيمن لم يمل من القضاة جواز حكمه بعلمه، وفيمن لم يخن من الأجراء سقوط الضمان عنه وإذا صح هذا فيمن أمن مسيله وخيانتة ثبت حكمه فيمن خيف ميله وخيانتة لعموم الحكم فى الجميع ولا عيب على الشافعى بمثل هذا لأن من كان ترغيماً فى الدين فحقيق أن يكون زاجراً.

واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليها المنكر القولين اعتراض بما أوضحناه فى كل قسم منه.

والقسم الرابع عشر: وهو المختص باعتراض منكر القولين وهو أن نقول فى المسألة الواحدة فى الحالة الواحدة بقولين مختلفين مجمع فيهما بين قولين متضادين فيحكم بحلية الشيء فى أحدهما وتحريمه فى الآخر ويوجب الشيء فى أحدهما ويسقطه فى الآخر فهذا على ضربين: أحدهما: أن يميز أحد القولين بما ينبه على اختياره. والثانى: أن يطلق ولا يميز فإن ميز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو ثلاثة أضرب:

أحدهما: أن يرجح أحدهما فيقول: وبه أقول، أو يقول: وهذا مما أستخير الله تعالى فيه أو يقول: هذا أصح، أو هو أشبه، فيكون مذهبه منهما هو القول الذى أشار إلى ترجيحه.

والضرب الثانى: أن يفرع على أحدهما أو يكرر ذكره ولا يكرر ذكر الآخر فقد جعل بعض أصحابنا دليلاً على الترجيح وبعض أصحابنا لم يجعله دليلاً على الترجيح.

والضرب الثالث: أن يعمل بأحدهما دون الآخر فيكون عمله بذلك دليلاً على أنه القول المختار.

وأما الضرب الثانى: فهو إذا جمع بين القولين وأطلقهما ولم يميز أحدهما باختيار ولا ترجيح فهذا على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يتوقف فى القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضهما ويعلم أن الحق

(١) انظر روضة الطالبين (١١/١٥٦).

(٢) انظر روضة الطالبين (٥/٢٢٨).

فى أحدهما ولم يتعين له فجمع بينهما وتوقف فيهما وأبطل بهما ما عدهما وجعل الاجتهاد مقصوراً عليهما ليستوضح الحق فى أحدهما بمراجعة الاجتهاد فيهما وليس بمستكر عند العلماء التوقف عند الأشباه وهذا رسول الله ﷺ توقف فى اللعان وغيره حتى نزل القرآن وعن النبى ﷺ أنه قال: «المؤمن وقاف» وهذا أدل على الورع وأبلغ فى النظر ولا إنكار فى مثل هذا إذا تجاذبت الأصول وتعاضت الأدلة ويكون القصد بذكر القولين فى الحال بيان أن لكل واحد منها وجهاً فى أحدهما الاجتهاد، ويكون القصد أيضاً إبطال ما عدهما ويكون من بينة إعادة الاجتهاد عند الفتيا والحكم به .

والضرب الثانى: أن يجمع بينهما فى القول لتردد الفرع بين أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر أو يوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فيجمع بينهما فى رد الفرع إليهما فيجعله حراماً وحلالاً واجباً ساقطاً وهذا مستحيل أن يكون قائلاً به . ومن المستحيل أن يجمع بين ضدين حساً فيستحيل أن يجمع بينهما حكماً، وهذا لا يقول به الشافعى ولا أحد من الأئمة .

والضرب الثالث: أن يجمع بين القولين على التخيير فى أحدهما دون الجمع بينهما لتردد الفرع بين أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر ويوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فتخير فى رده إلى أى الأصلين شاء لتساوى الشبه فيهما وتعاضد الأدلة . وقيل: إن مثل هذا لا يوجد للشافعى رحمه الله إلا فى سبعة عشر مسألة .

وقد أنكر أصحاب أبى حنيفة هذا . قالوا: لا يجوز أن يعتمد الفرع فى الشبه بين أصليين متجاذبين وقالوا: إنما يستحيل فى الشرع التخيير بين حكمين متناقضين . وأما عندنا فهو جائز وهو قول كثير من المتكلمين وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البديل دون الجمع لأمرين:

أحدهما: أنه لا يمتنع اعتدال الفرع فى الشبه بين أصليين متجاذبين لوجود ذلك عياناً كما لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين فى القبلة فى التخيير فى الصلاة إلى أيهما شاء إجمالاً، وكذلك جاز مثل هذا اعتدال فروع بين أصليين فى تخيير رده إلى أيهما شاء . والثانى: أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص فلما جاز ورود النص بالتخيير فى الكفارة جاز أيضاً أن يكون القياس موجباً للتخيير كالنص وليس بمستحيل فى الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمين متنافيين كما تخير المسافر بين الصوم والفطر زمن الإتمام

والقصر وتخيير العبد بين الجمعة والظهر .

واعلم أن هذا الذى يقوله هذا القائل إنما يصح عند اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة واعتقاد إصابة المجتهدين ونحن قد بينا أن واحداً منهما لا يصح والأولى أن يقال: إن الشافعى لم يذكر القولين فى هذا المعنى أيضاً على معنى أنه معتقد لهما أو مخبر وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتل كلا القولين ولم يترجح عنده بعد أحدهما فذكرهما لينظر فيهما ويختار بينهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان، وليس فى هذا عيب على المجتهد بل هو دليل على غزارة علم المجتهد وكمال فضله وشدة توقيه فإن طلبوا الفائدة من ذكر القولين .

قلنا: قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين وهذا الذى قلناه هو المختار وهو الأولى وعليه الاعتماد وإذا استقرنا على هذا سقط طعن الطاعن وعنت المتعنت والله الهادى إلى الصواب والمرشد فيه بمنه وطوله .

(فصل)

ونذكر فى هذا الموضوع مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر فى القديم قولاً ثم ذكر فى الجديد قولاً بمذهبه الثانى والأول مرجوع عنه . ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعاً عن الأول حتى يصرح بالرجوع عنه .

والصحيح: هو الأول وهو مثل ما لو وجد من صاحب الشرع قولان مختلفان فى وقتين مختلفين فى حادثة واحدة فإنه يكون الثانى نسخاً للأول كذلك هاهنا يكون القول الثانى رجوعاً عن الأول .

موضع آخر: إذا نص الشافعى رحمه الله فى مسألتين على قولين ثم أعاد المسألتين وذكر فيهما أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول المعاد وكذلك إذا فرع على أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول الذى فرع عليه وهو قول المزنى . ومن أصحابنا من قال: لا يكون ذلك دليلاً على الاختيار .

والصحيح: هو الأول لأنه لما أعاد أحد القولين أو فرع عليه فالظاهر أن مذهبه هو ذلك، لأنه لو كان مقيماً على القولين لأعادهما وفرع عليهما جميعاً فلما أفرد أحدهما

بالإعادة والتفريع دل أنه هو الذى يذهب إليه ويختاره.

موضع آخر: إذا نص فى مسألتين على حكم ونص فى غيرهما على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحداهما على الأخرى بل يحمل كل واحد على ظاهره.

ومن أصحابنا من قال: ينقل الجواب إلى الآخر وتكون المسألتان على قولين. الصحيح: هو الأول لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قال أو دل عليه بما يجرى مجرى القول، وأما الذى لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه لأن إذا كان صاحب المذهب قد نص على المخالفة فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه بل ينبغى أن يفرق إذا أمكن الفرق ولا يخترع له قول لم يقل به.

موضع آخر: لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى رحمه الله ما يخرج عنه قوله فيجعل قولاً له.

ومن أصحابنا من قال: يجوز ذلك.

والصحيح: هو الأول كما ذكرناه فى الفصل الأول.

فإن قيل: أليس ينسب إلى الله تعالى والرسول عليه السلام ما يقتضيه قياس قولهما فكذلك يثبت إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه قوله؟

الجواب: أن ما دل عليه القياس فى الشرع لا يجوز أن يقال إنه قول الله ولا قول رسوله، وإنما يقال هذا من الله ومن رسوله بمعنى أن الله تعالى دلّ عليه، وكذلك رسوله، ومثل هذا لا يصح فى قول الشافعى فسقط ما قالوه.

موضع آخر: إذا قال الشافعى فى موضع بقول، ثم قال: ولو قال قائل كذا كان مذهباً لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له. وقال بعض أصحابنا: يجعل ذلك قولاً له.

والصحيح: هو الأول لأن قوله: فلو قال قائل كان مذهباً ليس فيه دليل على أن ذلك مذهب، بل هو إخبار عن احتمال المسألة وجهاً من وجوه الاجتهاد فلا يجوز أن ينسب إليه قول بهذا القدر فهذه المواضع لا بد من معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعى.

فصل

فى الوجوه التى يجوز معها تخريج المذهب:

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا أن اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل: إنه مذهبه ويدل الإنسان على مذهبه فى المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم فى المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن نأتى بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعى رحمه الله: الكل جائزاً وغير جائز.

ومنها: أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما، فيعلم أن حكم الآخر عند ذلك الحكم مثل أن يقول: الشفعة لجار الدار فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد فى عدة مسائل فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم فتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك وأما من قال بتخصيص العلة فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليقه وأما إذا نص العالم فى مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبيهاً يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين فإنه لا يجوز أن يقال: قوله فى هذه المسألة هو قوله فى المسألة الأخرى، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبه على حكمها لفظاً ولا معنى ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر، وهذا قد سبق بيانه من قبل.

مسألة

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها وهى أنه هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه يونس بن عمران وقال بعضهم: يجوز للنبي ﷺ على الخصوص، ولا يجوز لغيره، وهذا هو المختار وقد ذكر الشافعى فى كتاب الرسالة ما

يدل على هذا واستدل من منع ذلك وقال: إن الشرائع إنما تعبد الله تعالى بها لكونها مصالح. والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم مما لا نأمن كونه فساداً، واستدل من جوز ذلك بأنه إذا جوز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفالات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره، ولأنه إذا جاز أن يتعبد الله تعالى العامى ليختار العمل على فتوى واحد من الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثل ذلك فى أصل التعبد، ولأنه إذا جاز أن يكلف الله من الإنسان العمل على الأمارات مع أنها قد تخطيء جاز أن يكلف الإنسان أيضاً العمل على اختياره، وإن كان الإنسان قد يختار الصواب، كما يختار غير الصواب. وأما من قال: يجوز للأنبيا ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود وهو قوله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾ [آل عمران: ٩٣] ولأن السنة مضافة إلى النبي ﷺ وحقيقة الإضافة تقتضى أنها من قبله، ولأن النبي ﷺ قال فى مكة: «لا يختلا خلاها ولا يعضد شجرها، قال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لقبورها وأفنيها. قال: إلا الإذخر»^(١) ولأن النبي ﷺ سئل عن الحج فقيل: أحجنتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب - يعنى فى كل سنة - وما استطعتم»^(٢) ولأن النبي ﷺ قال: «ولولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(٣)، ويدل عليه قوله عليه السلام: «عفوت عن أمتى صدقة الخيل والرقيق إلا أن فى الرقيق صدقة الفطر»^(٤)، قالوا: ولأنه روى أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى والأولى أن يتعلق فى هذه المسألة بوجود وجوب الأشياء عن اختيار الموجب وقد تحقق هذا من جانب الرسول ﷺ. فأما فى حق غيره فلم يوجد وهذا لأن الرسول ﷺ كان معصوماً من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يوجد فى حق غيره فلم يأمن خطاه ولأن الله تعالى قد قال:

- (١) أخرجه البخارى: الصيد (٥٥/٤) ح (١٨٣٣)، ومسلم: الحج (٩٨٦/٢) ح (١٣٥٣/٤٤٥).
(٢) أخرجه البخارى: العمرة (٧٠٩/٣) ح (١٧٨٥) ومسلم: الحج (٨٨٣/٢) ح (١٢١٦/١٤١).
(٣) أخرجه البخارى: الجمعة (٤٣٥/٢) ح (٨٨٧)، ومسلم: الطهارة (٢٢٠/١) ح (٢٥٢/٤٢).
(٤) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠٣/٢) ح (١٥٧٤) والترمذى: (٧/٣) ح (٦٢٠)، والنسائى: الزكاة (٢٦/٥) (باب زكاة الورق) انظر نصب الراية (٣٥٦/٢).

﴿فحكمه إلى الله﴾ [الشورى: ١٠] وقال في موضع: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل إلى اختيار الرجال. وأما مسألة الكفارات فالإيجاب قد كان من قبل الله تعالى فإنه قد أوجب واحدة من الكفارات على العبد، وإنما يختار واجباً لا أنه يجب باختياره عليه شيء وكذلك في العامى إذا استفتى فإنما وجد منه مجرد اختيار فواجب لأنه قد وجب على العامى الرجوع إلى العالم فى الأحكام. وأما هاهنا الكلام فيما ذكرناه وهو أنه يوجب باختياره فإن قال قائل: أليس من نذر شيئاً فقد أوجب على نفسه باختياره. قلنا: ليس هذا من مسألتنا فى شيء لأن مسألتنا هى أن يحكم بشيء ابتداء فى شيء من غير دليل يرجع إليه فيوجبه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه أو غيره فيثبت شرعاً، مبتدأ يرجع إليه تماماً النذر فأما النذر فمن باب الالتزامات وهو عقد مشروع من قبل الله تعالى للعباد يعقدونها أو يلتزمونها مثل سائر العقود، وليس شرع مبتدأ من قبل العبد واعلم أن هذه المسألة أوردتها متكلموا الأصوليين وليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأن هذا فى غير الأنبياء لم يوجد ولا يوجد توهمه فى المستقبل فأما فى حق النبى ﷺ فقد وجد فقلنا على ما وجد وهذا القدر كاف فى هذه المسألة والله أعلم. ولما تم ما أوردناه من الكلام فى الاجتهاد وذكرنا صفة المجتهد والمختار مما ينبغى أن يعتقد فى أقوال المجتهدين فيكون الكلام بعد هذا فى التقليد وما يتصل به وسنذكر من بعد ذلك ما يقع الحاجة إليه.

[التقليد]

التقليد: قبول قول المرء في الدين بغير دليل وحده بعضهم: بأنه العمل على قولين من غير علم^(١) بصحته ولا نظر في الطريق إلى معرفته والأول حد الفقهاء ويقال: إن التقليد مأخوذ من تصيير الشيء فلادة في عنق من ينسب إليه^(٢)، أو أخذ عنه ومن التقليد ما يجوز ومنه ما لا يجوز فأما اتباع الرسول ﷺ والتسليم لحكمه فواجب ولا نقول إنه تقليد بل هو اتباع محض وقد قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض المواضع: فلا يجوز تقليد أحد سوى الرسول ﷺ، وهذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة. وقال بعضهم: إن رجوع العامى إلى قول العالم ليس بتقليد أيضاً^(٣) لأنه لا بد له من نوع اجتهاد فلا يكون تقليداً حتى لو اعترض إنساناً من غير أن يجتهد في طلب الأعمى فسأله لم يجز على الأصح بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر عند الناس في درجة العلم والأوثق عند نفسه منهم فيصير الاجتهاد في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل وعلى أنا إن سمينا ذلك من العامى تقليداً فلا بأس ولعله الأولى، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو قبول القول من قائله بغير حجة.

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولاً عن إطباق وإجماع فهو حجة لا يجوز مخالفتها لقيام الدليل أنها لا تجتمع إلا على حق وإذا أفتى العالم واحداً من العامة في الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به^(٤) لأن العامة لو كلفوا الاجتهاد والاستدلال لكان فرض طلب

(١) عرفه الأمدى بأنه: العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، انظر إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).
وعرفه ابن السبكي: أخذ القول من غير معرفة دليله، انظر جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/٣٩٢)، وعرفه الغزالي بأنه: قبول قول بلا حجة، المستصفى (٢/٣٨٧).
(٢) انظر إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).
(٣) عزاه إمام الحرمين والأمدى إلى القاضى. انظر البرهان (٢/١٣٥٨)، إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).

(٤) ذكر الأسنوى في مسألة أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء ثلاثة مذاهب: =

العلم على وجه يصير به الإنسان عالماً مجتهداً فرضاً على الأعيان ولو كان كذلك لبطل معاش الناس ولأضر بهم ذلك ضرراً بيناً ولحققتهم المشقة التى لا يمكن احتمالها وقد دفع الله مثل هذا عن الأمة ووضع الإصر عنهم ولم يحملهم ما ليس لهم وسع فى تحملها رحمة من الله تعالى ولطف فعله بهم وإذا لم يجب عليهم ما ذكرناه بقى فرضهم الأخذ بقول غيرهم وتقليدهم وهذا التقليد فى الفروع جائز.

وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة فعمل يكون تقليداً يختلف أصحابنا فيه سماه بعضهم تقليداً وامتنع بعضهم من ذلك^(١) وهو الأولى لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد فى عدالته فصار قوله مقبولاً بدليل والتقليد قبول قول الغير من غير دليل فلم يكن هذا من باب التقليد والله أعلم.

مسألة : لا يجوز للعالم أن يقلد العالم:

ومن الناس من قال: إنه جائز وهو قول أحمد وإسحاق وعن محمد بن الحسن قال: يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله^(٢)، وهذا الذى قلناه يستوى فيه

= الأول: أصحابها عند البيضاوى وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقاً بل يجب.

الثانى: لا يل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه وإليه ذهب المعتزلة البغدادية.

الثالث: قال به الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية.

انظر نهاية السؤل (٥٨٦/٤، ٥٨٧)، سلم الوصول (٥٨٦/٤، ٥٨٧)، جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٣٩٣/٢) المستصفى (٣٨٩/٢)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٢٤٩/٤، ٢٥٠).

(١) انظر نهاية السؤل (٦٣٠/٤، ٦٣١)، سلم الوصول (٦٣٠/٤، ٦٣١)، البرهان (١٣٥٨/٢، ١٣٥٩).

(٢) اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى هذه المسألة على أقوال كثيرة:

الأول: لا يجوز مطلقاً وهو المختار للبيضاوى.

الثانى: يجوز مطلقاً وهو المعروف عن الإمام أحمد بن حنبل.

الثالث: يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام ولا يجوز فيما يفتى به غيره.

الرابع: يجوز إذا خاف فوات الوقت ولا يجوز إذا لم يخف فواته - وذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به غيره.

الخامس: يجوز إذا كان المفتى أعلم منه ولا يجوز إذا كان مساوياً له أو أقل منه وهو مذهب محمد بن الحسن.

السادس: يجوز تقليد غيره - إذا كان الغير صاحبياً أرجح فى نظره من غيره ولا يجوز تقليد =

العالم من الصحابة وغير الصحابة وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة. وقد قال الشافعي رحمه الله في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يجعله له غيره فيه وإن لم يظهر قوله ولم يتشسر. وقال في الجديد: لا يجوز وقد ذكرنا هذا من قبل، وقال بعضهم: يجوز تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم. وقال بعضهم: يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما^(١). وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين. قال النبي ﷺ في خبر: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢). وقال عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٣).

ونتكلم في المسألة على الإطلاق فنقول: احتج من جوز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] قالوا: فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علم بها جازت له المسألة عنها، وقبول قول العالم فيها لظاهر هذه الآية لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث فكذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة واستتوا في جواز التقليد لهم واستوى الفريقين في عدم العلم بها. قالوا: ولأن الاجتهاد يجب في فروض الكفاية فجاز أن يتكل فيه البعض على البعض كذلك هاهنا، وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشورى فإن عبد الرحمن بن عوف دعا علياً إلى تقليد أبي بكر وعمر فلم يجب إلى ذلك، فأما عثمان فإنه أجاب. فدل هذا من قول

= غيره - ونقل ذلك عن الشافعي.

السابع: يجوز تقليد الصحابة والتابعين ولا يجوز تقليد غيرهم.

الثامن: يجوز تقليد الأعمى بشرط تعذر الاجتهاد - وهو منقول عن ابن سريج.

انظر نهاية السؤل (٥٨٩/٤، ٥٩٠، ٥٩١)، سلم الوصول (٥٨٩/٤، ٥٩٠، ٥٩١)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤) جمع الجوامع مع حاشية الجلال (٣٩٥/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٥٢/٤).

(١) تم تخريج هذه المسائل سابقاً.

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧) والترمذي: العلم (٤٤/٥) ح (٢٦٧٦)،

وقال: حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة: (١٥/١) ح (٤٢)، وأحمد: المسند (١٥٦/٤) ح

(١٧١٤٩) انظر التلخيص (٢٠٩/٤) ح (١٤).

(٣) تقدم تخريجه.

عثمان وعبد الرحمن بن عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم . وقال بعضهم فى تقليد الأعلّم أن الأعلّم له مزية لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد . وأما الاجتهاد فالإنسان نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل وما يقتضى الحكم وليس على ثقة من اجتهاد الأعلّم ، وإذا اجتمعا تساويا فيخير بينهما . وقالوا أيضاً : إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة فى هذا الموضوع أطلق له ذلك كذلك فى الصورة الأولى .

وأما دليلنا قوله تبارك وتعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة فوجب بحق الظاهر أن لا يرد إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء ويدل عليه أيضاً إجماع الصحابة فإنهم اختلفوا فى مسائل كثيرة وتناظروا واجتهدوا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قلد غيره أو دعا أحداً إلى تقليد نفسه وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عباس فى مسألة فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل له ابن عباس : لا يسوغ لك مخالفتى لأنى صحابى وأنت تابع لى فتقليدك لى واجب عليك فثبت أن من جوز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع ويدل عليه أن الله تعالى ذم التقليد وعابه فقال تعالى حكاية عن الكفار : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف: ٢٣] وهذا لحقيقة وهو أن قبول قول الغير فى الحكم من غير حجة مع تمكن معرفة الحكم بحجة لا يجوز لأن التقليد مذموم شرعاً وعقلاً .

أما الشرع فقد بينا . وأما العقل فلأنه إذا أمكن فى نفسه تقليد غيره فليس قول واحد أولى من قبول قول غيره إلا أنا إنما جوزنا للعامى لأجل حاجة إلى التقليد فإنه لا يمكن أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة فجوز له التقليد ضرورة وهذا لا يوجد فى حق العالم فلم يجز له التقليد لما بينا من قبل ، وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] فهو فى العوام الذين لا يعرفون الدليل أو هو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسنة فيرجع إلى من يعرفها ، وعلى هذا الجواب يخرج إن تعلقوا بقوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ [التوبة: ١٢٢] فالمراد من ذلك إنذار العوام أو تبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه ، وإنما تقليد العوام العلماء فإنما جاز لأننا لو أوجبنا عليهم معرفة الأحكام والدلائل بالحجج لاشتدت المحنة عليهم وعظمت البلوى فيهم فإننا إذا ألزمتنا الكافة النظر

فى الدليل ادى الى مفسدة راجعة الى كافة الناس لانه لا يكون منهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما يقوم به معاشهم ويفسد نظام الأحوال فى الأفعال والأعمال وعلى أنا لا نخليه من نوع اجتهاد نوجه عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له وهو أن يختار من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم فى نفسه فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه فليكن العالم كذلك وهو أنه يتكلف ما يطيقه ويتسع له علمه وهو مطلق للاجتهاد ومتسع علمه لذلك فلا يجوز له تركه كالعامى الذى يقدر أن يتخير من العلماء فيقلد الأعلم فى نفسه والأوثق فى علمه فإنه لا يجوز له ترك ذلك. وأما اعتبارهم الاجتهاد بالاجتهاد فقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك وقال: من سهل عليه تناول الأدلة وقرب مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر العدو وقرب مواضعه منه فلا يجوز له الاتكال على غيره فى الجهاد.

وأما العامى الذى تغيب عنه الأدلة فلا يعرف وجوه الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين عدوه ولحقته المشقة فى قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد فقد استوى الجانبان من حيث المعنى.

وأما الذى تعلقوا به من قصة الشورى فهو محمول على أنه دعاه إلى سيرتهما والسياسة والرأى فى الأمور وضبط الشرعية ومجاهدة الأعداء والقيام بالآيات^(١) الثابتة ويجوز أيضاً أنه دعاه إلى ستتهما فى ما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع.

وأما الذى قال: إن الأعلم لاجتهاده مزية ولهذا أيضاً مزية، فخير بينهما. قلنا: العالم والعالم وإن اختلفا فى غزارة العلم وعدم غزارة العلم، ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علماً بلا دليل والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل، ولأن التقليد من عمل الجهلة، والاجتهاد من عمل العلماء، فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو عام إلى علم الجهال. وقوله: إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل. قلنا: وإن كان كذلك ولكن دليله عند صاحبه لا يفيده دليلاً فى نفسه.

واعلم أن أصحاب أبى حنيفة يفرقون بين العالم والعامى فيقولون: إن العامى يجب

(١) ثبت فى الأصل [بالاناء]، ولعل الصواب [بالآيات]، أو [بالآباب]. قال فى القاموس: هو فى آبابه: أى فى جهازه، وأب أبه؛ قصد قصده، وأب: هزم بحملة لا مكتوبة فيها. والشىء حركه. انظر القاموس المحيط (١/٣٥).

عليه التقليد والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه لكن إذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد لأنه فى هذه الحالة يحتاج إلى التقليد مثل العامى، وهذا ليس بشىء لأن معه آلة الاجتهاد فلا يعذر بالاشتباه.

مسألة (١): إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجوز له تقليد غيره.

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز لأنه فى هذه النازلة بمنزلة العامى من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد ولأنه مضطر إلى التقليد فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها فجاز له التقليد كالعامى أيضاً، وأما نحن فنقول: إن معه آلة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد كما لو كان الوقت واسعاً.

بيينة: أنه لو جاز له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز، وإن لم يخف كالعامى، والحرف أن الفرض لا يتبدل لخوف الفوت وعدم الخوف، وقوله: إنه كالعامى فى هذه النازلة قد بينا الفرق.

وقوله: إن به ضرورة. قلنا: ليس كذلك لأنه إن كان ذلك الشىء مما يجوز تأخيرها للغد يكون اشتباه الحادثة عذراً له فى التأخير، إن كان مما لا يجوز غيره أداءه على حسب حاله ثم يعيده، فلا ضرورة فى التقليد له.

واعلم: أن العامى يجوز له تقليد العالم فى جميع الأحكام الشرعية.

وقال أبو على الجبائى: لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد. وقال: ما طريقه مقطوع به يصير مثل العقلية.

وأما عندنا: يجوز فى الكل لأنه المعنى الذى لأجله يسوغ له التقليد فى مسائل الاجتهاد موجود فى غيرها يدل عليه: أنه إذا أمر العامى بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفسدة عظيمة تعود عليهم وتشتد البلوى والمحنة بهم على ما ذكرنا من قبل، وقد ذكرنا من قبل أنه لا يقلد العامى إلا بعد أن يجتهد فى أعيان الفقهاء، وقد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال.

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد فى أعيانهم (٢) وزعم أن فى تكليفه الاجتهاد فى الأحكام مشقة.

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر البرهان (١٣٤١/٢) انظر نهاية السؤل (٦٠٩/٤)، سلم الوصول (٦٠٩/٤).

ونحن نقول: إنه ليس عليه في هذا كثير مشقة ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه في أمر معاشه وأسبابه، ويحصل له بذلك نوع ظن، فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة فيجىء عليه تحصيله، كما يجىء على الإمام الاجتهاد في سائر الحوادث والنوازل.

وعندي: أن هذا أولى والله أعلم.

مسألة^(١): وأما الكلام في مسائل الأصول:

فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، وقالوا: العقائد الأصولية عقلية والناس جميعاً مشتركون في العقل ولأن العلم بها واجب والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة وليست غامضة فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدي إلى الحرج الشديد فيسقط عنهم لذلك.

واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها^(٢)؛ لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع ولهذا خفى على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع ولأننا نحكم بإيمان العامة ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض، وإنما طريقهم أخذ شيئين في التقليد أحدهما: أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقاداً عن دليل بهذا الوجه.

وأما لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبي ﷺ وقد عرفوا إقامة النبي ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر وتحقق في قلوبهم ثبوته بهذا الطريق وأنه يقول ما يقوله عن الله عز وجل فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه.

وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جداً عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد في العوام يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام

(١) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٩٦/٤) انظر إحكام الأحكام (٣٠٠/٤).

بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلاً فضلاً من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامى هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى زنة^(١) من العلماء ويتبعهم فى ذلك ويقلدهم ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال ثم يعضون عليها بالتواجد فلا يحولون ولا يزودون ولو قطعوا إرباً فنهيتاً لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة وصاروا فى الآخرة متحيرين عمين ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان وأرسلوا بما فى صفات الله تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحرمة ففاتهم ورع سائر الجوارح. وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضاً وإذا خرب جانب منه تداعى سائر جوانبه للخراب، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء وغاية الواحد منهم فى الفلح والعلو على صاحبه بزيادة الحذق فى طريقة الجدل وبينهم أوضاع يناظرون عليها ويطالبون الخصم بطردها فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعاً وعجزاً وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به مشقة فيما يعتقده وطمأنينة وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد فى الأصول بالطريق الذى اعتقدوه وساموا جميع المسلمون سلوك طريقه وزعموا أنه من لم يفعل ذلك فلم يعرف الله تعالى. ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطر الشقاء والداء العضال وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف والمائتين الألف ممن يقوموا بالشرائط التى يعتبرونها إلا الفذ الفادر والشاذ النادر ولعله لا يبلغ عند العشرة، فمتى يجد المسلم من قبله أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ويعتقد أنه لا عقيدة لهم فى أصول الدين أصلاً وأنهم أمثال البهائم والدواب المسخرة وعن ثمامة بن الأشرس وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم: أنه رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى الفقراء انظروا إلى الحمير، وقال عمر بن النضر: مررت بعمرو بن عبيد فجلست إليه فذكرت شيئاً فقلت ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك قلت: يوسف بن عون

(١) [زنة] هكذا فى الأصل، ولعل معناه: قليل. انظر القاموس المحيط (٤/٢٢٨).

ويونس بن عبيد والتميمي، فقال: أولئك نحاس^(١) أنجاس أموات غير أحياء. وقال: واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم في العلم والفقه والاجتهاد في العبادة وطلب المطعم وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدموا التابعين وقد اعتقد فيهم مثل هذا فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء. نعم فقد ذكرت طرفاً من هذا صالحاً النمط في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بأبين أوجه وأوضح معنى فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكلم المسلم ويعتمد عليه ولا يغتر بزخارف القول وليتبع طريقة السلف الصالح والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لبيان السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى والله تعالى يعصم ويؤيد بمنه وطوله.

(فصل)

قد ذكر أبو زيد فصلاً في إبطال التقليد ولم أجد في ذكره كبير فائدة فتركته وذكر بعده فصلاً في الإلهام، وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه في الموضع الذي ينبغي أن نتكلم عليه. قال: الإلهام ما حرك العلم بقلب يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة.

قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيض عمله بغير علم.

وقال بعض الجهمية: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ واحتج ذلك بقوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٧] أى عرفها بالإيقاع في القلب وبقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وشرح الصدر بنور العلم، والحرج والضيق بظلمة الجهل فالله تعالى أخبر أنه الفاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد وبقوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً﴾ [الأنعام: ١٢٢] فالحياة هي العلم، والنور هو الهدى وقد أخبر أنه الجاعل لذلك فلا صنع منا بقوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] فأخبر أن الناس

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب [أنحاس] والله أعلم.

قد خلقوا على الدين الحنيفى بلا صنع منهم . وقال تعالى : ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ [النحل: ٦٨] الآية فأوحى إليها أى : ألهمها حتى عرفت مصالحها فلا ينكر مثل ذلك للآدمى وقال تعالى : ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص: ٧] وكان ذلك بطريق الإلهام وقال عليه السلام : «كل مولود يولد على الفطرة»^(١) أى على دين الحق وليس للمولود نظر واستدلال وقال ﷺ : «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل»^(٢) والفراسة شىء يقع فى القلب بلا نظر فى حجة . وقال عليه السلام لو ابصت وقد سأله عن البر والإثم : «ضع يدك على صدرك ، فما شك فيه قلبك فدعه وإن أفتاك الناس» فقد جعل النبى ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى . وقد قال النبى ﷺ : «قد كان فى الأمم محدثون فإن يكن فى هذه الأمة أحد منهم فهو عمر»^(٣) أى منهم كأنه يوحى إليه ويحدثه ربه أو تحدثه الملائكة فى قلبه . وقد روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال : ألقى فى روعى أن ذا بطن خارجه جارية . وإلا لغى الإلهام وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه تكلم فى أشياء فتزل الوحى بذلك وقد كان ألهم قبل . وقد كان لأنبياء بنى إسرائيل إلهام يتكلمون عنه وينزل ذلك بمنزلة الوحى إلى غيرهم . وقالت الأئمة فىمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحرى بقلبه : لا تجوز .

وإن أصاب القبلة وإن صلى بتحرى قلبه تجوز صلاته وإن أصاب غير القبلة .

قالوا : فثبت أن الإلهام حق من قبل الله تعالى وأنه كرامة للآدمى وأنه وحى باطن إلا أنه إذا عصى ربه وعمل بهواه يحرم هذه الكرامة ويستولى عليه وحى الشيطان قال الله تعالى : ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ [الانعام: ١٢١] فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحى الملك إلا على سبيل الغفلة التى تعترى القلب فينزل ثم يتبه من ساعته ولا يقر عليه .

قالوا : بالقلب يمتاز له الحق من الباطل فاحتج أهل الإلهام بمثل هذه الحجج التى ذكرناها .

- (١) أخرجه البخارى : الجنائز (٣/ ٢٩٠) ح (١٣٨٥) ومسلم : القدر (٤/ ٤٧-٢٠) ح (٢٦٥٨/٢٢) .
- (٢) أخرجه الترمذى : التفسير (٥/ ٢٩٨) ح (٣١٢٧) عن أبى سعيد الخدرى وقال أبو عيسى : هذا حديث غريب ، والطبرانى فى الكبير (٨/ ١٠٢) ح (٧٤٩٧) عن أبى أمامة وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٠/ ٢٧١) وقال : وإسناده حسن .
- (٣) أخرجه البخارى : أحاديث الأنبياء (٦/ ٥٩١) ح (٣٤٦٩) ومسلم : فضائل الصحابة (٤/ ١٨٦٤) ح (٢٣٩٨/٢٣) .

قال: وأما حجة أهل السنة والجماعة قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] الآية فالزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة لأن الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها وقال: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] فقد وبخهم بدعوى إله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم حجة لهم لما لحقهم التوبيخ فثبت أن الحجة التي يصح العمل لها ما يمكن إظهاره من النصوص والآيات التي عرفت حججاً ويدل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا بالآيات والآيات لا تدلنا إلا بعد الاستدلال بها عن نظر عقلى ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ [الغاشية: ١٧] الآية. وقال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١] وقال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢] والله تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى القلب ولذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بم تقضى؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد بسنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأى»^(١) فلم يذكر بعد الكتاب والسنة إلهام القلب وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال.

وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(٢) وأجمعنا على أنه يجوز ترائي النظر، والاستدلال بالأصول فدل أن المراد به الرأى بلا نظر، ولأن الرأى بلا نظر لو كان حجة يعمل بها كالحوى لحل كل إنسان أن يدعوا الخلق إلى ما عنده بل وجب كما وجب على نفسه العمل به وكما كان يجب على النبي ﷺ قال: ومن قال هذا فقد كفر.

قال: ونقول أيضاً على أهل الإلهام: ما قولكم في الإلهام؟ أهو حجة بلا موافقة الشرع أو ما كان وافق أم خالف؟

فإن قال: يكون حجة وإن خالف فهذا لا يقوله مسلم وفيه رفع الإسلام، وإن قال: بموافقة فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر في أصول الشرع وأيضاً فإن الإلهام قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من النفس فإن كان من الله تعالى يكون حقاً

(١) أخرجه أبو داود: الاقضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذي: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٢) أخرجه الترمذي: التفسير (٥/١٩٩) ح (٢٩٥٠ - ٢٩٥٢)، وأحمد: المسند (١/٣٠٦) ح

وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقاً بل يكون باطلاً فإذا احتمل أن لا يكون حقاً يدل أن كل إنسان^(١) في دعوى الإلهام مثل صاحبه فإن قال: ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: إن ما تقوله خطأ وباطل.

ونحن نقول لهؤلاء: إنا ألهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل. قالوا: هذا دعوى منكم نقول ما تقولونه أيضاً دعوى. فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام نقول أيضاً: إنكم لستم من أهل الإلهام، وبأى دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا.

قال أبو زيد: وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر واستدلال بالآيات وهذا قول لم يكن في السلف والقلب مضغة ليس لها حاسة رؤية مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية فلا فرق بين قول من يقول: رأيت ربي بقلبي وبين قول من يقول: رأيت ربي بيدي، أو سمعي، قال: وأما رؤية القلب علمه بنظره، ونظره التفكير لا يتصور غيره ولهذا قال النبي ﷺ: «تفكروا في الآيات ولا تفكروا في الذات»^(٢)، لأن الآيات محسوسة فالتفكير فيها يدلنا على الله تبارك وتعالى، وأما التفكير في الذات يوجب التعطيل كنظر العين إلى ما لا يرى وإنما مثله نجار في بيت لا يرى ويخرج منه الخشب المنجورة فيقيل نظر الناظر إلى الخشب المنجورة العلم بالنجار ولا علم له بوجود النجار. فأما نفسه فلا علم له بها.

وحكى لنا عن محمد بن زكريا أنه قال لأصحابه: إذا كلمكم الموحدون في الآيات فكلموهم في الذات، وبه تعلق فرعون [في]^(٣) محاجة موسى عليه السلام. قال: وما رب العالمين؟ فأعرض موسى عن جواب المحال، وأجاب بالوصف قال: رب السموات والأرض. وما [أخطأ]^(٤) الحكماء الأوائل إلا بتفكيرهم في الذات والماهية.

قال: فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨] تأويله والله أعلم عرفها بطريق العلم وهو الآيات والحجج طريق الفجور والتقوى، وكذلك شرح الصدور بنور التوفيق وهو النظر والحجج وكذلك الأخبار المذكورة في

(١) ثبت في الأصل [الإنسان]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) من حديث ابن عمر بلفظ «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»، أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/١٣٦) ح (١٢٠) وقال: وفيه نظر وذكره الحافظ الهيثمي في المجمع (١/٨٦)

وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه الوازع بن نافع وهو متروك.

(٣) بياض في الأصل.

(٤) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

القرآن للقلب هو بنور الأدلة وبما أراه من الآيات والاهتداء للعبارة وإنما يكون بهداية الله تعالى، وذلك بطريق الهداية بعد جهاد العبد قال الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال تعالى: ﴿ويهدى إليه من ينيب﴾ [الشورى: ١٣] وإنها أدنى الدرجتين والأعلى بالأصطفاء والاختيار كما قال تعالى: ﴿يجتبي إليه من يشاء﴾ [الشورى: ١٣]. وقال: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧] ولم يذكر جهاده. فالله تعالى يجتبي إليه من يشاء بروح القدس وكمال نور العقل وزكا الطريق والتوفيق بأداة الحجج كرامة ابتداء حتى يصير موكلاً على النظر فى الآيات فتبين له أنه الحق كما يتبين للكافر يوم القيامة.

قال: وأما الفطرة فتأويلها أن الأدمى يخلق وعليه أمانة الله التى قبلها آدم عليه السلام فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة وكان على عذر فى ترك الأداء عن عجز على ما بينا فى باب حمل الأمانة. فأما وحى النحل فإنما أنكرنا مثل ذلك فى علم خوطبنا بكسبه وابتلينا به، وأما وحى أم موسى فإنما نقول به وبيانه: أن أم موسى خافت على موسى القتل من فرعون لما ظهرت من سته ومن خاف على نفسه الهلاك حل له إلقاءه فى البحر إن نجى فيه النجاة بوجهه، وراكب السفينة إذا ابتلى بالحريق حل له ركوب لوح فى البحر، ولأن من ابتلى بشرين لزمه اختيار أهونهما، فقد فعلت الذى فعلت بالنظر ومعنى الوحي هو إلقاء النظر فى قلبها، وأما كرامة الفراسة فلا ننكرها أصلاً ولكننا لا نجعل شهادة القلب لجهلنا أنها عن الله تعالى أو من إبليس أو من نفسه، وأما قول الصحابة رضوان الله عليهم فلم يشب توحيد قول منهم بعد إلا على نظر واستدلال، فهذا جملة الذى نقلته من قوله فى الإلهام وقد تركت بعض ما أورده طلباً للاختصار.

واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى بعبد بلطفه كرامة له. ونقول فى التمييز بين الحق والباطل من ذلك أن كل من استقام على شرع النبى ﷺ ولم يكن فى الكتاب والسنة ما يردده فهو مقبول وكل ما لا يستقيم على شرع النبى ﷺ فهو مردود ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان ويجب رده على أنا لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كرامة للعبد، وزيادة نظر له، فأما على القول الذى يقولونه وهو أن يرجع إلى قوله فى جميع الأمور فلا نعرفه، والله تعالى أعلم وأحكم.

(فصل^(١)): وإذا فرغنا من الكلام فى الاجتهاد والمجتهد. فنذكر:

الكلام فى المفتى والمستفتى وما يتصل فى ذلك

فنعول: المفتى من العلماء من استكملت فيه ثلاث شرائط: أحدها: أن يكون من أهل الاجتهاد^(٢)، وقد قدمنا شروط المجتهد وصفته. والشرط الثانى: أن يستكمل أوصاف العدالة فى الدين حتى يثق بنفسه فى التزام حقوقه ويوثق به فى القيام بشروط^(٣). والشرط الثالث: أن يكون ضابطاً لنفسه من التسهيل كائناً لها عن الترخيص حتى يقوم بحق الله تعالى فى إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه. وللمتسهل حالتان:

إحديهما: أن يتسهل فى طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر فى حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتى ولا يجوز أن يستفتى وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقاً لأنه غير مستوف لشروط الاجتهاد لجواز أن يكون الصواب مع استيفاء النظر فى غير ما اختلف فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهل فى طلب الرخص، وتأويل الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها وهذا متجاوز فى دينه متعدد فى حق الله تعالى أو غار لمستفتيه عادل عما أمر الله سبحانه به فى قوله: ﴿وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: ١٨٧] وهو فى هذه الحالة أعظم مائماً منه فى الأولى لأنه فى الحالة الأولى مقصر. وفى الثانية متعدد وإن كان فى الحالتين آثماً متجاوزاً. لكن الثانى أعظم وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد وليعدل فى الجواب إلى ما يوجهه صحة النظر من الحكم الذى تقتضيه الأدلة الصحيحة فإن دلت على التغليظ أصاب وإن دلت على الترخيص أصاب وإن كان للتغليظ وجه فى الاجتهاد أمسك عن ذكره فهذه الشروط التى يجب أن يكون عليها

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٧٩/٤) إحكام الأحكام (٢٩٨/٤).

(٣) انظر البرهان (١٣٣٣/٢) إحكام الأحكام (٢٩٨/٤).

المفتى فإن أحل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل علم بحاله أن يستفتيه .
فأما إذا علم المفتى جنساً من العلم بدلائله وأصوله وقضى فيما سواه كعلم الفرائض
وعلم المناسك لم يجوز أن يفتى فى غيره .
واختلفوا فى جواز فتياه فى الذى اختص بعلمه : فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله
وقصره فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجوز أن يفتى فى غيره . واختلفوا فى
جواز فتياه فى الذى اختص بعلمه فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله ودلائله ومنعه أكثرهم
فى الفتيا فيه لتجانس الدلائل ، وتناسب الأحكام امتزاجاً لا يتحقق أحكام بعضها إلا بعد
الإشراف على جميعها ويلزم الحاكم من الاستظهار فى الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى ،
ويأثم بالتسهيل وطلب الترخيص أكثر مما يأثم المفتى وإن كان كل واحد منهما مأمور
بإمعان النظر واجتناب الرخص لأن فى القضاء إلزاماً ليس فى الفتيا ويجب فيه ما لا
يجب فى الفتيا [فاًتقراً] .

[مسألة^(١)] : وقد قال أصحابنا : إنه لا بد للقاضى أن يكون عالماً عدلاً^(٢) .
وعند أبى حنيفة : يجوز أن يكون القاضى جاهلاً فاسقاً^(٣) على معنى أنه يصلح
لذلك .

ويقولون إنه لا ينبغى أن يولى القاضى إلا العالم العدل .
قالوا : وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله وقد ذكر الخصاص
من أصحابهم فى كتاب آداب القضاة أن القاضى إن ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وإن
كان القضاء بحق فبعضهم قال بهذا على القول الذى اختاره أصحابنا أنه إذا فسق يعزل .
وقال بعضهم : الانعزال بالفسق ليس بمذهب ، وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن
نعرف أنه مذهب أبى حنيفة^(٤) لكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا يعزل لكن فى هذه
الصورة لا ينفذ قضاؤه لأنه وجب عليه القضاء لله عز وجل ، فإن القضاء رأس الطاعات
والعبادات ، ولهذا لا يجوز للقاضى أن يأخذ الأجرة على القضاء فإذا ارتشى وقضى

(١) بياض فى الأصل .

(٢) روضة الطالبين (١١/٩٦) .

(٣) انظر الهداية (٣/١١٢) .

(٤) روضة الطالبين (١١/٩٥) .

صار قاضياً لنفسه فلم يكن عبادة لله تعالى، فلا يكون قضاء.
 بيينة: أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى، وقضاؤه لنفسه باطل.
 قالوا: وإذا كان جاهلاً يقضى بقول العالم كأنه يسأله ويقلده ثم يقضى به.
 وأما مذهبتنا: فإنه لا يجوز أن يكون القاضى إلا عالماً عدلاً^(١) لأن الشهادة دون القضاء
 فإذا اعتبرت العدالة فى الشهادة فى القضاء أولى وكذلك الفتوى فإن الفتوى أولى من
 القضاء فإذا لم يجز للمفتى إلا أن يكون عالماً كذلك القاضى لا يجوز إلا أن يكون عالماً
 وقد فرقوا بين القاضى والمفتى وقالوا: المفتى لا يقدر أن يفتى بعلم غيره. وأما القاضى
 يقدر أن يقضى بعلم غيره بأن يرجع فى قضاياه إلى عالم يقضى بذلك.
 ونحن نقول: إن قلت لا يمكن الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة فليس كذلك لأنه
 يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتى به كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضى به. وإن قلت حقيقة
 فى الموضوعين واحد، لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغى أن يكون عن علم،
 والتقليد لا يرجع إلى علم لأن التقليد لا يفيد علماً للمقلد، ولأن العلم يكون بطريق
 ولم يوجد طريق العلم فى واحد منهما رجعتنا إلى بقية الكلام فى الفتوى والمستفتى.
 واعلم أن المفتى يجب عليه أن يفتى من استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم فإن لم
 يكن فى الإقليم الذى هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم
 يتعين عليه لأن ذلك من فروض الكفاية، وإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه
 وعلى هذا نقول إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم بأن لم يكن فى ناحيته من يصلح
 لطلب العلم سواه يجب عليه أن يطلبه ولا يحل له أن يتركه وهذا إذا وجد فيه شروط
 الطلب وشروط الطلب فى الإنسان صحة حواسه ووفور عقله، وسلامة آليته، فإذا
 تكاملت فيه آلية الطلب وجب عليه الطلب، ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم
 إذا تعين لذلك والأصل فيه قوله عليه السلام: «كن عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو مجتنباً
 ولا تكن الخامس فتهلك»^(٢) وروى عن على رضى الله عنه أنه قال: «الناس ثلاث: عالم
 ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستطيعوا العلم» فإن

(١) انظر الهداية (١١٢/٣).

(٢) ذكره الحافظ الهيمى فى المجمع (١٢٧/١) عن أبى بكره قال: سمعت النبى ﷺ: فذكره،
 وقال: رواه الطبرانى فى الثلاثة، والبزار ورجاله موثقون، وانظر كشف الخفاء للعجلونى
 (١٦٧/١) ح (٤٣٧).

أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه وكان الطالب بالإمساك عاصياً، وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن التعلم كان المطلوب منه بالإمساك عن التعلم عاصياً، وهذا إذا لم يوجد غيره. وأما الطالب فقد سقط عنه فرض المطلوب. والحالة الثانية: أنه لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره، فيكون الطلب والتعليم ندباً في أحدهما، ومن فروض الكفاية في حق الكافة، وإذا شرع الطالب في الطلب سقط به الفرض عن المطلوب منه، وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين أعنى فرض الكفاية.

والحالة الثالثة: أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره فيكون التعلم متعيماً على الطلاب، والتعليم ندباً في حق المطلوب منه.

والحالة الرابعة: أن لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره ويتعين على المطلوب منه فرض التعليم لعدم غيره فيكون الطلب ندباً في حق الطالب والتعليم فرضاً متعيماً على المطلوب منه وإذا استفتى المفتى من لا يجد غيره وجب عليه أن يفتيه ويتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل بقوله ولا يجب عليه إن علم أنه لا يعمل بقوله وإن كان المستفتى يجد غيره كان فتياه ندباً، ولم يكن فرضاً متعيماً، ولا يجوز للمفتى أن يطلب على الفتوى أجراً لقوله تعالى: ﴿ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً﴾ [البقرة: ٤١] أي يأخذوا عليه أجراً، ويجوز أن يقبل الهدية بخلاف الحاكم لأن الحاكم يلزمه حكمه. وإن اجتهد المفتى في حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادة الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال يفتى بالاجتهاد الأول. ومنهم من قال يحتاج أن يجدد الاجتهاد^(١) والأول أصح.

(١) في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

أحدها: لا يجب عليه تجديد الاجتهاد مطلقاً.

الثاني: يجب عليه تجديده مطلقاً.

الثالث: لا يجب عليه التجديد إن كان ذاكرة لما مضى من طرق الاجتهاد في المرة الأولى.

ويجب عليه التجديد إن كان ناسياً.

انظر نهاية السؤل (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩) سلم الوصول (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨).

إحكام الأحكام (٤/٣١٢، ٣١٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٥٦).

فأما المستفتى فلا يجوز له أن يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما يستفتى من لا يعرف الفقه بل يجب أن يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة، ويكفيه فى ذلك خبر العدل الواحد فإذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وحده قلده، وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال: يقلد من شاء منهم.

وقال أبو العباس والقفال: يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين وهذا قد ذكرناه من قبل. وإن استفتى رجلين نظر فى الجواب فإن اتفقا فى الجواب عمل بما قالوا، وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالخطر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه: منهم من قال: لا يأخذ بما شاء منهما.

ومنهم من قال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما. ومنهم من قال: يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل والأولى أن يقال: يجتهد عن يأخذ بقوله منهما^(١).

وأما الذى قال: إنه يأخذ بأغلظ الجوابين فقد يكون الحق فى أخف الجوابين قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال النبى ﷺ: «بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة»^(٢) وقد قيل يأخذ بأخف الجوابين لهذا الدليل.

فإن قال قائل: هل يجوز للعامى أن يطالب العالم بدليل؟ الجواب قلنا: لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم أن يذكر الدليل إن كان مقطوعاً به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعاً به لافتقاره إلى الاجتهاد ويقصر عنه العامى.

فإن قال قائل: قد اخترتم أن يكون على العامى الاجتهاد فى أعيان الفقهاء فأيش

(١) فى هذه المسألة ستة أوجه:

أصحها: يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء.

والثانى: يأخذ بأغلظ الجوابين. وذكره السمعانى.

والثالث: يأخذ بأخفهما.

والرابع: بقول من يبنى قوله على الأثر دون الراى.

والخامس: بقول من سأله أولاً.

وزاد الشيخ النووى رحمه الله سادساً وهو أن يسأل ثالثاً فيأخذ بفتوى من وافقه، انظر روضة الطالبين (١١/١٠٥).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٣١٤/٥) ح (٢٢٣٥٤) بنحوه.

يجب عليه من ذلك؟

الجواب: أن الذى عليه فى الإخبار والاستخبار أن يعرف شواهد حاله ويسأل عنه من يثق بصدقه ويجب على من استخبر منه أن يخبر على ما عرفه من حاله فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد والاحتياط أن يزيد بقدر ما يمكنه ليزداد ثقة وطمأنينة.

وقد قيل: إنه إذا اجتمع عالمان على جواب وتفرد أحدهما بخلافه أخذ بقول الاثنين لأن النبى ﷺ قال: «الشیطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»^(١) وهذا إنما يأتى عند استواء الكل بعد اجتهاده منهم، وأما إذا تفاضلا فى العلم فلا بد أن يكون الأخذ بقول الأفضل أولى.

وقد قيل: يجوز الأخذ بقول المفضول^(٢) كما يجوز للحاكم أن يقبل شهادة العدل وإن كان هناك من هو أعدل منه، ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلاً بيناً فما منعوا من استفناء المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وإذا سمع المفتى جواب المفتى لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازماً بالانقياد ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ فى العمل به، وقد قيل: إنه يلزمه إذا وقع فى نفسه صحته وحقيقته، وهذا أولى الأوجه، وإذا لم يعلم المفتى لسان المفتى فيكفى ترجمة الواحد ويجوز أن يجيب باللسان ويجوز أن يجيب بالكتابة.

مسألة: ويجب على العامى أن يستفتى إذا وقعت له الحادثة:

ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا فى الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما فى المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه وإن كان الحق له مخيراً فيه ثم ما يسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على خمسة أقسام:

أحدها: ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق وهو الإيمان ومسألة الصلاة

(١) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٥) ح (٢١٦٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، وأحمد: المسند (٢٤/١) ح (١١٥).

(٢) ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول، انظر نهاية السؤل (٤/٦١٣) سلم الوصول (٤/٦١٣)، إحكام الأحكام (٤/٣١٦، ٣١٧) المستصفى (٢/٣٩٠، ٣٩١).

التى لا تسقط عن عقلها من المكلفين، ولا مهلة فى تأخير العمل بها.
والقسم الثانى: ما يجب على المكلف بوجود شرط ولا يجب عليه مع عدم الشرط وهو الحج الواجب بوجود الزاد، والراحلة، والزكاة الواجبة بوجود المزكى، فلا يلزمه العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف، وهو الحر والعبد، والمسلم والكافر، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم.

والقسم الرابع: ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله، كالمسافر والمقيم، والطاهر والحائض، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم مخيرون فى استعمال ما لهم من الرخص.

والقسم الخامس: فرضه على الكفاية كالجهد وطلب العلم، وغسل الموتى، والصلاة عليهم فلا يلزم مع ظهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعيين عليه.

واعلم أن فرض التعليم الذى على الآباء للأولاد، وذلك إذا بلغ الولد ستة، فينبغى الأب أن يذكره أن الله عز وجل خالقه ومعبوده، وأن محمداً ﷺ^(١) نبيه ورسوله، وأنه على دين الإسلام وأنه لا نبي بعد نبينا محمد ﷺ^(٢)، وأنه بعث بمكة ودفن بالمدينة. ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه وينشأ عليه إذا بلغ سبعاً، وصار بحيث يؤمر وينهى عليه الطهارة ومواجهها، والصلاة وما يشتمل عليها، فيأمره بفعلها ولا يضربه على تركها، لضعفه عن احتمال الضرب، حتى يبلغ عشرًا، فإذا بلغ عشرًا يضربه^(٣) إن تركها، لأن هذا أولى زمان البلوغ ومبادئ القوة، ويذكر للغلام والجارية ما يكون بلوغهما به، ويذكر لهما استقرار الفرض عليهما بالبلوغ، ويعلمهما ستر العورة، واجتناب القبائح، ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون باعثًا على صلاح أحوالهم، ويكون التعليم بما اختص بأمر الدين فرضًا وبما اختص بأمر الدنيا ندبًا، لأن أمور الدين محمولة على الاعتقاد، وأمر الدنيا محمولة على النفل.

وهذا الذى ذكرناه واجب على الآباء فى مبادئ التربية، وتختلف مبادئ التعليم على

(١) ثبت فى الاصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٢) ثبت فى الاصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٣) ثبت فى الاصل [يضربها]، وما ذكرناه أصوب.

قدر ما ركب الله فيهم من العقول ليثبتوا عليها فتصير مستقرة في غرائزهم، فإن لم يكن لهم آباء فعلى الأمهات، فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء الأقرب فالأقرب منهم، فإن لم يكن لهم أولياء فعلى الإمام، وإن اشتغل الإمام عنهم، فعلى جميع المسلمين، ويتوجه فرض كفايته على من علم بحاله منهم إذا كان قريب الدار، ولا يلزمه من لا يعلم، ولا من بعد وإن علم، وإذا كانت الصغيرة ذات زوج وأبوين وجب تعليمها على الأبوين، فإن عدما، فالزوج أحق بتعليمها من سائر أوليائها، وإن كان الصغير ذا زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه، وفي الصغيرة لها زوج يجوز أن يقال: يجب على الزوج تعليمها مثل ما يجب على الأولياء، ويجوز أن يقال: إنه يكون ندباً في حق الزوج، وإن كان واجباً في حق الأولياء، وإذا كان الزوجان فقيهين وقد آلى منها وقد مضت عليها أربعة أشهر، فإن اعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه، وحرمت عليه واعتقد الزوج أنها لم تبين فعلى كل واحد منهما أن يعمل بمعتقده، فيلزم الزوجة منعه من نفسها، وتهرب منه، وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها، ويتوصل كل واحد منهما إلى معتقده بما هو دون القتل، والضرب يفضى إلى تلف النفس، فإن أفضى إلى القتل، وتلف النفس كف وكان حكمه فيما قيل حكم المكره يتول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها وعن الواطئ لا اعتقاده، وهكذا لو أفتاهما فقيه بالجوايين المختلفين وكانا جاهلين بالحكم، وإذا اعتدت الزوجة لا اعتقادها أنها^(١) قد بانت منه حل لها أن تتزوج في الباطن لغيره، وحرمت في الظاهر على من يريد أن يتزوج بها وحل للأول وطئها في الظاهر كما بينا، وحل للثاني وطئها في الباطن فإن حكم بينهما حاكم عدل بأحد الحكمين تعين وثبت الحكم له، وإذا تنازع اثنان في حق، ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن، وإن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد، وإن كان غير عدل، أو كان من غير أهل الاجتهاد لزمه إجابته في الظاهر لئلا يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاية، ولا يلزمه الإجابة باطناً فيما بينه وبين الله تعالى، لأن طاعة الولاية تجب على أهل العدل منهم دون من يجوز منهم وقد قال أبو بكر رضى الله عنه: أطيعونى ما أظعنكم فى الله عز وجل، فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم. فإن حكم غير العدل بينهما التزما فى الظاهر، وإن كان فى الباطن غير لازم. وحكى أبو سعيد الإصطخرى: أنه إذا ادعى كان له الامتناع ظاهراً وباطناً، وإن أفضى الامتناع إلى قتله وحمله على

(١) ثبت فى الاصل [أنه]، وما ذكرناه أصوب.

قوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد»^(١) وإذا حكم العدل بين خصمين لم يخل حالهما من أن يكونا من أهل الاجتهاد أو من غير أهله، فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما فى الظاهر والباطن وإن استفتيا فافتى يلزمهما أيضاً حكم ما أفتى به لكن يكون حكم الحاكم ألزم من فتيا المفتى وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ولم يخل حكمه عليهما من ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يكون حقاً عندهما فعليهما إلزامه.

والحالة الثانية: أن يكون باطلاً عندهما فيلزمهما عملاً ولا يلزمهما معتقداً، ويجوز أن يقال يلزم المحكوم عليه ولا يلزمه المحكوم له، لأن المحكوم له مخير والمحكوم عليه مخير.

والحالة الثالثة: أن يكون عند أحدهما حقاً، وعند الآخر باطلاً، فإن كان معتقداً لحق هو المحكوم له وجب له استيفاؤه وعلى المحكوم عليه أداءه وينبغى على قول الشافعى رحمه الله: أن لا يجب على المحكوم عليه أداءه فى الباطن وإن أوجب الحكم أداءه فى الظاهر وإن كان معتقداً لحق هو المحكوم عليه ومعتقد الباطل هو المحكوم له وجب على المحكوم عليه أداءه فى الظاهر والباطن واستيفاؤه، وللمحكوم له استيفاؤه فى الظاهر، وفى استباحته له فى الباطن مذهباً^(٢)، وإذا استفتى المتنازعان فقيهاً مع وجود الحاكم فإن التزما فتياه عملاً بها وإن لم يلزما فتياه كان الحاكم أحق بالنظر بينهما ولو لم يجدا حاكماً فقد قيل: يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجد غيره مفتياً ولا حاكماً. وقيل: لا يلزمهما حتى يلتزماها، ولو وجدا غيره لزمهما من الفقهاء ولم يجدا حاكماً لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماها، ويفتيهما باقى الفقهاء بمثل فتيا الأول وإن التزما فتيا الفقيه ثم تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا الفقيه فى الباطن وحكم الحاكم فى الظاهر. وقيل: يلزمهما حكم الحاكم فى الظاهر ولو استفتيا فقيهاً فأفتاهما ورضى به أحدهما وامتنع الآخر لم يلزم الممتنع ولو تحاكما إلى حاكم فرضى به أحدهما وامتنع الآخر لزم الممتنع ولو اختلفا فدعا أحدهما إلى فتاوى الفقهاء ودعا الآخر إلى حكم الحاكم أجيب الداعى إلى حكم الحاكم لأن فتيا المفتى إخبار وحكم الحاكم إخبار وإذا دعى إلى حكم الحاكم أجبر، وإذا كان الفقيه عدلاً والحاكم ليس يعدل فأفتاهما الفقيه

(١) أخرجه البخارى: المظالم (١٤٧/٥) ح (٢٤٨٠) ومسلم: الإيمان (١/١٢٤) ح (١٤١/٢٢٦).

(٢) انظر روضة الطالبين (١١/١٥٣).

بحكم، وحكم الحاكم بغيره لزمهما في الباطن أن يعملوا بفتيا الفقيه ولزمهما في الظاهر أن يعملوا بحكم الحاكم.

هذه جملة مسائل على الوجه الذي سردتها لا بد من معرفتها في فروع المفتى والمستفتى أوردتها في هذا الموضع فليغتنمها الناظر عليها فإنها عزيزة الوجود جداً وقل ما يجدها الإنسان في المذهب وليس ما يقع عنها الغنية للفقيه والله أعلم بالصواب [(١)].
اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين في فصل المفتى والمستفتى كلمات أحببت أن أذكرها هاهنا ويوجد في أثنائها فوائد لم تدخل فيما قد ثناه ذكر فصلاً في كيفية فتوى المفتى وقال: لا يجوز للمفتى أن يفتى بأحكام عن غيره بل إنما يفتى باجتهاده لأنه إنما سئل عنه ولم يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكى قول غيره جازت حكايته ولو جاز للمفتى أن يفتى بالحكاية جاز للعامي أن يفتى بما يجده في كتب الفقهاء، وذكر أنه إذا أجاب الفقيه في مسألة ثم وقعت تلك المسألة. قال: لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكرًا لذلك القول وذاكرًا لطريقة الاجتهاد لأنه كالمجتهد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه وهذا حسن جداً فينبغي أن يكون المختار هذا الوجه لأننا قلناه من قبل. ثم قال: إذا لم يجز للمفتى أن يفتى فتواه السابق فأولى أن لا يأخذ بفتوى من مات، قال: وإذا أفتى المفتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه تعريف المستفتى بتغير اجتهاده، إذا كان قد عمل به وإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتى ومعلوم أنه ليس قوله [.] (٢) الذي يريد أن يعمل فينبغي أن يخيره بذلك.

قال: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول منه وإن كان مختلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه أو من غيره وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول: كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال: إن الحق واحد.

يكون هكذا أيضاً لأنه ليس بأن يجب عليه الآخر بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر فإن كان التخيير معلوماً من قصد المفتى لم يجب عليه أن يخيره لفظاً بل يذكر له قوله فقط وليس كذلك الحكم لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبداً.

(١) بياض في الأصل.

(٢) بياض بمقدار أربع كلمات في الأصل.

قال الإمام: وعندى أنه لا يجب عليه أن يبين له تخيره لأننا بينا أنه لا بد للمستفتى فى الاجتهاد فى أعيان العلماء وإذا وجب عليه ذلك فاختار أحد العلماء باجتهاده واستفتاه فقد صار فى هذه المسألة بمنزلة مجتهد. والمجتهد لا يتخير بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده، بل يلزمه الأخذ باجتهاده فكذلك العامى يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخيره.

واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العامى تقليد العالم أصلاً^(١). وقالوا: إن العامى لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له فى الاجتهاد فيكون فاعلاً مفسدة ومع توهم المفسدة لا يجوز الرجوع وقاسوا أيضاً التقليد فى الفروع على التقليد فى الأصول. وقالوا: إذا لم يجز فى أحدهما لا يجوز فى الآخر. قالوا: ولأنه إذا قلده فى مسائل الاجتهاد وقتلتم: إن الحق فى واحد فلا يؤمن أن يقلده فى شىء يكون الحق بخلافه.

وعلى هذا قال أبو على الجبائى: يجوز للعامى تقليد العالم فى مسائل الاجتهاد، لأن كل مجتهد مصيب فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد إذا قلنا: إن العامى يقلد فيه الحق واحد فلا تأمن أن يكون قلده فيما هو خلاف الحق وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العامى بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم وخطأ فاحش فإن الصحابة والأمة من بعدهم دليل على خلافه فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام فى غوامض الفقه ولم يرو عن أحد أنه عرف العامى أدلته ولا نبه على ذلك ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة ولأن العامى إذا حدث له حادثة، فلا بد أن يكون مستعبداً شىء فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه خفى فيصير مجتهداً وأوجبنا هذا على كل أحد يؤدى إلى إهمال أمور الدنيا أجمع لأنهم إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمر الدنيا وأمر مصالحها فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد لكن العالم يبين له الدلائل يجوز هذا فى آية يتلوها عليه أو خبر يذكره عن النبى ﷺ.

فأما القياس إنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعى مقدماً فلا يتصور حصولهما لهذا العامى بخبر يخبره العالم له عن ذلك فلا ندرى كيف وقع هذا السهو [....]^(٢) ولكن قد بينا أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو

(١) انظر المعتمد (٢/ ٢٦٠).

(٢) بياض فى الأصل بقدر كلمتين.

الكبير والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم وأسلم لدينهم يدل أنه إذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو صيامه فإذا لم يرجع إلى العالم في الجواب عنها فلا بد أن يسلك طريقاً يصير به عالماً مجتهداً وذلك بالابتداء بالتفقه والحادثة وحكمها. كيف تحمل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهاً، ومن يضمن له أنه يصير مجتهداً وأكثر طالبى العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين، وإنما يصير الشاذ النادر مجتهداً ويكون بحيث يسلم له النظر، وإن قال في الحال يذكر له الدليل فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تفضل عنها فهوم المتبحرين مثل الفقهاء فكيف يدركه العامى بمجرد ذكره له حتى يصير عالماً ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده.

وأما قولهم: إنه ربما لا ينصح له. قلنا: هذا باطل فمن روى خبراً في حكم يلزمه الأخذ به ولا يقال: إنه ربما كذب له ولأنه إذا كان قد اجتمع في المجتهد شرائط الاجتهاد فيمنع ذلك التوهم وهذا كالأولى إذا كان عدلاً، فإن عدالته تمنع هذا التوهم. وأما التقليد في الأصول فقد بينا من قبل وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمتنعون التقليد في الأصول في الفرق بين الموضوعين: إن العامى إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد وسائر الصفات وإثبات القضاء والقدر وبيان النبوات وما يتصل لها ومدار^(١) هذه الأشياء أكثرها عقلية وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير فلا يؤدي إلى أن يستغرق ذلك عمره وتعطل عليه مصالحه.

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عد فالاجتهاد فيها لا يمكن إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا في الزمان الأطول فيؤدي إلى ما قدمنا من دخول المفساد في أمور عامة الناس. وأما الذى قاله أبو على الجبائى فضعيف لأن ذلك إنما يكون بأن يلزم العامى أن يعرف مسائل الاجتهاد مما ليس فى مسائل الاجتهاد، وإذا فعلنا ذلك فقد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا يميز إلا أهل الاجتهاد وفى ذلك من المفساد ما قدمناه وذكر فصلاً فى شرائط المستفتى وما يجب عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد، قال أما شرائط الاستفتاء أن يغلب على ظن المستفتى أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد مما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ويرى أخذ الناس عنه

(١) ثبت فى الأصل: [وأدار]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وأن يظنه من أهل الدين بما يرى من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه فيما يراه من سمات الستر والدين والأشبه أنه ليس للعامى أن يستفتى من يظنه غير عالم ولا متدين وإنما أخذ عليه ذلك [.....] ^(١) الظن لأن ذلك القدر ممكن له . وأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد هو أنهم إن اتفقوا يجب على المستفتى أن يصير إلى الفتوى التى اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له فجرى معجى قوة ظن مجتهد فى المسائل التى يجتهد فيها . وقد ذكرنا أن قومًا من أصحابنا وغيرهم أسقطوا عنهم الاجتهاد لأن العلماء فى كل عصر لم ينكروا على العامة ترك النظر فى أحوال العلماء والأول أحسن ، فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيراً فى الأخذ بأى أقاويلهم شاء فأبى اختاره وجب عليه كما بينا ، وإن كان عنده أن واحد من هؤلاء المفتين أدين فيجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة تكون بقوله أقوى وكذلك إذا كان فى ظنه أن أحدهما أعلم وجب عليه الأخذ بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن ويجرى التفاضل فى العلم بمنزلة التفاضل فى الدين ، وأما إذا كانا عالمين دينين وأحدهما أدين إلا أن أدينهما أنقصهما علمًا فإنه يحتمل أن يقال هما سواء والأولى أن يرجح قول الأعلم بزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف والصواب .

قال : ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام فهو كتدبير أمور الدنيا لا يخفى عليهم فلا يسقط عنهم ونذكر مسألة تقليد العالم العالم . وقال : وإن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك ، وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم بعضًا بل ناظروا ، ولو جاز ذلك لفعلوا ولم يكن لناظرتهم فى المسائل فائدة ، وأيضًا فإن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآلة فلم يجز مع تمكنه من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره فى العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ولأن المجتهد لو أداه إلى خلاف قول عالم آخر وإن كان أعلم منه لا يجوز له بالإجماع ترك رأيه والأخذ بقول الأعلم فيجب أن يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول .

قال : ولأن التقليد دون الاجتهاد فإذا تمكن من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن وأيضًا فإن المجتهد متعبد

(١) بياض فى الأصل بقدر ثلاث كلمات .

بالاجتهاد وعمله بحسبه ويكون بذلك مطيعاً لله عز وجل ، وهذا لأن الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من البعض ، ولا يجوز إثبات بدل هذا التعليل الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه واعتمد هذا الذى أوردنا كلامه ، وهذا بالدليل ثم ذكر احتجاج المخالفين فى تقليد الصحابة بقوله ﷺ : «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى»^(١) ويقول عليه السلام : «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»^(٢) رضى الله عنهما .

وأجاب وقال : هذه أخبار آحاد لا يكون [.]^(٣) العلم على أن أكثر هذه الأخبار خطاب مواجهة لمن كان فى ذلك العصر فمن لم يكن صحابياً أن يتبع الصحابة ، ومن لم يكن صحابياً فى ذلك العصر لم يكن من أهل الاجتهاد فجاز له التقليد ، وعلى أنه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاعتداء بهم فى روايتهم لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : إنه اقتدى به أى : اقتدى بروايته ثم قال : «اقتدوا باللذين من بعدى» وقوله : «عليكم بسنتى» وما يشبه هذه الألفاظ أمر ، والأمر للإيجاب وليس يجب التقليد إلا على العامى فدل أن المراد به هو العامى دون العالم .

وأما الدعاء الذى قاله لعمر وعلى فيجوز أن يكون ذلك فى شىء مخصوص والدليل عليه أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتوا بما أدى إليه اجتهادهم ولم يرجعوا إلى قولهم معتقدين أن ما قالوه هو الحق والصواب دون غيره فإن قالوا : أليس أنه روى أن عمر رجع إلى قول على ومعاذ رضى الله عنهما حين قال له ذلك برأيه وأن سألهما عن وجه الحجة فدل أنه كان محض تقليد . قلنا : ذلك مجهول على التنبه على وجه الدليل وحين ينبهان على ذلك نتبه .

فقال ما قال لهذا المعنى ، ويجوز أنه خطر له وجه قولهما حين سمع كلامهما ، فرجع إلى ذلك لهذا ويكون على هذا عمله بعلمه واجتهاده لا بتقليدهما ، يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين فى الحدث ثم صمم على أحدهما فقال له قائل : ليس هذا بصواب وإنما الصواب كذا وكذا . فقال له : صدقت فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه

(١) تقدم تخريجه .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) بياض فى الاصل بقدر ثلاث كلمات .

تنبه على وجه الرأى إما من ذلك الكلام أو من غيره .
 واحتج أيضاً لهم وقال: إن المجتهد مصيب صواب وقوله: صواب، فجاز اتباعه .
 قلنا: قولك له: صواب دعوى ويجوز أنه خطأ، وهذا لأننا نقول: إن الصواب فى
 قول واحد من المجتهدين فالذى يظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه فهذا حكاية
 ما نقله فى أصوله ذكرته مع اقتصار على البعض وأفردته لأنه اشتمل على فوائد فى هذه
 المسائل المذكورة، وهذه المسائل وإن دخلت فيما أوردناه من قبل، فقد تضمن نقله تقرير
 للصحيح المختار من الأقوال والله تعالى يهدى إلى الصواب ويرشد بمنه إليه .

وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام فى الأصول وذكرنا المختار من ذلك
 وأوردنا الدلائل الصحيحة فى ذلك على ما يوجب التحقيق ويصلح لتثبيت الأصول التى
 بنينا عليها الفروع فى مسائل الخلاف وبلغنا النهاية فى الإيضاح، وكان قصدنا بذلك إن
 شاء الله سنين الحق من الباطل ولم نقصد قصر الميل إلى جانب دون جانب وخلينا سرد
 كثير مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قوياً يعتمد عليه فاخترنا فى الكل ما
 أمكن تحقيقه وإثباته بطريق الزمان، ولم نقنع بمحض الجدل والله تعالى يجعل سعينا فى
 ذلك لوجهه وطلب مرضاته والأولى أن نقنع بالكفاف، لا لنا ولا علينا، وفيه الربح
 العظيم والنجاة من الخسارة .

(فصل) (١)

وقد بقيت علينا مسألة النسبة إلى الإمام المطلبى الشافعى رحمه الله:

وهذا أمر يعرف باستقراء المسائل والنظر فى دلائلها فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى وقد ذكرت فى كتاب الاقتصار طرقاً من تقديم أصحاب الحديث على أصحاب الرأى. وقد ذكرنا درراً من فضل الشافعى رحمه الله وذكرت أيضاً فى الكتاب الذى سميته «البرهان» المسائل من أصول المخالفين يأتى على تشنيعات عليهم فى أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع، وسردت ذلك سرداً من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب فلم أحب إعادته فى هذا الموضع، وأيضاً فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا فى ذلك وصنفوا الكتب وقد بالغوا ولم يقصروا، وعلى الجملة نقول: إن الانتساب إلى الشافعى استنان فإن النبى ﷺ قال: «الأئمة من قريش» (٢). وقال فى موضع آخر: «الناس تبع لقريش فى هذا الأمر، أبرارهم تبع لأبرارهم، وفجارهم تبع لفجارهم» (٣)، فذكر أنهم الأصل وأن باقى الناس تبع لهم، ولا بد للمتبع من مقتدى به فى الجملة والتقليد وإن لم نجوزه للعالم ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بد من إمام ينتسب إليه لتكون ممثلين لقول صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه: «الناس تبع لقريش» فاخترنا الإمام المطلبى محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله ورضوان الله عليه لأننا لم نجد فى الأئمة الذين مهدوا الأصول وفرعوا التفريعات وتكلموا فى المسائل على ما توجه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة أحداً من قريش سوى الشافعى رحمه الله، والباقون لا مطعن عليهم وقد تحروا الحق وطلبوه بجهدهم، لكن العالم الذى لا يجوز له التقليد وإنما يطلب الانتساب المحض بوجه الاستنان بقول الرسول ﷺ فتعين الانتساب إلى الشافعى رحمه الله لما بينا من قبل.

وأما العامى الذى يقلد ويطلب الانتساب أيضاً فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٢٢٥/٣) ح (١٢٩٠٥)، والطبرانى فى الكبير (٢٥٢/١) ح (٧٢٥).

(٣) أخرجه البخارى: المناقب (٦٠٨/٦) ح (٣٤٩٥)، ومسلم: الإمامة (١٤٥١/٣) ح (١٨١٨/١)

الإمام لأن القرشى إمام مقتدى به بقول صاحب الشرع مؤيد بزيادة لا توجد في غيره وهو قوله عليه السلام: «رأى رجل من قریش مثل رأى رجلين من غير قریش» يعنى فى إصابة الصواب فىكون أبو حنيفة ومالك وغيرهما على النصف من الشافعى فى إجابة الحق فىتعين لهذا أيضاً الانتساب إلى مثل هذا الإمام، ثم بعد هذا إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها وفروعها وجد أصول الشافعى رضى الله عنه موافقة للكتاب والسنة مؤيدة بهما مستمرة على الإخبار إذا وجدها استمراراً صحيحاً مستقيماً ويتبع الصحيح منها ويدع الرأى حين يجده فلا يأمر بعرض حديث على قياس ولكن يأمر بعرض القياس على الأحاديث فإن وجدها معترضاً على خبر من ذلك حكم برده وقدم الحديث ويقول بطرح المراسيل والمناكير ويعرض عن رواية المجاهيل ولا يفرع إلا على أصل صحيح وفى القياس يطرد القياس طرداً ولا يدعه باستحسان ولا يمنع أيضاً فى موضع يمكنه استعماله فيه ويطلب المعانى المؤثرة والأشبهاء الصحيحة ويطلب المعانى المؤثرة فى العلل ليكون برىء الجانب.

مسألة^(١): من المناقضة الموحشة وفى هذا كلام كثير وخطب عظيم لكننا اقتصرنا على هذا القدر وأشرنا إلى طرف منه والله ولى التسديد بمنه وعونه ويتلوه إن شاء الله ذكر مسائل وفصول اختصر أبو زيد بإيرادها فى أصوله والكلام عليها والله المعين.

واعلم أنا قد أتينا على مقصودنا من الكلام فى أصول الفقه على ما ذكره الصحابة وأوردنا الصحيح من ذلك على سبيل التحقيق لا على سبيل المجاز، والتجوز على ما يفعله كثير من المتفقهة وحين فرغنا من ذلك فقد ذكر القاضى أبو زيد الدبوسى فى آخر كتابه الذى صنفه فى أصول الفقه وسماه «تقويم الأدلة» فصلاً لا توجد فى سائر الأصول وللفقهاء حاجة إليها خصوصاً فى الطريقة التى هى معهودة الوقت فأحببت إيراد ذلك والكلام عليه فى المواضع التى يجب الكلام عليها فىكون مخالفاً لأصولنا التى تبنى عليها التفرعات لتزول حيرة السامع لذلك حين يسمعه ويعرف وجه الكلام عليه إذا احتاج إليه ونسأل الله تعالى المعونة فى ذلك والتأييد بمنه بدأ يذكر [فصلاً]^(٢) فى خبر أهلية الأدمى لوجوب الحقوق الشرعية وهى الأمانة التى حملها الإنسان قال: لا خلاف أن الأدمى يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق عليه فإنه يخلق وعليه عشر الأرض

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بياض فى الأصل.

وخارجها بالإجماع، وعليه الزكاة على قول أهل الحجاز واختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبي كما يسقط بعذر الحيض عن الحائض لا أنها ليست بأهل للإيجاب عليها فإن الصوم قد لزمها وهذا لأن الآدمي أهل الوجوب عليه بالذمة فمحل الوجوب هو الذمة. يقال: وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب إلى غيرها والآدمي كما خلق، خلق وله ذمة أترى أن الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه ضمانه بخلاف البهيمة وكذلك يلزمه مهر امرأته وسائر حقوق الناس، وإنما عرف وجوهها بالشرع ولأن الذمة عبارة عن العهد فالله تعالى لما خلق الإنسان ليتحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، ولأن هذه الحقوق الشرعية التي تلزم الآدمي بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً شاء أو أبى وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم يفتقر الوجوب إلى قدرة العمل ولا قدرة التمييز.

ألا ترى: أن الصلاة تلزم النائم والمجنون على أصلنا إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة ثم قال: لا يجوز أن يقال: إن وجوب الحقوق بالخطاب بل الوجوب بالأسباب التي جعلها الشرع أسباباً للوجوب وليس بالأمر والخطاب والأسباب هي ملك النصاب للزكاة والأراضي العشرية للعشر والأراضي الخراجية للخراج والبيت للحج والأوقات للصلوات وشهر رمضان للصوم والآيات الدالة على الله تعالى للإيمان، والنكاح للمهر والشراء للثمن والقرابة للنفقة ويجوز ذلك، ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه نحو قولك لغيرك: اشتريت عبداً بألف درهم فأدّ ثمنه، فيكون وجوب الثمن في الذمة بالشراء لا بقولك أدّ الثمن. بل قولك أدّ الثمن طلب للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه فكذا قول الله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] أي: ليؤد الواجب عليه بشهود الشهر وقوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] أي: أدوا ما يلزمكم بأوقاتها وهذه الأسباب قائمة في حق البالغ والصبي على السواء، فلا ينبغي أن يقع الفرق بينهما في صحة الوجوب فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذر يسقط بمثله بعد البلوغ تيسيراً علينا لأنه ليس بأهل له وإنما يفارق الصبي الذي لا يعقل

العاقل في وجوب أداء ما لزم ذمته بأن تعلق من صاحب الحق والأمر والخطاب وغير العاقل ليس من أهله فلا يلزمه الأداء إلا على ما نذكر بعد هذا، وهذا كما قيل: إن النائم يلزمه حقوق الله تعالى، ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعل منا على سبيل الاختيار فلا بد من العلم به ثم القدرة عليه.

فأما الوجوب في الذمة فصحيح بدون اختيارنا، فلم يكن من شرط صحته إلا قدرتنا ولا علمنا به. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الوجوب للأداء لا لنفسه فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء فإن الوجوب بالأداء لا يتعين حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان، إما أداء، وإما قضاء فصح الإيجاب على ما من حاله قدرة الأداء والقضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه. فإن قيل: وأي واجب علينا في باب العبادات البدنية سوى الأداء قلنا: قال: الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه في ذمته بالإيجاب والأداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بدرهم فليلزم الخياط فعل الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد والأداء بالخياطة وكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير المؤدى حالاً بالقميص، وكذلك دراهم مؤداة عيناً بدراهم في الذمة فيكونان غيرين لا محالة فإن قيل: رأيت لو مات الولد قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء لم نجعله أنه أمانة الله سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء في الآخرة.

قلنا: اختلفوا في هذه المسألة، روى عن أبي حنيفة أنه توقف في جواب هذه المسألة.

وحكى عن محمد أنه قال: إنما أنا أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحداً بغير ذنب، وقد جاءت الأخبار بأن الأطفال يكونون شفعاء لأبائهم يوم القيامة، فأما الخلاف بينهم في وقوع الحمل عليهم على ما مر اختلافهم في الجزاء لا يدل على خلافهم في الحمل فالجزاء يقابل الأداء لحمل الأمانة فإنها تقع عليها بإيجاب الله تعالى شئنا أو آيينا كما بعد البلوغ لا يجب الجزاء لوجوب الصلاة علينا بل الأداء.

ويحتمل أن يقال: بأن الله تعالى لما حمل الأطفال أمانته بالإيجاب عليهم أهلهم لذلك باستحقاق الجزاء، ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأنابهم كرمًا، وألحق غير المؤدى بالمؤدى بعذر العجز بمنزلة البالغ يدرکه وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به فإنه يلزمه

الصلاة ولا يؤاخذ إذا مات قبل الأداء ويثاب وهذا لأن الإيجاب شرعاً بنى على ظاهر الحال لا على ما يكون في الغيب ولظاهر الحال كل صبي ممن يرجى منه الأداء أُرأيت طفلاً له أرض عشرية ولا ولى له أليس يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجية، وإن مات قبل أن يلى عليه أحداً ويقدر بنفسه وكم من بالغ يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه.

فإن قيل: قد قال النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم»^(١) الخبر قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة، وإنما يدل على سقوط أداء الوجوب، لأن القلم للحساب، والحساب على ترك ما عليه من الأداء لا على الوجوب في الذمة، فإن الواجب إذا تأجل لم يؤاخذ العبد به والوجوب قائم ألا ترى: أنه قرنه بالنائم والنائم يلزمه الصلاة في ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ، فكذلك الصبي هذا كلامه في هذا الفصل أوردته على الوجه.

واعلم أن هذا الفصل الذي زعمه وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب بل إنما يكون بالأسباب، قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم، وإنما الوجوب بالأمر والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجود، وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح مما يكون فلا معنى للإعادة.

فإن قالوا: نحن نقول إن الموجب هو الله تعالى لكن بهذه الأسباب لأن هذه الأسباب مجعولة أسباباً من قبل الله تعالى. قلنا: إذا اعترفت أن الأسباب من قبل الله تعالى فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب، وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر في الإيجاب على العبد لأن للموالى أن يستعملوا عبيدهم في أوامرهم، فإما وقت يمضى ومكان يتغير وبيت بينى ولا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء على أحد، والذي ذكر من كون الذمة محل الوجوب.

قلنا: بلى ولكن بالأمر والخطاب لا غير.

وقولهم: إن الأمر بالصلاة إنما يقتضى الأداء فحسب.

قلنا: يقتضى الأداء ويقدم الوجوب كما بينا في أمر السيد وعبده وإذا ثبت أن

(١) أخرجه أبو داود: الحدود (١٣٩/٤) ح (٤٤٠٣)، والدارمي: الحدود (٢/٢٢٥) ح (٢٢٩٦) وأحمد: المسند (١٧٥/١) ح (١١٨٧).

الوجوب بالخطاب فكل من ثبت في حقه الخطاب ثبت الوجوب، ومن لم يثبت في حقه الخطاب لم يثبت في حقه الوجوب إما بصغر أو جنون أو نوم.

ونقول على هذا في النائم والمغمى عليه والحائض إنما يجب عليهم كما يجب بعد اليقظة والإفاقة والطهر من الحيض. وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد لا بالأمر السابق فاستقام أن يجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال الأسباب المانعة في الخطاب ووجوبه باسم القضاء لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم في حال النوم والإغماء وحال الحيض لما بينا أنه وجب بأمر جديد لا بالأمر الأول غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه بالعوارض المعلومة لم يجب شيء بهذا الأمر الثاني. فمن هذا الوجه سمى قضاء فيمكن أن يقال إن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء فإذا سلموا بثبوت الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب بالخطاب لأنه لا يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد قررنا هذا في الخلافات، وهذا لأن الأمر لا يكون إلا لفائدة، ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء فدل أن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء ويقال لهم: أيش وجب عليه؟ ولا يمكنهم أن يحققوا وجوب شيء عليه بأى معنى ذكروا سوى فعل هذه الأشياء أصلاً.

(فصل^(١)):

ثم ذكر بعد هذا الكلام في حين الخطاب شرعاً، قال: لا خلاف أن حين الخطاب شرعاً حين البلوغ عن قدرتين: قدرة فهم الخطاب بالعقل، وقدرة العمل وهو بالبدن بدليل قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا وسع إلا بعدها بين القدرتين، وقال تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] أى: ضيق.

وقال تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم﴾ [الأعراف: ١٥٧] أى: الثقل فدل رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى، فدللت آية الوسع أنه لا تكليف. لأول حال الأدمى لأنه لا قدرة له أصلاً، ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل، لأنه يخرج للفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرته فيشق عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس بنى آدم فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيم فوقت الله تعالى بحال تعتدل لديه العقول في الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات وهو البلوغ، فقام البلوغ شرعاً مقام اعتدال العقل فتوجه لديه

(١) بياض في الأصل.

الخطاب، وإن لم يعتدل وسقط قبله، وإن اعتدل دفعاً للحرج الذى كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبي.

قال: وقد بنينا إقامة الأسباب مقام العلل، وتعطيل العلل فى أنفسها تسييراً. قال: وقد أيد هذا القول قول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» الخير، والقلم لا يكون إلا للحساب ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا أن الحساب لا يكون إلا على الوجوب فى الذمة بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب، ونحن نقول هذا الذى ذكره هذا الفاضل تكليف عظيم ولا حاجة إلى هذا التكليف أصلاً لأننا قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز أن يقال: إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ. فأما قبل البلوغ فلا. فاعتبرنا ما يغلب وجوده فى بناء الخطاب عليه وسقط ما يندر وجوده.

وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا فنحن نقول: إن الإيجاب على الصبي اعتبار نيابة الولي عنه، وهذا ممكن فى العبادات المالية لجريان النيابة فيها، فأما فى العبادات البدنية فلا يمكن لأن النيابة لا تجرى فيها، وفى هذه الأشياء المالية يكون إيجاب فعل الشيء وإيفائه إلا أنه يستقيم بما يتأدى فى حق الصبيان والمجانين بالطريق الذى بينا ومثل هذا لما لم يستقم فى العبادات البدنية قلنا: إنها تسقط أصلاً ثم ذكر بعد ما حكيناه فصلاً فى بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبي رحمة، أما الأول أمره فللعجز الحقيقى وفيه الحكمة، وأما بعد ما عقل فللحرج وأنه رحمة وأنه بمنزلة ديون على معسر فيكون أصل الحق على الغريم وحق الأداء ساقط إلى أن ينتضى الأجل الثابت بالعشر ولأن سقوط الخطاب بالأداء يدل على سقوط وجوب الأداء فإن الوجوب فى الذمة لا يوجب الأداء عقبيه بحال.

الأتري أن من باع عبداً بألف درهم وجب الألف ولا يجب الأداء إلا بعد الطلب، وكذلك إذا استأجر رجلاً ليخيط له ثوباً بدرهم وجب عليه ولا يجب الأداء فى الحال حتى ينقضى مطالبه فكذلك حق الله علينا فإن قيل: أليس لا يحل تأخير المغرب^(١) عن أول الوقت ولا تأخير العصر^(٢) إلى آخره ولا عن الوقت؟ قلنا: ثبت ذلك بخطاب غير

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن المغرب لا خلاف فى استحباب تأخيره فى غير حال العذر وأنه قول أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم قاله الترمذى، انظر المغنى (١/٤٠٣).

(٢) صلاة العصر تعجيلها مستحب بكل حال عند عمر وابن مسعود وعائشة وأنس وابن المبارك =

الوجوب عليه بدخول الوقت .

ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا في التأخير بقدر بما ثبت عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب بدخول الوقت، وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين الوجوب إلى ذيله وتفويت الحق تعدى زائد عن ترك الأداء فيحرم كإتلاف عين الغير عنده، ولهذا لا يأثم الصبي ولا يحاسب وكذلك إذا استوصف الله تعالى في حال صباه فلم يصف لا يكون كفر بعد البلوغ، لأن الوصف أداء لفرض الإيمان ولا أداء عليه حال الصبا ولذلك إذا لم يستدل بالإيمان حتى بقى على جهله وإن كان في حكم المسلمين كالذي لا يعقل . فإن قيل : إذا أسلمت امرأة الصبي الكافر عرض عليه الإسلام عندكم وإذا أبى فرق بينهما .

قلنا : ذلك السقوط الذي ذكرناه في حق الله تعالى رحمة منه دون حق العبد، لأن النظر واجب لخصمه كما وجب له فمتى سقط عنه الأداء لحق الصبي تضرر به الآخر فلم يسقط ونحن نقول : في هذا الذي ذكره أن هذا كله بناء على الأصل الذي زعمه في الابتداء وقد تكلمنا عليه وعلى أنه يجوز أن يقال إن الخطاب سقط عن الصبي رحمة لكن الفرق بين البدنية والمالية بما سبق من قبل .

وقد تبين مناقضته في ابتداء كلامه فإن عندهم إن ردة الصبي صحيحة مثل ما يصح إسلامه ثم قالوا في الصبي إذا استوصف الإسلام فلم يصف لا يحكم بكفره . وقالوا في البالغ في مثل هذه الصورة يكفر فعندهم ترك وصف الإسلام ردة بدليل البالغ ومع ذلك لم يكن ردة من الصبي . وقولهم : إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبي .

قلنا : إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى عليه واجب آخر لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام هذا مما لا يعقل ولا يتصور وجوده ولا نفيه .

ثم ذكر فصلاً في بيان ما يسقط من حقوق الله تعالى بأصله قال : حقوق الله تعالى أربعة :

النظر في الآيات الدالة على الله تعالى، ثم الاعتقاد على ما توجبه الدلائل ثم

= وأهل المدينة والأوزاعي والشافعي وإسحاق وروى عن أبي قلابة وابن شبرمة أن تأخيرها

أفضل، انظر المغنى (١/٤٠٢) .

العبادات ثم الأجزية، وقال علماؤنا: وجوب الأجزية والعبادات ساقط عن الصبي أصلاً^(١) ووجوب النظر فى الآيات والاعتقاد حقاً لله تعالى غير ساقط وإنما الساقط عنه الأداء.

وقال الشافعى وجوب البدنى ساقط عنه ووجوب المالى غير ساقط عنه وتفسير الاعتقاد ما يتأتى بفعل القلب كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وتفسير العبادة ما يتأدى بفعل البدن تعظيماً لله تعالى بطاعته إياه وتعتبر الأجزية ما شرع جزاء على أفعال محظورة فى الجملة والبدنى من العبادات والأجزية ما لا يتأدى إلا بالبدن والمالى منها ما لا يتأدى إلا بالمال.

أما الشافعى رحمه الله احتج وقال: أجمعنا على أن العشر يلزمه وفيه معنى العبادة حتى لم يجب على الكفار وكذلك صدقة الفطر حتى تؤدى من ماله ولا يلزمه الصلاة^(٢) والصوم^(٣) لأن الجنس الأول بدنى والثانى مالى، ولأننا ذكرنا أن الصبى أهل للوجوب عليه بذمته وإنما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر ولو لم يسقط عنه الواجبات فى مدة الصبا وهى مدة مديدة ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ لكان يخرج، والله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج، فأسقطهما عنه أصلاً نفيًا للحرج كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض لأنها تحيض كل شهر عادة والصلاة تتكرر كل يوم فلو لم يسقط القضاء بقى عليها أبداً فكانت تخرج فى القضاء ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء اقتصر السقوط على البدنى دون المالى لأنه يتأدى بالنيابة فلا يقع العجز عنه لقيام ولى الشرع مقام ولى ثبت بأمره بعد البلوغ فقال يلزمه الزكاة وكفارة القتل وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام وكل ما صح سببه فى حق الصبى وأما كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن سببها اليمين ويمينه باطله شرعاً بخلاف إحرامه فإنه صحيح شرعاً. وقال: إسلام لا يصح لأنه بدنى والشرع إنما علق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامه واجب شرعاً، ولا وجوب قبل البلوغ لأنه وجب بدنياً وكذلك الردة لا تصح من الصبى لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب، ولا وجوب فى حق الصبى فلم يعتبر فى حق أحكام الدنيا ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ فى الوقت، أو أحرم بالوقت ثم

(١) وهو قول أهل العلم بلا خلاف، انظر المغنى (١٠/٥٨١).

(٢) انظر المغنى (١/٤٠٩).

(٣) انظر المغنى (٣/٩٠).

بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض لأننا أسقطنا عنه الوجوب رحمة، ونظراً له دفعاً للحرج عنه، والنظر له في هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت، وكذلك فرض الحج يلزمه الوقوف إذا بلغ الوقوف بعرفة، فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه [يزفه]^(١) بالسقوط عنه بما أدى، ومتى لم يجعل على الوجوب بقى تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدي ثانياً، وهذا كما قلتم في المعاملات أن قبوله للهبة يصح وهبته لا تصح لأن في الهبة ضرراً وفي قبوله نفعاً.

وقلنا: نحن: إن صدقته باطلة ووصيته بالصدقة صحيحة لأن الصدقة في حال الحياة مضرّة في الحال ومنفعته بعد الممات لأن الملك يزول بالموت لولا الصدقة.

وقلنا جميعاً: إن نفل الصلاة مشروع في حقه دون الفرض، لأن شروع النفل نفع محض إن فعل يتتفع به، وإن ترك لم يؤاخذ به، والفرض مضرّة من وجه وهو المؤاخذة على الترك، ولا يلزمني إبطال قبول هبته لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مسوّفاً له من قبل الولي وقعت الغنية به عن ترك الأصل المجتهد في بابه فإنه لاستيفائه النظر له، كما لا يجوز بيعه ما ساوى درهماً بألف درهم وفيه نفع لأنه مما استوفى له ذلك بالولي.

قال: والحجة لعلمائنا أنه لما سبق ثبت أن الصبي مثل البالغ في أهلية الوجوب، وأن السقوط عنه بعذر الحرج كما في البالغ لم يسقط إلا ما احتمل أن لا يكون مشروعاً حقاً لله تعالى كالصلوات الخمس، والفروع التي تحتمل النسخ والتبديل وثبوتها مشروع بعد البلوغ في وقت دون وقت، وأما معرفة الله تعالى بصفاته لا أن لا يكون ثابتاً مشروعاً حقاً لله تعالى.

ألا ترى أنا لا نجد شيئاً من العبادات والأجزية إلا ويسقط بعذر ما بعد البلوغ فكان السقوط بعذر الصبا أولى لأنه رأس الأعذار لأنه في أول أمره لا يقدر أصلاً ولا يتم قدرته ما لم يعتدل قوامه ولأن سقوط ما سقط عن الصبي لم يكن إلا للعجز عن الأداء دفعاً للحرج عنه حتى لا يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ ووجوب أصل الإيمان عليه لحال الصبا لا يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ ولأن الصبي مثل البالغ في صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب الوجوب في حقه.

والدليل عليه حقوق العباد وهذا لأن السبب لا يعتبر صحيحاً شرعياً بنفسه وإنما يعتبر

(١) هكذا في الأصل.

صحيحاً بحكم، فإذا وجب صحيحاً لا بد أن يكون حكمه فإنه متى تخلف عنه حكمه أصلاً لم يكن السبب سبباً، وإذا عرف هذا والآيات الدالة على الله تعالى لا يتصور أن لا يكون أنه على [.....] (١) العالم للمستقلين ولا حدث العالم لم يتصور ألا يكون دلالة على محدث وكذلك ما يتعلق بها في وجوب النظر فيها علينا ولا يجوز أن لا يكون ساقطاً بحال وإن كان يسقط الأداء عنا لعقد شرط الأداء من القدرة، فأما وقت الصلاة فيجوز أن لا يكون سبباً للوجود ولم يكن كذلك قبل الشرع فجاز أن لا يثبت شيئاً في حق الصبي وكل معذور سقط عنه الوجوب، وكذلك أسباب الأجزية ما صارت أسباباً إلا شرعاً ولولا الشرع ما كانت أسباباً ولا عللاً في نفسها فثبت أن الصبي إنما يسقط عنه وجوب ما يحتمل أن لا يكون في نفسه حقاً لله تعالى واجباً دون ما لا يحتمل ثم المالى والبدنى من العبادات سواء وكذلك الأجزية لأن العبادة اسم لنوع فعل ابتلى الأدمى بفعله تعظيماً لله تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه لا على سبيل الإكراه والجبر لأنه يجازى على وفاق فعله ولا جزاء يستقيم في الحكم مع الجبر، فإنه لا فعل للمجبر على الحقيقة فلا يستحق الجزاء.

ألا ترى أن الحقوق التي تجب يستحقها فيما بيننا بإزاء الأفعال لا يثبت إلا لمن يفعله مختاراً بنفسه أو نائب عنه يثبت نائباً بأمره واختياره إلا أنا في البدنى ابتلينا بفعل يتأدى بالبدنى وفي المالى ابتلينا بفعل يتأدى بالمال إما فعل لسان نحو الإعتاق أو فعل يد كالإعطاء إلا أن المالى مرة يتأدى بمباشرة الإنسان، وتارة بغيره، ولا بد أن يكون الفعل مضافاً إليه على سبيل الاختيار ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن يكون الولي عنه بأمره، فأما إذا ثبت شرعاً لا بالاختيار من الإنسان فيكون كإعطاء الإنسان خيراً فلا يكون عبادة.

قال: والخصم ذل خاطر قلبه عن اختيار الصدقة الاختيارية وأما الأجزية فلا تجب إلا على ارتكاب ما يلزم العبد الانتهاء عنه حقاً لله تعالى والانتهاه أداء حق النهى كالاتمار أداء حق الأمر، وقد ذكرنا أن الصبي غير مخاطب بحقوق الله تعالى لا ائتمار ولا انتهاء، ولهذا لا يائتم بالإجماع ولا تقام عليه العقوبات البدنية، وإذا لم يكن عليه الانتهاء لم يلزمه ما شرع من الجزاء على مخالفته واعتبره بإثم الآخرة، ولهذا لا يحرم الصبي القاتل الميراث، لأنه شرع جزاء على قتل محظور كالكفارة على ما قلنا في

(١) بياض في الاصل بمقدار كلمة.

موضعه لأن هذه الأجزية مما يحتمل النسخ ولم تكن مشروعة على هذا الوجه قبل شرعنا، والصبي مما يلحقه بوجوبها ضرر فيسقط عنه بعذر الصبا كالعبادات. رحمة عليه، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم يصح في حقه أن يشاب عليه ولا يجب الكف عن محظوراته ولا يلزمه الكفارة ويمكنه نقضه، لأن اللزوم في الإحرام حكم ثبت شرعاً ويحتمل [أن يكون]^(١) ويحتمل أن لا يكون ولأنه مما يزول بعد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح، وكذلك الكفارة سقطت عندكم بعذر [الإكراه]^(٢) والنسيان فلأن تسقط بعذر الصبا أولى، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم ثم ترك وجامع لم يلزمه القضاء^(٣)، كما قال الشافعي في البالغ المتطوع إذا أحصر فتحلل ولأن اللزوم حق ثبت الله تعالى شرعاً، ويجوز أن لا يكون فلا يثبت في حق الصبي. قال: ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أده في الصبا، لأن الوجوب شرع في حقه حال البلوغ فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعات قبل الزوال ثم ترك ثم شرع في الظهر بعد ذلك فإنه لا ينوب عن الشروع بعد الأداء ما سبق وتكلم في مسألة وصية الصبي. وقال: إنها باطلة لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض فإنه في عوضه ضرر كما لو وهب في حال الحياة وإنما انقلبت نفعاً باتفاق حالة الموت فلم تعتبر، وأما قبول الهبة تصح في الصبي إذا عقل القبول لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظراً له كيلاً يخدع في ماله ونفسه ولا يغبن وليس في قبول الهبة مخافة غبن فلا يثبت الحجر في حقه، وصار قبول الهبة محض نظر. قال: ولهذا قلنا يصح إسلامه لأن الوجوب كان ثابتاً على ما مر أنه لا يحتمل السقوط، فإذا جاء الأداء كما وجب كان عن الواجب لا محالة، وإن لم يكن مخاطباً بالأداء كالصلاة لأول الوقت، والصوم في السفر والدين المؤجل وما للأداء في الشرع حد الصحة إلا أن يعتد وحدانية الله تعالى عن معرفة ويشهد بلسانه أنه كما اعتقد، والخلاف في صبي يتصور منه ذلك مثل ما يتصور إذا كان بالغاً قال: وعلى هذا ردة الصبي فصح أيضاً وزعم أن ما لا يحتمل ألا يكون إلا حقاً مستحقاً لله تعالى فلا يعتبر فيه المضرة، والمنفعة بل يكون مشروعاً في حق البالغ والصبي على السواء، وإنما يختلفان في وجوب أداء الشرع فإن

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) ثبت في الأصل (الكره).

(٣) مسألة: إذا فسد حج الصبي هل عليه قضاء قولان عند الشافعية أظهرهما: نعم لأنه إحرام صحيح فوجب بإفساده القضاء كحج التطوع، انظر روضة الطالبين (٣/١٢٢).

الأداء يلزم دون الصبى إذا صار الإسلام مشروعاً وجوبه حقاً لله تعالى على الصبى لأنه يحتمل غير ذلك، وكذلك وجوب حرمة الردة لا يحتمل غير ذلك فاستوى فيه الصبى والبالغ فصح ذلك فى الصبى كما يصح منه الإسلام إلا أنه لا يلزمه الجزء المشروع فى الدنيا على الردة لأن الجزء المتعجل فى الدنيا يحتمل أن لا يكون مشروعاً على أن القتل فى حق المرتد مشروع لصيرورته حربياً كافراً حتى لا تقتل المرأة لأنها ليست فى أهل الحرب، والصبى بمنزلتها وأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليس بجزء فعل الردة لا محالة فإنهما يثبتان بالكفر الأصلي.

فإن قيل: أليس أن الصبى يؤدب إذا أساء فعله.

قلنا: التأديب لا يقام جزاء على ما مضى بل تقويماً فى المستقبل. ألا ترى أن الدابة تراض، وتقوم تقويماً وإصلاحاً وتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء، وبمنزلة الحجامة. فإن قيل: أليس يسترق الصبى وأنه عقوبة شرع جزاء للكفر. قلنا: الاستيلاء على المباح شرع سبباً للملك كما فى حق الصيود وأهل الحرب ما بهم عصمة فلا يكون ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبة كما فى حق البهائم وإنما لم يملك عندهم بالاستيلاء العصمة ثبتت لهم من الله تعالى كرامة فيكون زوال العصمة بالكفر حقيقة أو تبعاً لأبويه بمنزلة زوال نعمة فلا يكون عقوبة واجبة على [.....] (١) زوال الصحة والحياة وسائر الكرامات.

قالوا: وأما صدقة الفطر فتجب على الأب بسبب ولايته على رأس الصبى ومؤنته كما تجب على المولى بسبب رأس العبد حتى أوجبنا فى العبد الكافر، وأما جواز الأداء من مال الصبى فلأن وجوبها وجوب المؤنة عن رأسه والمؤنة تتأدى بولاية جبرية كالخراج والعشر، ولأنه شبهة لا فى هذه المسألة وقد خالف محمد أستاذه فيه فأما العشر فمؤنة الأرض كالخراج، ولهذا لا يجتمعان وإذا كان العشر فى حقوق الله تعالى صح تأديه بولاية جبرية على ما عليه الحق كما صح أخذ القاضى من البالغ كرهاً ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله فى وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصاب. فأما إذا كان الحق لله تعالى صار الأصل فيه الفعل فإن العبادة اسم للفعل، ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره. قال: ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبها كرهاً كما يأخذ

(١) كشط بقدر كلمتين.

ديون الناس .

قال : ولهذا قلنا إنه لا يؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية بخلاف العشر وسائر حقوق الناس فصار المعنى الذى اعتبره الخصم للفرق بين المالى والبدنى حال عجز الصبى عن الأداء بنفسه معتبراً فى حقوق غير الله تعالى ، والمالى بينهما يلزم الصبى دون البدنى . فأما الذى يجب لله تعالى فالمالى والبدنى فيه سواء ، وسقط عن الصبى ما يحتمل السقوط ولا يسقط عنه ما لا يحتمل ، وأما الأداء ساقط فى الأحوال كلها هذا كلامه فى هذا الفصل .

ونحن نقول : إن أصل هذا الكلام مبنى على مسألة الأسباب ، وقد سبق الكلام عليه وقد اشتمل كلامه الذى ذكره على مسائل منها مسألة زكاة الصبى وهو جعل حرفه فى سقوط الزكاة عن الصبى دعواه أن الزكاة عبادة والعبادة لا تتأدى إلا بولاية اختيارية ولا تتأدى بولاية جبرية ويدخل عليه صدقة الفطر والعشر فإنهما عبادتان ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيار أو علم يوجد لمن عليه وعذرهم عن المسلمين فى نهاية الضعف لأنه إذا قال فى صدقة الفطر أنها تجب على الولى لا الصبى فيتبغى أن لا يجوز إعطاؤها من مال الصبى .

والذى ذكر أن محمداً لا يجوز وقد خالف أستاذه فهذا ليس بجواب والإلزام على أبى حنيفة وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يترك لهم ترك مذهبه .
وأما العشر فلازم أيضاً .

والذى قالوا : إنه مؤنة الأرض .

فيقال أيضاً : إن الزكاة مؤنة المال والعشر مثل زكاة سائر الأموال لأنه زكاة وَزَكَاةُ ،

وكل دليل كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة .

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشى هذا على أصلهم وأما على أصلنا فنقول : إن هذه الحقوق حقوق الفقراء وهى لهم ومعنى العبادة تبع فيكون حكمه مثل سائر حقوق بنى آدم وهذا فصل قد أحكمناه فى الخلافات ودللنا عليه بدلائل معتمدة وعلى أننا إن قلنا : إن الزكاة عبادة فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين لأنها وإن كانت عبادة لكنها مالية والنيابة فيها جارية وكما يقوم فعل الولى مقام فعل الصبى فيقوم اختياره مقام اختيار الصبى ، وهذا لأن العبادة فى الفعل لا فى الاختيار الذى رعموه ، ومع ذلك صح إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه وكان

الفعل عبادة ممن عليه، كذلك يصح إقامة نيته واختياره مقام نية من عليه واختياره وكان ذلك عبادة ممن عليه، وهذا لأن الوجوب حق مالى فاعتبر تصور أدائه من المالم وتصور أدائه من مال الصبى مثل تصور الأداء من مال البالغ ونقصان المالم فى الموضوعين على وجه واحد والابتلاء والاختبار يوجد إما باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمالم فيؤمر بالأداء بعد البلوغ أو بإقامة فعل الولى مقام على ما سبق بيانه.

وعندى: أن الأول هو قولنا: إن الزكاة حق الفقراء وهو منزل منزلة سائر حقوق الأدميين ومعنى زيادة فيها تبع، وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن الله تعالى أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شىء فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المالم مثل ما أوجبنا الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن فهذا الوجه أحد معانى العبادة لكن هذا المعنى تبع والأصل حق الفقراء لأنها واجب مالى والله تعالى خلق المالم لنفع العباد وكلما وجب فى المالم لا بد أن يبقى فيه المعنى الذى خلق له أصل المالم وذلك نفع العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعاً لهم وإذا أوجب لنفعهم كان حقاً لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من الأدميين فتمحض حقاً لله تعالى.

وأما مسألة إسلام الصبى فقد بيناها أيضاً وعلى وجوب الإيمان ينصب الدلالات وهذا ليس بصحيح بل وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى ولا إيمان يجب على الصبيان لأن الله تعالى لم يوجه عليهم وقوله: إن الإيمان لا يحتمل أن لا يجب.

قلنا: على المكلفين، فأما على غير المكلفين فيحتمل أن لا يجب عليهم بيينة أنه كما لا يحتمل أن لا يكون غير مشروع فى الأصل فلا يحتمل أن يكون مشروعاً فى حق شخص ثم لا يجب عليه فعله ثم قد بينا فى مسألة إسلام الصبى وجه عدم صحته من الصبى من طريقتين مخيلين مؤثرين فمن أراد الوقوف عليه فليراجع تلك المسألة ولم تجب الإعادة هاهنا لوقوع الغنية عن ذلك بذكره فى الفروع والأولى فيما يرجع إلى الأصول أن نبين أن الوجوب لا يثبت فى حق الصبى أصلاً لأنه بالخطاب يكون الوجوب، والخطاب عنه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب، وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز لأن الآيات والدلالات توجد قبل وجود الشرع ولا وجوب.

فإن قالوا: يجب قبل ورود الشرع فالدليل على فساده ما سبق، ولأن الأمة اختلفت

على قولين في هذه المسألة: فقال بعضهم: يجب الإيمان بالفعل .

وقال بعضهم: يجب بالسمع ولم يعرف قول ثالث والذي قالوه إحداث قول ثالث في هذا أنه وجب بالآيات والعلامات فيكون خلافاً للأمة فلا يسلم لقاتله ذلك ثم ذكر فصلاً في حيز صحة عبارات الصبي شرعاً وقال لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز لأن الكلام وضع للتمييز بين السمعيات ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغى عليه حكم ولا خلاف أنه إذا ميز وعقل يصح كلامه حتى إذا قال: أنا جائع سمع منه وأطعم، وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه ويصح أذكاره في صلاته كما لو كان بالغاً وإنما اختلفوا فيما أفسد عليه شرعاً نظراً ورحمة كما لا يصح منه فرض العبادات نظراً له .

قال علماؤنا: عباراته في الأصل صحيحة لا فيما يضره ويتوهم لحوق الضرر به .
وقال الشافعي رحمه الله: عباراته فاسدة شرعاً فيما صار مولياً عليه فيها فأما فيما لم يصر ثابته له إلا أن الشرع حججه عن الاستيفاء نظراً له حتى لا يخذع كما سقط عنه الفرض نظراً له فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعاً كما لم ينعدم الشرع في حق نوافل العبادات التي تتمحض نفعاً فعلى هذا لا يصح قبول هبة منه لأنه مولى عليه فيها وهي نفع محض لأن الملك يزول إلى خلف له وهو الثواب وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خير وعمل باختياره أيهما اختاره لأنه يعرف الذي هو أرق له وأعطف عليه وهذا الاختيار نفع محض والشرع لم يجعله مولياً عليه فيه .
وقال: لا تصح عباراته في البيع لا لنفسه ولا لغيره لأنه مولى عليه فيها ولا يصح طلاقه وإقراره لأنه ضرر .

قال: ولعلمائنا أن كون الإنسان فاسد العبارة من أعظم النقصان لأنه امتار عن غيره من سائر الحيوانات بصحة العبارات حتى قيل إن المرء بالتعزية بقلبه ولسانه . وقيل: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلا يجوز أن يفسد على الصبي بعد إصابته شرط الصحة إلا على سبيل النظر له وذلك في دفع ما يتعلق به في المضار عنه وإذا ثبت هذا الأصل .
قلنا: لا ضرر عليه في صحة قبول الهبة والصدقة والوصية فيصح كما قال الخصم في صحة وصيته بالصدقة .

وأما قوله: إن كونه مولياً عليه ينافي ثبوت الولاية له فليس كذلك لما مر في باب حقوق الله تعالى .

قال: فلا يصح هبته ولا صدقته لأنها من المضار وكذلك بعد الموت لا يصح أيضاً لما بينا، وكذلك لا يصح اختياره في الحضانة لأنه يتضرر بين ضرر ونفع ولربما يختار الذى يضره لعاقبة أمره بل يميل إليه لا محالة لأن طبعه ينفر عنم يؤدبه ويحمله على التخلق بأداب الشرع والمروءة ويميل إلى من يدعه للهو وارتكاب الهوى فكانت عبارته فى هذا الباب كعبارته فى باب التجارة التى تتردد بين ضرر ونفع فلا يجب العمل بها.

وقال علماؤنا: يصح إسلامه لأنه نفع محض فإن العصمة فى الدارين بحق الإسلام وكرامات آدميين كلها لحق الدين ولا شك أن الخير فيه فوق ما فى نوافل العبادات. فإن قيل: ولربما يبتنى عليه حرمان الإرث وفساد النكاح.

قلنا: لا عبرة لهذه الزوائد التى ليست من أحكام أصل الدين بل تثبت بواسطة أخرى وحاله يتفق بدلائل تفسد إسلامه وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح نحو أن كانت أسلمت امرأة الصبى الكافر وعمه مسلم لا وارث للعم غيره فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث عمه وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبت مضافة إلى كفر الكافر منهما على ما بينا فى موضعهما.

قال: وتنعقد التصرفات كلها بعبارته كما تنعقد بعبارة البالغ وينفذ إذا كان وكيلاً عن أهلها لأنه لا ضرر عليه فى انعقاد التصرف نحو الوكالة لأنه لا عهدة تلزمه ونفس فساد العبارة ضرر على ما بينا فلا تثبت الحججة فى حقها.

وإذا ثبت أنها تصح فى حال الغير بإذن الولى صحت كذلك فى حال نفسه بإذن الولى من طريق الأولى لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان فى ماله، وهذا اللزوم جعل من الصالح إذا حضره رأى الولى بدليل أن الولى لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح وما أثبت له ذلك إلا مصلحة للمولى عليه نظراً له وقد مرّ أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولى عليه بل لما جعل مولياً عليه لماله من النفع فى تصرف الولى عليه بذلك ولا ضرر فى صحة عبارته فى ماله وكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية للمولى ليثبت له نفعها من طريقين فثبت أن ما قلناه أولى الوجهين.

فإن قيل لو شهد الصبى لم تقبل^(١)، وكانت العبارة فاسدة وإن لم يلزمه بها حكم. قلنا: العبارة صحيحة ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على مسلم، وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره وإنما يتعلق بكمال الحال

(١) انظر روضة الطالبين (١١/٢٢٢).

في ولاية مع صحة العبارة هذا كلامه في هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبي، وقد وضع هذا الرجل لأصحابنا كلاماً وتكلم عليه ونحن قد بينا هذه المسألة في خلافيات الفروع وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات، وكان اعتمادنا في ذلك على نقصان عقل الصبي واعتمادنا على ثبوت النظر له من قبل الشرع ومن النظر له إخراجهم عن أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضرر حتى يكمل عقله ويعلم خيره من شره ونفعه من ضرره على التمام، وقد ذكرنا تقرير هذا بحيث يشفى الصدور ويزيل الإشكال.

وأما كونه مولياً عليه في هذه التصرفات فهو كلام حسن لكن ليس بما يستدل ابتداء في هذه المسألة ولكنه يدخل في أثناء الكلام لتقرير الكلام والله أعلم.

ثم ذكر فصلاً في حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام. قال: حكم الشرع إنما يلزم بعد بلوغنا إيانا لما مر أن الله تعالى لم يكلف نفساً إلا وسعها، ولا وسع إلا بعد العلم فسقط أصلاً ضرر ما يحتمل النسخ لقصور الخطاب دفعاً للحرَج كما سقط بالصبا وقد روى: «أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما حول القبلة إلى الكعبة فاتاهم آت وهم في الصلاة فأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا كهيتهم ولم ينكرها عليهم رسول الله ﷺ»^(١) وقد شرب جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلم به فأنزل الله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ [المائدة: ٩٣] وهذا فصل لا خلاف فيه ثم البلوغ نوعان حقيقة إسماع وحلم لشيوع في قومه فإن النبي ﷺ أمر بتبليغ الناس القرآن كافة وما أمكنه التبليغ إلى كافة الناس وإنما بلغ أكابر كل قوم في جماعتهم وكان مؤدياً بذلك حكم الأمر فيكون الأمر بقدر الوسع وعلى سبيل لا حرج فيه ولأن الخطاب متى شاع أمكن كل إنسان العمل به متى لم يقصر في الحجة من قومه وإذا لم يطلب حتى جهل كان بتقصير منه ولم يصر ذلك الجهل له عذر أو صار كأنه علم ثم لم يعمل. ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعلم الشرائع وجهلها لم يعذر ويلزمه كلها لشيوعها في دار الإسلام وكذلك الذي إذا أسلم وهو لم يعلم بالصلاة لزمته ولو أسلم الحربي في دار الحرب ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها لأن الخطاب غير شائع فيها. قال: وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن

(١) أخرجه البخارى: الصلاة (٦٠٣/١) ح (٤٠٣)، ومسلم: المساجد (٣٧٥/١) ح (٥٢٦/١٣)

لعبده في التجارة وشاع إذنه ثم حجر عليه لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر حجراً عاماً، ولهذا قالت الأمة في الحربى يتزوج أختين معاً أو على التعاقب ثم فارق إحديهما ثم أسلم بقى نكاح الباقية صحيحاً وإن كانت الأخيرة هي الباقية لأن خطاب التحريم قاصر عنهم فبقوا على الحال الثابت قبل الخطاب، وكذلك لو تزوج وثنياً ثم فارق الأولى منهن ثم أسلم ببقين على الصحة ولو وقع فاسد في الأصل لم ينقلب صحيحاً بالإسلام وكذلك لو تزوج في عدة من كافر أو تزوج بغير شهود. وقال أبو حنيفة: لو تزوج الكافر محرماً ودخل بها لم يسقط إحصانه وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية.

وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف لأن أهل الذمة وإن كانوا في دار الإسلام فالخطاب قاصر عنهم لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة وهم ينكرون الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع بل يقدر ما عهدوا عليه ولأن الخطاب من الله تعالى بأن أمر رسول الله ﷺ بدعوة الكافر إلى الإيمان بالله ورسوله فإن أبوا فبأى الذمتين فيمن جعل لهم الذمة وأى دين يتدينون؟ إلا ما استثنى عليهم فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم فلا يلزمهم ما يتبدل من أحكام الله بهذا الشرع إلا ما كانوا فيها على الفساد وإن كانت صحيحة عند الله تعالى ولهذا لا يحدون على شرب الخمر وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تتفرغ الأثمان من أيدي ممتلكيها بالعقود ولم تنقض تلك البيوع ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم الإسلام وصاروا بحيث لا يقرون على الفاسد كما لو أربوا ثم أسلموا قال: وقال علماؤنا إذا أتلف مسلم عليهم الخمر ضمن لهم كما لو أتلف الخل لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم قال: وإنما قال الشافعي لا يضمن لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم وديانتهم لا تكون حجة على المسلم ولا قصور الخطاب في حقهم يبطل حكم الخطاب في حق من بلغه وكذلك إذا أتلف الذمي على ذمي [فتحاكموا إلى] ^(١) قاضياً لا يلزم قاضياً الحكم بما عندهم.

قال: وجوابنا أن الحكم بما عندنا، وعندنا أنه مال متقوم في حقهم وقال أبو حنيفة: لا يفسد نكاحهم المحرم بمراجعة أحدهم لأن دليله المراجع لا يكون حجة على الآخر هذا كلام وهذا فصل يأتي في مسائل كثيرة من الخلافيات، وقد ذكرها وذكرناها ونحن

(١) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

نقول: إن الخطاب المبني على شرع الإسلام بأجمعه قد لزم الكفار إلا في مواضع يسيرة أخرجها الشرع من الخطاب لدلائل قامت على ذلك فقد دللنا على هذا الأصل من قبل .
وأما قوله: إن الخطاب قاصر عنهم فهو لفظ باطل والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا صلوات الله عليه وسلم، وقيام الدليل على صحتها وثبوتها وقد تظاهرت الدلائل القاطعة على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ ولهذا لم يبق لأحد عذر في العالم بترك قبول الإسلام ولأجل قيام الحجج وتظاهر البراهين والأدلة ينزل جميع الكفار منزلة المعاندين المكابرين ولولا أن الأمر على هذا الوجه لعذروا بالجهل وقد اجتمعت الأمة أنه لا عذر لأحد في شيء من الإسلام وشرعه وإن تعلق متعلق بتقريرهم على كثير من الأشياء فذلك من حكم الوفاء بالعهد لا من حيث قصور الخطاب عنهم في شيء ما وإن تعلق متعلق بالإنكحة فصحتها كان يعارض دليل لا من حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم أو لم يبلغهم بل إنما حكمنا بصحتها لأننا لو لم نحكم بصحتها أدى إلى مفسدة عظيمة تعود إلى الإنسان وقد كان نبينا صلوات الله عليه ولد كافر وكذلك عامة الصحابة رضی الله عنهم فإذا قلنا: إن أنكحتهم لا تصح إذا عقد على غير شرط الشرع كان يؤدي ذلك إلى اعتقادنا أن النبي ﷺ وسائر الصحابة خلقوا من أنساب فاسدة محرمة وكان يؤدي ذلك إلى القدح والظعن في أنسابهم وقد ورد الشرع بإثبات نكاحهم نصاً. قال الله تعالى: ﴿وامراته حمالة الحطب﴾ [المسد: ٤] فقد أثبت [كونها زوجته] ^(١) وقال النبي ﷺ: «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» ^(٢) وقال ﷺ: «أنا ابن عبد المطلب» ^(٣)، وقال: «نحن بنو النضر بن كنانة» ^(٤) فلمثل هذه الدلائل حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم ولم

(١) بياض في الأصل .

(٢) ذكره ابن حجر في التلخيص وقال: رواه الطبراني والبيهقي من طريق أبي الحويرث عن ابن عباس، وسنده ضعيف، ورواه الحارث بن أبي أسامة ومحمد بن سعد من طريق عائشة، وفيه الواقدي، ورواه عبد الرزاق عن ابن عينية عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلاً بلفظ «إني خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح» ووصله ابن عدى والطبراني في الأوسط من حديث علي بن أبي طالب، وفي إسناده نظر، ورواه البيهقي من حديث أنس، وإسناده ضعيف، انظر التلخيص (٣/ ٢٠٠، ٢٠١) ح (٤).

(٣) أخرجه البخاري: الجهاد (٦/ ٨١) ح (٢٨٦٤)، ومسلم: الجهاد (٣/ ١٤٠٠) ح (١٧٧٦/٧٨).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الحدود (٢/ ٨٧١) ح (٢٦١٢) وفي الزوائد: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات. لأن عقيل بن طلحة، وثقه ابن معين والنسائي، وذكره ابن حبان في الثقات، وباقي رجال الإسناد على شرط مسلم، وأحمد: المسند (٥/ ٢٥٠) ح (٢١٨٩٨).

يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم . وأما سقوط حكم الشرب فلم يكن لهذا أيضاً بل إنما كان لأن الكافر شرب الخمر معتقداً بإباحته فشرب الخمر باعتقاد إباحتها كفر والكفر لا يوجب الجلادات بحال ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة نسب الكفر وهو الجزية فلا يجب عليه شيء آخر .

وأما قصة أهل قباء فنحن لا ننكر مثل ذلك في ابتداء الخطاب ولأنه لا يثبت إلا بالسمع فأما في حق الكفار فقد وجد البلوغ قطعاً من حيث البلوغ لأنهم قد كفروا بخروج نبي يدعو إلى الله بشريعة مخصوصة والدليل [أنهم]^(١) على لزومهم ذلك ولم يبق لهم عذر أصلاً والدليل على هذا [الجماع الامثل]^(٢) إجماع الأمة على تأنيهم في [كل ماخالفوا]^(٣) من الذي جاء به النبي ﷺ ولو قصر الخطاب عنهم أو لم يحكم ببلوغهم ذلك لم يتصور الإثم والدليل على ما ذكرنا أيضاً إقامة الحدود على أهل الذمة في ارتكاب المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام فدل أن الخطاب قد بلغهم، وأن اللزوم قد ثبت في حقهم وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل وشيء مخترع لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده والله الموفق للصواب .

ثم ذكر فصلاً في الأعذار المسقطه للوجوب بعد البلوغ . قال: هذه الأعذار أربعة أنواع: الجنون والعتة نوع، وهو عذر عدم العقل ونقصانه . والنوم والإغماء نوع، وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصوله . والنسيان والخطأ والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعذار الطبيعية نوع فإن العقل ينعدم معها بسبب الترك مختار . والرابع قسم الرق والحيض فإنه مما ينعدم به شرع بعض العبادات حكماً فيثبت العجز شرعاً لا طبعاً وقد قال بعضهم: الأعذار الاثنا عشر . النوم، والإغماء والإكراه والصبا والجنون والعتة والسكر والحيض والنفاس وهما واحد، والمرض وعدم السماع والنسيان والخطأ .

قال أبو زيد: أما الجنون فهو بمنزلة الصبي قبل أن يعقل الصبا إذا طال الجنون وبمنزلة النوم إذا قصر، والعتة بمنزلة الصبي بعد ما عقل الصبي لأن المعتوه هو الذي اختلط

(١) بياض في الأصل .

(٢) هكذا ثبت في الأصل .

(٣) بياض في الأصل .

كلامه فكان بعض كلام العاقل بعض كلام الغافل بعض كلام المجنون، وكان ذلك الاختلاط لنقصان عقله كما يكون في حق الصبي إلا في حق العبادات فإنما لم نسقط به العبادات.

وأنا أقول: إن هذا الكلام باطل لأن العته نوع جنون إلا أنه يعقل قليلاً وهو في التأثير في العقل أكثر من الصبي بعد أن عقل فإذا كان ذلك يمنع وجوب العبادات فآلته أولى بالمنع. وقولهم: إن الجنون إذا قصرت مدته يكون كالنوم كلام باطل أيضاً لأن العقل قائم في النائم زائل في المجنون رجعنا إلى كلامه.

قال: وأما السفه بعد البلوغ فلا يوجب الحجر لأن السفه ليس بنقصان العقل وإنما هو مكابرة العقل بغلبة الهوى وقد نهاه الشرع عن اتباع الهوى فلا يصير اتباعه الهوى بخلاف موجب العقل عذراً لم يوجب الحجر نظراً له ولم يجعل السفيه وإن كان مغلوباً هو له كالمكروه الذي هو مغلوب لغيره لأن ذلك عذر عند الله تعالى، وهذا لم يجعل عذراً عند الله تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تساعده نفسه وإنما يصير مغلوباً بالمساعدة للهوى مختاراً ونحن قد أجبنا عن هذا في مسألة المحجور عليه بالسفه ذكرنا طريقة توجب الحجر على السفيه.

قال: وأما النوم والإغماء فنوع واحد وهو فترة بعارض منع من استعمال العقل مع قيامه وحكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب أصلاً على ما قال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»^(١) ولما ذكرنا أن نفس العجز لا يسقط الوجوب أصلاً وإنما يسقط وجوب العمل إلى حين القدرة إلا أن يطول فيسقطه دفعاً للحرج، والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لأنه عادة لا يمتد مع الليل يوماً كاملاً إلا يستيقظ فيه وإنما يكون بالليالي والإغماء بمنزلة إلا في حق الصلاة فإذا كان مدة ست صلوات سقط القضاء لأن الصلاة تتكرر إذا كانت ستاً وفي ذلك حرج والإغماء يمتد هذا القدر من المدة فيجعل مسقطاً لوجوب الصلاة دفعاً للحرج. بمنزلة الجنون وكان الإغماء كالنوم في حق الصوم والزكاة لأنه لا يمتد في العادات شهور وسنين، وفي الصلاة كما ذكرنا. فإن قيل: إن السكر بمنزلة الإغماء ولم يتأخر به الخطاب.

(١) أخرجه البخاري: المواقيت (٨٤/٢) ح (٥٩٧)، ومسلم: المساجد (٤٧٧/١) ح (٦٨٤/٣١٥)

قلنا: إن السكر يحصل بسبب هو معصية وهو شرب الخمر المسكر واجتماع ذلك الحرام فى معدته فلم يجعل عذراً شرعاً على ما عرف فى غير هذا الموضع وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به لعدم القصد إليه . بسبب النسيان للعجز . إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم به كقصد ديار زيد لا يتصور بدون زيد وقصد صوم رمضان قبل العلم به لا يتصور وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به فصار فى حكم العجز ، وإن نفيت القول الغريزية معه وصار أيضاً فى حكم النوم لأنه آفة مخلوقة جبلية كالنوم وقد قرن رسول الله ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مر ذكره إلا أن يكون نسياناً عن لهو أو لعب فيؤاخذ به كالنوم عن سكر ولهذا قلنا: إن من نسى الماء فى رحله وهو مسافر فتييمم يجزئه لأنه عجز عن استعماله بالنسيان كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمال الماء إلى الخطاب بالتيمم .

قال: وأما كلام الناس إنما يبطل الصلاة لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان وإنما بما يبنى فى الحرمة فحسب حتى لا يأتى إلا أن فعل الكف عن الكلام شرط لصحة الصلاة فلا يتأدى بدونه كما لو نسى الطهارة وصلى بدونها لم يأتى ولا تجوز صلاته .

قال: ونقول أيضاً أن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسى ، وكذلك الخطأ فى حكم النسيان بدليل أن المخطئ لا يأتى ولهذا استثنى الله تعالى الخطأ من الحظر فى قوله: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ [النساء: ٥٢] وقوله: ﴿وما كان﴾ للتحريم وقد استثنى منه ما يكون خطأ فثبت أنه فى حكم المباح فى حق الفاعل .

قال: ونقول إن كلام المخطئ صحيح مثل كلام العامد فإن يمين المخطئ صحيحة مثل يمينه ، وكذلك نكاح المخطئ وطلاقه وعتاقه ونذره وكل ما لا يبطل بالهزل لا يبطل بالخطأ ، لأن الموجب لصحة كلامه شرعاً قائم مع الخطأ ، وأما البيع خطأ فلا ينبغى أن يلزم الهزل والكره لأن الشرع بنى لزومه على التراضى مع صحة المعاقدة ولا رضى إلا بعد قصد صحيح .

[قلنا]^(١): عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضى وبقي الخيار لعدم الرضى نفسه .

قال: ولنا إذا أسلم الشفعة خطأ بطلت الشفعة لا بالتسليم فإنه يخطئ غير راض به ولكن يترك الطلب كما لو سلمت ولم يلزم ، ولهذا لم يلزم القاتل الخطأ الكفارة وتحريم الإرث ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلاً ما لزمه حكم القتل المحذور ، وكذلك الكره

(١) بياض فى الاصل .

بمنزلة الخطأ أو دونه لأن المكروه محظور بما فعله قاصد إياه لأنه عرف الشرين فاختر أهونهما عليه عن علم وقصد إلا أنه قصد فاسد لأنه قصد لا راضياً به [وتفويته إتيانه]^(١) بل أوقع الشر عن نفسه فلا يحكم إلا بالفساد ولعدم القصد ولا يقع هدراً وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضى كالبيع والإجارة، وما لا يلزم مع استثناء الخيار أوقع الهزل وأما يمين المكروه ونكاحه، وطلاقه، وعتاقه فلازم وكذلك الكلام مكروهاً في الصلاة يبطلها وكذلك الأكل في الصوم مكروهاً أو سبق الماء إلى حلقه خطأ يفسده.

قلنا: لم يهدر حكم وكذلك من ارتكب محظوراً من محظورات الحج خطأ أو مكروهاً لزمته الكفارة.

فإن قيل: أليس المكروه على القتل لا يقتل عندكم. قلنا: لم يهدر حكم الفعل فإن القصاص واجب به لكن لم يجب على الفعل كرهاً بحكم انعدام الفعل منه فإنه جعل المكروه الذي حمله عليه كأنه قبض على يديه وقتل بيده إنساناً على ما بينا في موضعه وكذلك وجب على الذي أكرهه لأن الفعل أضيف إليه ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالمكروه لكن بعدم القتل كما لو لم يفعل بغير كره.

وأما فعل لا يستقيم أن نجعل المكروه المباشرة آلة للمكروه فالفعل لا ينقل عنه ويبقى مقتصرًا عليه على ما بينا في موضعه، وإذا بقى عليه وصار فاعلاً لزمه حكمه إلا ما يبطله الهزل والأقوال كلها لا يمكن أن يجعل الفاعل عن كره آلة فيه للأمر إذا أمر ولا يمكنه التكلم بلسان غيره وأما القتل فيمكن بيد غيره والأكل والزنا مثل الأول وسائر الإلتفات مثل الثاني.

قال: وأما الجهل فمثل الخطأ والنسيان لأن الجهل بالحق لا يكون للجهل بدليله وسبب وجوبه فيكون الإعراض عن إقامته لا عن قصد العصيان والخلاف، بل كما يكون من المخطيء والناسي ويكون الجاهل عاجزاً حكماً كالناسي، ويكون الجهل عذراً يؤخر حكم الخطاب، ولا يسقط الوجوب أصلاً كالخطأ والنسيان، ولهذا قيل: إن العبد إذا عمل باجتهاده في حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يأثم على ما مضى ولزمه نقض ما مضى باجتهاده، ولو سقط أصلاً بالجهل ما لزمه النقض كما لو ترك النص بعد رأيه في زمن الوحي. هذا كلامه في هذا الفصل نقلته على ما كان في أصله.

(١) كلمتين غير مقروءتين في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ونحن نقول فى هذه المسائل على خلاف ما ذكروا أما النوم فلا يسقط الفرض بحال^(١) لأنه لا يزيل العقل ويجوز أن يقال إن الواجب عليه بعد اليقظة ولا يجب فى حال النوم جرياً على ظاهر الخبر، وأما الإغماء فإنه يسقط الفرض لأنه مما يزيل العقل.

فإن قالوا: كيف يقال إنه يزيل العقل وهو جائر على الأنبياء.

قلنا: جاز على الأنبياء لأنه يزول فى مدة يسيرة وذلك لا يخل بأمرهم. فأما إذا طال ووصف بالجنون فلا يجوز لأنه يخل بأمرهم، وأما الفرق الذى قالوا فى الصلاة وإنه إذا استوعب ست صلوات سقط وإذا لم يستوعب لم يسقط.

ففرق لا يعرف وإنما هو محض تحكم على الشرع، والخرج الذى قالوه ليس بشيء لأنه لا خرج فى قضاء ست صلوات والمراد فى نفى الخرج المذكور فى القرآن [...] [٢] (٣) شيئاً لم يجعل لهم من ذلك مخرجاً. وأما الناسى فلا خطاب عليه فى حال النسيان، وقد بينا أن كلام [الناسى] [٣] يبطل الصلاة، وأكل الناسى لا يبطل الصوم، وكذا فى كل موضع وجد النسيان فيه فإنه مؤثر فى إسقاط الخطاب، وطرد هذا [...] [٤] الشافعى رحمه الله وهو صحيح على قواعد الشرع.

وأما مسألة التيمم إذا رأى الماء فى رحله وأنه لم يجوز تيممه لأن الله تعالى علقه بالعدم وهناك هو واجد لأنه إذا كان الماء موضوعاً فى رحله غير أنه نسى موضعه فهو واجد له غير أنه غفل موضعه ولأن رحل المسافر موضع الماء ولو طلب وجد، وأى عذر له فى ترك الطلب وإن لم يتذكر كما لو كان فى قرية عامرة وعدم الماء مكانه ونسى أن يطلب فتيمم فإنه لا يجوز لأن القرية معدن الماء، ولو طلب وجد فلما كان العجز بسبب هو قصر فيه لم يجعل عذراً، وأما الإكراه فهو عندنا معدم للرضى والرضى شرط فى كل العقود ليلزم حكمها لأن هذه الحقوق إنما تلزم بإلزامه إياها فلا بد من رضاه بلزومها ليلزم وقد بينا صحيح هذه الطريقة فى طلاق المكره وأجبنا عن فصل الخيار.

وأما الذى ادعوه فى مسألة الإكراه على القتل وقوله: إن المكره آله وهذا أيضاً أصل باطل لأن المكره عاقل بفعله ما يفعله عن قصد صحيح فلا يتصور أن يكون آله لأحد

(١) انظر المغنى (١/٤١١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

وتزليل عاقل بالغ منزلة خشبة يستعملها في أفعاله محال.

وأما قولهم: إنه يحمل عليه من قبل المكره ويفسد قصده.

قلنا: فساد القصد لا يعرف ولا يعقل. والقصد عمل القلب وهو في المحسوس

كأعمال الجوارح فتكون صحتها بوجوبها وهذه كلمات أحكمناها في خلافيات الفروع فلا معنى لإعادتها في هذا الموضوع.

ثم ذكر فصلاً في الحيض والرق فقال: إن الحيض لا يوجب حجراً من حيث ذهاب قدرة القلب بعلمه وعقله أو قدرة البدن، ولكنه يوجب عجزاً حكماً من حيث فوات الشرط بالأداء في الصوم والصلاة، وهو دون العجز الذي يثبت بالنوم، وكان القياس أن لا يسقط أصل الوجوب بل يؤخر. إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به وذلك بغلبة الحرج، فإن الحيض تعاده النساء في كل شهر، والصلوات تتكرر في كل يوم، فلو أمرناها لتضاعف الوجوب عليها ولخرجت في ذلك فسقط بسبب ذلك الحرج كما يسقط بالجنون الممتد، وهذا المعنى معدوم في حق الصوم فلم يسقط. والرق من هذا القبيل لأنه مما ينعدم به شرط بعض العبادات كالكفارات المالية فإن ملك المال شرط لأدائها وهو لا يملك المال ما دام رقيقاً وكذلك وجوب الحج يسقط عنه أصلاً لا لعدم ملك الزاد والراحلة، فإن الفقير إذا أدى جاز وكان فرضاً بخلاف العبد، ولكن إنما لم يجب على العبد لعدم ملك المنافع التي يتأدى بها الحج فإنها عبادة بدنية ومنافعه قد صارت لمولاه إلا ما استثنى الله تعالى في باب الصوم والصلاة ولم يستثن في باب الحج لأنه لا وجوب بلا زاد ولا راحلة، ولما لم يستثن صارت للمولى فلا يعود إليه [.....] ^(١) كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك المون، ولا يصح الأداء بمنافع [.....] ^(٢) كما لا يصح التكفير بمال المولى وكذلك يسقط بالرق بإباحة نكاح الأربع من النساء والحدود التي تحتمل التنصيف [.....] ^(٣) وكذلك [.....] ^(٤) العدة والتطبيقات وحق القسم، وتبطل الولاية وما يبتنى على الولاية من الإرث والشهادة وهذا الكلام الذي قال في الابتداء لا بأس به ونحن نقول بذلك، وأما الذي قال في آخر كلامه في التنصيف بالرق فنحن

(١) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بياض في الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٣) بياض في الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٤) كشط بمقدار كلمة.

نقول: إن الرق منصف لما يقبل التنصيف، وهذا صحيح في كل ما يتبعض ويتنصف. فأما الذى لا يقبل التنصيف من الحل فنقول: إن الحل فى الأمة نكاحاً مثل الحل فى الحرّة ولا ينصف لأنه لا يقبل التنصيف ولأن الرق يفتح باب الحل فى محل الرق وما لا يوجد فى محل الحرّة فلأن يؤثر فى الحل الذى يوجد فى محل الحرّة أولى وهذا فصل فى مسألة طول الحرّة ومسألة الطلاق بالرجال والنساء وقد ذكرنا وجه قولهم فى ذلك ووجه جوابنا عنه ثم ذكر فصلاً فى الكفر.

فإن قال قائل: فإنكم لم تذكروا قسم الكفر.

قلنا: الكفر ليس من جملة الأعذار ولأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام وهو مذهب الشافعى من الفقهاء، ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق.

وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات واحتج من الجانبين وقد سبق ذكرنا لها، وأوردنا حجة الفريقين على الستمام والكمال فاستغنيانا عن الإعادة وهذا جملة ما ذكره من الأعذار العامة فى أحكام الشرع، وقد أوردنا هذا على ما ذكره وتكلمنا عليه بحيث ما يسر الله تعالى والله أعلم.

ثم ذكر القول فى الحجج العقلية قال: وقد أجمع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس بدلائل العقول كإجماعهم على إصابة الحاضرة بالحواس حتى أنك لا تكاد تجد أحداً خالياً عن الاستدلال بها لجديراً به وعقله حتى لم يكن السمع حججاً إلا باستدلال عقلى ولا يقع الفرق بين المعجزة والمخرقة والنبي والمنتبىء إلا بنظر عن عقل وكذلك تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلاً عليها بعقلك لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو الاستدلال بنظر عقلى فى المحسوس ليدرك ما غاب عنه.

قالوا: ولا خلاف فى هذا بين العقلاء وإنما اختلفوا بعد ذلك.

وقال بعضهم: لا يعرف الله تعالى بمجرد دلائل العقول حتى تتأيد بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف ويجب الاستدلال قبل الشرع.

وقال بعضهم: لا يستقل بهذا لأن الله تعالى لم يدعنا والعقول فلا معنى للاشتغال

بها.

قال: وقال علماؤنا: من لم تبلغهم الدعوة من الكفار لا يقااتل إلا بعد الدعوة وإن

قوتلوا أو قتلوا لم يجب شىء.

وقال الشافعى: يضمن.

وقال أيضاً: إنهم يعذبون في الآخرة فجعلهم كأطفال المسلمين.

قال: ولا نص عن علمائنا في المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء، وأنه لا يدل على التزام الكفر بترك الاستدلال فإن المسلم منافيهم عندنا ما يهدر دمه ما لم يجوز نفسه بدار الإسلام.

قال: وقال علمائنا: إن الصبي إذا أسلم وعقل صح إسلامه ولو لم يستدل بعقله ولم يجر كلمة الشهادة على لسانه لم يحكم بكفره وإن امتنع بعد الاستنصاب بل كان في حكم المسلم ما لم يبلغ ولو امتنع بعد البلوغ كفر لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ فصار معذوراً.

قال: واحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات، ويحكى عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك. فقد حكينا أنهم عذروا الصبي لجهله.

قالوا: وأما الذي قالوا إن الله تعالى لا يعرف بدون الشرع فقد ذهبوا في ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع ولأننا نرى العقلاء مختلفين في إثبات القديم مع شدة تأملهم واشتغالهم بالحكمة، ولا يعرف واحد منهم إصابة ما يتبين بالشرع، ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا، فإن اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه، وحين لم يعرف أن أحداً ممن طلب الحق بعقله أصابه على ما عرف بالشرع علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع.

قال: وأما الذين قالوا: إنه تقع الكفاية بالعقل ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ [الأنعام: ٧٤] ولم يقل [أوحى إلى] فثبت أن العقل بنفسه يهدى ولذلك الله تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدل بالنجوم فعرف ربه عز وجل وكان استدلاله حجة على قومه فقال تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ [الأنعام: ٨٣] وليس في الآية من باب الوحي ذكر، وقال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] ولم يقل نسّمهم ونوحى إليهم. وقال تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] ولم يقل بعدما أوحى إليه أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر.

قال: وقول من قال: إن الله تعالى لم يدعنا والعقول فذلك رحمة من قبل الله تعالى وتفضل منه وربما يقولون بعث الرسول لبيان تمة الدين.

بيئته: أن الله تعالى لم يدعنا ورسولاً واحداً وقد كانت الحججة قائمة لرسول واحد منهم.

قالوا: وأما اختلاف العقلاء فقد وجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضاً على أن من لم ينل كان ذلك لتقصير في اجتهاده، والمقصر في اجتهاده لا ينال الحقيقة، وكذلك الغالى يتعدها، وإذا جاء الوحي والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحداً.

وأما الذين قالوا: إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع فقد احتجوا بالشرع والعقل. أما الدليل من قبل الشرع قول الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿الم يأتكم رسل منكم﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقال: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾ [النساء: ١٦٥] الآية، وقال: ﴿أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير﴾ وقال عقيب قوله: ﴿الم يأتكم رسل منكم﴾ [الأنعام: ١٣٠] ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾ [الأنعام: ١٣١] فأخبر أن الإهلاك كان ظلمًا وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع بمجرد العقل، لأن الهوى غالب على الإنسان وطرق هوى الدين محضة تحت غلبة الهوى ومنام القلب والغفلة في دلائل العقل وفي تنبهه عن مؤلم الغفلة بالشرع حرج عظيم أكثر مما يحرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراكه ما يدركه البالغ من الخطاب المسموع. وقد أخبر الله تعالى لأن لا حرج في الدين، وقد ذكر الرسول عليه السلام أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود العقل ويمكنه من الاستدلال، فكذلك بعد البلوغ يسقط أيضاً بمجرد العقل، لأنه لا تفرقة بين الحالين من حيث العقل. ألا ترى: أن العبادات كما سقطت بعذر الصبي سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا يعلم بالعبادات، ولأن النفس بهواها غالبية [.....] (١) في أول الفطرة وإذا حدثت حدثت مغلوبة إلا من شاء الله من الخواص، وإذا كانت مغلوبة بقيت العبرة للراجع، وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي فيرجع على الهوى حينئذ، فلا يجوز في الحكمة التزام العمل حساً والعامل مغلوب بالمانع حساً، فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجة، والحجة

(١) بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات.

مغلوبة مدفوعة بغيرها .

قال : وهذا القول قول بين القولين من التقصير والغلو فقصر من أنكر وجود الله تعالى بدلالات العقول وحدها وغال من التزم بالاستدلال بالوحى ولم يعذر بغلبة الهوى وهو من الله تعالى ، وقرب من الإنصاف من قال : إن الله تعالى يعرف بدلالات العقول وحدها ، ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع ، والحق بالشرع ، ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين ، وصبى عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصف ، بل حال الصبى أكمل من حال البالغة بحيضتها بالتسع سنين .

بيئته : أن العاقل لا يرى بناءً إلا عرف له بانيًا ، ولا يعرف نقشًا إلا عرف له ناقشًا ، ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصورًا فكيف يعذر بعد رؤية الصورة فى جهله بمصورها وإذا لم يعذر فلا بد أن تقع المعرفة بفاعل الصورة فقد تنبه بعقله وكيف ينكر هذا والله تعالى يقول حاكياً عن الكفرة : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ [لقمان: ٢٥] وكذلك لا ترى أحداً من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع إنما كفرهم كان لوصفهم الله تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك وكان الكفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء وكلامنا فى نفس الجاهل للصانع عن ذكره ، وكيف يعذر والجاهل جاء من استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثل فالبناء شاهد على البانى بلا تمثل فى العقول والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمر وأنه لم يعذر فهذا أولى بخلاف أول حالة العقل لأنه لأول حالة لا يتنبه لما يتنبه له الكبير إلا بجهد وحرص كالتائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة فانتبه قام أن يعذره الله تعالى رحمة ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل .

قال : والدليل على أن التنبيه لا يقع لأول العقل ؛ قوله تعالى : ﴿ أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ﴾ [فاطر: ٣٧] ، ولم يذكر العقل ، وقال : ﴿ وجاءكم النذير ﴾ [فاطر: ٣٧] وقيل : إنه السبب .

وقال : ﴿ أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض ﴾ [الروم: ٨] ولم يذكر الوحى بل عاينهم على ترك التفكير .

وقال : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [فصلت: ٥٣] أخبره أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل .

قال: وأما قوله تعالى: ﴿أَو لَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ [الزمر: ٧١] وهو كلام توبيخ، فيكون بأظهر الأمور وأعلهاها، وأما قوله تعالى: ﴿لَثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ﴾ [النساء: ١٦٥] أى: حجة نفاذ ولا حجة تقبل، وكذلك أخذ الله تعالى الميثاق لقطع حجة نفاذ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ [هود: ١١٧] أى: لم يهلكهم بظلمهم حتى أرسل الرسول وظهر تعنتهم ولو أهلك لكنا عدلاً ولكننا أمهلنا إلى حين [.....] عذاب الآخرة أى: أخرنا عنهم العذاب إلى بعثة الرسل تأكيداً عليهم كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيداً عليهم.

ثم ذكر أقسام دلائل العقل الموجبة فقال: منها ما يدرك بدلائل العقول كحدث العالم ودلالة [.....] (٢) ما لا يكون دلالة إلا بجهد تأمل ونظر، كدلالة العالم على صانع هو الله تعالى ولهذا اختلف العقلاء فى ذلك لا لاختلافهم فى استعمال النظر، ولم يختلف فى حدث العالم المحسوس.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بتجربة كمعرفة الأدوية والأغلبة، ولكن إذا دق المطلوب اختلف فيه الشبهة.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس كالنجوم على الطرق، والجبال والاميال حتى شاركت البهائم العقلاء فى هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس.

واعلم أننا بينا المذهب الصحيح من قبل وقد ذكرنا أن العقل لا يوجب بنصه شيئاً ولا يحرمه، والذي ذكره فيه ضبط عظيم، لأنه إذا اختار أن الله تعالى يعرف بمجرد العقل فيكون قد ناقض وارتكب ما لا تتجه صحته لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العقل، ولا يحتمل أن يكون واجباً على الخلق، فوجب أن يجب عليه إذا كان قد أصاب العقل الذى هو طريق معرفة الله تعالى ولأنه إذا حقق دلائل العقول بنفسها فيجب شكر المنعم والنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى على ما قاله أهل الكلام، وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب ولم أحب ذكر ذلك، ولأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب، والقول بين القولين إنما يستحب اختياره وسلوك طريق بين الغالى والمقصر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيته، فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا، وعلى أنه قد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو الله تعالى إنما الموجب للإيمان

(١) بياض فى الأصل بمقدار ثمان كلمات.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

هو الدلالات التي نصبها في العالم من رفع السماء ووسط الأرض ونصب الجبال وخلق المنيرين والكواكب وغيرها، وقد ذكرنا فساد هذه المقالة بل الصحيح والذي يليق بحكمة الباري تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل وختم الأمر بالوحي الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه ثم بوجود معونته عليه وتوفيقه له، فإن معرفة الله تعالى بصفاته التي هو عليها من أشق المعارف وأعسرهما، ولهذا ارتبك فيها أكثر الناظرين وتحيروا، والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته وأيضاً فإن عقولهم مشوب بالهوى وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم وفجورهم راجح على تقوتهم فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً وفكرهم وارتياهم معلولاً، ولهذا لم يخل العبد وعقولهم ولهذا لم يوجد أحد يهتدى إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله وظهر لنا أن الحكمة الشرعية مقتضية على ما مهده واستنه ووضعوه وهو إعطاء العقل آلة الإدراك ونزول الوحي الصادق بالأمر الصادق والتكليف، ثم المعونة من الله تعالى من غير أن يخليه وأمره ويغنيه عن نفسه، فإن أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره ويخليه ومحض معقوله لهلك، بل هو مخالف بما عرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم، وهو الذي قلناه أيضاً لا يعرف بمجرد العقل بلا لا يبصر إلا من أيده الله إليه بنوره ورفع بيده من ارتكابه في الظلمات ونجاءه من المهاوى والمهالك التي هي [.....] (١) ويسأل الله مما لا وجود له إلا به ولا وصول إليه إلا بمعونته ومنه.

ثم ذكر فصلاً في موجبات العقل ديناً وقال يعنى بالوجوب: الوجوب في الذمة حقاً لله تعالى لوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى وذكر أن هذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله تعالى بالإلهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله تعالى للجزاء الوفاق، ومعرفة الدنيا وما فيها بالعبيد المبتلين بضرب يقع يعود إليهم فيها وذكر في هذا قصة طويلة وكلاماً كثيراً فلم أر في ذكرها كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه، ثم ذكر محرمات العقل وجعلها أربعة أيضاً: الجهل، والظلمة، والعتة، والسفه وزعم أن الجهل إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال غايتها بالحواس، وبه غلب على ما في البر والبحر، واستسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فيحرم بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذي فيه حياته وكما يحرم بالعقل ترك البصر

(١) بياض في الأصل بمقدار سبع كلمات.

بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدى إليه إلا بالسراج وإذا حرم الجهل حرمة الظلم، لأن حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، ويكون الأول تركاً للرؤية كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر فيقبح منه ذلك والذي فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصدًا كان الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعتاً كان أقبح نحو كفر إبليس وفرعون وقارون حيث جحدوا بعدما اشتدت منة أنفسهم، وأما العبث فيحرم أيضاً لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل ففيه أدنى مشقة فلا يحتمل عقلاً إلا لفائدة أولى.

ومنها السفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول لوجوب معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من ضرر فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل ثم ذكر أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال: هي الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيه والإنكار بالصانع والإنكار بالبعث للجزاء. وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون الله وأورد في هذا فصلاً بعباراته ونحن نقول: إن الفعل بمجرد لا يوجب شيئاً ولا يحرم شيئاً ولا يفصل فيها تفصيلاً بوجه ما، والأصل أن كل ما ينال بفعله أو كل ما ينال بالانتهاه عنه السعادة الأبدية.

قلنا: لا يثبت سبباً من الأمر به أو النهى عنه إلى مجرد العقل لما ذكرنا فلا نعيد. ثم ذكر فصلاً في مباحات العقول، وهذا قد سبق الكلام فيه وهي المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر والإباحة، أو على التوقف عن غير اعتقاد حظر ولا إباحة، وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحواشيتها فلا نعيد، ثم ذكر في آخره فصلاً في أحوال قلب آدمي قبل العلم وأحواله بعد العلم.

قال: يولد الإنسان وهو بصير كالمجنون في عدم العقل ليس معه قدرة التمييز الذي بها حوطف الإنسان بهذه العلوم، وضده العاقل لا العالم ثم يصير غافلاً [.]^(١) عن نور في الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر في الحجج كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على البصر لكنه على جهل ما لم يبصر، وضد الجهل العلم ثم ينظر نظراً ضعيفاً فيصير شاكاً والميل والشك

(١) يياض في الأصل بمقدار كلمتين.

ضد اليقين، وذلك كالشئ يبدو للعين إذا نظر إليه بداراً غير قوى فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشئ وبين خيال يميل العين ثم يبصر بعد ذلك نظراً فوق ذلك غير تام فيصير ظاناً والظن في اعتقاد العلم أحد وجهي الشك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل هو دليل على الحقيقة وضد الظن الحق على ما قال الله تعالى: ﴿وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ [النجم: ٢٨] ثم إذا صار النظر على وجهه وميز بين الدليل وما ليس بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهي الشك بالحجة ورجح ومال القلب إليه من غير تعلم فذلك مبدأ العلم فغالب الرأي والعلم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات التي تحتل الخطأ وأخبار الأحاد ونحوها من الأدلة المجوزة، وهذا يسمى علماً لكنه على المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل واسمه على الخصوص من الحق لأنه ثبت عن دليل وضده الظن وإذا ثبت لا عن دليل لكن بهوى النفس ثم إذا جد في النظر وقعت الإصابة وزالت الشبهة من كل وجه صار عالماً فصار حكم العلم رؤية للقلب المنظور فيه كرؤية العين المنظور إليه، فالعلم للقلب صفة خاصة كالرؤية للعين وقد تستبعد الرؤية عن العين للقلب كالرؤية إنما تكون بتبدي المنظور إليه، وكذلك العلم يتبدي المنظور فيه للقلب.

قالوا: وللاعتقاد صفة زائدة للقلب بعد العلم يعلم ثم يعتقد الإنسان بقلبه على ما رأى.

قال: وقد كان إبليس عالماً بالله ولم يكن معتقداً والاعتقاد بالقلب كالطاعة للبدن يعلم بوجوب الصلاة ثم حمل بها فيكون الاعتقاد تصديقاً بقلبه على ما علم وإن ترك الاعتقاد كان تكذيباً لقلبه.

قال: ثم العلم الأول ما يقع للقلب يكون رؤية بالقلب فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة، كالغريب إذا دخل بلدة وصحب أهلها تثبت بينهم المعرفة، وإن كان قد ثبت العلم بأول رؤية ولهذا يقال للبهائم عرفت كذا، ولا يقال علمت كذا لأنها لا تعرف شيئاً إلا بالعيان الذي يزول كل اضطراب، والعلم ما يكون [إلا^(١)] بنظر القلب، والاستدلال الذي هو دون العيان، حتى إذا زال الاضطراب بدوام الصحة قبل المعرفة وضد المعرفة نكرة، وضد العلم الجهل، ويقال علمت فلاناً ولكنه ليس من معارفى إذا لم يكن بينهما صحبة فعلمنا أن المعرفة فوق العلم بزيادة صفة

(١) زيادة ليست في الأصل.

للصحة للقلب لا زيادة درجة الثبوت فإنهما سببان في اليقين، ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى ضربين: علم الظاهر دون المعنى والباطن الذي فيه الحكمة وعند تأيد القلب به يصير معقولاً له، ويجرى مجرى الطبيعة فمتى نظر بدلالة عقلية وقف على الباطن [وتأيد]^(١) القلب به بعد ما اطمأنت إليه [.....]^(٢) فقهاء والفقهاء على ضربين: ضرب علم أصيب باستنباط المعنى، وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل في معانيها ولا يرى القياس حجة ولو كان العلم والفقهاء سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل لا عالم يعلم نوعاً من العلم فإلى هذا تنهى حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب أنه من غير يقين، فيميل إليه ثم تزول الشبهة فيصير علماً حقيقة ثم ينزل علمه فيصير معرفة ثم ينظر في معناه وحكمته فيقف عليها فيصير فقهاً وقد فسر عبد الله بن عباس الحكمة بالفقهاء في جميع القرآن ولهذا نص بهذا الاسم العلماء الذين يرون القياس حجة لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعاني الباطنة غير أن الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة والفقهاء. لأن العلم يتدى المعلوم للعالم على حقيقته والله تعالى لا يخفى عليه شيء فكان عالماً، والفقهاء والمعرفة اسمان إلى العلم على ما مر ذلك وليس لله تعالى أحوال في صفاته وأسمائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولا علم لنا إلا عن دليل، والدليل قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالحسيات تشارك البهائم الأدميين في المعرفة الواقعة بها فإنها تعرف أولادها وأحبائها ومراحمها ومسرحها لأن لها حواس كما في الأدميين وإنما يفارق الأدمي غيره فيما لا يعرف إلا بدلائل العقل إلى آخر ما ذكره.

وهذه الكلمات لا بأس بها وقد تمهدت لنا أصول وقواعد في الديانات بفروعها فما استقام عليها قبلناها، وما لا يستقيم عليها رددناها والله الموفق للأرشد والأصوب. وذكر بعضهم فصلاً في تباين ما خص الله تعالى الأدمي بها.

قال: ومنها: الذمة اختصاص بها الأدمي من بين سائر الحيوانات، وسميت رقبة الأدمي الحرّ ذمة وإنما سميت رقبته ذمة لأن الذمة عبارة عن العهد والحرية ولهذا سمي الكافر المعاهد ذمياً لأنه ذو عهد وحرمة والله تعالى جعل الأدمي ذا حرمة عظيمة وشرفه على سائر الحيوانات ولما صارت رقبة الأدمي الحر محترمة كانت محلاً لوجوب الحقوق له

(١) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.

وعليه من الحقوق فيقال: وجبت الحقوق فى ذمته وذكروا على هذا فى مسألة الميت المفلس، وعندى أن هذه القاعدة ليست بشيء والرقبة لا تكون ذمة وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب وقد جعل الله تعالى الأدمى بمحل أن يجب له وعليه ثم عبّر عن محل الوجوب بالذمة ولا يمكن أن يعبر بأكثر من هذا وما وراء هذا القدر كله فضول من الكلام.

قال: ومنها الملك اختصاص الأدمى بملك الأموال وبملك النكاح من بين سائر الحيوانات فإنه ليس بشيء من الحيوانات يملك سوى الأدمى وهو نوع شرف للأدمى حتى التحق بسبب تلك الحرمة بالأحرار والملوك فى الآخرة، وإن كان عبداً خلقه والملك عبارة: عن قدرة حكومية. يقال: ملك فلان أكل الطعام وملك الشيء إذا قدر عليه، وهذه القدرة الحكومية هى القدرة على التصرفات المشروعة المباحة والملك صفة الملك على الحقيقة وقد يوصف به المملوك أيضاً يقال لفلان ملك فى هذه العين، وإنما وصف المملوك به لأن الملك ثبت للمالك لمعنى فى المملوك وهو المالية فاتصف المملوك به لكونه سبياً.

ومنها: الولاية وهى عبارة عن القدرة الحكومية وهى القدرة على التصرفات وهى قدرته على أداء الشهادات وتعبد الأحكام وفعل العقود فمتى كان الإنسان أهل الولاية على غيره بالأسباب التى جعلها الشرع أسباباً وتلك الأسباب السلطنة والقرابة وغير ذلك والولاية حق المولى لأن المولى عليه هو المنتفع بها.

ومنها [...] [.....] ^(١) فإن للأدمى يداً حكومية كما له يد محسوسة وهى عبارة عن القدرة على الحفظ يقال: هذا الشيء فى يد فلان أى هو القادر على حفظه.

قال: ومنها ملك اليد وهى عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ فللمرتهن ملك اليد وكذلك المودع لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ.

قال: العبد أليس له ملك يمين وله ملك نكاح وهذا التفريق بالشرع لأن ملك اليمين يثبت للحاجة ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك له فلا يثبت وله حاجة إلى إثبات ملك النكاح فثبت وهو أيضاً قدرة شرعية مخصوصة تثبت بسبب مخصوص.

قالوا: وأما الرق عبارة عن الضعف الحكيمى الذى به يصير الأدمى محلاً للملك وما هو بعقوبة لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام، لأن حرمان القوة الحقيقية لا تثبت عقوبة وكذلك حرمان القوة الحكومية لا تكون عقوبة. ولهذا نقول: إن الرق لا يدخل

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

تحت الملك لأن الضعف الحقيقي لا يتصور دخوله تحت الملك كذلك الضعف الحكمي ولهذا يجوز استرقاق الصبي والمجنون وهما لا يعاقبان في الدنيا.

وقول من قال: إنهما يسترقان ليس بصحيح لأن الاتباع في العقوبة غير مشروع فلا يمكن أن يقال: إنهما يعاقبان به.

قال: وأما الكافر فله ملك يمين، وملك نكاح وله جميع الولايات ففى حق الكفار لمساس الحاجة إليها، وهو مرقوق مال فإنه غرضه التمليك بالأسباب كالصيود والجمادات. وأما المالية فهى غير الملك والرق وهى عبارة عن منافع ذات غير العين، وكل عين ينتفع به غير الآدمى الحر فهو مال لأن الله تعالى جعل الآدمى مالك الأموال يستحيل أن يكون مالاً ولهذه الأشياء التى لا يمكن الانتفاع بها بنفسها وهو مما لا يضمن بها كحبة حنطة وشعير وكسرة خبز وقطرة ماء.

قال: وأما الأشياء التى حرّمها الشرع ومنع الناس من الانتفاع بها إن كان شيئاً يرغب الناس فى إمساكه للانتفاع به فى حالة يباح الانتفاع يكون مالاً كالخمر وجلود الميتات فإن الناس يضمنون بها ليتفغوا بها فى [ثانى]^(١) الحال فيكون مالاً لأن المال ما يميل طباع الناس إليه ولهذا سمي مالاً وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها فى ثانى الحال فيكون مالاً مثل الأطفال والجحوش للحمر والمهر للأفراس وأما الميتات والعذرات وما لا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال، وأما الحر فهو مال فى حق الكفار وأما فى حق المسلمين يجب أن لا يكون مالاً وأما الصيود فى البرارى فهى مال، وهذه كلمات تكلمنا عليها فى الخلافات.

وعندنا الرق والمالية بمعنى واحد إلا أن المالية والملك فى الآدمى يسمى رقاً ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق، ويدخل تحت الإثبات عن الآدمى ويدخل تحت الإسقاط بالعتق فيكون حقاً ثابتاً لبنى آدم مثل سائر الحقوق والباقي قد تكلمنا عليه.

ثم ذكر فصلاً فى انعقاد العقود الشرعية وحكى عن بعضهم أن الانعقاد هو أن [يأتى]^(٢) أحد العاقدين بكلام [.....]^(٣) وهو كلام البائع بكلام المشتري فى الشراء وسائر العقود من حيث الشرع.

(١) ثبت فى الأصل [حال]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض فى الأصل، ولعله ما أثبتناه.

(٣) بياض فى الأصل.

وقال بعضهم: انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع في الحكم الموضوع للعقد شرعاً وبنى على هذا مسألة توقف العقد [...] (١) الانعقاد موجود في حق المتعاقدين ثم ذكر فصلاً في بقاء العقد وقال: زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ. وقال بعضهم: لا يبقى واحتج من قال لا يبقى بأنه كلام مضى وانقضى لا يتصور بقاؤه والأصل أن ما لا يبقى حقيقة لا يبقى [...] (٢) بدليل قاطع والأصح أنه يبقى لحاجة الإنسان إلى بقاءه وأعرض على هذا وقال: لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد. لأن الحكم لا يبقى بلا بقاء السبب، لأن ما وجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه.

ويجاب عن هذا فيقال: في البقاء حاجة لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد كما تقع إلى نفس فعله، وفسخ الحكم لا يمكن إلا بعد فسخ العقد، لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه ونقضه، فأما الحكم فيثبت شرعاً فكيف يتصور نقضهما له، ولأن العاقدين ينصان على فسخ العقد لا على فسخ حكمه، ولذلك القاضي يفسخ عقوداً كثيرة بأسباب شرعية، وما لا يتحقق بقاؤه لا يتصور فسخه، ولأن التولية صحيحة من العاقد وما لم يبق العقد لا يصح التولية.

قال: والحكم يبقى العقد ببقاء المحل.

والأصل أن ما ثبت في المحل يبقى ببقاء المحل، ولهذا نقول: إن الزيادة في الثمن والمثمن في حال قيام المعقود عليه يكون جائزاً، لقيام المحل حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد، لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محل يتعلق به.

قال: ويبتنى على هذا جواز تغيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه، وذلك في مسألة زيادة الثمن، وذكر اختلافهم في توريث العقد: فزعم بعضهم أنه يورث العقد لبقائه حكماً وتعلقه بالمحل.

وزعم بعضهم أنه لا يورث لأنه كلام قائم بالتكلم، فلا يورثه، وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا؟ واستدل في أنه لا يورث (٣) بأن الإرث إنما يكون فيما يبقى بعد الموت ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار في آخر جزء من أجزاء حياته، فيبطل خياره ويبرم العقد لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم

(١) بياض في الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) بياض في الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٣/٣٤).

خياره يبطل خياره ويرم العقد ولأن الخيار ليس إلا تخيره فى إثبات حكم العقد فى مدة الخيار، وتخييره قائم به، وما يقوم بالمورث لا يورث، ونحن نقول: إن العقد قائم، والفسخ يتناوله والإرث ثابت فيه وثابت فى الخيار المتعلق به^(١)، وقد تكلمنا فى هذا بما فيه الغنية ثم ذكر فصلاً فى انفساخ العقود الشرعية.

قال: والانفساخ ضد الانعقاد فعند بعضهم يكون الانفساخ انفساخ الكلامين. وعند بعضهم: يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبراً فى حق الحكم المشروع له قال: ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع كالبيع والهبة والإجارة، والصراف، والسلم والرهن، والوديعة، والعارية ومنها: ما لا يقبل الفسخ وهو الطلاق والعتاق والخلع والصلح عن دم العمد، فإن العقد لا يبقى فى هذه المواضع بعد وجوده [.....]^(٢) ثم الذى يقوم به عقد الطلاق وهو ملك النكاح، وحل المحلية فإن الطلاق يسقط وملك النكاح وحل المحلية [.....]^(٣) النكاح، وحل المحلية لا يبقى بعد السقوط، والمعقود عليه الذى يقوم به عقد العتاق وهو ملك المال وذلك باطل [.....]^(٤) والباطل غير باق وكذلك المنتهى غير موجود بعد الانتهاء والمعقود عليه فى الخلع أيضاً ما هو المعقود عليه فى الطلاق، والمعقود عليه الذى يقوم به الصلح عن دم العمد هو ملك القصاص وذلك يسقط ولا يبقى فيما لم يبق المعقود عليه فى هذه المواضع لم يبق [.....] وإذا^(٥) لم يبق العقد لم يمكن فسخه وأما النكاح: قال: عندنا لا يقبل الفسخ وعند الشافعى رضى الله عنه يقبل، لأن العقد قائم لقيام المعقود عليه وهو منافع البضع فيقبل الفسخ كالإجارة.

قال: وأما عندنا لا يقبل الفسخ لأن عقد النكاح، إنما انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافى العقد وهو الحرمة، لأن الحرمة تنافى انعقاد سبب الملك وتنافى الأملاك فيكون النكاح منعقداً فيما فيه حاجة ولا يكون منعقداً فيما لا حاجة فيه، ولا حاجة إلى الانعقاد فى حق الفسخ.

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (٣/٤٤١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

(٣) بياض فى الأصل.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

(٥) بياض فى الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

قال: وفي الأمة إذا اعتقت يثبت الخيار، ولا يكون ذلك فسخاً بل العقد غير منعقد في نصف الملك فقد كان العقد منعقداً في نصف الحل ولم يكن منعقداً في النصف فلا ينعقد في هذا النصف إلا برضاها.

وقال في حق الصغير والصغيرة إذا بلغا ذلك العقد غير منعقد في حق صفة الملك وهو صفة التمام واللزوم، وكانت ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة، وكان العقد كذلك فعند البلوغ برضاها ينعقد في حق الوصف فكان لهما أن لا يرضيا بالانعقاد في حق الوصف ولا يبطل في الأصل لعدم الانعقاد في حق الوصف لأنه لو بطل في حق الأصل لصار تبعاً للوصف في البطلان وهذا لا يجوز.

ثم ذكر أن العقد يفسخ تارة ويرتفع تارة وينتهي أخرى.

قال: وهي ثلاثة أشياء: انفساخ، وارتفاع، وانتهاء. وكل واحد غير صاحبه. فالانفساخ والانتقاض نظيران، والارتفاع والفوات نظيران، والإجارة تمضى مدتها تنتهي، وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما ينتهي، وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض ينتهي، والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح انتهى بالموت لا يبقى، كما النمو إذا انتهى ببلوغه غايته لا يبقى النمو.

قال: وأما إقالة البيع فهي فسخ في حق العاقدين مع جديد في حق غيرهما، وكذلك الرد بالعيب بعد القبض بالتراضى.

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ في حق كافة الناس وكذلك إذا [قضى] ^(١) القاضى بالرد بالعيب فهو فسخ على العموم سواء كان قبل القبض أو بعد القبض وهذا كله مذهبه.

فأما عندنا بالإقالة ^(٢) فسخ ^(٣) في حق الناس كافة وذلك لأن العاقدين بالإقالة يعضدان فسخ العقد وفسخ العقد مملوك لهما فثبت الفسخ في حق الناس كافة كما إذا كان قبل القبض أو كان الفسخ بقضاء القاضى.

(١) ثبت في الأصل [أقضى]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) الإقالة هي أن يقول المتبايعان: تقابلنا أو تفاسخنا أو يقول أحدهما: أفلتت فيقول الآخر: قبلت

وما أشبهه، انظر روضة الطالبين (٣/٤٩٥).

(٣) ومسألة: كون الإقالة فسخاً أو بيعاً قولان عند الشافعية. أظهرهما فسخ، وقيل: القولان في لفظ

الإقالة، انظر روضة الطالبين (٣/٤٩٥).

والدليل على أن الفسخ مملوك لهما ثبوت الفسخ في حقهما وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه في أن الإقالة فسخ [.....] ^(١) على أنفسهما ولا ولاية لهما على غيرهما، وقد وجد تناقل الملك بالتراضي وكان [.....] ^(٢) وأما قبل القبض فلا يمكن بجعله بيعاً جديداً فلا بد أن يكون فسخاً في حق الناس [.....] ^(٣) لأن له ولاية على الناس كافة فلا يمكن أن يجعل فسخاً في حق [.....] ^(٤).

وأما عندنا فنقول: يعتبر قصد المتعاقدين فماذا [.....] ^(٥) وإذا قصد الفسخ يكون فسخاً [.....] ^(٦) فصل صحيح يشهد له كل الأصول فإن العقود والفسوخ مرتبة على [.....] ^(٧) والفاسخين وأما التفريق بين المتعاقدين وغير المتعاقدين شيء عجب لا يعرف لذلك معنى بحال.

وأما الذي قال أن لهما ولاية على أنفسهما.

قلنا: [إن حكم] ^(٨) العقود والفسوخ راجعة إلى المتعاقدين، وإن رجع إلى غير المتعاقدين فذلك يكون على النادر وإذا كان المعقود فسخاً في حق المتعاقدين فلا بد أن يكون فسخاً في حق غيرهما.

وحين انتهينا إلى هذا الموضوع تم المقصود في هذا الفصل الذي أوردنا فيه كلام الخصوم في المسائل التي أشرنا إليها وتكلمنا عليها بما سنح له الوقت وجاد به الخاطر، وتمام ذلك في خلافيات الفروع، وقد ذكرنا أكثر ذلك في المصنف الذي صنفناه فيه فمن أراد أكثر مما قلنا فليرجع إليه فيه، والله تعالى المعين على ذلك والمرشد إلى الصواب والحق وهو خير معين.

-
- (١) بياض في الأصل بمقدار عشر كلمات.
 - (٢) بياض في الأصل بمقدار ثمان كلمات.
 - (٣) بياض في الأصل بمقدار خمس عشرة كلمة.
 - (٤) بياض في الأصل بمقدار عشرين كلمة.
 - (٥) بياض في الأصل بمقدار ثمان كلمات.
 - (٦) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.
 - (٧) بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات.
 - (٨) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وتم الكتاب المبارك بحمد الله تعالى ومنه وصلواته على محمد خير خلقه وآله وصحبه أجمعين، على يد أضعف العباد وأحوجهم أحمد بن عبد الله المصرى، تعليقاً بحسب الطاقة، بتاريخ خامس عشر ذى الحجة الحرام من شهور سنة خمس عشر وثمان مائة أحسن الله عاقبتها، وغفر للكاتب وللقارئ وللمجتهد، ولجميع المسلمين أجمعين آمين^(١).

(١) وقد انتهينا بفضل الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد من تحقيق وضبط هذا النص بعد عمل دام سنة ونصف، فخرج على هذا النحو الضعيف الحقير، فنسأل الله العفو والعافية.

طالب العلم: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن
إسماعيل الشافعى الشهير بـ [محمد فارس]

الفهرس

الموضوع	الصفحة
فصل: إذا أجمعت الصحابة على دليل فى حكم	٣
الفصل الرابع: فى معرفة ما ىنعقد به الإجماع	٣
مسألة: إذا قال الصحابى قولاً وظهر فى الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف	
كان إجماعاً	٤
مسألة: القول الواحد من الصحابة إذا لم ىنتشر لم ىكن إجماعاً	٩
فصل: انعقاد الإجماع بالفعل	١٢
مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط فى انعقاد الإجماع	١٢
فصل: من شروط الإجماع أن ىقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه	١٦
مسألة: انقراض العصر لىس بشرط فى صحة الإجماع	١٦
مسألة: اعتبار رضى التابعى إذا أدرك عصر الصحابة فى صحة الإجماع	١٩
فصل: من شرط الإجماع اتفاق جمىع علماء العصر على الحكم، فإن خالف	
بعضهم لم ىكن إجماعاً	٢١
مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا ىكون حجة عندنا خلافاً للملك	٢٤
الفصل الخامس: فى معارضة الاختلاف والإجماع، وفىه أربعة أضرب	٢٨
مسألة: إذا اختلفت الصحابة على قولین ثم أجمعت التابعون على أحد	
القولین	٣٠
فصل: إذا اختلفت الصحابة فى مسألتین على قولین	٣٣
فصل: لا ىجوز اتفاق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت فى عصرهم	٣٤
* مسألة استصحاب الحال	٣٥
مسألة: النافى للحكم ىجب علیه الدلیل المثبت	٤٠
فصل: الحكم بأقل ما قیل	٤٤
مسألة: الحظر والإباحة والحسن والقبح	٤٥
مسألة: حكم الأعیان قبل ورود الشرع	٤٨
فصل: ما ذكره أبو رید فى الأقسام فىما ىرجع إلى العقل	٥٩
فصل: مجرد السكوت لا ىدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور	٦٤

الصفحة	الموضوع
٦٦	فصل: العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال
٦٨	* القول فى القياس وما يتصل به
٧٢	مسألة: حجية القياس
٧٣	مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً
٨٤	طريقة ثانية فى إثبات القياس
٨٦	طريقة ثالثة فى إثبات القياس
٩٢	طريقة رابعة: وهى الاستدلال بالكتاب والسنة
١٠٢	مسألة: يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فى الحوادث ويستعمل القياس ويحكم به
١٠٦	فصل: فيما يجوز استعمال القياس فيه
	مسألة: جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس عند الإمام الشافعى خلافاً
١٠٧	لأصحاب أبى حنيفة
١١٢	فصل: قال أبو زيد: شرط القياس أربعة
	فصل: فيه مسائل: الأولى: العلة القاصرة هل تكون صحيحة؟. والثانية:
	التعدية شرط لصحة العلة. والثالثة: الأصل الثابت بخلاف قياس
	الأصل هل يجوز القياس عليها. والرابعة: تعليل الأصل هل يوجب
١١٤	أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل بالنص والعلة جميعاً
	مسألة: جواز تعليل الأصل بعله لا تتعداه يجوز عندنا خلافاً لأصحاب أبى
١١٦	حنيفة
١١٩	مسألة: يجوز القياس على أصل مخالف فى نفسه الأصول
١٢٣	فصل: الأصل إذا علل ثبت الحكم فى الفرع بالعله، وفى الأصل بالنص
١٢٦	فصل: ضروب القياس
١٣٠	فصل: فى أقسام طريق العلل الشرعية
١٣٣	فصل: ما يشتمل عليه القياس
١٣٥	فصل: الأصل
١٤٠	الفصل الثالث: القول فى علة القياس
١٤٠	حد العلة
١٤١	مسألة: الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل

الصفحة	الموضوع
١٤٥	فصل: القول فى المركبات
١٥١	فصل: لا بد للعلة من الدلائل على صحتها
١٥٦	فصل: هل الإطراد والانعكاس دليل على صحة العلة
١٦٣	مسألة: الانعكاس ليس بشرط لصحة العلة
١٦٤	فصل: قياس الشبه
١٦٤	مسألة: مذهب الإمام الشافعى حجية قياس الشبه
١٧١	فصل: جعل الاسم علة للحكم
١٧٢	الفصل الرابع: وهو بيان الحكم
١٨٥	مسألة: تخصيص العلة، وما تفسد به
	فصل: ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التى لم
١٩٨	يثبت الحكم فيها فى الأصل
١٩٨	فصل: وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك
٢٠٤	فصل: الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد
٢٠٨	فصل: السؤال بفساد الوضع
٢١١	فصل: الاعتراض بالنقض
٢١٨	فصل: بقية ترجع إلى القول بموجب العلة
٢١٩	فصل: السؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة
٢٢٧	فصل: العلل قد لا يجتمع كونها عللاً لتنافى أحكامها
٢٢٩	فصل: هل الفرق اعتراض صحيح
٢٣٥	فصل: الترجيحات فى العلل
٢٤٠	فصل: مراتب قياس المعنى
٢٤٩	فصل: مراتب قياس الشبه
٢٥٥	فصل: سؤال المطالبة
٢٥٩	* القول فى الاستدلال
٢٦٨	* القول فى الاستحسان
٢٧٢	* السبب والعلة والشرط
٢٧٢	تعريف السبب

الصفحة	الموضوع
٢٧٤	تعريف العلة
٢٧٤	المعلول ما هو؟
٢٧٥	تعريف الشرط
٢٧٦	الفرق بين الشرط والسبب
٢٧٧	الفرق بين العلة والسبب
٢٨٦	فصل: أنواع العلل المعتمدة فرعاً
٢٨٩	فصل: أنواع الشرط
٢٩٢	* مسألة أسباب الشرائع
٣٠٢	* القول في الاجتهاد وما يتصل به
٣٠٣	فصل: صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية ومعرفتها بستة شروط
٣٠٧	مسألة: الاجتهاد في أصول الدين أو فروع الحق فيها واحد أو متعدد؟
٣٢٦	* باب اختلاف القولين
	فصل: مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر في القديم قولاً ثم ذكر في الجديد قولاً بمذهبه
٣٣٥	الثاني والأول مرجوع عنه
٣٣٧	فصل: في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب
	مسألة: هل يجوز أن يقال للرسول أو العالم : احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟
٣٣٧	
٣٤٠	* التقليد
٣٤١	مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم
٣٤٥	مسألة: عدم جواز تقليد العالم غيره إذا نزلت به نازلة وخاف فوت وقتها
٣٤٦	مسألة: هل يجوز للعامي التقليد في مسائل الأصول
٣٤٨	فصل: الإلهام
٣٥٣	* الكلام في المفتي والمستفتي
٣٥٤	مسألة: لا بد للقاضي أن يكون عالماً عدلاً عند الشافعية
	مسألة: يجب على العامي أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة ولم يحتمل التأخير
٣٥٨	فيلزمه تعجيل السؤال

الصفحة	الموضوع
٣٦٢	كيفية فتوى المفتى
٣٦٨	فصل: مسألة النسبة إلى الإمام الشافعى
٣٦٩	مسألة: من المناقضة الموحشة
٣٦٩	مسائل وفصول أوردها أبو زيد فى أصوله
٣٧٣	فصل: فى حين الخطاب شرعاً
٤١١	* الفهرس
