يكفيه قول الناس
انه مرة لعان

٥٠٠

٤٩٩

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Y. Carullah
ESKİ KAYIT : 500
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

Mikro Film
Arşivi : 4737

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين وهو ثقتي وعليه التوكل

قوله وهذا باب تقييم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم ترجم هذا الباب صاحب التقويم بقوله باب القول في شرع الرسول عليه السلام من تلقاء به بالراي قال بعض العلماء لم يكن له الا بالوحي وقال بعضهم لم يكن له ذلك الا بالوحي والالهام وقال بعضهم كان له ذلك بالوحي والرأي جميعا والقصد عندنا ان نقول لم يكن له الشرع بالراي ابتداء حتى ينقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به ثم كان له العمل برأيه بعد ذلك الى هنا لفظ التقويم وترجمه شمس الائمة السرخسي بقوله فصل في بيان طريقة الرسول عليه السلام في اظهار احكام الشرع قوله ولو الجهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى لنا الكف عن تفهيمه فانه المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى يعني ان بعض الناس يطعنون بالباطل عن جهلهم ويقولون لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم العمل بالاجتهاد لانه لا يخلو عن الخطاء فلو جاز الاجتهاد له لوجب ذلك وهنا في قلوب الناس وكفرهم عن الدخول في الاسلام فقال الشيخ بناء على طعنهم لو لا طعنهم على هذا الوجه لكان الاولى ان لا نتم الوحي الى انواع منها العمل باجتهاده عليه السلام وهو يحتمل الخطاء وفيه نسبة الخطاء اليه وان كان لا يجوز اقراره على الخطاء وفي ذلك اساءة في الادب على ان في التقييم نوع احاطة باوصافه عليه السلام ولا يحيط اوصافه الا الله تعالى لانه المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى ولكن قصدنا دفع الطعن الطاعنين ورد عليهم وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله قوله والوحي نوعان ظاهر وباطن اما ظاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث

ما تبدا

ما تبدا القلب بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال جل وعز لتحكم بين الناس بما اراك الله جعل الشيخ الوحي الظاهر ثلثة اقسام كما ترى احدها ما ثبت بلسان الملك والثاني ما ثبت باشارة الملك والثالث ما تبدا القلب بلا شبهة اي ظهر بالهام من الله تعالى وجعل شمس الائمة السرخسي الوحي الظاهر قسمين والقسم الثالث جعله الوحي الباطن وما قاله شمس الائمة احق لان ما ثبت في القلب بالهام ليس بظاهر بل هو باطن فقال شمس الائمة والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه قسمان احدهما ما يكون على لسان الملك مما يقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وبقوله اي في حق جبريل انه لقول رسول كريم الاية والآخر ما يتضح له باشارة الملك من غير بيان بكلام واليه اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والوحي الباطن هو تاييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم وذلك بان يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به واليه اشار تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فسمى الفظ شمس الائمة رحمه الله واراد بالاية القاطعة العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله عز وجل وقال صاحب التقويم وحد الالهام ان يوخذ على قلبه حتى لا يرى الا شيئا واحدا فيعرف صاحبه باضرار القلب عليه انه من الله تعالى وقال في اخر التقويم في باب القول في الالهام الالهام ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة وقيل الالهام ما خلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي الى العمل المرغوب فيه وقال ابو عبيد القاسم بن سلام في حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب

قال حدثنا هشيم قال اخبرنا اسمعيل بن ابي خالد عن زبيد اليامي عمن
اخبره عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم
قال قوله نفث في روعي هو كالنفث بالفم شبيه بالنفخ فاما النفل
فلا يكون الا ومعه شيء من الريق وقوله في روعي معناه كقولك في
خلدي وفي نفسي ونحو ذلك فهذا بضم الراء واما الترؤع بالفتح فالفزع
وليس في هذا في شيء الى هنا لفظ ابي عبيد وروح القدس هو
جبريل عليه السلام ومعنى قوله واجملوا في الطلب لا يزيدن احدكم
فان المقدر هو الذي يحصل لا غير قوله فهذا وحي ظاهر كله مقرون
بما هو ابتلاء اعني به الابتلاف في درك حقيقته بالتامل وانما اختلف
طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة
وانما يكثر من غيره في شيء منها بحقه على مثال كرامات الاولياء وعبارة شمس
الائمة في اصوله وهذا كله مقرون بالابتلاء ومعنى الابتلاء هو التامل
بقلبه حتى تظهر به ما هو المقصود وكل ذلك خاص برسول الله عليه السلام
تثبت به الحجة القاطعة ولا شركة للامة في ذلك الا من يكرم الله تعالى
به من شاء من امته بحقه وذلك الكرامة للاولياء الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله ومضمون كلام الشيخين واحد الا ان التفاوت بينهما ان الشيخ اشار
بقوله هذا الى الوحي الظاهر باقسامه الثلثة واشار شمس الائمة بقوله
هذا الى الوحي الظاهر والباطن جميعا على تاويل المذكور لانه جعل القسم
الثالث الوحي الباطن وقد جعله الشيخ ثالث اقسام الوحي الظاهر
فمعنى الكلام ان ما ثبت بلسان الملك وما ثبت باشارة الملك بلا كلام
وما ثبت بالالهام كل ذلك وحي مقرون بالابتلاء على معنى ان النبي
صلى الله عليه وسلم مبتلى بدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الوحي
حتى تتضح المقصود منه ونحن مبتلون ايضا بدرك حقيقته بعد تبليغه
عليه السلام ايانا ولكن طريق ظهور الوحي مختلف لانه ظهر البعض بلسان
الملك والبعض باشارة الملك والبعض بالالهام وهذا الذي قلنا

في حقيقته

من

من الاقسام الثلثة من الوحي من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لانه لا شركة
للامة في الوحي لان الذي يوحى اليه هو النبي لا غير ويثبت به الحجة القاطعة
البالغة في حقه عليه السلام وحق كافة الناس لكونه وحيا حتما ويجب عليه
التبليغ فيما ثبت له العلم بهذه الانواع الثلاثة بخلاف ما يكون للاولياء من
الالهام بسبيل الكرامة لهم بحق النبي صلى الله عليه وسلم فانهم اذا لم يومنوا
بالنبي لا يظهر لهم الكرامة فان الالهام في حقهم كرامة لهم لا يكون حجة على غيرهم
لان الالهام قد يكون من الله تعالى ومن الملك وقد يكون من ابليس على ما
قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ومن نفسه على ما قال الله
تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولن يقع التمييز بين الالهام الحق والباطل
الا بعد نظر واستدلال باصول الدين فلا يكون الالهام بمجرده حجة
على الغير قوله واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراي بالتامل
في الاحكام المنصوصة اعلم ان الشيخ قسم الوحي على نوعين ظاهر وباطن
فجعل الظاهر على ثلثة اقسام فرغ عن بيانها وشرع الان في بيان الوحي الباطن
وهو الذي بينه النبي عليه السلام باجتهاده وقسم شمس الائمة الوحي
ايضا على نوعين ظاهر وباطن لكنه جعل الظاهر ما ثبت بلسان الملك
وما ثبت بكلمة الملك وجعل الباطن ما ثبت بالالهام وجعل هذا القسم
هو ما ينال باجتهاد الراي ما يشبه الوحي فقال واما ما يشبه الوحي
في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من المنصوص
بالراي والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق
فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه
كان لا يقر على الخطاء فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة
لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان لرسول
الله عليه السلام من صفة الكمال ما لا يحيط به الا الله تعالى فلا شك ان غيره
لا يأتي بمثله في اعمال الراي والاجتهاد في الاحكام الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله قوله واختلف في هذا الفصل اي اختلف اهل الاصول فيما

ينال بالاجتهاد فهل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يعمل بالاجتهاد في الاحكام
ام لا فقال الشيخ فاني بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم
وانما له الوحي الخالص الظاهر لا غير وانما الرأي والاجتهاد لامتيه وقال بعضهم كان
له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا والقول الاصح عندنا هو القول
الثالث وهو ان الرسول عليه السلام مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وقوله ثم العمل
بالجر عطفا على قوله بانتظار الوحي اي ثم هو مامور بالعمل بالرأي وقال
شمس الائمة وهذا يبتني على اختلاف العلماء في انه عليه السلام هل كان يجتهد في الاحكام
ويعمل بالرأي فيما لا نص فيه فاني ذلك بعض العلماء وقال هذا الطريق
حظ الامة فاما حظ رسول الله عليه السلام فهو العمل بالوحي من الوجوه التي
ذكرنا وقال بعضهم قد كان يعمل بالوحي تارة وبالرأي تارة وبكل واحد من
الطريقين كان يبين الاحكام واصح الاقاويل عندنا انه عليه السلام فيما كان يبتلى
به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان ينتظر الوحي الى ان تمضي مدة
الانتظار ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين الحكم به فاذا اقر عليه كان ذلك
حجة قاطعة للحكم الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقد بين الشيخان اختلافهم
على ثلثة اوجه والقاضي ابو زيد ذكر اختلافهم على اربعة اوجه ذكرناها في اول
الباب وقال صدر الاسلام البزدوي في اصول فقهه قال الاشعري والمعتزلة
وعامة المتكلمين انه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعمل الا بالوحي وما
كان له ان يجتهد وقال بعض العلماء ما كان له ان يعمل الا بالوحي او بالملهم
وقال بعض اصحاب ابي حنيفة كان له ان يعمل بالاجتهاد وهو قول مالك
والشافعي وقال اكثر اصحاب ابي حنيفة كان له ان يعمل بالاجتهاد بان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يعمل بالوحي وما كان يعمل بالاجتهاد الا في حادثة ابتلي
بها وتربص نزول الوحي ولم ينزل وانقطع طمعه عن نزول الوحي ومست الحاجة
الى القضاء في الحادثة التي ابتلي بها فحينئذ كان يعمل بالاجتهاد فاما في حال
طمعه نزول الوحي ما كان له ان يعمل بالاجتهاد وهذا في الشرعيات فاما في امور

الدنيا

الدنيا فكان له ان يعمل بالرأي والاجتهاد وقد فعل فعلا كثيرا من ذلك الى هنا
لفظ صدر الاسلام وقال صاحب المعتمد قال ابو علي وابو هاشم انه عليه
السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الشرعيات وحكي عن ابي يوسف انه كان
متعبدا بذلك وجوز الشافعي في رسالته ان يكون في الاحكام الشرعية ما قاله
عليه السلام اجتهادا او جوز قاضي القضاة ذلك ولم يقع عليه الى هنا لفظ المعتمد
وقال فخر الدين الرازي في المحصول قال الشافعي يجوز ان يكون في افعال
الرسول عليه السلام ما صدر عن الاجتهاد وهو قول ابي يوسف وقال ابو علي وابو
هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب واما في احكام
الدين فلا وتوقف اكثر المحققين في الكل الى هنا لفظ المحصول قوله
احتج للاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد
محتمل للخطاء لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف
امر الحروب لانه يرجع الى العباد دبيه وقوله
احتج على صيغة المبني للمفعول اي احتج للفريق الاول وهم الدين ابو اجتهاد النبي عليه
السلام وقالوا له العمل بالوحي لا غير وهو مذهب الاشعري والمعتزلة وعامة
المتكلمين واحتجوا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والعمل
بالرأي والاجتهاد لا يسمى عملا بالوحي وان الاجتهاد يحتمل الخطاء والعمل لا يصلح
لنصب الشرع ابتداء وانما هو لتعدية حكم النص الى فرع هو نظيره كما في حق الامة
فعلم انه ما كان ينصب الحكم ابتداء بالرأي بل بالوحي وهذا لان نصب الشرع حق
الله تعالى والله تعالى قادر على ان يثبت الحكم بما يوجب اليقين فلا حاجة الى
عمل النبي عليه السلام بالاجتهاد بخلاف امور الحرب حيث كان للنبي صلى الله عليه وسلم
ان يعمل فيها بالاجتهاد بالاتفاق لانها من حقوق العباد والمطلوب منها دفع ضرر
او جر نفع بما يقوم به مصالحهم وتنقضي حاجاتهم فجاز استعمال الرأي لحاجاتهم
الى ذلك فانه ليس في وسعهم فوق ذلك وقال القاضي ابو زيد في التقويم
فاما الاول احتج بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولانه لا يجوز ان يخالف فيما يشرع من

الاحكام ولو كان يشرع برأيه لكان لا يؤمن الغلط عليه فكان يجوز خلافه كما كان
في رأي الحروب والمعاملات فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد النزول دون
الماء يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر ارأيا رأيته ام وحيا فقال بل رأيا
فقال اني ارى ان ننزل على الماء فنعمل وارادر سول الله عليه السلام يوم الاحزاب
ان يعطي الكفار شطر ثمار المدينة فقالت الانصار ارأيا رأيته ام وحيا فقال
بل رأيا فقالت لا نعطيهم الا السيف ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ولما
دخل المدينة نهاهم عن تابير النخل فعدمت فامرهم بالتابير فقال انتم اعلم بامور دنياكم
وانا اعلم بامور دينكم فثبت انه صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عن الغلط برأيه والدين
في الاصل لله تعالى فما يجوز شرعه برأي لا يؤمن فيه من الغلط الا لضرورة ولا ضرورة
لصاحب الوحي وكان هذا كتحري القبلة بالرأي فانه جائز لمن نأى عن الكعبة
للضرورة ولا يجوز لمن قرب لقدرته على العيان الذي لا شك فيه ولانا نحن اليوم
لا ننصب شرعا مبتدأ بالرأي وما يجوز لنا ذلك وانما نعدي شرعا ثانيا في محل
الى محل اخر والخلاف في نصب ابتداء الحكم الشرعي بخلاف امور الدنيا من الحروب
والمعاملات والزراعات فانها لنا امادة عنا كالحرب واما طلبا لما فيه بقاء وناء
كاكتساب الاموال ولما كانت لنا كانت مفوضة الى آرائنا الا بمار أي الشرع الحجر
ببيان شاف تتميما لصلاحنا واما الاحكام فلله تعالى فلم يكن لنا اثباتها ونفيها
الى هنا لفظ التقويم قوله ووجه القول الاخر ان الله تبارك وتعالى
امر بالاعتبار عاما بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق
بهذا الوصف اي وجه قول من قال ان للنبي صلى الله عليه وسلم ان يعمل في احكام
الشرع بالوحي والرأي جميعا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا لانه
تعالى امر بالاعتبار اولي الابصار من غير تفصيل بين النبي والامة لان قوله
اولي الابصار يشمل النبي عليه السلام وغيره فكان للنبي ان يعتبر والاعتبار رد
الشيء الى نظيره وهو العمل بالاجتهاد وقد دل على جواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه
السلام بل هو عليه السلام احق بالاعتبار لانه اوفر ادراكا وابصر بصيرة واوفر عقلا
واكثر اطلاعا على المعاني الباطنة من غيره قوله وقال الله تعالى ففهمناها سليمان

وذلك

وذلك عبارة عن الرأي من غير نص وهذا احتجاج ثان بالنص لجواز الاجتهاد
للنبي عليه السلام لانه تعالى قال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ
نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما
وجه الاستدلال ان الله تعالى مدح سليمان بالفهم دون داود فلو كان حكم
سليمان بالوحي لما استحق المدح وحده دون داود للنهما سواء فيما كان
بطريق الوحي فعلم انه انما استحق المدح لفهمه بالرأي فدل على جواز العمل
بالرأي والاجتهاد للنبي عليه السلام قال الزجاج في معاني القرآن وقوله
ونوحا اذ نادى من قبل فاستجبنا له منصوب على واذكر وكذلك قوله وداود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث على معنى واذكر داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم النفش بالليل والهمل بالنهار وجاء في التفسير ان غنما
على عهد داود وسليمان هرت بحرث لقوم فافسدته وروي ان الحرث كان
حنطة وروي انه كان كرما فافسدت ذلك الحرث فحكم داود بدفع الغنم الى اصحاب
الحرث وحكم سليمان بان يدفع الغنم الى اصحاب الكرم فياخذوا منافعها من البانها
واصوافها وعوارضها ويدفع الزرع الى صاحب الغنم ليقوم عليه الى ان يعود الكرم
كهيئته وقت افسد فاذا عاد الكرم الى هيئته ردت الغنم الى اربابها ويدفع
الكرم الى صاحب الكرم وقال في الصحاح نفشت الابل والغنم تنفش وتنشش
نفوشا اي رعت ليلا بلا راع ومنه قوله تعالى اذ نفشت فيه غنم القوم وانشتها
انا نركتها ترعى ليلا بلا راع قال الراجز فما لها الليلة من انفاش ورعي ابل
تنفش بالتحريك ونفاش ونوافش ولا يكون النفش الا بالليل والهمل يكون
ليلا ونهارا الى هنا لفظ الصحاح قوله وكذا قوله تعالى لقد ظلمك
بسؤال نعجتك الى قوله جواب بالرأي وهذا احتجاج ثالث بالنص لجواز العمل
بالاجتهاد للنبي عليه السلام بيانه ان الله تعالى قال في سورة ص وهل اتاك
نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في

الخطاب قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه والمحراب ارفع بيت في الدار وارفع
مكان في المسجد والمحراب هاهنا كالغرفة كذا قال الزجاج وتسوروا الحائط
تسلقه واشتط في الظلم اذا جار وكنى عن المرأة بالنعجة انكحنيها اي اجعلني انا
اكفلها وانزل انت عنها وعزني اي غلبني في الخصومة اي كان اقوى
على الاحتجاج مني وجه الاستدلال ان داود قال في جواب احد الخصمين
لقد ظلمك بسؤال نعجتك لي نعاجه بر أيه قبل ان ينزل عليه الوحي فدل على
جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام لان شريعة من قبلنا اذا قصها الله من
غير انكار تلزمنا على انها شريعتنا قوله وقال عليه السلام للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله
احق وهذا احتجاج رابع بجواز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام بالنص
وبحديث النبي صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام قاس دين الله تعالى على
دين العباد والقياس عمل بالاجتهاد ولنا فيه نظر لان قياس قبول الحج بقبول
الدين لم يثبت في الصحيحين والسنن وغيرها وقد مر بيانه في باب يلقب
ببيان صفة حكم الامر قوله وقال لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وهذا
احتجاج خامس بجواز العمل بالاجتهاد ببيان كونه قياسا ان يقال ان الصوم
عبارة عن الكف عن الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج وشهوة البطن
في الاكل والشرب وشهوة الفرج في الجماع ثم المضمضة مبدأ شهوة البطن
ولا تؤثر في فساد الصوم فكذلك القبلة وهي مبدأ شهوة الفرج لا تؤثر
في فساد الصوم قياسا لاحد مبدأ الشهوة على مبدأ الشهوة الآخر وهذا
البيان مني في الشرح وقع مطابقة للمشروح والا ففي صحة هذا الحديث
بهذا الوجه نظر وقال ابو داود في السنن حدثنا احمد بن يونس قال
حدثنا الليث وحدثنا عيسى بن حماد قال حدثنا الليث بن سعد عن بكير بن عبد الله
عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله قال قال عمر بن الخطاب هششت
فقبلت وانا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما قبلت وانا

صائم

صائم قال ارأيت لو مضمضت من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت
لا بأس به قال فيمه قوله مجته يقال مج الماء يمجه مجا اذا مجه من فيه
بمرة واحدة اي اخرجه وهو المجاج ومجاج المزن مطره ومجاج النحل عسله
قال الشاعر ويدعو ببرد الماء وهو بلاؤه واما سوغوه الماء مجا وغرغرا
هذا رجل به الكلب والكلب اذا نظر الى الماء تخيل له فيه ما يكرهه فلا
يشرب كذا في المحمرة قوله وقال فيمن أتى اهله انه يوجر فعل ابو
احدنا في شهوته فقال ارأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم اي قال
النبي عليه السلام وهذا احتجاج سادس بالحديث بجواز العمل بالاجتهاد للنبي
عليه السلام وقال شمس الائمة في اصوله وقال عليه السلام ان الرجل ليوجر
في كل شيء حتى في مباضعة اهله فقيل له يقضي احدنا شهوته ثم يوجر عليه ذلك
قال ارايتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به قالوا نعم فكذلك يوجر
اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان طريق الرأي والاجتهاد وفي هذا لفظ شمس الائمة
رجحه الله بيانه انه عليه السلام قاس حكم مباشرة الحلال على حكم مباشرة الحرام
الذي هو ضد الحلال ففي مباشرة الحرام اثم فيكون في مباشرة الحلال اجر لان
في مباشرة الحلال امتناعا عن الحرام وامتناع الحرام سبب للمثوبة وهذا
اعتبار الضد بالضد كما قيل فبضدها تتبين الاشياء قوله وقال في حرمة
الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مجته أكنت شاربه وهذا
قياس واضح في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال وهذا احتجاج سابع بالحديث بجواز
العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام يعني ان النبي ينسخ في ضمن اقامة القربة فلما
كانت الصدقة ممنوعة باستعمال القربة بانتقال الاثام اليه واليه الاشارة في
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم
على بني هاشم لشرفهم وقاسها على ماء مج بعد المضمضة لانه لا يقرب المساجد ولا
يشربه ابدا ومعنى أكنت شاربه استفهام بمعنى الانكار وفي صحة الحديث
على هذا الوجه نظر قوله ولان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم
يحتمل وضح له ما خفي على غيره من المتشابه فمحال ان يخفى عليه معاني النص واذا وضح

لم لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين
وهذا بيان الدليل المعقول لجواز العمل للاجتهاد للنبي عليه السلام يعني ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان سابق الناس في العلم وكان يدرك مالا يدرك غيره واليه اشار
بقوله عليه السلام لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا حتى وضح له من
العلم ما خفي على غيره واتضح له المتشابه دون غيره فاذا جاز لمن دونه ان يعمل بالاجتهاد
لدرك معاني النصوص كان عليه السلام اولى بان يعمل بالاجتهاد لانه محال ان يخفى
عليه معاني النصوص ويدركها غيره وهذا معنى قوله واذا وضح له لزمه العمل به
اي اذا ظهر له معنى النص لزمه العمل بمعنى النص والعمل بمعنى النص هو العمل
بالاجتهاد وانما لزمه العمل بالمعنى لان حجية المعنى مشروعة للعمل به لكن الفرق
بين اجتهاده عليه السلام واجتهاد غيره ان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ على مذهب
اهل السنة ويجوز قراره على الخطأ ايضا فاما اجتهاده عليه السلام وان كان يحتمل
الخطأ فلا يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ما فعله باجتهاده دل
اقراره عليه على انه كان هو الصواب قطعا ويقينا وقال شمس الائمة في اصوله
ثم الاستنباط بالرأي انما يتبين على العلم بمعاني النصوص ولا شك ان درجة اعلى في ذلك
اعلى من درجة غيره وقد كان يعلم بالمتشابه الذي لا يقف احد من الامة بعده على معناه
فعرفنا بهذا ان له من هذه الدرجة اعلى النهاية وبعد العلم بالطريق الذي يوقف به على
الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر وتجويز استعمال ذلك نوع اطلاق وانما
يليق بعلو درجته الاطلاق دون الحجر وكذلك ما يعلم بطريق الوحي فهو محصور
متناه وما يعلم بالاستنباط من معاني الوحي غير متناه وقيل افضل درجات
العلم للعباد طريق الاستنباط الاثري ان من يكون مستنبطا من الامة فهو على
درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط فالقول بما يوجب سد باب ما هو اعلى
الدرجات في العلم عليه منزلة المحال الى هنا لفظ شمس الائمة قوله
وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور في سائر الحوادث
عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الاثري انه شاورهم في اسارى بدر

فاخذ

فاخذ برأي ابي بكر وكان هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي العمل بالاجتهاد في احكام
الشرع للنبي عليه السلام ومثل العمل بالمشاورة في امور الحرب وانما قال
هذا ردا على الفريق الاول حيث قالوا ليس للنبي العمل في احكام الشرع
الا بالوحي ويجوز له العمل بالرأي في امور الحرب لان الاول حق الله تعالى
والثاني حق العبد وقد مر بيانه فاجاب الشيخ عنه وقال لما جاز له العمل بالرأي
في امور الحرب جاز عمله في احكام الشرع ايضا لان الله تعالى قال وشاورهم
في الامر قال القاضي ابو زيد ولو لم يكن له فضل الامر بالرأي لما امره بالمشورة
ولا ينال بها الا الرأي وظاهر هذا الامر لا يخص بابا فلما كان كذلك كان له العمل
بالرأي في الاحكام وغيرها الاثري انه عليه السلام شاورهم في معاداة الاسرى
يوم بدر ومفاداة الاثري جوازها وفسادها من احكام الشرع فعلم انه كان
يعمل بالرأي في الاحكام قال القاضي ابو زيد في التقويم فان قيل انه
امر به تطييبا لنفوسهم اي امر بقوله تعالى وشاورهم في الامر قلنا
ظاهر الامر بخلافه والصحابة ما كانوا يعلمون الا الظاهر وكانوا يعتقدون
ذلك لاجل رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقرهم عليه ولو بين لهم انهم
يشاورون ولا يحل بالعمل سرا بهم ما طابت به نفوسهم بل حيثئذ فانه من
باب الاستهزاء وقد شاور رسول الله صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر ابا بكر
وعمر وعمل بقول ابي بكر ثم نزل العتاب الى هنا لفظ التقويم وقال
الزجاج في معاني القرآن في سورة الانفال في قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق في انه سيحل لهم الفدية التي اخذوها من الاسارى وقيل لولا
كتاب من الله سبق في انه يغفر لهم اذا عملوا باجتهادهم اذا غنموا فاما عليهم تابوا
وقيل لولا الكتاب من الله سبق في انه لا يعذب قوما حتى يبين لهم ما يتقون
وكل هذه الاقوال جائزة وقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا منصوب على
الحال وحذفت الفاء للجزاء المعنى قد احللت لكم الغنائم فكلوا وسماه الله تعالى
طيبا لان كل حلال طيب واصل القصة ما ذكره مسلم في صحيحه وقال حدثنا

هناد بن سري قال حدثنا ابن المبارك عن عكرمة بن عمار قال حدثني سماك الحنفي
قال سمعت ابن عباس يقول حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان يوم بدر
نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المشركين وهم الف واصحابه ثلثمائة
وسبعة عشر رجلا فاستقبل نبي الله صلى الله عليه وسلم القبلة ثم مد
يديه فجعل يهتف بربه اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم آت ما وعدتني
اللهم ان تهلك هذه العصابة من اهل الاسلام لا تعبد في الارض فما
زال يهتف بربه ماداً يديه مستقبل القبلة حتى سقط رداؤه عن منكبيه
فاتاه ابو بكر فاخذ رداءه فالقاه على منكبيه ثم التزمه من ورائه وقال
يا نبي الله كفاك مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فانزل الله عز
وجل اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من
الملائكة مردفين فامده الله بالملائكة قال ابو زميل فحدثني
ابن عباس قال بينما رجل من المسلمين يشتد في اثر رجل من المشركين
امامه اذ سمع ضربة بالسوط فوقه وصوت الفارس يقول اقدم حيزوم
فنظر الى المشرك امامه خر مستلقيا فنظر اليه فاذا هو قد خطم انفه
وشق وجهه كضربة السوط فاخضر ذلك اجمع فجاء الانصاري فحدث
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء
الثالثة فقتلوا يومئذ سبعين واسروا سبعين قال ابو زميل قال
ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر
وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى فقال ابو بكر يا نبي الله هم بنو العم
والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى
الله ان يهديهم للاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب
قال قلت يا رسول الله لا والله ما ارى الذي رأى ابو بكر ولكني ارى ان
تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكني
من فلان نسيبا لعمر فاضرب عنقه فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوى
رسول الله عليه السلام ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جيت

فاذا

فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدين يبكيان قلت يا رسول الله اخبرني
من اي شيء تبكي انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد بكاء
تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض علي اصحابك
من اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان لنبي ان تكون له اسرى
حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم
قوله كما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بدل ثمر
ثمار المدينة ثم اخذ برأيهما يعني ان النبي عليه السلام شاور الصحابة في اسارى بدر فاخذ
برأي ابي بكر رضي الله عنه كما شاور سعد بن معاذ في بدل ثمر ثمار المدينة
يوم الاحزاب وسعد بن معاذ احد بني عبد الاشهل وهو يومئذ سيد الاوس وسعد
ابن عبادة احد بني ساعدة بن كعب بن الخزرج وهو يومئذ سيد الخزرج فاخذ
عليه السلام برأيهما وهذا ايضا يدل على انه عليه السلام كان يعمل بالرأي والاجتهاد
واصله ما ذكر محمد بن جرير الطبري في غزوة الخندق قال فلما اشتد على الناس
البلاء يعني يوم الخندق بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حدثنا ابن حميد قال
حدثنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحق عن عاصم بن عمر بن قتادة وعن محمد بن مسلم بن شهاب
الزهري الى عيينة بن حصن والى الحارث بن عوف بن ابي حارثة المري وهما قائدا غطفان
فاعطاهما ثلث ثمار المدينة على ان يرجعا بمن معهما عن رسول الله واصحابه فجرى بينه وبينهما
الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم يقع الشهادة ولا عزيمة الصلح الا المراوضة في ذلك
فلما اراد رسول الله ان يفعل بعث الى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
فذكر ذلك لهما واستشارهما فقالا يا رسول الله امر تحبه فنصنعه ام شيء امرك
الله به لا بد لنا من عمل به او شيء تصنعه لنا قال لا بل لكم والله ما اصنع ذلك
الا اني قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فكالبوكم من كل جانب فاردت
ان اكسر عنكم شوكتهم فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء
القوم على شركنا بالله وعبادة الاوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون
ان ياكلوا منها ثمرة الا قرى او بيعا فحين اكرمنا الله بالاسلام وهدانا له واعزنا

بك نعطيهم اموالنا مالنا اليك هذا من حاجة والله لنعطينهم السيف حتى يحكم
الله بيننا وبينهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت وذاك فتناول
سعد الصحيفة فمحى ما فيها من الكتاب ثم قال ليجهدوا علينا جهدهم الى هنا
لفظ الطبري وقال البخاري في صحيحه كانت غزوة الخندق وهي الاحزاب
في شوال سنة اربع قوله وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير في النزول
على الحيسى يوم بدر اسيد بضم الهمزة وفتح السين على وزن تصغير اسد وحضير ابوه
بضم الحاء المهملة والضاد المفتوحة المعجمة وفي اخره راء مهملة كذا ثبت
في كتاب تقييد المهمل وغيره وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله لما اراد النبي
عليه السلام النزول يوم بدر دون الماء قال له الحباب بن المنذر ان كان عن
وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فاني اري الصواب ان تنزل على الماء الذي
هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وهذا هو الصحيح ولا يصح ما قال فخر الاسلام لان
اسيد بن حضير لم يشهد يوم بدر الا تري الى ما ذكر ابن شاهين في كتاب المعجم
فقال اسيد بن حضير بن سماك بن عتيك يكني ابا عتيك ويقال ابو يحيى ويقال ابو حضير
سكن المدينة ثم قال حدثنا سليمان قال كان اسيد بن حضير سريا يعرف بحضير عبد الله بن محمد
الكتائب رئيس الاوس يوم بعاث وفيه يقول حفاف بن ندبة السلمي
لو ان منايا حدثن عن ذي مهابة لهبن حضيرا يوم اغلق واقما
وهو حضير بن سماك بن عتيك بن رافع بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الاشهل عقبي
احدي نقيب شهد المشاهد كلها مع رسول الله الا بدرا الى هنا لفظ ابن شاهين
وقال ابن شاهين ايضا حدثنا موسى بن القاسم قال حدثنا عبد الله بن محمد قال
حدثنا محمد بن سعد قال الحباب بن المنذر بن الجموح احد بني سلمة بن سعد ويكني ابا عمرو
شهد بدرا وهو ابن ثلث وثلثين سنة ومات في خلافة عمر وهو الذي قال يوم
سقيفة بني ساعدة انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب وقال ابن شاهين
ايضا حدثنا احمد بن محمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا يعقوب بن يوسف بن زياد
قال حدثنا عمرو بن خلد قال حدثني بسام الصيرفي عن ابي الطفيل الكناني
قال اخبرني الحباب بن المنذر الانصاري قال اشرت على رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم بخصلتين فقبلهما مني خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غداة بدر
فعسكر خلف الماء فقلت يا رسول الله ايوحي نزلت ام برأي فقال برأي
يا حباب قلت فان الرأي ان تجعل الماء خلفك فان جئت لجاء اليه ونزل
جبريل عليه السلام الى محمد فقال يا محمد اي الامرين احب اليك ان تكون في
دنياك مع اصحابك او تر في على ربك عز وجل فيما وعدك من جنات النعيم من
الحور العين وما اشتهت نفسك وما قرت به عينك فاستشار اصحابه فقالوا
يا رسول الله تكون ومعنا وتخبر بعورات عدونا وتدهوا الله ينصرنا عليهم وتخبرنا
بوحي السماء فقال رسول الله عليه السلام يا حباب ما لك لا تكلم فقلت يا رسول الله
اخترت حيث اختار ربك عز وجل فقبل ذلك مني الى هنا لفظ المعجم قوله
وقد كان يقطع الامر دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد
محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابي بكر وعمر قولا فاني
فيما لم يوح الي مثلكما معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يشاورهم فيما
فيه الوحي من امور الحرب كما كان لا يشاورهم في سائر الحوادث اذا كان فيه وحي
بل كان يقطع الحكم دون رايهم بالوحي وانما كان يشاورهم فيما ليس فيه الوحي في
سائر الحوادث حتى يعمل برايهم فاذا شاورهم حتى يعمل برايهم فعله برأي نفسه
اولى لانه اعقل واكمل واعلم بمعاني المنصوص من غيره فكان اولى بالعمل بالراي
والاجتهاد وفرق الفريق الاول بين احكام الشرع وامور الحرب حيث جوزوا
العمل بالاجتهاد في الثاني دون الاول فاسد لان الجهاد ايضا محض حق الله تعالى
فاذا جوزوا العمل فيه بالراي يجب ان يجوزوه في سائر احكام الشرع لان الكل حق
الله تعالى يؤيده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول لابي بكر وعمر
قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما وهذا دليل واضح انه كان يعمل بالاجتهاد
فيما لم يوح اليه قوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي وانما جعل الشوري
في العمل بالراي خاصة يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يحل له مشاورتهم
مع قيام الوحي الا تري ان عليه السلام ما كان يشاورهم في فريضة الصلوة
والزكاة والصوم والحج وغير ذلك فيما فيه الوحي وانما كان يشاورهم فيما ليس

فيه الوحي ثم شاوره معهم لم يكن الا ليعمل برأيهم فاذا جاز له العمل برأيهم
جاز له العمل برأي نفسه بالطريق الاولى وانما قال حاصًّا نفيًا لتوهم
من يقول انما كان عليه السلام يشاورهم تطييبًا لنفوسهم لا ليعمل برأيهم
وقد مر سؤال القاضي وجوابه في ذلك عند قوله وذلك مثل امور الحرب
والمشورة عبارة عن استخراج رأي الغير قال في الصحاح المشورة الشوري
وكذلك المشورة بضم الشين تقول منه شاورته في الامر واستشرته
بمعنى قوله الا ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار عن الخطاء
اما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه
صوابا بلا شبهة هذا استثناء من قوله وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاورهم
في سائر الحوادث عند عدم النص الى اخره قال وفيه رد لقول الفريق الاول ان
الاجتهاد محتمل للخطاء لا يصلح لنصب الشرع ابتداء بيانه ان مشاورة النبي
صلى الله عليه وسلم تدل على جواز العمل بالاجتهاد له كما لغيره الا ان الفرق بين اجتهاده
واجتهاد غيره عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء وان كان يجوز الخطاء
عليه فاذا اقر على ما عمل بالاجتهاد ولم يرد البيان بخلاف ذلك كان ذلك
دليلا على انه هو الصواب بيقين لانا امرنا باتباعه قال تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه فاذا العمل بالرأي واقر عليه ذلك كان اتباعه فرضا لا محالة بخلاف
اجتهاد غيره فانه كما يحتمل الخطاء يحتمل القرار على الخطاء ايضا وفيه تكرار
لا محالة الا انه مر بيانه مرة قوله الا انا اخذنا فيما تقدم انتظار الوحي
لانه مكلف بالوحي الذي يغنيه عن الرأي هذا استثناء مما ذهب اليه الفريق
الثاني مع بيان ما ذهب اليه الشيخ واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة
بيانه ان كل ما قيل في بيان وجه قول الفريق الثاني يدل على جواز العمل بالاجتهاد
للنبي عليه السلام وهو الدليل ايضا للفريق الثالث لكن الفرق بين المذهبين ان
الفريق الثاني يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام فيما لم يوح اليه من غير انتظار
الوحي والفريق الثالث لا يجوز الاجتهاد الا بعد انتظار الوحي لان غالب
احواله عليه السلام الوحي والوحي يغني عن الرأي لان المصير الى الرأي ضروري

يثبت

يثبت عند انقطاع الوحي فاذا كان رجاء الوحي قائما لا يصار اليه كعادم الماء لا يجوز
له التيمم في مظان الماء الا بعد الطلب قال القاضي ابو زيد في التقويم
واما القول الاخير الذي هو الصواب فبناء على ان الرأي كان حجة ولكن على الترتيب
كما بحثنا نحن يلزمنا ان ننظر في كتاب الله تعالى ثم سنة الرسول ثم الرأي
الا انا اذا علمنا ان الحادثة غير منصوص عليها اشتغلنا بالرأي ولم نقف ورسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يقف متربصا للوحي لانه صاحبه وكان تربصه النزول
بمنزلة تربص المتأمل في النظر ولما قوله بانه كان صاحب الوحي فلا يحل له العمل
بالرأي الذي لا يوجب العلم فالجواب انا لا نبيح ذلك الا اذا عدم الوحي ووجب
العمل ولانه كان علم ان رأيه الذي يقع عليه يوجب العلم يقينا كالوحي بخلاف
غيره الى هنا لفظ التقويم قوله وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي
بين النصوص في حق سائر المجتهدين اي صار انتظار الوحي من النبي صلى الله عليه وسلم
اولا في اجتهاده بمنزلة طلب سائر المجتهدين ما هو المراد من النص الذي اختفى مراده بعينه كما
ان علمهم بالنص لا يجوز قبل طلب المراد فكذلك لا يجوز العمل بالاجتهاد للنبي عليه السلام
قبل انتظار الوحي وقال شمس الائمة في اصوله وكان هذا الانتظار في حقه بمنزلة
التأمل في النص الجلي والخفي في حق غيره قوله ومدة الانتظار على ما يرجو
نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة لما ذكر الشيخ تقدم الانتظار على الاجتهاد
ولم يبين مدة الانتظار اي مدة ينتظر كما شرع الان يبين مدة الانتظار فقال
مدة انتظار الوحي على حسب ما يرجو النبي عليه السلام نزول الوحي فاذا انقطع رجاؤه
عن الوحي بان يخاف فوت الحادثة فحينئذ لا ينتظر الوحي ويعمل برأيه واجتهاده
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ومدة الانتظار في ذلك ان
ينقطع طمعه عن نزول الوحي فيه بان كان يخاف الفوت فحينئذ يعمل فيه بالرأي
وبينه للناس فاذا اقر على ذلك كان حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله ثم اعلم انا نذكر في هذا الباب ما ذكره
ابو بكر الرازي تكثيرا للفوائد وان طال الكتاب قال في باب القول في ان النبي
صلى الله عليه وسلم هل كان يسن من طريق الاجتهاد اختلف الناس في ذلك فقال

وجود

قايلون لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يحكم في شيء من امر الدين الا من طريق الوحي لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال اخرون جايز ان يكون النبي
صلى الله وسلم قد جعل له ان يقول من طريق الاجتهاد فيما لا نص فيه وقال
آخرون جايز ان يكون بعض سنته وحيا وبعضها الهاما وشيئا يلقى في روعه كما قال
صلى الله عليه وسلم ان الروح الامين نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي
رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ويجوز ان يكون بعض ما يقوله تظننا واستدلالا
وردا الحوادث التي لا نص فيها الى نظايرها من المنصوص باجتهاد الرأي قال ابو بكر الرازي
وهذا هو الصحيح عندنا والدليل على انه قد كان جعل له ان يقول من طريق الاجتهاد قول
الله عز وجل ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
عموم يقتضي جواز الاستنباط من جماعة المردود اليهم وفيهم النبي عليه السلام ويدل
عليه ايضا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي صلى الله عليه وسلم من اجلهم ويدل
عليه ملحكي الله تعالى من قصة داود وسليمان ثم قال ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما
وعلما فظاهره يدل على ان حكمها كان من طريق الاجتهاد لانهما لو حكما من طريق النص لما خص
سليمان بالفهم فيها دون داود ويدل عليه ايضا ان درجة المستنبطين افضل
درجات العلوم الا ترى ان المستنبط اعلى درجة من الحافظ غير المستنبط فلم يكن الله
تعالى ليخرم نبيه افضل درجات العلم التي هي درجة الاستنباط ويدل ايضا
قوله تعالى وشاورهم في الامر والمحلو المعني فيه من ان يكون مشاورته اياهم فيما
نص له عليه تطييبا لنفوسهم او فيما لا نص فامر بمشاورتهم ليقرب وجه الراي
فيه وليزداد بصيرة في رايه ان كان موافقا لرايهم والوجه الاول لا معنى له ولا فايدة
فيه لانه لا يجوز ان يشاورهم في ان فرض الظهر اربع ركعات ولا في ماية درهم خمسة
دراهم ولا في سائر ما فيه النصوص وقول القايل انه يكون تطييبا لنفوسهم فلغو
ساقط لانهم اذا علموا انه شاورهم في المنصوص تطييبا لنفوسهم علموا انه لا فضيلة
لهم فيه ولا فايدة فثبت الوجه الثاني وايضا فقد شاور النبي صلى الله عليه وسلم
اصحابه في كثير من الامور التي تتعلق بالدين من امر الحرب وغيرها الا ترى انه لما
اراد النزول دون بدر قال له الحباب بن المنذر اراي رايته يا رسول الله ام

وحي

وحي فقال بل رأي رأيته قال فاني ارى ان تنزل على الماء ففعل وشاور
النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر في اساري بدر ورأى ان يعطي المشركين في
الخندق نصف ثمار المدينة وكتب الكتاب فلما اراد ان يشهد فيه وحضر الانصار
قالوا يا رسول الله اراي رأيته او وحي قال بل رأيي فقالوا فانا لا نعطيهم شيئا
وكانوا لا يطمعون فيها في الجاهلية ان ياخذوا منها تمرة الا قري او شري
فكيف وقد اعزنا الله تعالى بالاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن
الخطاب ارأيت لو تمضمضت بماء اكان يفطرك فكذلك القبلة وقال للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان يجزيء قالت نعم قال فدين الله احق
ولما اخبره عبد الله بن زيد بما راي في امر الاذان امر بلالا فاذن به من غير انتظار
الوحي وكان ذلك على جهة الاجتهاد وقد كان رسول الله مجتهدا في الحروب احيانا
من غير مشاورة وللفرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام
وما فعله في غالب رأيه فانزل الله تعالى معاتبته قوله عز وجل عفا الله عنك لم
اذنت لهم وقال تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى ونحو ذلك من الآي التي نبه الله
تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم فيه على موضع اغفاله وعاتبه عليه ومما لم يعاتبه
عليه وامر فيه بترك اجتهاده ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث برائة مع ابي
بكر فاوحى الله عز وجل اليه انه لا يودي عنك الا رجل منك فاخذها من ابي بكر ودفعها
الى علي ولما رجع من الخندق وضع السلاح فجاءه جبريل عليه السلام فقال له ان الملايكة
لم تضع اسلحتها بعد وامره بالمضي الى بني قريضة وقد قيل ان خطاء ادم عليه
السلام في اكل الشجرة كان من طريق الاجتهاد فان قال قايل لو جاز ان يقول النبي
صلى الله عليه وسلم من طريق الاجتهاد لكان لغيره من الصحابة مخالفته لان ما كان
طريقه الاجتهاد فكل من اداه اجتهاده الى شيء لزمه القول به وجاز له مخالفة
غيره فيه وفي اتفاق جميع المسلمين على وجوب التسليم له صلى الله عليه وسلم فيما
قاله وفعله دلالة على انه لا يقول الا وحيا وتنزيلا قيل له الجواب عن ذلك
من وجهين احدهما انا قد علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال قولا من طريق
الاجتهاد فاغفل موضع الصواب نبهه الله تعالى عليه بوحي من عنده وغير جايز

ان يخليه وموضع اغفاله كما قال الله عز وجل عفا الله عنك لم اذنت لهم وكقوله
عبس وتولى فاذا كان هذا سبيله فغير جائز للاحد مخالفته والوجه الثاني ان هذا
القائل يوافقنا على ان الاجماع قد يكون من طريق الاجتهاد وقد ثبت عندنا ذلك
ايضا بالدلائل الصحيحة ثم اذا انعقد اجماع اهل عصر من طريق الاجتهاد لم يجز لمن
بعدهم ان يخالفهم كذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طريق الاجتهاد ويكون
للاجتهاد منزلة لا يجوز من اجلها لغيره ان يخالفه واما قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان فيه جوابين احدهما انه اراد القرآن نفسه لانه
قال تعالى والنجم اذا هوى قيل في التفسير معناه القرآن اذا نزل والجواب الثاني
ان الاجتهاد لما كان مصدره عن الوحي لان الله تعالى قد امره به ودل عليه جاز ان يقال
ان ما اداه اليه اجتهاده فهو عن وحي لانه قد اوحي اليه باستعمال الاجتهاد فان قيل
لو جاز له الاجتهاد لما توقف في كثير مما يسأل عنه ينتظر الوحي قيل له هذا لا يدل
على ما ذكرت لانه جائز ان يكون توقفه وانتظاره للوحي من جهة انه لم يتوجه له فيه
رأي ولا غلبة ظن في شيء بعينه فتوقف فيه ينتظر الوحي ويجوز ان يكون
قد كان تعوى طمعه في مثله ان ينزل عليه فيه وحي فلم يعجل بالحكم فيه ويجوز ايضا
ان يكون قد كان اوحي اليه في ذلك الشيء بعينه بان لا يستعمل الاجتهاد اذا سئل
عنه وينتظر الوحي والله اعلم اما لفظ ابي بكر الرازي في اصول فقهه قوله
ومما يتصل بسنته بيننا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف
في كونه شريعة له وهذا بيان المناسبة بين البابين ووجه تاخير هذا الباب فلما
كان الاصل عدم الخلاف قدم ما ليس فيه اختلاف على ما فيه اختلاف ولا يقال
كيف ذكر الضمير الراجع الى الشرايع بالتذكير وحقه التانيث في قوله اخرناه
وفي قوله اخرناه وفي قوله في كونه لانا نقول انه راجع الى ما في مما يتصل ولفظه
مذكر واو ان كان المراد منه الشرايع على تاويل المذكور قوله وهذا باب شرايع
من قبلنا اي باب البيان في شرايع من قبل نبينا عليه السلام من الانبياء عليهم السلام
والشرايع جمع شريعة وهي ما بينه الله تعالى فعله من غير انكار قال في الغريبين قال
ابن عرفة الشرعة والشريعة سواء وهو الطاهر المستقيم من المذاهب يقال شرع الله

فكان حقه التذكير كما ذكره
الشيخ لا التانيث ولم يتضح
لبعض ان رجع هذا الوجه
فجعل الضمير راجعا الى الشرايع

هذا

هذا اي جعله مذهبا ظاهرا ومنه قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي ظهر
وبين ولهذا سميت المشروعة والشريعة لانها في مكان معلوم من البحر والنهر
يوتى ظاهرا معروفا اليها لفظ الغريبين قوله قال بعض العلماء يلزمنا
شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا تلزمنا
حتى يقوم الدليل وقال بعضهم تلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله
تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله عليه السلام من غير انكار فانه يلزمنا
على انه شريعة رسولنا اعلم ان في شرايع من قبلنا من الانبيا اختلافا بين العلماء
كما قال الشيخ الا ان في بيانه نوع اشتباه ينزل ذلك ببيان شمس الائمة السرخسي قال
شمس الائمة اختلف الناس في هذا الفصل على اوجه وقال فمنهم من قال ما كان شريعة
لنبي فهو باق ابدا حتى تقوم دليل النسخ فيه وكل من يلتزم فعليه ان يعمل به على انه
شريعة ذلك النبي ما لم يظهر نسخه وقال بعضهم شريعة كل نبي تنتهي ببعث
نبي اخر بعده حتى لا يعمل به الا ان يقوم الدليل بتقاديه وذلك ببيان من النبي المبعوث
بعده وقال بعضهم شرايع من قبلنا يلزمنا العمل به على ان ذلك شريعة لنبينا
فما لم يظهر دليل النسخ فيه ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرايع من قبلنا
بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك
ببيان في القرآن او السنة واصح الاقاويل عندنا ان ما ثبت بكتاب الله تعالى
انه كان شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله عليه السلام فان علينا العمل به على
انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا ولا يعتبر
فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتاب لجواز ان يكون ذلك من جملة ما غيروا
وبدلوا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله في اصوله وقال في التقويم
اختلف اهل العلم في شريعة من قبلنا فقال قائلون الشريعة اذا ثبتت لنبي
بقيت له كذلك ما لم تنسخ وقال بعضهم تنتهي شريعته اذا بعث نبي اخر الا فيما
لا يقبل النسخ والتوقيف وقال بعضهم لا تنتهي وتبقى حقا ولكن شريعة للنبي الذي
بعث بعده والقول الفصل ان ما حكى الله تعالى من شرايع سائر الانبياء ولم يعقب

بنسخ بعيد حقا شريعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون ما لم يحكها الى هنا لفظ
التقويم وقال صدر الاسلام في اصول فقهه شريعة من سبق بيتنا من الانبياء
عليهم السلام لا تثبت الا بكتابنا او بخبر بيتنا صلى الله عليه وسلم ولا تثبت بقول
الكفار ولا بكتابهم لانهم غيروا كتابهم وبدلوا فلا تثبت بكتابهم ولا بقولهم ومن
كفار لا رجوع لهم غير مقبول في حقنا وكذلك لا تثبت بقول من اسلم منهم لان قوله
بيتني على كتابهم او على قول الكفار منهم فاذا ثبت شريعة من قبلنا بكتابنا او بخبر
بيتنا ولم تنسخ ولم تغير قال جميع الاشعرية والمعتزلة وبعض اصحاب ابي
حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ان ذلك لا يلزم امة محمد صلى الله عليه وسلم
وان شريعة كل نبي تنسخ بشريعة من بعده الا ما قرره شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
واليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي وقال بعض اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب
الشافعي بان شريعة ابراهيم عليه السلام تلزم امة محمد وشريعة غيره لا تلزم وقال
عامة اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي ان ذلك يلزم امة محمد صلى الله عليه وسلم
الى هنا لفظ صدر الاسلام البزدوي وقال شمس الائمة ايضا في اصوله وبين
المتكلمين اختلاف في ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل الوحي عليه هل كان
متعبدا بشريعة من قبله فمنهم من ابى ذلك ومنهم من توقف فيه ومنهم من قال كان
متعبدا بذلك ولكن موضع بيان هذا الفصل اصول التوحيد فانما نذكرها هنا
ما يتصل باصول الفقه الى هنا لفظ شمس الائمة وقال صاحب المعتمد من المعتزلة
فاما كون نبينا صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعث بشريعة من تقدمه فقد منع
منه قوم وقال به قوم وتوقف فيه اخرون وذكر قاضي القضاة ان الشيخ ابا
هاشم توقف فيه في بعض المواضع واختلفوا بعد النبوة فقال قوم كان متعبدا
بشريعة من قبله الا ما استثناه الدليل وقال اخرون ما كان متعبدا بذلك واختلف
فمن قال كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها فقال قوم كان متعبدا بشريعة
ابراهيم وقال اخرون بل بشريعة موسى عليه السلام قال والدلالة على انه لم يكن
متعبدا قبل البعثة انه لو كان متعبدا بذلك لكان يفعل ما يتعبد به ولو فعل
ذلك لكان نجا ليظ من ينقل ذلك الشرع من النصارى وغيرهم وينقل فعلهم

وقد

وقد نقلت افعاله قبل البعثة وعرفت احواله ولم ينقل انه كان يفعل ما كانت النصارى
تفعله ولا كان نجالطهم او نجالط غيرهم ويسالهم عن شرعهم قال واحتج
المخالف بانه قبل البعثة حج واعتمر وطاف بالبيت وعظمه وذكى واكل اللحم
وركب البهائم وحمل عليها وكل ذلك لا يحسن الا شرعا الجواب انه لم يثبت
انه حج واعتمر قبل البعثة وتوقي التذكية بنفسه ولا امر بها واما اكل اللحم المذكى
فحسن في العقل لانه ليس فيه ضرر على احد وفيه منفعة للاكل واما ركوب البهائم
والحمل عليها فحسن في العقل عند الشيخ ابي هاشم لانه ضرر يؤدي الى نفع اعظم
منه ومواقيم مصالحها واما النفع البها واما الطواف بالبيت فيحتمل ان يكون
انما فعله ليتشاغل به كما يتشاغل الانسان بالمشي ويستروح اليه اذا كان مفكرا
ولما تعظيمه البيت فيحتمل ان يكون انما عظمه لان ابراهيم عليه السلام عظمه
والعقل يقتضي حسن تعظيم اماكن الانبياء وتبيينها وتعظيم ما عظموه ما لم
يثبت نسخه الى هنا لفظ المعتمد وقال الغزالي في محصوله ان النبي صلى الله
عليه وسلم قبل ان اوحي اليه هل كان على شريعة رسول اجمعت المعتزلة على انه
لم يكن على شريعة رسول فانه يورث التنفير فان التابع لا يكون متبوعا واختلف
اصحابنا فمنهم من قال كان على شريعة نبي فان الانسلاخ عن ربقة التكليف والخروج
عن ضوابط الشرايع يزري بمنصبه ثم اختلفوا فقيل كان على شريعة نوح
عليه السلام بدليل قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقيل
كان على شريعة ابراهيم عليه السلام بدليل قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم
الاية وقيل كان على شريعة عيسى لانه الناسخ المتاخر ثم قال الغزالي
واما القاضي فقال اقطع بانه لم يكن على شريعة نبي اذ لو كان لتواتر فان احوال
الرجل العظيم في مثل هذا يتوفر البواعث على نقله نعم كان على عقد التوحيد
والمختار التوقف فيه وما ذكره القاضي يعارضه انه لو كان مستلا عن التكليف
اربعين سنة متميزا عن اصناف الخلايق باجمعهم لتوفرت البواعث على نقله
فاذا لم ينقل هذا دل على توقفنا ولعل الله تعالى قطع بواعث الخلق وطمس حالته
والتحق هذا بعجايبه الخارقة للعادة ثم قال قال الشافعي في كتاب الطهارة

الرجوع في استحلال الحيوانات الى النصوص واثار الصحابة وان لم يكن فالى
استصحاب العرب واستطابتها فان لم يكن فملحق فتاحا امّا او حلالا في شرع
من قبلنا ولم نجد ناسخا له اتبعناه وعقد هذا المذاهب بالتعليل ان يقال
نفس بعثة الرسل لا تتضمن نسخ الشرايع اذ اصحاب الملل والشرايع سنة
آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ورسولنا صلوات الله عليهم فلا بعد
في التظاهر على دين واحد فكان في زمن موسى الف نبي يحكمون بالتورية ولما لم
ينقل من الرسول نص في نسخ شريعة من قبلنا وقبح ناخذ ما فد شرعنا جعلنا
اليه ثم اختلفوا فمن تتبع شريعة وردوه بين نوح وابراهيم وعيسى كما ذكروه
في دين الرسول قبل النبوة والمختار ان لا رجوع الى دين واحد من الانبياء اذ لو كان
من ماخذ الشريعة لبين لنا رسول الله كما بين القياس وغيره من الماخذ الى هنا لفظ
المحصول وقال صاحب القواطع يجوز ان يتعبد الله نبينا بشريعة من قبله من الانبياء
ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في وجود هذا او عدمه
استبعاد او استنكار لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون
الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز ان يكون مصلحة في زمان
النبي الثاني دون الاول ويجوز ان يكون مصلحة في زمان الاول والثاني واذا جاز هذا
جاز ان تتفق الشرايع وتختلف فان قيل اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول
لم يكن لبعثته واظهار المعجزة عليه فايدة لان شريعته معلومة من غيره قلنا
الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون على ان فيه فوائد كثيرة
منها انها وان اتفقا في بعض الاحكام فيجوز ان يختلفا في بعضه ومنها انه يجوز
ان يكون الاول مبعوثا الى قومه والثاني الى غيرهم ومنها ان تندرس شريعة الاول
فلا نعلم الا من جهة الثاني ومنها ان تحدث في الاولى بدع فبرهانها الثانية
فعلم ان الامر بن جايز الى هنا لفظ القواطع وذكر بعضهم في شرحه لفظ القواطع
وليس على المبتدئ حيث لم يسنده الى صاحب القواطع قوله احتج الاولون
بقوله تبارك وتعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على
الايمان والشرايع ولانه ثبت حقيقته دين الله تعالى ودين الله تعالى حسن مرضي

عنده

عنده قال تبارك وتعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين
يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة اي احتج القوم الاولون
وهم الذين قالوا اما كان شريعة لنبي فهو باق ابدا حتى يقوم دليل النسخ فيه بالمنقول
والمعقول اما الاول فقوله تعالى في سورة الانعام اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده بيانه ان الله تعالى امر نبينا عليه السلام بهدى الانبياء الذين ذكرهم
والهدى يقع على الايمان والشرايع جميعا الا ترى الى قوله تعالى هدى للمتقين
الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون فقد فسر الهدى
بالايمان والشرايع فكان الامر بالاقتداء بهدى الانبياء امرا بالاقتداء في الايمان
والشرايع جميعا فكان هذا دليلا على بقاء الشريعة الاولى الا اذا قام دليل النسخ
واما الثاني فهو ان ما كان شريعة لرسول فان حقيقته ثابتة دينا لله تعالى
وما كان دينا لله تعالى كان حسنا مرضيا عنده وما كان مرضيا عنده لا يخرج من كونه
مرضيا ببعث رسول آخر ما لم تتبدل المصلحة بورود الناسخ فدل ان الشريعة الاولى
يجب العمل بها ما لم يرد النسخ فكان الاصل هو الموافقة الا ترى الى قوله تعالى آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل آمن بالله وملايكته وكتبه ورسله لا
نفرق بين احد من رسله والا ترى الى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي انزلنا اليك القرآن بالحق مصدقا
لما تقدم من الكتب السماوية ومهيمنا عليه شاهدا عليه قال في الغريبين
قوله تعالى ومهيمنا عليه قال بعضهم شاهدا او قيل رقيبا وقيل مومنا عليه وقال
بعضهم هو من اسماء الله عز وجل القديمة في الكتب وقال ابو العباس المبرد هو
في معنى مومن الا ان الهاء ابدلت من الهمزة كما قالوا امرقت الماء وارقته
وقال الزجاج في معاني القرآن وهذه الهاء التي في اقتده انما بينت في الوقف
يتبين بها كسرة الدال فان وصلت قلت اقتد قل لا اسالكم قال ابو اسحق
والذي اختاره ويختاره من اتقن بعلمه ان يوقف عند هذه الهاء وكذلك قوله
كتابيه وحسابيه وكذلك لم يتسنه وكذلك ماهيه وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما الفريق الاول فالواصفة الاطلاق في الشيء تقتضي التابيد فيه

اذا كان محتملا للتابيد فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز اثباته الا بالدليل ثم الرسول
الذي كان الحكم شريعته له لم يخرج من ان يكون رسولا برسول آخر بعث بعده فكذلك
شريعته لا يخرج من ان تكون معمولا بها وان بعث بعده رسول آخر مالم يقم دليل
النسخ فيه الا ترى ان علينا الاقرار بالرسل كلهم والى ذلك وقعت الاشارة في قوله
والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله فكذلك
ما ثبت شريعة لرسول فالم يظهر ناسخه فهو بمنزلته ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقيا
معمولا به يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقيقة فيه وكونه مرضيا عند
الله تعالى وبعث الرسل لبيان ما هو مرضي عند الله فما علم كونه مرضيا قبل بعث
رسول آخر لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا
به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وبهذا تبين ان الاصل هو الموافقة في شرايع
الرسل الا اذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال
في الميزان واما المعقول فهو ان ما نسب الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله
تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء عليهم السلام فهو الشارع للشرايع والاحكام قال الله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة
الله وتبليغها الى عباده قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الا اذا ثبت
الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني
فاما مع بقائه شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء لا يجوز العقول بانتهائها
بوفاة الرسول المبعوث الآتي بها فيودي الى التناقض تعالى الله عن ذلك الى هنا لفظ
ميزان الاصول قوله واحتج اهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت تحتمل
الخصوص في المكان في رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للاخر
كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فامن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك
في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا اي واحتج اهل المقالة الثانية
وهم الذين قالوا ان شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي اخر بعده الا ان يقوم الدليل على
بقائه بالمنقول والمعقول اما الاول فقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا

وهذا

ومما نص وضح على ان لكل نبي له شريعة على حدة فدل على ان شريعته تنتهي بنبي بعده والا
لما يكون لكل نبي شريعة على حدة الا ما قام الدليل على بقاء بعض شريعتنا كاصول العبادات
ونحوها واما الثاني فهو ان الاصل في شرايع من قبلنا من الانبياء الخصوص بدليل ما قال
البخاري في صحيحه حدثنا محمد بن سنان قال حدثنا هشيم وحدثني سعيد بن النضر قال
اخبرنا هشيم قال اخبرنا سيار قال حدثنا يزيد الفقير قال اخبرنا جابر بن عبد الله ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر
وجعلت الارض مسجدا وطهورا فايما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل واحلت
لي الغنايم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث الى قومه خاصة
وبعثت الى الناس عامة وهذا نص على ان الخصوص هو الاصل في الشرايع المتقدمة فدل على
انتهاء شريعة كل نبي بنبي آخر بعده والا لما يكون الخاص خاصا واوضح الشيخ هذا
المعنى بقوله الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان يعني ان شريعة من قبلنا كانت
تختص بمكان دون مكان كرسولين بعثا في مكانين تكون شريعة كل واحد منهما خاصة
بذلك المكان الذي بعث اليه حتى يجب العمل بشريعته على قومه خاصة دون قوم الاخر
كشعيب وموسى فان شعيبا كان مبعوثا الى اهل مدين واصحاب الايكة وكان موسى مبعوثا
الى بني اسرائيل وكان شريعة كل منهما مختصة بقومه الا اذا كان احدهما تبعا للاخر يدعو
الى شريعته فحينئذ الاختصاص في الشريعة بكل واحد من النبيين لا يثبت كابراهيم
ولوط فان لوطا كان تبعا له كما قال تعالى فامن له لوط وكهرون فانه كان تبعا
ورد أ لموسى عليهما السلام كما قال تعالى فارسله معي ردءا يصدقني وقال تعالى
واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فلما ثبت جواز
الاختصاص في الشريعة بحسب المكان كما قلنا جاز الاختصاص ايضا بحسب الزمان بان يكون
شريعة كل واحد من الانبياء مختصة ببرهة فدل على انتهاء شريعة نبي بنبي اخر بعده وقال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول فقهه واما الفريق الثاني فقد استدلوا بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وبقوله تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل
فتخصيص بني اسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلا على انه لا يلزمنا العمل بما فيه
الا ان يقوم دليل يوجب العمل في شريعتنا ولان بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة الى

بيانه فاذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة الى البيان
عند بعث الثاني لان ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم فمن هذا الوجه يتبين ان بعث
رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ
دون ما لا يحتمل النسخ اصلا او وصفا كالتوحيد واصل الدين الا تري ان الرسل لم يختلفوا
في شيء من ذلك اصلا ولا وصفا ولا يجوز ان يكون بينهم فيه خلاف ولهذا انقطع
القول ببقاء شريعة بيننا الى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به انه لا نبي بعده
حتى يكون ناسخا لشريعته يوضحه ان الانبياء قبل نبينا اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوص
ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال عليه السلام اعطيت خمسا لم يعطهن
احد قبلي بعثت الى الاحمر والاسود وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت
انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون مكان آخر
وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به
على اهل زماننا دون اهل زمان اخر وان ذلك يكون منتهيا ببعث نبي اخر وقد
كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت على ان يدعو كل واحد منهما في ذلك الوقت
الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث اخرا يدعو الى شريعته
ويأمر باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله فتعين الكلام في بيننا عليه
السلام فانه كان يدعو الناس الى اتباعه كما قال تعالى فاتبعوني يحببكم الله واذا
كان يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرايع من قبلنا معمولا بها بعد مبعثه لدعى الناس
الى العمل بذلك ولكان يجب عليه ان يعلم ذلك اصحابه ليتمكنوا من العمل به
ولو فعل ذلك لنقل الينا نقلا مستفيضا والمنقول الينا منعهم عن ذلك
فانه روي انه عليه السلام لما راى صحيفة في يد عمر رضي الله عنه سأله عنها فقال هي
التورية فغضب عليه السلام حتى احمرت وجنتاه فقال امتهوكون انتم كما تهوكت
اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وبهذا اللفظ ان الرسول
المتقدم ببعث رسولها خر يكون كل واحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا
وعليه دل كتاب الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فاخذ الميثاق عليهم بذلك من

ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف
نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن
تاخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل الى
هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله واحتج اهل المقالة الثالثة
بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة
الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اي واحتج اهل المقالة الثالثة
وهم الذين قالوا ان شرايع من قبلنا يلزمنا العمل بها على انها شريعة لنبينا
فيما لم يظهر دليل النسخ فيه ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما من شرايع من
قبلنا بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتابهم وبين ما ثبت ببيان في
القرآن او السنة قالوا الان نبينا هو الاصل في الشرايع كلها لانها انتهت اليه
الا تري الى قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا والشيء
الموروث المضاف الى الوارث غير ما كان للوارث لا غيره فدل هذا على ان شرايع
من قبلنا تلزمنا على انها شريعة لرسولنا الا فيما ورد النسخ كتحريم الاخوات والخمر
والخنزير ونحو ذلك ومحاسن الشريعة كالصلاة والطهارة والزكوة والصوم
والحج والعدل والانصاف وترك الظلم والكذب والغيبة والبهتان بعد توحيد
الله عز وجل ومكارم الاخلاق ما اشتمل عليه قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف
واعرض عن الجاهلين قال في الكشاف لما نزلت الاية سال رسول الله عليه السلام
جبريل فقال لا ادري حتى اسال ثم رجع فقال يا محمد ان ربك امرك ان تصل من قطعك
وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك وعن جعفر الصادق امر الله نبيه بمكارم الاخلاق
وليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق منها الى هنا لفظ الكشاف وقيل
مكارم الاخلاق في ثلثة من كملت فيه فذلك الغني اعطاء من حرمه ووصل من قطعه
والعفو عمن ظلمه عندي قال الشيخ حسام الدين في شرحه لا يقال ان الانبياء
كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في حق شرايع النبيين قبله لانا نقول لا يلزم
من كونهم متقدمين كونهم اصولا كالسنة قبل الظهر فكان الانبياء كلهم بمنزلة الكوسين

لقاعدته فكان هو اصلا في الشرايع قوله ورأى رسول الله عليه السلام في
يد عمر صحيفة فقال ما هي فقال التورية فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وجه الاستدلال
بالحديث ان الشيخ قال اولا ان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرايع واستدل
على ذلك بهذا الحديث ببيانه ان قوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
يدل على ان بيننا هو الاصل وغيره متبوع له بمنزلة واحد من امته بوبده قوله
تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه وقال
ابو عبيد في غريب الحديث في حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين اتاه
عمر فقال انا نسمع من احاديث من يهود وتعجبنا افترى ان نكتب بعضها
فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لقد جيتكم بها بيضاء
نقية لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي قال حدثناه هشيم قال اخبرنا
مجالد عن الشعبي عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه السلام وتفسير هذا الحديث في
حديث اخر قال حدثناه معاذ عن ابن عون عن الحسن يرفعه نحو ذلك قال ابن
عون فقلت للحسن ما امتهوكون قال متحيرون قال ابو عبيد يقول امتحيرون
انتم في الاسلام لا تعرفون دينكم حتى تاخذوه من اليهود والنصارى فمعناه
انه كره اخذ العلم من اهل الكتاب واما قوله لقد جيتكم بها بيضاء نقية
فانه اراد الملة الحنيفية فلذلك جاء التانيث كقوله عز وجل وذلك دين
القيمة انما هي فيما يفسر الملة الحنيفية الى هنا لفظ ابي عبيد ثم
الشيخ اورد هذا الحديث في احتجاج الفرقة الثالثة والقاضي ابو زيد وشمس
الائمة السرخسي اورداه في احتجاج الفرقة الثانية فذاك لسبب ان ظاهره
يدل على ان كل نبي له شريعة ولكنا ذكرنا وجه ايراد الشيخ قوله فصار
الاصل الموافقة والالفة لكن بالشرط الذي قلنا وهذا بقوله مكان وارثا
لما مضى يعني ان رسولنا لما كان وارثا لما مضى كان الاصل الموافقة بين شريعتنا
وشريعة من قبلنا لان الارث انما يكون في عين ما كان للوارث لكن الموافقة بشرط
ان تكون الشريعة المتقدمة شريعة لنبينا قوله ومعروفا لانكر

من فعل

من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجدوه صحيحا فيما سلف من الكتب غير
محرف الا ان ينزل وحي بخلافه يعني ان فعل النبي صلى الله عليه بما وجده
صحيحا غير محرف في الكتب السالفة معروف مشهور بحيث لا ينكره منكر
كما عمل بحكم التورية في رجم اليهوديين اللذين زنيا فدل ذلك على ان
شريعة من تقدمنا شريعة لنبينا واصله ما روى ابو داود في السنن
وقال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا ابو معوية عن الاعمش عن عبد الله
ابن مرة عن البراء بن عازب قال مر على النبي عليه السلام بيهودي محمم
فدعاهم فقال هكذا تجدون حد الزاني قالوا نعم فدعا رجلا من علمائهم
فقال نشدتك بالله الذي انزل التورية على موسى اهكذا تجدون حد الزاني
في كتابكم فقال اللهم لا ولولا انك نشدتني بهذا لم اخبرك نجد حد الزاني
في كتابنا الرجم ولكنه كثر في اشرافنا فكنا اذا اخذنا الرجل الشريف
تركناه واذا اخذنا الضعيف اقمنا عليه الحد فقلنا تعالوا نجتمع على
شيء نقيمه على الشريف والوضيع فاجتمعنا على التحميم والجلد وتركنا الرجم
فقال رسول الله عليه السلام اللهم اني اول من احيى امرك اذ اماتوه
فامر به فرجم وقال شمس الائمة في اصوله والفريق الثالث استدلوا
بهذا الكلام ايضا يعني بان الرسول المتقدم يبعث رسولنا فيكون كالواحد
من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولكن بطريق ان ما كان شريعة
لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا ومن تقدم في العمل به يكون متبعا
له وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه فان الله تعالى قال ملة ابيكم
ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم وقال
تعالى وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا وما يكون منتهيا منسوخا
لا يكون متبعا فبهذه النصوص يتبين انه متبع وانه ملة ابراهيم
فلم يبق طريق سوى ان نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام
ويجب على الناس العمل به بطريق انه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في
شريعته الا ترى انه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن

كان قبلنا علينا ان كان احدهما تبعا للآخر نحو مرون مع موسى ولوط مع ابراهيم
كما قال تعالى فآمن له لوط فكانت الشريعة للاحدهما والاخر نبي مرسل
وهو مامور باتباعه والعمل بشريعته ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت
واحد ومكان واحد على ان يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة
الآخر في وقت من الاوقات واستدلوا على ذلك بقوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده ومعلوم ان الهدى في اصل الدين
واحكام الشرع جميعا فان قيل المراد به الامر بالاقتداء بهم في اصل الدين
فانه مبني على ما تقدم من قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
الى قوله وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم الى قوله اولئك الذين هدى
الله والدليل عليه انه قد كان في المذكورين من لم يكن نبيا فانه قال
تعالى ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ومعلوم ان الامر بالاقتداء في
احكام الشرع لا يكون في غير الانبياء وانما يكون ذلك في اصل الدين ولانه
قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ فالامر بالاقتداء بهم في الاحكام
على الاطلاق يكون امرا بالعمل بشريعتين مختلفتين متضادتين وذلك غير
جائز قلنا في الاية تخصيص على الاقتداء بهم وذلك يعم اصل الدين
واحكام الشرع الا ترى الى قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين انه يدل على ان الهدى كل ما يجب الاقتداء فيه وما
يكون المهتدي فيه متقيا وقال تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون والحكم انما يكون بالشرائع وفي مسائل مجاهد عن سجدة ص
قال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به وتلا قوله فبهداهم
اقتده فبهذا تبين ان هذا امر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه
يتناول اصل الدين والشرائع قوله فيها ناسخ ومنسوخ قلنا
وفي شرعنا ايضا ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك الطلاق العقول
بوجوب الاقتداء برسول الله عليه السلام في شريعته وقوله قد كان فيهم
من ليس بنبي لا كذلك فقد الحق به من البيان ما يعلم به ان المراد الانبياء

وهو

ومن قوله ولجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم اولئك الذين آتيناهم
الكتاب مع ان الامر بالاقتداء يعلم انه لا يتناول الامن يعلم انه مرضي
الطريقة مقتدى به من نبي او ولي والاولياء على طريقة الانبياء في
العمل بشرائعهم فبهذا تبين ان المراد من الامر بالاقتداء بالانبياء
ومعلوم انه ما امر بالاقتداء بهم في دعاء الناس الى شريعتهم وانما
امر بذلك على ان يدعوا الناس الى شريعته فعرفنا بهذا ان ذلك صار
شريعة له بمنزلة الملك ينتقل من المورث الى الوارث بعد ما كان
مضافا الى المورث في حيوته والى ذلك وقعت الاشارة في قوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فاما قوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فقد عرفنا يقينا انه ليس المراد
به المخالفة في المنهاج في الكل بل ذلك المراد في البعض وهو ما قام الدليل
فيه على انتساخه وقوله هدى لبني اسرائيل لا يدل على انه ليس
بهدى لغيرهم كقوله هدى للمتقين والقرآن هدى للناس اجمع
واما هذا دعاء رسول الله بالتورية وطلب حكم الرجم منه للعمل
وقوله عليه السلام انا احق من احيا سنة اماتوها فان احياء
سنة اميتت يكون بالعمل بها فوقفنا ان التورية هدى لبني اسرائيل ولغيرهم
واما جميع ما ذكرنا قوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا
عليه ولا معنى لذلك سوى ان ما فيه يصير شريعة لنبينا بما انزل
عليه من الكتاب الا ما ثبت نسخه الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله و
قوله فثبت ان هذا هو الاصل الا ان التحريف من اهل الكتاب كان
امرا ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة
في تقليدهم فنشترط بهذا ان لا يقص الله ورسوله من غير انكار احتياطا
في باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا
قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال الله تعالى قل صدق
الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا شرع الشيخ الآن يذكر ما هو المختار

عنده من الاقوال التي في شرائع من قبلنا وهو ان ما نص الله تعالى عليه او
رسوله من غير انكار عليه بلزمنا علي انه شريعة لرسولنا لما نقل اهل
الكتاب او فهم المسلمون من كتابهم بلا نص من الله او الرسول بيان
كلام الشيخ اي فثبت بما ذكرنا من التقرير ان هذا الذي قلنا من الموافقة
بين شريعتنا وشريعة من قبلنا هو الاصل لكن لما كان التحريف ظاهرا من
اهل الكتاب كما قال الله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وكذلك الحسد منهم
ظاهر كما قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله وكذلك العداوة
منهم ظاهرة كما قال تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود
والذين اشركوا وكذلك تلبيسهم ظاهر كما قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
بطانة من دونكم لا يالونكم خبالا ويلبسون ايضا ويقولون قال موسى
شريعتي عليكم مؤبدة ما دامت السموات والارض فمن دعي الى نسخها فاقتلوه
هكذا نقله ابو الحسن الاشعري في كتابه قلنا وقعت الشبهة في تعلم الامور
التي ذكرناها فلم نعتمد عليه فشرطنا في لزوم شريعتهم علينا على انها شريعتنا
ان لا يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار احتياطا في امر الدين والاحتياط
حفظ النفس والاحتراز عن الوقوع في الاثم بهذا الشرط الذي ذكرناه وهو
ان شريعتهم شريعتنا ثم استدل الشيخ على ان شريعتهم ملزمة علينا على انها شريعتنا
والاصل الموافقة فيها بالآيتين وهما قوله ملة ابيكم ابراهيم اي اتبعوها وقوله
فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فيه دليل على ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
كانت حقا فبقيت كذلك وصارت لرسول الله عليه السلام كالمال الموروث مضاف
الى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملكا اخر لكن الاضافة الى المالك بنتهي
بالموت الى من خلفه فكذلك الشريعة في حق الانبياء ودل عليه قوله ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فقوله مصدق دليل على بقاء تلك الشريعة
حقا وقوله لتؤمنن به دليل على صيرورة الشريعة شريعة للآخر منهم كذا
قال القاضي ابو زيد قوله وعلى هذا الاصل يجري هذا الفصل اي على
الموافقة يجري فصل شرائع من قبلنا قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وهذا

القول

القول هو الصحيح اي لزوم شريعة من قبلنا اياما الا انه قد ظهر من اهل الكتاب الحسد
وظهار العداوة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم فيما يزعمون انه من شريعتهم وان
ذلك قد انتقل اليهم بالتواتر ولا تقبل شهادتهم في ذلك لتهمة كفرهم وضلالتهم
فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى نزول القرآن به او بيان الرسول له فما وجد
فيه هذا الطريق فعلينا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل النسخ واما
ما ذكره قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم
الظالمون ومعلوم انهم ما كانوا يمتنعون من العمل باحكام التورية وانما كانوا
يمتنعون من العمل به على انه شريعة لرسولنا فانهم كانوا لا يقرون برسالته وقد
سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما انزل الله وكذلك قال تعالى وليحكم
اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وانما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الانجيل على انه شريعة محمد عليه السلام
فهذا يتبين ان ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وانه يجب اتباعه
والعمل به على انه شريعة بنبينا وفي قوله وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها
حكم الله تنصيص على انه معمول به وقال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
الى قوله ان اقيموا الدين والدين اسم لكل ما يدان الله به فيدخل الاحكام في ذلك
ويظهر ان ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام فيجب اتباعه والعمل
به الا ما قام دليل النسخ فيه الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله وقد
احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى وبينهم ان الماء
قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج بهذا النص لاثبات الحكم به
في غير المنصوص عليه مما هو نظيره ومن في قوله فيما لبيان غير المنصوص عليه وفي
بعض النسخ بما هو نظيره وتكون الباء للظرفية كقولك جلست بالمسجد ويكون على
الوجه قوله بما هو نظيره بدلا من قوله في غير المنصوص عليه وغرض الشيخ من بيان
احتجاج محمد بالآيتين بيان ان المذهب في شرائع من قبلنا هو الذي اختاره وهو
ان شرائع من قبلنا تلزمنا على انه شريعتنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار
لانه لو لم يكن المذهب كذلك لم يحتج محمد في جواز القسمة والمهايات بالآيتين لانهما

وردتا في شريعة صالح عليه السلام والآية الاولى وهي قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر في سورة القمر والشرب النصيب من الماء اي كل نصيب من الماء يحضره صاحبه في يومه والمراد من القسمة ما ذكره في سورة الشعراء وهو قوله تعالى هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب يوم عظيم قال الشيخ رضا لغرضه فاحتج بهذا النص اي احتج محمد بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم لاثبات مثل ذلك الحكم الثابت بالنص في شريعة من قبلنا بمعناه في شريعتنا في غير المنصوص الذي هو نظير المنصوص عليه والمهاياة عبارة عن قسمة المنافع والتهايؤ قد يكون من حيث المكان كالدار الكبير يسكن احد الشريكين ناحية منها والاخر ناحية اخرى وقد يكون من حيث الزمان بان ينتفع احدهما بالعبد مدة والاخر مدة كالدار والارض ونحو ذلك مما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة كالدابة الواحدة والعبد الواحد لا تتأتى القسمة الا من حيث الزمان ومسائل المهاياة مستوفية بيانها في غاية البيان في كتاب القسمة في فصل المهاياة قال في المغرب الهيئة هي الحالة الظاهرة للتهيئي والتهايؤ تفاعل منه وهو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختار ما يقال هايأ فلان فلانا وتهايأ القوم قال شمس الائمة السرخسي في اصوله والدليل على ان المذهب هذا ان محمدا رحمه الله قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهاياة في الشرب بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وبقوله هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وانما اخبر الله ذلك عن صالح ومعلوم انه ما استدل به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا واستدل ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وبهر كان يستدل الكرخي على جواز القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي وان الشافعي لا يخالفنا في هذا فقد استدل برجم النبي عليه السلام اليهوديين بحكم التوراة كما نص عليه بقوله انا احق من احيا سنته اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة لنبينا ونحن لا ننكر ذلك ايضا ولكنا نقول بانتساخ ذلك

بطريق

بطريق زيادة شرط الاحصان لايجاب الرجم في شريعتنا ومثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا الى هنا لفظ شمس الائمة قوله وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولما كان امر متابعتهم بناء على احتمال السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقع موخرا من الذي وقع السماع فيه قطعا بلا احتمال قوله قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رضي الله عنه لا يقلد احدا منهم ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين وعلي رضي الله عنهم واما الم اختلف العلماء في تقليد الصحابي قال ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي تقليد الصحابي واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك يترك به القياس وقال الكرخي لا تقلد فيما يدرك بالقياس وتقلد فيما لا يدرك بالقياس ومن مشايخنا من قال بالتفصيل في التقليد فقال يقلد الخلفاء الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم واما الم من فقهاء الصحابة كابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن هو معناهم وعن الشيخ ابي منصور الماتريدي عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب ترجيح قول البعض بالدليل قال صاحب الميزان وهو الاصح وعن الشافعي روايتان قال صاحب القواطع قال الشافعي في القديم يجوز تقليد الصحابي فيما لم يخالفه فيه غيره وقال في الجديد لا يجوز وقال فخر الدين الرازي الحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال في ميزان الاصول صورة المسئلة اذا روى عنه قول في حادثة لم تحتمل الاجتهاد فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما يشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم ير وعن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جنسها الاشتهار لامحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم الكل او يشتهر مثلها في الخواص ولم يظهر الخلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به على ما يذكر في فصل الاجماع الى هنا لفظ الميزان وروي عن مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين

عنه مثل قول ابي سعيد وابو سعيد احمد بن الحسين تلميذ ابي علي الدقاق الرازي صاحب
كتاب الحيض وهو تلميذ موسى بن نصير الرازي وهو تلميذ محمد بن الحسن وكان ابو سعيد البردعي
يروي ايضا عن ابي حازم القاضي عن عيسى بن ابان عن محمد بن الحسن رضي الله عنهم وابو سعيد
البردعي استاذ ابي الحسن الكرخي وابي طاهر الدباس وابي عمر والطبري وكان ابو سعيد
البردعي ناظر داود الاصفهاني الفقيه ببغداد في مسئلة ام الولد وكان يقول داود
تيقنا بجواز بيعها قبل الولادة وشككنا في عدم جواز بيعها فنبقي ما كان على ما كان فقال ابو
سعيد بعدم جواز بيعها قبل الولادة فيما اذا كان الولد في بطنها وشككنا في جواز بيعهما
فنبقي ما كان على ما كان فبهت داود فبعد ذلك فتح ابو سعيد عرم الحجر واقام ببغداد
فقال شرف العلم فريضة على الحج ليس بفريضة علي يعني لعدم الاستطاعة ثم ان ابا سعيد
رأى ليلة من الليالي في النوم قارئا يقرأ فاما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ولما الزبد
فيذهب جفاء فاستيقظ من منامه فقال كان داود مات فدق واحدا بابه فقال ان
داود مات وقال ابو بكر الجصاص الرازي في اصوله في باب القول في تقليد الصحابي
اذا لم يعلم خلافه قال كان ابو الحسن الكرخي يقول كثيرا اما ترى ابا يوسف في اضعاف مسائله
يقول القياس كذا الا اني تركته للاثر وذلك الاثر قول صحابي لا يعرف عن غيره من نظرائه
خلافه قال ابو الحسن فهذا يدل من قوله دلالة بينة انه كان يرى تقليد الصحابي اذا
لم يعرف خلافه من اهل عصره اولى من القياس قال ابو الحسن اما انا فلا يعجبني هذا المذهب
قال ابو الحسن ولما ابو حنيفة فلا يحفظ عنه ذلك انما الذي يحفظ عنه انه قال
اذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمناه لهم واذا اختلفوا بعون زاحمناهم قال ابو بكر الرازي
وقد يوجد نحو ما ذكره عن ابي يوسف في كتب الاصول ايضا وقد قال اصحابنا ان القياس
فيمن لم يغمى عليه وقت صلاة ان لا قضاء عليه الا انهم تركوا القياس لما روي عن عمار
انه اغمي عليه يوما وليلة فقضى فتركوا القياس لفعل عمار وكان ابو عمر والطبري يحكي عن
ابي سعيد البردعي ان قول الصحابي حجة يترك له القياس اذا لم يعلم عن احد من
نظرائه خلافه قال وكان يحتج فيه بان قياس الصحابي ارجح من قياسنا واقوى
لعلمهم باحوال النصوص لما شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم وكان بمنزلة خبر الواحد عن

النبي

النبي عليه السلام في كونه مقدما على القياس مع عدم العلم بوقوع مخبره كذلك لجتهاد الصحابي
لما كان اقوى من اجتهادنا وجب ان يكون مقدما علينا قال وايضا فانه جائز
ان يكون قاله نصا وتوقيفا وجائز ان يقوله اجتهادا فصار له هذه المنزلة في لزوم
تقليده وترك قولنا لقوله الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله قوله وقد
اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب اي في باب تقليد الصحابي والتقليد متابعة الرجل
غيره من غير نظر واستدلال كانه يفعل ما يقوله غيره كالقلادة في عنقه يعني ان مسائل
اصحابنا المتقدمين من ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على وجوب التقليد وتقديم قوله على القياس وبعضها يدل على
تقديم القياس بيانه فيما ذكره من المسائل عقيب هذا قال القاضي ابو زيد
وليس عن اصحابنا المتقدمين مذهب ثابت والمروي عن ابي حنيفة اذا اجتمعت الصحابة
على شيء لم نخالفهم واذا اختلفوا نجعون زاحمناهم لانه كان منهم فلا يثبت لهم بدونه اجماع الى هنا
لفظ التقويم قوله فقال ابو يوسف ومحمد ان اعلام قدر راس المال ليس بشرط
وقد روي عن ابن عمر خلافه يعني ان تسمية راس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
عندهما وقال ابو حنيفة شرط اذا كان العقد يتعلق على مقداره بيانه فيما قال الحاكم
في الكافي فان كان راس المال دراهم غير معلومة فالسلم فاسد لانها ان تراد لم يدر
ما يرد عليه او وجد فيه درهما زيفا لم يدر ما هو من الثمن في قول ابي حنيفة وقال ابو
يوسف ومحمد جائز وان كان راس المال ثوبا فهو جائز في قول ابي حنيفة وان لم تعلم قيمته
الى هنا لفظ الكافي وجه قولهما انه تعين بالاشارة فلا حاجة الى الوزن كما لو عقد
البيع به ولابي حنيفة ان الاصل في السلم لا يجوز لكونه بيع المعدوم وانما جاز عند انتفاء الغرر
من كل وجه فاذا بقي نوع غرر بقي الامر على ما كان في الاصل وهو عدم الجواز وتحقيق المسئلة
مذكور في غاية البيان قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي ومذهب ابي حنيفة
مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما ذكره في كتاب الصلح ايا هنا لفظ شمس الائمة قوله
وقال ابو حنيفة وابو يوسف في الحامل تطلق ثلثا للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود
خلافه قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا اراد الرجل ان يطلق امراته وهي حامل
طلقها متى شاء واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى ولجلها ان تضع حملها وهذا قول ابي

حنيفة وابي يوسف وقال محمد طلاق سنة الحامل واحدة لانفع عليها وهي حامل
للسنة اكثر من واحدة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري
وهو قول زفر الى هنا لفظ الكاني وقولها قياس على الآيسة والصغيرة مربيا ن
المسئلة في غاية البيان والشيخ قدم جابرا في الذكر على ابن مسعود وحقه التاخير عن ابن
مسعود قوله وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن وروى
ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة بالرأي قال الشيخ ابو الحسن
الكرخي في مختصره المشترك القصار والصباغ والخياط والصانع وكل من يسحق الاجر
بعمله دون تسليم نفسه ثم قال الكرخي الاجير الخاص من استحق الاجر بالوقت دون العمل
وذلك كرجل استاجر رجلا ليخدمه شهرا بخمسة دراهم او كل شهر بخمسة دراهم او
ليقصر معه او ليخيط معه او ليعمل عملا من الاعمال سماه كل شهر بكذا وبكذا او كل يوم
بكذا وكذا او كل سنة بكذا وكذا هذا هو الخاص لي هنا لفظ الكرخي وقال الكرخي
ايضا فاذا سلم البه ما استوجر عليه وقبضه فهو امانة في يده عند ابي حنيفة وزفر
والحسن بن زياد وهو قول حماد بن ابي سليمان وقال ابو يوسف ومحمد هو مضمون عليه
بالقبض ان هلك في يده او تلف بوجه من الوجوه ضمنه الا ان يكون من شيء غالب لا يتحفظ
من مثله مثل حريق غالب او عدو مكابر او سارق كذلك لي هنا لفظ الكرخي في
مختصره وجه قولهما ما روي في شرح الكافي ان عمر بن الخطاب كان يضمن الصناع
ما افسدوا من متاع الناس اوضاع على ايديهم وروي في شرح الكافي ان عليا كان يضمن
الخياط والقصار ومثل ذلك من الصناع احتياطا للناس ان يضيعوا اموالهم وهذا
كان من رأيه بديا ثم رجع عنه كذا ذكر شيخ الاسلام الاسبيجابي في اول كتاب الاجارات
ولان الحفظ يجب عليه بعقد الاجارة كالعمل ثم العمل مضمون عليه ولهذا يضمن ما جنت يده
كالدق فكذا الحفظ بخلاف اجير الوحد فانه لا يضمن ما جنت يده ايضا لان الواجب عليه
تسليم النفس لا العمل ووجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه ما روي محمد في كتاب
الآثار عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم ان شريحا لم يضمن اجيرا قط الى هنا لفظ
كتاب الآثار وكان حكم شريح بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير فحل محل الاجماع وروى
محمد ايضا في كتاب الآثار عن ابي حنيفة عن بشر او لبشير شك محمد عن ابي جعفر محمد

ابن علي ان علي بن ابي طالب كان لا يضمن القصار ولا الصانع ولا الحائك ولان العين
امانة في يده والامين لا يضمن بالاجماع فلا يضمن وقال شيخ الاسلام الاسبيجابي
في شرح الكافي قبيل باب الرجل يستصنع الشيء كانت المسئلة مختلفا فيها بين الصحابة
والتابعين فابو حنيفة رجح اقوال البعض على البعض فعلم من هذا ان ابا حنيفة ما
خالف عليا رضي الله عنه بمجرد رأيه بل لاخذه بقول علي المرجوع اليه وفيما ذكر الشيخ نظر
والباقي يعلم في غاية البيان قوله وقد اتفق عمل اصحابنا بالتعليق فيما
لا يعقل بالقياس فقالوا في اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وروى ذلك عن
انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي رضي الله عنهما يعني الخلاف فيما بين اصحابنا فيما لا
يدرك بالقياس ان الصحابي يقلد فيه ولهذا قالوا ان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام عملا بما روي عن انس وعثمان بن ابي العاص قال الكرخي في مختصره حدثنا نصر بن
القاسم قال حدثنا ابو همام قال حدثنا يحيى عن الثوري عن الجلد بن ايوب عن معوية بن قرة
عن انس قال الحيض عشرة ايام فما زاد فهي استحاضة وقال الكرخي ايضا وحدثنا نصر
قال حدثنا ابو همام قال حدثنا خالد بن حيين وابن علية عن الجلد بن ايوب عن معوية
ابن قرة عن انس قال الحيض ثلث اربع خمس ست ثمان تسع عشر فما زاد فهي استحاضة
وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي روى عثمان بن ابي العاص وانس
في الحيض ان اقله ثلثة واكثره عشرة وما بعد ذلك فهو استحاضة والمقادير التي هي
حقوق الله تعالى لا سبيل لي معرفتها الا من طريق التوقيف لانها لا توخذ من طريق
المقاييس ولا هي موكولة الى الاجتهاد كاعداد ركعات الصلاة والحدود ونحوها فعلمنا
انهم لم يقطعوا بها الا من جهة التوقيف وهذا اصل قد اعتبره اصحابنا في نظائر
هذه المسائل نحو ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه في ان اقل من عشرة
دراهم وتقدير فرض القعدة في اخر الصلاة بقدار التشهد وعلى انا لا نعلم من احد
من الصحابة خلاف ذلك ودليل اخر وهو ان ما كان سبيله من المقادير لا
دلالة على اثباته من طريق المقاييس والاجتهاد وانما طريق اثباته التوقيف
او الاتفاق فلما حضر الاتفاق في كون الحيض ثلثة ايام وعشرة اثبتناهما
ولما اختلفوا فيما دون الثلاث واكثر من عشرة لم نثبته لعدم التوقيف والاتفاق

فيه الي هذا لفظ ابي بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وقال ايضا في اصول فقهه
وكان ابو الحسن يري قبول قول الصحابي لانه ممن لا سبيل الي اثباتها من طريق
المقاييس والاجتهاد ويعزي ذلك الي اصحابنا ويذكر مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي
ولزوم قبول قوله نحو ما روي عن علي رضي الله عنه انه لا مهر اقل من عشرة دراهم
وما روي عنه اذا قعد الرجل في اخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت صلاته ونحوه ما روي
عن انس رضي الله عنه في اقل الحيض انه ثلثة وان اكثره عشرة وما روي عن عثمان
ابن ابي العاص وغيره في ان اكثر النفاس اربعون يوما وما روي عن عايشة رضي الله
عنها ان الولد لا يبقى في بطن امه بعد سنتين بمقدار فلكة مغزل قال ابو
الحسن فلما لم يكن لنا سبيل الي اثبات هذه المقادير من طريق الاجتهاد والمقاييس
وكان طريقها التوقيف او الاتفاق ثم وجدنا الصحابي قد قطع بذلك واثبته
دل ذلك من امره علي انه قاله توقيفا لانه لا يجوز ان يظن بهم انه قالوه تخمينا
وتظننا فصار ما كان هذا وصفه من المقادير انما يلزم قبول قول الصحابي الواحد فيه
ويجب اتباعه من حيث كان توقيفا قال والدليل علي انه لا سبيل لنا الي اثبات هذا
الضرب من المقادير من طريق المقاييس والراي ان طريقه التوقيف ان هذه المقادير
حق لله تعالي ليس علي جهة ايجاب الفصل بين قليل وكثير وصغير وكبير فيكون موكولا الي الاجتهاد
والراي وانما هي حق الله مبتدأ كمقادير اعداد ركعات الصلوات الظهر والعصر وسائر
الصلوات ومقادير ايام الصوم الواجب ومقدار الجلد في الحد لا سبيل الي اثبات شيء
من ذلك بطريق الاجتهاد والمقاييس لو لم يرد به توقيف كذلك ما قدمنا ذكره من هذه
المقادير هو بهذه المنزلة فان قال فاهل قد تثبتون انتم مقادير من طريق الاجتهاد
وان تعلق بها حقوق لله تعالي قيل ابو حنيفة يجعل حد البلوغ ثمانية عشر سنة من غير
توقيف وقال في الغلام اذا لم يكن رشيدا لا بد دفع اليه ماله حتي يبلغ خمسا وعشرين سنة
وقال ابو يوسف ومحمد للرجل ان ينفي ولده ما لم يجاوز اربعون يوما ولا توقيف لهم
في اثبات شيء من هذه المقادير ولا اتفاق فاثبتوها من طريق الراي والاجتهاد واذا كان
الداعي والاجتهاد واذا كان الراي والاجتهاد يدخل في ادخال شيء من المقادير لم يمتنع
ان تكون الصحابة قالت بالمقادير التي ذكرت عنها من طريق الراي فلا يثبت به توقيف

قيل

قيل له ليس هذا مما ذكرنا في شيء لانا انما قلنا في ذلك في المقادير التي هي حقوق لله تعالي
للعلم بجهة ايجاب الفصل بين القليل الذي قد علم وبين الكثير الذي قد عرف او بين الصغير
والكبير علي هذا الحد فوكل حكم الواسطة التي بينهما الي اراءنا وما يودينا اليه
اجتهادنا وليس هذا من المقادير التي ذكرنا الا تري ان القياس والاجتهاد لا يوجبان
حد الزنا مائة جلدة وللحد القذف ثمانين ولا يدل ان علي مقادير اعداد ركعات الصلوات
علي اختلافها وللعلي مقادير ايام الصوم وما يجري مجراها لانها كلها حقوق لله تعالي مبتدأة
كذلك ما وصفنا من المقادير التي حكينا عن الصحابة هو بهذه المنزلة واما قول
ابي حنيفة رضي الله عنه في حد البلوغ فانا قد علمنا ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا
وقد علمنا ان ابن عشرين سنة يكون بالغا فهذان الطرفان قد علمنا حكمهما يقينا
وكل حكم ما بينهما في اثبات حد البلوغ الي الاجتهاد فانا لم نر فيه توقيفا ولا ثبت
به اجماع فاوجب عنده ان يكون حد البلوغ ثماني عشرة سنة وقد بينا وجه قوله
فيه في مواضع غير هذا وكذلك قوله في الغلام اذا لم يونس منه رشده انه قد
ثبت بقوله تعالي حتي اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وقد ذكرنا هذا حالا ننتظر في دفع المال اليه
بعد البلوغ وقال في اية اخري ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتي يبلغ اشده
فمنع لمساك مال اليتيم بعد بلوغ رشد فكان هذان الطرفان اللذان بهما حال الصغير
وحال بلوغ الرشد منصوصا عليهما وكل حد بلوغ الرشد الي اجتهادنا فكان عندنا
اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فقد بلغ رشده لان مثله قد يكون جدا او يمتنع في العادة
ان لا يكون قد بلغ اشده من له ولد ولد ولولده ولد فكذلك ساغ الاجتهاد فيه وفارق
ما وصفنا من المقادير واما ابو يوسف ومحمد فانهما قالا في مدة جواز نفي الولد اربعين
يوما لانه معلوم ان سكوته ساعة او ساعتين لا يمنع جواز نفيه وانه لو سكت عن نفيه
سنة او سنتين لم يكن له بعد ذلك نفيه بالاتفاق فاعتبرا مدة النفاس الذي هو
حال الولادة وهذا انما يسوغ فيه الاجتهاد من الوجه الذي ذكرنا وهذا نظير الاجتهاد
في تقويم المستهلكات وارش الجنايات فيثبت مقادير القيم ان ذلك كان علي وجه
التقريب لما يتباع به الناس من الاثمان او ما يدخل فيه النقص بالجراحة وليس ذلك مما

ذكرنا من المقادير التي لا تعلم الا من طريق التوقيف في شيء الى مثنا لفظ ابي بكر الرازي
قوله وافسدوا شيرا اما باع باقل مما باع عملا بقول عائشة في قصة زيد بن ارقم
قال في التقويم والقياس يجوز اعلم ان شيرا اما باع باقل مما باع قبل نقد
الثمن لا يجوز عندنا خلافا لمالك في الثاني وبعد نقد الثمن يجوز عندنا ايضا وبالمثل او
الاكثر يجوز بالاجماع سواء كان قبل نقد الثمن او بعده وكذا يجوز قبل نقد الثمن
اذا اشترى بعرض قيمته اقل منه لانه بيع تحقق شرائطه فجاز قياسا
على ما بعد نقد الثمن وعلى العوض والمثل والاكثر ولنا ما روى محمد بن الحسن في الاصل
بقوله بلغنا عن عائشة رضي الله عنها ان امراة سألتها فقالت اني اشتريت من زيد
ابن ارقم حادما بثمانمائة درهم الى الجذاذ ثم بعتها منه بسبعمائة درهم فقالت بئس
بئس ما اشتريت وبئس ما بعت اشتريت ابطلي زيد بن ارقم ان الله قد ابطل جهاد كل
ان لم يتب قال محمد حدثنا بذلك ابو حنيفة رفعه الى عائشة والباقي مما يتعلق بهذه
المسئلة مر بيانه في غاية البيان زيد بن ارقم بن ثابت ابو عمرو ويقال ابو
عامر الانصاري الحارثي الخزرجي الكوفي سكن الكوفة وقال الواقدي يكنى ابا سعد
وقال الهيثم يكنى ابا انيسة سمع النبي صلى الله عليه وسلم روى عنه ابو اسحق
السبيعي وابو عمرو الشيباني ومحمد بن كعب وابو حمزة طلحة بن يزيد في المغازي في غير
موضع قال الهيثم توفي سنة ثمان وستين من المختار بالكوفة كذا في كتاب الهداية والارشاد
وقيل مات سنة ست وستين ذكره ابن شاهين وقال ابن شاهين في المعجم حدثنا عبد الله
ابن محمد قال حدثنا علي بن الجعد قال حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة قال سمعت ابا ليلى يقول
كنا اذا اتينا زيد بن ارقم نقول حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول انا قد كبرنا
ونسينا والحديث عن رسول الله شديد قوله اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من
العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه السلام وهذا الكلام من الشيخ لم يقنع
في محزه لان اما إما للتفصيل واما للابتداء فليس هو للتفصيل لان تفصيل ما لا يدرك
بالقياس هو ما يدرك بالقياس حصل قبل هذه بقوله وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس وليس هو للابتداء ايضا لانه ذكره مرة وفهم قبل هذا ولم يقل فاما يدرة
وكان حق الكلام ان يربط كلامه هذا بقوله قد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل

بالقياس

بالقياس ويقول وهذا لانه لا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه السلام
لانهم اما ان يجازفوا ويكذبوا اذ لم يصح سماعهم من رسول الله عليه السلام فلا يستقيم حمل كلامهم على الجزاف والكذب لقوله عليه السلام خير القرون قرني الذي
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلما انتفى الجزاف والكذب
تعين التوقيف وهو السماع من رسول الله عليه السلام لانه لا مدخل لرايهم فيما
لا يدرك بالقياس وبيان كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وهذا
لان احدا لا يظن برايهم المجازفة في القول والاجتراء ان يحمل قولهم في حكم الشرع على
الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا برواياتهم وفي حمل قولهم على
الكذب والباطل قول يفسقهم وذلك يبطل رواياتهم فلم يبق الا الراي او السماع
ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للراي في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه
مطلقا كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا شك انه لو ذكر سماعه من رسول الله
عليه السلام كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذلك اذا افتى ولا طريق لفتواه الا
السماع وهذا قلنا ان قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل
به كالنص بترك به القياس حتى ان في شيرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن اخذنا
بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم وتركنا القياس لان القياس لما
كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع في فتواها وكذلك اخذنا بقول ابن عباس رضي
الله عنهما في النذر بذبح الولد انه يوجب ذبح شاة لانه قول يخالف القياس فتعين
فيه جهة السماع واخذنا بقول ابن مسعود في تقدير الجعل لراد الآبق من مسيرة
سفر باربعين لانه قول يخالف القياس وهو اطلاق الفتوى منه فيما يعرف بالقياس
فتعين جهة السماع فان قيل هذا المعنى يوجد في قول التابعي فانه لا يظن
المجازفة بالقول في المجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه قصدا على الكذب ومع
ذلك لا يتعين جهة السماع لفتواه عند الاطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يدرك
بالقياس كما لا يكون حجة فيما لا يعرف بالقياس قلنا قد بينا ان قول الصحابي
يكون ابعد عن احتمال الغلط وقلة التامل فيه من قول غيره ثم احتمال اتصال
قولهم بالسماع يكون بغير واسطة فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسمعوا

منه واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة
لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه فمن
هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابي وقول من دونه فيما لا مدخل له في
القياس فيه اي هنا لفظ شمس الائمة قوله واما فيما يعقل بالقياس
فوجه قول الكرخي ان التعول بالرأي من اصحاب النبي عليه السلام مشهور واحتمال
الخطاء في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا
يذمون الناس لي اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان الخطأ
من الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل
بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
الخبر واما قال الشيخ واما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي لان فيما
لا يعقل بالقياس للخلاف للصحابة بل تقليد الصحابي فيه بالاتفاق واما
الخلاف فيما يعقل بالقياس فعند ابي سعيد يقلد وعند الكرخي لا يقلد وقدم
الشيخ وشمس الائمة السرخسي قول الكرخي في بيان الدليل واختار قول ابي
سعيد لانهما اختارا قول ابي سعيد والقاضي ابو زيد قدم قول ابي سعيد
في بيان الدليل واخر قول الكرخي حيث اختار قول الكرخي وجه قول الكرخي
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بيانه ان الله تعالى امر بالاعتبار ولم يفصل
بين اعتبارنا واعتبار الصحابة والاعتبار رد الشيء الى نظيره وهو العمل بالقياس
فلا يجب تقليدهم عملا باطلاق النص ولان عملهم بالرأي مشهور الا ترى ان ابن
ابن مسعود اجتهد في مسئلة المفوضة شهرا فقال ارى لها مهر مثل
نسائها لا وكس ولا شطط فان صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين
بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رائي فقال الحمد لله
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولاحتمال الخطاء في رايهم فاتهم لزوال
العصمة فلا يجب تقليدهم مع احتمال الخطاء ولانه كان يخالف بعضهم بعضا ولا يدعو

غيره

غيره الى رأيه فلو كان رأيه حجة على الغير لدعا فلما لم يكن حجة لم يجب تقليده ولا يدل
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم على التقليد لان
المراد من الاقتداء بهم في طريقتهم في الاجتهاد لانهم كانوا يعملون بالرأي
فيما لا نص فيه ونحن ايضا نجتهد ونعمل بالرأي فيما لا نص فيه اتباعا لهم واقتداء
بهم في طريقتهم في الاجتهاد وقال القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم
واما ابو الحسن فانه يقول قول الصحابي ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا
الناس الى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم وكالائمة لما كان اجماعهم حجة دعوا
سائر الامم الى ما اجمعوا عليه وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى شريح
ان اقض بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم بما رأيك فلم يجعل قوله والمعنى
لقولهم ان معناه برأيك في اقوالنا لانه حمل على زيادة قيد لم يذكره وهذا
عندنا نسخ وليس بتاويل ولان الرأي واجب استعماله في آيات الكتاب واخبار
الرسول وقد تقدم ذكرهما فصار كانه قال برأيك فيهما ولانه ظهر من شريح
الحكم بخلاف رأي علي بين يديه وعن مسروق انه اتي فيمن نذر ان يذبح ولده
ان يذبح شاة وخالف فيه ابن عباس ورجع ابن عباس الى قوله ولان رأي
الصحابي كان حجة بالنظر في اصول الشرع الثابتة بالنص لا بالوحي وكان يحتمل
الغلط ولهذا كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى
غيره وكان يقول المجتهد منهم ان اخطأت فمن الشيطان ولما احتمل الخطأ لم يصر
حجة يجب تقليده لا لامحالة ولا ساغ لهم ذلك بالنظر في النصوص وهم وغيرهم
اذا بلغهم النصوص وعقلوا معانيها سواء اذا استوت آراؤهم الا ترى انهم
اذا اختلفوا في تاويل النص ساوى تاويل غير الصحابي تاويل الصحابي لانه يصار
اليه بالوقوف على معنى اللغة وهم وغيرهم فيه سواء اذا اختلفوا في التعليل وذلك
يعرف بالوقوف على المعاني التي عرفت بالشرع اعلاما على الاحكام ولا معنى لترجيحهم
على غيرهم لسبقهم في التقوى ولاختصاصهم بزيادة توفيق من الله تعالى لان مثله
ثابت بين التابعي ومن بعده والصالحين ومن بعدهم وهذا لانه امر باطن ولم
نتعبد بالبناء على البواطن وانما تعبدنا بما نقف عليه مما يظهر لنا من علم الرجل

باصول الشرع وحسن قياسه على النظائر بعبارة لسانه عما احاط علمه به ولا يجوز
ان يقال انه كرامة ثبتت نصا على ما روا لان النص عم الصحابة ومنهم من الا يجوز
تقليده بالاجماع كالاعراب فثبت انه اراد اهل البصر منهم واهل البصر عملوا بالرأي
بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك وكذلك قوله عليه السلام
اقتدوا بالذين بعدي انهما عملا بالرأي بعد الكتاب والسنة فثبت ان معنى
الاقتداء والاهتداء بهم يكون على معنى طلب الصواب بالرأي من اقوالهم
دون التقليد الا ترى انه شبههم بالنجوم وانما يهتدي بالنجم بعد الاستدلال
بالرأي بناء عليه فكذلك الاهتداء بهم انما يكون بالرأي بناء على اقوالهم لا بنفس
القول وعن اصحاب عبد الله بن مسعود ان ابن عباس كان يدعونا الى
الطعام وكان يجري المسائل وربما كان يخطئ وما كان يمنعنا من الرد
عليه الا انا كنا على طعامه ولو وجب تقليده لما كان المانع طعامه الا ما
لا يعرف بالقياس لانه لا يظن بهم القول جزافا فاذا بطل الرأي لم يبق الا
السماع الى هنا لفظ التنقيح قوله ومن ادعى الخصوص احتج
بقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما
روي في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا اي ومن ادعى الخصوص
في تقليد الصحابة وقال يقلد الخلفاء الراشدون واشالهم من فقهاء الصحابة
احتج بما روى الترمذي في جامعه مسندا الى حذيفة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبما روى الترمذي في معاذ بن جبل
وغيره باسناده الى انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحم
امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واعلمهم
بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضهم زيد بن ثابت وافراهم ابي ولكل امة
امين وامين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح وروى الترمذي باسناده
الى ابي النعراء عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي من اصحابي ابي بكر وعمر واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن

مسعود واسم ابي النعراء عبد الله بن لمي سمع ابن مسعود ذكره مسلم في الكنى
وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله وبعض اهل الحديث يخصون بترك
القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ويستدلون بقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وان
خالفهما غيرهما من الصحابة ولكن ترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف لقيام
الدليل فبقي حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر اي هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله ووجه قول ابي سعيد رحمه الله ان العمل
برأيهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك فضل فيهم
مقدم على الرأي وقد كانوا يسكتون عن الاسناد لاحتمال فضل اصابتهم في
الرأي بيانه ان نقول تقليد الصحابي واجب مطلقا يترك به القياس لان
العمل برأي الصحابي اولى من رأي غيره لوجهين احدهما ان رأي الصحابي
يحتمل ان يكون بناء على سماع وتوقيف من رسول الله عليه السلام ولكنه سكت
عند الفتوى عن الاسناد وما فيه احتمال السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقرب الى الصحة مما ليس فيه احتمال السماع فكان رأي الصحابي اولى بالاخذ
من رأي غيره والوجه الثاني ان رأيهم اقرب الى الصواب لمشاهدتهم اسباب
نزول النصوص بخلاف رأي غيرهم فكان تقليد الصحابي لكونه اقرب الى الصواب
اولى من قياس غيره وقال في ميزان الاصول وجها آخر وهو ان الغالب
فيه انه قول جميع الصحابة لا قوله وحده لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف
لظهر لاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل
واحد قرناءه في كل مسألة اجتهادية للاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر
يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل الينا من جهة التابعين
لنصب الفسوم بتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا
فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا
المعنى اي هذا لفظ الميزان وقول الشيخ وقد كانوا يسكتون عن الاسناد جواب

سوال مقدر بان يقال لو كان عند الصحابي سماع ثابت عند فتواه من رسول الله عليه السلام لاستند اليه فلما لم يستند الى رسول الله صلى الله عليه وسلم دل على انه لم يكن عنده سماع فاجاب عنه وقال كانوا يسكتون عن الاسناد مع وجود السماع لانه ما كان يلزمهم ان يقولوا عند كل فتوى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وجه ما ذهب اليه ابو سعيد البردعي وهو الاصح ان فتوى الصحابة فيه احتمال الرواية عمن نزل عليه الوحي فقد ظهر من عادتهم انه من كان عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص مطلقا من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأي في حق هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ولئن كان قوله صادرا عن الرأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تغير بانتفائها الاحكام فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئا من ذلك وعند تعارض الدليلين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه ليلي هنا لفظ شمس الائمة قوله فكان هذا الطريق هو

قوله

النهاية بالعمل في السنة لتكون السنة بجميع وجوهها وشبهها حقة مقدمة على القياس ثم القياس بانواعه حجة وهو المعنى الصحيح بانثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح للصافية الوجوب اليه فاما والامكن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة مدرجة اي العمل بلا دليل فصار الطريق المتنامي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا رضي الله عنهم فحمد الله اياهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر الدهر بحصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب اي فكان هذا الطريق هو تقليد الصحابي نهاية في العمل بالسنة لانا نعتمد عليه القياس العمل بحقيقة السنة كالمتواتر والمشهور وخبر الواحد اذا لم يرده الاصول والمسند والمرسل ورواية

المعروف

المعروف وغيره ثم تقليد الصحابي مطلقا على ما ذهب اليه ابو سعيد البردعي وتقليده فيما لا يدرك بالقياس على ما ذهب اليه الكرخي وفي تقليده شبهة السنة لاحتمال السماع من رسول الله عليه السلام ثم اذا لم نجد من الصحابة قولا فحينئذ نعمل بالقياس بانقوى وجوهه من التاثير والاخالة والطرد والدوران وقياس الشبهة لانا نعتبر العلة المؤثرة لا غير وهي اقوى الوجوه فقد انتج عملنا على هذا الوجه دون الشافعي انه ضيع وجوها كثيرة من السنن لانه يترك العمل بالمرسل ولا يسمع رواية المجهول بالفقه من الصحابة ويعمل بقياس الشبه وهو ليس بشيء لان مطلق الشبه لا يكون دليل صحة العلة ما لم يكن له اثر ويعمل بالاخالة وهي خيال بل خبال فاذا كان عمل المحض بالقياس على هذا الوجه فهو اذن لمن ترك القياس ولم يعمل به اصلا وعمل باستصحاب الحال من نفاة القياس كداود الاصبهاني وغيره وانما رد الشافعي المرسل ورواية المجهول للاحتياط في الدين ولكن الاحتياط ادى الى العمل بلا دليل وهو قياس الشبه وهذا معنى قوله فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل اي وسيلة الى العمل بما لا اصل له فصار الطريق المتنامي في العمل هو عمل اصحابنا في الاصول والفروع بحمد الله على ذلك وذكر قوله اليهم انتهى الدين بكماله بالفصل لا بالوصل تاكيدا لقوله فصار الطريق المتنامي الى اخره شدة اتصال احدى الجملتين بالاخرى كما في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة فصل قوله لا يؤمنون لانه مقرر لقوله سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم في ترك الاجابة وفصل ايضا قوله ختم الله لانه تاكيد ثاني ابلغ من الاول ولكن لترك قصة الى قصة اقوى في مخالفتها فمن قوله لكنه بحر عميق الى اخره كذلك لانه قال اولا الهم اي الى اصحابنا انتهى الدين بكماله وبفتواهم اي بجوابهم في الحوادث قام الشرع لحصاله اي بمحاسنه ثم قال لكن الشرع بحر عميق لا يقدر ان يقطعه بالسباحة كل احد وشروط الشرع للاجتهاد والقياس كثيرة لا يدرك جميعها كل طالب فلا عجب ان يقع من لم يجمع الشروط في العمل بلا دليل وهذا الذي ذكرنا هو بيان كلام الشيخ وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله هذا الذي بيناه هو النهاية في الاخذ بالسنة

حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأي بعده وبذلك يتم الفقه على ما اشار اليه محمد
في ادب القاضي فقال لا يستقيم العمل بالحديث الا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي
الا بالحديث واصحابنا رحمهم الله هم المتمسكون بالسنة والرأي في الحقيقة فقد
ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعي انه صاحب الحديث لانهم
جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها وجوزوا العمل بالمراسيل وقدموا
خبر المجهول على القياس وقد موا قول الصحابي على القياس لان فيه شبهة السماع
من الوجه الذي قررناه ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى
الذي ظهر قوته باثره فاما الشافعي رحمه لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا
من السنن وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة ايضا وحين لم ير
تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض عما فيه شبهة السماع ثم جوزوا العمل
بقياس الشبه وهو مما لا يجوز ان يضاف اليه الوجوب بحال فحاصله الاكمال من لم
يجوز العمل بالقياس لصلاتم يعمل باستصحاب الحال فحمله ما صار اليه من الاحتياط على
العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل وتبين ان صحابتنا هم القدوة في احكام الشرع اصولا
وفروعها وان بفتواهم انضح الطريق للناس الا انه بحر عميق الا يسلكه كل سابح
ولا يجمع شرائطه كل طالب والله الموفق الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

قوله وهذا الاختلاف في كل ما ثبت منهم من غير خلاف بينهم ومن غير
ان يثبت انه بلغ غيره فسكت مسلما له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق
في اقوالهم لا بعد وهم عندنا على ما بينا في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط
البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يجز الحجة بالحديث المرفوع سقط
احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض
وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل باتيهما شاء المجتهد
على ان الصواب واحد منهما لا غير ثم لا يجوز العمل بالبراءة الاصلية على ما مر في باب
المعارضة اي بهذا الاختلاف الذي قلنا في تقليد الصحابي فيما اذا ثبت قول
من واحد من الصحابة ولم يثبت فيه خلاف من سائر الصحابة ولا تسليم له منهم لانه
لو ثبت التسليم كان ذلك اجماعا لا يجوز لمن بعدهم خلافه على ما يجيء بيانه في باب الاجماع

من بعد حم

عند

عند بيان ركنه ولو ثبت الخلاف والرد لا يسقط قول البعض بالبعض بل يجب الترجيح
كما في وجوه القياس اذا اختلفت لانهم اذا اختلفوا ولم يحتج بعضهم على بعض بالحديث
المرفوع دل ذلك على سقوط احتمال التوقيف وقوله على ما مر في باب
المعارضة اشارة الى ما ذكر ثمة بقوله واذا عمل بذلك لم يجز نقضه ابدا لدليل
فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لان الاول
ترجح بالعمل به الى قوله واما الذي للاحتمال الانتقال فرجل صلى في ثوب على
تحري طهارته بتحقيقه او تقديره ثم تحول رايه فصلى في ثوب اخر على تحري ان
هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى به الا ان يتيقن بطهارته وشرح
كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي بقوله هذا كله في قول ظهر عن صحابي ولم
يشتهر ذلك في اقرانه فانه بعدما اشتهر اذا لم يظهر النكير عن احد منهم كان ذلك
بمنزلة الاجماع وقد بينا الكلام فيه وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا ان الحق
لا بعدوا اقاويلهم حتى لا يمكن احد ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم
وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين اقاويلهم ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم
كما يفعل في الايتين والخبرين لانه لما ظهر الخلاف بينهم ولم يجز الحجة بسماعه
من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأي
والرأي لا يكون ناسخا للرأي ولهذا لم يجز نسخ احد القياسين بالاخر ولكن
طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة للحد الاقاويل فان ظهر ذلك وجب
العمل بالراجح وان لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة بالاخذ بقول ايهما شاء بعد ان
يقع في اكبر رايه انه هو الصواب وبعد ما عمل باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول
الاخر الا بدليل وقد بينا هذا في باب المعارضة الى هنا لفظ شمس الائمة السرخسي رحمه الله

قوله واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة
ولم ير اجتهادهم في الرأي كان سوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده
وان ظهر فتواه في زمن الصحابة كان منهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا
لتسليمهم ممن ادركه اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم
لعدم احتمال التوقيف فيه وجه الاول ان شريحا خالف عليا في رد شهادة الحسن

له وكان يقول له قل ايها العبد الاثيم مخالف مسروقا ابن عباس في النذر
بنحر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم اي
واما التابعي ففي تقليده تفصيل فانه لا يجوز اما ان كان بلغ درجة الفتوى
في زمن الصحابة ورآهم في الرأي او لا ففي الثاني لا يجوز تقليده لانه كواحد
من سائر المفتين ففي الاول اختلف المشايخ قال بعضهم لا يصح تقليده ايضا
لعدم احتمال التوقيف من رسول الله عليه السلام وقال بعضهم هو مثل الصحابي
اذا رآهم في الرأي بدليل ان شريحا خالف عليا في رد شهادة الحسن لعلي
رضي الله عنه وقال ابو عبيد القسم بن سلام في حديث علي رضي الله عنه حسن الا
في فريضة وعنده شريح فقال له علي ما تقول انت ايها العبد الاثيم مخالف
مسروق بن الاجدع ابن عباس في النذر بذبح الولد وكان ابن عباس يوجب عليه
مائة من الابل فاوجب بعد خلاف مسروق شاة رجعا الى قوله ولان
التابعي صار كواحد منهم حيث سلموا له مرة احمته قال ابو عبيد الاثيم الذي
في شفته العليا طول وتوء في وسطها محاذي الانف وانما سماه قال الشريح
انما العبد لانه كان وقع عليه سباء في الجاهلية ايا هنا لفظ ابي عبيد وشريح
بالشين المعجمة والحاء المهملة هو شريح بن الحرث القاضي الكندي عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا نحوا وستين سنة لم
يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع فيها من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج من القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات وكان شريح يكنى
ابا امية ومات سنة تسع وستين ويقال سنة ثمانين كذا قال القتبي وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله الخلاف ان قول التابعي لا يكون حجة على وجه
يترك القياس بقوله فقد روينا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه كان يقول ما
جاءنا عن التابعين زاحمناهم وللخلاف ان من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين
انه لا يعتد بخلافه في اجماعهم واما من ادرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي فانه يعتد بقوله في اجماعهم عندنا حتى لا يتم
اجماعهم مع خلافه وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع اجماعهم وعلى هذا قال

ابو حنيفة رحمه الله لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان
يكره هذا وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله وحجة
قول الشافعي ان اجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة وللمشاركة للتابعي معهم
في السبب الذي استحقوا به رتبة الكرامة وذلك صحبة رسول الله عليه السلام
ومن هذه احوال الوحي ولهذا لم يجعل التابعي الذي ادرك عصرهم بمنزلتهم في
الاحتجاج بقوله فكذلك لا يقدح قوله في اجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك
عصر الصحابة في اجماعهم ولان صاحب الشرع امر بالاقتداء بهم وندب الى
ذلك بقوله بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا لا يوجد في حق التابعي وان
ادرك عصرهم فلا يكون مزاحما لهم وانما ينعدم انعقاد الاجماع بالمزاحم
وحجتنا في ذلك انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له اجتهاد الرأي والمزاحمة
معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم صار هو كواحد منهم فيما ينبني على
اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع
خلاف التابعي الذي ادرك عصرهم لانه من علماء ذلك العصر فشرط انعقاد
الاجماع ان لا يكون لاحد من اهل العصر مخالفا لهم وبيان هذا ان عمر وعليا
رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما
قلداه القضاء ليحكم برأيه الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال
الصدر الشهيد في الباب الرابع من شرح ادب القاضي للخصاف في تقليد
التابعي فعن ابي حنيفة رضي الله عنه في ذلك روايتان في رواية قال
لا اقلدهم ثم رجال اجتهد وا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب
وفي الثانية ذكر في النوادر قال من كان من ائمة التابعين وافتى في زمن الصحابة
وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده مثل الحسن وشريح ومسروق
ابن الاجدع وعلقمة وهذا لانهم لما بلغوا درجة الفتوى في زمن الصحابة وسوغ
الصحابة لهم الاجتهاد صار قولهم كقول الصحابة فعلى هذه الرواية لا يحتاج
الى الجواب عن قول من يقول لم يذكر افاويلهم في الكتب وعلى ظاهر المذهب يحتاج
فنقول ذكر لا يحتج بها بل بينا انه لم يستبد بهذا القول بل سبقه غيره وقال

متبعًا لا مخترعًا الى لفظ الصدر الشهيد وجملة البيان ما قال ابو بكر
الرازي في اصول فقهه في باب القول في التابعي هل يعد خلافًا على الصحابة
قال اصحابنا التابعي الذي قد صار في عصر الصحابة من اهل الفتيا يعتد
بخلافه على الصحابة كائنة واحد منهم وقال بعضهم لا يجوز خلاف الصحابي
الا لصحابي مثله والدليل على صحة قولنا ان الصحابة قد سوغت للتابعين
مخالفتهم والفتيا بحضرتهم وتنفيذ احكامهم مع اظهارهم لهم المخالفة في مذاهبهم
الا ترى ان عمر وعليًا رضي الله عنهما قد وليا شريحًا القضاء ولم يقتصرا
عليه في احكامه مع اظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسائل فان قيل
انما ولوهم الحكم ليحكموا بقول الصحابة من غير خلاف عليهم منهم قيل
له هذا غلط فان في رسالة عمر الى شريح فان لم تجد في السنة فاجتهد رأيك
ولم يأمره بالرجوع اليه ولا الحكم بقوله وخاصم عليًا الى شريح ورضي بحكمه حتى حكم
عليه بخلاف رأيه وشاور عمر رضي الله عنه كعب بن سور لعمره بالحكم بين المرأة
وزوجها في اللون عندما جعل لها قسم واحدة من اربع وقال ابو سلمة تذاكرت
انا وابن عباس وابو هريرة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس
اخر الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي وذكر
ابراهيم عن مسروق قال كان ابن عباس اذا قدم عليه اصحاب عبد الله صنع لهم طعامًا
ودعاهم قال فصنع لنا مرة طعامًا فجعل يسائل ويفتي فكان فيما لقنا ما
كان يمنعنا ان نرد عليه الا انا كنا على طعامه وسئل ابن عمر عن فريضة فقال
سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل انس عن مسئلة فقال سلوا مولانا
الحسن وايضًا فان التابعي اذا كان من اهل النظر ومن يجوز له الاجتهاد وفي
استدراك حكم الحادثة وكان في عصر الصحابة فلا فرق بينه وبين الصحابي
لان العلة التي من اجلها جاز للصحابي الخلاف على مثله موجودة في التابعي
وهو كونه من اهل النظر وهما في عصر واحد فان قيل لا يجوز للتابعي مخالفة
الصحابي لان الصحابة مخصوصون بالفضل دونهم وقد مدحهم الله تعالى
في كتابه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر

وقال

وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال لو انفق احدكم مثل احد
ذهبًا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه واذا كان هذا وصفهم لم يجز ان يساويهم
احد في منزلتهم قيل له اما الفضل فلم نقل الا ان الفضل الذي ذكرت لا يجوز
ان يكون علة في منع خلاف المفضول عليه لان الصحابة متفاضلون وافضلهم
الخلفاء الاربعة باجماع الامة وقد سوغوا مع ذلك الاجتهاد لمن دونهم
ومخالفتهم مثل ابن عمر وعبد الله بن عمرو وابي هريرة وانس رضي الله عنهم
ولو كان الفضل موجبًا لهم التفرد بالفتيا لما جاز لاحد من الصحابة مخالفة الائمة
الاربعة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي لما لم يمنع ان يقول معهما
من دونهما من الصحابة كذلك لا يمنع التابعي فان قيل لقول الصحابي مزية
على قول التابعي لانه قد شاهد النبي صلى الله عليه وسلم وعرف بمشاهدته مقاصد
قوله ومخارج حده ومن بعدهم ليست له هذه الحال فواجب ان لا يترجحوهم
قيل له ما عرفه الصحابي بالمشاهدة قد عرفه التابعي بسماعه ممن نقله اليه
فلا يختلف حكمه وحكم الصحابي من هذا الوجه لانه غير جائز من النبي صلى الله عليه وسلم
الحلاق لفظ يشتمل على حكم يريد به ان ينقل عنه ليشترك العام والخاص في معرفته
ولزوم حكمه الا وذلك اللفظ حتى ينقل بقيد الغائب ما افاد الشاهد ولا يجوز
ان يخص الشاهد من دلالة الحال ومخارج اللفظ بما لا يفيده اللفظ اذا نقل عنه الا
وحكمه مقصور على الشاهد ومخصوص به دون الغائب فاما اذا اراد عموم الحكم في
الفريقين فلا معنى لاعتبار حال المشاهدة ومخارج اللفظ واذا كان ذلك كذلك
فلا فرق بين من شاهد النبي عليه السلام وبين غيره الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله عبدًا سمع مقالتي فوعاها كم اداها الى من سمعها فرب حامل فقه لا فقه
له ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فجعل المنقول اليه الغائب افقه في
بعض الاحوال يعني حظا به من السامع وايضًا فان كثيرًا ممن شاهد النبي صلى الله عليه وسلم
كالاعراب ونحوهم لم يكن يجوز لهم الفتيا مع مشاهدة الرسول عليه السلام
فليس مشاهدته اذا علة لوجوب الاختصاص بالفتيا ومنع من لم يشاهد القول
معه ولما لم يمنع التابعي ان يقول في الفتيا ويجتهد رأيه وان لم يشاهد الرسول

علیہ السلام کذلک یجوز ان یخالف الصحابۃ الی ھنا لفظ ابی بکر الرازی

الحافظ ح

ثم اعلم ان التابعین طبقات قال الحاکم ابو عبد اللہ النیسابوری فی کتابہ فالطبقۃ الاولی من التابعین قوم لحقوا العشرۃ الذین شھد لھم رسول اللہ علیہ السلام بالجنۃ وغیرھم من الصحابۃ فمنھم سعید بن المسیب وقیس بن ابی حازم وابو عثمان النھدی وقیس بن عباد وابو وائل شقیق بن سلمۃ وابو رجاء العطاردی وغیرھم والطبقۃ الثانیۃ الاسود بن یزید وعلقمۃ بن قیس ومسروق بن الاجدع وابو سلمۃ بن عبد الرحمن وخارجۃ بن زید وغیرھم من ھذہ الطبقۃ والطبقۃ الثالثۃ عامر بن شراحیل الشعبی وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ وشریح بن الحرث واقرانھم من ھذہ الطبقۃ ثم ھم طبقات خمس عشرۃ طبقۃ اخرھم من لقی انس بن مالک من اھل البصرۃ ومن لقی عبد اللہ بن ابی اوفی من اھل الکوفۃ ومن لقی السائب ابن یزید من اھل المدینۃ ومن لقی عبد اللہ بن الحرث بن جزء من اھل الحجاز ومن لقی من اھل الشام ابا امامۃ الباھلی واما الفقھاء السبعۃ من اھل المدینۃ فسعید بن المسیب والقاسم بن محمد بن ابی بکر وعروۃ بن الزبیر وخارجۃ بن زید بن ثابت وابو سلمۃ بن عبد الرحمن بن عوف وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ وسلیمان بن یسار وھو لاء الفقھاء سبعۃ عن الاکثر من اھل الحجاز قال الحاکم حدثنا ابو بکر بن المقری قال حدثنا ابو جعفر الطحاوی قال حدثنا ابو العوام محمد بن عبد اللہ بن عبد الجبار المرادی قال حدثنا خالد بن نزار وحدثنا عبد اللہ بن اسحق قال حدثنا ابو بکر بن خلاد قال حدثنا اسمعیل بن اسحق القاضی قال حدثنا اسمعیل بن ابی اویس قال حدثنا عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ ابی الزناد قال کان من ادرکت من فقھائنا بالمدینۃ ممن ینتھی الی قولھم منھم سعید بن المسیب وعروۃ ابن الزبیر والقاسم بن محمد بن ابی بکر وابو بکر بن عبد الرحمن بن الحرث بن ھشام وخارجۃ بن زید ابن ثابت وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ وسلیمان بن یسار وکنا نسمیھم من نظر ایھم اھل فقہ وصلاح وفضل وقال الحاکم ابو عبد اللہ ایضا حدثنا احمد ابن عبد اللہ بن اسحق قال محمد بن احمد بن الحسن قال حدثنا محمد بن عثمان بن ابی شیبۃ قال حدثنا علی بن عبد اللہ المدینی قال سمعت یحیی بن سعید القطان یقول کان فقھاء المدینۃ اھل

حدثنا ح

عشرۃ

عشرۃ قلت لیحیی عدتھم قال سعید بن المسیب وابو سلمۃ بن عبد الرحمن والقاسم وسالم وعروۃ بن الزبیر وسلیمان بن یسار وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ وقبیصۃ بن ذویب وابان بن عثمان بن عفان وخارجۃ بن زید بن ثابت وقال الحاکم ابو عبد اللہ ایضا حدثنا احمد بن عبد اللہ قال حدثنا محمد بن احمد بن الحسن قال حدثنا محمد بن عثمان بن ابی شیبۃ قال حدثنا عبد اللہ بن عمر بن ابان قال حدثنا الدراوردی قال سمعت عبید اللہ بن عمر قال کان الفقہاء بعد اصحاب رسول اللہ علیہ السلام بالمدینۃ زید بن ثابت الانصاری وسعید بن المسیب بن حزن المخزومی وعروۃ بن الزبیر والقاسم بن محمد بن ابی بکر وقبیصۃ بن ذویب الخزاعی وعبد الملک بن مروان بن الحکم وسلیمان بن یسار مولی میمونۃ بنت الحارث فاما الخضرمۃ من التابعین وھم الذین ادرکوا الجاھلیۃ وحیوۃ رسول اللہ علیہ السلام ولیست لھم صحبۃ ولکنھم صحبوا الصحابۃ بعد النبی علیہ السلام فمنھم ابو عمرو الشیبانی سعد بن ایاس وسوید ابن غفلۃ الکندی ابو امیۃ وشریح بن ھانی الحارثی ویسیر ویقال اسیر بن عمرو واھل البصرۃ یقولون ابن جابر وعمرو بن میمون الاودی ابو عبد اللہ والاسود ابن یزید النخعی ابو عمرو والاسود بن ھلال المحاربی من ساکنی الکوفۃ والمعرور بن سوید وسعید خیثم بن یزید الحیوانی ابو عمارۃ وشبیل بن عوف الاحمسی ومسعود بن حراش لحوربعی بن حراش ومالک بن عبیر وابو عثمان النھدی عبد الرحمن بن مل وابو رجاء العطاردی عمران بن تیم وغنیم بن قیس ابو العنبر وابو رافع الصائغ وابو الحلال العتکی ربیعۃ بن زرارۃ وخالد بن عمیر العدوی وثمامۃ بن حزن القشیری وجبیر بن نفیر الحضرمی فھو لاء عشرون رجلا ذکرھم مسلم بن الحجاج فی الخضرمۃ ومن التابعین سوی الخضرمیین طبقۃ ولد وا فی زمن رسول اللہ علیہ السلام ولم یسمعوا منہ منھم یوسف بن عبد اللہ بن سلام ومحمد بن ابی بکر الصدیق وبشیر بن ابی مسعود الانصاری وابو امامۃ بن سھل بن حنیف وعبد اللہ بن عامر ابن کریز وسعید بن سعد بن عبادۃ والولید بن عبادۃ بن الصامت وعبد اللہ ابن عامر بن ربیعۃ وعبد اللہ بن ثعلبۃ بن صعیر وابو عبد اللہ بن الصنابحی وعمرو بن سلمۃ

الجرمي وعبيد بن عمير وسلمان بن ربيعة وعلقمة بن قيس وطبقة اخرى
تعد في التابعين ولم يصح سماع احد منهم عن الصحابة منهم ابراهيم بن
سويد النخعي لم يدرك احدا من الصحابة وانما روايته الصحيحة عن علقمة والاسود
وليس هذا ابا ابراهيم بن يزيد النخعي الفقيه وبكير بن ابي السميط ولم يصح له عن انس
رواية انما اسقط قتادة من الوسط وبكير بن عبد الله الاشج لم يثبت سماعه
من عبد الله بن الحرث بن جزء وانما روايته عن التابعين وثابت بن عجلان الانصاري
لم يصح سماعه من ابن عباس انما يروي عن عطا وسعيد بن جبير عن ابن عباس وسعيد
ابن عبد الرحمن الرقاشي ولخوه واصل ابو فروة لم يثبت سماع واحد منهم عن انس وطبقة
عند الناس في اتباع التابعين وقد لقوا الصحابة منهم ابو الزناد عبد الله بن ذكوان
وقد لقي عبد الله بن عمر وانس بن مالك وابا امامة بن سهل وهشام بن عروة وقد
ادخل على عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وموسى بن عقبة وقد ادرك انس بن مالك
وام خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص الى هنا لفظ الحاكم بن عبد الله الحافظ رحمه الله
في النوع الرابع عشر من علوم الحديث ومنع بعضهم ما قال الحاكم ان سعيد بن المسيب
لحق العشرة قال هذا خطاء لان سعيد بن المسيب لا يصح له رواية عن احد من العشرة
الا سعد بن ابي وقاص ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر وتوفي سنة اربع وتسعين
وقيل سنة ثلاث وتسعين نعم قد قيل ان سعيد بن المسيب افقه اهل الحجاز
في زمانه ويقال انه اعلم التابعين بقضاء عمر فقد ذكرنا تقليد الصحابي
وتقليد التابعي فاعلم الان ان تقليد مجتهد لمجتهد هل يجوز ام لا قال ابو بكر
الرازي رحمه الله في اصول فقهه وقد قال ابو حنيفة ان من كان من اهل الاجتهاد فله
تقليد غيره من العلماء وترك رايه لقوله وان شاء امضى اجتهاد نفسه وقال
محمد ليس لمن كان من اهل الاجتهاد تقليد غيره وكان ابو الحسن يقول ان قول ابي يوسف
في ذلك كقول محمد وكان يحتج لمذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بان هذا
عنده ضرب من الاجتهاد لانه جائز ان يكون عنده ان من يقلده اعلم ولعرف بوجوه
المقاييس وطرق الاجتهاد منه فيكون تقليده اياه ضربا من الاجتهاد يوجب ان
يكون اجتهاد من قلده اقوى واوثق في نفسه من اجتهاده

باب الاجماع

باب الاجماع الاجماع في اللغة عبارة عن العزم يقال اجمع
المسير وعلى المسير عزم عليه وحقيقته جمع رأيه عليه ومنه الحديث من لم يجمع
الصيام قبل الفجر فلا صيام له واجمعوا على الامر اتفقوا عليه كذا في المغرب
وفي الاصطلاح هو اتفاق آراء علماء العصر من اهل العدالة والاجتهاد على
حكم اليه اشار الفاضي ابو زيد في التقويم ثم ثبوت الاجماع منهم قد يكون
بنصهم جميعا وقد يكون بنص البعض وسكوت الباقين وسيجيء بيانه بعد هذا
وقال صاحب ميزان الاصول هو اجتماع جميع آراء اهل الاجماع على حكم من
امور الدين وقت نزول الحادثة وقال صدر الاسلام البزدوي حد الاجماع
ان يجتمع علماء عصر على شيء قولا وكذا اذا قال بعضهم وعرض مقالتهم على الآخرين وتدبروا
وتاملوا زمانا وسكتوا ولم يردوا فهو اجماع ايضا وقال الغزالي في
مستصفاه هو اتفاق امة محمد عليه السلام خاصة على امر من الامور الدينية
وطعن عليه ابن الحاجب بقوله ويرد عليه انه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم
المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او غريزي واجيب عن
الاول والثاني بان المراد منه المجتهدون الموجودون في ذلك العصر ويجوز
ان يجيب الغزالي عن الثالث بان يقول مرادي بالاجماع هو الاجماع على الشرعي
فلا يرد على العقلي والغريزي وقال فخر الدين الرازي في المحصول في
اصطلاح العلماء عبارة عن اتفاق اهل العقد والحل من امة محمد عليه السلام
على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول
او الفعل او اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين
على الاعتقاد ونعني باهل العقد والحل المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في الاحكام الشرعية وانما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا للعقليات
والشرعيات واللغويات الى هنا لفظ المحصول وقال ابن الحاجب
هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ومن رأى انقراض العصر
يريد به انقضاء اهل العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر
من حي او ميت وجوز وقوعه يريد لم يسبقه خلاف مستقر قوله

الكلام في الاجماع في ركنه واهليته من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه واما
ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق
منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله
والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا اي الاصل في نوعي الاجماع وهما الاجماع
قولا والاجماع فعلا ما قلنا وهو وجود التكلم من الكل او وجود الفعل من الكل
ويجوز ان يكون معناه ان الاصل في نوعي الاجماع ومما العزيمة والرخصة ما
قلنا وهو التكلم او الشروع في الفعل وانما حصر الشيخ الكلام في الاجماع
على خمسة لان النصر لا يصح الا بوجود الركن من الاهل بعد وجود شرطه
ولابد ان يكون له سبب داع اليه وهو مستند الاجماع هنا والمقصود منه الاثر
الثابت به وهو الحكم فكان خمسة وقول الشيخ فالتكلم منهم الضمير فيه
راجع الى من في قوله من ينعقد به لان من عام معنى فجاز جمع الضمير الراجع
اليه وبيان كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي بقوله ركن الاجماع
نوعان العزيمة والرخصة فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول يسمع منهم
او مباشرة الفعل فيما يكون من بابه اي من باب الفعل على وجه يكون ذلك
موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم
البلوى فيه كتحريم الربا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك
فيه اجماع جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى
العام منهم فيه كحرمة المرأة على عمتها وخالتها وفرايض الصدقات وما يجب
في الزرع والثمار وما اشبه ذلك وهذا الان ركن الشيء ما يقوم به اصله فاما
يقوم الاجماع في النوعين بهذا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وتظهر الشروع
في الفعل فيما كان من باب الفعل مثل اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا مثلا في الزراعة
او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شروعيته وقال ابو بكر
الدبوسي في اصول فقهه في باب القول في صفة الاجماع الذي هو حجة لله تعالى
الاجماع على وجهين احدهما يشترك فيه الخاصة والعامة لحاجة الجميع الى
معرفته وذلك كوا اجماعهم على ان الظهر اربع والمغرب ثلث وصوم رمضان

وحج البيت وتحليل الخمر وتحريم الزنا وشرب الخمر وتحريم نكاح الامهات
والاخوات ونحوهن فهذا الاجماع قد تساوي الخاصة والعامة فيه والاجماع
الاخر ما يختص به الخاصة من اهل العلم الذين هم شهداء الله عز وجل على
ما ذكره في كتابه ولا اعتبار فيه بقول العامة لان العامة لا مدخل لها
في ذلك اذ ليس بلوائها به عامة وذلك نحو فرايض الصدقات وما يجب في الزروع
والثمار من الحق وتحريم الجمع بين العمة وبنت الاخ وما جرى مجرى ذلك فما لم
يكن بلوى العامة معرفته والخاصة واجمعت عليه اي هنا لفظ ابي بكر الرازي
قول واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم
وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل اني واما
الرخصة في ركن الاجماع ان يوجد الاتفاق على حكم من بعض اهل العدالة والاجتهاد
قولا ويسكت الباقون منهم ولا يرد واعليهم بعد مضي مدة التأمل والشيخ
لم يقدر مدة التأمل شيء والقاضي ابو زيد قدر مدة التأمل بحين يتبين
للساكت الوجه فيه وقيل يقدر ذلك بثلاثة ايام بعد بلوغ الخبر واليه
اشار ابو بكر الرازي حيث قال فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر الساكت
خلافا مع العناية منهم بامر الدين ومعاينة الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف
لانهم موافقون لهم وهذا لان ابا بكر ذكر الايام بلفظ الجمع واقله ثلثة ايام
وقال في ميزان الاصول ولابد للتأمل من زمان وادناه الى اخر المجلس اي
مجلس بلوغ الخبر ثم قال الشيخ وقال بعض الناس لابد من النص ويحكى هذا
عن الشافعي اي قال بعض الناس لابد من التنصيص من جميع من ينعقد بهم
الاجماع ولا ينعقد الاجماع بالسكوت ويحكى هذا القول عن الشافعي وقال
شمس الائمة السرخسي واما الرخصة فهو ان ينتشر القول من بعض علماء العصر
ويسكت الباقون عن اظهار الخلاف وعن الرد عن القايلين بعد عرض الفتوى
عليهم او صيرورته معلوما لهم بالانتشار والظهور فالاجماع يثبت به عندنا
ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع ويحكى عن الشافعي انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الاجماع

وان انتشر القول من واحد او اثنين وات كثيرون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال صدر الاسلام البزدوي
في اصوله فقهه واما اذا افتى بعضهم وظهر الفتوى ولم يرده احد ومضى
على ذلك زمان يمكن التامل والله بترفيه فان هذا اجماع ايضا عند عامة
الفقهاء وقال بعض اصحاب الشافعي انه ليس باجماع وهو قول اصحاب
الظواهر والمعتزلة الا ان اصحاب الظواهر لا يرونه حجة واصحاب الشافعي
يرونه حجة لكن لا يسمونه اجماعا الى هنا لفظ صدر الاسلام البزدوي رحمه الله
وقال في ميزان الاصول لوجود الاجماع طرق ثلثة احدها الاجتماع
على قول واحد بجهة واحدة بان يقول جميع اهل الاجتهاد جواب المسئلة على وجه
واحد من الجواز او الفساد او الحل او الحرمة والثاني الاجتماع على
فعل واحد بان يفعلوا باجمعهم فعلا واحدا والثالث ان يوجد الرضا
من جميع اهل الاجتهاد على حكم من امور الدين وذلك يكون بطريقين اما بالاخبار
عن الرضا بذلك طوعا اذ هو امر باطن لا يعرف الا بسبب ظاهر دال عليه
واما بانتشار قول واشتهاره فيهم ولم يوجد ممن هو بسبيل من ذلك الرد
والانكار فيه وذلك في غير حال التقية وبعد مضي مدة التامل لان اظهار
الرضا في حال التقية وترك النكير والرد امر معتاد بل هو امر مشروع رخصة
فلا يدل ذلك على الرضا فلهذا اشترط مع السكوت وترك الانكار زوال التقية
وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التامل حلال شرعا فلا
يدل على الرضا ثم قد يتحقق في مسئلة واحدة الاجماع بهذه الطرق كلها وقد
يكون ببعض هذه الطرق وقد يكون بطريق واحد ثم لا خلاف في وجود
الاجماع وانعقاده بالقول والفعل بالرضا بطريق الخبر فاما بالرضا
بالسكوت بعد انتشار الخبر واشتهاره مع زوال التقية هل يكون اجماعا
سواء كان في عصر الصحابة او في كل عصر ينظر ان كانت المسئلة من مسائل
الاجتهاد اولم تكن فان لم تكن من المسايل الاجتهادية بل من العقليات المبنية
على الدليل القطعي فلا يخلو اما ان كان عليهم في معرفتها تكليف او ليس عليهم في

معرفتها

معرفتها تكليف بحوان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك ونحوها فانه
اذا وجد من واحد قول واشتهر ذلك فيما بين العلماء ولم ير الانكار
منهم صريحا فان السكوت وترك الرد لا يكون اجماعا ولا دلالة الرضا بذلك
القول المنتشر لانه لا تكليف عليهم في معرفة ذلك فلا يلزمهم النظر ان
ذلك منكر ام لا وانما يلزمهم الانكار اذا علموا ان ذلك منكر فاذا لم
يلزمهم النظر وفي كونه منكرا جاز ان لا ينظروا فلا يحصل لهم العلم بكونه
منكرا فلا يلزمهم انكاره واذا كان الامر كذلك فلا يتعذر ان يتركوا انكاره
ما لم يثبت كونه منكرا عندهم فلا يكون سكوتهم عن الرد والانكار دليل الرضا
فاما اذا كان في معرفة حكم الحادثة تكليف عندهم وانتشر قول
البعض في الحوادث وسكت الباقون ولم يردوا وعليهم يكون سكوتهم تصويبا
ايضا بذلك الحكم لانه لو كان خطاء لكانوا قد اجمعوا على ترك ما يجب عليهم
من انكار المنكر والله تعالى مدح امة النبي صلى الله عليه وسلم بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك فلا يجوز لهم ترك النهي عن المنكر من جماعتهم
فيؤدي الى الخلف في خبره وشهادته تعالى الله عن ذلك ولانه اذا كان خطاء
ولم يردوا فقد وجد الاجتماع على الخطاء والنبي عليه السلام قال
لا تجتمع امتي على الضلالة على ما تقرر في مسئلة الاجماع واما اذا كانت المسئلة
اجتهادية بان كانت في الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فعلى
قول اهل السنة والجماعة ومن قال ان المجتهد قد يخطئ ويصيب في الفروع
فالجواب فيها والجواب في المسئلة الاعتقادية سواء لان الحق اذا كان
واحدا لو لم يكن القول المنتشر من البعض فيهم حقا يكون خطاء فلا يحل لهم
السكوت وترك الانكار فيكون السكوت دليل الرضا والتصويب ضرورة
واما على قول من قال ان كل مجتهد مصيب اختلفوا فيه فقال ابو علي الجبائي
يكون اجماعا اذا انتشر القول فيهم ثم انقرض العصر فهو مثل قولنا الا انه
جعل مدة التامل انقراض العصر وعندنا بخلافه على ما مر وقال ابنه
ابو هاشم بانه لا يكون اجماعا ولكنه يكون حجة وقال ابو عبد الله البصري

لايكون اجماعا ولايكون حجة وروي عن الشافعي انه قال لااقول انه اجماع
ولكن اقول لااعلم فيه خلافا فتحرز عن احتمال الخلاف احتياطا الى هنا لفظ
ميزان الاصول وقال صاحب القواطع من الشافعية اذا قال
الصحابي قولا وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان
ذلك اجماعا مقطوعا به ومن اصحابنا من قال موجبة وليس باجماع
قاله ابو بكر الصيرفي وقيل ان هذا مذهب الشافعي لانه قال
من نسب الى ساكت قولا فقد افتري عليه وبهذا قال الكرخي من اصحاب
ابي حنيفة وبعض المعتزلة قاله ابو هاشم منهم وقال القاضي ابو بكر
ليس بحجة اصلا وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة واختاره ابو
عبد الله البصري وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان ذلك حكما من بعض
الصحابة وانتشر في الباقين ولم يعرف مخالف لايكون اجماعا وان كان فتوي
وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وعلى هذا ابو اسحق المروزي
وقال يكون اجماعا ان كان قديما والاصح هو القول الاول الى هنا لفظ
القواطع قوله قال لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال
فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن
فروي له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما اي قال
الشافعي في الدليل على ما ادعى ان السكوت لاينعقد به الاجماع لان عمر شاور
الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين وكان علي ساكتا فقال عمر له ما تقول
يا ابا الحسن وابو الحسن كنية علي رضي الله عنه ومنه المثل قضية ولا ابا
حسن لها فروي علي حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل عمر سكوته دليل
الموافقة لانه لو جعله دليلا لها لم يقل عند سكوته ما تقول يا ابا الحسن
قال شمس الائمة روي ان عمر لما شاور الصحابة في مال فضل عنده
للمسلمين فاشاروا عليه بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي
الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك
شكا وعلمك جهلا اري ان تقسم ذلك بين المسلمين وروي فيه حديثا

فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله اليهما لفظ شمس الائمة
والحاصل ان عليا استجاز السكوت وكان الحكم عنده بخلاف ما افتوا
فاجاب في التقويم عن الاحتجاج بسكوت علي بقوله قلنا ان عليا
استجاز السكوت لان ما اشار القوم اليه من الامساك الى نابة اخري
كان حسنا جايزا ولكن لما استنطق نطق بالقسمة ففيها الاحتياط للخروج
عن الامانة وهو الحض والنطق بمثل هذا لايجب ولكن يحسن فيجوز
السكوت عنه ويكون دلالة على حسن ما ظهر علي انا لم نجعل نفس السكوت
دلالة على التقرير فانه جايز للتامل فيما قال القوم وتجربة امرهم
الى وقت الانضاء قوله وشاورهم في املاص المراة فاشاروا
بان لاغرم عليه وعلي ساكت فلما سأله قال اري عليك الغرة وهذا
دليل ثاني للشافعي على ان السكوت لاينعقد به الاجماع ولايكون
دليل الموافقة قال شمس الائمة السرخسي في اصوله ولما شاور
عمر رضي الله عنه في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت قالوا
انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شئ عليك وعلي في القوم ساكت
فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان جهد رايهم فقد اخطاوا وان
قاربوك فقد غشوك اري عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد
استجاز السكوت مع اختلاف الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة
قال ابو داود في كتاب السنن حدثنا عثمان بن ابي شيبة ومروان
ابن عباد الرازي المعنى قالا حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن المسور
ابن مخرمة ان عمر رضي الله عنه استشار الناس في املاص المراة
فقال المغيرة بن شعبة شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيها
بغرة عبد او امة فقال ائتني بمن يشهد معك قال فاتاه محمد بن مسلمة
زاد مروان فشهد له يعني ضرب الرجل بطن امراته الى هنا لفظ السنن
قال ابو عبيد القسم بن سلام املاص المراة هو ان تلقي جنينها
ميتا يقال قد املصت المراة املاصا وانما سمي بذلك لانها تزلقه

وبهذا يقال ان لقمت الناقة وغيرها وكذلك كل شيء زلق من يدك فقد
ملص تملص ملصا وانشدني الاحمر فترى اعطافي رشاء ملصا
يعني انه يزلق من يدي فاذا فعلت انت ذلك به قلت املصته
املاصا قوله ولان السكوت قد يكون تهيبا كما قيل لابن عباس
رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال هبته
وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة وهذا استدلال بالمعقول على
ان السكوت لا ينعقد به الاجماع لان السكوت قد يكون للتهيبة وقد
يكون للتأمل والنظر في حكم الحادثة الا ترى ان ابن عباس كان ينكر
العول في الفرايض ويقول ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل
في مال نصفين وثلثا فاين اذا ذهب هذا بالنصف وهذا بالثلثين
فاين موضع الثلث فقيل له لم لم تقل هذا في زمن عمر فقال كان رجلا
مهيبا فهبته وعن عطاء ان رجلا سأل ابن عباس فقال كيف تصنع
في الفريضة العادلة قال ادخل الضرر على من واسوء حالا قيل
ومن الذي واسوء حالا فقال البنات والاخوات كذا في شرح
الكافي فاجاب صاحب التنقيح عن هذا وقال ما هذا الصحيح عندنا
فعمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويستشيره ويمدحه
ويستحسن اجتهاده وقد ظهر رده عليه في مسايل ولئن ثبت
فتأويله ان مهابته لسبقه عليه في الدين والفقه والرأي منعته
عن المبالغة في المناظرة لا انه سكت عن نفس الرد فعمر رضي الله
عنه كان اليمن للحق من غيره وكان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا
خير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله اهدي الي اخي عيوبه
وكان اكثر الصحابة شوري وجايز عندنا ان يكون عندنا فقيهان
مختلفان في مسئلة واحدهما اسبق واكثر فقها ويسلم والذي
مودونه للذي هو فوقه اتهاما لراي نفسه ولا يرد عليه رد منكر
الى هنا لفظ التنقيح وجه قول ابي هاشم انه حجة وان لم يكن

اجماعا

اجماعا ان الامتناع عن القول في الحادثة من الممسك يحتمل ان يكون للارتياء
والنظر والاستدلال فلم يجز ان يجعل اعتقادا للساكت فيه الا انه
مع ذلك حجة لان الفقهاء في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يظهر مخالف منهم فدل انهم اعتقدوه حجة وان لم يكن اجماعا
كما اجمع السلف على الاحتجاج بخبر الواحد وان لم يثبت كونه خبر الرسول
عليه السلام قطعا وقال في القواطع واما ابو علي بن ابي هريرة
فقال اذا كان الموجود قضا من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت
من الباقين على الرضا منهم لان في الانكار افتياتا عليه قال ابن ابي
هريرة ونحن نحضر مجالس الحكام ونراهم يقضون بخلاف ما هنا
ولا ينكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا رضا منا بذلك واما ابو اسحق
المروزي فقال ان الغلبة ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة
والصادر عن المفتي يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة
دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الاجماع
وقول الشيخ فقال درته اي قال ابن عباس تعني درة عمر قوله
ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل
عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم اي ولنا في انعقاد
الاجماع السكوتي ان شرط النطق على انعقاد الاجماع من علماء العصر جميعا
متعذر لان اجتماعهم جميعا على قول واحد بحيث يسمع قول من جميعهم
في غاية الندرة والمتعذر كالممتنع لان الله تعالى لا يكلفنا بالتمس في
وسعنا فلا يجوز ان يجعل شرطا لانعقاد الاجماع فصح الاجماع اذ ان
بنطق البعض وسكوت الباقين وهو المعتاد في كل عصر ايضا لان المعتاد
ان يتولى كبار العلماء الفتوى ويسلم صغارهم فتواهم ومعنى
هذا الكلام ما قال شمس الايمة السرخسي في اصوله بقوله وجه
قولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله
واظهار الموافقة مع الاخرين كان مؤديا الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لان لا يتصور

اجماع اهل العصر كلهم على قول سمع ذلك منهم الانادرا وفي العادة انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا
على كون الاجماع حجة فطريق المعرفة الحكم دليل على بطلان قول
هذا القايل وهذا الان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو
ممتنع يكون نفيا لاصله فكذا التعليق بشرط هو متعذر وهذا لان
الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في
وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون وكان ذلك
ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على
قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي
ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد
الاجماع لان الساعين من العلماء المجتهدين للحل لهم السكوت عن اظهار
الخلاف اذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول على الوجه
الذي يحل فهذا الطريق ينقطع معنى التساوي في الاحتمال ويترجح جانب
اظهار الموافقة اي لفظ شمس الايمة قوله ولانا انما جعل السكوت
تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان
مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار دليل
الخفاء فكان كالعرض وذلك بعد مضي مدة التامل وذلك ينافي
الشبهة فتعين وجه التسليم وهذا دليل ثاني على انعقاد الاجماع
السكوتي وفيه رد وجواب لقول الخصم ان السكوت محتمل لامور فلا يتعين
الرضا والتسليم بيانه انا لا نجعل مجرد السكوت تسليما بل انما نجعله تسليما
ورضا بعد العرض او بعد استتار الفتوى اذا مضت مدة التامل مثل
لان العرض انما يعرض جواب الحادثة موضع وجوب الفتوى على المعروض
عليه وموضع حرمة السكوت عليه لو كان الساكت مخالفا في فتواه للاول
في فتواه لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب فلو كان فتوى
الاول غير حق منكرا لوجب عليه رده ولم يجز سكوته لان سكوته يكون

فسقا

فسقا لان الواجب فلما سكت ومضى مدة التامل دل السكوت منه على
انه رضي بقول الاول ووافقه ولم يبق جهة اخرى غير جهة التسليم فتعين
وجه التسليم على انه هو المراد من السكوت وهذا اقتضى قوله وذلك بناء
الشبهة اي العرض او الاشتهار بعد مضي مدة التامل بناء في شبهة عدم
التسليم وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض معناه
يجعل السكوت تسليما بعد العرض او الاشتهار وقال صاحب التقويم
اما الاجماع نصا فما فيه اشكال واما سكوتا فلان السالك ما يحل له
السكوت عن بيان الحق اذا علمه في خلافه فيدل عدالته على ان سكوته
على وجه يحل له وهو في كون المسموع حقا الا انه شرط مدة التامل لدرك
الحق لان الحق لا ينال بالاجتهاد الا بعد نظر في اشباه الحادثة وتمييز الاشبه
من بين الجملة ولا بد لهذا من مدة ثم المدة لم تقدر في العادات لا تستند الى السكوت
بل الى حين يتبين له الوجه فيه اما على الموافقة فلا يلزمه النطق بسكوته
عن الرد دليل عليه او على المخالفة فيرده او يتعارض عليه الاشباه فيلزمه
الفتوى بأي الاشباه كان فيصير سكوته فتوى بما ظهر من فتوى الاول
الى هنا لفظ التقويم وجملة البيان هنا ما قال ابو بكر الرازي
في اصوله بقوله ثم لم يخلوا من يعتد به الاجماع من ان يكون وجود اجماعهم
معتبرا بان يعرف قول كل واحد منهم بعينه او ان يظهر القول من بعضهم
وينتشر في كافتهم من غير اظهار خلاف من الباقين عليهم ولا بد عند الفايلين به
وغيرهم جايز ان يكون صحة الاجماع موقوفة على وجود القول في المسئلة من كل واحد
منهم بوفاق الاخرين لان ذلك لو كان شرط الاجماع لما صح اجماع ابدا اذ لا يمكن احدا
من الناس ان يحكي في شيء من الاشياء قول كل احد من اهل عصر العقد اجماعهم على
شيء ان ثبت من الصدر الاول وان ثبت ممن بعدهم فلما ثبت عندنا حجة
اجماع الامة بما قدمنا من الدلايل وامتنع وجود الاجماع باثبات قول
كل من الصحابة والتابعين في مسئلة علمنا ان هذا ليس بشرط الا ترى ان تحريم
نكاح الامهات والبنات مجمع عليه لا يمتنع احد من الناس من اطلاق القول

بان هذا اجماع الامة من غير ان يعلم ان كل واحد منهم به الا ما ظهر وانتشر من
تحريم بعض وترك الباقين الخلاف فيه فبان بذلك ان شرط وجود الاجماع
انتشار القول عمن هو من اهل الاجماع مع سماع الباقين له من غير اظهار نكير
ولا مخالفة فان قال قايل ليس في ترك النكير وعدم اظهار الخلاف دلالة
على الوفاق لانه ليس يمتنع ان يتركوا مهابة او تقية او لغير ذلك من الامور
فاذ ليس في ترك اظهار الخلاف دلالة على الموافقة كما روي ان عمر رضي الله عنه
سال الصحابة في قصية المراة التي ارسل اليها يدعوها ففزعت فالقت جنينا
ميتا فقالوا انما انت مؤدب ولم يروا الا الخير وما نرى عليك شيئا وعلي ساكت
فقال له ما تقول يا ابا الحسن فقال علي ان كان هذا جهدوا بهم فقد اخطاوا
وان كانوا وافاروبك فقد غشوك اري عليك الدية فقال عمر رضي الله عنه انت
صدقتني فقد كان علي ساكتا مضمرا الخلاف الجماعة ولم يكن سكوته دلالة على الموافقة
ولم يستدل عمر ايضا بسكوته على الموافقة وذكر عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس
انه ذكر مسالة العول واحتج بان من لا ينتقل من فرض الى فرض فرضه قايم
ومن كان ينتقل من فرض لا الى فرض ادخلت النقصان عليه قال فقلت
هلا ذكرته لعمر فقال انه كان امير المهيبا فاخبر ان مهابته كانت مانعة له من
اظهار الخلاف عليهم قيل له اما قصة عمر في امر المراة فلا دلالة فيه على
ما ذكرت من قبل ان علينا كلم يسكت الى ان ابرموا الامر وفرغوا من الكلام
في المسالة وانما سكت لينظر الى جواب القوم ثم لما اجاب القوم اقبل عليهم
عمر فساله قبل ان يتكلم علي بشيء وعلي فكان عمر رضي الله عنه اراد ان
ياخذ قولهم او ان يقف في الحكم ان يخبره ولا يسكت وكنا انما نجعل ترك
اظهار الخلاف حجة اذا انتشرت المقالة وظهرت واستمر القايلون بها
عليها ثم لا يظهر من غيرهم فيها خلاف فاما ما دامت امور في مجلس التشاور
والارتياء فيها فجايز ان يكون الساكت ناظرا في المسالة مرويا فيها لم يتجه له
فيها شيء فلهذا استمرت الايام عليه ولم يظهر خلافا مع العناية منهم بامر
الدين ومراسة الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون لهم ولما

حديث

حديث ابن عباس في العول فان ابن عباس قد كان يظهر هذا الخلاف في عهد
الصحابة فانما منعته مهابة عمر رضي الله عنه من مجاهرته كما يهاب الحدث
مجاهرة ذوي الاسنان وكيف يجوز ان يكون ابن عباس يمنعه مهابة عمر
من الخلاف عليه وقد كان عمر يقدمه ويسأله مع سائر من كان يسأله
من الصحابة لما عرف من فضل فطنته ونفاذ بصيرته وكان يمدحه ويقول
له غص يا غواص ويقول شنشنة اعرفها من اخزم يعني شبهه بالعباس
في فهمه وعقله ودهاءه ومتى كان الناس في تقية من عمر رضي الله
عنه في اظهار الخلاف عليه في مسايل الحوادث وهو كان يستدعي منهم
الكلام فيها قال ابو بكر وقد كان عيسى بن ابان يقول ان ترك النكير
لا يدل على الوفاق لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتف في قصة ذي اليدين
بترك الناس النكير عليه في قوله اقصرت الصلاة ام نسيت حتى سال ابا بكر
وعمر رضي الله عنهما فقال لحقا ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فحينيذ اتم الصلاة
وكان ابو الحسن يقول ان ترك النكير لا يدل على الوفاق فيما كان طريقه
اجتهاد الراي لان ما كان طريقه الاجتهاد فغير جايز لاحد اظهار النكير على من
قال بخلاف قوله فليس اذن في سكوت القوم وتركهم النكير على القايلين في الحادثة
دلالة على الموافقة قال ابو بكر ولسنا نقول ان ترك النكير على الانفراد
يدل على الموافقة لان ترك النكير قد يجوز ان يجامعه اظهار الخلاف وعامة مسايل
الاجتهاد هذا سبيلها وانما نقول ان تركهم لاظهار المخالفة مع انتشار القول
واستمرار الايام قد يدل على الوفاق فاما قصة ذي اليدين فان القوم وان
تركوا المخالفة ولم يظهروا النكير عليه فغير جايز عندنا ان يستدل به في الموضع
الذي بحث فيه من الكلام على الاجماع ولعل عيسى انما اراد ترك النكير على الوجه
الذي كانت عليه قصة ذي اليدين لا يدل على الموافقة وانما قلنا ان قصة
ذي اليدين لا تعترض على ما قلنا في الاجماع من قبل ان ذا اليدين لما قال هذا
القول قال النبي صلى الله عليه وسلم عقيبه قبل ان يظهر من القوم خلاف عليه
او وفاق له احق ما يقول ذو اليدين لان الكلام كان مباحا في الصلوة

حينئذ فلم يكن هناك شيء يمنع من الاستفهام وقد كان له عليه السلام ان يعتبر حال القوم هل هم تاركون للنكير عليه ام لا فيستدل بتركهم الخلاف على صحة خبره ولكنه اختار الاستفهام بالقول وقد قلنا قبل ذلك ان ترك اظهار الخلاف انما يكون دلالة على الموافقة اذا انتشر القول وظهر ومرت عليه اوقات يعلم في مجرى العادة بانه لو كان هناك مخالف لاظهر الخلاف ولم ينكر على غيره مقالته اذ كان قد استنوعب مدة النظر والفكر واما ما حكيناه عن ابي الحسن من انه غير جائز له الانكار فيما طريقه الاجتهاد فهو صحيح ولم نجعل نحن ترك النكير حجة في الاجماع دون ترك اظهار الخلاف بعد ما مضى من وقت ظهور القول ما وانتشاره مدة لو كان هناك قايل بالخلاف له لكان قد استوفى مدة نظره واستقر رايه على قول يقول به ان كان مخالفا له فاذا لم يظهر منه ذلك علمنا انه موافق له ومن الدليل على صحة ما ذكرناه من اعتبار ترك اظهار الخلاف في القول الذي قد استفاض وظهر من بعض الامة انه معلوم في مجرى العادة وما عليه طباع الناس انهم اذا تشاوروا في امر من الامور فقال فيه اعلامهم واولوا الراي منهم قولا وسكت الباقون ان ذلك رضى منهم بذلك القول وموافقة للقايلين به وانه لو كان هناك مخالف لهم لاظهر الخلاف اذا كان ذلك امرا يهمهم ويتعلق بشيء من مصالحهم في دينهم فما كان منهم دينا يضيفه جملة منهم الى الحق وانه حكم الله تعالى الذي اداهم اليه اجتهادهم فهو اولى بان يكون تركهم اظهار الخلاف فيه دلالة على الموافقة وايضا فانهم مع اختلاف احوالهم وتفاوت طباعهم ومقاصدهم لا يجوز ان يتواطئوا على ترك اظهار خلاف ما هم له مضمرون كما ان قايلا لو قال يوم الجمعة ان الامام لما ان صعد المنبر رماه انسان بسهم فقتله لم يجز ان يعتبر جماعة ممن شهد الجامع ولم يسمعوا بذلك ان يتركوا اظهار النكير عليه ولا يجوز ان يتفق همهم على السكوت مع اختلاف احوالهم وايضا فانه معلوم ان السلف قد كانوا يعتقدون ان اجماعهم حجة على من بعدهم فخرجوا بذلك ان يكون هناك مخالف لهم مع انتشار قولهم وسيره ولا يظهره حتى يتبين للناس انه

ليس

ليس هناك اجماع يلزم حجته من بعدهم فوجب بهذا ان يكون سكوتهم بعد ظهور القول وانتشاره دلالة على الموافقة ولو لم يصح الاجماع من هذا الوجه لما صح اجماع ابدا اذ غير ممكن ان يضاف في شيء من الاشياء بقول الى جميع الامة على انها قد قالته ولفظت به وانما يعتمدون فيه على ظهور القول فيهم من غير مخالف لهم وقال بعضهم ممن لا يرى له الاجماع الذي يحكم بصحته وينقطع به العذر هو اتفاق العلماء على موضع الكعبة من مكة وموضع الصفا والمروة وان شهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة ونحو ذلك وما عدا هذا فلم يقم الدليل باجابه فيقال له من اين علمت ان العلماء متفقون على ذلك هل لقيت كل واحد منهم من اسلافهم والخلف فاخبروك به فان قال نعم اكذبه الناس كلهم وان قال لا فلم قضيت باتفاقهم عليه وهل علمته الا من حيث استفاض ذلك عن جماعة ولم ينكره منكر اذ لا سبيل لاحد الى اثباته الا من هذه الجهة فهلا جعلت هذا اعتبارا في امثاله مما لم يظهر وينتشر ثم لا يوجد احد من اهل ذلك العصر خلافا فيه فتثبته اجماعا اما الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله قول ولما سكوت علي رضي الله عنه عما كان الذين افتوا بانساكل المال وبان لا غرة عليه في املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة والتزام الغرم من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فمجرد السكوت عن مثله هذا جواب عن تمسك الخصم بسكوت علي حيث لم يكن ذلك دليل الرضا لانه نطق بعد السكوت بخلاف ما افتوا به فجاز عنه وقال كان سكوت علي عما افتوا به حسنا وما نطق به كان احسن والسكوت عن الحسن جميل ولا يدل على ان رايه الثاني موافقا وكلا منزلة في السكوت عن شيء لا يحل والحق في خلافه بيانه ان امساك ما فضل من مال الغنيمة لنائبة تحدث حسن وكذا عدم الغرم في املاص المراة حسن لعدم التيقن في حياة الجنين او موته فلا يعني للايجاب للمال بمقابلة ما كانت حيوته موهومة ولكن كان ما افتى به علي احسن لان وقوع الحادثة موهوم فيتصدق بالفاضل من

قسمة الغنيمة اذا كان قليلا على الفقراء من المسلمين ذكره محمد في السير الكبير
وكذا التزام الغرم وهو الغرة كان احسن صيانة لمجلس عمر رضي الله عنه عن
القيل والقال حتى لا يقول الناس ان عمر قتل نفسا بحيث وجب عليه فيه مال
ولم يؤده على انا نقول ان السكوت بحيث لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا
بان لا يستعجل في الجواب ويتفكر فيه اصابة للحق وسكوت علي كان بهذه المثابة
لانه لم يكن فصل الحكم بعد ولم يبرم الامر لان مجلس المشاورة كان بعد باقيا
فلم يكن سكوته دليل الرضا والتقرير وكلامنا في السكوت المطلق اعني انا لا نجعل
مطلق السكوت دليل الرضا والتقرير بل نجعله دليل ذلك بعد مضي مجلس التشاور
ومدة التامل فلم يرد سكوت على علينا وقول الشيخ وبعد فان السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز اي بعد ما قلنا من التقرير في سكوت علي نزيد
عليه تقريرا آخر وهو ما قاله ومعناه انه رجح فيما ذكرنا وقال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في اصوله فاما حديث القسمة فانما سكت علي رضي الله
عنه لان ما اشاروا به على عمر رضي الله عنه كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة
فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنائبة تنوب المسلمين ولكن كان القسمة احسن
عند علي رضي الله عنه لانه اقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وفي
مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن فلهذا سكت
علي في الابتداء وحين سأله بين الوجه الاحسن عنده وكذلك حديث الاملاص
فان ما اشاروا به من الحكم كان موصوابا لانه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع
بها ولا تسبيب موجبا بانه ولكن التزام الغرة مع هذا يكون بعد من القيل والقال
ويكون اقرب الى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء ولما استفتم
بين اولى الجهتين عنده يوضحه ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل
الموافقة عند ما يبقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد وانما يكون هذا حجة ان
لو فصل عمر الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله
عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتخريجه
اقلها مهم او لتعظيم الفتوى الذي يريد اظهاره باجتهاده حتى لا ينزوي به احد

من الباعين

من التابعين اولى في النظر في الحادثة وبين المشتبهات حتى يتبين له ما
هو الصواب فينظر هو والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان
هو يبين ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس
المشاورة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله فاما حديث
الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه اليمن
للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتاويله ايلاء العذر في الكف عن مناظرته
بعد ثباته على مذهبه هذا جواب عن التمسك للخصم بحديث الدرة فقال الشيخ حديث
الدرة في نفسه غير صحيح فلا يحتج به لان الصحابة اذا وقعت حادثة ليس
فيها نص عن رسول الله عليه السلام كانوا يتناظرون ويتشاورون فيما بينهم وما
كانوا يتقون عمر عن اظهار الحق وكان عمر اشد الناس انقيادا للحق من غيره
وكان قال له رجل اتق الله يا عمر فقال له اخ اسكت تقول لامير المومنين هذا
فقال عمر رضي الله عنه دعه فلا خير فيهم اذا لم يقولوا ولا خير فينا اذا لم نسمع والجواب
عن حديث الدرة مرة مرتين مرة في كلام القاضي ومرة في كلام ابي بكر الرازي
وان صح حديث الدرة فتاويله ايلاء العذر اي اظهاره اعني ان ابن عباس اظهر
عذره ليساعده الصحابة في كفه عن مناظرة عمر في العول بعد ثبات ابن عباس
على مذهبه نفيه في انكار العول لما انه سكت عن الرد والانكار وقال شمس
الائمة السرخسي وان صح فهذه الهيبة انما كانت باعتبار ما عرف من فضل ورأي عمر
رضي الله عنه وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة كما يكون من حال التهيب
مع ذوي الاسنان من المجتهدين في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون
في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران الى هنا لفظ شمس الائمة قوله
وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان
اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا على الاصل
الذي قلنا في الرخصة في دكن الاجماع وهو ان سكوت البعض الى ان ينقضي مدة
التامل دليل الرضا والموافقة يخرج اختلاف الصحابة على قولين او اقوال
فان اختلافهم يدل على ان ما خرج من اقوالهم باطل حتى لا يجوز احداث قول

لمن بعدهم بخلاف قولهم جميعا وكذلك اذا اختلف علماء كل عصر في مسئلة ليس
لمن بعد ذلك العصر ان يحدث فيها قولا آخر قال الشيخ ومن الناس من قال
هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين معناه ان اختلافهم
على اقوال سكوت ايضا عن القول الآخر الذي يحدث بعد عصرهم والسكوت محتمل
فلا تثبت الحجة بالمحتمل فلا يثبت بطلان القول الحادث بعدهم بل اختلافهم يسوغ
الاجتهاد لغيرهم من غير تعيين في القول الا انه باطل وقال الشيخ ولكنا نقول
ان الاجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب يتعين واذا اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا
معناه ان اختلافهم على اقوال اجماع منهم على حصر الحكم في الحادثة على اقوالهم لان كل
واحد من المختلفين يقول الحق هو مذهبي لا غير فاذا اتفق جميعهم على نفي قول
غير اقوالهم فقد اتفاقهم على بطلان القول الحادث ولا يجوز ان يظن بالصحابة الجهل
بالقول الحادث ويعلمه غيرهم لانهم بالمنزلة الرفيعة من العلم قال عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واصابة الحق من جل الكبر امات فلا يجوز
القول بخرمانهم عنها واصابة غيرهم وقال الشيخ وكذلك اذا اختلف العلماء
في كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا يعني اختلاف العلماء في كل
عصر هل يدل على بطلان القول الحادث في عصر بعدهم فيه اختلاف المشايخ قال
بعضهم هذا مثل اختلاف الصحابة يدل على بطلان القول الحادث لان الدليل
لا يفصل بين اختلافهم واختلاف غيرهم وقال بعض المشايخ اختلاف
العلماء في كل عصر ليس كاختلاف الصحابة لا يدل على بطلان القول الحادث لان اختلاف
الصحابة انما دل على بطلان القول الحادث لما لهم من الفضل والسابقة وليس غيرهم
بتلك المنزلة وقال الشيخ وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم
يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا يعني اذا خطب على المنبر بعض الخلفاء من الصحابة
بحكم من الاحكام فلم يرد عليه كان ذلك اجماعا لما قلنا وهو ان السكوت الساكت لو لم يجعل
تسليما كان رفقا وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ومن هذا الجنس ما اذا
اختلفوا في حادثة على اقاويل مخصوصة فان المذهب عندنا ان هذا ليكون دليل

الاجماع

الاجماع منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقاويل حتى ليس لاحد ان
يحدث فيه قولا آخر برأيه وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذي هو محتمل
ايضا فكما لا يدل على نفي الخلاف لا يدل على نفي قول آخر في الحادثة فاعلم ان ذلك
نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل ولكنا نقول قد بينا انهم اذا اختلفوا على اقاويل
فنحن نعلم ان الحق لا يعدوا اقاويلهم وهذا بمنزلة التنصيص منهم على
ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقاويل وما بعد الحق الا الضلال وكذلك
هذا الحكم في اختلاف بين اهل كل عصر الا على قول بعض مشايخنا فانهم يقولون
هذا في اقاويل الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ولكن المعنى الذي اشرنا
اليه يوجب المساواة وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء من الصحابة انه
قال في خطبته على المنبر ولم يظهر من احد منهم خلاف لذلك فان ذلك اجماع
منهم بهذا الطريق وقال صدر الاسلام البزدوي في اصول فقهه واذا
اختلفا اهل عصر في مسئلة اما الصحابة واما غيرهم فقالوا قولين او ثلثة او
اكثر فلا يكون لمن بعدهم ان يحدثوا قولا آخر عند عامة الفقهاء وكل المتكلمين
وقال بعض اصحاب الظواهر انه يكون لمن بعدهم ان يحدثوا قولا آخر وجه
قول اولئك ان الصحابة اختلفوا فيمن مات وترك ابوين وزوجا او زوجة
قال عامة الصحابة للزوج او الزوجة حقه وللام ثلث ما بقي والباقي للاب
وقال ابن عباس للزوج او الزوجة حقه وللام ثلث ما بقي والباقي للاب
وقال ابن عباس المال كله للاب والباقي للاب وقال ابن سيرين وابو الشعثاء في
الزوج والابوين مثل قول ابن عباس في المسئلة الاخرى للام ثلث ما بقي واحدثا
قولا آخر ولان اجماع العلماء حجة ولم يوجد الاجماع وكذلك الصحابة رضوان
الله عليهم اختلفوا في قول الرجل لامرأته انت علي حرام على قولين قال
بعضهم يكون تطليقة رجعية ان نوى الطلاق وقال بعضهم يكون ثابتا وقال
مسروق بن الاجدع لا يكون شيئا وعامة الفقهاء قالوا انهم لما اختلفوا على قولين
او ثلثة او اكثر ولم يزيدوا عليه كان هذا اتفاقا منهم انه لا يجوز الزيادة على تلك
الاقوال وان ما وراء تلك الاقاويل خطأ ولان الحق في جملة اقاويلهم يتعين

لانه لا يتصور اجتماعهم على الخطا فيكون في جملة اقاويلهم الحق والصواب ولكن
غير معين فكان ما وراء اقاويلهم خطاء فصح ان ما وراء اقاويلهم خطاء باطل
اما قول ابن سيرين وجابر بن زيد ابو الشعثاء في مسئلة الابوين مع احد
الزوجين فانهما لم يخالفا جميع الصحابة فانهما لم يبديا قولا ثالثا بل في احد
المسئلتين اخذا بقول عامة الصحابة وفي الاخرى بقول ابن عباس رضي الله
عنهم على انه لما ثبت منهما هذا المذهب فقد دللنا على ان الصحابة كانوا
على ثلثة اقوال في هذه المسئلة واما حديث مسروق فهو كان من اهل الاجتهاد
في زمن الصحابة وقوله كان معتبرا فيحتمل انه قال القول حال حياة الصحابة لا بعد
وفاتهم فيمتنع انعقاد الاجماع فيما وراء قوله لما قد لفظ صدر الاسلام وقال
ابو بكر الرازي في اصوله في باب القول في الخروج عن اختلاف السلف اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة على اقاويل معلومة لم يكن لمن بعدهم ان يخرج عن جميع اقاويلهم
ويبدع قولا لم يقل به احد وهذا معنى ما حكاه هشام عن محمد في ذكر اقسام
اصول الفقه فقال وما اختلف فيه الصحابة وما اشبه يعني انه لا يخرج عن
اختلافهم والدليل على صحة هذا القول قول الله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
وقوله تعالى واتبع سبيل من اناب الي وقوله تعالى تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا صفة كل عصر وفي
الخروج عن اقاويل الجميع اتباع غير سبيل المومنين ومخالفة من امرنا الله تعالى بالاقتداء
به لانا قد علمنا بدلالة صحة الاجماع ان الحق لا يخرج عنهم فلو جاز ابداع قول لم يقل
به احد لما امنا ان يكون هذا القول هو الصواب وانما قالوه خطاء فيوجب ذلك
جواز اجماعهم على الخطاء وذلك مامون وقوعه منهم فان قال قايل ما ذكرت
لا يلزم القايلين بان كل مجتهد مصيب وان الحق في جميع اقاويل المختلفين لانه لا يمنع
عندهم ان يكون هولاء مصيبين ومن يقول بخلاف قولهم ايضا مصيبا اذ كانوا حين
اختلفوا قد سوغوا الاجتهاد في طلب الحكم قيل له ما ذكرت من مذهب من
يقول ان كل مجتهد مصيب لا يعصم القايل به مما ارتماه وذلك لانهم حين اختلفوا
في المسئلة على هذه الوجوه فقد اجمعوا على ان ما عدا الما خطاء سواء كانوا مصيبين

في

في اختلافهم او بعضهم مصيب وبعضهم مخطي كما لو اجمعوا على قول واحد كان ذلك
اجماعا منهم بان ما عداه خطاء وان كان اجماعهم عليه من طريق الاجتهاد فالالزام صحيح
على ما ذكرنا لمن قال ان الحق في واحد ولمن قال ان كل مجتهد مصيب الا ترى انهم قد
سوغوا الاجتهاد في ميراث الجد وقد اختلفوا فيه على وجوه قد عرفت فاوجب
بعضهم الشركة بينه وبين الاخ وجعل بعضهم الجد اولى فلو قال بعضهم
قاويل اني اجعل المال للاخ دون الجد كان مخطيا في قوله مخالفا لاجماعهم ولو سائغ
ما قال هذا السايل لسائغ مخالفة اجماعهم الواقع عن اجتهاد لانهم حين اجتهدوا
في المسئلة فقد سوغوا الاجتهاد فيها ولم يكن ذلك مبيحا لمن بعدهم مخالفتهم فيما
اداه اليه اجتهادهم كذلك اذا اختلفوا فيها على وجوه معلومة وان كان اختلافهم
عن اجتهاد فغير جايز لمن بعدهم الخروج عن اقاويلهم اذ كان اجماعهم على ان لا قول
في المسئلة الا ما قالوه مانعا من تسويغ الاجتهاد في الخروج عنه ايا لفظ اراد
بكر الرازي بابـــــــــــــ الاهلية قوله الملية
الاجماع انما تثبت بالملية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق يعني
ان اهلية المجمعين التي ينعقد بها اجماعهم الملية الكرامة لان الاجماع يثبت كرامة
لهذه الامة والملية الكرامة بوجود الاجتهاد بلا هوى ولا فسق ظاهر فاعلم
ان ههنا شرايط متفقا عليها وهي شرايط الاهلية وهي العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة والكينونة من اهل الاجتهاد ومن اهل السنة والجماعة وهذا الان الاجماع
لا يكون الا باجتماع الاراء ولا راي للمجنون اصلا ولا للصبي كاملا واهل الكفر
وان كانوا اهل راي لم يعتبر رايهم لثبوت صحة الاجماع كرامة لهذه الامة الا ترى
الى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المومنين نوله ما تولى الاية كيف سوى بين مشاقة الرسول وبين
اتباع غير سبيل المومنين والفاسق منهم فلا يعتبر رايه ولا يعتبر راي من لم يبلغ
حد الاجتهاد من طلبة العلم كراي العوام لعدم التمييز بين وصف ينيط به الحكم
في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر راي المتكلم والمحدث لانه لا بصر
لهما في وجوه الراي والمقاييس الشرعية وانما شرطنا كونه سببا لثبوت الاجماع

بطريق الكرامية الا ترى ان اجماع اليهود والنصارى ليس بحجة ولا كرامة لاهل الهوى
والبدع فلا يعتبر اجماعهم وقال الشيخ واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس
اليه سقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك المتجر به وكذلك ان
غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية
يعني ان كان صاحب الهوى يدعو الناس الى هواه سقطت عدالته بالتعصب الباطل
مثل خلاف الروافض في امامة ابي بكر الصديق وعمر الفاروق فانه تعصب باطل
لتحرق الاجماع وكذا خلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه تعصب باطل
لانه انعقدت خلافته ببيعة من له ولاية البيعة وهو يومئذ افضل خليفة الله
على وجه الارض واولاهم بها اذ المتولي بها كبار الصحابة وائمة الخلق وخيارهم ممن بقي من
الصحابة فلا معنى لخلاف الخوارج وكذلك لا تجر صاحب الهوى بهواه اي لم يبال
بالذي قال وفعل وهذا كهذيان الروافض وتركهم البراءة في الصحابة رضي الله
عنهم فيسقط عدالتهم بذلك لان ترك المبالاة يسقط العدالة خصوصا اذا كان
بالافتراء في الصحابة وكذلك ان غلا حتى اذا كفر وهذا كما نقل عن غلاة الروافض
انهم جعفر اهو الاله الاصغر وعليا هو الاله الاكبر وطائفة منهم تحلوا في القول
وزعموا ان ابا مسلم نبي وان ابا جعفر المنصور هو الاله تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فطلبهم ابو جعفر واستتابهم فرجع عن ذلك قوم وثبت عليه قوم
فلم يتوبوا فقتلهم وصلبهم وقال في ميزان الاصول وقال بعض مشايخنا
ان كان غالبا في هواه حتى كفر به لا يكون المثلا ان المعتبر اجماع المسلمين وان كان
هوى لا يكفر به لا يعتبر خلافا فرع في عين هواه وبدعته كخلاف الروافض في خلافة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي
الله عنه ولما قوله في غير بدعته اذا لم يكن متعصبا في هواه داعيا لغيره
اليه يكون معتبرا في انعقاد الاجماع كما في الشهادة في الحدود وسائر الحقوق
ولكن الاصح ما قلنا فان الاصل اجماع الصحابة والله تعالى صانهم عن خلاف فيوجب
التضليل ليكون اجماعهم حجة مطلقة الى هنا لفظ الميزان وقال الشيخ
فاما صفة الاجتهاد فمختلف في حال دون حال اما في اصول الدين المجتهدة مثل نقل

في الاجماع ح

القران

القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك
الاجماع قاما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل
الرأي والاجتهاد اي فاما صفة الاجتهاد التي شرطنا في اهلية الاجماع فالكلام
فيها على التفصيل فان كان الحكم الذي اجمعوا عليه لا يحتاج فيه الى الرأي كنقل
القرآن وامهات الشرائع اي اصولها كالصلاة والزكوة والصوم والحج فالعوام
داخلون في ذلك لعدم الحاجة الى الرأي وان كان يحتاج فيه الى الرأي فرأي
العوام لا يعتبر في ذلك اصلا وذلك كبراهين الفروع وقال الشيخ وكذلك
من ليس من اهل الرأي من العلماء اي منهم كالعوام لا يعتبر رأيهم الا فيما يستغني عن
الرأي ولا يلتفت الى رأيهم فيما لا يستغني عن الرأي وهم كالفقهاء الذين
لا اصول لهم وكالمفسرين والمحدثين والمتكلمين ومعنى العصبية وهي
التعصب وهو التكلف لان يصير كالعصبة له كتقيس انتسب الى قيس وحقيقتها
الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي قرابة الاب كذا في القاموس وفسر النبي عليه
السلام العصبية في كتاب الادب من كتاب السنن في باب العصبية قال
ابو داود وحدثنا محمود بن خالد الدمشقي قال حدثنا الفريابي قال حدثنا سلمة
ابن بشير عن ابنة واثلة بن الاسقع انها سمعت اباها يقول قلت يا رسول الله
ما العصبية قال ان تعين قومك على الظلم والمجنون ان لا يبالي الانسان
باصنع وقد مجن بالفتح يمجن مجونا ومجانة فهو ماجن والجمع المجان كذا في
الصحاح وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله زعم بعض الناس ان الاجماع
الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق فرق الامة اهل الحق واهل الضلالة جميعا لان الحجة
اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل قال المذهب عندنا ما هو ان الحجة اتفاق
كل عالم مجتهد ممن هو غير مشهور منسوب الى هوى وللعالم يتفق في كل عصر لان حكم
الاجماع انما يثبت باعتبار وصف لا يثبت الا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة
كما قال تعالى جعلناكم امة وسطا وهو عبارة عن الخيار العدول المرضيين
وصفة الشهادة بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فلا بد من اعتبار الاهلية
لاداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف وذلك يشير الى فرضية الاتباع فيما

يا مرون به وينهون عنه وانما يفترض اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وثبوته بطريق
الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقا من كان بهذه الصفة فاما اهل الاهواء
فمن كان يكفر في هواه فاسم الامة لا يتناوله مطلقا ولا هو مستحق للكرامة الثابتة
للمؤمنين ومن يضلل في هواه اذا كان يدعوا الناس الى ما يعتقده فهو يتعصب
لذلك على وجه يخرج به الى صفة السفهاء والمجانين فيكون متهما في امر الدين لا معتبر
بقوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في امامة ابي بكر
رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه فان كان لا يدعو الناس
الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل به مؤمنا
لا معتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف
النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته
لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال
رضي الله عنه والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب
هكذا واما اذا كان مظهرا فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي قبلت
به شهادته لا يوجد هنا فانما تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم
عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم
لا يتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون
الذنب نفسه كفر وقد كفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع واعلم فنا
بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء في احكام الشرع وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون
ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر المخالفين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع فاما
من يكون محقا في اعتقاده ولكنه فاسق في تعاطيه فالعراقيون يقولون لا يعتد
بقوله في الاجماع ايضا لانه ليس باهل لاداء الشهادة ولان التوقف في قوله
ولجب بالنص وذلك ينفي وجوب الاتباع قال رضي الله عنه والاصح
عندي انه اذا كان معلنا لفسقه فكذلك الجواب لانه لما لم يتحرز عن اعلان ما
يعتقده باطلا فكذلك لا يتحرز عن اعلان قوله يعتقد بطلانه باطنا فاما اذا
اذا لم يكن مظهرا للفسق فانه يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى تود شهادته

لانه

لانه لا يخرج بهذا عن الاهلية للشهادة اصلا ولا من الاهلية للكرامة بسبب الدين
الا ترى انا نقطع القول بان من يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار فاذا
كان اهلا للكرامة مثابا بالجنة في الاخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الاجماع
فاما كونه عالما لما اجتهد فانه معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفته والحجة
الية العلماء وعلى قلنا من يكون متكلما غير عالم باصول الفقه والادلة الشرعية
في الاحكام لا يعتد بقوله في الاجماع هكذا نقل عن الكرخي وكذلك من يكون
محدثا لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس الشرعية لا يعتد بقوله في
الاجماع لانه فيما يبني عليه حكم الشرع بمنزلة العامي ولا يعتد بقول العامي
في اجماع علماء العصر لانه لا مداينة له في الحكم المحتاج الى معرفته فهو بمنزلة المجنون
حيث لا يعتد بخلافه ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التي قلنا من اهل العصر
ما لم يبلغوا احدا الا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الاجماع الموجب للعلم
بانفاقهم الا ترى ان حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد فكذلك حكم
الاجماع بقولهم لان بكل واحد منهما يثبت علم اليقين والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة
واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا
حد التواتر بخلاف الخبر فان ذلك محتمل للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى يتنفي
به تهمة الكذب بكثرتهم الا ترى ان صفة العدالة لا تعتبر هناك وهذا الظاهر حكم ابتداء
ليس فيه معنى احتمال تهمة الكذب بشيء اعلم فيه توهم الخطا واذا كانوا جماعة فالامن
عن ذلك ثابت شرعا كما امنا لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا فان قيل
لا يؤمن على هؤلاء اعلان الفسق او الضلالة او الردة مثلا بعد ما انعقد الاجماع منهم فكيف
يؤمن الخطا باعتبار اجتماعهم قلنا عن هذا الكلام جوابان لمشايخنا احدهما انا لا نجوز هذا
على جماعتهم بعد ما كان اجماعهم موجبا للعلم في حكم الشرع فان الله تعالى يعصمهم من
ذلك لان اجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة فكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم
كان معصوما عن هذا نقطع القول به لان قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء اذا
ثبت لهم هذه الدرجة وهو ان قولهم موجب للعلم كرامة لهم بسبب الدين والثاني
انه وان تحقق هذا منهم فان الله تعالى يقيم اخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتا باجماعهم لان الدين

هذا ح

محفوظا الى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق حتى يأتي امر الله فما يعترض على الاوائل لا يوثر في حكم الاجماع لقيام امثالهم
مقامهم بمنزلة موتهم الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال ابو بكر الجصاص
الرازي في باب القول فيمن ينعقد بهم الاجماع لا نعرف عن اصحابنا كلاما في تفصيل
من ينعقد بهم الاجماع وكيف صفتهم وقد اختلف اهل العلم بعدهم في ذلك
فقال قائلون لا ينعقد الاجماع الذي هو حجة سمعية موجبة للعلم الا باتفاق فرق الامة كلها
من كان محقا او مبتدعا ضالا ببعض المذاهب الموجبة للضلال وقال اخرون الاعتبار
بموافقة اهل الضلال لاهل الحق في صحة الاجماع وانما الاجماع الذي هو حجة لله عز وجل
اجماع اهل الحق الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم قال ابو بكر وهذا هو الصحيح عندنا
وذلك لان الله تعالى قد حكم لمن الزمنا قبول شهادتهم بالعدالة بقوله تعالى جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فجعل الشهداء على الناس والحجة عليهم بما قالوه
وشهدوا به الدين وصفهم انهم وسط والوسط العدل وقد قيل الوسط الخيار كما قال
تعالى قال اوسطهم يعني خيرهم والمعنى واحد لان العدل للخيار والخيار العدل واذا كان
ذلك كذلك فالاختيار لمن لم يكن من هذه الصفة في الاعتداد باجماعهم وقال تعالى
واتبع سبيل من اناب الي وقال تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقال تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس فالزمنا اتباع من اناب الينا والاقتداء بالمؤمنين وبمن يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر واهل الضلال والفسق بخلاف هذه الصفة فلا يلزمنا اتباعهم
ومتى اجمعت فرق الامة كلها على امر علمنا ان المأمور باتباعه منهم المؤمنون ومن
اناب الى الله تعالى دون اهل الضلال والفاسقين فدل ذلك على انه لا اعتبار بخلافهم
اذ كانوا لو وافقوهم لم يكونوا متبعين ولا مقتدى بهم ولا كان قولهم حجة على احد
فثبت بذلك ان انعقاد الاجماع متعلق بقول الجماعة التي قد شملها الوصف من الله
تعالى بالعدالة ولزوم قبول الشهادة وللاجل ما قدمنا من الاصل لم يعتد بخلاف الخوارج
وسائر فرق الضلالة لما ثبت من ضلالهم وانهم لا يجوز ان يكونوا شهداء لله تعالى وبما
يوجب ايضا ان لا يعتد بقول هؤلاء في الاجماع ان الشريعة مبنية على السمع ومن
لم يعرف الاصول السمعية لم يصل الى علم فروعها والخوارج ومن جرى مجراهم قد فوتت

السلف

السلف الذين تلقوا الدين وقبلوا اخبارهم وتعلمهم ومن كان كذلك عدم العلم
بها فصار بمنزلة العامي الذي لا يعتد ببنيه في الاجماع ولا الاختلاف لعدم علمه
باصول الشرع التي عليها مبنى فروعه فان قال قائل ان لم تعتد بمن ثبت ضلاله
في الاجماع ولا تعد خلافه خلافا للجل ما ثبت من ضلاله وفسقه فالذي يلزمك
على هذا الاصل ان لا تعتد بخلاف من ثبت فسقه من جهة الافعال وان كان صحيح
الاعتقاد لان الفاسق على اي وجه كان فسقه لا يكون من شهداء الله عز وجل
ولا ممن حكم له بالعدالة وانابه اليه قيل له كذلك نقول ان من ثبت
فسقه لم نعتد بخلافه ولا نعتبر اجماعه وكيف يعتد به في الاجماع والاختلاف
ومولا تقبل شهادته ولا فتياه فان قال فهل تجوز ان على هذه الجماعة التي
انعقد بها الاجماع الانتقال عن حال العدالة الى غيرها من الضلال والكفر قيل
له من الناس من لا يجيز ذلك لانهم لما ثبت انهم شهداء الله عز وجل في لزوم
قولهم امتنع خروجهم عن هذه الحال الى غيرها لانه يوجب بطلان حجة الله تعالى
الا ترى ان قول الانبياء عليهم السلام لما كان حجة على امتهم لم يجز عليهم التغيير والتبديل
والانتقال عن الحال التي هم عليها ومن الناس من يجيز ذلك على هذه الجماعة اذا اقام
غيرهم بدلا منهم ليبلغوا الامة من ان يكون فيها قوم متمسكون بالايمان فايون
بحجة الله تعالى التي هي الاجماع وجعلوا انتقالهم عن ذلك بمنزلة موتهم قال
واي القولين صح من ذلك فانه لا يخل بحجية الاجماع لان الامة لا تخلو في الحالين
من ان يكون فيها شهداء الله تعالى ومن ان يكون اجماعهم حجة قال ابو بكر
ولا يعتد بخلاف من لا يعرف اصول الشريعة لم يرتض بطرق المقاييس ووجوه الاجتهاد
الرأي كداود الاصفهاني والكرابيسي واضرابهما من السخفاء الجهال لانهم لا يعرفون
انما كتبوا شيئا من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر وردّ الفروع والحوادث الى
الاصول فهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه بجهله ببناء الحوادث على اصولها
من النصوص وقد كان داود تنفي حجج العقول ومشهور عنه انه كان يقول ليس
في السموات والارض ولا في انفسنا دليل على الله وعلى توحيده وزعم انه انما
عرف الله عز وجل بالخبر ولم ير الجاهل ان الطريق الى معرفة صحة خبر النبي

عليه السلام والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبئين والعلم بكذبهم انما هو
العقل والنظر في المعجزات والاعلام والدلايل التي لا يقدر عليها الا الله سبحانه
وتعالى فانه لا يمكن احدان يعرف النبي عليه السلام قبل ان يعرف الله تعالى
ممن كان هذا معتقده ومبلغ علمه كيف يجوز ان يعد من اهل العلم وممن يعتد
بخلافه وهو معترف مع ذلك انه لا يعرف الله تعالى لان قوله انى ما اعرف الله
تعالى من جهة الدلايل اعتراف منه بانه لا يعرفه فهو جهل من العامي واسقط من البهيمة
فمثله لا يعد خلافا على اهل عصره اذا قالوا قولا يخالفهم فكيف يعتد بخلافه على من
تقدمه ونقول ايضا في كل من لم يعرف اصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس
الفقهية انه لا يعتد بخلافه وان كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية وكذلك
كان يقول ابو الحسن لان علم الاصول العقلية لا يكتفى به في معرفة الاصول السمعية
ممن كان بالمنزلة التي وصفنا من فقد العلم باصول السمع لم يعتد بخلافه وان كان
ذا حظ في علوم اخر لانه يكون في هذه الحالة بمنزلة العامي الذي لا يعرف الاصول
ورد الفروع اليها فلا يكون من اجل ذلك خلافا في هذا لفظ ازيكم الرازي وهذا
كله كلام اصحابنا فقال صاحب القواطع من القواطع اعلم انه لا اعتبار بالكافرين
في الاجماع للان الاجماع انما صار دليلا بالسمع والادلة السمعية التي ذكرناها لم
تتناول الكافرين وانما تتناول المؤمنين على الخصوص ولان الاجماع حجة لمعرفة
الاحكام الشرعية والكفار لا يمكنهم معرفة الاحكام الشرعية ولا اعتبار ايضا
في الاجماع بكل المؤمنين لان في اقتضاء التكليف لانا لو اعتبرنا اجماع جميع المكلفين
لان في اقتضاء التكليف خرج الاجماع من ان يكون حجة لانه لا يكون بعده تكليف حتى يكون
اجماعهم حجة فيه ولانا قد دللنا ان اجماع كل عصر حجة والدلايل التي دلت ان الاجماع
حجة قد دلت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار ايضا لمن ليس من اهل الاجتهاد كالعامة
والمتكلمين الذين يدعون علم الاصول وقال بعض المتكلمين اتفاق العامة
مع العلماء شرط في صحة الاجماع وهو قول القاضي ابي بكر وقال بعضهم يعتبر اتفاق
الاصوليين المتكلمين وتعلق من اعتبار اتفاق غير الفقهاء بقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وهذا يتناول الكل وهذا لانه انما كان قول الامة حجة لانهم

عصموا

عصموا من الخطاء وليس يمتنع ان يكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطاء
واذا لم يمتنع ذلك وكانت الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة عامة في الخاصة
والعامة اعتبر اجماع الكل ليكون به حجة ولان الله تعالى قال ويتبع غير سبيل المومنين
وهذا يتناول الفقهاء والعوام والصحيح ما قدمنا لان العوام لا يعرفون
طرق الاجتهاد فهم كالصبيان واما المتكلمون فلا يعرفون طرق الاحكام وان
عرفوا البعض لا يعرفون جميعها فصار وجودهم كالعدم والذين لا يعرفون اصول الفقه
والذي استدلوا به فاكثر ما فيه انه عام فتخصه ونحمله على الفقهاء الذين يعرفون
طرق الاحكام ونقول ايضا ان الامة انما كان قولها حجة اذا قالوه عن استدلال
وهي انما عصمت عن الخطاء في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال
حتى تعصم عن الخطا فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة يدل عليه ان العامة
يلزمهم المصير الى قول العلماء فصار العلماء كانهم المتصرفون فيهم فسقط اعتبار
قولهم فقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه وقد روي ان ابا طلحة الانصاري
كان يستقبح اكل البرد في الصوم ويقول انه لا يفطر ولم يعد خلافه خلافا
لانه لم يكن من فقهاء الصحابة وقد قال بعض اصحابنا انما يشترك الخاصة
والعامة في معرفته فلا بد من اجماع الكل في الشيء لينعقد عليه الاجماع وقد
ذهب اليه بعض المتكلمين ايضا وعندي ان هذا باطل ولا يعتبر قول العامة
في شيء من الاحكام سواء كان من الاحكام الظاهرة التي يعرفونها او من الاحكام
التي لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل ويوجب اخراج العامة
واطراح قولهم في الاحكام اجمع وعلى هذا يقول ان العلماء بالنحو والعربية
واللغة لا يعتبر قولهم ايضا في انعقاد الاجماع على الاحكام وكذلك العلماء
الذين لا يعرفون الا التفسير وانما يرجع اليهم في الوقوف على اقوال المفسرين من
السلف وكذلك من المحدثين الذين لا يعرفون الا الرواية ويرجع اليهم فيما
يصح من الاخبار وما لا يصح واما الفقهاء الذين يرجع الى قولهم في انعقاد
الاجماع فهم المجتهدون واما الذين يتكلمون في الجوامد والاغراض وعرفوا
محض الكلام ولا يعرفون دلايل الفقه فلا عبرة بقولهم في الاجماع وهم بمنزلة العوام

وَاَمَّا الْمُنْفَرِدُوْنَ بِاُصُوْلِ الْفِقْهِ فَاِنْ وَافَقُوا الْفُقَهَآءَ فِيْ تَرْتِيْبِ الْاُصُوْلِ
وَطُرُقِ الْاَدِلَّةِ كَانَ خِلَافُهُمْ مُؤَثِّرًا لِيَمْنَعَ مِنْ انْعِقَادِ الْاِجْمَاعِ وَاِنْ خَالَفُوْهُمْ فِيْمَا
يَقْتَضِيْهِ اسْتِنْبَاطُ الْمَعَانِيْ وَعِلَلِ الْاَحْكَامِ وَغَلَبَةُ الْاَشْبَاهِ لَمْ يُؤَثِّرْ خِلَافُهُمْ وَلَمْ يَقْدَحْ
الْاِجْمَاعُ بِدُوْنِهِمْ اِلَى لَفْظِ صَاحِبِ السَّوَاطِعِ ثُمَّ قَالَ وَاَمَّا الْكَلَامُ فِيْ اِعْتِبَارِ
الْوَرَعِ فَقَدْ ذَهَبَ مُعْظَمُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اِلَى اَنَّ الْوَرَعَ مُعْتَبَرٌ فِيْ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ وَقَالُوْا اَنَّ
الْفَسَقَةَ وَاِنْ كَانُوْا بَالِغِيْنَ فِيْ الْعِلْمِ مَبْلَغَ الْمُجْتَهِدِيْنَ فَلَا يُعْتَبَرُ خِلَافُهُمْ وَوِفَاقُهُمْ
لِاَنَّهُمْ بِفِسْقِهِمْ خَارِجُوْنَ عَنْ مَحَلِّ الْفَتْوٰى وَالْفَاسِقُ غَيْرُ مُصَدَّقٍ فِيْمَا يَقُوْلُ وَاِفْقَ اَمْ
خَالَفَ وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِنَا يُعْتَبَرُ قَوْلُهُ وَلَا يَنْعَقِدُ الْاِجْمَاعُ لِاَنَّ الْفَاسِقَ الْمُجْتَهِدَ
لَا يَلْزَمُهُ تَقْلِيْدُ غَيْرِهِ بَلْ يَتَّبِعُ فِيْمَا يَقَعُ لَهُ لِمَا يُؤَدِّيْ اِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ وَلَيْسَ لَهُ اَنْ يُقَلِّدَ
غَيْرَهُ فَكَيْفَ يَنْعَقِدُ الْاِجْمَاعُ فِيْ حَقِّهِ وَاجْتِهَادُهُ بِخِلَافِ اجْتِهَادِ مَنْ سِوَاهُ وَيَجُوْزُ اَنْ يُقَالَ
اَنَّهُ عَالِمٌ فِيْ حَقِّ نَفْسِهِ مُصَدَّقٌ عَلٰى نَفْسِهِ فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰهِ وَهُوَ مُكَذَّبٌ فِيْ حَقِّ
غَيْرِهِ وَغَيْرُ مُمْتَنِعٍ هٰذَا الْاِنْقِسَامُ وَقَدْ قَالَ بَعْضُ اَضْحَابِنَا اَنَّ الْفَاسِقَ يَدْخُلُ فِي الْاِجْمَاعِ
مِنْ وَجْهٍ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْفَاسِقَ اِذَا اَظْهَرَ خِلَافَهُ سُئِلَ عَنْ دَلِيْلِهِ لِجَوَازِ
اَنْ يَجْلِبَهُ فَيَسْتَقِرُّ عَلٰى اعْتِقَادِ شَرْعٍ بِغَيْرِ دَلِيْلٍ فَاِذَا اَظْهَرَ مِنْ اسْتِدْلَالِهِ عَلٰى خِلَافِهِ مَا يَجُوْزُ
اَنْ يَكُوْنَ مُحْتَمِلًا لَمْ يَقْدَحْ الْاِجْمَاعُ بِخِلَافِهِ وَصَارَ دَلِيْلًا فِيْ جُمْلَةِ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ وَاِنْ كَانَ
فَاسِقًا لِاَنَّهُ مِنْ اَهْلِ الْاِجْتِهَادِ وَاِنْ لَمْ يُظْهِرْ مِنْ اسْتِدْلَالِهِ مُحْتَمِلًا لَمْ يُعْتَدَّ بِخِلَافِهِ قَالَ
هٰذَا الْقَائِلُ وَفِيْ هٰذَا يُفَارِقُ الْعَدْلَ الْفَاسِقَ لِاَنَّ الْعَدْلَ اِذَا اَظْهَرَ الْخِلَافَ جَازَ
الْاِمْسَاكُ عَنِ اسْتِفْسَارِهِ عَنْ دَلِيْلِهِ لِاَنَّ عَدَالَتَهُ تَمْنَعُهُ مِنْ اعْتِقَادِ شَرْعٍ بِغَيْرِ دَلِيْلٍ وَهٰذَا
التَّقْسِيْمُ لَا بَاْسَ بِهِ وَهُوَ كَلَامٌ يَقْرُبُ مِنْ مَاْخَذِ اَهْلِ الْعِلْمِ فَلْيُعَوَّلْ عَلَيْهِ وَرَاَيْتُ
فِيْ كِتَابِ الشَّيْخِ اَبِيْ اِسْحٰقَ الشِّيْرَازِيِّ اَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْاِجْتِهَادِ سَوَاءٌ كَانَ
مُدَرِّسًا مَشْهُوْرًا اَوْ حَامِلًا مَسْتُوْرًا وَسَوَاءٌ كَانَ عَدْلًا اَمِيْنًا اَوْ فَاسِقًا مُتَهَتِّكًا
يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ لِاَنَّ الْمَعْوَلَ فِيْ ذٰلِكَ عَلَى الْاِجْتِهَادِ وَالْمَجْهُوْرُ كَالْمَشْهُوْرِ وَالْفَاسِقُ كَالْعَدْلِ
فِيْ ذٰلِكَ وَالْاَخْذُ بِالْاَوَّلِ وَاَمَّا الْفِسْقُ بِتَاْوِيْلٍ فَلَا يَمْنَعُ مِنِ اعْتِبَارِ مَنْ يَغْبِرُهُ
فِي الْاِجْمَاعِ وَالْاِخْتِلَافِ وَقَدْ نَصَّ الشَّافِعِيُّ عَلٰى قَبُوْلِ شَهَادَةِ اَهْلِ الْاَهْوَآءِ وَهٰذَا
يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ فِيْ اعْتِقَادِ بِدْعَةٍ لَا يُؤَدِّيْ بِهِ اِلَى التَّكْفِيْرِ فَاَمَّا اِذَا كَانَ يُؤَدِّيْ بِهِ اِلَى

التَّكْفِيْرِ

التَّكْفِيْرِ فَلَا يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ وَوِفَاقِهِ اِلٰى هُنَا لَفْظُ السَّوَاطِعِ قَوْلُهُ وَمِنَ
النَّاسِ مَنْ زَادَ فِيْ هٰذَا وَقَالَ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ لِاَنَّهُمْ هُمُ الْاُصُوْلُ فِي الْاَمْرِ
بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ اَيْ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ زَادَ فِيْ اَهْلِيَّةِ الْاِجْمَاعِ لَا نَاقِلُنَا
اَهْلِيَّةُ الْاِجْمَاعِ تَثْبُتُ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ لَيْسَ فِيْهِ هَوًى وَلَا فِسْقٌ وَبَعْضُهُمْ قَالُوْا
لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَهُوَ مَذْهَبُ دَاوُدَ وَاَصْحَابِ الظَّوَاهِرِ ذَكَرَهُ صَدْرُ الْاِسْلَامِ
وَقَالَ ابْنُ الْحَاجِبِ وَعَنْ اَحْمَدَ قَوْلَانِ وَبَعْضُهُمْ قَالُوْا لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ
وَهُوَ مَذْهَبُ الزَّيْدِيَّةِ وَالْاِمَامِيَّةِ كَذَا فِي الْمَحْصُوْلِ وَبَعْضُهُمْ قَالُوْا لَا اِجْمَاعَ
اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ وَجْهٌ مِنْ خَصَّصَ اِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ اَنَّ
الْاِجْمَاعَ صَارَ حُجَّةً بِصِيْغَةِ الْاَمْرِ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالصَّحَابَةُ هُمُ الْاُصُوْلُ
فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَلَيْسَ هٰذَا لِاَنَّ الْخِطَابَ عَامٌّ يَشْمَلُهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَقَالَ
شَمْسُ الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَقَالَ بَعْضُ الْعُلَمَآءِ الْاِجْمَاعُ الْمُوْجِبُ لِلْعِلْمِ
لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الَّذِيْنَ كَانُوْا اَخْيَرَ النَّاسِ بَعْدَ
رَسُوْلِ اللّٰهِ لِاَنَّهُمْ صَحِبُوْهُ وَسَمِعُوْا مِنْهُ عِلْمَ التَّنْزِيْلِ وَالتَّاْوِيْلِ وَاُثْنِيَ عَلَيْهِمْ فِيْ
آيَاتٍ مَعْرُوْفَةٍ هُمُ الْمَخْصُوْصُوْنَ بِهٰذِهِ الْكَرَامَةِ وَهٰذَا ضَعِيْفٌ عِنْدَنَا
فَاِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا اَثْنٰى عَلَيْهِمْ فَقَدْ اَثْنٰى عَلٰى مَنْ بَعْدَهُمْ فَقَالَ خَيْرُ
النَّاسِ قَرْنِيْ الَّذِيْ اَنَا فِيْهِمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ فَفِيْ هٰذَا بَيَانٌ اَنَّ
اَهْلَ كُلِّ عَصْرٍ يَقُوْمُ مَقَامَهُمْ فِيْ صِفَةِ الْخَيْرِيَّةِ اِذَا كَانُوْا عَلٰى مِثْلِ اعْتِقَادِهِمْ وَالْمَعَانِيْ
الَّتِيْ بَيَّنَّاهَا لِاِثْبَاتِ هٰذَا الْحُكْمِ بِهَا مِنْ صِفَةِ الشَّهَادَةِ وَالرِّوَايَةِ وَالْاَمْرِ بِالْمَعْرُوْفِ
لَا تَخْتَصُّ بِزَمَانٍ وَلَا بِقَوْمٍ وَثُبُوْتُ هٰذَا الْحُكْمِ بِالْاِجْمَاعِ لِتَحَقُّقِ بَقَآءِ حُكْمِ الشَّرْعِ اِلٰى
قِيَامِ السَّاعَةِ وَذٰلِكَ لَا يَتِمُّ مَا لَمْ يُجْعَلْ اِجْمَاعُ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةً كَاِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ فَاِنْ
قِيْلَ فَاَبُوْ حَنِيْفَةَ قَالَ بِخِلَافِ هٰذَا لِاَنَّهُ قَالَ مَا جَآءَنَا مِنَ الصَّحَابَةِ اتَّبَعْنَاهُمْ
وَمَا جَآءَنَا مِنَ التَّابِعِيْنَ زَاحَمْنَاهُمْ قُلْنَا اِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ لِاَنَّهُ كَانَ مِنْ جُمْلَةِ
التَّابِعِيْنَ فَاِنَّهُ رَاٰى اَرْبَعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ اَبِيْ اَوْفٰى وَابْنَ
الطُّفَيْلِ وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ حَارِثِ بْنِ جَزْءٍ الزُّبَيْدِيَّ وَقَدْ كَانَ مِمَّنْ يَجْتَهِدُ فِيْ عَهْدِ التَّابِعِيْنَ
وَيُعَلِّمُ النَّاسَ حَتّٰى نَاظَرَ الشَّعْبِيَّ فِيْ مَسْئَلَةِ النَّذْرِ بِالْمَعْصِيَةِ فَمَا كَانَ يَنْعَقِدُ اِجْمَاعُهُمْ

بدون قوله قلته اقال ذلك لانه كان لا يرى اجماع من بعد الصحابة حجة الى هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول
عليه السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب المجعولون على سواء السبيل اى وقال
بعضهم لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام وهم رهطه الادنون
لانهم المخصوصون بالعرق الطيب لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت والمجبولون على سواء السبيل لقوله عليه السلام انى قد تركت فيكم ما
ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى ذكره الترمذى فى جامعه مسندا
الى جابر بن عبد الله قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى بعد ذلك زنيم
بعد ما عد له من المثالب والنقايص زنيم دعى ثم قال فيه ان النطفة
اذا خبثت خبث الناشئ منها ومن ثم قال رسول الله عليه السلام لا يدخل الجنة
ولد الزنى ولا ولده ولا ولد ولده انتهى وقال شمس الائمة
السرخسى رحمه الله ومن الناس من يقول الاجماع الا لعترة الرسول عليه السلام لانهم
المخصوصون بقرابة رسول الله عليه السلام وانسابا لعرق قال عليه السلام انى تارك
فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى ان تمسكتم بهما لم تضلوا بعدى وقال تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولكنا نقول انواع
الكرامة لاهل البيت متفق عليه ولكن حكم الاجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص معان
لا يختص ذلك باهل البيت والنسب ليس من ذلك فى شئ فالتخصيص به يكون زيادة
كيف وقد قال تعالى واتبع سبيل من اناب الى فكل من كان منيبا الى ربه مهتديا دخل
فى هذه الاية وهو المراد بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين كما ذكره نا من الاستدلال
به ليا فهنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال فى الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه
الادنون وقال فى مجمل اللغة عترة الرجل فيما يقال رهطه الادنون ماضيهم
وغابرهم ويقال هل العترة قربا وه من ولده وولد ولده وادانى بنى عمه الى هنا
لفظ المجمل وقال فى الغريبين وفى الحديث كتاب الله وعترتى قال الليث
عترة الرجل اولياوه وقال ابو سعيد عترة النبى عليه السلام بنو عبد المطلب
واحتج النبى على ان عترة الرجل اهل بيته الاقربون والابعدون بحديث ابى بكر

رض الله عنه

رضى الله عنه انه قال نحن عترة رسول الله عليه السلام وبيضته التى تفقأت
وقال ابو بكر للنبى عليه السلام حين شاورا صحابه فى الاساري عترتك وقومك
قال الازهرى كان اراد بعترته العباس وبقومه قريشا وقال ابن السكيت العترة
مثل الرهط ايا هنا لفظ الغريبين وقال النبى فى كتاب غريب الحديث
فى حديث ابى بكر رضى الله عنه ان الانصار قالت لقريش منا امير ومنكم امير
فجاء ابو بكر فقال انا معشر هذا الحى من قريش اكرم الناس احسابا وانقبه
انسابا ثم نحن بعد عترة رسول الله عليه السلام التى خرج منها وبيضته التى
تفقأت عنه وانما جيبت العرب عنا كما جيبت الرحا عن قطبها قوله
انقبهم انسابا يريد ابينهم واوضحهم والثاقب المضيء يقال حسب ثاقب ومنه
قول الله عز وجل فاتبعه شهاب ثاقب اى نجم مضيء ويقال اثقبت نارك
والثقوب ما تذكى به النار ومثل الوقود وقال ابو الاسود

اذا ع به فى الناس حتى كانه بعلياء نار اوقدت بثقوب

ويقال اثقبت النار فتقبت ومنه قول ساعدة

غاب تشيمه ضرام مثقب تشيمه دخل فيه وقوله

ونحن عترة رسول الله عليه السلام يريد رهطه قال وقد بينت فى صدر هذا
الكتاب وقوله انما جيبت العرب عنا فكنا وسطا وكانت العرب حوالينا
كما حفت الرحا فى وسطها للقطب وهو الذى تدور عليه وقريش كالقطب
ويقال جيبت القميص اذا قورت جيبه وجبتنه اذا جعلت له جيبا واراد
ان قريشا واسطة العرب ولبابها ولذلك قيل فى النبى صلى الله عليه وسلم هو
اوسطهم حسبا اى خيرهم ووسط كل شئ خيره ومنه قول الله عز وجل وكذلك
جعلناكم امة وسطا وقال الشاعر

كانت قريش بيضة فتفلقت فالمح خالصه لعبد مناف

اى هنا لفظ كتاب النبى وقال الزمخشرى فى الفايق العترة العشيرة وقال
ابو حاتم احمد بن حمدان الرازى يدل على ان الناس الى ان عترة رسول الله عليه السلام
ولد فاطمة وليس كذلك وانما عترة الرجل ذريته وعشيرته الادنون من مضى ومن

غير ونقله عن النبي قوله وهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة
فهم اهل حضرة النبي عليه السلام اي ليس الاجماع الا لاهل المدينة وقال ابو بكر
الرازي في اصوله فقهية زعمت فرقة من المتاخرين ان اجماع اهل المدينة
لا يسوغ لاهل سائر الامصار مخالفتهم فيما اجمعوا عليه وقال سائر الفقهاء
اهل المدينة وسائر الناس غيرهم في ذلك سواء وليس لاهل المدينة مزية عليهم في لزوم
اتباعهم والدليل على صحة هذا القول ان جميع الآي الدالة على صحة حجة الاجماع ليس
فيها تخصيص اهل المدينة بها من غيرهم لان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس خطاب لسائر الامة لا يختص بهذا الاسم اهل
المدينة دون غيرهم وكذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وقوله
تعالى واتبع سبيل من اناب اليّ قد عمت هذه الايات سائر الامم فغير جائز
للاحد ان يخص بها اهل المدينة دون غيرهم ولو جاز ذلك لجاز ان يقال في قوله
تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وقوله كتب عليكم الصيام وقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت انه مخصوص به اهل المدينة دون غيرهم فلما بطل هذا
لان العموم اللفظ لم يفرق بينهم وبين غيرهم كذلك حكم الآيات الموجبة لصحة
الاجماع لما كانت متناولة لم يجز لاحد الاقتصار بها على اهل المدينة دون غيرهم ولو
جاز لقائل ان يخص بها اهل المدينة جاز لغيره ان يخص بها اهل الكوفة دون من سواهم
فلما لم يجز تخصيص اهل الكوفة فيما تضمنته هذه الآيات كان كذلك حكم اهل المدينة
فيها وايضا فلو كان اجماعهم هو المعتبر في كونه حجة لما تحقق امره على التابعين
ومن بعدهم فلما لم نر احدا من تابعي اهل المدينة ومن غيرهم ممن جاء بعدهم
دعا اهل سائر الامصار الى اعتبار اجماع اهل المدينة ولزوم اتباعهم دل ذلك
على انه قول محدث لا اصل له عن احد من السلف بل اجماع السلف من اهل المدينة
وغيرهم ظاهر في تسويغ الاجتهاد لاهل سائر الامصار معهم واجازوا لهم مخالفتهم
اياهم فقد حصل من اجماع السلف من اهل المدينة وغيرهم بطلان قول من اعتبر
اجماع اهل المدينة وايضا فلو كان اجماع اهل المدينة حجة لوجب ان يكون حجة

في

في سائر الاعصار كما ان اجماع الامة لما كان حجة لم يختلف حكمه في سائر الازمان
في كونه حجة ولو كان كذلك لوجب اعتبار اجماع اهل المدينة في هذا الوقت
ومعلوم انهم في هذا الوقت اجهل الناس واقلهم علما وابعدهم من كل خير فان
قيل انما نعتبر الاجماع من يتفقه على مذهب اهل المدينة وهم اصحاب
مالك بن انس قيل له اعتبر اجماعهم وان لم يكونوا في هذا العصر
من اهل المدينة فان قال نعم قيل له فاعتبر اجماع اهل الكوفة من التابعين وان
لم يكونوا من اهل المدينة لانهم اخذوا العلم عمن انتقل اليهم من اهل المدينة من
الصحابة وايضا فليس يخلو اجماع اهل المدينة من ان يكون صحته متعلقة
بالموضع او بالرجال ذوي العلم منهم فان كان متعلقا بالموضع فالموضع موجود
فيجب اعتبار اجماع اهل الموضع في سائر الازمان وهذا خلف من القول وان
اعتبر بالرجال دون الموضع فان الذين نزلوا الكوفة هم عمدة اهل الدين واعلامه
منهم علي بن ابي طالب وابن مسعود وحذيفة وعمار وابو موسى الاشعري رضي
الله عنهم في اخرين من ذوي العلم منهم وقيل انه نزلها من الصحابة ثلثمائة
وبضع فيهم سبعون بدريا فلم خصصت بصحة الاجماع من اخذ عمن بقي بالمدينة
دون من اخذ نزل الكوفة وسائر الامصار دوخصمك اذا عارضك فيقول انما
اعتبر اجماع اهل الكوفة دون اهل المدينة لانهم اخذوا عن هولاء الذين ذكرناهم
وهم اعلام الصحابة وعلماؤهم فان قال انما خصصنا اهل المدينة بصحة
الاجماع لانها دار السنة ودار الهجرة ولان سائر الناس عنهم اخذوا كما كان اجماع
الصحابة حجة على التابعين لانهم عنهم اخذوا قيل فيعتبر اجماع اهل المدينة
من الصحابة الذين نبتوا بالمدينة ولم يخرجوا عنها دون من خرج عنها وانتقل الى غيرها
من الصحابة او نعتبر اجماع اهل المدينة ممن كانوا بعد الصحابة فان قال اعتبر
اجماعهم خاصة في زمن الصحابة وبعدهم ولا اعتد بخلاف من خالف عليهم من الصحابة
ممن خرج عنها قال قولا اجمع المسلمون على خلافه وقد ثبت عندهم بطلانه لانه ان
كان كذلك فواجب ان لا يجعل علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار
ابن ياسر ونظراءهم خلافا وكفى هذا خزيا لمن قاله فان قال انما اعتبر اجماع

اهل المدينة بعد الصحابة لان الصحابة كلهم اهل المدينة في الاصل قيل له فانما
اعتبرت اجماعهم بعد الصحابة لانهم اخذوا عن الصحابة فهلا اعتبرت اجماع اهل
الكوفة لانهم اخذوا عن الصحابة الذين انتقلوا اليهم من اهل المدينة وانما قوله
ان سايرالناس لما اخذوا عنهم وجب لزوم اتباعهم لما لزم التابعين اتباع الصحابة
لانهم اخذوا عنهم قيل له فان تابعي اهل الكوفة اخذوا عمن انتقل اليهم من اهل
المدينة فلا فرق بينهم وبين من اخذ عنهم اهل المدينة فاعتبر اجماع اهل الكوفة مع
اهل المدينة فان قال انما اعتبر اجماع اهل المدينة لان النبي صلى الله عليه
وسلم دعى لاهل المدينة ومدحهم فقال اللهم بارك لهم في صاعهم وفي مدهم
وقال من اراد اهل المدينة بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال لا
الايمان ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها وقال ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد واذا كان النبي عليه السلام قد دعا عليهم
واثنى عليهم ومدحهم وجب اتباعهم لانهم لا يدعو لهم ولا يمدحهم الا وهم مؤمنون
قيل له وما في دعاء النبي عليه السلام في صاعهم ومدهم ما يوجب كون
اجماعهم حجة وكيف وجه تعلق اجماعهم به وكذلك وكذلك قوله من اراد اهل المدينة بسوء
اذابه الله كما يذوب الملح لا تعلق له بحجية الاجماع لانه ليس في الخلاف عليهم اراد بهم
بسوء ولو كان كذلك كانت الصحابة بأجمعين اختلفت في الحوادث التي اجتهدوا فيها
اراد بعضهم قتال بعض بسوء وايضا فما ادعى لاهل المدينة الذين كانوا
في عصره لانهم كانوا مهاجرين وانصارا وكانوا مجتمعين بالمدينة ثم تفرقوا في
البلدان بعد موت النبي عليه السلام فان كنت انما جعلت اجماع هؤلاء حجة
فهذا مما لا تنازع فيه وان اردت اجماع من بعدهم فما الدليل على انهم بالوصف
الذي ذكرت بعد ذهاب الصحابة ومعنى قوله عليه السلام ان الايمان ليأرز
الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها انها دار الهجرة هاجر اليها المسلمون من
دور الشرك فلما زال فرض الهجرة زال ذلك لانه قد كان بعد زوال الهجرة يحل
احدان يقيم في قبيلته وحيه وبلده ولا يهاجر اليها ولو كان ذلك حكما عاما
في سائر الازمان لوجب ان يكونوا كذلك الآن ونحن للعلم في هذا الوقت اهل

مصر من الامصار الكبار قد استولى عليهم من الجهل وقلة الدين وفساد الاعتقاد
وعدم الخير ما استولى على اهل المدينة فان قيل قد روي عن النبي عليه السلام
انه قال ان الدجال لا يدخل المدينة وان على كل نقب من انقابها ملكا شاهرا سيفه
وهذا يدل على حراسة الله تعالى اياهم وانه قد اباهم بذلك من غيرهم فوجب ان
يكون حجة لهم في لزوم اتباعهم قيل له وما في هذا ما يوجب ما ذكرت ولم لا
يجوز ان تكون محروسة سواء صار اهلها الى الضلال او ثبتوا على الحق كما حرس
اهل مكة من اصحاب الفيل وكانوا مشركين وجايز بان يكون وصفها بان على
انقابها الملايكة في الوقت الذي حصرها المشركون يوم الخندق فاخبر النبي عليه
السلام عن حراسة الله تعالى اياها بالملايكة وانهم لا يدخلونها فيكون حكم الخبر
مقصورا على تلك الحال الى لفظ ابي بكر الرازي وقال صاحب القواطع
ثم ان كثيرا من الصحابة قد نقلوا عن المدينة ورحلوا عنها الى العراق والشام ومصر
وسايرالبلدان وانما رحل كل واحد منهم بما معه من السنن وبثه في اهل ذلك البلد
الذي اقام فيه وقد اقام بالشام منهم ابو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وعبادة
ابن الصامت وغيرهم وانتقل علي الى الكوفة وهو احد الخلفاء الاربعة واقام بها
الى ان توفاه الله تعالى وكان بها ابن مسعود وعمار وسعد بن ابي وقاص وحذيفة
وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر بن مسعود الى الكوفة كتب اليهم وآثركم
بعبد الله على نفسي وورد البصرة من الصحابة طلحة والزبير وعايشة فيمن
كان معهم من الصحابة واقام بها ابن عباس مدة وكان بها ابو موسى الاشعري
وعمران بن حصين وانس وغيرهم وهؤلاء اعيان اصحاب رسول الله عليه السلام
وقد كان مع كل واحد منهم طايفة من افقر الدين وقطعة من السنن وقد تلقاها
عنهم اهل هذه البقاع وحصلوها عندهم فكيف يجوز ان يجتزوا لوا دون الاجماع
ويتفاتوا عليهم في ذلك ولا يكون لهم حظ فيه ولا يعتبر منهم خلاف هذا امر
قبيح وخطة مستشنعة ثم نقول ان المدينة كما انها كانت مجمع الصحابة
ومهبط الوحي فقد كانت ايضا دار المنافقين ومجمع اعداء الدين منهم مثل عبد الله
ابن ابي بن ابي سلول والجلاس بن سويد ومجمع بن جارية الثقفي وطعيمة

ابن الاثير وغيرهم وكان من رؤسائهم ابو عامر الرابب وله بنو امسجد الضرار وفي المدينة
قال القائلون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا وقالوا لئن رجعنا الى
المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وفيها المنافقون على النفاق الذين نزل فيهم
قوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وفيها طعن وحوصر عثمان
حتى قتل وعلى اهلها كانت وقعة الحرة ايام يزيد بن معوية ففني الخلق وهلك
عامة اهل الفضل ثم انجلى عنها اكثر من بقي منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن
الحكم وقدم خطبتي العيد على الصلاة واخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر
والشر قديم وقد جرى من قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلثين من الهجرة الى ما بعد
المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراقين وغيرها من بلدان الاسلام ما تتابع النفوس
بسماعها وتقشعر من تمولها وشدتها فطهر من الجراة على الله تعالى وهتك حرمات
الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه وتغير عزي الاسلام وسفك
الدماء المحرمة وانتهاك المحارم والاقدام على العظائم التي لا تقدر قدرها ما لو
حكي عشر عشيره ذلك بلما قل القليل منه عن بني اسرائيل لتعاظمته هذه الامة
فكيف وهم الفاعلون بذلك المقدمون عليه ولله امر هو بالغه لعباده بالمرصاد
وسالة العصمة لي هنا لفظ القواطع وقال فيه ايضا وقد كان قال بعض
اهل المدينة لبعض اهل العراق وعندي انه ابن شبرمة من عندنا خرج العلم فقال بلى
ولكنه لم يعد اليكم قوله الان هذه امور زايدة على الاهلية استثنائا
منقطعا من الاقوال الثلثة اي لكن هذه الاقوال الثلثة وهي تخصيص انعقاد الاجماع
بالصحابة وبالعترة وباهل المدينة امور زايدة لان الدليل الموجبة لصحة
الاجماع لا اختصاص لها بشيء من الاقوال الثلاثة وقد مر بيان ذلك قبل هذا
والله اعلم باب شروط الاجماع قوله
قال اصحابنا انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع وقال الشافعي الشرط ان يموتوا
على وفاقه لاحتمال رجوع بعضهم اي انقراض اهل العصر قال في ميزان
الاصول انقراض العصر هل هو شرط لانعقاد الاجماع وكونه حجة ام لا ونعني
بانقراض العصر موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة

والاجماع

والاجماع عليه اختلفوا فيه قال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع
ولا بشرط كونه حجة حتى ان اهل العصر اذا اجمعوا على حكم حادثة قولا او وجد
القول من البعض والسكوت عن الباقين من غير تقية ومضى مدة التامل
لايحل لواحد من اهل هذا العصر ان يرجع عن قوله وكذا لايحل لاحد من العصر
الثاني ان يخالفهم في ذلك وقال بعضهم وقيل انه قول الشافعي ان
انقراض العصر يشترط لانعقاد الاجماع حتى يحل لواحد منهم ان يرجع قبل
موت الباقين ولكن لايحل لاحد في العصر الثاني ان يخالفهم لوجود شرطه
وهو انقراض العصر الاول لفظ المنار وقال القواطع من الشافعية
انقراض العصر ليس بشرط في اصح المذاهب لاصحاب الشافعي ومن اصحابنا من قال
ان انقراض العصر شرط ومنهم من قال ان كان قولا من الجميع لايشترط فيه انقراض
العصر وان كان قولا من بعضهم وسكوتا من الباقين اشترط فيه انقراض
العصر وقال بهذا ابو اسحق الاسفرايني قال لاصحاب ابي
حنيفة ايضا فيه اختلاف وقد قال بعض اصحاب الشافعي ايضا انه ينعقد
قبل انقضاء عصر ما لم يمكنه ولا يمكن استدراكه من قتل نفس او استباحة
فرج والا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وامكن استدراكه بانقراض العصر
لفظ القواطع وقال فخر الدين الرازي في المحصول انقراض
العصر غير معتبر في الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاذ
ابو بكر بن فورك لفظ المحصول وقال ابن الحاجب انقراض
العصر غير مشترط عند المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط واختلف
مذهب الغزالي فقال في منخوله ومن شرائطه عند بعض الناس انقراض
العصر ليستبان به استقرار الاتفاق ثم قيل يكتفى بموتهم تحت هدم
دفعة واحدة اذ الغرض انتهاء عمرهم عليه وقال المحققون لابد من
مضي انقضاء مدة ليفيد فائدة فانهم قد يجعون عن رأي وهو بعرض التغير
وقد روي عن ابن عباس انه ابدى الخلاف في مسايل بعد اتفاق الصحابة
والمختار انهم ان اطبقوا في محل القطع للحاجة الى انقراض العصر لان ذلك

لا يتفق غلطا وان اطبقوا في محل الظن من غير قطع فلا بد من استمرار العصر
والرجوع في مقداره الى العرف والغرض تبين الاستمرار وهنا لفظ المتحول
وقال في مستصفاه اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة وحكمة
انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطاء وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت
الجميع وهو فاسد لان الحجة في اتفاقهم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت
فلا يزيده الموت تاكيدا وحجة الاجماع الاية والخبر وذلك لا يوجب
اعتبار العصر فان قيل ما دام في الاحياء فرجوعهم متوقع وفتواهم
غير مستقرة قلنا فالكلام في رجوعهم فانا لا نجوز الرجوع من جميعهم
اذ قد يكون احد الاجتماعين حقا وهو محال اما بعضهم فلا يحل له الرجوع
لانه يخالف اجماع الامة التي وجبت عصمتها عن الخطاء نعم يمكن ان يقع الرجوع
عن بعضهم ويكون عاصيا به فاسقا والمعصية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على
الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعد ما تم الاجماع واعلم بانقراض
العصر قلنا ان عنيتم انه لا يصح اجماعا فهو بنت على اللغة والعرف وان عنيتم
ان حقيقتهم تحقق فما ماخذه وما الاجماع الا اتفاق فتاواهم والاتفاق قد
حصل وما بعد ذلك استدامة الاتفاق لا اتمام الاتفاق الى هنا لفظ المستصفى
قوله لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا
يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى
يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه
عندنا اي نقول ما ثبت به الاجماع من الدلايل من الايات والسنة لا يفصل بين انقراض
العصر وعدمه لانها مطلقة فلا يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع او كونه
حجة لان ذلك زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عندنا على ما سبق تقريره
في باب النسخ فلا يجوز النسخ بالرأي ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى
يعقل بدليل ان العقل يجوز الخطاء منهم في الاجماع ولكن لا يجوز الخطاء فيه بالنص لمعنى غير
معقول وهو قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء فاذا ثبت الحق بنفس الاجماع
لمعنى غير معقول لا يشترط انقراض العصر او نقول انما الاجماع ثبت حجة كرامة لهذه

الامة

الامة لا لمعنى معقول ولهذا لم يكن اجماع سائر الامم حجة فاذا كان كذلك لا يشترط
انقراض العصر اذ لو اشترط الانقراض لجاز ان يقع اجماعهم حين اجمعوا على خطاء
وهو خلاف الحديث وقوله حجة في قوله ما ثبت به الاجماع حجة بالنصب على
الحال كذا السماع وقال في ميزان الاصول اما علماؤنا احتجوا بالدلايل
الواردة في باب الاجماع من غير فصل بين انقراض عصرهم وعدمه فمن قيد كما يشترط
الانقراض فقد زاد على النصوص وقيد لم فيجب العمل بالاطلاق ما لم يثبت القيد
بدليل زايد يصلح معارضا للدلايل المطلقة ولا انقراض العصر اما ان يجعل
شرطا لانعقاد الاجماع او شرطا لكونه حجة والاول باطل لان الخلاف فيما
اذا وجد الحجة من كل واحد من اهل العصر صريحا انه معتقد هذا القول غير متوقف
فيه ولا شاك والانسان العاقل المجتهد يعلم المفارقة بين حال التامل والتوقف
والشك وبين حال العلم بالشيء قطعا والاخبار عن نفسه انه معتقد للشيء عالم
بخلاف الاخبار انه متاء، تامل متوقف شاك وليس شرط العلم بالشيء قطعا
هو انقراض العصر لامحالة بل اذا تحقق العلم عنده بالتامل والنظر في مدة
يسيرة فانه يشترط الزيادة فدل ان شرط الانقراض لانعقاد الاجماع باطل
والثاني باطل ايضا لانه متى ثبت وجود الاجماع منهم بصير حجة قاطعة
لا يجوز الرجوع عنه ولا المخالفة لانه لو جاز وجود الاجماع التام في زمان ولا
يكون حجة جاز وجوده ابدا وهذا لانه انما صار حجة لانه لا يجوز ان يكون الامة
كلهم على الخطاء وكونه جاز وجود الاجماع في مدة وهم على الخطاء جاز كذلك ابدا
واذا بطل الاحتمال تعين ان يكون انقراض العصر شرطا اليها لفظ الميزان وجملة الكلام
منها ما قال ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول وقت انعقاد الاجماع اختلف
اهل العلم في وقت انعقاد الاجماع فقال قائلون اذا اجمع اهل عصر على قول لا يثبت
اجماع ما داموا باقين حتى ينقرض اهل العصر من غير خلاف نظهر ممن يعتد بخلافه فيه
وقال اخرون اذا اجمعوا على شيء فقد صح الاجماع وثبت حجته ولا يجوز
بعد ذلك لاحد من اهل العصر ولا من اهل عصر ثان مخالفتهم انقرض اهل العصر
اولم ينقرض واقال ابو بكر وهذا هو القول الصحيح وكذا كان يقول الشيخ ابو الحسن

قف

من قبل ان الايات الموجبة لحجية الاجماع قد اوجبت الحكم بصحة اجماعهم من غير تخصيص
وقت والحال من حال فثبت حجة اجماعهم في سائر الاوقات بمقتضى الآي الدالة
على حجة الاجماع ولو ينعقد الاجماع قبل انقراض العصر لوجب ان لا ينعقد اجماع ابدا
لان الصدر الاول اذا اجمعوا كلهم يعتد باجماعهم ما داموا احياء فجايز ان يلحق
بهم من التابعين قبل انقراضهم من يسوغ له القول معهم والخلاف عليهم
فيكون بمنزلة واحد منهم في جواز الاعتراض بخلافه كما كان سعيد بن المسيب وشريح
وابراهيم والحسن في اخرين من التابعين يفتون مع الصحابة ويخالفونهم
ويسوغ الصحابة لهم ذلك كما سوغوا خلاف بعضهم لبعض فكان يجب على هذا
ان لا ينعقد الاجماع بانقراض الصحابة لان هناك من التابعين من هو في حكمهم
وفي مثل حالهم في جواز اعتراضه بالخلاف عليهم فيما قالوه فان كان كذلك
فوجب ان لا يصح الاجماع باجماع التابعين بعدهم معهم لانه قد يلحق بهم من
اتباعهم من يخالف عليهم ويعتد به وكذلك سائر الاعصار فيؤدي ذلك الى
بطلان حجة الاجماع فلما ثبت عندنا حجة الاجماع بما قدمنا علمنا ان اجماع اهل كل
عصر حجة في كل حين وزمان انقرض اهل العصر او لم ينقرض وانه غير جايز بعد
انعقاد اجماعهم ان يعتد بخلاف احد عليهم من اهل عصرهم ولا من غيرهم وايضا
فلما ثبت ان اجماعهم حجة ودليل سمعي تعالى فحيث ما وجد ينبغي ان يكون حكمه ثابتا
في جهة الدلالة ووجوب الحجة لان حجج الله تعالى ودلايله لا تختلف احكامها
بالازمان والاوقات كنص الكتاب والسنة لما كانا حجة لله تعالى لم يختلف حكمهما
في وجوبه في سائر الاوقات وايضا فلو لم يكن اجماعهم صوابا قبل انقراض العصر
كما امنا ان يكون الذي اجمعوا عليه خطأ وضلالا وقد امنا وقوع ذلك منهم
بقول الله تعالى لتكم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وسائر الآي الموجبة لحجة الاجماع وقول
النبي صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على ضلال وسائر الاخبار الموجبة لصحة الاجماع من غير تخصيص وقت
من وقت ولو جاز اجتماعهم على خطاء قبل انقراض العصر لجاز ذلك عليهم ايضا

مع انقراضهم وهذا يؤدي الى بطلان حجة الاجماع فان قال قايل قد خالف
عمر ابا بكر رضي الله عنه في التسوية في العطاء وكان يفضل وكان ابو بكر يسوي
ثم خالفه علي عمر فرأى التسوية وقد روي عن علي انه قال اجمع رأيي ورأي عمر
في جماعة المسلمين ان لا تباع امهات الاولاد ثم رأيت ان ارقهن وهذا يدل على اعتبار
انقراض العصر قيل له انما التسوية في العطاء فلم يقع عليها اجماع قط
لان عمر قد خالف ابا بكر وقال له اتجعل من لا سابقة له في الاسلام كذي
السابقة فقال ابو بكر انما عملوا لله عز وجل واجورهم على الله تعالى فلم
يحصل هناك منهم اجماع على التسوية وانما وقع الاجماع على ام الولد فانه يثبت عن علي
وذلك انه روي انه قال رأيت ان ارقهن وليس في قوله رأيت ان ارقهن دليل
انه رأى جواز بيعهن لانها قد تكون رقيقا ولا يجوز بيعها مثل الرهن والمستاجرة
وهي عندنا رقيق ولا نرى بيعها فاذا كان كذلك فانما افاد بقوله رأيت ان ارقهن
ان للمولى وطأهن بملك اليمين ونحو اكتسابها وما جرى مجرى ذلك من احكام
الارقاء وقد روي انه قال رأيت ان ابيعهن وجاز ان يكون المحفوظ هو الاول
وان ما روي من قوله رأيت ان ابيعهن انما هو لفظ الراوي حمله على المعنى عنده لما
ظن ان قوله ان ارقهن يوجب جواز بيعهن فان قيل اذا كان في الابتداء
جايزا لهم خلافهم فهلا جوزت لهم الخلاف بعد موافقتهم اياهم قيل
له انما يجوز خلاف بعضهم على بعض ما لم يحصل منهم الاتفاق الذي هو حجة لله عز
وجل كما يجوز للصحابي مخالفة الصحابي ما لم يحصل منهم اجماع فاذا حصل الاجماع
سقط اعتبار الخلاف لان الاجماع على اي وجه حصل وفي اي وقت وجد فهو حجة
لله تعالى فحكمه ثابت ابدا فان قال قايل لم جعلت قول بعضهم حجة
على بعض مع انهم من اهل عصر واحد ولو جاز ان يكون الثابتون على تلك المقالة
حجة على من خالف عليهم فيها لجاز ان تجعل قول المخالف حجة على الاخرين قيل
له لم نجعل قول بعضهم حجة على بعض وانما جعلنا قوله في الجماعة حجة عليهم جميعا
ولم يكونوا قد وافقوا بدءا لما كان قولهم حجة عليهم لانا انما اثبتنا الاتفاق
للجميع والله اعلم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله وقول الشيخ فاذا اجمع

بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا اي من بعد اتفاق علماء العصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم لم يصح رجوع بعضهم عن ذلك لان الحكم - يثبت قطعا ويقينا بالاجماع كرامة للامة فلا يجوز للبعض الخلاف بعد ما يثبت الحجة قطعا بخلاف خلاف البعض ابتداء فان خلافه جاز لان الحجة لم تثبت بعد وعند الشافعي - يصح رجوع البعض بعد الاجماع على رواية سقوط الاعتراض العصر لان الاعتراض لم يوجد فصار خلافه في الانتهاء كخلافه في الابتداء ولكن شرط الاعتراض ضعيف لما سبق بيانه قوله وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر والخلاف الاقل وهذا الكلام اعني قوله وفي الابتداء كان خلافه مانعا متصل بما قبله يريد به الفرق بين الخلافين في الابتداء وفي البقاء حيث جاز الاول وكان مانعا من انعقاد الاجماع ولم يجز الثاني فلم يكن رافعا للاجماع ولكن لما ذكره انجر كلامه الى ذكر الخلاف فيه فقال قال بعض الناس لا يشترط اتفاق جميع العلماء بل ينعقد الاجماع مع وجود الخلاف من الواحد او من الاقل ويجعل الخلاف من الواحد او الاقل كلا خلاف لان الجماعة احق بالاصابة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة من شذ شذ في النار ولقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهذا يدل على ان خلاف الاقل لا يعتبر وجوابه ما قال الشيخ ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل اجماع الامة حجة يعني في قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة فما بقي منهم واحد مجتهد يخالفهم لا يوجد اجماع الامة لان اجتهاد كل واحد من المجتهدين يحتمل الخطاء والصواب فلعل الصواب يكون مع ذلك الواحد المخالف قال الشيخ وانما هذه كرامة تثبت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد يعني ان كون الاجماع حجة كرامة لامة محمد ثبتت عند موافقتهم بدون ان يعقل فيه معنى معقول بدليل ان اهل الاجتهاد من اهل العصر لو كانوا اثنين او ثلاثة واتفقوا على حكم يثبت حجة الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطاء كما للجيل كيدهم اذا اخبروا عن شيء فلما ثبت الاجماع حجة غير معقول المعنى عند الموافقة افتقر

على

على مورد النص وموافقة الامة فلا ينعقد مع وجود الخلاف من الواحد او الاقل فلا يصلح ابطال حكم الافراد حتى لا يقال ان خلاف الواحد او الاثنين كلا خلاف وقال صدر الاسلام البزدوي واذا اجمع عامة العلماء على شيء وخالف واحد او اثنان قال عامة العلماء هذا لا يكون اجماعا وقال جماعة انه يكون اجماعا وهو قول محمد بن جرير وقال ابو عبد الله الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة ان لم ينكر واعلى هذا المخالف خلافه لا يكون اجماعا وقال صاحب التقويم اتفاق اهل الاجماع شرط في انعقاد الاجماع وان خالف واحد او اثنان لم ينعقد الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد او الاثنين وقيل هو قول احمد بن حنبل وهو قول بعض المعتزلة ويقال انه قول ابو الحسين البصري باسناد الكعبي الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله في فصل الشرط والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة لم يسوغوا هذا الاجتهاد حتى روي انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون قوله ولهذا قال محمد في الاملاء لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع وقال ابو بكر الرازي في اصوله مفهم في باب التقول فيمن يعتد بهم الاجماع واختلف اهل العلم في مقدار من يعتبر اجماعه فقال قائلون الاعتبار في ذلك باجماع جماعة يمتنع في العادة ان يخبروا عن اعتقادهم فلا يكون خبرهم فيما يخبرون مشتملا على صدق فاذا اجمعت جماعة هذه صفتها على قول من الوجه الذي بيناه ان الاجماع يثبت به ثم خالف عليها العدد القليل الذي يجوز على مثلهم ان يظهروا خلاف ما يعتقدون ولا نعلم يقينا ان خبرهم فيما يظهرونه من اعتقادهم مشتمل على

صنف لم يعتد بخلاف هؤلاء عليهم اذا اظهرت الجماعة انكار قولهم ولم يسوغوا
له خلافا وان سوغت الجماعة للنفر اليسير خلافها ولم ينكروه ولم يكن مسافات
به الجماعة اجماعا وان خالفت هذه الجماعة جماعة مثلها لا يجوز عليها في مجري
العادة ان تظهر لنا وصف اعتقادها الا وهي مشتملة على صدق فيما اخبرت به
وان لم نقطع لكل واحد في عينه انه صادق في قوله على حسب ما تقدم القول
فيه في الاخبار ان مسلمات المسلمين اذا اخبرت عن اعتقادها للاسلام
علمنا بقلنا ان فيها مسلمين كما ان اليهود والروم اذا اخبروا عن اعتقادهم
لليهودية والنصرانية علمنا يقينا ان فيهم من يعتقدها فاختلفت الجماعتان
اللتان وصفهما ما ذكرنا في حكم حادثة وانكر بعض على بعض ما قاله او لم
ينكره لم ينعقد بقول احدي الجماعتين اجماع اذا لم يثبت ضلال احد الفريقين
عندنا وهذا لا خلاف فيه وقال اخرون اذا خالف على الجماعة التي
وصفتم حالها العدد اليسير وان كان واحدا كان خلافه عليها خلافا صحيحا ولم
يثبت مع خلافه اجماع وكان ابو الحسن يذهب الي هذا القول ولم اسمعه يحكي
عن اصحابنا في ذلك شيئا قال ابو بكر واستدل من قال بالقول الاول
على صحته بقول النبي صلى الله عليه وسلم من سر بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد فقد تضمن هذا
القول الامر بلزوم الجماعة دون الواحد معلوم ان مراده اذا قالت
الجماعة شيئا وقال الواحد خلافه ولولا ان ذلك كذلك كما كان لذكره الواحد
منفردا لمعنى الجماعة معنى وايضا فلو وجب ان يعتد بخلاف مثله فيما لم
يسوغ الجماعة فيه خلافها لما انعقد اجماع ابدا على شيء لان القول اذا
انتشر وظهر في اهل العصر من غير خلاف ظهر من بعضهم على بعض فانا نجوز
مع ذلك ان يكون منهم واحدا او اثنان لم نبلغهم هذه المقالة او بلغتهم
فلم يظهروا الخلاف لان مثله جائز في الواحد والاثنين والعدد اليسير
ولا يجوز من الجماعات المختلفة الهمم والاسباب فاذا كان تجويز ذلك لم يمنع
صحة الاجماع كان اظهارهم لهذا الخلاف غير قادح في الاجماع لان اجماع

الجماعة

الجماعة التي ذكرنا حالها لا يخلو من ان يكون حجة على ذلك الانسان الذي اسر الخلاف
ولم يظهره او لا يكون حجة فان كان حجة عليه فهو حجة عليه ايضا وان اظهر
الخلاف وان لم يكن حجة عليه لم يثبت اجماع ابدا لبعد الوصول الي العلم
بان كل واحد من اهل العصر قد وافق الجماعة على ذلك القول ومن جهة اخري
ان هذا لا يخلو من ان يضل القائل به او يكون مخطئا فيه فغير جائز اذا كان هذا
هكذا ان يكون الجماعة في جيز الضلال والخطاء والواحد في جيز الصواب
لانه لو كان كذلك لكان ذلك الواحد المنفرد بنفسه حجة لوقوع الصواب
في جيزه دون الجماعة فلما لم يجز القطع على احد من الامة ممن لا يجوز وقوع الخطاء
منه علمنا انه غير جائز ان يكون الحق في قول الواحد او الاثنين دون الجماعة
ولو جاز هذا لجاز ان يرتد الجماعة ويبقى الواحد على الايمان ولو جاز وقوع
هذا بطلت الشريعة لعدم من يقوم به الحجة في نقلها ولكان ذلك الواحد
الباقي محكوما له باستواء الظاهر والباطن ولوجب القطع على عينه بانه حجة
لله تعالى على الناس في الاجماع وهذا قول فاحش لا يزيد ذو بصيرة وايضا
فان النفر اليسير يجوز ان يكون باطنهم خلاف ظاهرهم وان لا يكونوا معتقدين
للايمان في الحقيقة وجائز ايضا ان لا يعتقد واصحة ما يظهرونه من هذه
المقالة التي يخالفون بها على الجماعة ومن جاز ذلك عليه لا يجوز القطع على عينه
بانه لا يقول الا الحق وانا الجماعة فانا نعلم يقينا انها قد اشتملت على صدق
فيما اخبرت ان فيهم من باطنه كظاهره في صحة اعتقاده كما نعلم يقينا ان في الامة
من هو كذلك وان لم نقطع به في واحد بعينه وقد قال الله تعالى واتبع سبيل من
اناب الي وقال تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فوجب اتباع من علم
الحق في جيزه وناحيته دون من يجوز عليه الخطاء والضلال منهم قال
ابو بكر وهذا القول اظهر واوضح دلالة مما حكيناه عن ابي الحسن في اثبات خلاف الواحد
على الجماعة فان قال قائل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وهذا يوجب جواز الاقتداء بالواحد منهم وان خالفته الجماعة
قيل لا دلالة في هذا على ما ذكرت لاتفاق الجميع على ان الجماعة اذا اختلفت

لم يجز لاحد من بعدهم تقليد الواحد منهم بلا نظر واستدلال فصار شرط مساعدة
الدليل لقوله مضمرا في قول النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان ذلك لكان
وجب الرجوع الى ما يوجبه الدليل وقد اقتضى الدلالة على ان الجماعة اذا
قالت قولا والفرد عنها الواحد والنفر اليسير انهم شذوذ لا يلتفت اليهم وانما
فايدة قول النبي صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ان الحق لا يخرج عنهم وانه سائغ لكل احد استعمال الرأي في اتباع احدهم على
حسب ما يقوده اليه الدليل وانه غير جائز له الخروج عن اقاويلهم جميعا
وايضا فان قوله فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد ينفي جواز
اتباع الواحد وترك الجماعة فوجب ان يكون قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
محمولا على الحال التي لا يكون هناك جماعة يلزم اتباعها وفي الاختلاف الذي
يسوغ لكل واحد القول فيه من جهة الرأي والاجتهاد ولولا ان ذلك كذلك
لكان من اقتدى بواحد من الصحابة مصيبا في اقتدائه في كل حال وقد علمنا ان
الصحابة قد اختلفت في امور يخطئ بعضها وبرئ بعضهم من بعض وخرجوا الى
القتال وسفك الدماء ولم يسوغوا الخلاف فيه فدل على ان قوله عليه السلام بايهم
اقتديتم اهتديتم فيما اختلفوا فيه مما يسوغ فيه الاجتهاد يجتهد الناظر
في طلب الحق من اقاويلهم غير خارج عنها ولا مبتدع مقالة لم يقولوا بها وليس
ما قدمنا من خلاف الواحد فيما لم يسوغ الجماعة خلافه عليها نحو مذهب
ابن عباس كان في الصرف انه كان يجيز بيع الدرهم بالدرهمين وانكرت
عليه الصحابة هذا القول فرجع عنه وكقول ابن عباس في متعة النساء
وانكار الصحابة ذلك عليه وقد قال محمد بن الحسن لو ان قاضيا قضى بجواز بيع درهم
بدرهمين ابطلت قضاءه لان جماعة الصحابة سوى ابن عباس قد اجمعت على بطلانه
قال وكذلك لو ان قاضيا جعل ذوي الارحام اولى من مولى العتاقة
ابطلت قضاءه لان الصحابة سوى ابن مسعود قد اجمعت على ان مولى العتاقة
اولى من ذوي الارحام وقد روي ايضا فيه حديث في قصة مولى ابنة حمزة ان
النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل نصف ميراثه لابنته ونصفه لابنة حمزة قال

ابوبكر

ابو بكر فهذه من الاقاويل التي انكرت الجماعة فيها على الواحد ولم يسوغوا له خلافهم
فيه فاما ما سوغوا فيه خلاف الواحد ايا منهم ولم ينظهر منهم نكير عليه فنحو
ما روي من قول ابن عباس في منع العول وفي زوج وابوين وامرأة وابوين
وقول ابن مسعود في انه لا يرد بنات الابن على تكملة الثلثين مع بنت الصلب
وانه لا يفضل اما على جدة فاظهر واخلاف الجماعة ولم ينكره الجماعة عليهم
وسوغوا لهم الاجتهاد فيه فصار ذلك اجماعا من الجميع على جواز الخلاف
وتسويغ الاجتهاد في ترك قول الجماعة فمن اجل ذلك قلنا انه لا ينعقد الاجماع
فيما كان هذا سبيله قال ابو بكر رحمه الله وسمعت بعض شيوخنا يحكي
عن بعض اصحابنا القاضي وكان هذا الشيخ من جلة واخذ عنه فذكر ان بعض اصحابنا
كان يقول ان الخلفاء الاربعة من الصحابة اذا اجتمعت على شيء كان اجماعها
حجة لا يسع خلافها فيه ويحتج فيه بقول النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ وللاجل هذا المذهب
لم يعتد بزيد بن ثابت خلافا في توريث ذوي الارحام وحكم برد المال فقد كانت
حصلت في بيت مال المعتضد بالله على ان بيت المال اولى من ذوي الارحام وقبل
المعتضد فتياه وانفذ قضاءه بذلك وكتب به الى الافاق وبلغني ان ابا سعيد
البردعي كان انكر ذلك عليه وقال هذا خلاف بين الصحابة فقال ابو بكر
لا اعذر بدا لخلافا على الخلفاء الاربعة واذا لم اعده خلافا وقد حكمت برد هذا
المال الى ذوي الارحام فقد نفذ قضاءي به ولا يجوز لاحد ان يتعقبه بالفسخ
الى هنا لفظ ابي بكر الرازي ايضا في باب القول في خلاف الاقل على الاكثر من اصول
فقهه اذا اختلفت الامة على قولين وكل فرقة من الكثرة في حد ينعقد بمثلها
الاجماع لو لم يخالفها مثلها فان من الناس من يعتبر اجماع الاكثر وهم الحشو
وقال اهل العلم لا ينعقد بذلك اجماع ووجب الرجوع الى ما يوجبه
الدليل والحجة لهذا القول ان الحق يجوز ان يكون مع القليل بعد ان يكونوا
في حد متى اخبر شيء لغتقادهم للحق وظهر شعاعه انتهى وقع العلم باشتمال خبرهم
على صدق على نحو ما ذكرنا في ما سلف والدليل على ذلك ان الله تعالى قد اثنى على

القليل ومدحهم في مواضع من كتابه بقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
وقال وما امن معه الا قليل وقال تعالى فلولا كان من القرون من
قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم وقال
تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وايات نحو هذا يذم بها الكثير ويمدح القليل
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الاسلام بدا غريبا وسيعود غريبا فطوبى
للغرباء قيل ومن هم قال الذين يصلحون اذا فسد الناس وقال
صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان من اشراط الساعة ان يظهر
الجهل ويقل العلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ
الناس رؤسا جهالا وقال صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على
اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة في اخبار نحوها توجب تصويب
الاقل وتضليل الاكثر فبطل اعتبار الكثرة والقلة اذا وقع الخلاف على الوجه
الذي ذكرنا وجب علينا حينئذ طلب الدليل على الحكم من غير طلب الاجماع وقد
ارتد اكثر الناس بعد وفاة النبي عليه السلام ومنعوا الصدقة وكان المحقون
الاقل وهم الصحابة وقد كان اكثر الناس في زمن بني امية على القول بامامة
معاوية ويزيد واشباههما من ملوك بني مروان والاقل كانوا على خلاف ذلك
ومعلوم ان الحق مع الاقل دون الاكثر فان قيل قال النبي صلى الله عليه
وسلم عليكم بالجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد وقال عليه
السلام يد الله مع الجماعة وقال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فهذا
يدل على وجوب اعتبار اجماع الاكثر قيل له فعل واحدة من الفرقتين اللتين
ذكرتا جماعة فلم اعتبرت الاكثر ولا دلالة في الخبر عليه وقوله عليه السلام عليكم
بالجماعة يعني اذا اجتمعت على شيء وخالفها الواحد والاثنان فلا يعتد بخلافهما ويلزم
اتباع الجماعة الاترى ليل قوله فان الشيطان مع الواحد فاخبر ان لزوم الجماعة انما
يجب لمن يخالفهما الا الواحد والعدد اليسير وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم عليكم

بالسواد

بالسواد الاعظم معناه ما اتفقت عليه الامة في اصول اعتقاداتها فلا تنقضوه
وتصيروا الى الخلاف فيه وكل من قال بقول باطل فقد خالف الجماعة والسواد الاعظم
اما في جملة اعتقاداتها او تفصيله ليخرج هذا لفظ ابي بكر الرازي قوله
وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام ورب ما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم
في مقابلة الجمع الكثير هذا جواب عن قولهم ان خلاف الواحد والاقل لا يعتبر
وبجعل ذلك كالخلاف بيانه ان اصحاب النبي عليه السلام كانوا يختلفون ويكون
المخالف واحدا او يكون المخالف اقلهم ومع هذا يكون ذلك اختلافا وقال
في الميزان من الصحابة من تفرد باقاويل خالف فيها جميع الصحابة كتفرد ابن عباس
وابن مسعود بمسائل في الفرايض وغيرها فلم ينكر عليهم احد ولو انعقد الاجماع
بقول الاكثر صار قول الاقل خلاف الاجماع فيجب ان ينكر واعليهم ولذا لا
يظن بالصحابة ايضا ان يخالف الاجماع فكان هذا اجماعا من الصحابة على ان
الاجماع لا ينعقد الا باجماع كل اهل الاجتهاد وقت الاجماع واجماع الصحابة
حجة قاطعة واما انكار الصحابة على ابن عباس ليس بانكار لانه تفرد بالخلاف
للصحابة ولكن لانه خالف الحديث الوارد في الباب وهو حديث ابي سعيد الخدري
عن النبي عليه السلام انه قال الحنطة بالحنطة ولم يشاور الصحابة حتى عرف
الحديث ولهذا رجع لما بلغه الحديث الى هذا لفظ الميزان قوله
وتاويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المومنين وكلهم ممن هو
امة مطلقة هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث على ان خلاف الاقل لا يعتبر
بل ينعقد الاجماع مع خلاف الاقل وانما قلنا ان المراد منه الكل لا الاكثر لان
الدلايل السمعية الدالة على حجية الاجماع من نحو قوله ويتبع غير سبيل المومنين
وقوله كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يدل على الكل
واراده الاكثر مجاز والاصل الحقيقة واللغة المطلقة هم امة هداية ومتابعة
وهم المسلمون الذين لم يكن فيهم اللتواء والبدع والامة اصلها الجماعة من
الناس والدواب وغير ذلك اذا كانوا صنفا واحدا اتعال هذه امة من الناس
وامة من الدواب وامة من الطير وفي الحديث لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت

بقتلها وقال المفسرون في قول الله عز وجل وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم اي اصناف كل صنف من الدواب والطير مثل بني آدم
في طلب الرزق والعدة او توجد في الممالك والتماس النسل وقال الشيخ
ابو بكر بن اسحق الكلاباذي في كتاب بحر الفوايد لختلف الناس في الامة من هم
فقال قوم الامة اهل الملة وقال اخرون الامة كل مبعوث اليه
وكل من لزمته الحجة بالدعوة ولكن يختلف لحوالهم فمنهم من بعث اليه ودعي
فلم يجب كاهل الاديان من اهل الكتاب والمشركين ومنهم من دعي فاجاب الدعوة
ولم يتبع استعمال ما لزمه بالاجابة تشاغلا عنه تخلفا عنه وتجوزا فهم من امة الدعوة
والاجابة وليسوا من امة الاتباع ومنهم من اجاب لما دعي واستعمل ما امر به فهذا
من امة الدعوة والاتباع وهذا الحاصل ما ذكره الكلاباذي واما كان القسم الثالث
امة مطلقة لانهم هم الكاملون في كونهم امة والمطلق ينصرف الى الكامل لانه الموجود من
كل وجه وغير الكامل ناقص وقال في ديوان الادب والصحاح سواد الناس
عوامهم وقال في المجمل السواد العدد الكثير ولجاب صاحب الميزان عن
الحديث فقال ولما قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وسائر الاحاديث
فهي من جملة الآحاد وهي غير مقبولة في باب الاعتقاد والمسئلة اعتقادية ثم
نقول المراد من السواد الاعظم والجماعة المعرفة بالالف واللام موكل
اهل العصر من اهل الاجماع دون الاكثر فان النصف من اهل العصر اذا زاد على النصف
الاخر بواحد او اثنين او ثلاثة فانه لا ينطلق عليه السواد الاعظم وان كان اكثر بمعاملة
النصف الاخر دل ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم من الجزء المقابل
له ويجب الحمل عليه حتى يكون توفيقا بين الدلائل السمعية كلها والثاني
ان المراد من متابعة السواد الاكثر دون الاقل فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهل
ثم خالف البعض لشبهة اعترضت لهم انه يجب متابعة الاكثر دون الاقل لان رجوعهم
ليس بصحيح بعد صحة الاجماع والانعقاد وهو الجواب عن قوله من شذ شذ في النار
لان الشاذ اسم لمن خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وندا اذا توحش بعد
ما كان انسيا وبه نقول فان قالوا ان قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم حجة

الاعظم

على من

ليس هو من اهل السواد الاعظم فلان المخالف لا يدخل تحت الذين امر بلزامهم والمتابعة
لهم قلنا المراد بالسواد الاعظم هو جميع اهل العصر لما ذكرنا ويجوز ان
يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من العصر الثاني ممن هم اقل
عددا من الاول فسمي الاول السواد الاعظم وهو الجواب عن الكلام الاخر
ان اجماع اهل العصر حجة في هذا العصر فيجب ان يكون فيهم من يخالفهم حتى يكون
حجة عليهم لانا نقول يجوز ان يكون حجة على من بعدهم من الاعصار ان لم يكن
حجة على احد في هذا العصر والدليل عليه انه لو كان من شرط صحة الاجماع
من اهل العصر ان يكون حجة على مخالف في ذلك العصر لوجب ان يقال بان اهل
العصر اذا اجمعوا كلهم على قول ولم يخالف احد في ذلك ينبغي ان لا يكون
هذا الاجماع حجة لعدم شرطه الذي ذكرتم علينا نقول يجوز ان
يكون حجة على كل واحد من احاد هذا العصر في حق منعهم عن الرجوع عن هذا
القول وتحريم ذلك عليهم ويكون قوله عليه السلام عليكم خطابا لكل واحد
منهم او نقول ان اجماعهم حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد بهذا
الاجماع وتحريم تركه العمل به وهذا لان الاجماع حجة لله تعالى على كل مكلف
من عباده في حق وجوب العمل والاعتقاد بموجبه لفظ الميزان
وجواب ابي بكر الترازي عن الحديث من ثلاثة قبيل قوله وقد اختلف
اصحاب النبي عليه السلام وجواب فخر الدين الترازي في محصوله ان
السواد الاعظم كل الامة لان ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولو لما ذكرنا
لدخل تحته النصف من الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد قوله
واختلفوا في شرط آخر وهو ان المجتهد اي السلف وقد صح هذا القول
عن محمد ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من
السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق فيه من الصدر الاول فقد صح عن
محمد ان قضاء القاضي يجمع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي
حنيفة ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض فقال نقض سابقنا
هذا دليل على ان اباحنيفة جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر

وقال بعضهم بل تاويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة
فينفذ قضاء القاضي وللبنقض عند الشبهة اي لختلف العلماء في شرط
اخر للانعقاد الاجماع وهو ان لا يكون مجتهدا ابي السلف اي مختلفا فيه بان السلف
قال بعضهم ليس ذلك بشرط وهو مروي عن محمد حتى ينعقد اجماع العصر الثاني
مع سبق الخلاف في العصر الاول وهذا قال محمد لو ان قاضيا قضى ببيع لهات
الاولاد ابطلت قضاءه وكان بيعهن فيه خلاف فذهب علي انه يجوز خلافا
للاخرين ثم اجمع التابعون على عدم الجواز وقال بعضهم ذلك شرط حتى
اذا كان الحكم مختلفا فيه في الصدر الاول لا ينعقد اجماع العصر الثاني
وروي هذا عن ابي حنيفة في قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد ان ذلك
ينفذ ولا ينقض ذكر الكرخي هذه الرواية عن ابي حنيفة قال
بعض مشايخنا هذا دليل على ان الخلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر اذ لو
لم يكن ذلك مانعا لانعقاد الاجماع لم ينفذ قضاء وحيث يكون مخالفا للاجماع
وقال بعض مشايخنا ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد على انه لا ينقض
عند ابي حنيفة ليس بدليل على ان الخلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر
بل الاجماع المتاخر منعقد على الصحة باتفاق اصحابنا فيما سبق فيه الخلاف
وفيما لم يسبق لان اجماع كل عصر حجة وانما لم ينقض قضاء القاضي لان اجماع العصر
الثاني بعد سبق الخلاف في انعقاده خلاف موقع قضاء القاضي في مجتهد
فيه فصح ولم ينقض وهذا تقرير معنى كلام الشيخ وقال شمس الائمة الحلواني
في اصوله الحادثة اذا كان مختلفا فيها في عصر ثم اتفق اهل عصر بعدهم على
احد القولين فقد قال بعض العلماء هذا لا يكون اجماعا وعندنا هو اجماع ولكنه
بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا العمل غير موجب للعلم قال رضي الله
عنه وكان شيخنا الامام يقول يعني شمس الائمة الحلواني هذا على قول محمد يكون اجماعا
فاما على قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يكون اجماعا فان الرواية محفوظة عن محمد
ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة
ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع

عند محمد

عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ينعقد قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف
في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الاول
قال رضي الله عنه والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اضحابنا جميعا للدليل
الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز
بيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا فعلى اعتبار هذه
الشبهة يكون قضاء وهو في مجتهد فيه فلهذا نفذه ابو حنيفة رضي الله عنه
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال صدر الاسلام واذا اختلفت
الصحابة في حادثة ثم اجمع التابعون على قول من جملة الاقوال فعند عامة
الفقهاء وهو قول عامة المعتزلة يرتفع حكم ذلك الاختلاف حتى لا يجوز
لاحد من اهل الاجتهاد ان يعمل بخلاف ما اجمعوا عليه وروي عن ابي حنيفة في
هذا روايتان في رواية يرتفع حكم ذلك الاختلاف وفي رواية لا يرتفع
وعند ابي يوسف يرتفع حكم ذلك الاختلاف وفي رواية لا يرتفع هذا كبيع
ام الولد كانت الصحابة مختلفين فيه كان علي رضي الله عنه يقول بجواز بيعها
وغيره يقول لا يجوز بيعها ثم اجمع التابعون على انه لا يجوز بيعها فلو قضى
قاض بجواز بيع ام الولد في زماننا هل ينفذ قضاؤه عند عامة الفقهاء
وعامة المتكلمين لا ينفذ وفي احدى الروايتين عن ابي حنيفة ينفذ قضاؤه
وهو قول عامة الاشعرية الى هنا لفظ صدر الاسلام وقال صاحب
الميزان ان الخلاف المتقرر بين اهل الاجتهاد في العصر الاول هل يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني بعده وهل يكون حلو الخلاف شرطا للصحة فعلى
قول اصحابنا لا يمنع وعلى قول عامة اصحاب الحديث من الفقهاء والمتكلمين
يمنع وتبقى المسئلة اجتهادية ابدا على قولهم بشرط ان لا يقع الحادثة في العصر
الاول او اجاب واحد في حادثة لاحتمال الاشتهار ولم يثبت من غير خلاف
او وفاق وقال بعض مشايخنا بان هذه المسئلة مختلف فيها بين اصحابنا
عند ابي حنيفة يكون مانعا وعند صاحبيه لا يكون مانعا وبنوا عليه
مسئلة جواز بيع امهات الاولاد فان محمدا ذكر في الكتاب ان القاضي اذا

قضى ببيع امهات الاولاد لا ينفذ قضاؤه وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه
قال لا ينقض بنفذ قضاؤه فكانت هذه المسئلة مختلفا فيها بين الصحابة
فعند علي وجابر وغيرهما يجوز وعند عمر وبعض الصحابة لا يجوز ثم اتفق العصر
الثاني على انه لا يجوز فعلى رواية الكرخي ينفذ قضاء القاضي لانه قضى في فصل
مختلف فيه فان ذلك الاجماع لا يصح ويبقى المسئلة مجتهدا فيها وعلى رواية
محمد ينقض لانه قضى في فصل مجمع عليه لان الاجماع في العصر الثاني صحيح
مع سبق الاختلاف في العصر الاول فلا تبقى المسئلة اجتهادية وقضاء القاضي
على خلاف الاجماع لا يصح فينقض قضاؤه اشار في هذا لفظ الميزان وقال
الغزالي في مستصفاه اذا اتفق التابعون على احد قولي الصحابة لم يصر
القول الاخر ممنوعا ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخي
وجماعة من اصحابنا لابي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائي وابنه
اشار هذا لفظ الغزالي وقال صاحب المحصول اذا اتفق اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا للكثير
من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنيفية اشار هذا لفظه وقال
ابن الحاجب اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافا
منهم قال الاشعري واحمد والغزالي والامام ممتنع وقال بعض
المجوزين حجة واراد بالامام امام الحرمين لان مذهب فخر الدين الرازي
يخالفه كما ذكرنا قوله اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف
الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته الا ترى
ان الخلافة اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول ابن عباس في العول اي اما من
اثبت الخلاف الواقع في العصر الاول كما كان ولم يجعله مرتفعا باجماع العصر
الثاني فله دليلان احدهما انه لو كان حيا وكان على رأيه لم ينعقد الاجماع
بخلافه لانه ممن ينعقد به الاجماع من الامة المطلقة فكذا لا ينعقد
بعد موته بخلاف رأيه لانه انما لا ينعقد بخلاف رأيه في حياته لالذاته بل

لدليله

لدليله وذليله قائم بعد وفاته فلا ينعقد والثاني انه لو انعقد اجماع العصر
الثاني للزم تضليل بعض الصحابة لانه حينئذ يكون قوله مخالفا للاجماع وخلاف
الاجماع ضلال فلا يجوز نسبة الضلال الى صحابة رسول الله عليه السلام
فاذا لم يجز نسبة الضلال الى الصحابي قلنا بعدم انعقاد اجماع العصر الثاني مع
وجود الخلاف السابق وهذا مثل ما روي عن ابن عباس في انكار العول وقد
اجمعوا بعده على اثباته ومثل ما روي عن ابن مسعود في تقديم ذوي
الارحام على مولى العتاقة وقد اجمعوا بعده على خلافه وقال الشيخ
محتجا بالحكم هذا القول وقد قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية بترة ثلاث
ونوى الثلاث ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية
ولم يقل احد به عند نية الثلاث يعني يدل على صحة هذا القول ما ذكر محمد في
الاصل وهو ان رجلا لو قال لامرأته بعض هذه الالفاظ ونوى به الثلاث ثم
وطئها في عدتها لم يلزمه الحد لان الصحابة اختلفوا في الواقع بالكنايات
مذهب عمر وابن مسعود وعلي انه رجعي كذا في الحصر وعند العامة بائن ولم
يقل احد بوقوع الرجعي بعد الصحابة ومع هذا لم يلزم الحد فدل ان الاجماع
في العصر الثاني لم يرتفع الخلاف السابق وانما خص محمدا في قوله قال محمد
باعتبار انه هو الذي ذكر حكم المسئلة والا فالمسئلة ليس فيها خلاف وقال
صاحب التقويم قال محمد بن الحسن فيمن قال لامرأته انت خلية ونوى ثلثا ثم
جامعها في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لان عمر رضي الله عنه كان
يراها واحدة رجعية وقد اجمعنا بخلافها فبقيت الثلاث صحيحة بلا خلاف بين
الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة كالاية المنسوخة لا تبقى
شبهة في اباحة المنسوخ الى هنا لفظ التقويم وقال صاحب الميزان والحكم
المجمع يدل عليه وهو ان من قال لامرأته انت بائن ونوى به الطلاق ثم وطئها
بعد ذلك مع العلم بحالها فانه لا يجب الحد لان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي
الله عنهم فعند بعضهم يكون طلاقا رجعيا وانه لا يحرم الوطء وعند بعضهم طلاق
بائن وانه يحرم الوطء ثم الشافعي اخذ بقول من قال انه طلاق رجعي ولكن قال

انه يحرم الوطء فهم اتفقوا ان هذا الوطء حرام اما عندنا فلانه طلاق بائن وعنده وان كان طلاقا رجعيا ولكن الوطء حرام ولو كان الاجماع المتاخر لا يرفع الخلاف للمتقدم فكان لا يورث شبهة كان ينبغي ان يجب الحد دل ان هذا الاجماع غير ثابت ولا حجة الى هنا لفظ الميزان **قوله** وجه القول الاخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور للاحياء في كل عصر اي وجه القول الذي قلنا ان اجماع العصر الثاني يرفع الخلاف السابق وينعقد صحيحا ان الدلائل الموجبة لانعقاد الاجماع بسبب الكرامة لاهل الاجتهاد من الامة المطلقة بامرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتصور الا من الاحياء لا من الاموات فلا يعتبر قول الميت بنعقد الاجماع على خلاف قوله واما الجواب عن قوله ان خلافه اعتبر لدليله لا لغيبته ودليله باق فنقول سلمنا ان دليله باق ولكنه نسخ بالاجماع فكان ساقطا كقياس يترك بعده نص يخالفه يكون منسوخا ساقطا فكذا هذا والجواب عن قوله لو انعقد الاجماع يلزم تضليل الصحابة فنقول لا نسلم لانه انما خالف بدليله اذ لم يوجد الاجماع فلما وجد الاجماع انقطع ذلك الدليل للحال فلا يسمى هذا ضلالا كما في اختلاف الصحابة اذا رجعوا للنبي عليه السلام صرح قول بعضهم لا يسمى صاحب القول المردود ضالا لانه حين وجد قوله لم يوجد الرد من النبي عليه السلام وهذا كصلاة اهل قباء الى بيت المقدس فلما اخبروا بتحول القبلة الى الكعبة تحولوا اليها على هيئتهم فلم يكن صلاتهم الى بيت المقدس ضلالا فكذا فيما نحن فيه والجواب عن سقوط الحد عن الواطئ مع العلم بالحرمة فنقول ان ذلك باعتبار الشبهة في هذا الاجماع والحد يسقط بالشبهة لا باعتبار ان الاجماع لم ينعقد والله اعلم وقال القاضي ابو زيد في التقويم بعد ما قال دليل القول الاول ولكن الذي ثبت عندنا انه اجماع وقد روي محمد بن الحسن عنهم جميعا ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لم يجز وقد اختلف فيها الصدر الاول لان الخلف بعدهم اجمعوا

على انه

على انه لا يجوز ولو بقي قول الماضي معتبرا كانه حي لنفذ قضاء القاضي بما اختلف فيه الفقهاء والحجة ان اجماع الصحابة انما كان حجة للامتناع ان يعدو الحق جماعتهم بالدلائل التي اوجبت الكرامة لهم لكونهم امة محمد فلم يجز لذلك ان يعدو الحق جماعة التابعين او من بعدهم ولان الله تعالى بجعلهم خير امة يامرون بالمعروف جعل اجماعهم حجة وصفة الخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتصور اثباتها الا مع الحيوة فان الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف فثبت انه لم يرد بهذه الكلمة جماعة الامة من حين رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يوم القيمة ولكن امة الاحياء في كل عصر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف على قول من الجملة انما سواه خطاء يقينا كما لو عرض على النبي صلى الله عليه وسلم فصوب ذلك الواحد ولا يصير من خالفه ضالا لانه خالف حين لا اجماع فكان كخلاف وجد بين الصحابة فعرض على النبي عليه السلام فبين خطاء بعضهم فانه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام وكما كان اهل قباء صلوا الى بيت المقدس وقد نزلت اية التوجه الى الكعبة فاتاهم اتٍ فاخبرهم بذلك فاستداروا كهيئتهم الى الكعبة في صلاتهم فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فلم ينكر عليهم وهذا لان الاجماع لما صار حجة يضل الانسان لمخالفتها ولم يكن حين ما قاله هذا القائل بخلاف فيه اجماع ليس ان ابن عباس كان يجوز بيع الدرهم بالدرهمين وكان يبيح المتعة بعد وفاة النبي عليه السلام ثم رجع لما بلغه النص ولسنا نسميه ضالا فيما كان يقوله اولا قيل بلوغه النص مهذا مثله وانما اسقط محمد بن الحسن الحد عن الذي جامع امرأته في العدة وقد قال لها انت خلية وبوي ثلاثا لان الحد لا يجب مع الشبهة وقد اختلف الناس في هذا الاجماع اهو حجة ام لا فلا يصير موجبا علما بلا شبهة ولهذا كان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب الى هنا لفظ التقويم وقال صاحب ميزان الاصول والاصح عندنا ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة مطلقة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه الخلاف وبين اجماع لم يسبقه من ادعى القيد فعليه الدليل ولانه لو جاز وجود الاجماع من التابعين جملة وخرج الحق عن جملتهم

لجاز خروج الحق عن القرون الاخر بعدهم فيؤدي الى جواز بقاء الامة على الضلال ابدا
وانه خلاف النص والمعقول على ما بيّنّا ولان الصحابة اتفقوا على انه لا يجوز
للتابعين ان يقلد والواحد من الفريقين عينا بل اتفقوا على وجوب الاجتهاد عليهم
في طلب الصواب في احد القولين والطلب لاجل الاصابة فكان هذا اجماعا منهم على
اصابة الحق فيما اختلفوا عند الطلب فمن قال ان اجماعهم لا يكون حجة بعد ما طلبوا
وبذلوا مجهودهم في ذلك ولا طريق اقوى في الاصابة من اجماعهم عليه فقد
خالف اجماع الصحابة والتابعين جميعا ولانهم لما حرموا عليهم التقليد واوجبوا
عليهم الاجتهاد فقد اقاموهم مقام انفسهم في حرمة التقليد ووجوب الاجتهاد
ثم انهم متى اجمعوا فيما اختلفوا فيه على احد القولين المختلف فيهما يصح اجماعهم ويكون
حجة فكذلك اجماع من يقوم مقامهم ومثل حالهم والمعنى الجامع بينهما ان وجوب
الاجتهاد ليس لعينه بل لاصابة الحق واجتماع الكل لطريق اصابة الحق ولانهم لما
اجمعوا على وجوب الاجتهاد عليهم لاصابة الحق فيما اختلفوا فيه واذا اجمعوا على ذلك
ولم يكونوا مصيبين للحق ولا طريق للاصابة سوى هذا فان في اجتماع الآراء
رأي كل واحد منهم موجود لو انفرد فيكون هذا اجماعا منهم على ان الله كلفهم ما ليس
في وسعهم وهو خلاف الشرع والعقل قولهم لو كان المخالف حيا لا يكون
اجماعا فكذا اذا كان ميتا فهذا اجماع من غير علة وقولهم انما يكون اجماعا لعينه
ولكن لدليله وهو قائم في زمن التابعين فهذا ممنوع فان باجماع التابعين على احدهما
يتبين ان الآخر ما كان حقا وما هو دليل عنده كان شبهة وليس بدليل لان الدليل
لا يظهر خطأه ابدا بل يتقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل
على البطلان فيكون دليلا على ان فيه شبهة وقولهم فيه تضليل الصحابة ليس كذلك
بل في هذا تخطئتهم من حيث وجوب العمل والتخطئة من حيث الاعتقاد تضليل
فاما من حيث وجوب العمل فليس بتضليل اذ الضلال هو الخطأ من حيث الاعتقاد
فاما من حيث وجوب العمل فهو خطأ معذور وفيه وبيان ذلك من وجهين احدهما
ان المجتهد في الشرعيات يجب العمل باجتهاده ولا يجب عليه الاعتقاد لحقيقة
قوله على اليقين بل من حيث الغالب وانما عليه وجوب الاعتقاد على الابهام ان

مما اراد الله مما اختلفوا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقته مذهبه على القطع كيف يكون ضلالا حتى يكون تخطئته تضليلا ولان التضليل انما يتحقق في الاحكام ه العقلية لان المعتقد اما ان يكون واجب الوجود او مستحيل البثوت والخلاف الصحابة في السمعيات وهاتهم ١ الله تعالى عن الاختلاف في العقليات حتى لا ينسبوا الى الضلال والبدعة واما السمعيات فمن جملة الممكنات العقلية بحيث لو جاء الشرع به على خلاف ما جاء به كان جايزا ولم يكن مستحيلا فالخلاف فيه ليس من باب التضليل وهذا الان الجهل بما مالا بضر اذ لم يتضمن تكذيب الرسول عليه بان انكر ما ثبت بالتواتر حتى يحكم بكفره فاما بانكار ما هو ثابت قطعا من السمعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا يكفر لان هذه ان فيه شبهة فاذا كان نفس الانكار في السمعيات اذا لم يتضمن تكذيب الرسول لا يوجب الكفر فالخطاء فيه كيف يكون كفرا فهو الفرق بين الامرين وبعض مشايخنا اجاب عن هذا وقال ان دليل الصحابي قائم وحجته قوله ثابتة الى حي وقت وجود اجماع التابعين فينتهي الحكم الاول بوجود الثاني كما في حكم الكتاب وقول الرسول ولا يؤدي الى الضلال ولكن هذا ضعيف لان النسخ لا يدخل في حكم ثابت بالاجماع ولا في حكم ثابت بعد رسول الله عليه السلام بل بوحي خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانه لا وحي بعده بنزل ويحدث واما مسئلة الكنايات فنقول الخلاف بين الصحابة انهما بوآيين لم رواجع ومن قال انها رواجع قال يحل الوطء ومن قال انها بوآيين قال لا يحل الوطء والشافعي رجح قول من قال انها رواجع ونحن رجحنا قول الاخرين ثم الشافعي قال بان الطلاق الرجعي يحرم الوطء ونحن نقول انه لا يحرم الوطء فلم يوجد الاجماع على ان الطلاق الرجعي يحرم الوطء حتى يرتفع الخلاف بل نقول الطلاق البائن يحرم الوطء وهذا حكم مسئلة اخرى فلم يكن اجماعا فيما اختلفوا فيه فبقيت مجتهدا فيها كما كانت فلهذا يجب الحد الى هنا لفظ الميزان قوله ولم يقل احد بعدم بينة الثلاث اي بوقوع الرجعي وبيانه متر قبل هذا وقبا اسم موضع بقرب المدينة يستعمل منصرفا وغير منصرف

قال

فمتى اخطأ فقد لقد ما هو واجب الوجود او مستحيل الثبوت ح

قال سيبويه في كتابه في باب اسماء الارضين واما قوله قبله وجرآء فقد اختلفت العرب فيها فمنهم من يذكر ويصرف وذلك انهم جعلوهما اسمين لمكانين كما جعلوا واسطا بلدا ومكانا ومنهم من انث ولم يصرف وجعلهما اسمين لبقعتين من الارض قال الشاعر جرير

ستعلم ايتنا خير قديما واعظمنا بيطن جرآء نارا

وكذلك اصاخ فهذا انث وقال غيره فذكر

وربت وجبة من جرآء منحني الى هنا لفظ كتاب سيبويه وقال

الرماني في شرحه لكتاب سيبويه واذا سمي رجل بقبا على مذهب من لم يصرف انصرف وكان ترك الصرف خطاء لانه كان يؤنث على تاويل البقعة ويذكر على تاويل المكان فلما سمي به رجل بطل ذلك التاويل ومنزله كمنزلة كلاب واغار في انه كان يؤنث على تاويل الجماعة ويذكر على تاويل الجمع فلما سمي به بطل ذلك التاويل وجرى على التذكير الذي هو اصل الاسماء الى هنا لفظ الرماني فعن نص سيبويه عرفت ان قبآء يجوز فيه الصرف وعدمه بخلاف ما اعتقد بعض الشارحين انه منصرف منون فانه ليس كذلك بل يجوز الامران

قوله ومن شرطه اجتماع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر اي ومن شرط الاجماع وهذه المسئلة ذكرت مرة عند قوله وقال بعض الناس لا يشترط انقراضهم بل خلاف الواحد لا يعتبر والخلاف الاقل وقد مر استيفاء ربيانها تمة والعدد عن النكر ارادي الشيخ لم يصرح به ثمة بقول بعض مشايخنا وجملة البيان في هذا الفصل ما قال ابو بكر الرازي في باب القول في الاجماع بعد الاختلاف في اصول فقهه قال اذا اختلف الصحابة في حكم مسئلة ثم انقرضوا ثم اجمع اهل عصر بعدهم على احد تلك الاقاويل التي قال بها اهل العصر المتقدم فان من الناس من يقول اجماع اهل العصر الثاني ليس بحجة ويسع كل احد خلافه بعض الاقاويل التي قال بها اهل العصر المتقدم وقال الكرخي هذا على وجهين فان كان خلافا قد يوتم فيه بعضهم بعضا فان اجماع اهل العصر الثاني يسقط الخلاف الاول وان كان خلافا لا يوتم بعضهم بعضا وسوغوا الاجتهاد فيه

فان اجماع من بعدهم لا يسقط الخلاف المتقدم قال ابو بكر وقال اصحابنا اجماع
اهل العصر الثاني حجة لا يسوغ من بعدهم خلافه قال محمد بن الحسن في قاض حكم
بجواز بيع ام الولد بعد موت مولاها اني ابطل قضاءه لان الصحابة كانت
اختلفت فيه ثم اجمع بعد ذلك قضاة المسلمين وفقهاءهم على انها حرة لا تباع
ولا توهب لم يختلف في ذلك احد من قضاة المسلمين وفقهائهم في جميع الامصار
الى يومنا هذا ولم يكن الله تعالى ليجمع امة محمد على ضلالة وكل امر اختلف
فيه اصحاب محمد ثم اجمع الباقون من بعدهم جميعا على قول بعضهم دون بعض وترك
قول الآخر فلم يعمل به احد الى يومنا هذا فعمل به عامل اليوم وقضى به فليس
ينبغي لقاض ولي هذا ان يجيزه ولكن يرده ويستقبل فيه القضاء بما اجمع عليه
المسلمون قال ابو بكر فقد بان من قول محمد ان هذا عنده اجماع صحيح بمنزلة الاجماع
الذي لم يتقدمه اختلاف في باب وجوب فسخ القاضي بخلافه وكان ابو الحسن يتول
اجازة ابي حنيفة قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لانه كان لا يرى
الاجماع الذي حصل في منع بيع امهات الاولاد بعد الاختلاف الذي كان بين السلف
فيه اجماعا صحيحا يلزم حجته ويجب على من بعدهم اتباعه وجايز ان يكون مذهبه
انه اجماع صحيح وان لم يفسخ قضاء القاضي اذا قضى بخلافه فكان يذكر لذلك وجها
ومذهبي حفظه والذي نقوله في ذلك ان منازل الاجماعات مختلفة كمنازل النصوص
يكون بعضها آكد من بعض ويسوغ الاجتهاد في ترك بعضها ولا يجوز في ترك بعض
الاثر ان النص المتفق على معناه ليس في لزوم حجته بمنزلة النص المختلف في معناه
وان كان حجتهما جميعا عندنا ثابتة كذلك حكم الاجماعات فليس يتنبغ على هذا ان نفرق
بين الاجماع الذي قد تقدمه اختلاف وبين الاجماع الذي لم يسبقه خلاف في باب فسخ
قضاء القاضي بخلاف احدهما ومنعه ذلك في الآخر وان كان كل واحد منهما حجة
لا يجوز مخالفته ويكون الفرق بينهما من وجهين احدهما انه مختلف فيه انه اجماع
او ليس باجماع وموضع خلاف مشهور بين الفقهاء والثاني انه اجماع قد سبقه الخلاف
وقد سوغ اهل العصر المتقدم الاجتهاد فيه واباحوا فيه الاختلاف فساغ الاجتهاد
في منع انعقاد الاجماع بعدهم والاجماع الذي يسوغ الاجتهاد في خلافه لا يفسخ

به قضاء القاضي ولا يكون بمنزلة اجماع اهل عصر لم يتقدمه خلاف فينفسخ قضاء
القاضي اذا قضى بخلافه لان هذا اجماع لا يسوغ الاجتهاد في رده ولا نعلم احدا
من الفقهاء يخالف فيه وانما خالف فيه قوم ثم شذوذ عندنا لانعدهم خلافا
فبان بما وصفنا ان ليس في منع ابي حنيفة رضي الله عنه فسخ قضاء القاضي ببيع
امهات الاولاد دلالة على انه كان لا يرى الاجماع بعد الاختلاف اجماعا صحيحا
قال ابو بكر والدليل على صحة هذه المقالة ان سايرما قدمنا من الايات الموجبة
لحجة الاجماع يوجب صحة الاجماع الحادث بعد الاختلاف وذلك ان قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وقوله تعالى واتبع سبيل من اناب اليّ من حيث
دلت هذه الايات على صحة الاجماع ولزوم حجته وان تقدمه اختلاف اذ لم يفرق
بين شيء من ذلك وايضا فلو جاز اجماع اهل عصر على قول يجوز السكوت في تصويبه
والوقوف على اتباعه لبطل وقوع العلم بانه لا بد في كل عصر من شهداء لله عز وجل
متمسكين بالحق غير مبطلين ولا ضالين وهذا يوجب بطلان القول بصحة الاجماع فان
قال قايل لما اختلفوا وسوغوا الاجتهاد فيه صار ذلك اجماعا منهم على جواز الاختلاف
وتسويغ الاجتهاد فيه فقد صار ما اجمعوا عليه من تجويز ذلك حكما لله تعالى وما ثبت
انه حكم لله تعالى في وقت فهو ثابت ابدا حتى يثبت نسخه والنسخ معدوم بعد
موت النبي عليه السلام قيل له تسويغهم الاجتهاد فيه معقود بيقاء الخلاف
وعدم الاجماع وذلك لانا قد علمنا انهم قد كانوا يعتقدون حجة الاجماع فعلمنا
بذلك ان تسويغهم الاجتهاد فيه مضمن بهذه الشريطة الاثري انهم لو اختلفوا
ثم اجمعوا على قول كان اجماعهم قاطعا للخلاف فيه بدءا وكان بمنزلة ما لم يتقدمه
خلاف وليس بين الاجماعات اذا حصلت على هذا الوجه الاثري انهم قد كانوا
اختلفوا بعد وفاة النبي عليه السلام في امر الامامة فقالت الانصار منا امير
ومنكم امير ثم اجمعوا على بيعة ابي بكر الصديق رضي الله عنه فالحكم ذلك الخلاف
وصح الاجماع وكذلك اختلفوا في قتال اهل الردة ثم اجمعوا على قتالهم وكان اجماعهم

بعد الاختلاف قاطعا للخلاف والسابق له وكذلك اختلفوا في وجوب قسمة السواد ثم اجمعوا
على ترك قسمته فكان اجماعا صحيحا لم يكن للاحد بعدهم مخالفته ثم قال ابو بكر فاما
ما وعدنا ايجاده من حصول اجماعات في الامة بعد اختلاف شايع في عصر متقدم
فانه اكثر من ان يحصى ولكنا نذكر منه طرفا ينبئ به فساد قول من ابى وجوده فمن
ذلك قول عمر في المنبرية تزوج في عدتها ان مهرها يجعل في بيت المال وتابعه
على ذلك سليمان بن يسار وقال على المهر لها بما استحل من فرجها مهذا قد كان
خلافا مشهورا في السلف وقد اجمعت الامة بعدهم على ان المهر اذا وجب فهو
لها للجعل في بيت المال ومنه قول ابن عمر والحسن وشريح وسعيد بن المسيب وطاوس
في جارية بين رجلين وطيها احدهما انه لا حد عليه وقال مكحول والزهري عليه الحد
وقد اجمعت الامة بعد هذا الاختلاف انه لا حد عليه واختلفت الصحابة في عدة
وقال عمر وابن مسعود في آخر الاجلين ان تضع حملها وقال علي وابن عباس عدتها
ابعد الاجلين وكان هذا الخلاف منتشرا ظاهرا في الصدر الاول حاج فيه
بعضهم بعضا وفيه قال ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزل بعد قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا
وقد اتفق فقهاء الامصار بعدهم ان عدتها ان تضع حملها وقال عمر
وابن مسعود وابن عباس وعمران بن حصين ومسروق وطاوس اتمهات النساء
مبهمة يحرم من بالعقد وقال علي وجابر بن عبد الله ومجاهد هن كالربايب لا يحرمن
الا بالوطء وقال زيد بن ثابت ان طلقها قبل الدخول بها تزوج بها وان ماتت عنده
لم يتزوج الام وهذا ايضا كان من الخلاف المشهور في السلف واتفق الفقهاء بعدهم
على انهن يحرمن بالعقد وقال عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وكعب وشريح
بيع الامة لا يفسد نكاحها وقال ابن مسعود وابن عباس وعمران بن حصين
وابي بن كعب وابن عمر وانس وجابر وسعيد بن المسيب والحسن بيع الامة طلاقها
واتفق فقهاء الامصار بعدهم على ان بيع الامة لا يفسد نكاحها ونظائر ذلك
كثيرة تفوت الاحصاء فيطول الكتاب بذكرها واذ كنا قد وجدنا اهل الاعصار
من الفقهاء بعدهم قد اتفقوا على احد الاقاويل التي قالوا بها فلو جاز مخالفتهم بعد

اجماعهم

اجماعهم لخرج اجماعهم من ان يكون حجة لله تعالى لا يسع خلافه ولانا من مع ذلك
ان يكون ما اجمعوا عليه من ذلك خطاء وان الصواب في احد الاقاويل
التي لم يجمعوا عليها مما كان السلف اختلفوا فيه فان قال قائل على ما
قدمنا لو جاز ان يقال فيما اختلف فيه السلف وسوغوا فيه الاجتهاد
وانهم سوغوا اما لم يحصل اجماع لجاز ان يقال فيما اجمعوا عليه انما يكون حجة
ما لم يحصل خلاف فاذا وقع بعدهم خلاف لم يكن اجماعا قيل له لا يجب
ذلك لان الاجماع حيث ما وجد فهو حجة الله تعالى كالكتاب والسنة
ولا جائز ان يقال انه حجة ما لم يكن بعده خلاف واما تسويغ الاجتهاد
في المسئلة فجائز ان يكون مضمنا بالشريطة التي ذكرنا فيقال ان الاجتهاد
سايغ ما لم يوجد نص او اجماع فاذا وجد نص او اجماع سقط جواز الاجتهاد
الا ترى ان عمر قد كان سوغ الاجتهاد في امر الجنين حتى لما اخبره حمل بن مالك
بنص السنة قال كدنا ان نقضي في مثل ذلك برايينا وفيه سنة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكذلك كل مجتهد فانما جاز اجتهاده عند نفسه مضمنا
بعدم النص والاجماع فان اجتهد ثم وجد نصا او اجماعا بخلافه ترك اجتهاده
وصار الى موجب النص والاجماع فكذلك اجتهاد الصحابة في حكم الحادثة
وتسويغهم الاختلاف فيه معقود بهذه الشريطة وهو ان لا يفصل بعده اجماع
والله اعلم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي

باب حكم الاجماع قوله حكمه في الاصل

ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين اي حكم الاجماع في اصل وضعه ان يثبت
المراد به على سبيل القطع واليقين كاجماع الصحابة على شيء نصا فانه لا يحتمل يومئذ
الخطاء وانما قيدنا بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا ويقينا
بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وكثبوت بطلان
الحكم في غير ما اختلفت فيه الصحابة وكاجماع العصر الثاني بعد سبق الخلاف
وانما قيد الخلاف بالحكم الشرعي لان محل انعقاد الاجماع اتفاقا هو الحكم
الشرعي لا امر الدنيا فاما امور الدنيا نحو امر الحرب وغيره اذا اجمعوا على الحرب

في موضع معين وداوذلك هو الصواب هل يجوز لواحد اولاكثرهم الخلاف
بعد انقضاء مدة التامل وقال صاحب الميزان اختلفوا فيه قال
بعضهم ان الاجماع لايكون حجة فيه وقال بعضهم يكون حجة وحجة
قول الاولين ان حال الامة في امر الدنيا ليس باعظم من حال النبي عليه السلام
في ذلك وقد روي في قصة التلقيح انه قال انا اعلم بامور دنياكم وانتم اعلم
بامور دنياكم وكذا اذا راى النبي عليه السلام رايا في امور الحرب وعند
اصحابه الراي في غيره ويرجعون فيه ويتبينون ان الصواب في غيره
الا اذا بين النبي عليه السلام ان ذلك عن وحي وكذلك الاجماع وحجة
قول الاخرين ان ادلة الاجماع حرمت مخالفة الاجماع من غير فصل بين امور
الدين والدنيا فيجب العمل بها وكذا نقول في قول النبي عليه السلام في امر
الحرب وغيره ان قال عن وحي فهو الصواب وان قال عن راي وتدبير فان
كان خطاء لا يقر عليه وبظهر الصواب اما بالوحي او باشارة من اصحابه فيقر
عليه وفي الاجماع بعد وجوده لا يحتمل الخطاء فلا فرق بين الامرين ثم
على قول من جعله اجماعا هل يجب العمل به في العصر الثاني ام لا كما في الاجماع
في امور الدين ان لم يتغير الحال فكذلك فاما اذا تغير الحال فيجوز لهم المخالفة
لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة
فاما في امور الدين فمتى وجد الاجماع سواء كان في امر شرعي او في امر عقلي
يكون الاجماع حجة وقال صاحب التقويم من الشافعية اعلم ان الاجماع
حجة في جميع الاحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات واحكام الدماء والفروج
وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من احكام الشريعة واما الاحكام العقلية
فعلى ضربين احدهما ما يجب تقدم العلم به على العلم بصحة السمع كحدث العالم واثبات
الصانع واثبات صفاته واثبات النبوة وما اشبه ذلك فلا يكون الاجماع
في هذه الحجة لانا قلنا ان الاجماع دليل شرعي ثبت بالسمع فلا يجوز ان يكون
حجة ولا ان يثبت حكما قبل السمع كما لا يجوز ان يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب
العلم به قبل السنة والضرب الثاني مما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك

مثل

مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما لا يجوز ان يعلم بعد السمع فالاجماع حجة
في هذا الضرب لانه لما كان يجوز ان يعلم بعد الشرع والاجماع من ادلة الشرع جاز
اثبات ذلك به واما امور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة
والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالاجماع ليس بحجة فيها لان الاجماع فيها ليس
باكثر من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت ان قوله عليه السلام انما هو حجة
في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
انتم اعلم بامور دنياكم وانا اعلم بامور دينكم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا راى راياً في الحرب ترجعه الصحابة في ذلك غير تاركٍ رايه برايهم وقد
ورد مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن احد يراجعه
فيما يكون من امر الدين وقد ذكر بعض المتكلمين ان الاجماع ينعقد في امر الدنيا
ايضا اذا راى اهل العصر شيئا واتفقوا عليه لا يجوز مخالفتهم سواء كان من امر
الدين او امر الدنيا لان ادلة الاجماع منعت من الخلاف على الامة ولم تفصل بين ان
يكون اتفقوا على امر ديني او دنياوي والصحيح هو الاول لما سبق الى هذا لفظ
القواطع وقول الشيخ حكما حال من المراد وشرعيا صفته وليس لاشتقاق
بشرط في الحال بل الشرط هو الدلالة على الهيئة وقد وجدت والحكم هو الاثر الثابت
بالنبي واثر الاجماع الذي ثبت به ثبوت المراد به قطعا ويقينا على ما هو الاصل
فكان حكمه قوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل
واحد منهم لعتقده ما لا يوجب العلم يعني ان الاجماع اجتماع الاراء وكل واحد من
الاراء ليس بموجب للعلم فكذا اذا اجتمعت قال شمس الائمة في اصوله اعلم
ان اجماع هذه الامة موجب للعلم قطعا كرامة لهم على الدين لان انقطاع توهم اجتماعهم
على الضلال بمعنى معقول فاليهود والنصارى والمجوس لعنهم الله اكثر منا عددا
وقد وجد منهم الاجماع على الضلالة ولان الاجماع قد يتحقق من الخلف على وجه
المتابعة للاباء من غير حجة كما اخبر الله عن الكفرة بقوله انا وجدنا اباءنا على امة
وقال اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فعرفنا انه انما جعل
اجماع هذه الامة حجة شرعا كرامة لهم على الدين هذا مذهب الفقهاء واكثر

المتكلمين وقال النظام وقوم من الامامية لا يكون الاجماع حجة موجبة للعلم بحال لانه ليس فيه الا اجتماع الافراد واذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطاء فكذلك اقاويلهم بعد ما اجتمعوا الا ترى ان توهم الخطاء لا ينعدم بالاجتماع الا ترى ان كل واحد منهم لما كان انسانا قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من العادين حالة الانفراد لا يصير عاجزا بعد الاجتماع وكل واحد من الغيان عند الانفراد لا يصير بصيرا بالاجتماع ولا يصير جملتهم ايضا بهذه الصفة بعد الاجتماع وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتا عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات فان الافراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا على ذلك واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكون مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية وهذا لان بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل الجامع لهم على ما اتفقوا عليه وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر ومن انكر كون الاجماع حجة موجبة للعلم فقد ابطل اصل الدين فان مدار اصول الدين ومرجع المبتدعين الى اجماعهم فالمنكر لذلك يسعى في هدم اصل الدين فان مدار اصول الدين ومرجع المبتدعين الى اجماعهم الى ههنا لفظ شمس الائمة وقال في ميزان الاصول قال عامة اهل القبلة بان اجماع اهل كل عصر حجة وصواب ان وجد الاجماع بالقول في الوجوب والحل والحرمة ونحوها فانه يوجب العلم قطعا واما اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحسنا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة تدل عليه على ما روي ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض وقال النظام والقاشاني من المعتزلة انه ليس بحجة قطعا وانما هو حجة في حق العمل وقالت الامامية ان اجمعوا على واقعة فقول امامهم لا يكون حجة الى ههنا لفظ الميزان ثم قال وشبهة المخالف من وجوه احدها حالة الاجماع لان الاجماع لا يتحقق مع اختلاف الامكنة وتباعدها قولا خصوصا اجماع غير الصحابة رضي الله عنهم والثاني ان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا في قوله ورايه والاجماع هو اجتماعهم ويستحيل ان يكون قول كل واحد

منهم

منهم محتملا للخطاء ويكون قول الجميع صوابا لان الاجماع مركب من الآحاد والمتذرب انه اذا كان كل واحد من الجماعة منهم اسود يستحيل ان لا يكون الجميع سودا وكذا اذا كان كل واحد مصيبا يستحيل ان لا يكون قول الكل صوابا فكذا هذا والوجه الثالث ان الاجماع لو انعقد اما ان ينعقد عن نص او امارة ولا يجوز ان ينعقد عن نص لانه لو كان عن نص لوجب عليهم نقله واذا نقلوه وجب الاستغناء عن الاجماع ويكون الحجة هو النص ولا يجوز ان ينعقد عن امارة لان الناس قد خلقوا على هيئ مختلفة وآراء متفاوتة فلا يجوز ان يتفقوا على راي واحد مظنون بخلاف الاجماع على راي عقلي محض لانه صدر عن علم والوجه الرابع انه لا دليل على صحة الاجماع فان الدليل اما عقلي او سمعي والدليل العقلي لا يمكن به اثبات كون الاجماع موجبا للعلم قطعا لان العقل يجوز وقوع اجماع اهل العصر على الخطاء فان الناس في زمان الفترة حكموا على الكفر والضلال والخطاء وكذلك قالوا ان اجماع المسلمين من الامم المتقدمة لا يكون حجة ومن قال ان اجماع هذه الامة حجة يقول بالدليل السمعي فمن لم يجوز اجماع هذه الامة على الخطاء مطلقا يلزمه ان يجوز اجماع الامم المتقدمة اذ العقل لا يختلف ولانه يجوز ان يجتمع الامة باسرهم على قول واحد لشبهة دعتهم اليه لكنهم ظنوها حجة فاعرضوا عن نقل تلك الشبهة لظنهم انها حجة كما اذا اجمعوا على خبر متواتر او سماع من النبي عليه السلام فانهم لا ينقلون الحجة لاكتفاء بهم بنقل الحكم عن نقل الدليل واذا احتمل هذا كيف يكون حجة مع الاحتمال وهذا بخلاف رواية الجماعة الكثيرة الحديث عن النبي عليه السلام لانهم رووا اما سمعوه حسا والكذب من جماعة لا يتصور عليهم المواضعة لا يتحقق اما الاجماع المبني على الظن دون حقيقة العلم تدخله الشبهة من جهة الهوى والطبيعة وسوسة الشيطان وان كان لا يحتمل الكذب والدليل السمعي في حيز الاحتمال واذ في وجوهه المجاز والاضمار الى ههنا لفظ الميزان قوله لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول اي لكن هذا المذهب الذي ذهب اليه بعض اهل الهوى كالنظام والقاشاني والامامية وهو مذهب ابي بكر الاصم ايضا خلاف

الكتاب والسنة والدليل المعقول وبيان كل واحد منها يجيء مفصلا عقيب هذا
قوله اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا
ان يكون سبيل المومنين حقا بيقين ذكر اربع او لا ثلثة اشياء مجملا ثم
فصل ذلك بقوله اما الكتاب واما المعقول وكان القياس ان يقول ولما السنة
ولكن اكتفى بذكر الحديث حيث علم منه تفصيل السنة واحتج بثلاث ايات من
الكتاب الاولى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية الشقاق والمشاقة
العداوة ومن هذا قول الناس فلان قد شق عصى المسلمين اذا موانه قد فارق
ما اجتمعوا عليه من اتباع امامهم وصار في شق غير شق المسلمين قال
الزجاج نوله ما تولى ندعه وما اختار لنفسه في الدنيا لان الله تعالى
وعد بالعذاب في الاخرة وقال الزمخشري نجعله والينا لما تولى من الضلال
بان نخذله ونخلي بينه وبين ما اختاره ذكره في سورة النساء وقوله
تعالى نوله ونصله اسكن الهاء ابو عمرو وحمزة وابو بكر ولغتهما قالون
ويعقوب واشبعها الباقون وجه الاستدلال بالاية ان الله تعالى
جمع بين مشاقة الرسول عليه السلام وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
الشديد فاذا قبح اتباع غير سبيل المومنين بدلالة استيجاب النار وجب تجنبه ولا
تجتنب منه الا باتباع سبيل المومنين لانه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع
غير سبيلهم فلزم منه اتباع سبيل المومنين واجماعهم حجة قطعا ولا يقال
شرط استحقاق الوعيد سيان هما المشاقة واتباع غير سبيل المومنين وقد علم
ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط كما اذا قال لامراته ان لبست المغصوب
واكلت الحرام وشربت الخمر فانت طالق لا يقع الطلاق بوجود بعض هذه الافعال
ما لم يوجد الكل فكذا هنا يجب ان لا يستحق الوعيد باتباع غير سبيل المومنين
وحده لانا نقول وجودهما معا ليس بشرط لاستحقاق الوعيد بل احدهما
كاف بدليل ان مشاقة الرسول عليه السلام توجب استحقاق الوعيد وحدها
بالاجماع فكذا اتباع غير سبيل المومنين وحده فان قلت المنع من مشاقة

الرسول عليه السلام قيدت بتبيين الهدى لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى
وما كان قيدا في المعطوف عليه كان قيدا في المعطوف لان العطف للاشراك
فيكون المنع عن اتباع غير سبيل المؤمنين مقيدا بتبين الهدى ايضا
والهدى مذكور بلام الجنس فيتناول جميع انواع الهدى ومن جملتها الاجماع
فيفهم من ذلك ان اتباع غير سبيل المؤمنين اذا تبين صحة الاجماع بدليل
آخر منفصل عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بحجية مجرد الاجماع قبل تبين صحته
فائدة كما اذا قيل اذا تبين صدق فلان فاتبعه يفهم منه اذا تبين صدقه
بدليل آخر سوى قوله فكذا هنا قلت ايش تعني بالاشراك الاشراك
في الحكم او في الاعراب فان قلت في الاعراب فلا نسلم ان الاشراك
فيه لم يوجد بل وجد لان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجرور ثم وان
قلت في الحكم فلا نسلم ايضا انه لم يوجد لانه وجد في الحكم وهو الجزاء
بايجاب الوعيد الشديد ويجوز عطف المطلق على المقيد ولا يلزم من كون المعطوف
عليه مقيدا بقيد موصوفا بصفة كون المعطوف مقيدا بقيد موصوف
بتلك الصفة ثم ان ادعى ذلك فعليه البيان وهذا الجواب سمح به
خاطري خاصة في هذا المقام ولم يسبقني احد فان قلت الاية مجملة
فلا يصح التمسك بالمجمل في حجية الاجماع لان السبيل حقيقته هو الموضع الذي
يقع المشي فيه وليس ذلك بمراد هنا فلا بد من صرفه الى المجاز وهو وجوه
المجاز كثيرة ليس حمله الى البعض اولى من حمله الى الاخر فيبقى مجملا قلت
لا نسلم الاجمال لان السبيل في عرف اهل اللغة يراد به ما يختاره المختار
لنفسه في القول والعمل كما في قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة
انا ومن اتبعني وقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
فاذا كان المراد به في عرفهم امرا ظاهرا انجل عليه وان كان مجازا فلا
يبقى الاجمال فان قلت قد قيل ان الاية نزلت في رجل ارتد فلا تدل على
حجية الاجماع قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان قلت
لفظ الغير والسبيل ليس للجمع فلا يقتضي المنع عن كل ما كان غيرا لكل ما كان سبيلا

للمومنين فلا يدل على حجية الاجماع قلت لانسلم لان الغير لا بد ان يقتضي
العموم الا ترى انه لو قال من دخل غير داري ضربته يستحق الوعيد داخل دار
لدار ه اي دار كانت ولفظ السبيل معرف بالاضافة الى المعرفة فصار كتعريفه
باللام فاقتضى العموم ولئن سلمنا انه خاص فنقول سبيلهم الخاص هو الذي
اتفقوا عليه باجتماعهم لا سبيل كل واحد منهم منفردا فيما ذهب اليه هو وحده
فدل على حجية الاجماع وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله في الاستدلال
بهذه الاية فقد جعل الله تعالى اتباع غير سبيل المومنين بمنزلة مشاقة الرسول
في استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه
المومنون ولا يجوز ان يقال المراد حال اجتماع الخصلتين لان في ذكرهما
دليلا على ان تاثير احديهما كتاثير الاخرى بمنزلة قوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها اخر الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وايد هذا قوله تعالى
ولم يتخذ من دون الله ولا رسوله ولا المومنين وليجة ففي هذا تنصيص على
ان من اتخذ وليجة من دون المومنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول
وقال تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وفيه تنصيص على ان المرتضى
عند الله تعالى ما هم عليه حقيقة ومعلوم ان الارتضاء مطلقا لا يكون بالخطاء
وان كان المخطي معذورا او انما يكون بما هو الصواب فعرفنا ان الحق مطلقا
فيما اجتمعوا عليه الى هنا لفظ شمس الائمة قوله وقال كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا وهذه هي الاية الثانية التي احتج بها الشيخ على ان الاجماع
حجة قاطعة قال الزجاج في معاني القرآن كنتم عند الله في اللوح المحفوظ خير
امة وقيل كنتم منذ امنتم خير امة وقال بعضهم معنى كنتم انتم
خير امة الى هنا لفظ معاني القرآن وقال الزمخشري كان زيادة
عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق
ولا على انقطاع طاريء ومنه قوله وكان الله غفورا ومنه قوله تعالى كنتم خير
امة كانه قيل وجدتم خير امة وقيل كنتم في علم الله خير امة وقيل كنتم في الامم

قبلكم

قبلكم مذكورون بانكم خير امة موصوفين بهذه الخيرية اظهرتم وقوله تامرون
كلام مستانف يتبين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم
ويقوم بما يصلحهم الى هنا لفظ الكشاف وحجة الاستدلال بالاية ان الله
تعالى وصف امة محمد بنهاية الخيرية لان خير بمعنى افعل التفضيل ثم فسر
ذلك بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فدل على حقية اجماعهم ولو لم يكن
اجماعهم حقا وقد امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر لصاروا امرين بالمنكر
ناهين عن المعروف وذلك خلاف خبر الله تعالى فلا يجوز وقال شمس
الائمة السرخسي في اصوله كلمة خير بمعنى افعل فيدل على النهاية في الخيرية
وذلك دليل ظاهر على ان نهاية الخيرية فيما يجتمعون عليه ثم فسر ذلك بانهم
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانما جعلهم خير امة بهذا والمعروف
المطلق ما هو حق عند الله تعالى فاما ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد فانه غير
معروف مطلقا اذ المجتهد يخطيء ويصيب ولكنه معروف في حقه على
انه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطاؤه ففي هذا بيان ان المعروف المطلق
ما يجتمعون عليه فان قيل هذا يقتضي كون كل واحد امرا بالمعروف كما ذكرنا
في موجب الجمع المضاف الى جماعة وبالاجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون
موجبا للعلم قطعا قلنا لا بل المراد منا ان جميع الامة او اكثرهم بهذه الصفة
نظيره قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك واذ قتلتم نفسا فادارأتم
فيها وكان ذلك من بعضهم ويقال في مثله الكلام بنوها ثم خلما وانما لكوفة
فقهاؤها وانما يراد بعضهم فتبين بهذا التحقيق ان المراد بيان ان الاكثر من هذه
الامة اذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقا وانهم اذا اختلفوا في شيء فالمعروف
لا يعدوا اقوالهم الى هنا لفظ شمس الائمة وقال الامام ابو منصور الماتريدي
المعروف والمنكر ينوجه الى ثلثة اوجه يحتمل المعروف في العقول اي الذي
تستحسنه العقول والمنكر هو الذي تقبحه العقول وتنكره ويحتمل ان المعروف
هو الذي عرف بالآيات والبراهين انه حسن والمنكر ما عرف بالحجج انه قبيح
ويحتمل ان المعروف هو الذي جرى على السنن الرسل انه حسن والمنكر هو الذي

انكروه ونهوا عنه كذا في شرح التأويلات ويخرج معنى الآية على الوجوه الثلثة
قوله وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضي
الاصابة والحقيقة اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة وهذه ثالثة
الايات احتج بها الشيخ على ان الاجماع حجة قاطعة وقال الزجاج في معاني القرآن
في قوله امة وسطا قولان قال بعضهم وسطا عدلا وقال بعضهم
خيارا او اللفظان مختلفان والمعنى واحد لان العدل خيار والخيار عدل وقيل
في صفة النبي عليه السلام انه من اوسط قومه اي من خيارهم والعرب تصف فاضل
النسب بانه من اوسط قومه وهذا الوصف حقيقته اهل اللغة لان العرب تستعمل هذا
التمثيل كثيرا فتمثل القبيلة بالوادي والقاع وما اشبهه فخير الوادي وسطه فيقال
مذ زال من وسط قومه ومن وسط الوادي وسرار الوادي وسرارة الوادي وستر الوادي
ومعناه كله من خير موضع فيه ولذلك النبي عليه السلام من خير مكان في نسب العرب
وكذلك جعلت امته وسطا اي خيارا الى هنا لفظ معاني القرآن وقال
القتيبي في تفسيره قوله تعالى امة وسطا اي عدلا للخيار ومنه قوله في موضع
آخر قال اوسطهم اي خيرهم واعدلهم قال الشاعر

هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم

ومنه قيل للنبي عليه السلام هو اوسط قريش حسبا واصل هذا ان خير الاشياء اوساطها
وان الغلو والتقصير مذمومان الى هنا لفظ كتاب القتيبي وقال الزمخشري
وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والابواز والاوساط محمية محوطة
ومنه قول الطائي

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى اصبحت طرفا

وقال الزمخشري ايضا في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس روي ان
الامم يوم القيمة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد
بلغوا اصولا علم ذلك بامة محمد عليه السلام فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم
فيقولون عرفنا ذلك باخبار الله عز وجل في كتابه الناطق على نبيه الصادق فيؤتى
بمحمد

صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك
قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا
وقال في الجمهرة ويقال فلان من واسطة قومه اي من اخيارهم اخذ من واسطة
القلادة لانه يجعل فيها النفس جوهرها والوسيط من الناس الخير منهم وفسر في
الجمهرة وجه الاستدلال بالآية
من وجهين احدهما من قوله تعالى امة وسطا والثاني قوله تعالى
شهداء على الناس اما الاول فلان الله تعالى وصف هذه الامة بالعدالة
وقول العدالة حجة فكان اجماعهم حجة لانهم عدول واما الثاني
فلان الله تعالى اثبت شهادتهم عليهم لان شهادتهم قولهم ومعنى
قول الشيخ اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة ان شهادتهم مقبولة
في الدنيا والاخرة جميعا فيدل على الاصابة والحقيقة في شهادتهم وقال
صاحب التقويم في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
في اللغة من يرتضى بقوله وقال تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم
اي ارضاهم قولا ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى
لان الخطائين في الاصل مردود منهي عنه الا ان المخطئ ربما يعذر
بسبب يخبر ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون الخطاء
بعينه مرتضيا عند الله وقال تعالى لتكونوا شهداء على الناس
والشاهد اسم لمن ينطق عن علم ولمن قوله حجة فدل النص على ان لهم
علما على الناس من الاحكام وان اقوالهم حجة على الناس في حق الله تعالى
والله تعالى عالم بحقايق الامور فلا يثبت الحجة حجة على الناس في حقه
على حكم الا ما اوجب العلم قطعا بخلاف حق العباد لانا لا نقف على
حقوقها الا من حيث الظاهر فكانت حجتنا ثابتة على وفاق حقوقنا
وكذلك خبر الله تعالى عن علمهم لا يقع الا حقيقة الا ترى ان الله تعالى
شبه شهادتنا على الناس بشهادة الرسول علينا فقال ويكون
الرسول عليكم شهيدا وشهادة الرسول موجبة علما فكذلك شهادتنا

الى هنا لفظه التفويم وجملة البيان ما قال ابو بكر الجصاص الرازي في اصول
فقهه هذه الآية دالة على حجة الاجماع من وجهين احدهما قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل في اللغة قال الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا طرقت احدى الليالي بمعظم
يعني بهم عدول فلما وصف جل ذكره الامة بالعدالة اقتضى ذلك قبول
قولها وصحة مذهبها والوجه الثاني قوله عز وجل لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فجعلهم شهداء على من بعدهم
كما جعل الرسول شهيدا عليهم ولا يستحقون هذه الصفة الا وقولهم
حجة وشهادتهم مقبولة كما انه لما وصف الرسول بانه شهيد عليهم
بقوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا افاد بهذا ان قوله عليه السلام
حجة عليهم وشهادته صحيحة ونظير هذا المعنى ايضا مذكور في قوله
تعالى لموسى كم والمسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول عليكم شهيدا
وتكونوا شهداء على الناس فثبت انها اذا قالت قولا في الشريعة
لزم من بعدها ولم يجز لاحد مخالفتها فان قال قائل فواجب على
هذا ان تحكم بجميع الامة بالعدالة حتى لا يكون فيها من ليس بعدل بظاهر
الاية ونجعل قول كل واحد منهم حجة قيل له لا يجب ذلك لان الله
تعالى لم يحكم لكل واحد من الامة بالعدالة في جملته انما حكم بها جماعة
الامة وافاد ان جماعتها تشتمل على جماعة لا تقول الا الحق فيكون قولهم
حجة على من بعدهم ويجوز هذا الاطلاق وان لم يرد وصف كل واحد
منهم على حياله بالعدالة كقوله عز وجل واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة ومعناه ان قوما منكم قالوه وكما قال
تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها ومعناه انه قتلها بعضكم
فكذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا معناه جعلنا منكم
وهو مشهور في العادة كقول القائل بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء
والعرب تقري الضيف وتحمي الذمار وتمنع الجار وما جرى مجرى ذلك

فالمراد

فالمراد ان فيهم من هذه صفته فاذا ثبت بهذه الاية ان جملة الامة تشتمل
على عدول شهداء على من بعدهم اذ لم يجز ان يكون المراد ان جميعهم كذلك
ثبت ان اجماعها حجة لا سيما وقد اخبر انهم شهداء على الناس ولا يجوز
ولا يجوز ان يجعلهم الله شهداء على من بعدهم ثم اذا شهدوا لم تصح شهادتهم
واذا قالوا لم يقبل قولهم كما انه لما جعل الرسول شهيدا عليهم تضمن
ذلك اخبارا بصحة شهادته عليهم ولزومهم قبول قوله فان قال
قائل فان الرسول عليه السلام لم يكن قوله شهادة صحيحة لازمة للامة
بنفس القول دون المعجزات الدالة على صدقه على يده فكذلك الامة لا ينبغي
ان يكون قولها حجة وحقا وصدقا الا بقيام الدلالة انها لا تقول الا الحق
من غير جهة وصفها بالشهادة قيل له الذي قام الدليل على صحة
نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وابدة بالمعجزات هو الذي حكم للامة بالعدالة
وصحة الشهادة فلم يخل الامة من ان يكون قولها قد صار حقا وصدقا بدليل
غير قولها وهو حكم الله عز وجل لها بذلك وشهادته لها به ولو قد جاز على
الامة باسرها الخروج عن صفة العدالة وصارت كفارا او فساقا لخرجت من
ان تكون عدولا وشهداء على الناس وذلك بخلاف ما اخبر الله تعالى به
من حكمها وصفتها فثبت انها لا تخلو من ان يكون فيها عدول لا يقولون
الا حقا وان لم يكونوا قوما نعرفهم باعيانهم فان قال قائل ليس
في ايجاب قبول شهادتها دلالة على حقيقة صدقها لان الكاذبين مما
تقبل شهادتهما على ظاهر عدالتهما من غير ان يقطع على غيبهما فكذلك الامة
ليس في لزوم قبول شهادتها حكم بصدقها ولا القطع عن غيبهما قيل
له يجب ذلك لان الله تعالى لم ينص لنا على وجوب قبول شهادة شاهدين
باعيانهما ولم يحكم لهما بالعدالة وانما امرنا في الجملة بقبول شهادة عدول
عندنا ومن في غالب ظننا انهم عدول والظن قد يخطئ ويصيب فلذلك
لم يجز لنا القطع على غيبهما ولو كان الله تعالى شهد لشاهدين باعيانهما
بالعدالة وصحة الشهادة لقطعنا على غيبهما وحكمنا بصدقهما واما الامة فقد

حكم الله تعالى بالعدالة وصحة الشهادة على من بعدهم على معنى انها تشمل من
هذه صفته فمتى وجدنا ما مجتمعة على شئ حكمنا بانه حكم لله تعالى لان العدول
الذين حكم الله تعالى بصحة شهادتهم قد قالت ذلك وقولها صدق فان قيل ما انكر ان
يكون الله تعالى انما جعل الامة شهداء في الاخرة لانها في الدنيا حتى يكونوا عدولا
فيكونون عدولا في الاخرة وقت الشهادة ولا دلالة في الاية على انهم عدول
في الدنيا قيل له ان الله سبحانه وتعالى قد مدحهم واثنى عليهم بذلك في
الدنيا فلولا انهم مستحقون لهذه الصفة في الدنيا ما جاز ان يوصفوا بها في
الاخرة لان من لا يستحق في الدنيا صفة مدح وثواب فغير جايز ان يستحقها
في الاخرة وايضا لما جعل الامة في كونها شهداء على الناس كالنبي صلى الله عليه
وسلم وكونه شهيدا عليهم ثم كان النبي عليه السلام مستحقا لقبول الشهادة
في الدنيا وجب ان يكون كذلك حكم الامة فيما استحقوه من هذه الصفة ولو
جاز ان يقال ان الامة شهداء في الاخرة وليست شهداء في الدنيا جاز ان
يقال مثله في الرسول عليه السلام اذا كان الله عز وجل لم يفرق بين شهادتهما
وايضا فلما لم يخصص وصفها بذلك بحال اقتضى عموم الاية اقتضاء
هذه الصفة لها في سائر الاحوال فان قيل قوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفيهم من عبد
وفيهم من لم يعبد فكذلك يجايز من الامة تضييع الشهادة جايز من بعض من
خلق للعبادة تركها قيل فلو جاز ان يقال هذا في الامة لجاز في الرسول
عليه السلام مثله فلما كان وصف الرسول عليه السلام بذلك قد اقتضى قبول
شهادته ولزوم قوله كانت الامة مثله ولما لم يجز ان يقال ذلك في الرسول
عليه السلام لم يجز في الامة مثله وفارق العبادة ما ذكرت من الوصف بالشهادة
وايضا لما وصف الامة بالعدالة بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا فجعلهم
شهداء بعد وصفه اياهم بالعدالة فقد افاد هذا الوصف لهم قبول الشهادة
لانه حكم لهم بذلك وليس يجوز ان يحكم لهم بالعدالة وقبول الشهادة وهم
غير مستحقين لذلك وهو كقوله تعالى عز وجل وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا

لما صبروا

لما صبروا اي انهم هذه صفتهم وليس كذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون لانه اخبار عن ارادته خلقهم لعبادته لا على وجه وقوع الحكم
لهم بالعبادة وايضا فانه عز وجل لم يستشهدهم على الناس الا وقولهم مقبول
وشهادتهم مجابة لانه لا يجوز ان يستشهد من لا يجوز شهادته لانه
عبث والله تعالى يتعالى عنه واما قوله عز وجل وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فانه اخبار انه كان مريدا لخلقه اياهم ان يعبدوه ليستحقوا بها
الثواب الجزيل وقد وجد ذلك منه وان تركوهم وايضا لما خلق الجن والانس
لعبادته لم يخلوا من ان يكون فيهم من عبد وجاز ان هذا من امر الامة ان يكون
فيهم عدول يجوز شهادتهم اي هذا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله واحتج
صاحب البرهان بايات اخر سوى الايات التي احتج بها الشيخ منها قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الزم طاعة اولي الامر واوجب قبول
قولهم والاتباع لرايهم والانقياد لحكمهم ولا اجماع بدون اي اولي الامر اذا كانوا
من اهل الاجماع فيجب القول بكون الاجماع واجب العمل لاستحالة ومنها
قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول اي الى كتاب الله وسنة
الرسول فالله تعالى امر بالرد اليهما عند التنازع لارتفاع التنازع ووجود الاتفاق
والاجماع بينهم لولا ان العمل بالاجماع واجب وان حكمه حكم الكتاب والسنة لم يكن
للامر بالرد اليهما عند التنازع لارتفاع التنازع وحصول الاتفاق والاجماع
معنى وفايدة ومنها قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم فالله تعالى اخبر ان العلم يحصل بالاستنباط
للمستنبطين والاستنباط هو الاستخراج بطريق الراي والاجتهاد وفي اجماع
الامة يدخل المستنبطون بلا خلاف بين الامة فلو لم نشهد بالعلم في الاجماع
وفيهم المستنبطون الذين شهد الله تعالى لهم بالعلم فيما استنبطوا يكون
خلفا في خبر الله تعالى فيجب القول بكون الاجماع موجبا للعلم حتى لا يكون خلفا
في خبر الله تعالى وجل عن ذلك ومنها قوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه

فالله تعالى وصف التابعين للصحابة بالاحسان وسماهم باسم المدح وجعلهم
اهلا لرضوانه لولا انهم اصابوا الحق في اتباع الصحابة وان الصحابة كانوا
على الحق لما وصفهم بذلك فدل ان خروج الصحابة والتابعين جملة عن الحق
والصواب باطل ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين فان الله تعالى امر بالكون مع الصادقين وهو عبارة عن متابعتهم
في افعالهم والمراد منه جملتهم اذ يتصور الكذب من كل واحد منهم عند
الانفراد فهذا دليل على وجود الصدق عند الاجتماع قطعا الى هنا ما ذكره صاحب
الميزان قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة
وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرايع جميعا هذا استدلال
بالسنة على حجية الاجماع وهذا وان كان خبر الواحد لكن في معنى المتواتر
لان اخبار الآحاد المتغيرة في هذا المعنى كلها تدل على ما قلنا فصار كالخبر عن
شجاعة على وسخاوة حاتم ومعنى قوله وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة
ان قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة عام لان اللام في الضلالة للجنس
لعدم العهد فاقتضى عموم كفي الضلالة سواء كانت الضلالة في الايمان بالكفر
او في الشرايع وقد يروى الضلالة بالتنكير وفيه عموم ايضا لوقوع النكرة
في موضع النفي وفي هذا الكلام جواب عما يقال المراد من الضلالة
الكفر فاجاب الشيخ بان النص عام فلا يجوز تخصيصه ما لم يقم دليل التخصيص وقال
الغزالي في هذا الحديث من حيث اللفظ اقوى وادل على المقصود لكن ليس بمتواتر
لمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر ثم اعلم انا نذكر الاحاديث المتفرقة التي
تدل على هذا المعنى قال الترمذي في ابواب الفتن الفتن من جامعه حدثنا ابن
منيع قال حدثنا النضر بن اسمعيل ابو المغيرة عن محمد بن سوقة عن عبد الله بن دينار
عن ابن عمر قال خطبنا عمر بالجابية فقال يا ايها الناس اني قمت فيكم كمقام
رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا فقال اوصيكم باصحابي ثم الذين يلونهم ثم
يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد الا لا
يخلون رجل بامراة الا كان ثالثهما الشيطان عليكم بالجماعة واياكم والفرقة فان الشيطان

مع الواحد

مع الواحد وهو من الاثنين ابعد من اراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة من سرته حسنته
وساءته سيئته فذلكم المؤمن قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح
غريب من هذا الوجه وقد روى ابن المبارك عن محمد بن سوقة وقد روي بهذا
الحديث من غير وجه عن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام وقال
الترمذي ايضا حدثنا يحيى بن موسى قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابراهيم
ابن ميمون عن ابن طاوس عن ابيه عن عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يد الله مع الجماعة قال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث
ابن عباس الا من هذا الوجه ثم قال الترمذي حدثنا ابو بكر بن نافع البصري قال
حدثنا المعتمر بن سليمان قال حدثنا سليمان المدني عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على
ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ الى النار قال ابو عيسى هذا حديث غريب
من هذا الوجه وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان اليشكري هذا لفظ الترمذي
وروى صاحب السنن في كتاب الفتن والملاحم باسناده الى اشعث عن ابي مالك
الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اجاركم من ثلاث خلال
ان لا يدعو عليكم بنبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان
لا تجتمعوا على ضلالة وقال البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة
من صحيحه حدثنا عبيد الله بن موسى عن اسمعيل عن قيس عن المغيرة بن شعبة عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم
امر الله وهم ظاهرون وقال البخاري ايضا حدثنا اسمعيل عن ابن وهب
عن يونس عن ابن شهاب قال اخبرني حميدة قال سمعت معاوية بن ابي سفيان
يخطب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من يرد الله به خيرا يفقهه
في الدين فانما انا قاسم ويعطي الله ولن يزال امر هذه الامة مستقيما حتى
تقوم الساعة او حتى يأتي امر الله وقال البخاري في كتاب العلم حدثنا
سعيد بن عفير قال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال حميد بن عبد
الرحمن سمعت معاوية رضي الله خطيبا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وانما انا قاسم والله يعطي ولن تزال هذه
الامة قائمة على امر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله وقال مسلم في
كتاب الامارة والجماعة من صحيحه حدثنا محمد بن مثنى قال حدثنا الوليد بن مسلم
قال حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثنا بسر بن عبيد الله الحضرمي انه
سمع ادريس الخولاني يقول سمعت حذيفة بن اليمان يقول كان الناس يسئلون
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت اسأله عن الشر مخافة ان يدركني
فقلت يا رسول الله انا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد
هذا الخير شر قال نعم فقلت هل بعد ذلك الشر من خير قال نعم وفيه دخن قال
قلت وما دخنه قال قوم يستنون بغير سنتي ويهتدون بغير هديي تعرف
منهم وتنكر فقلت هل بعد ذلك الخير من شر قال نعم دعاة على ابواب جهنم من
اجابهم اليها قذفوه فيها فقلت يا رسول الله صفهم لنا قال نعم قوم من
جلدتنا ويتكلمون بالسنتنا قلت يا رسول الله فما تأمرني ان ادركني ذلك قال تلزم
جماعة المسلمين وامامهم فقلت فان لم تكن لهم جماعة ولا امام قال فاعتزل تلك
الفرق كلها ولو ان تعض على اصل شجرة حتى يدركك الموت وانت على ذلك وقال
مسلم ايضا حدثنا شيبان بن فروخ قال حدثنا جرير قال حدثنا غيلان بن جرير
عن قيس بن باهلة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من خرج من
الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية وقال مسلم ايضا حدثنا
حسن بن الربيع قال حدثنا حماد بن زيد عن الجعد ابي عثمان عن ابي رجاء عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى من اميره شيئا يكرهه
فليصبر فان من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية وقال مسلم ايضا
حدثني ابو بكر بن نافع ومحمد بن بشار قالا حدثنا غندر قال حدثنا شعبة عن زياد
ابن علاقة قال سمعت عمر فجأة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون
هنات وهنات فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا
من كان وقال مسلم ايضا وحدثني عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يونس بن
ابي يعقور عن ابيه عن عمر فجأة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من

انا كم

اتاكم وامركم جميع على رجل واحد يريد ان يشق عصاكم او يفرق جماعتكم فاقتلوه
وقال ابو داود في كتاب السنة من كتاب معالم السنن حدثنا احمد بن حنبل
ومحمد بن يحيى بن فارس قالا حدثنا ابو المغيرة قال حدثنا صفوان ح وحدثنا عمرو
ابن عثمان قال حدثنا بقية قال حدثني صفوان قال حدثني ازهر بن عبد الله
الحرازي قال احمد عن ابي عامر الهوزني عن معاوية بن ابي سفيان انه
قام الا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا فقال الا ان من قبلكم
من اهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة وان هذه الامة ستفترق على
ثلاث وسبعين فرقة ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة
وقال الترمذي في باب ما جاء في افتراق هذه الامة من جامعه حدثنا
محمود بن غيلان قال حدثنا ابو داود الحفري عن سفيان عن عبد الرحمن بن زياد
ابن انعم الافريقي عن عبد الله بن يزيد عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليأتين على امتي ما اتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل
حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان في امتي من يصنع ذلك وان بني اسرائيل
تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في
النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي قال
هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا الا من هذا الوجه لفظ
الترمذي ثم اعلم اني انما ذكرت هذه الاحاديث باسانيدها وبيان مواضعها
لان بعض الناظرين ذكر في شرح هذا الكتاب ما ذكره الغزالي في
مستصفاه بعينه من غير اسناد منقطعا بلا خبرة ولا تحقيق فذكرت
الاسناد والمواضع لزول الشك والارتياب واورد ابو بكر الرازي في هذا
المقام في اصول فقهه سؤالا وجوابا فقال فان قال فاهل لما جاز على
كل واحد من الامة الخطاء في اعتقاده ومذهبه لم يكن اجتماعهم ما يفيد
من جواز ذلك عليهم كما ان كل واحد منهم اذا كان اسود فجميعهم سود
واذا كان كل واحد منهم انسانا فجميعهم ناس وكذلك اذا جاز على كل واحد
منهم الضلال فذلك جائز على جميعهم ولو جاز ان يجمع بين من يجوز عليه

الخطأ وبين من يجوز عليه الخطأ فيجيء منهم من لا يجوز عليه الخطأ فجاز ان يجمع بين قادر
وقادر فيصير ان عاجزين وان يجمع بين بصير وبصير فيصير ان اعميين قيل
له هذه القاعدة خطأ لا يوافقك الخصم لانه يقول لك اني انما اجوز الخطأ
على كل واحد من الامة في حال لا يطابقه الباقون على الخطأ فاما مع مطابقة
الآخرين فاني لا اجوز على كل واحد من الامة في حال لا يطابقه الباقون على الخطأ
فاما مع مطابقة الآخرين منهم الخطأ على هذا الوجه فيصير الكلام بيننا في اقامة
الدليل على امتناع جواز ذلك وينقطع هذا السؤال وعلى ان هذه القاعدة
منتقضة لانها توجب ان حجر الاثنين رفعه كل واحد من عشرة رجال انهم اذا
اجتمعوا ان لا يجوز منهم رفعه وان كان كل لقمة من خبز اذا كانت بانفرادها لا تشبع
يجب ان لا تشبع وان اكل عشرة ارطال وان كل جرعة من الماء اذا لم تروِ يجب ان لا
تروي عشرة ارطال وهذا فاسد وان كان القائل ممن يقول بالتواتر لزمه
ان لا يثبت المتواتر حكما لان كل واحد من المخبرين اذا كان خبره لا يوجب العلم
فواجب ان يكون اجتماعهم غير موجب للعلم وايضا فانا لم نثبت حجة الاجماع
من جهة العقل وقد قدمنا انه لم يكن يمتنع في العقل قبل مجيء السمع جواز اجتماع
الامة على خطأ الا ان السمع منع منه فان قال قايل قد روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي بعض الاخبار لا تقوم
الساعة على وجه الارض احد يقول الله وهذا يدل على جواز اجتماع الامة
على الضلال ورجوعها عن الاسلام قيل له اما قوله لا تقوم الساعة الا على شرار
الخلق فان معناه ان الاشرار تكثر فيهم مجازا لاطلاق اللفظ عليهم لان الغالب الاشرار
وان كان فيهم صالحون وايضا فانه اذا جاء اشراط الساعة زال التكليف وقبض
الله المؤمنين في تلك الحال قبل قيام الساعة ثم تجيء صيحة الساعة وليس في الناس
مؤمنون فيجوز ان يكون هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى
لا يبقى على وجه الارض من يقول الله الجهنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله
قوله وامر النبي ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقالت عايشة
انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام اياي الله وذلك والمسلمون

وجه

وجه الاستدلال بالحديث ان النبي عليه السلام جعل آباء المسلمين كآباء الله عز
وجل فلو اباح الله تعالى امامة عمر لجاز امامته فكذا لا يجوز امامته اذ ا
ابى المسلمون ولكن الاستدلال بالحديث انما يصح اذا ثبت قوله اياي الله والمسلمون
وفي صحته نظر ومعنى قوله رقيق اي رقيق القلب لا يستطيع ان يقوم مقامك
من البكاء اذا راى مكانك خاليا عنك قال البخاري في كتاب الصلاة
من الصحيح حدثني اسحق بن نصر قال حدثنا ابن عيينة عن زايدة عن عبد الملك
ابن عمير قال حدثني ابو بردة عن ابي موسى قال مرض النبي صلى الله عليه
وسلم فاشتد مرضه فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس قالت عايشة انه رجل
رقيق اذا قام مقامك لم يستطع ان يصلي بالناس قال مروا ابا بكر
فليصل بالناس فعاودت فقال مري ابا بكر فليصل بالناس فانكن صواحب
يوسف فاتاه الرسول فصلى بالناس في حيوة النبي عليه السلام وقال
البخاري ايضا حدثنا عبد الله بن يوسف قال اخبرنا مالك عن هشام
ابن عروة عن ابيه عن عايشة ام المؤمنين انها قالت ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال في مرضه مروا ابا بكر فليصل بالناس قالت عايشة
قلت ان ابا بكر اذا قام مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل بالناس
قالت عايشة قلت لحفصة قولي له ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس
من البكاء فمر عمر فليصل بالناس ففعلت حفصة فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم انكن لانتن صواحب يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت
حفصة لعايشة ما كنت لاصيب منك خيرا وهذا الحديث ذكره الترمذي
ايضا في جامعه من غير زيادة وقال حدثنا اسحق بن موسى الانصاري
قال حدثنا معن قال حدثنا مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة
الى اخر الحديث ثم قال هذا حديث حسن صحيح وفي الباب عن عبد الله بن مسعود
وابي موسى وابن عباس وسالم بن عبيد وعبد الله بن زمعة قوله وسئل
عليه السلام عن الخيرة يتعاطاها الحيران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وهذا يدل على ان الاجماع حجة قاطعة لانه عليه

حتى لابني حـ

السلام جعل ما راوه حسنا والخطاء لا يكون حسنا وانما الصواب هو الحسن والصواب
هو الحجة لا غير فكان اجماعهم حجة يقال عطوت الشيء تناولته باليد والمعاطاة
المناولة وفي المثل عاط بغير انواط اي تناول ما لا مطمع فيه ولا متناول وتعاطاه
تناوله كذا في الصحاح وقال شمس الائمة السرخسي رحمه في اصوله فاما
السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك فمنها حديث عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ومنها حديث معاذ رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل
لله تعالى ومناصحة ولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله عليه السلام
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار قال عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقال عليه السلام ان الله لا يجمع امتي على
الضلالة ولما سئل عليه السلام عن الخيرة التي يتعاطاها الناس قال ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والاثار في هذا
الباب كثيرة تبلغ حد التواتر لان كل واحد منهم اذا روى حديثا في هذا الباب
سمعه في جمع ولم ينكر عليه احد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواتر كالانسان اذا
رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق ولحقا يقول قد حججنا فانه
يثبت له علم اليقين بانهم حجوا في تلك السنة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
وقال الزمخشري في فايقه وروي لا يغل بالضم ولا يغل بالتخفيف
يقال غل صدره يغل غلا والحل الحقد الكامن في الصدر والاغلال الخيانة
والوغول الدخول في الشر والمعنى ان هذه الخصال يستصلح بها القلوب فمن تمسك
بها طهر قلبه من الدغل والفساد اي هنا لفظ الفايق قوله واما المعقول
فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة
على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طايفة من امتي على
الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقاتل اخر عصابة من امتي الدجال وانما
المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطاء على جملتهم وقد انقطع

الوحي

الوحي بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب يتيقن كرامة من
الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جايز
مثل القاضي يقضي في المجتهد برأيه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك فوق
دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هو من اسباب الدين اي فاما الدليل المعقول
على كون الاجماع حجة قاطعة فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين بالنص وهو
قوله تعالى وخاتم النبيين وشريعته باقية الى قيام الساعة وامته ثابتة
على الحق ابدا بالحديث المذكور ثم لو حدثت حادثة وقد انقطع الوحي ولم يوجد حكم الحادثة
في الكتاب والسنة واجمعوا على حكمها ولم يكن اجماعهم حجة تلزم الخلفة في خبر الرسول عليه
السلام فلا يجوز ذلك فوجب القول بان اجماعهم صواب يتيقن حجة موجبة للعلم صيانة
للدين لقيام الساعة كرامة لهذه الامة وذلك جايز اعني ان كون الاجماع صوابا
يتيقن امر جايز حقا وشرعا وان لم يثبت الصواب يتيقن قبل الاجماع لان عند اجتماع الافراد
يثبت حكم لم يكن قبل اجتماعها كواحد عاجز عن حمل حجر ثقيل يحمله مع الجماعة والسراج
الواحد لا يكون ضوءه كضوء الاسرجة المجتمعة وكذلك في الشرع يثبت عند الاجتماع
ما لم يثبت قبله الا ترى ان الحكم الثابت بالاجتهاد يحتمل النقض ثم اذا انضم قضاء
القاضي بالمجتهد فيه الى الاجتهاد لا يحتمل النقض وبيان هذا شمس الائمة السرخسي
رحمه الله بقوله وشيء من المعقول يشهد به اي يشهد بما قلنا والاجماع موجب للعلم
قطعا فان الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته الى يوم القيمة
وانه لا نبي بعده والى ذلك اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله لا يزال
طايفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناواهم فلا بد من ان تكون شريعته
ظاهرا في الناس الى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام فعرفنا ضرورة
ان طريق بقاء شريعته عصمة الله تعالى امته من ان يجتمعوا على الضلالة فان
الاجماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء واذا ثبتت عصمة
جميع الامة من الاجتماع على الضلالة صار ما اجمعوا عليه المسموع من رسول الله عليه السلام
وذلك موجب للعلم قطعا فهذا مثله وهذا معنى ما قلنا ان عند الاجماع يحدث ما لم
يكن ثابتا بالافراد ومن نظير القاضي نفذ قضاؤه باجتهاده فانه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل

النقض وان كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذي هو من اسباب
الدين فلان يثبت هنا ما ادعيناه صيانة لاصل الدين كان اولى الجهنا لعط شمس
الايمة رحمه الله وقال في الفصل الثاني من فصول الاستروشني ذكر
في النوازل روى محمد بن الحسن ان كل شيء اختلف فيه الفقهاء فقضى القاضي فيه كان
قضاؤه جايزا ولم يكن لقاض اخر ان يبطله ولم يذكر فيه الخلاف قال الفقيه وبه
ناخذ والقضاء في المجتهدات مر بيانه مستوفى في كتاب ادب القاضي في غاية البيان
قوله ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان عدث باجماع الافراد مما لا يقوم
به الافراد وهذا جواب عن قول من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم لعتمد
ما لا يوجب العلم فقال هذا منقوض بالحس والشرع لان ماهية الاجماع خاصة
وراء خاصية الافراد كالكنجبين هو عبارة عن مجموع الخل والعسل وكل واحد منهما
لا يدفع الصفراء بانفراده لان العسل يورث الصفراء والخل يهيجها فاذا اجتمعا قمعا
الصفراء وله نظاير كثيرة في الحس كما في حمل الحجر الثقيل وطاقات الحبل وكذلك في الشرع
فان القاضي لا يحكم بشهادة الواحد فاذا انضم اليه الاخر حكم وقليل النجاسة لا يمنع
جواز الصلاة وكثيرها يمنع والزكوة تجب في النصاب دون ما دونه وما دون العشرة
لا يصلح مهرا بالحديث والعشرة تصلح فعلم انه لا معنى للكلام الخصم لانه مدفوع ممنوع
بما قلنا ولا يمكنهم الانكار وقال في الميزان ثبت بالدليل القطعي ان نبينا
عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دايمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس
فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا
للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا او متى اختلفوا في ذلك وخرج الحق عن اقوالهم
فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا تكون شريعته كلها دايمة فاية
فيؤدي الى الخلف في خبر الله تعالى عن ذلك فوجب القول ضرورة بكون الاجماع حجة قطعية
قدم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ثم قال في الميزان وقولهم انه
يحتمل ان يكون كل واحد منهم مخطيا فنقول ايش تعنون بهذا ان عنيتم ان كل واحد من
اهل الاجماع يجوز ان يكون قوله خطاء لو انفرد بذلك فهذا مسلم وان عنيتم ان قول
كل واحد منهم محتمل للخطاء اذا اجتمعوا فهذا ممنوع فانه ليس بمحال ان يكون قول الواحد

الفرد

الفرد محتملا للخطاء وقول الواحد مع الجماعة لا يكون محتملا لان الاحتمال انما نشا لا لكونه
واحدا بل لكونه منفردا وبتطل وصف الانفراد بالاجماع قوله فصار الاجماع
كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في الاصل
هذا يتعلق بما ذكر سن قوله في اول الباب حكمه في الاصل ان يثبت للمراد به حكما شرعيا
على سبيل اليقين يعني لما كان حكم الاجماع في اصل الوضع ان يوجب العلم والعمل كان
حكمه حكم الاية من الكتاب او الحديث المتواتر فيكفر جاحد الاجماع كجاحدهما ومعنى
الاصل والاحتراز به مر بيانه في اول الباب وقوله فيكفر جاحده في الاصل
اي يكفر جاحد حكم الاجماع في اصل الوضع بان يكون حكما اجمع عليه الصحابة للجاحد
حكم كل اجماع كما اذا نص البعض على حكم وسكت الباقون او اجمع العصر الثاني بعد
سبق الخلاف والدليل على ذلك قول الشيخ ايضا بعد هذا في مراتب الاجماع واذا
صار الاجماع مجتهدا فيه السلف كان كالصحيح من الاحاد ومنكر خبر الواحد او منكر حكمه
لا يكفر فدل ان حكم كل اجماع لا يكفر منكره يؤيده قول شمس الاية السرخسي
في فصل حكم الاجماع ان ما اجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة
في كونه مقطوعا به حتى يكفر جاحده وهذا اقوى مما يكون من الاجماع في الصحابة
اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام والخلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا
الاجماع حجة موجبة للعلم قطعا فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او
بخبر متواتر الى هنا لفظ شمس الاية وقال بعضهم في شرحه في
قول الشيخ فيكفر جاحده في الاصل اي يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس
الاجماع حجة وفيه نظر لان منكر الاجماع مطلقا اي اجماع كان لا يكفر عند
الشيخ ايضا لما قلنا وهذا الذي قلنا من كفر منكر ما اجمع عليه الصحابة
هو مذهب الشيخين وفيه اختلاف المشايخ قال صاحب الميزان والصحيح
من المذهب انه لا يكفر ذكره قبيل فصل بيان طريق وجود الاجماع
ولكن هذا فيما اذا وجد الاجماع بالنقل فان الاجماع اذا وجد من حيث
الفعل لا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة الوجوب بل يدل على الاستحباب
على ما روي ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل

الظهر وانه ليس بفرض ولا واجب وقد مر ذكره في اوائل الباب عند قوله من
اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة واشار القاضي ابو زيد في تقويمه
الجاحد منكر حكم الاجماع لا يكفر حيث قال في القول في تحديد الاجماع لم ينال بخلاف
الروافض اتيانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج اتيانا في امامة
علي رضي الله عنه لفساد دتا وبلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة الى هنا لفظه
التقويم وقال صاحب القواطع من الشافعية واذا ثبتان الاجماع حجة يجب
اتباعها والجحود لمخالفتها فهو على ضربين احدهما ما يكفر مخالفه معتمدا وهو الاجماع
على الشيء الذي يشترك فيه الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلاة
وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا والربوا وشرب
الخمر والسرقة فان اعتقد في شيء من ذلك بخلاف ما انعقد عليه الاجماع
فهو كافر لانه صار بخلافه جاحدا لما قطع به من دين الرسول عليه السلام
فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام والضرب الثاني ما
يضل مخالفه اذا تعمد ولا يصير كافرا وهو اجماع الخاصة وذلك مما
ينفرد بمعرفته العلماء كتحريم المرأة على عمتها وخالتها وافساد الحج بالوطء
قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الام مع الجد ومنع
توريث القاتل ومنع الوصية للوارث فاذا اعتقد معتقد في شيء من هذا
خلاف ما عليه اجماع العلماء لم يكفر لكن يحكم بضلاله وخطايه الى هنا
لفظ القواطع وهذا التفصيل عندي حسن وقال امام الحرمين وهو
استاذ الغزالي في كتاب البرهان فشا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع
يكفر وهذا باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير
والتبري ليس بالهين ولنا فيه مجموع فليتامله طالبه نعم من عرف
بالاجماع وافر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا
التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر والقول الضابط
فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن عرف كون الشيء من الشرع
ثم جحده كان منكر الشرع وانكار جزء من الشرع كانكار كله والله ولي التوفيق

الى

اي ثمنا لفظ كتاب البرهان وقال فخر الدين الرازي جاحد الحكم المجمع
عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة
للعلم فما تفرع عليه اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر الظنون
لا يكفر بالاجماع وايضا بتقدير ان يكون اصل كون الاجماع حجة معلوما
لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والايمان من الواجب
على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل
ذلك بل لم يذكر هذه المسئلة صريحا طول عمره عليه السلام علمنا ان العلم
به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا
في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه داخلا فيه الى هنا لفظ
المحصول قوله ثم هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية
والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار
الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد اي ثم الاجماع على مراتب
فاجماع الصحابة حكمه حكم الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحد حكم هذا الاجماع
على ما ذهب اليه الشيخ والصحيح انه لا يكفر ثم اجماع من بعد الصحابة وهو
بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يضلل كما قلنا
في الخبر المشهور ان جاحده لا يكفر ولكن يضلل وقد مر ذلك في باب
اقسام السنة ثم الاجماع على حكم كان مجتهدا فيه في العصر السابق
وهو كالصحيح من اخبار الاحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم قال
القاضي ابو زيد وقد حكى مشايخنا عن محمد بن الحسن رحمه الله ايضا ان اجماع
اهل كل عصر حجة الا انه على مراتب اربعة فالاقوى اجماع الصحابة نصا
لانه لا خلاف فيه بين الامة لان العشرة يكونون فيهم وكذلك اهل
المدينة ثم الذي ثبت بنص البعض وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة
على التقرير دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر
فيه قول من سبقهم لان الصحابة كانوا خلفاء الرسول عليه السلام ومن
بعدهم كانوا خلفاء الصحابة فيقع بينهم وبين خلفهم من التفاوت ما يقرب

مَا يَقَعُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الرَّسُولِ وَلِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُ
النَّاسِ قَرْنِي الَّذِي أَنَا فِيهِمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ
فَرَتَّبَهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَرَاتِبَ فِي الْخَيْرِيَّةِ فَكَذَلِكَ نَحْنُ نُرَتِّبُهُمْ فِي
كَوْنِهِمْ حُجَّةً لِأَنَّهُ نِهَايَةُ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ صِفَةُ الْخَيْرِيَّةِ ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى حُكْمٍ
يَسْتَغْنِي فِيهِ مُخَالِفٌ لِأَنَّ هَذَا أَفْضَلُ اخْتَلَفَ فِيهِ الْفُقَهَاءُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا
لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا إِلَى هُنَا لَفْظُ التَّقْوِيمِ فِي قَوْلِ مَنْ أَقْسَامِ الْإِجْمَاعِ قَوْلُهُ
وَالنَّسْخُ فِي ذَلِكَ جَائِزٌ بِمِثْلِهِ حَتَّى إِذَا ثَبَتَ حُكْمٌ بِإِجْمَاعِ عَصْرٍ جَازَ أَنْ يَجْتَمِعَ وَلَوْ كَانَ
عَلَى خِلَافِهِ فَيُنْسَخُ بِهِ الْأَوَّلُ وَيَجُوزُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَتَّصِلْ بِهِ التَّمَكُّنُ مِنَ
الْعَمَلِ عِنْدَنَا عَلَى مَا مَرَّ وَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ فِي عَصْرَيْنِ أَوْ عَصْرٍ وَاحِدٍ
أَعْنِي بِنَفْيِ جَوَازِ النَّسْخِ أَيِ النَّسْخُ فِي الْإِجْمَاعِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الْإِجْمَاعُ النَّاسِخُ
مِثْلًا لِلْإِجْمَاعِ الْمَنْسُوخِ أَمَّا إِذَا كَانَ الْمَنْسُوخُ فَوْقَ النَّاسِخِ فِي الْمَرْتَبَةِ فَلَا
يَجُوزُ النَّسْخُ وَالْمُرَادُ هُنَا جَوَازُ نَسْخِ الْإِجْمَاعِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ نَسْخَ الْكِتَابِ أَوِ
الْمُتَوَاتِرِ مِنَ الْحَدِيثِ لَا يَجُوزُ بِالْإِجْمَاعِ خِلَافًا لِعِيسَى بْنِ أَبَانَ وَقَدْ مَرَّ بَيَانُهُ
فِي بَابِ تَقْسِيمِ النَّاسِخِ مُسْتَوْفًى بَيَانُهُ أَنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى حُكْمٍ
ثُمَّ أَجْمَعُوا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ جَازَ وَيُنْسَخُ الْأَوَّلُ لِلْمُمَاثَلَةِ بَيْنَ النَّاسِخِ
وَالْمَنْسُوخِ وَلَوْ أَجْمَعَ أَهْلُ الْعَصْرِ الثَّانِي عَلَى خِلَافِ حُكْمِ الصَّحَابَةِ لَا يَجُوزُ لِعَدَمِ
الْمُمَاثَلَةِ وَلَوْ أَجْمَعَ الْعَصْرُ الثَّانِي عَلَى حُكْمٍ ثُمَّ هُمْ أَجْمَعُوا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ
جَازَ وَانْتَسَخَ إِجْمَاعُهُمُ الْأَوَّلُ وَكَذَلِكَ لَوْ أَجْمَعَ أَهْلُ الْعَصْرِ الثَّالِثِ عَلَى خِلَافِ الْعَصْرِ
الثَّانِي جَازَ أَيْضًا وَانْتَسَخَ إِجْمَاعُ الْعَصْرِ الثَّانِي لِوُجُودِ الْمُمَاثَلَةِ بَيْنَ النَّاسِخِ
وَالْمَنْسُوخِ وَيَجُوزُ نَسْخُ إِجْمَاعٍ بِإِجْمَاعٍ مِثْلِهِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ مِنَ
الِاعْتِقَادِ كَافٍ لِصِحَّةِ النَّسْخِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ عَلَى مَا مَرَّ بَيَانُهُ فِي بَابِ
بَيَانِ شَرْطِ النَّسْخِ فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَجُوزُ نَسْخُ الْإِجْمَاعِ بِالْإِجْمَاعِ وَلَا نَسْخَ إِلَّا بِالْوَحْيِ
وَلَا وَحْيَ بَعْدَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا نَسْخَ إِلَّا بِالْوَحْيِ مُطْلَقًا
فَإِنَّهُ فِي حُكْمٍ ثَابِتٍ بِالْوَحْيِ فَأَمَّا فِي حُكْمٍ ثَابِتٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ
إِذَا كَانَتِ الْمُمَاثَلَةُ مَوْجُودَةً بَيْنَ الْإِجْمَاعَيْنِ وَاللهُ أَعْلَمُ وَمَعْنَى قَوْلِهِ

وَيَسْتَوِي

٧٩

الإجماع ؟

وَيَسْتَوِي فِي ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ فِي عَصْرَيْنِ أَوْ عَصْرٍ وَاحِدٍ أَعْنِي بِالِاسْتِوَاءِ فِي حَقِّ
جَوَازِ النَّسْخِ يَعْنِي يَجُوزُ نَسْخُ إِجْمَاعٍ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَا فِي عَصْرَيْنِ أَوْ فِي عَصْرٍ
وَاحِدٍ بَعْدَ أَنْ وُجِدَتِ الْمُمَاثَلَةُ بَيْنَهُمَا فِي الْقُوَّةِ وَاللهُ أَعْلَمُ

بَابُ بَيَانِ سَبَبِهِ

أَيْ سَبَبِ الْإِجْمَاعِ كَانَ مِنْ
حَقِّ وَضْعِ هَذَا الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ بَابِ بَيَانِ الْحُكْمِ لِأَنَّ السَّبَبَ مُقَدَّمٌ عَلَى
الْحُكْمِ لِلْمُنَاسَبَةِ فَلَوْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّمَا قَدَّمَ الْحُكْمَ نَظَرًا إِلَى الْمَقْصُودِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ
مِنَ السَّبَبِ هُوَ الْحُكْمُ قُلْنَا يَجِبُ عَلَى هَذَا أَنْ يُقَدَّمَ الْحُكْمُ عَلَى الشَّرْطِ لِأَنَّ
الْمَقْصُودَ مِنَ الشَّرْطِ هُوَ الْحُكْمُ وَأَيْضًا وَلِهَذَا ذَكَرَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ
فِي أُصُولِهِ فَصْلَ السَّبَبِ أَوَّلًا ثُمَّ ذَكَرَ فَصْلَ دَلِيلِ الْإِجْمَاعِ ثُمَّ ذَكَرَ فَصْلَ
الْأَهْلِيَّةِ ثُمَّ ذَكَرَ فَصْلَ الشَّرْطِ ثُمَّ فِي الْأَخِيرِ ذَكَرَ فَصْلَ الْحُكْمِ فَافْهَمْ فَقَدْ
غَفَلَ عَنْهُ الشَّارِحُونَ قَوْلُهُ وَهُوَ نَوْعَانِ الدَّاعِي وَالنَّاقِلُ أَيْ
سَبَبُ الْإِجْمَاعِ نَوْعَانِ وَالْمُرَادُ مِنَ السَّبَبِ الدَّاعِي هُوَ الدَّاعِي إِلَى عَقْدِ الْإِجْمَاعِ
الْحَامِلُ عَلَيْهِ نَحْوُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْقِيَاسِ وَكُلُّ ذَلِكَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا
إِلَى الْإِجْمَاعِ وَيُسَمَّى الدَّاعِي إِلَى الْإِجْمَاعِ مُسْتَنَدَ الْإِجْمَاعِ وَهَذَا إِذَا كَانَ الْإِجْمَاعُ
عَنْ تَوْقِيفٍ وَقَدْ يَكُونُ مِنْ غَيْرِ تَوْقِيفٍ وَسَيَجِيءُ بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ وَالْمُرَادُ
مِنَ السَّبَبِ النَّاقِلِ هُوَ السَّبَبُ الْمَعْرُوفُ لِوُجُودِ الْإِجْمَاعِ وَكَيْنُونَتِهِ وَالْمَعْرُوفُ
قَدْ يَكُونُ حِسَّ الْبَصَرِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْبَصَرِ وَقَدْ يَكُونُ
حِسَّ السَّمْعِ إِذَا كَانَ يَتَعَلَّقُ بِالسَّمْعِ وَسَيَجِيءُ بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ عِنْدَ بَيَانِ
السَّبَبِ النَّاقِلِ قَوْلُهُ أَمَّا الدَّاعِي فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَخْبَارِ
الْآحَادِ أَوِ الْقِيَاسِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا بُدَّ مِنْ جَامِعٍ آخَرَ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ الْغَلَطَ وَهَذَا
بَاطِلٌ عِنْدَنَا لِأَنَّ إِيجَابَ الْحُكْمِ بِهِ قَطْعًا لَمْ يَثْبُتْ مِنْ قَبْلِ دَلِيلِهِ بَلْ مِنْ قِبَلِ عَيْنِهِ
كَرَامَةً لِلْأُمَّةِ وَإِدَامَةً لِلْحُجَّةِ وَصِيَانَةً وَتَقْرِيرًا عَلَى الْحُجِّيَّةِ وَلَوْ جَمَعَهُمْ
دَلِيلٌ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ لَصَارَ الْإِجْمَاعُ لَغْوًا فَثَبَتَ أَنَّ مَا قَالَهُ هَذَا
الْقَائِلُ حَشْوٌ مِنَ الْكَلَامِ أَيْ أَمَّا السَّبَبُ الدَّاعِي لِلْمُجْمِعِينَ مَعَ تَشَتُّتِ
آرَائِهِمْ إِلَى النَّقِيضَيْنِ وَاجْتِمَاعِهِمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ خَبَرَ الْوَاحِدِ

او القياس كما يصلح ان يكون آية من الكتاب او سنة متواترة او مشهورة
وقال عامة اصحاب الظواهر والقاشاني من المعتزلة ومحمد بن جرير
الطبري لابد للانعقاد الاجماع من جامع آخر يجمعهم على امر واحد غير خبر
الواحد والقياس ويكون ذلك دليلا قطعيا بحيث لا يحتمل الغلط كالآية
من الكتاب والخبر المتواتر قال الشيخ وهذا باطل عندنا اي لشرط
ان يكون الداعي للاجماع مما لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع
قطعا لم يثبت من قبل دليل الاجماع على معنى ان الحكم ثبت به قطعا
لمعنى معقول بل ثبت من قبل عين الاجماع اعني ان ذات الاجماع اوجب
ذلك كرامة لهذه الامة فلما كان ثبوت الحكم بالاجماع قطعا لعين
الاجماع لا لدليل لم يتفاوت ان يكون الداعي دليلا قطعيا او ظنيا لان ذات
الاجماع موجود على التقديرين والدليل على انه ثبت كرامة لهذه الامة
ان المجوس واليهود والنصارى وسائر الكفرة اجتمعوا على اشياء
باطلة وعددهم لا يحصى فلم يكن اجماعهم حجة اصلا فثبت ان اجماع
هذه الامة جعل حجة نسخا كرامة لهذه الامة ولو شرط الجامع
للمجمعين وتمو السبب الداعي الى اجماعهم ان يكون دليلا قطعيا لا
محالة بحيث لا يجوز ان يكون الداعي غير قطعي لصار الاجماع لغوا حينئذ
لان الحجة تمت بالقطعي فحصل الاستغناء عن الاجماع وهذا معنى
قول الشيخ ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا
ولكن في هذا البيان ايهام ان لا يجوز الداعي دليلا قطعيا كما هو مذهب
بعض مشايخنا وليس مذهب الشيخ كذلك بل يجوز عنده ان يكون
الداعي قطعيا وغير قطعي لانه اشار في اول الباب الى ما قلنا حيث قال
اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس لانه لو كان يشترط
ان يكون الداعي خبر الواحد او القياس لا غير كان يجب عليه ان يقول
اما الداعي فانه خبر الواحد او القياس ويتضح كلام الشيخ من كلام شمس
الائمة رحمه الله قال وكان ابن جرير يقول الاجماع الموجب للعلم

قطعا

قطعا لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس لان خبر الواحد والقياس لا يوجب
العلم قطعا فما يصدر عنه كيف يكون موجبا لذلك ولان الناس
يختلفون في القياس هل هو حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس
الخلاف وهذا غلط بين وقد بينا ان اجماع هذه الامة حجة شرعا
باعتبار عينه لا باعتبار دليله فمن يقول بانه لا يكون الصادر عن دليل
موجب للعلم فانه يجعل الاجماع وانما يثبت العلم بذلك الدليل فهو
ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء وخبر الواحد والقياس وان لم
يكن موجبا للعلم بنفسه فاذا تأيد بالاجماع فذلك يضاهي ما لو تأيد بآية
من كتاب الله تعالى او بالعرض على رسول الله عليه السلام والتقرير منه
على ذلك فيصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله وقال في ميزان الاصول في فصل بيان السبب الداعي الى
الاجماع الحامل عليه قال عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين ان
الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي كالكتاب والخبر المتواتر او عن دليل راجح
فيه شبهة العدم يطرقه خبر الواحد والقياس ونحوهما فاما لا ينعقد
من غير دليل ظاهر في نفسه من الهام وتقليد وميل الطباع وقال
بعضهم بانه ينعقد عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وبلهم
الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك وقال عامة اصحاب الظواهر
والقاشاني من المعتزلة بانه لا ينعقد الا عن دليل قطعي واما لا ينعقد بخبر
الواحد والقياس وقال بعض اصحاب الظواهر بانه ينعقد عن خبر الواحد
دون الاجتهاد بالرأي وقال بعض مشايخنا بان الاجماع لا ينعقد
الا عن خبر الواحد والقياس فاما في موضع الكتاب والخبر المتواتر فالحكم
ثابت بهما فلا حاجة الى الاجماع وحجة قول من قال انه ينعقد الاجماع عن
توفيق والهام ان الالهام وخلق الله تعالى العلم بطريق الضرورة من
الجائزات الا ان في حق الواحد الاحتمال ثابت وترجح جانب العدم باعتبار
العادة الاترى انه حجة في رسولنا عليه السلام لارتفاع الاحتمال واذا

اجتمعوا على ذلك وقد قامت الدلائل السمعية على كون الاجماع حجة وأن الامة لا تجتمع على الخطاء علم انهم انما بنوا ذلك ووفقوا عليه الا ترى انه ينعقد بالقياس وخبر الواحد وهو دليل محتمل ايضا لكن ترجح جانب الثبوت ثم زال الاحتمال بالاجماع فكذلك هذا ووجه قول اصحاب الظواهر هو انه قام الدليل عندنا ان القياس وخبر الواحد ليس بحجة فكان مدار الاجماع على ما ليس بحجة فلا يكون حجة لما قدمنا ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل ولا ينعقد بالالهام والتقليد فيكون الاجماع بناء هذا الاصل ويرجع الكلام اليه ولان الاجماع الذي هو حجة اجماع جميع العلماء بالدلائل السمعية ونحن لا نوافقكم في الاجماع بالقياس وخبر الواحد فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفة البعض ووجه قول من فرق بين الاجتهاد وخبر الواحد هو ان الناس خلقوا على هممهم متفاوتة وآراء مختلفة واغراض متباينة فلا يتصور اجتماعهم على شيء الا لداع دعاهم اليه وجامع جمعهم عليه وهو سماع الحديث ممن التزموا طاعته واتقاده والحكمة فتتعين هذا الطريق للاجماع وهو صالح فاما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الآراء والدواعي فلا يصلح جامعا ووجه قول من قال ان الاجماع لا يكون الا عن قياس وخبر الواحد هو انا اتفقنا ان الاجماع حجة قطعا ولم ينعقد الا في موضع فيه دليل قاطع والحكم به معلوم فلا فائدة في انعقاد الاجماع حجة ولا يرد الشرع بما لا فائدة فيه للعباد اذ الشرائع ما شرعت الا لمصلحة العباد وفائدتهم ومع هذا ثبت بالدلائل السمعية كون الاجماع حجة دل ان المراد منه هو الاجماع الذي ينعقد عن القياس وخبر الواحد لان في انعقاده فائدة وهو ثبوت الحكم قطعا لا يتيقن في ثبوت الحكم بهما ولان الاجماع انما عرف حجة بطريق الكرامة لهذه الامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي عليه السلام خاتم الانبياء ومتى وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد وهو محتمل للخطاء وجاز ان يكونوا على الخطاء كان حقا لا يخرج الحق عن جميع الامة فانه لا يجوز ولمس الحاجة الى تجديد الوسالة ولا وجه اليه لاخبار الله تعالى بكون رسولنا خاتم الانبياء فصار

الاجماع

الاجماع حجة لهذه الحاجة الا ترى ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة لما انه لا حاجة اليه لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسلهم وبعدوفاتهم بتجدد الرسالة ولهذا لا ينعقد الاجماع في حال حيوة الرسول عليه السلام لانه لا حاجة اليه واذا ثبت هذا القول ان الحاجة في موضع القياس وخبر الواحد دون موضع الاية المفسرة والخبر المتواتر لانه لم يثبت الحكم قطعا في احد الموضعين وثبت في الموضع الاخر فينعقد في موضع الحاجة لا في موضع لم تمس الحاجة ووجه قول عامة العلماء هو ان الدلائل التي توجب كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بينما اذا كان الداعي دليلا قاطعا او دليلا ظاهرا مع الشبهة فكان اشتراط الدليل القطعي تقييدا للمطلق فلا يجوز من غير دليل ولانا وجدنا وقوع الاجماع عن الراي والاجتهاد وهو معتبر بالاجماع فيكون حجة بالاجماع من الامة فلا يجوز القول بخلافه بيانه ان الصحابة اجمعوا على حد الشرب ثمانين جلدة بالراي حين قال علي رضي الله عنه من سكر هذى ومن هذى افترى فاري عليه حد المفتري وهذا راي وهذا الاجماع معتبر باتفاق الصحابة وكذا اجمعت الصحابة بقتال اهل الردة وعلى امامة ابي بكر وذلك اجماع عن راي واجتهاد حتى قال ابو بكر لا افرق بينما جمع الله تعالى من الصلاة والزكوة فقاس الزكوة على الصلاة في وجوب قتال المنكر لها ولو كان مع الصحابة في قتال مانعي الزكوة نص لنقلوه فاتفقوا على راي ابي بكر وكذا راي امامة ابي بكر وقع الاختلاف فقال المهاجرون الخليفة من قريش وقالت الانصار منا امير ومنكم امير حتى ثبت النقل ان الخلافة من قريش ثم اختلفوا في التعيين فاجمعوا على امامة ابي بكر بالراي والاجتهاد وقاسوا الامامة الكبرى على الامامة الصغرى وقالوا ان النبي عليه السلام رضيه لامور ديننا افلا نرضاه لامور دنيانا وقدمه في الصلاة فلانوخره في الخلافة فصح ما ادعيناه من الاجماع واما المعقول فهو انه لا يخلوا اما ان انكروا وجود الاجماع على حكم واحد بجهة واحدة والكلام فيه والثاني باطل لقيام الادلة السمعية على كون الاجماع

حجة وامّا دعوى الاجماع من غير دليل سوى الإلهام والتوفيق فباطل
فان حال الامة لا يكون اعلا حالا من حال النبي عليه السلام وانه لا يقول
الا عن وحي ظاهر او خفي وعن استنباط من النصوص فالامة اولى ولان
الاجماع انما يكون من العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع
على حكم من احكام الله تعالى جزافا وتخمينا او بالتحري وتحكيم القلب بل
بناء على حديث سمعوه او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم
فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد
وامّا دعوى من قال ان الاجماع لا ينعقد الا عن قياس وخبر
الواحد فباطل لان الاجماع المبني على الدليل المحتمل لما كان حجة فعلى
الدليل المتيقن اولى ولان الاجماع ليس الا اتفاق اهل الاجماع على حكم
واحد وقد وجد الاجماع والاتفاق وارتفاع التنازع والاختلاف
الآن بسبب هذا الاجماع وهو الدليل القطعي من الكتاب والسنة
المتواترة او الدليل العقلي وسبب ذلك الاجماع وهو الدليل المحتمل
والمقصود هو الحكم دون السبب ومتى وجد الاجماع وجب ان يكون حجة
قاطعة بالدلائل الموجبة ليكون الاجماع حجة قولهم انه لا حاجة فنقول
ملي ثبت انه حجة فالحاجة ثابتة الى مطلق الحجة والدليل في كثرة الدلائل
تيسير على الناس ليتطلبوا الحق الحق باي دليل اتفق لهم وتيسير
عليهم وذلك جائز الا ترى ان الله تعالى شرع ثلثة اشياء كفارة
في باب اليمين على طريق التخيير وما ذاك الا للتيسير والتخفيف ولانا
وجدنا في حادثة واحدة الكتاب والخبر المتواتر وان كانت الحاجة للاتم
تندفع باحدهما فكذلك اذا وجد الاجماع معهما ولان اكثر ما في الباب
انه لا حاجة ولكن فيه فائدة وهو ما ذكرنا من التيسير والتخفيف ورفع
المؤنة عن طلب الحق بالاجتهاد لما فيه من زيادة التاكيد وطمانينة القلب
قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام انه قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واما في زمن

الرسول

الرسول عليه السلام فيجوز ان ينعقد الاجماع مع رسول الله عليه السلام
فيكون الاجماع حجة وقول الرسول حجة فيكون حجتان وهكذا انتقول
في الامم السالفة ان الاجماع حجة لما قلنا والجواب عن شبهة
اصحاب الظواهر انهم انكروا كون خبر الواحد حجة كالقياس فالدليل
قائم عندنا فنبني عليه وان سلموا خبر الواحد فيكون الاجماع المبني عليه
حجة مع الاحتمال فكذا الاجماع المبني على القياس ولان الصحابة اجمعت
على كون القياس الشرعي حجة فيكون قولهم مخالفا للاجماع فلا يعتبر
وكذا الصحابة اجمعت على صحة الاجماع المنعقد عن القياس ومن خالف
حكما عليه اجماع الصحابة فقد خالف الاجماع فلا يعتبر خلافه وما
قالوا ان الاجماع لا بد له من دليل للاختلاف في آراء الناس وذواتهم كذلك
ولكن وجد هناك دليل معتبر وهو معاني النصوص من الكتاب والسنة
والكلام فيه وقع الى هنا لفظ الميزان وقال ابو بكر الزراري في باب
القول فيما يكون عنه الاجماع قد يكون الاجماع عن توقيف ويكون عن
استخراج منهم معنى التوقيف فمنه ما علم وجه التوقيف فيه ومنه
ما لا يعلم لعدم النقل فيه ويكون ايضا عن راي واجتهاد فاما
الاجماع الذي علمنا كونه عن توقيف فنحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم الاية وقد اجمعت الامة على تحريم ما ذكر في الاية وانما صدر
اجماعها عن التوقيف المذكور فيها وكذلك سائر الآي المحكمة التي اتفق
الناس على حكمها ومنه ما هو عن توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم
منه ما ورد من جهة التواتر ومنه ما روي في اخبار الافراد فمما ورد
من طريق التواتر رجم المحصن اجمعت الامة عليه الا قوم من الخوارج
ولیسوا عندنا بخلاف ومنه قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها ومنه قوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل
والفضة بالفضة مثلا بمثل قد اجمعت الامة عليه وقد كان ابن عباس
خالف فيه ثم رجع الى قول الجماعة ونظائر ذلك من الاخبار ومما

وَرَدَ مِنَ التَّوقِيفِ مِن طَرِيقِ الآحَادِ وَاجمَعَت الأُمَّةُ عَلَى مَعنَاهُ مَا رُوِيَ عَنِ
النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي إِحدَى اليَدَينِ نِصفُ الدِّيَةِ وَفِي إِحدَى
الرِّجلَينِ نِصفُ الدِّيَةِ وَفِي إِحدَى العَينَينِ نِصفُ الدِّيَةِ وَفِي الأَنفِ الدِّيَةُ
وَأَنَّ الدِّيَةَ مِائَةٌ مِنَ الإِبِلِ وَمَن ابتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَقبِضَهُ وَاجمَعَت
الأُمَّةُ عَلَى مَا وَرَدَت بِهِ هَذِهِ الأَخبَارُ وَلَيسَ يَمتَنِعُ أَن يَكُونَ كَثِيرٌ مِنَ الإِجمَاعَاتِ
الَّتِي لَا يُعرَفُ مَعَهَا تَوقِيفٌ قَد كَانَت صَدَرَت عَن تَوقِيفٍ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ
تَرَكَ النَّاسُ لِنَقلِهِ الِاكتِفَاءَ بِوُقُوعِ الِاتِّفَاقِ وَفَقدِ الخِلَافِ وَأَمَّا استِعمَالُ الِاجتِهَادِ
فِي شَيءٍ قَد وَرَدَ فِيهِ التَّوقِيفُ فَيَتَحَرَّى فِيهِ مَعنَى التَّوقِيفِ فَهَذَا جَائِزٌ عِندَنَا
وَاستِعمَالُ اجتِهَادِ السَّلَفِ فِي حَدِّ الخَمرِ مِن هَذَا القَبِيلِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَد ثَبَتَ عَنِ
النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ ضَرَبَ فِي حَدِّ الخَمرِ بِالجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَرُوِيَ
أَنَّهُ ضَرَبَهُ أَربَعُونَ جَلدًا كُلُّ رَجُلٍ بِنَعلَينِ ضَرَبَتَينِ وَإِنَّمَا تَحَرَّوا فِي اجتِهَادِهِم
مُوَافَقَةَ أَمرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ بِجَعلِهِ ثَمَانِينَ مِن هَذَا الوَجهِ وَنَقَلُوا
ضَرَبَهُ بِالنِّعَالِ وَالجَرِيدِ إِلَى السَّوطِ كَمَا يَجتَهِدُ الجَلَّادُ فِي الضَّربِ وَكَمَا يَختَارُ
السَّوطَ الَّذِي يَصلُحُ لِلجَلدِ اجتِهَادًا فَالِاجتِهَادُ مِن هَذَا الوَجهِ سَائِغٌ فِيمَا
وَصَفنَا فَإِن قَالَ قَائِلٌ لَا يَجُوزُ وُقُوعُ الإِجمَاعِ مِن جِهَةِ القِيَاسِ لِأَنَّ
النَّاسَ مُختَلِفُونَ فِي إِثبَاتِ القِيَاسِ وَلَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ مَا أَجمَعُوا عَلَيهِ هُوَ
مَا اختَلَفُوا فِيهِ قِيلَ لَهُ أَمَّا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَن بَعدَهُم مِن
أَتبَاعِهِم فَلَا خِلَافَ بَينَهُم فِي إِثبَاتِ القِيَاسِ فِي أَحكَامِ الحَوَادِثِ وَإِنَّمَا
أَنكَرَ إِثبَاتَ القِيَاسِ قَومٌ مِنَ المُتَأَخِّرِينَ مِنَ المُتَكَلِّمِينَ لَا حَظَّ لَهُم فِي عِلمِ الفِقهِ
وَأُصُولِ الأَحكَامِ وَلَم يَعرِفُوا أَقوَالَ السَّلَفِ فِيهِ وَإِجمَاعَهُم عَلَيهِ لِقِلَّةِ عِلمِهِم بِالآثَارِ
وَمَا كَانَ عَلَيهِ الصَّدرُ الأَوَّلُ وَظَنَّ بَعضُهُم فِي استِعمَالِ الِاجتِهَادِ وَالفَرعِ إِلَى
النَّظَرِ وَالقِيَاسِ عِندَ فَقدِ النُّصُوصِ فَتَصَوَّرُوا فِي أَقدَارِهِم عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ
تَبِعَهُم قَومٌ مِنَ الحَشوِيَّةِ الَّذِينَ لَا نَبَاهَةَ لَهُم وَلَا رَوِيَّةَ وَأَمثَالُهُم لَا يُعَدُّونَ
لَا يُعَدُّ خِلَافُهُم وَلَا يُؤبَسُ بِوِفَاقِهِم فَإِن قَالَ قَائِلٌ إِنَّ الإِجمَاعَ إِذَا صَدَرَ
عَن رَأيٍ وَاجتِهَادٍ مِن غَيرِ تَوقِيفٍ فَلَا بُدَّ مِن أَن يَتَقَدَّمَهُ اختِلَافٌ وَمُنَازَعَةٌ

عَلَى مَجرَى العَادَةِ فِي قَومٍ مُختَلِفِي الهِمَمِ وَالمَنَازِلِ فِي العِلمِ أَنَّهُم إِذَا تَشَاوَرُوا
فِيمَا كَانَ طَرِيقُهُ الرَّأيُ وَالِاجتِهَادُ وَاختَلَفُوا وَتَنَازَعُوا فَإِذَا وَجَدنَاهُم مُتَّفِقِينَ
مِن غَيرِ خِلَافٍ كَانَ مِنهُم مُتَقَدِّمًا فَقَد عَلِمنَا أَنَّ ذَلِكَ كَانَ عَن تَوقِيفٍ قِيلَ
لَهُ هَذَا غَلَطٌ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ دَلِيلُ الحُكمِ ظَاهِرًا جَلِيًّا لَا يَحتَاجُونَ مَعَهُ
إِلَى استِقصَاءِ النَّظَرِ فَيَنُوبُ فِي هِمَمِهِم عَلَى التَّنبِيهِ عَلَيهِ أَو يَسبِقُ إِلَيهِ
بَعضُهُم وَيَحتَجُّ بِهِ فَيَتبَعُهُ البَاقُونَ فَلَا يَحصُلُ هُنَاكَ خِلَافٌ وَإِن كَانَ أَصلُهُ
رَأيًا وَمَصدَرُهُ عَن اجتِهَادٍ وَجَائِزٌ أَن يَكُونَ دَلِيلُ الحُكمِ غَامِضًا خَفِيًّا فِي الِابتِدَاءِ
فَيَختَلِفُونَ ثُمَّ يَتَجَلَّى لِلجَمِيعِ بِاستِقصَاءِ النَّظَرِ وَكَثرَةِ الخَوضِ فَيَصدُرُونَ عَن
اتِّفَاقٍ ثُمَّ لَا يَنقُلُ البَاقُونَ مَعَ ذَلِكَ مَا كَانَ بَينَهُم مِنَ التَّنَازُعِ وَالِاختِلَافِ لِأَنَّ
وُقُوعَ الإِجمَاعِ قَد أَغنَاهُم عَن ذَلِكَ فِي مَعرِفَةِ حُكمِ الحَادِثَةِ وَنَقلُ الخِلَافِ
وَالمُنَازَعَةِ لَا فَائِدَةَ فِيهِ فَإِن قَالَ قَائِلٌ لَو جَازَ وُقُوعُ الإِجمَاعِ
عَن اجتِهَادٍ وَلَا يَكُونُ مَعَ ذَلِكَ الحَقَّ وَصَوَابًا لَوَجَبَ أَن يَكُونَ اجتِهَادُ
الأُمَّةِ أَفضَلَ مِن اجتِهَادِ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ وَأَعلَى مَرتَبَةً لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيهِ
السَّلَامُ قَد كَانَ يَجُوزُ عَلَيهِ وُقُوعُ الخَطَأِ فِي الِاجتِهَادِ وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ
أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَد عَاتَبَهُ فِي قِصَّةِ أَسَارَى بَدرٍ وَأَنزَلَ لَولَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ
سَبَقَ لَمَسَّكُم فِيمَا أَخَذتُم عَذَابٌ عَظِيمٌ وَقَالَ تَعَالَى عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ
لَهُم وَمَا جَرَى مَجرَى ذَلِكَ فَلَمَّا امتَنَعَ أَن يَكُونَ اجتِهَادُ الأُمَّةِ أَفضَلَ مِن
اجتِهَادِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ النَّبِيُّ عَلَيهِ السَّلَامُ قَد جَازَ عَلَيهِ
وُقُوعُ الخَطَأِ فِي الِاجتِهَادِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى جَوَازِ وُقُوعِ الخَطَأِ عَلَى الأُمَّةِ
فِيمَا تَقُولُهُ مِن طَرِيقِ الرَّأيِ قَالَ أَبُو بَكرٍ قَد أُجِيبَ عَن هَذَا بِأَجوِبَةٍ
أَحَدُهَا أَنَّ اجتِهَادَ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ لَا يَقَعُ فِيهِ خَطَأٌ لِأَنَّ مَعَاصِيَ
الأَنبِيَاءِ عَلَيهِمُ السَّلَامُ وَإِن كَانَت صَغَائِرَ مَغفُورَةً غَيرُ جَائِزٍ وُقُوعُهَا فِي
شَيءٍ يَظهَرُ لِلنَّاسِ وَيَلزَمُهُم فِيهِ الِاتِّبَاعُ وَالِاقتِدَاءُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ
وَسَلَّمَ وَلَو ظَهَرَت مَعَاصِي الأَنبِيَاءِ عَلَيهِمُ السَّلَامُ لِلنَّاسِ لَكَانَ فِيهِ
تَنفِيرٌ عَنِ الطَّاعَةِ وَإِبَاحَةٌ عَنِ السُّكُونِ وَالطُّمَأنِينَةِ إِلَى الصِّحَّةِ مَا ظَهَرَ

من الانبياء عليهم السلام ومن الناس من اجاب بانا نقول ان اجتهاد النبي عليه السلام افضل من اجتهاد الامة ومعناه انه افضل من اجتهاد كل واحد منهم في نفسه ولا نعني بذلك ان اجتهاده افضل من اجتهاد الامة مجتمعة كما نقول ان صلاة النبي عليه السلام افضل من صلاة الامة وانما المعنى انها افضل من صلاة كل واحد منهم في نفسه لا انها افضل من صلوات جميع الامة باسرها مجتمعة وكما تقول فلان اقوى من اخوته فلان ومنهم عشرة والمعنى انه اقوى من كل واحد منهم في نفسه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي قوله واما السبب الناقل البناء على مثال النقل السنة فقد ثبت السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذلك هذا اي واما السبب الذي يثبت به انتقال الاجماع الينا وظهوره عندنا فهو على مثال نقل السنة لان السنة قد تثبت بما لا شبهة فيه كالمتواتر وقد ثبت بما فيه شبهة كاخبار الاحاد فكذلك الاجماع ثبت انتقاله الينا بما لا شبهة فيه وبما فيه شبهة فاذا انتقل الينا بما لا شبهة فيه كانتقال اجماع الصحابة الينا باجماع كل عصر عليه كان كالمتواتر فاوجب العلم والعمل قطعا ويقينا واذا انتقل الينا بما فيه شبهة بنقل الاحاد كان كنقل السنة بالاحاد فاوجب العمل دون العلم كخبر الواحد لانه في اصله صحيح وفي نقله شبهة ونقل الاجماع بطريق الآحاد مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وقال ابن مسعود في تكبيرات الجنازة كلها كان الا اني رأيت اصحاب محمد يكبرون اربعا يعني انهم كانوا يكبرون اربعا وكانوا يكبرون اربعا ويكبرون خمسا ويكبرون ستا ايضا ويكبرون سبعا وسبعا كل ذلك روي في شرح الآثار ثم اجمعوا على الاربع واجماعهم على الاربع نقل الينا بطريق الاحاد وكذا نقل اجماعهم في توكيد المهر بالخلوة الصحيحة بطريق الاحاد ايضا فيوجب العمل دون العلم كخبر الواحد

فكان

فكان مقدما على القياس وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وسئل عبد الله عن تكبيرات الجنازة فقال كل ذلك فعل ورأيت الناس قد اجمعوا على اربع واراد الشيخ بالسبب الناقل ما كان معترفا للاجماع وقد صرح به صاحب الميزان والاصل في سبب الاجماع هو الداعي اليه وهو التوقيف من الكتاب او السنة او القياس فاما السبب الناقل فلا اثر له في وجود الاجماع وانعقاده واما اثره في حق ظهور الاجماع في حقنا لا غير قال صاحب الميزان في فصل السبب المعترف للاجماع فنقول العلم بوجود الاجماع يحصل بالحس اما في حق اهل العصر الذي ينعقد فيه الاجماع حصل لهم العلم بحس السمع اذا كان الاجماع من حيث القول وبحس البصر اذا كان الاجماع من حيث الفعل حيث شاهدوا واجتماعهم على فعل واحد واما في حق غيرهم اهل العصر بحس السمع لا غير وهو خبر الناقلين اليهم عن الاجماع السابق ثم النقل يطريقين بالتواتر والاحاد اما التواتر فكنقلهم خبر الرسول عليه السلام بكون القرآن كتاب الله المنزل عليه وفرضية خمس صلوات في كل يوم وليلة في اوقاتها وفرضية الزكوة والحج وصوم رمضان واما بطريق الاحاد فكثير من ذلك ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على اربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت الى هنا لفظ الميزان وعبيدة بفتح العين والسلماني بفتح السين وسكون اللام قال الكلبي في كتاب جمهرة النسب سلمان نطف وهو سلمان بن شكر بن بلجة بن مراد الى هنا لفظ الجلبي وقال القتبي هو عبيدة بن قيس السلماني من مراد قال ابن سيرين قال عبيدة اسلمت قبل وفاة النبي عليه السلام بسنتين ولم القه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ومات سنة اثنتين وسبعين وصلى عليه الاسود الى هنا لفظ القتبي وقال الامام الحافظ ابو نصر الكلاباذي في كتاب الهداية والارشاد عبيدة بن عمرو

ابو مسلم السلماني حي من مراد وهو الكوفي اسلم على عهد رسول الله عليه
السلام قبل وفاته بسنتين ولم يهاجر اليه ولم يره سمع علي بن ابي طالب
وابن مسعود روى عنه محمد بن سيرين وابراهيم النخعي في فضائل القران
والجهاد قال عمرو بن علي مات سنة اثنتين وسبعين وقال ابو
عيسى مات سنة ثلاث وسبعين وقال ابن ابي شيبة مات سنة اربع وسبعين
وقال ابن عمير مثل عمرو بن علي الى هنا لفظ الهداية والارشاد وقال
مسلم في الكنى والاسامي ابو مسلم عبيدة بن عمرو السلماني سمع عمر وعليا
وعبد الله وروى عنه ابراهيم النخعي وابن سيرين وقال ابو علي
الغساني الجياني في كتاب تقييد المهمل السلماني باسكان اللام هو عبيدة
ابن عمرو السلماني وقال علي بن المديني هو عبيدة بن قيس بن سلم
السلماني حي من مراد ويقال سلمان في قضاعة هكذا قال محمد بن
حبيب في نسبة سلماني باسكان اللام واصحاب الحديث يحركون اللام قال
عباس الدوري عن يحيى بن معين قال لم يكن عيسى بن يونس يقول عبيدة
السلماني كان يقول السلماني وعبيدة هذا من اصحاب علي وابن مسعود
روى له هنا لفظ تقييد المهمل ووجدت بخط الحسن بن محمد بن
نحو الصغاني هو عبيدة بن عمرو بن عبد الشهيد بن عامر بن مالك بن
منبه بن مالك بن عبد الله بن سلمان بن بكر بن ناجية بن مراد بن مالك
ابن اده بن كهم بن عدي بن الحارث بن مرة **قوله** كان هذا
كنقل السنة بالاحاد جواب قوله واذا انتقل البنا بالافراد **قوله**
فهذا مثله اي الاجماع الذي ثبت نقله بالاحاد مثل نقل السنة بالاحاد في
انه لا يوجب العلم **قوله** ومن الفقهاء من اباى النقل بالاحاد
وهو قول لا وجه له ويشبه ان يكون هنا قول عامة اصحاب الظواهر
والقاساني من المعتزلة لانهم ينكرون انعقاد الاجماع عن خبر الواحد
فاذا انكروه انكروا نقله ايضا بطريق الاحاد وقد مر بيان قولهم عند
قوله اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد **قوله** ومن انكر

الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع
المسلمين وهذا الكلام متعلق بقوله في اول باب حكم الاجماع ومن اهل الهوى
من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة وهو قول النظام وقوم من الامامية
وقد مر في ذلك الباب والحمد لله على بلوغ المراد من شرح ما يتعلق بالكتاب
والسنة والاجماع من هذا الكتاب حاويا لبت اللباب منزجيا غيث
السحاب وانتهاء الكلام الى اخر الابواب وهو باب اعتبار اولي الالباب
باستنباط العلل والاسباب ومعرفة الشروط والاركان في كل باب

شعر

باب تفتق ازهار العقول به ... وليس يشتمها اصحاب تقليد
لا ينتهي امد من بوح بثهما ... بيد بدا خلفها بيد لدى بيد
باب مطالع عيتوق عليه فلا ... ينال الا بالهام وتأييد

وصلوات سرمدا على محمد سيد كل اولين والاخرين وازواجه امهات المومنين
واله وصحبه اجمعين وكان الفراغ من الاقام الثلاثة بالقاهرة المحروسة
يوم السبت الرابع والعشرين من شعبان وهو اليوم الثالث عشر من ايلول
ودرجة الشمس في السنبلة في كط من سنة خمس وخمسين وسبع مائة
وتقبل اللهم سعي مانيه واجعله في رضاك انك اقرب قريب واجوب مجيب

باب القياس قوله

الكلام في هذا الباب بتقسيم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس والثاني
في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه
ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع اي الكلام
في باب القياس ينقسم الى اقسام خمسة يعني يحتاج الى معرفتها يحتاج
الى معرفة القياس اولا لان الكلام اذا لم يكن له معنى كان مهملا لا يفيد
كالتعليق والتعليق ثانيا الى معرفة الشرط لان الشرط ما يتوقف على
وجوده وجود المشروط كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة

معنى؟

يتوقف عليها صحة الصلوة فاذا كان كذلك كان وجود القياس متوقفا على
وجود شرطه فلا بد من معرفة شرطه اولا وثانيا الى معرفة ركن القياس لان
ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ فلا بد اذا من معرفة ما يقوم به القياس
اولا قبل القياس حتى يقوم القياس به وقد يقال التركن هو الجزء
الداخل في ماهية الشئ فلا بد من معرفة التركن سابقا على القياس لان الجزء
الشئ مقدم على كله وجودا وعدما ورابعا الى معرفة حكم القياس
لان الحكم هو الاثر الثابت بالشئ واثره الثابت به هو الفائدة والمطلوبة
من ذلك الشئ والكلام لغاية فلا بد من معرفة الحكم ثم يحتاج بعد ذلك
الى معرفة وجوه الدفع لان القياس لا يعمل عمله الا بسلامته عن المعارض
والممانع فلا بد من معرفة وجوهه هل تصلح للدفع فلا يعمل بالقياس او لا تصلح
للدفع فيعمل بالقياس فافهم

باب تفسير القياس

لما فرغ الشيخ باب القياس على خمسة شرع الآن يذكر كل قسم بابا فبابا

قوله للقياس تفسير وهو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد
بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره والمعنى يعقل
بدلالته على ما قلنا اي للقياس معنى يدل عليه لفظ القياس بوضع اللغة وهو
معناه اللغوي وهو المراد بقوله تفسير هو المراد بظاهر صيغته وله معنى
آخر غير المعنى اللغوي وهو المعنى المفهوم من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي
وهذا المعنى هو المعنى الثابت بدلالة صيغة القياس للمعنى صيغة القياس كما قلنا
في الضرب فان معناه لغة استعمال آلة التأديب في المحل الصالح له وهو جسم
حي ومعناه دلالة هو الايلام ولهذا قال محمد في الجامع الصغير عن يعقوب
عن ابي حنيفة رضي الله عنه في رجل حلف لا يضرب لغرائه قد شعر بما
او خنقها او عضها حنث وذلك لان معنى الايلام يحصل في الكل وهذا هو
ظاهر الرواية وقال شمس الائمة السرخسي في الجامع الصغير وهذا اذا فعل
هذه الافعال في حالة الغضب على قصد الانتقام منها فاما اذا فعلها على سبيل
التمازح لم يحنث ليعلمنا ان ذلك لم يكن مقصودا عند يمينه لانها تتلذذ

بالعض

بالعض على سبيل الممازحة وهذا معنى قول صاحب الهداية وقيل لا يحنث
في حال الملاعبة لانه يسمى ممازحة لا ضربا وقول الشيخ على ما
قلنا اشارة الى ما قال في دلالة النص بقوله مثل الضرب اسم لفعل
بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام وقال شمس
الائمة السرخسي في اصوله للقياس تفسير هو المراد بصيغته
ومعنى هو المراد بدلالته بمنزلة فعل الضرب فان له تفسيرا هو
المعلوم بصورته وهو ايقاع الخشبة على جسم حي ومعنى هو المراد بدلالته
وهو الايلام الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله**
اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قست النعل بالنعل اي اخذه
به وقدرته به وذلك ان تلحق الشيء بغيره فتجعل مثله ونظيره وقد
يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قايسته قياسا
وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد
يسمى اجتهادا الا ان ذلك طريقه فيسمى به مجازا اي اما المراد
الثابت بظاهر صيغة القياس لغة فهو التقدير الا ترى انهم يقولون
قست النعل بالنعل اي اخذها بها وقدرها بها اي سواها والنعل مؤنث
سماعي الا ان الشيخ ذكر الضمير الراجع الى النعل بالتاويل على معنى اخذ
احد النعلين او اخذ الجلد بالجلد الاخر وما قال بعضهم في
شرحه ذكر ضمير نظرا الى ظاهر اللفظ فكلام لا معنى له وقوله وذلك
ان تلحق الشيء بغيره فتجعل مثله ونظيره بيان للتقدير يعني
ان التقدير يكون على هذا الوجه وقد تسمى المناظرة بين اثنين قياسا
لان كل واحد منهما يجعل جوابه فيما اختلفا نظير ما اتفقا عليه كالحنفي
يجعل الخارج من غير السبيلين متفق عليه وكالشافعي يجعله غير ناقض
كالقيء القليل والحكم في القيء القليل متفق عليه قال الشيخ
هو ماخوذ من قايسته قياسا يعني ان القياس مصدر قايسته من باب
المفاعلة لا مصدر قاس لان مصدره قيسا وبه صرح صاحب الجمهرة

حيث قال وقيس اسم وهو ايضا مصدر قست الشيء اقيسه قيسا والقياس
مصدر قايست مقايسة وقياسا الى هنا لفظ الجمهرة وقال
القتبي في غريب الحديث في حديث الشعبي انه قضى شهادة القايس مع
يمين المنسوج بيرويه مروان بن معوية عن حفص بن ميمون القايس هو
الذي يقيس النسجة بالمثول وغيره ويتعرف مقدار ما ينسجه فيهما بعقلها
اليه هذا لفظ القتبي وقال القتبي ايضا في حديث ابي الدرداء رضي
الله عنه انه قال خير نسائكم التي تدخل قيسا وتخرج ميسا وتملأ
بيتها اقطا وحيسا وشر نسائكم السلفعة البلقعة التي تسمع لاقرانها
قعقعة ولا ترى الجارتها مفرعة يريد اسمعيل بن عياش عن رجل قد سماه
عن ابي الدرداء قوله تدخل قيسا هو من قست الشيء اقيسه قيسا
فانا اقيسه قيسا كما تقول كلته اكيله كيلا يريد انها اذا مشت تغمض الخطى ببعض
فلم تعجل فعل الخرقاء ولم تبطئ ولكنها تمشي مشيا وسطا وقوله تخرج ميسا
هو من ماست تميس والميس التخبتر والسلفعة الجريئة والبلقعة
التي خلت من كل خير بمنزلة الارض البلقع والبلقع ما يقال للقفر بلاهاء وقوله
تسمع لاقرانها قعقعة يريد شتمة وفحشا في الاكل قال الشيخ
وقد يسمى هذا القياس نظرا انما قيد بقوله هذا القياس واشار به
الى قوله وذلك ان تلحق الشيء بغيره فتجعل مثله ونظيره احترازا عن
القياس اللغوي لان اللغوي لا يسمى نظرا ومعناه هذا القياس الذي
نحن بصدده وهو القياس الشرعي يسمى نظرا مجازا لان القياس يكون بالنظر
والفكر ويسمى اجتهادا ايضا مجازا لان الاجتهاد طريق القياس والاجتهاد
بذل المجهود لنيل المقصود وقال بعضهم في شرحه وصلة القياس
في اللغة هي الباء الا ان في الشرع جعلت على صلته بتضمن معنى البناء
ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهذا غلط منه
وليس الامر كما زعم الا ترى ان صاحب ديوان الادب اثبت الامرين جميعا
فقال قاسه على غيره وبغيره سواء قياسا فعن هذا عرفت ان القياس

يجيء

يجيء مصدرا من الثلاثي المجرد ايضا وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما تقدير صيغة القياس وهو التقدير يقال قلس النعل بالنعل
اي قدره به وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالميسار ليتعرف مقدار
غوره وبهذا يتبين ان معناه لغة في الاحكام رد الشيء الى نظيره ليكون
مثلا له في الحكم الذي دفعت الحاجة الى اثباته وهذا يسمى ما يجري بين المتناظرين
مقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما
اتفقا على كونه اصلا بينهما يقال قايسته مقايسة وقياسا ويسمى
ذلك نظرا ايضا لانه لا يصاب الا بالنظر عن انصاف ويسمى ذلك اجتهادا
مجازا ايضا لان بذل المجهود يحصل هذا المقصود الى هنا لفظ شمس الائمة
ثم اعلم ان الشيخ لم يذكر تحديد القياس اصطلاحا وفيه اختلاف
قال في ميزان الاصول واما بيان حد القياس وحقيقته عند الفقهاء
والمتكلمين فقد اختلفت عبارتهم واكثرها فاسدة وبعضها قريب من الصحة
نحو قولهم القياس رد حكم المسكوت عنه الى المنطوق به او غيره
المنصوص في الحكم لمعنى جامع بينهما وهذا فاسد لانه ليس بحد شامل
فان هذا يستقيم في الشرعيات دون العقليات لان السكوت والنطق
والنص يذكر في باب الالفاظ ولانه لا بد من المعنى الجامع وبعد بيانه لا بد
من بيان الصلاح والاثر ونحو قولهم القياس تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع
هو نظيره وهو فاسد لان حكم الاصل من الحرمة والحل وعلته وصف الاصل
والانتقال على الاوصاف والتعدية محال ولكن تثبت مثل حكم الاصل بمثل
علته في الفرع ولان القياس يجري بين المعدوم وبين ان يقاس المعدوم بعد
الوجود بالمعدوم الذي لم يوجد كما يقاس زوال العقل وعدمه بسبب
الجنون بعدم العقل في الطفل في حق سقوط الخطاب لمعنى جامع
بينهما وهو العجز عن تفهم الخطاب وادآء الواجب وذكر الاصل والفرع
في المعدوم فاسد لان الاصل اسم يبنى عليه غيره والفرع اسم لشيء
يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف

ظرين

المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح والحد الصحيح ان يقال القياس ابانه مثل
حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر وانما ذكرنا لفظة الابانه دون لفظة
الاثبات والتحصيل لان اثبات الحكم وتحصيله وايجاده فعل الله تعالى
فهو المثبت للاحكام اما القياس فهو فعل القايس وهو مبين والعلام
ان حكم الله تعالى لذا او علته لذا دهما موجود ان في الموضع المختلف فيه
وانما ذكرنا مثل الحكم لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز
وصف الاصل فلا يتصور في غيره وكذا العلة وصف الاصل ولكن يوجد في
الفرع مثل حكم الاصل بمثل تلك العلة وانما ذكرنا المذكورين دون الشيئين
ورد دون الاصل والفرع حتى يكون القياس شاملا للمعدوم والموجود لان المعدوم
يذكر ويسمى وان لم يكن شيئا وان شئت قلت تبين مثل حكم المتفق عليه
في المختلف فيه بمثل علته الى هنا لفظ ميزان الاصول وقال صاحب
المعتمد اختلف الناس في حد القياس فحده بعضهم انه استخراج الحق بالدليل
بالنصوص والظواهر قياسا ويلزم ذلك ايضا من حده بانه اسند لال
وحده بعضهم بانه التشبيه وهذا يلزم عليه ان يكون من قال ان الارز
يشبه البر في الصلابة قايسا وان يوصف الله تعالى بانه قايس
اذا شبه بين الشيئين وحده ابو هاشم بانه حمل الشيء على غيره واجراء
حكمه عليه وان اراد اجراء حكمه عليه للحمل التشبيه فصحيح وكان يجب التصريح
بذلك وان لم يرد ذلك لم يصح لان اثبات الحكم في الشيء من غير تشبيه
بينه وبين غيره يكون مبتدءا ومن ابتدء واثبت في الشيء حكما لا يكون
قايسا وان اتفق ان يكون ذلك الحكم ثابتا في غيره وحده القاضي
بانه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه لضرب من الشبه وابين
من هذا ان يحد بانه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة
الحكم عند المجتهد وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين في الاثبات
وفي النفي وانما قلنا لاشتباه عند المجتهد لان المجتهد قد يظن ان بين الشيئين
شبها وان لم يكن بينهما شبه فيكون رده اليه قياسا وانما حددنا

القياس

القياس بما ذكرنا لان المعقول من القياس ان يكون قياس شيء على شيء الا ترى
ان الانسان اذا قال قست هذا الشيء قيل له على ماذا قسته ولو اثبت
الانسان حكم الشيء في غيره لاشبههما لكان مبتدئا بالحكم فيه غير مراع
لحكم الاصل فان قيل ليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا
وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو
تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم مثاله
قول القايل لعلم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وان
نذر ان يعتكف بالصوم كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف لم تكن من شرطه
وان نذر ان يعتكف بالصلاة فالاصل هو الصلاة والحكم هو نفي كونها
شرطا في الاعتكاف وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم
وانما يثبت نقيضه ولم يجمعا في العلة بل افترقا فيهما لان العلة التي
لها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف هي كونها غير شرط فيه مع النذر
وهذا المعنى غير موجود في الصوم لانه شرط في النذر الجواب
انه اذا كان المعقول من القياس ان يكون قياس شيء على شيء ولا يكون
قياسا عليه الا وقد اعتبر حكمه ولا يكون القايس معتبرا الحكم الا وقد
اعتبر الشبه بينهما وكان ذلك لا يتم في قياس العكس وجب تسميته قياسا
مجازا من حيث كان الفرع معتبرا بغيره وعلى بعض الوجوه فلا يجب اذا دخوله
في الحد ويجوز ان يحد القياس بحد يشمل قياس الطرد والعكس فنقول
القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار التعليل غيره وهذا الحد يشمل
كلا القياسين اما قياس الطرد فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار التعليل
الاصل واما قياس العكس فانه قد اعتبر فيه تعليل الاصل لينفي حكمه عن
الفرع لافتراقهما في العلة واذا حددنا القياس بذلك فسمناه القياس
الطرد وقياس العكس وقياس الطرد هو ما ذكرناه اولا وقياس العكس
هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم فاما حكم القياس
الشرعي فهو التعميم لكون الفعل قبيحا وحسنا وكون فعله اولى من تركه

او كون تركه اولى من فعله وكونه واجبا وانما الاصل فذكر قاضي القضاة انه
مستعمل في اربعة اشياء احدها الطريق الى الشيء كالكتاب هو اصل
الاحكام واحدها الحكم المقيس عليه واحدها الشيء الذي لا يصح العلم
بغيره الا مع العلم به كالموصوف والصفة واحدها الحكم الذي يقاس على
غيره كدخول الحمام بعوض غير مقدر فانه يقال ان هذا اصل في نفسه
ويمكن ان يقال ان قولنا اصل يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز فالمستعمل
على الحقيقة هو ما يتفرع عليه غيره ويستند اليه وهو ضربان احدهما
يتفرع عليه صحته كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء وقد
يوصف الشيء ايضا بانه اصل لصفته والضرب الاخر يتفرع عليه العلم
بالشيء بان يكون طريقا اليه وهو ضربان احدهما يكون طريقا اليه بطريق
التشبيه وهو اصل القياس والاخر بغير طريق التشبيه وهو المنصوص
وغيرها واما المستعمل اصلا على المجاز فهو جواز دخول الحمام بالاجرة غير مقدرة
وانما نجوز تسمية ذلك اصلا لانه اشبه الاصول المتقدم ذكرها من
حيث لم يستفد حكمه من غيره فاما اصل القياس فقد اختلف
الناس فيه فقال المتكلمون الاصل الذي يقاس عليه الارز هو الخبر الدال
على ثبوت الربا في البر وقال الفقهاء بل هو الشيء الذي يثبت حكم القياس
فيه بالنص كالبر او نقول هو الذي يسبق العلم لحصول حكم القياس فيه
وقال بعضهم هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر
حراما والكلام في ذلك يكون من وجهين احدهما الذي يقع النظر
فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز والاخر وهو فايدة قولنا اصل بانه
في كل واحدة من هذه الامور ايها احق ان يوصف بانه اصل اما
الكلام في الاول فهو ان القايس ينظر اي الاوصاف يؤثر في فتح بيع
البر متفاضلا فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة ثم ينظر هل العلة موجودة
في الارز ام لا فان كانت موجودة اثبتها الحكم ولو علم فتح بيع البر
متفاضلا ضرورة امكنه قياس الارز عليه وانما نحتاج الى ان الاستدلال

بالخبر

بالخبر على ثبوت الربا في البر لانه ليس نعلم ذلك ضرورة ولا بد لدليل عقلي
وهذه الجملة لا بد منها والخلاف فيهما فالخلاف فيها احد مما ذكرناه يفسد
قوله والكلام في الوجه الثاني هو ان وصف الخبر الدال على فتح بيع
البر متفاضلا بانه اصل لفتح بيع الارز صحيح لانه عليه يتفرع فتح بيع
الارز متفاضلا من حيث كان الخبر دالا على ما اذا نظرنا فيه علمنا علة الفتح
او ظننا ها اثبتنا الفتح في الارز وانما وصف البر بانه اصل فبايدينا
ان العلم بحكمه يسبق العلم بحكم الارز وان حكم الارز يتفرع على حكم
البر والبر اصله اصل لحكمه لان الشيء اصل لصفته والذي يبين ان
حكم الارز يتفرع على حكم البر هو انا اذا نظرنا في حكم البر وظننا علته
اعملنا القياس الارز عليه فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه
الجهة وليس يلزم على هذا ان نصف البر قبل الشرع بانه اصل لانه
انما كان اصلا اذا ثبت فيه الحكم الذي اذا نظرنا فيه وفي صفاته
يوصلنا الى الحكم غيره ومعلوم ان البر لو لم يكن ثابتا في البر قبل الشروع
فلم يكن اذ ذاك اصلا واذا كان يوصف البر بانه اصل وجه صحيح لم نعلم
الفقهاء على الاصطلاح على وصف ذلك بانه اصل فاما وصف حكم البر
بانه اصل لحكم الارز فله وجه صحيح ايضا لان حكم الارز يتفرع على حكم
البر من الوجه الذي ذكرنا واما الفرع في القياس فهو عند المتكلمين
الحكم المطلوب اثباته بالتعليل كفتح بيع الارز متفاضلا لانه هو المتفرع
على غيره دون نفس الارز وعند الفقهاء ان الفرع هو الذي يطلب حكمه
بالقياس وهو ايضا الذي يتعدى اليه حكم غيره او الذي يتاخر العلم بحكمه
كالارز وانما سموا ذلك فرعا لان حكمه يتفرع على غيره وما ذكره المتكلمون
اولى لان نفس الارز ليس يتفرع على غيره وانما المتفرع حكمه واما
الشبه فهو ما يشترك فيه الاثنان من الصفات سواء كانت صفة ذاتية
او غير ذاتية كاشتراك الجسمين في السواد وقد يكون صفة تفيد
حكما عقليا او سمعيا وعرض الفقهاء من ذلك ما اقتضى الحكم السمعي

وأما التشبيه فقد قيل لم في الاصل ما به الشئ مشبها للغير كالتحرك
موما به يكون الشئ محركا لغيره وقد استعمل في الاعتقاد والنطق والخبر فيقال
لمن اخبر او اعتقد ان الله سبحانه يشبه الاشياء انه مشبه وان اخبره
تشبيه واما قولنا علة مستعمل في عرف اللغة فيستعمل فيما
اثر في امر من الامور سواء كان صفة او كان ذاتا وسواء اثر في الفعل
او الترك فيقال مجئ زيد علة في خروج عمرو وفي ان لا يخرج عمرو وسموم
المرض علة لانه يؤثر في فقد التصرف واما العلة في عرف الفقهاء
فهي ما اثرت حكما شرعيا وانما يكون الحكم شرعيا اذا كان مستفادا
من الشرع واما في عرف المتكلمين فيستعمل على المجاز وعلى الحقيقة
اما على الحقيقة فيستعمل في كل ذات او جنس حالا لغيرها كقولنا
بعضهم ان الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركا واما استعماله
على المجاز فمنه ان يكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا ان السواد علة في
كون الاسود اسود اي موعلة في تسميته اسود ومنه ما يؤثر
في المعنى وهذا منه ما يؤثر في النفي كتاثير البياض في انتفاء السواد
ومنه ما يؤثر في الاثبات وهذا منه ذات موثرة كتاثير الشبب
في المشيب ومنه صفة تقتضي صفة كاقتضاء صفة الجوهر كونه متحيزا
قالوا هذا على قول شيوخنا وانما سموا كل واحد من ذلك علة لان
لها تاثيرا في الايجاب الا انهم لا يسمون هذه الاقسام علة الا نادرا وسموا
القسم الاول علة على الحقيقة لانها موجبة على كل حال من غير شرط وليس
كذلك الاقسام الاخر واما المعلل فهو ما طلبت علته فعللت
بها وهذا هو الحكم الثابت في الاصل انه هو الذي تعلم اولا ثم تطلب
علته فيتعلل بها واما المعلول فهو الذي اثرته العلة والنتيجة وهذا
هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الاصل
الى هنا لفظ المعتمد واختاره اصحاب الشافعي كامام الحرمين والغزالي
وفخر الدين الرازي عبارة القاضي ابي بكر فانه قال القياس حمل معلوم

على معلوم

على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة
او نفيهما عنه قال امام الحرمين وذكر المعلوم حتى يشمل الموجود
والمعدوم والنفي والاثبات فانه لو قال حمل شئ على شئ لكان ذلك
حصر القياس في الموجودات وسبيل القياس ان يجري في الموجود والمعدوم
ثم فسر الحمل لما كان فيه ضرب من الاشكال عند تقدير الاقتصار عليه فقال
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فقوله حمل معلوم على معلوم اراد به
اعتبار معلوم بمعلوم ثم لما علم ان التحكم بالحمل ليس من القياس
بسبيل وانما القياس من يتخيل جامعا ويبني عليه ما يفيده مبطلا
كان او محققا ذكر الجامع ثم صنفه الى حكم وصفة في نفي او اثبات
هذه ترجمة كلامه على الجملة اي كلام القاضي ابي بكر وقال
الغزالي في مستصفاه واما قول من قال في حد القياس انه الدليل
الموصل الى الحق او العلم الواقع بالمعلوم عن نظر او رد غايب الى
شاهد نبغض هذا الاعم من القياس وبعضه اخص فلا حاجة الى الاطناب
فيه والبعد منه اطلاق الفلاسفة اسمه على ترتيب مقدمتين يحصل
منهما نتيجة كقولهم كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه
ان كل نبيذ حرام فان لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ينكره لكن
القياس يستدعي اقتران احد هما الى الاخر بنوع من المساواة اذ
يقول العرب لا يقاس فلان الى فلان في عقله ونسبه وفلان يقاس
الى فلان وهو عبارة عن معنيين اضافي الى شيئين الى هنا لفظ الغزالي
وقال اهل المنطق القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنه قول اخر واراد بالاقوال المقدمتين كقولهم العالم متغير وكل
متغير حادث واراد بلزوم قول اخر النتيجة وهو قولهم فيلزم ان
العالم حادث وفيه اشارة الى ان القول المؤلف اذا لم ينتج لا يكون قياسا
وانما قيد بقولهم اذا سلمت لان الاقوال يجوز ان تكون كاذبة لا صادقة
منتجة والضمير في عنه الى القول المؤلف قوله واما

المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله
اي واما المعنى الثابت بدلالة صيغة القياس يعني بدلالة معناه لغة لا المعنى
الثابت لغة فهو ان القياس مدرك من مدارك احكام الشرع يدرك محكم
الشرع وهو مفصل من مفاصل الشرع يفصل به والمدرك محل الدرك والدرك
اسم بمعنى الادراك وجعل القياس مدركا لانه يدرك به الحكم ويعلم به والمفصل
محل الفصل والقياس يفصل به بين الجواز والفساد والحلال والحرام فكان مفصلا
قوله وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والبيان اي جملة ما ذكرنا
من كون القياس مدركا من مدارك الشرع لا تعلم الا بالشرح والبيان **قوله**
وبيان ذلك ان الله كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات
فجعل الاصول شهودا فهي شهود الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها وهي
العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الاصول هو كونها صالحة
للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة
كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب
فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب الحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد
من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن
بالعمل اصلا او الخصم في مجلس النظر والمحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب
واذا ثبت ذلك بقي المشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات اي وبيان
البسط والبيان في كون القياس مدركا من مدارك الشرع ان الله تعالى كلفنا العمل
بالقياس على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فدل ان القياس مدرك من مدارك الشرع
فلو يكن مدركا لم يكلفنا العمل به بطريق وضع الله تعالى ذلك الطريق على مثال العمل
بالبينات فالاصول شهود وهي الكتاب والسنة والاجماع وشهادة الاصول معناها
الذي هو مناط الحكم وهو الذي نسميه علة جامعة بين الاصل والفرع وانما فسرنا المعنى بالعلة
احترازا عن معنى النص لغة لانه ليس بعلة ولا شهادة لنا على الحكم في الفرع ولا بد من صلاحية
الاصول التي هي الكتاب والسنة والاجماع للتعليل بان تكون صالحة للتعليل بان
تكون معقولة المعنى لانها اذا لم تكن معقولة المعنى لا يستقيم القياس وهذا كصلاحية

الشهود للشهادة في مجلس القضاء بوجود الحرية والعقل والبلوغ فاذا فقد احد
هذه المعاني لا تسمع الشهادة ولا بد من صلاح الشهادة ايضا بان يكون المعنى الذي هو
مناط الحكم وصفا صالحا للاضافة الحكم اليه بموافقته للعلل المنقولة عن السلف
كصلاح شهادة الشاهد وهو ان تكون الشهادة بلفظ خاص وهو اشهد حتى اذا
شهد الشاهد بلفظ اعلم او ايقن او احلف لا تقبل ويشترط في شهادة الشاهد
في فصل الخصومات العدالة بان تكون صدقا والاستقامة بان تطابق دعوى المدعي
فان المدعي اذا ادعى على آخر الف درهم فشهد الشهود بالف شاة لا تقبل فكذلك
هذه الشهادة يشترط فيها العدالة والاستقامة فالعدالة يظهر اثرها في
غير هذا الموضع بالكتاب والسنة والاجماع والاستقامة بمطابقة الوصف للحكم
المطلوب وان لا يكون فيه فساد الوضع ولا بد من طالب للحكم كالطالب في باب
الخصومات وهو المدعي والطالب للحكم في القياس هو القايس ولا بد من مطلوب
في الخصومات وهو الشيء الذي يدعيه المدعي والمطلوب ثمة هو الحكم الشرعي
في الفرع ولا بد من مقضي عليه كما في الخصومات وهو المدعى عليه والمقضي عليه
ثمة هو الخصم ان كان القياس في موضع النظر والمحاجة مع الخصم وان لم يكن في موضع
المحاجة كان المقضي عليه هو القلب ضرورة عمل البدن به اصالة لان القياس ليس
يوجب للعلم بل هو موجب للعمل بالبدن فكان العمل بالبدن اصلا فيلزم من ذلك
اعتقاد القلب ضرورة لقوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم ولا بد من حكم يحكم
بالحق كالحاكم في الخصومات وهو القاضي والحكم في القياس هو القلب فيحكم بتاثير
الوصف في الوصف فيثبت مثل حكم الاصل في الفرع بثبوت مثل ذلك الوصف في
الفرع واذا ثبت مجموع ما قلنا تم القياس ولا يبقى بعد ذلك الا الدفع من الشهود
عليه وهو الخصم في موضع المحاجة كما في الخصومات اذا تمت الشهادة لا يبقى
الا الدفع من المشهود عليه وهو المدعى عليه فان قلت كيف جعل الشرع القلب
مقضيا عليه اولا وجعله قاضيا ثانيا والقاضي والمقضي عليه غيران فكيف يكون
القلب الواحد قاضيا ومقضيا عليه قلت انما جعل القلب مقضيا عليه اولا
ضمنا للاقتداء الان المقضي عليه قصدا واصالة هو البدن فكان القاضي والمقضي

عليه غيرين فلم يلزم ان يكون الشئ الواحد قاضيا ومقضيا عليه اما كون القلب
مقضيا عليه ضمنا بالاعتقاد بعد ان يكون البدن مقضيا عليه بالعمل قصدا فلا يوجب
المنافاة لانه كم من شئ ثبت ضمنا ولا يثبت قصدا الا ترى ان الحكم بالملك للمدعي كان القاضي
فعله مقضيا عليه ضمنا للحكم على المدعى عليه حتى اذا ادعاه القاضي بعد ذلك لنفسه
لا يصح وكذلك اذا قضى القاضي بثبوت الرضاعية بشهادة الواحد العدل فيما اذا كان
بالنساء علة يثبت الحكم على العموم ويجب الصوم على كافة المسلمين ويجب على
القاضي ايضا ضمنا لحكمه بالصوم على المسلمين وقال شمس الائمة السرخسي
في فصل بيان ما لا بد للقايس من معرفته واما المعنى الذي هو المراد بدلالته
وهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع ومفصل من مفاصله وانما يتبين هذا
ببسط الكلام فنقول ان الله تعالى ابتلانا باستعمال الراي والاعتبار وجعل ذلك
موضوعا على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات فالنصوص
شهود على حقوق الله تعالى واحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوي ومعنى النص مشتمل
بمنزلة شهادة الشاهد ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا فكذلك
لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى ولا بد من صلاحية الشهادة
بوجود لفظها فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة وذلك بان
يكون ملائما للحكم او مؤثرا فيه على ما بينا الخلاف فيه ولا بد مما هو قايم مقام
الطالب فيه وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية
الحكم الى الفروع ولا بد من مقضي عليه وهو القلب ليترتب عليه العمل بالبدن ان كان
يحتاج نفعه وان كان يحتاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضي عليه من حيث انه يلزمه الانقياد
له ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ثم بعد اجتماع هذه المعاني
يتمكن المشهود عليه من الدفع كما في الدعاوي المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة
فان تمام الالزام انما يتبين بالعجز عن الدفع وربما يخالف النار في بعض هذا الشرح وغيره من العلماء
ايضا وقال القاضي ابو زيد في باب القول في اسماء لا بد للقايس منها لا بد للقياس من
اصول تعلل وهي شهود الله تعالى على احكامه فيما لا نص فيها ولا بد من معنى جامع بين
الاصل والفرع وهو الشهادة ولا بد من قايس وهو طالب معرفة الحكم المحتاج اليه بشهادة

وهو المعنى

قوله اي القاضي

وهو المعنى الجامع بين الاصل والفرع ولا بد من حكم يثبت لديه فيحكم به وهو القلب ولا بد من
مشهود به وهو الحكم المطلوب ولا بد من صلاح الشاهد للشهادة كما في شهود المعاملات
من حرية وعقل وبلوغ فكذلك الاصل يجب ان يكون صالحا للتعليل ولا بد من اعتبار الوصف
صالحا كما يعتبر لفظ الشاهد ولا بد من اعتبار العدالة كما في الشاهد ولا بد من مشهود عليه
وهو البدن فاللسان يلزمه الاقرار بحكم تلك الشهادة والبدن يلزمه العمل به
هذا اذا احتاج نفعه فاما اذا احتاج غيره فمثال التناظرين مثال المتخاصمين في حقوق
الناس والمجيب بمنزلة المدعي والسائل بمنزلة المنكر والقياس شهادة والاصل شاهد
والمجيب مستشهد والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه والقلب
منه حاكم عليه وتاثير الوصف عدالة ظاهرة فهذه جملة لا بد للقايس منها وقد خالفنا
الشافعي رحمه الله في بعضها على ما نذكره في تفاصيل هذه الجملة ان شاء الله تعالى الى هنا لفظ
التقويم قوله هذا مذهب عامة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم فانهم اتفقوا على
ان القياس بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك
من مدارك احكام الشرع لاجمة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث
وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصفهاني وغيره واختلف
مولاه فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل
لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري
ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال اي هذا الذي قلنا مدرك في
احكام الشرع وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين اي جميعهم فانهم اتفقوا ان القياس
لتعدية حكم الاصل الى فرع هو نظيره مدرك من مدارك احكام الشرع لكنه ليس بحجة لاثبات الحكم
ابتداء وقال اهل الظواهر كداود بن علي الاصفهاني وغيره كالنظام من المعتزلة
ان القياس ليس بحجة والعمل بالقياس باطل ثم اختلف مولاه الذين انكروا كون القياس
حجة فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه يعني ان العقل ليس بدليل للعلم
اصلا لا في العقلي ولا في الشرعي والقياس قسم من العقل فلا يكون القياس الشرعي دليلا
للعلم وحجة وقال بعضهم للعمل لدليل العقل لا في الامور العقلية دون الشرعية يعني

ان العقل حجة في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم هو دليل ضروري
يصار اليه اذا لم يكن في تلك الحادثة نص او اجماع والضرورة بناء المصير الى القياس
لامكان العمل باستصحاب الحال ومواصلة ما كان على ما كان وقال الشيخ حسام الدين
السغناقي في شرحه في قوله لتعدية احكامها انه لفظ التعدية على لفظ الاثبات وان
كان هو مجازا احترازا عن وهم ان يثبت الحكم فيه قطعا لان لفظ الاثبات يدل على ان الحكم
في الفرع كان ثابتا بالنص ايضا لكن كان خفيا فاظهره المجتهد بالقياس فحينئذ يجب
ان يثبت الحكم فيه قطعا كما لو لحق خبر الواحد مجمل الكتاب يثبت الحكم هناك
قطعا الى هنا لفظه رحمه الله ويجوز ان يقال انما اختار لفظ التعدية
وان كان مجازا لكونه متعارفا بين اهل العلم مشهورا وقال شمس الائمة
السرخسي في اصوله مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين
من ائمة الدين هو ان القياس بالرأي على الاصول التي ثبت احكامها بالنص لتعدية
حكم النص الى الفروع حاز مستقيم يدان الله تعالى به وهو مدرك من مدارك احكام
الشرع ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء وعلى قول اصحاب الظواهر هو غير صالح
لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه والعمل به باطل اصلا في احكام الشرع واول من
احدث هذا القول ابراهيم النظام وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم
بتهوره الى خلاف ما وصفهم الله تعالى به فخلع به ربقة الاسلام من عنقه وكان ذلك
منه اما للقصد الى فساد طريق المتدينين عليهم او للجهل منه بفقه الشريعة ثم تبعه على هذا
القول بعض المتكلمين ببغداد ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فرارا من الشنعة
التي لحقت النظام فذكر طريقا آخر لاحتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله
وهو انه قال ما جرى بين الصحابة لم يكن يحمل وجه الاحتجاج بالقياس وانما كان ذلك
على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصدوه من الصلح
الى الافهام وهذا انما لا يخفى فساده على من تأمل اذ في تأمل فيما نقل عن الصحابة في
هذا الباب ثم نسبه بعده رجل متجاهل يقال له داود الاصفهاني فانطل العمل
بالقياس من غير ان وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ولكنه اخذ طرفا من
كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده قال القياس لا يكون

حجة

حجة ولا يجوز العمل به في احكام الشرع وتابعه على ذلك اصحاب الظواهر الذين
كانوا امثلة في ترك التأمل كذا روي بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق
وابن سيرين وهو افتراء عليهم فقد كانوا اجل من ان ينسب اليهم القصد الى
مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فيما هو طريق احكام الشرع
بعد ما ثبت نقله عنهم ثم قال بعض نفاة القياس دلائل العقل لا تصلح
لمعرفة شيء من امور الدين بها والقياس لشبه ذلك وقال بعضهم لا يعمل
بالدلائل العقلية في احكام الشرع اصلا وان كان يعمل بها في العقليات وقال
بعضهم لا يعمل بها الا عند الضرورة والضرورة في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل
الذي هو استصحاب الحال وهذا اقرب اقاويلهم الى القصد الى هنا لفظ شمس الائمة
وقال في ميزان الاصول القياس نوعان في الاصل شرعي وعقلي فالقياس
العقلي حجة وطريق لمعرفة العقليات عند عامة اهل القبلة وهو قول البراهمة من الفلاسفة
المقرين بالصانع المنكرين للانبياء عليهم السلام وقالت الثنوية من الدهرية انه لا
طريق لمعرفة الاشياء الا الحس وانكرت كون الخبر والعقل من اسباب المعارف وقالت
الملحدة والامامية من الروافض والحنابلة من المشبهة والخوارج الا النجدات منهم ان
القياس ليس بحجة في العقليات ثم اختلفوا فيما بينهم قالت الملحدة والامامية
الحجة هو قول الامام المعصوم وقالت الخوارج والمشبهة ان الحجة هو ظاهر الكتاب
في العقليات دون القياس الا ان الحنابلة المشبهة قالوا في الفروع ان القياس
حجة لحاجة الناس اليه لحدوث الحوادث ساعة فساعة لا يوجد حكمها في الكتاب
والحاجة اليه في العقليات لوجود دلائلها في الكتاب وهذه المسئلة من مسائل الكلام تعرف
ثمة ان شاء الله تعالى وامتا الشرعي وهو القياس في احكام الحوادث
التي لا طريق لمعرفتها سوى الشرع وليس فيها نص ظاهر فقد اختلف العلماء فيه قال
عامة الفقهاء والمتكلمين انه حجة يجب العمل بها وقال اصحاب الظواهر مثل داود
الاصفهاني ومن تابعه وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاساني والشطوي
انه ليس بحجة وهو قول من نفى القياس في الفروع اليك لفظ الميزان وقال
امام الحرمين من الشافعية في كتاب البرهان القياس فيما ذكر اصحاب المذاهب

ينقسم الى عقلي وشرعي ثم النّاظرون في الأصول المنكرون تقرّفوا على مذاهب
فذهبت بعضهم الى ردّ القياس وقالت الناقلون هذا مذهب منكري النظر
والقول في اثباته يتعلق بفنّ الكلام وقال قايلون بالقياس العقلي والشرعي وهذا
مذهب الاصوليين والقياسيين من الفقهاء وذهب ذاهبون الى القول بالقياس
العقلي وجحدوا القياس الشرعي وهذا مذهب النظام وطوايف من الروافض والاباضية
والازارقة ومعظم فرق الخوارج الا النجدات منهم فانهم اعترفوا باطراف من القياس
الشرعي وصاروا يرون الى النهي عن القياس النظري والامر بالقياس الشرعي وهذا
مذهب احمد بن حنبل والمقتصدين من اصحابه فليس ينكرون ايضا نظر العقل في
العلم ولكنهم ينهون عن ملابسته والاشتغال به وذهب الغلاة من الخشوية واصحاب
الظواهر الى ردّ القياس العقلي والشرعي الى هنا لفظ كتاب البرهان ثم اعلم
ان النظام وموالبراهيم بن سيار بن هاني من رؤساء المعتزلة بيانه فيما قال الجاحظ
في كتاب الموالي والعرب ورأس المعتزلة رجلان وكلاهما مواليان واصل بن عطاء
مولى بني ضبّة او بني مخزوم او ترنبي كلهم كل ذلك يقال ومنو الذي يقال له واصل
الغزال ولم يكن غزالا وانما ذلك مثل قولهم خالد الحذاء ولم يكن حذاءا وعمرو بن عبيد
مولى بني العدوية ثم احد بني عقيل ثم احد بني عمر لوذة وقد زوجه عمر واخته ثم كانت
الرياسة بعدهما لمطر بن ابي رجاء وهو مولى لغزارة ثم لعثمان الطويل وهو
عثمان بن خالد معلم ابي الهذيل العلاف وهو مولى لبني سليم ثم لحفص بن سالم وكان
حاضرا بعمرو دون واصل واما مذاهبه كان يذهب وكان عمرو يقدم عثمان
على علي ويقف في عثمان وخاذله وقاتله ويقف في علي وطلحة ولا يضلل في اقل
من هاتين رزمهم وكان واصل على خلاف ذلك وحفص مولى لبني فزارة وكان
بعده مولاء عبد الحميد الذي يقال له الزراد وهو عبد الحميد بن ابي جعفر
الخراساني مولاهم من مازن بن مالك بن عمرو بن تميم وكان بعده في الرياسة
ابو بكر الاخشم مولى بني شيبان ولم يستجب الناس لاحد بعده او اصل اكثر
مما استجابوا الى ابن عمر الزعفراني وهو حفص بن عمر بن العوام مولى لآل ابي
بكرة وكان من اطول الناس ركوعا وسجودا ثم تفرقت المعتزلة على فرق

خمسة

خمسة رؤساء كلهم من الموالي اولهم ابو كلدة ويقال هذا قول اصحاب ابي كلدة وكان
عالما بالخوارج ومذاهبهم والرد عليهم وكان عالما بمذاهب الزيدية والرافضة
واخبارهم واسمه عمرو بن عثمان وزعم اخرون ان اسمه عبد ومنهم ابو
الهذيل ومولاه العلاف واسمه محمد بن الهذيل ومولى لعبد
القيس ومنهم الثالث ومو ابو اسحق الذي يقال له النظام واسمه
ابراهيم بن سيار ومولى لبني الحوث بن عباد احد بني قيس بن ثعلبة وكان فرضيا
وعروضيا حاسبا منجما وكان ناسبا حافظا للقرآن ولتفسيره وللتورية والانجيل
والزبور وكتب الانبياء وكان قد عالج الكيميا وعرف مذاهبهم وكان ازرى
الناس لكلام الاوايل ولصوف نخل الاسلام واخس الناس استخراجا وابلغهم عند
الاحتجاج لسانا ولم يكتب علما قط ولم يدونه وكان صاحب حديث عالما بالرجال
وكان اكبر رجاله حماد بن سلمة وكان قد خالط الصوفية واصحاب المضمار وعرف اختلافهم
وكان يقول الشعر اذا اراده ويستخرج المعمى وكان حسن العلم بالنحو ومنهم
الرابع ومو معمر بن عباد وله كنيتان ابو عمرو وابو المعمر ومولى لبني سليم وفيهم كان
ينزل وكان عطارا ومنهم بشر بن المعتمر وكنيته ابو سهل وكان راوية للحديث
وكان حافظا للشعر وكان شاعرا وكان متكلما نحويا وكان رئيسا في العلم دون غيره الى هنا
لفظ الجاحظ ومو ابو عثمان عمرو بن بحر تلميذ النظام وقال الشريف في كتاب الغرر
قال المبرد سمعت الجاحظ يقول انا من جانبي الايسر مفلوج فلو قرض بالمقاريض ما علمت
ومن جانبي الايمن مقعرس فلو مرّ به الذباب لالمّ وفي حصلة لا يسرح لي البول
معها واشدّ ما علي ستون وقال يوما لمتطببين شكوا اليه علته اصطلحا
الاضداد على جسدي ان اكلت باردا اخذ برجلي وان اكلت حارا اخذ بيراسي وتوفي
الجاحظ سنة خمس وخمسين ومايتين واما داود بن علي الاصفهاني فهو ابو
سليمان الفقيه الظاهري امام اصحاب الظواهر وكان محمد بن جرير من مخالفيه وداود
ابن علي ثم تخلف عنه وعقد مجلسا وولد داود سنة مايتين وتوفي في فوي
العقدة سنة بضع وسبعين ومايتين ذكره الخطيب في تاريخ بغداد وقال ابو بكر
الترازي في اصول فقهه وحكي لي بعض اصحابنا عن ابي عبد الله بن زيد الواسطي

قال رأيت القاشاني وابن سريج قد صنفا في القياس الف ورقة هذا في نفيه
وهذا في اثباته وهذا في اثباته اعتمد القاشاني فيه على قوله تعالى اولم يكفهم
انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم واعتمد ابن سريج في اثباته على قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار **قول** واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقول الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا
وهذا استدلال لان نفاة القياس بينوا ان الله تعالى جعل كتابه بيانا لكل شيء فلو كان
القياس حجة لم يكن الكتاب بيانا لكل شيء ولكن الكتاب بيان له فلا يكون القياس
حجة لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وكذا اجعل جميع الاحكام في الكتاب
المبين وهو خلاف النص وقال القاضي ابو زيد في التقويم واحتجوا بكتاب الله تعالى
اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فاخبر الله تعالى ان الكتاب كاف فان لم
يكتف به الا بالقياس فقد خالف وقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
والقياس الذي نستنبط نحن من ارائنا ليس مما انزل الله تعالى بل ذلك مما ولده
ورأينا انما المنزل كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ما كان ينطق
عن الهوى وما كان ينطق الا عن وحي وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لتبين للناس
ما نزل اليهم اي من الوحي ولم يقل لتبين للناس ما يقع في رأيك وقال ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فاخبر
ان الكل بيانه في كتاب الله تعالى اما في نصه او اشارته او اقتضاءه او دلالته
فان لم يوجد فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك في كتاب الله تعالى
قال لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية فالله تعالى امره بالاحتجاج بعدم
نزول التحريم في كتاب الله لبقاء الاباحة لانها اصل لنا بقول الله تعالى هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا والاضافة بلام التمليك ابلغ جهتي الاباحة فيصير على هذا
كل الاحكام من رطب ويابس ثابتة بما في الكتاب فينبغي الترائي مستعملا لتعرف
الحكمة التي فيها علم المصلحة عاقبة وفي مما لا يوقف عليها بالترائي بالاجماع لان المصلحة
في ادآء ما شرع الله تعالى من الاحكام النجاة في الاخرة لا الفوز في الدنيا وبالآراء

لا تدرك

لا تدرك مصالح الاخرة وانما تدرك مصالح العاجلة التي وقف عليها بالحواس والتجارب
فتعرف نظائرها بالقياس وهذا كما قلتم ان تعليل النص بعلة لا تتعدى باطل
لانه لا يفيد الا ما افادة النص فينبغي الفائدة في بيان حكم المصلحة فلم يثبت بالترائي
وقال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق والقياس
لا يوجب العلم واما خبر الواحد فاصله كلام النبي صلى الله عليه وسلم وانه
يوجب العلم يقينا ويكون حجة وانما دخل الشك والاحتمال في الانتقال الينا فلا
يبطل بالاحتمال وكان بمنزلة النص المأول بالترائي من كتاب الله تعالى على بعض
ما يقتضيه لسان العرب وانه حجة ولا يوجب العلم لانه في اصله موجب والقياس
في نفسه محتمل يصير حجة مع الاحتمال ولا يكمل علينا تعرف جهة الكفاية وبيان
قدر ضمير المثل وقيمة المستهلك بالترائي لان معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا
ومما يوقف عليها بالحواس وكذلك قيمة الشيء تعرف بمعرفة النظائر وطريق
العلم بها حس البصر وهذا كما ان الله تعالى اخبرنا باهلاك من مضى بكفرهم وامرنا بالاعتبار
بهم وذلك يكون بالترائي لانه قد عرف مهلاك مثله بمثل ذنبه بحس العين او السماع
فكان الاخبار عن مثل سببه من مصالح الدنيا وحل محل الاخبار عن تناول ما يتلفه
مما وقف على تلف مثله بتناوله ومحل الاخبار عن سيف يقع عليه ليقطعه
بتجربة وعلمه بان القطع سبب تلفه فلم يكن معرفة الجهة من احكام الشرع انما الحكم
وجوب التوجه الى الكعبة بعد تبين الجهة فالله تعالى اكرم الادمي بالترائي المتميز
ليستدرك به مصالحه العاجلة ليبقى الى حينه بتدبيره وجعل طريق الاستدراك
به الوقوف على نظير ما علمه سببا لخير او شر بجوابه فكان الترائي حجة له في مثلها فاما
الشريعة فما شرعت الا لامور الاخرة وان تلك المصالح تثبت على خلاف مصالح العاجلة
فكل الدين مبني على خلاف العادة الثابتة لتحري مصلحة عاجلة فلم يكن الترائي فيها
حجة ولانا متى لم نصل الى تلك المصالح بجواننا وهي طريق العلم لنا في الاصل ثم
نقف على النظائر بالترائي ولا يلزمنا وجوب التأمل بالترائي في معاني النصوص
لان معانيها لغة من امور الدنيا ومما يوقف عليها بالسماع من اهلها ولم يكن من الشريعة
في شيء فانها كانت قبل الشرع وباقية في الكفار بعد الشرع وانما انكرنا استنباط

المعنى الذي تعلق به حكم الشرع فانه من امور الاخرة فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر
او اباحة حق الله تعالى وما هو من معاني اللسان في شيء فنعمل الايات الموجبة للتفكر
والاعتبار على هذا القبيل والنصوص التي نهت عن العمل بالرأي والزمت اتباع الوحي
على احكام الشرع وعلى هذا الحمل مشورة النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه فان الله
تعالى امره بها في تدبير الحرب وشاورهم فيها والوقوف على جهة القبلة من مصالح
الدنيا ما هو بحكم شرعي وانما حكم الشرع في كونهم مخيرين فيما شاورهم النبي صلى الله
عليه وسلم في تعرف كونهم مخيرين بل الوحي لما خص باب الحرب بالمشورة دون
احكام الشرع وكذلك الخصوص ظهر من فعل رسول الله عليه السلام فانه روي
الشوري في باب الحرب ولم يرو في شيء من الاحكام علم باب ايراد باب الشوري
في معرفة الاحكام الى هنا لفظ التقويم **قوله** واما السنة فقول النبي
صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا هذا احتجاج نفاة القياس بالسنة بيانه
ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نتيجة القياس الضلال والاضلال فلو كان القياس
حجة حقا وصوابا لم يكن نتيجته الضلال والاضلال وكذلك جعل عليه السلام
نفس القياس نتيجة لكونهم اولاد السبايا وفيه دليل على قبح القياس لان من له نسب
كريم وعرق طيب يكون خصاله حميدة واخلاقه حسنة ومن حاله بخلاف ذلك يكون
خصاله واخلاقه على العكس لان العرق دساس واليه اشار تعالى في قوله ما كان ابوك
امرأ سوء وما كانت امك بغيا اي زانية ولهذا قالوا النجابة من قبل الامهات
والسبايا جمع سبية ومنه المرأة تسبى قال الشيخ حسام الدين في قوله
فقاسوا اما لم يحتمل ان يكون قياسهم ما نقل من اصل عبادة الاصنام انا سلفهم المومنين
كانوا قد صوروا صورا لابنائهم والصلحاء الذين تقدموهم ليزدادوا حرصا في طاعة
الله تعالى بنزوية صورهم وتذكرهم ما بلغهم من مجاهدتهم وتحملهم لمشاق الدين
الى ان نشأ اولاد السبايا منهم بعد انقضاء اسلافهم الصالحين فقالوا كانت هذه
الصور يعبدها اسلافنا فيجب علينا عبادتها ايضا فحينئذ كان معنى قوله فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان اي قاسوا ما لم يكن من عبادة الاصنام في اسلافهم بما قد كان

من وجود

من وجود نفس الصور التي كان صوروها اسلافهم للتذكر وزيادة الاتعاظ والحرص
في الطاعة بزعمهم اياها للعباد تهم اياها والله اعلم فاقول هذا
الحديث على تقدير صحته ليس بحجة لنفاة القياس لانه عليه السلام قال فقاسوا ما لم
يكن بما قد كان ذمهم على قياسهم المعدوم بالموجود ولا مماثلة بينهما فليس هو
بقياس في الحقيقة لان القياس اعتبار المثل بالمثل وانما يصح قياس الموجود على الموجود
والمعدوم على المعدوم ولا يصح قياس احدهما على الاخر ونحن ايضا نرد مثل هذا
القياس فلا يكون الحديث حجة علينا وهذا ما سمح به خاطري خاصة في هذا المقام
والقاضي ابو زيد اورد في احتجاجهم اخبار الاحاد فقال وعن ابي هريرة رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة بنزهة بكتاب الله تعالى وبنزهة
بالسنة وبنزهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك فضلوا واضلوا وعن عمر رضي الله عنه انه
قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالرأي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان
قبلكم في ارايت وارايت ولا تقيسوا شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها وقال
عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والمقابسة تغيير
بالرأي لانه استنباط معنى لا دليل عليه اللسان فيتعلق به حكم الله تعالى فاما من الوحي
الذي يدل عليه اللسان نحن نحو اختلاف عبد الله بن عباس وزيد في زوج وابوين فقال
عبد الله ثلث المال كاملا لان الله تعالى لم يقل ثلث ما بقي وقال زيد لها ثلث ما بقي لان الله
تعالى جعل للام ثلث ما يرث الابوان وارث الابوين في هذه المسئلة بعد الزوج الى
هنا لفظ التقويم **قوله** واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول هذا
تفصيل احتجاج نفاة القياس بالمعقول اي واما المعقول على نفي القياس فلمعنيين لمعنى في
الدليل هو القياس ولمعنى في المدلول هو ما ثبت بالقياس من الحكم الشرعي **قوله**
اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص لم يتطرق شيء من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب
حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق اي اما الدليل
الذي هو القياس فغيه شبهة في الاصل لان النص الذي اشتمل على الاوصاف لم يعين شيئا منها انه
علة واذا لم يثبت كون احد الاوصاف علة بالرأي وفي الرأي شبهة لاحتمالة لانه لا يوجب العلم بالحكم المطلوب

بالقياس من ايجاب او اسقاط او تحليل وتحريم محض حق الله تعالى فلا يجوز
اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة لانه قادر على اثبات حقه بالا شبهة فيه
وفي قول الشيخ بما هو شبهة في الاصل احتراز عن خبر الواحد لانه لا شبهة
في اصله لانه كلام النبي الصادق وانما الشبهة في روايته فيثبت به الحكم
وذكر شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه في احتجاج نفاة القياس
من حيث الدليل ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي يعدي به
الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت باشارة النص ولا بدلالته ولا بالمقتضاه
فتعيين وصف من بين سائر الاوصاف بالرأي لا ينفك عن شبهة والحكم
الثابت من ايجاب او اسقاط او تحليل او تحريم محض حق الله تعالى ولا وجه
لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة لان من له الحق موصوف بكمال
القدرة يتعالى عن ان ينسب الى العجز او الحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة
ولا وجه لانكار هذه الشبهة فيه فان القياس لا يوجب العلم قطعا بالاتفاق
وكان ذلك باعتبار اصله وعلى هذا التقدير يكون هذا استدلالا بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق ولا يدخل
على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول رسول الله وهو موجب للعلم قطعا
وانما يتمكن الشبهة في طريق الانتقال الينا وقد كان قول رسول الله عليه السلام
حجة قبل الانتقال الينا بهذا الطريق فبشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث
من ان يكون حجة موجبة للعلم وهو كالنص المؤول فان الشبهة تتمكن في تاويلنا
فلا يخرج النص من ان يكون حجة موجبة للعلم ومنهم من قرر هذا الكلام من
وجه آخر وقال تعيين وصف في المنصوص بالرأي لاضافة الحكم اليه
يشبه قياس ابليس لعنه الله على ما اجرءه الله عنه اسجد لمن خلقت طينا ولذلك
التمييز بين هذا الوصف وسائر الاوصاف في اثبات حكم الشرع او الترجيح
بالرأي يشبه ما فعله ابليس لعنه الله تعالى كما اجرءه الله تعالى عنه خلقتني
من نار وخلقته من طين فلا يشك احد في ان ذلك كان باطلا ولم يكن حجة فالعمل
بالرأي في احكام الشرع لا يكون عملا بالحجة ايضا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

قوله

قوله واما الذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع
الله تعالى بالعقول والاراء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك البتة بالعقول
مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول اي واما المعقول الذي
تمسك به نفاة القياس في المدلول وهو ما ثبت بالقياس من الحكم
فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لان الثابت بالقياس حكم شرعي وقبول
الحكم الشرعي طاعة لله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء
لان كيفيات ما يقع طاعة وكميته لا اهتداء للعقل فيها واما يقف
العقل على جمل المحاسن والمساوي بان شكر المنعم حسن وكفره
قبيح ولكن لا يقف ان شكره باي وصف يؤدي واي شيء يؤدي
بل طريق الطاعة طريق الابتلاء فلا تحصل الطاعة بالعقل لنفسه
فلا يكون القياس حجة وقد جاء الشرع ايضا بخلاف ما يقتضيه
راينا ويدركه عقولنا فعلم ان اثبات الحكم بالقياس لا يستقيم ولهذا
كالمقدرات في العبادات والعقوبات كما في اعداد الصلوات ومقادير
الزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف واروش الجنايات
وقد جاء الشرع بطهورية التراب وفيه تلويث وتشويه للخلقة واوجب
الطهارة في غير موضع الاصابة واوجب الغسل في المني دون الغائط
مع ان في نجاسة المني اختلافا بخلاف في الغائط وبقي صوم الناسي
مع وجود ضده وحرم الصلاة بالحيض دون الاستحاضة واوجب
قضاء الصوم على الحايض اذا طهرت دون الصلاة وسوى احدهما في سقوط
الاداء واباح النظر الى شعر الامة للحشمة وحرم النظر الى شعر العجوز
الشوهاء وحكم في سرقة عشرة دراهم القطع دون غصبها واختلاسها
وخيانتها وقبل شهادة الشاهدين في القتل العمد وفي الزنا لم يقبل دون
دون الاربعة مع ان القتل اعظم من الزنا والخمس منه وفرق بين عدة
الطلاق وعدة الوفاة مع ان حال الرحم لا تختلف فعلم ان الشرع باب
لا مدخل للرأي فيه وقد ذكر في المعتمد في احتجاج النظام ان الله

عز وجل قد دل بوضع الشريعة على انه منعنا من القياس لانه فرق بين المتفقين
وجمع بين المفترقين فاباح النظر الى شعر الامة الحسناء وحظر النظر الى
شعر الحرة وان كانت شوهاء واوجب الغسل من المني دون البول واوجب
على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة الى هنا لفظ المعتمد
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ونوع اخر من جنس المدلول
فانه طاعة الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى
ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالرأي وهذا لان الطاعة تنبئ اظهار
العبودية والانقياد وما كان التعبد مبنيا على قضية الرأي بكل طريقه
طريق الابتلاء الا ترى ان من المشروعات ما لا يستدرك بالرأي اصلا كالمقادير
في العقوبات والعبادات ومنه ما هو مخالف لما يقتضيه الرأي وما هذا صفته
فانه لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل بالرأي فيه عملا بالجهالة لا بالعلم ولكن
يمكن اعمال الرأي فيه والمشروعات متباينة في انفسها يظهر ذلك عند التأمل
في جميعها والقياس عبارة عن رد الشيء الى نظيره يقال قس النعل بالنعل
اي احذه به فكيف يتأتى هذا مع التباين يوضحه ان العلل التي يتعدى الحكم
بها من المنصوص عليه الى غيره متعددة مختلفة والى الحلها اختلف العلماء في
طرق التعدية وما يكون بهذه الصفة فانه يتعذر تعيين واحد منها للعمل الا بما
يوجب العلم قطعا وهو النص وبهذا جوزنا العمل بالعلة المنصوص عليها كما في
قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات
فانتفى هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لان العلة منصوص عليها
فاما بالرأي لا يمكن الوقوف على ما هو العلة يقينا فيكون العمل به باطلا
ولا يدخل عليه الاخبار فانه لا اختلاف فيها في الاصل لانه كلام رسول
الله عليه السلام وقد بينا انه قال ذلك عن وحي وقد علمنا بالنص
انه لا اختلاف فيما هو من عند الله تعالى قال تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانما الاختلاف في الاخبار من جهة
الرواة والحجة هو الخبر لا الراوي وما كان الاختلاف بين الرواة الا

نظير

نظيره اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله تعالى فان ذلك متى ارتفع
بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ واجبا ويكون ذلك
عملا بالنص لا بالترجيح فكذلك في الاخبار الى هنا لفظ شمس الائمة
واراد الشيخ بقوله ومنه ما يخالف المعقول ما لا يدرك بالعقول لعجز نا
عن فهمه ولم يرد به مخالفة قضية الشرع قضية العقل في الواقع لان العقل
حجة كالنقل فلا يجوز ان يتناقض قضايا الشرع قوله ولا يلزم
امور الحرب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات هذا يرد على ما قال من جهة
نفاة القياس حيث انكروا القياس وهو عمل بالرأي لمعنى في الدليل وهو ان
فيه شبهة ولمعنى في المدلول وهو طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى
بالعقول والآراء وقد عملوا بالرأي في امور الحرب ودرك الكعبة عند
الاشتباه وعند البعد عنها وفي تقويم المتلفات بالرأي لا يجاب ضمانها فاجاب
عن الايراد وقال لا يلزم هذه المسايل على الوجهين جميعا اما على الوجه الاول
وهو ان حق الله تعالى لا يصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب
الحق فانما لم تلزم لان الاشياء المذكورة حقوق العباد وكلامنا في حقوق
الله تعالى ويجوز ان يثبت حقوق العباد وكلامنا في حقوق بما فيه شبهة
اما عند القبلة وهو امور الحرب وتقويم المتلفات فلا اشكال في كونه من حقوق
العباد لان العباد بآرائهم في امور الحرب ينتفعون في دنياهم بدفع الضرر
عن انفسهم او جلب النفع اليها فكانت امور الحرب من حقوقهم وكذا التقويم
المتلفات من حقوقهم لان في ايجاب الضمان جبران حقوقهم والانتصاف من خصومهم
واما القبلة فلا اشكال ايضا لان اصلها معرفة اقاليم الارض وجهات البلدان
ومعرفتها من مصالح العباد فثبت معرفة القبلة بما في وسعهم وهو ما فيه شبهة
لعجزهم عما فوق ذلك واما على الوجه الثاني وهو ان الله تعالى لا يطاع بالعقول
والآراء فانما لم تلزم هذه الاشياء لان من امور الحرب ودرك الكعبة وتقويم
المتلفات لانها تثبت بوجوه محسوسة والثابت بالحواس ثابت يقينا كالثابت
بالكتاب والسنة ولهذا قيل اقوى الدلايل الحس وكلامنا في الثابت بالرأي

المجرد لا يثبت بالحس اما امور الحرب فتعرف بحاسة البصر في تعبية الجيش
وتهيئة العدد والآلات والاسلحة الصالحة لها والرجال للمقاتلة واستبصار
المواضع الموافقة للمعركة وكذا يعرف فيم المتلفات برؤية تظاهر بحاسة
البصر وكذا معرفة مهور المثل تحصل بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدنا هاتين
في المال والجمال والسن والبكارة والثيابة والعقل والحسب والنسب كان
مهرها مثل مهور من فكان المعروف بالحس على مثال ما ثبت بالكتاب والسنة
وكذلك القبلة ايضا جهتها محسوسة تعرف بالنظر الى النجوم وفي هذا
نوع نظر لان كلا منا فيمن غاب عن الكعبة ومن غاب عنها لا يعرفها بحس البصر وانما
يعرف جهتها بالحس بعد استخراج جهاتها لا يكون الا باعمال الرأي والاوليين
في الجواب عن ايراد المسائل جواب القاضي ابي زيد وقد مر ذلك عند قوله
واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول وقال شمس الائمة
السرخسي ولا يدخل على شيء مما ذكرنا اعمال الرأي في امر الحرب وتقويم
المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة الكعبة اما على الوجه الاول
فلان هذه الحلة من حقوق العباد ويليق بحالهم العجز والاشتباه فيما
يعود الى مقاصدهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوقوف
الى مقاصدهم وهذا في غير امر القبلة ظاهر وكذا في امر القبلة فان
الاصل فيه معرفة جهات اقاليم الارض وذلك من حقوق العباد وعلى
الثاني فلان الاصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركا
بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة الاثري
ان الكعبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها
باعمال الرأي يمكن تصييرها كالمحسوسة وكذلك امر الحرب فالمقصود
صيانة النفس عما يتلفها او تهد الخصم واصل ذلك محسوس وما هو الا
نظير التوجه عن تناول السم الدماغ لعلمه انه متلف والتوقي عن
الوقوع على السيف والسكين لعلمه انه ناقض للبنية فعرفنا ان اصل ذلك
محسوس فاعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بالاشبه فاضله

ثم

ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق الى اعمال الرأي فانه عند الاعراض
عنه لا يجد طريقا اخر وهو دليل العمل به فلاجل الضرورة جوزنا به
العمل بالرأي فيه وهنا الضرورة لا تدعو الى ذلك لوجود دليل
في احكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن اعمال الرأي فيه وهو
امتياز الاصل الذي قررنا اليه لفظ شمس الائمة رحمه الله والعلماء
قسموا الربع المسكون من الارض سبعة اقاليم من المغرب الى المشرق
وسموا كل قسم منها اقليما والربع المسكون هو النصف الغربي
من النصف الشمالي قوله وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص
بمعانيها اي حصل بما قلنا من الدلايل من الكتاب والسنة والمعقول
على نفي القياس المحافظة على النصوص بمعانيها لان القياس كما كان
محجورا عنه لا يشتغل المرء به باعمال فكره فيه بل يشتغل فكره بحفظ
النصوص وذكر معانيها بالعمل بدلالتها واشارتها ومضمراتها واقتفا
كانتا
اثارها وهذه فايدة عظيمة وقال القاضي ابو زيد في التقويم
قالوا فكان في حجرنا عن القياس امران بهما قوام امر الدين ونجاة المومنين
فاذا نفي حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في
معاني اللسان وفي محافظة النصوص اظهار غالب الشريعة كما شرعت
وفي التبحر في معاني اللسان اثبات انقاء حبوة الغالب فتموت البدع
بظهور الغالب فعند ظهورها يتبين الزيغ عنه الذي هو بدعة
وفي حيوة قالبه سقوط الهوى لان الغالب لا يحيى الا باستعمال الرأي
في معاني النصوص ومعانيها غايرة جدا لن تنزف بالرأي وان فنيت
الاعمار فيها فلا ينفصل الرأي للهوى فبهتم امر الدين بموت البدع
ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس فهذا
لعمري طريق لنفاة القياس الى هنا لفظ التقويم قوله
ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل
به قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية

ولیس کذلک ما ذکرنا من امور الحرب وغیرها لان العمل بالاصل غیر ممکن
وکذلک امر القبلة فعلمنا بالاجتهاد للضرورة وهذا دلیل آخر
لنفاة القیاس علی نفی القیاس بان یقال اذا لم یوجد الدلیل علی الحکم
فی کتاب الله تعالی نصا او اشارة او دلالة او اقتضاء یعمل باستصحاب
الحال بان یبقی الامر الثابت علی ما کان من وجود او عدم ولا حاجة الی
العمل بالقیاس لعدم الضرورة الیه والعمل باستصحاب الحال دعانا
الی العمل به الشرع وقال تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما
علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر
فانه رجس او فسقا اهل لغیر الله به امر بالاحتجاج بعدم نزول
التحریم لبقاء الاباحة لانها اصل لقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض
جمیعا بخلاف امور الحرب وقیم المتلفات ومهور النساء ودرک
الکعبة لان العمل باستصحاب الحال فی هذه الاشیاء غیر ممکن لانه لا
یصح ان یقال ان الاصل عدم الضمان وعدم المهر فلا یجبان لان
سبب وجوبها قد تحقق فلا بد من اعمال الرای بالاجتهاد وکذلک
القبلة لا یمکن العمل فیها بالاستصحاب بان یقال الاصل عدم الاستقبال
فلا یجب الاستقبال لان سبب الاستقبال قد تحقق لقوله تعالی حیثما
کنتم فولوا وجوهکم شطره وقال فول وجهک شطر المسجد
الحرام فدعت الضرورة الی العمل بالرای والاجتهاد قوله
ولا یلزم علیه الاعتبار بمن مضی من القرون فی المثلات والکرامات
لان ذلک امر یعقل بالحس والعیان وعلی ذلک یحمل ما ورد فی الکتاب
من الامر بالاعتبار وعلی امور الحرب تحمل مشاورة النبی علیه السلام
وکان ینبغی ان یذکر الشیخ کلامه هذا بعد قوله ولا یلزم امور الحرب
ودرک الکعبة وتقویم المتلفات قیل وحصل بما قلنا لانه لا تناسب
لان ورود السؤال ههنا کورود السؤال ثمة ای ولا یلزم علی ما قلنا
من نفی القیاس الاعتبار بالقرون السالفة فی عقوباتهم وکرامتهم لان

ذلک

ذلک معلوم بالحس لا بالرای ای اما بحس البصر فی حق من عاین ذلک
او بحس السماع فی حق من لم یعاین ولکن سمع انهم فعلوا کذا فاستحقوا الکرامة
وفعلوا کذا فاستحقوا العقوبة ولم یکن ذلک مما نحن بصدده من العمل
بالرای المجرد وعلی ذلک یحمل ما ورد فی الکتاب من الامر بالاعتبار
ای علی ما یعلم بالحس بحیل قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار حتی
یبایر واسبب الکرامة فیستحقوها ولا یبایر واسبب العقوبة فلا
یستحقوها وعلی ذلک یحمل مشاورة النبی علیه السلام مع اصحابه لانه
ما کان یشاورهم فی احکام الدین وانما کان یشاورهم فی امور الحرب
التی تتعلق بالحس وفیما هو من حقوق العباد والمثلة بفتح المیم وضم
الثاء العقوبة والجمع المثلات کذا فی الصحاح وقال شمس الایمة
السرخسی رحمه الله ولا یدخل علی شیء مما ذکرنا اعمال الرای والتفکر فی
احوال القرون الماضیة وما لحقهم من المثلات والکرامات لان ذلک
من حقوق العباد فالمقصود ان یمتنعوا عما کان مهلکا لمن قبلهم حتی لا
یهلکوا وان یبایروا ما کان سببا لاستحقاق الکرامة لمن قبلهم حتی ینالوا
مثل ذلک وهو فی الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاکل الذی یکتسب به
المرء سبب ابقاء النسل ثم طریق ذلک الاعتبار بالنظر فی معانی
البیان فان اصله الخبر وذلک مما یعلم بحاسة السمع ثم بالنظر فیه یدرک
المقصود ولیس ذلک من حکم الشریعة فی شیء فقد کان الوقوف علی معانی اللغة
فی الجاهلیة وهو الیوم باق بین الکفرة الذین لا یعلمون حکم الشریعة وعلی
هذا یخرج ایضا ما امر به رسول الله صلی الله علیه وسلم من المشورة مع
اصحابه فان المراد امر الحرب وهو من حقوق العباد الا تری ان المروی
عن رسول الله علیه السلام انه شاورهم فی ذلک ولم ینقل انه شاورهم
قط فی حقیقة هو علیه ولا فیما امرهم من احکام الشرع والی هذا المعنی
اشار بقوله اذا امرتکم بشیء من امر دینکم فاعملوا به واذا امرتکم بشیء من
امر دنیاکم فانتم اعلم بامر دنیاکم او کلاما هذا معناه والی ههنا انتهی شمس الایمة

قوله ولعامة العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول
وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء
بالسلف قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى
نظيره والعبرة البيان قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون
والقياس مثله سواء اي ولعامة العلماء وائمة الهدى الذين قالوا ان القياس
في احكام الشرع حجة الكتاب والسنة والدليل المعقول اي الاستدلال
بهذه الاشياء الثلثة على صحة قولهم والاستدلال بالدلائل المذكورة اكثر
من ان يحصى ذكر اكثر ذلك ابو بكر الرازي في اصول فقهه وطول الكلام
فيه ولكنا نذكر من كل واحد منها شيئا يسيرا تبركا بما ذكره السلف واقتداء
بهم منها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال بالاية
ان ثعلبا من كبار ائمة اللغة قد روي عنه ان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
والقياس رد الشيء الى نظيره ايضا فيكون العمل بالقياس مامورا به وهذا
لان القياس الرد الى النظير لا محالة ويجوز ان يكون الاعتبار بمعنى الثلاثي
كما في قرأت واقترأت وخطف واختطف وقد جاء عبر بمعنى بين كما في
قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون فعلى هذا يجوز ان يكون
اعتبر بمعنى عبر والبيان المضاف الينا هو القياس ومعنى قوله والقياس
مثله مثل رد الشيء الى نظيره مبينا له انفا وقال في مجمل اللغة قال
الخليل العبرة الاعتبار بما مضى لم يزد على هذا الى هنا لفظ المجمل وقال ابن دريد
في الجمهرة والعبرة ما اعتبرت به من الايات ولك في هذا الامر معتبر وفي
بعض كلامهم ان لم تناجك لجبار اناجتك اعتبارا الى هنا لفظ الجمهرة ثم اورد
الشيخ سؤالا على نفسه فقال فان قال عندي انما يصح الاعتبار بامر ثابت
بالنص دون الرأي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم وكذلك عندي
هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة
انها من الطوافين والطوافات علينكم فالجواب ما نبين ان شاء
الله تعالى ايي ان قال الخصم انما الاعتبار بامر ثابت بالنص مثل

ان

ابانة مثل حكم الاصل في الفرع مثل علة الاصل في الفرع وهو

ان يذكر النص سبب هلاك قوم وسبب نجاتهم كما قال في الآية وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار واجوز
مثل ذلك الاعتبار وانما انكر الاعتبار الثابت بالرأي وهذه الآية ليست
بحجة اذن لكم علي وكذلك ايضا عندي هنا في باب القياس اذا كانت العلة
منصوصة يجوز الاعتبار بالرأي كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين
لانه عليه السلام علل على سقوط نجاسة الهرة بعلة الطوف حتى ثبت
هذا الحكم في سائر سؤر الذين بمثل هذه العلة فقال الشيخ
فالجواب ما نبين اشار بذلك الى ما ذكر بعد قوله واما المعقول بقوله
وبيان ذلك في الاصل في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله بجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة والمعقول
وهي كثيرة جدا قد اورد اكثرها المتقدمون من مشايخنا ولكنا نذكر من
كل نوع طرفا مما هو اقوى في الاستمداد عليه فمن دلائل الكتاب قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار حكي عن ثعلب انه قال الاعتبار في اللغة رد
حكم الشيء الى نظيره ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ومن
ذلك قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ويقول الرجل
اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اي سويته به في التقدير وهذا موجود
القياس فظهر انه مامور به بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله
تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين الذي يكون مضافا
الينا هو اعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره فان
قيل الاعتبار والتأمل والتفكر فيما اخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون
الماضية قلنا هذا مثله لانه غير مامور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم
فينزجر عما استوجبوا به من العقاب اذ المقصود من الاعتبار هو
الاتعاظ ان يتعظ بالعبرة ومنه ما يقال السعيد من وعظ بغيره وقال
ابو بكر الرازي في اصول فقهه واحتج ابراهيم بن علية لاثبات القياس
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال ابو بكر وقد حكي عن ثعلب

ان رد حكم الحادثة التي الى نظيرها من الاصول يسمى اعتبارا قال ابو بكر
ويدل على صحة هذا المعنى ابتداء الآية التي فيها ذكر الاعتبار لانه تعالى
قال ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاخبر عن ظنهم
الكاذب ان حصونهم مانعتهم من الله ثم اخبر ما استحقوه من الخزي والعذاب
والذل والخذلان بقوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ثم قال فاعتبروا
يا اولي الابصار والمعنى والله اعلم ان احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق
العقوبة والنكال من الله تعالى لئلا يقدموا على مثل ما اقدموا عليه فيستحقوا
مثل ما استحقوا فدل على ان الاعتبار هو ان يحكم للشيء بحكم نظيره المشارك
له في معناه الذي تعلق به استحقاق حكمه فان قيل الاعتبار هو التفكر
والتدبر قيل له هو كذلك الا انه تفكر في رد الشيء الى نظيره على الوجه
الذي قلنا الا ترى انك تقول قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اذا
قومته بمثل قيمته فكان المعنى انك رددته اليه وحكمت له بمثل حكمه اذ
كان مثله ونظيره الى هنا لفظ ابي بكر الرازي قوله وقال
تعالى ان في ذلك لقوم يعقلون ويتفكرون ونحو ذلك ايات في ذلك
لآيات لقوم يتفكرون وقال ان في ذلك لايات لقوم يعلمون وهذا
كله يدل على صحة القياس لان التفكر يفضي الى العمل بالقياس وكذلك
العقل وكذلك العلم قوله وقال جل ذكره ولكم في القصاص
حيوة وهو افتتاح واماله في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه
واستيفاء به اما الاول فان من تامل في شرع القصاص صدره ذلك
عن مباشرة سببه فينبغي حيا ولم المقصود بالقتل عنه فينبقى حيا
فيصير حيوة لهما اي بقاء عليهما واما في استيفاء به فلان من قتل
رجلا صار حربا على اولياء به وصار وا كذلك عليه فلا يسلم لهم
حيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء القتيل الاول
والعفو به فصاروا احياء معنى وهذا لا يعقل الا بالتامل واستدل

قال ان حم

الشيخ

الشيخ على مشروعية القياس بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ومعلوم
ان بين القصاص والحيوة مضادة فمحال ان يكون احد الضدين محلا
للضد الاخر وانما قلنا ان بينهما مضادة لان القصاص فناء الحيوة وازالتها
بمقابلة ازالة حيوة اخرى لكن كون القصاص حيوة من طريق المعنى
لانه يحصل به الحيوة من وجهين من شرعه واستيفاء به اما من حيث
مشروعية القصاص فلان من تامل فيها منعه مشروعيته عن مباشرة
اسباب القتل كحز الرقبة بالسيف والطعن بالرمح والسكين والذبح
به والرمي بالنشاب والضرب بالدبوس فينبغي المتامل في مشروعيته
القصاص حيا كما كان لانه لا يقتل حيث لم يقتل احدا ولم المقصود
بالقتل ايضا عن القتل فينبقى حيا فكان في مشروعيته حيوة لقاصد
القتل والمقصود به واما من حيث استيفاء القصاص فلان انه اذا استوفى
القصاص من القاتل يسلم اولياء المقتول وعشايره عن القتل لانه
لو لم يستوف القصاص يبقى القاتل حربا على اولياء المقتول فربما يقتلهم
ايضا حوفا على نفسه منهم فاذا استوفى القصاص سلموا وبقوا احياء
فعلى هذا الوجه يكون الخطاب في قوله تعالى ولكم لاولياء القتيل وعلى
الوجه الاول بجميع الناس وهذا المعنى لم يدرك من النص الا باستعمال
الراي فيه والقياس استعمال الراي لاستنباط المعنى فدلت الاية على
صحة العمل بالقياس وقال القاضي ابو زيد في التقويم والله تعالى يقول
ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار بمن
قتل فتقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الراي
واستعمال الراي لابد من العقول به وكل انسان اذا تامل في حاله لم يجد
لنفسه قواما الا بهذا الضرب من الاعتبار مما تسخر الادمي غيره مما في الارض
الا بالراي ومما نقاوتوا في درجاتهم العاجلة الا بنقاوتهم في الراء
ومتى ثبت هذا ثبت مثله فيما يختلف فان الله تعالى كما بين اهلاك
قوم بكفرهم وامر الباقين بالاعتبار بهم لينزجروا عن الكفر فلا يهلكوا

وكان اعتبارا واجب العمل به فكذلك اذا بين اسما او صفة فعلق به حكما من
احكامه وجب الاعتبار به في اصل آخر ووجب اثبات الحكم فيه متى وجد
الوصف فيه فانه لا فرق بين حكم هو تحليل او تحريم تعلق بوصف هو
كيل وبين حكم هو ملاك تعلق بوصف هو لغو الى هنا لفظ الكشف وقول
صاحب الكشف ولكم في القصاص حيوة كلام فصيح لما فيه من الغرابة وهو ان القصاص
قتل وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة ومن اصابة مخ البلاغة بتعريف
القصاص وتنكير الحيوة لان المعنى ولكم في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص
حيوة عظيمة وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل باخيه كليب
حتى كاد يفني تكر بن وايل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم
التناجر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي حيوة او نوع من
الحيوة وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل
لانه اذا هم بالقتل فعلم انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو
من القود فكان القصاص سبب حيوة لنفسين الى هنا لفظ الكشاف وقوله الشيخ
صده ذلك اي منعه قال الجوهري صده عنه صدودا اعرض عنه وصده عن الامر
صدا منعه وصرفه عنه واصده لغة وصد يصد ويصد صديدا اي ضج وقوله
الشيخ وهذا لا يعقل الا بالتأمل كون القصاص حيوة لا يعلم الا بالتأمل والتفكر
قوله واما السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم حين بعث معاذا اميرا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال
فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به
رسول الله قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح
وقال ابو داود في كتاب القضاء من السنن حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن ابي عون
عن الحرث بن عمرو بن اخي المغيرة بن شعبة عن اناس من اهل حمص من اصحاب معاذ
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث معاذا الى اليمن قال كيف
تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال
فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله

قال

قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال
الحمد لله وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ثم اعلم ان معاذا
هو معاذ بن جبل بن أوس ابو عبد الرحمن الانصاري الخزرجي السلمي المدني نزل
الشام شهد بدرا واشهد النبي صلى الله عليه وسلم روى عنه انس بن مالك وعمرو
ابن ميمون والاسود بن هلال في آخر اللباب قال البخاري قال علي بن المديني
مات في طاعون عمواس سنة سبع او ثمان عشرة وقال غيره وهو ابن ثمان
وعشرين والذي يرفع في سنه يقول احدى او اثنتين وثلثين سنة وقال سعيد
ابن المسيب مات وهو ابن ثلث وثلثين سنة وقال ابن سعد وهو ابن ثمان
وثلثين سنة وقال عمرو بن علي مات بناحية الاردن سنة ثماني عشرة
وهو ابن ثلث وثلثين سنة شهد بدرا وهو ابن عشرين سنة وقال عمرو مرة
اخرى مات في طاعون عمواس وهو ابن اثنتين وثلثين سنة وقال الواقدي
مات بالشام بناحية الاردن في طاعون عمواس سنة ثماني عشرة شهد بدرا وهو
ابن عشرين او احدى وعشرين سنة الكل من كتاب الهداية والارشاد بحديث
معاذ دل على ان القياس متدرك من مدارك الشرع لانه عليه السلام حمد الله عز
وجل على توفيقه معاذا الاجتهاد ولم ينكره قوله وقد
روينا ما هو قياس شبيه من النبي عليه السلام وقوله من النبي عليه السلام
يتعلق بقوله قياس اي بقوله روينا وذلك مثل ما روي في حديث الخثعمية انها من الطوفين
قبل هذا ومثل ما قال النبي عليه السلام في باب تقديم السنة للخثعمية ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق
ومثل ما قال عليه السلام في ذلك الباب لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم ارأيت
لو تمضمضت بماء ثم مجمجته اكان يضرك لم اعلم ان فخر الدين الرازي اورد في
حديث معاذ سؤالا وجوابا في تحصيله فقال فان قيل لا نسلم صحة الحديث
وبيانه من وجهين الاول انه مشتمل على الخطاء فوجب ان لا يكون صحيحا بيان
الاول من وجوه احدها ان فيه قوله فان لم تجد في كتاب الله تعالى وهذا ينقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

وثانيها ان في الحديث انه عليه السلام صوّبه في قوله أجتهد رأيي وهذا
خطأ لان الاجتهاد في زمان الانبياء عليهم السلام لا يجوز على ما سيأتي
وثالثها انه عليه السلام سأل عما به يقضي والقضاء هو الالزام فيكون السؤال
واقعا عن الشيء الذي به يجب الحكم والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك لانها تذكر
في مقابلة الفرض فيقال هذه سنة وليس بواجب ورابعها ان الحديث يقتضي انه
سأله عما به يقضي ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه للقضاء
مشروط بصلاحية القضاء وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشيء
الذي يجب ان يقضي به والشيء الذي لا يجب ان يقضي به وخامسها ان مقتضى
الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل
لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز والوجه الثاني في بيان
ضعف الحديث روي ان معاذا لما قال اجتهد رأيي قال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم أكتب الى أكتب اليك وليس لاحد ان يقول انا نصحح الروايتين
لانهما نقلا في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامة المتن عن هذه
المطاعن لكن لا نزاع بين المحدثين في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم
بيانه سلمنا انه ليس بمرسل ولكنه ورد في اثبات القياس والاجتهاد وانه
اصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة على نقل ما هذا شأنه وما يكون كذلك
وجب بلوغه في الاشتهار الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بحجة
والحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون حجة عند الشافعي وانه خبر ورد فيما
تعم به البلوى فوجب ان لا يكون حجة عند ابي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا
الطعن لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية فان قلت الدليل
على صحته ان مثبتي القياس كانوا ابدا متمسكين به في اثبات القياس والنفاة كانوا
مشتغلين بتأويله وذلك يدل على اتفاقهم في قبوله قلت تقدم بيان
ضعف هذا الوجه سلمنا صحته فلم يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد
رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم
من النصوص الخفية فان قلت انما قال اجتهد رأيي بعد ان كان لا يجد في الكتاب

والسنة

والسنة وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال انه غير موجود في الكتاب
والسنة قلت لا نسلم ان قوله فان لم تجد يقتضي العموم بيانه انه يصح ان يستفهم
فيقال تعني بقولك فان لم تجد عدم الوجدان في صرايحه فقط او فيه او في جميع
دلالته سلمنا انه ظاهر في العموم لكن هنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس
مفهوم عندكم من الكتاب والسنة فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم ثم
سلمنا انه لا يمكن حمله على النصوص الخفية لكن قوله اجتهد يكفي في العمل بمقتضاه
نوع واحد من الاجتهاد فنحمله على التمسك بالبراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت في
العقل من ان الاصل في الافعال الاباحة او الحظر سلمنا انه لا يجوز حمله عليه
فلم قلت انه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى دليل العقل وجب حمله على القياس ثم
الشرعي واما الدليل على الحصر فان هنا طرقا أخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح
المرسلة والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقل مفهوماته
او قول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر سلمنا
انه يتناول القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه اثبات نوع واحد من القياس
ونحن نقول به فان مذهب النظام ان الشرع اذا نص على علة الحكم وجب القياس
سواء ورد الامر بالقياس او لم يرد ويجب ايضا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
سلمنا انه يدل على جواز العمل بالقياس الشرعي ولكن في زمان حيوة الرسول عليه
السلام او بعده على الاطلاق الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان شرط العمل بالقياس
عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمان حيوة الرسول عليه
السلام لعدم استقرار الشرع واما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
فان ذلك متعذر لان الدين انما يكون كاملا لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما
يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام موجودا في الكتاب والسنة
فكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد زمان
رسول الله عليه السلام الجواب قوله هذا الحديث مناقض لكتاب الله قلنا
لا نسلم واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس قلنا هذه الاية تدل على اشتمال كتاب
الله تعالى على كل الامور ابتداء او بواسطة الاول باطل لخلو ظاهر كتاب الله تعالى

عن دقايق الهندسة والحساب وتفاريع الفرائض والوصايا والشاني لا بد منه لان
كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول وقول الرسول دل على كون
القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان كتاب الله تعالى دالا على هذه
الاحكام قوله الحديث دل على جواز الاجتهاد في زمان النبي عليه السلام
قلنا فاي محظور يلزم منه فان الواقعة التي لا يمكن تاخير الحكم فيها الى
مدة يذهب الرجل من اليمن الى المدينة ويرجع عنها لا يكون تحصيل النص فيها
ممكنا فوجب جواز الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما يقتضي
به غير جائز قلنا لا نسلم لان السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز
نصبه للقضاء الا بعد العلم انه يعرف التمييز بين ما يجوز القضاء به وما لا يجوز
قلنا المراد بقوله لما بعث معاذا اي لما عزم على ان يبعثه قوله الحديث
يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب اليه
قوله نقل انه عليه السلام قال اكتب الي اكتب اليك قلنا رويتا مشهورة
ورويتكم غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يحصل التعارض وايضا
فكيف يجوز ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم اكتب الي وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز
تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما وان وردا في واقعة واحدة وسواء يقال الحادثة
ان اختلت التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد قوله ورد فيما
يعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن النبي عليه
السلام قوله خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن لما يثبت القطع بكون القياس
حجة بل ظن كونه حجة قوله حمله على طلب النص الخفي قلنا قوله فان لم نجد
للعموم قلنا الدليل على انه للعموم جواز الاستثناء قوله لما دل الكتاب
والسنة على العمل بالقياس كان دالا على الحكم الثابت بالقياس قلنا هب انه كذلك
لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا القدر يكفي في جواز
ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ احكم بكتاب الله
اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة اذ لو اراد به كل ما دل عليه
الكتاب سواء كان ابتداء او بواسطة لكان العقول بانه اذا لم يوجد في الكتاب

حكمت

حكمت بما في السنة خطاء قوله نحمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا البراءة
الاصلية معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله
اجتهد عليه قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع على علته او على ما يكون
مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف قلنا الشرع انما سكت عند قوله
اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حملناه على ما ذكرتموه من القياس
لم يكن ذلك وافيا بعشر معشار معرفة الاحكام وكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم
يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة قوله ما الدليل على الحصر قلنا
اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به الى هنا لقط المحصول قوله
وعمل اصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في
هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء
السبيل ونابذ الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس
سواء في تكليف الاعتبار اي عمل الصحابة رضي الله عنهم في باب القياس والاجتهاد
ومناظرة بعضهم مع البعض بالرأي ومشاورتهم فيما بينهم فيما حزبهم من الامور
كثير واضح بحيث لا يخفى على مميز ومع وجود ذلك من الصحابة رضي الله عنهم
ان انكر منكر العمل بالقياس وطعن في الصحابة فقد ضل ضلالا بعيدا وترك
الاسلام جانبا لان الله تعالى مدحهم واثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
وقال الترمذي في جامعه حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم
ابن سعد قال حدثنا عبيدة بن ابي رائطة عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله
ابن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ومن
سلم ما روي عن الصحابة من القياس ولكن ادعى خصوصهم بان قال ان الصحابة
مخصوصون بالعمل بالرأي لكثرة امتهم وفضل سابقتهم في الاسلام دون غيرهم فذاك
منه دعوى بلا دليل لان الناس سواء في الاعتبار المامور بقوله تعالى فاعتبروا

يا أولي الابصار وقول الشيخ نابذا الاسلام قال في الصحاح نابذه الحرب كاشفه ويجوز ان يكون نابذ بمعنى نبذ لان فاعل يجئ بمعنى فعل كما في توليك سافرت وشرح كلام الشيخ فيما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله بقوله والآثار التي ذكرها محمد في اول كتاب ادب القاضي كلها كالدليل على انهم كانوا مجمعين على العمل بالرأي فانه بدأ بحديث عمر رضي الله عنه حين كتب الى ابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك وذكر عن ابن مسعود انه قال لقد اتى علينا زمان ولسنا هناك لو نسأل ولسنا هناك فمن عرض له قضاء فليقض بما في كتاب الله تعالى وان لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فليجتهد رأيه فانصح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأي في احكام الزرع فاما من طعن في السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأي في الاحكام فكلامه كما قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء الآية ورسول الله عليه السلام وصفهم بانهم خير الناس وقال خير القرون قرني الذي انا فيهم والشريعة انما بلغتنا بنقلهم فمن طعن فيهم فهو ملحد مناقض للاداء سلام دواء وه السيف ان لم يتب ومن قال منهم ان القول بالرأي كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون الزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة لان الدين نقلوا الينا بما احتجوا به من الرأي في الاحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم انهم اطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بان لم يعرفوا الفرق بينهما او قصدوا التلبيس ولا ينكر انه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح كما قال ابن مسعود حين نحاكم اليه عمر اني مع عثمان اريان باتي هذا واديه فيقطع ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فمر في ذلك عثمان ورضي قوله فرضيه بيان ان هذا كان بطريق الصلح فعرفنا ان فيما بذكر مثل هذا اللفظ لو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الالزام وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى والمفتي في زماننا بين الحكم للمستفتي والايه عوده

الى الصلح

الى الصلح الاناد رأفكذلك في ذلك الوقت وقد كان بعض ذلك بيانا فيما لم يكن فيه خصومة اولا يجري فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق نحو اختلافهم في الفاظ الكنايات واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما اشبه ذلك فعرفنا ان قول من قال لم يكن ذلك منهم الا بطريق الصلح والتوسط منكر من القول وزور ومنهم من قال كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم كما كان رسول الله عليه السلام مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا الا ترى انه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأي وبالاتفاق ذلك غير جائز لاحد بعدهم فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك وبيان هذا فيما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ليصلح بين الانصار فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر للصلاة فجاء رسول الله عليه السلام ومشى في الصلاة الحديث الى ان قال فاشار علي ابي بكر ان اثبت على مكانك ورفع ابو بكر يديه وحمد الله تعالى ثم استاخر وتقدم رسول الله عليه السلام وقد كانت سنة الامامة لرسول الله معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امره ان يثبت في مكانه نصا ثم استاخر بالرأي ولما اراد رسول الله ان يتقدم للصلاة على ابن ابي المنافق جذب عمر رداءه وفي رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأي ثم نزل القرآن على موافقة رأيه يعني قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولما اراد علي ان يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب هذا ما صالح محمد رسول الله وسهيل بن عمرو على اهل مكة قال سهيل لو علمنا انك رسول الله ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليا ان يمحو رسول الله فابى علي ذلك حتى امره ان يريه موضعه فمحاه رسول الله بيده وكان هذا الاباء من علي بالرأي في مقابلة النص وقد كان الحكم للمسبوق ان يبتدئ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام حتى جاء معاذ يوما وقد سبقه رسول الله عليه السلام ببعض الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاته فقال له رسول الله عليه السلام ما حملك على ما صنعت قال وجدتك على حال فكرهت ان اخالفك عليه فقال سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها كان هذا

هذا منه عملاً بالرأي في موضع النص ثم انتصوبه رسول الله عليه السلام في ذلك وابو ذر حيث بعثه رسول الله مع ابل الصدقة الى البادية اصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة الى ان جاء الى رسول الله عليه السلام الحديث الى ان قال له التراب كافيك ولو الى عشر حجج مالم تجد الماء وكان ذلك عملاً منه بالرأي في موضع النص وكذلك عمرو بن العاص حين اصابته جنابة في ليلة باردة فتيمم وكم من اصحابه مع وجود الماء كان ذلك عملاً منه بالرأي في موضع النص ثم لم ينكر عليه رسول الله ذلك فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك وكذلك ظهر منهم العتوي بالرأي فيما لا يعرف بالرأي من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي فانه ثبت بآرائهم ولا وجه لذلك الا الحمل على معنى الخصوصية **والجواب** ان نقول هذا الكلام عند التامل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم لان كرامتهم انما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله فالتعدي لاظهارها بمخالفته منهم في امر الله اذ امر الرسول يكون طعناً فيهم ومعلوم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما وصفهم بانهم خير الناس الا بعد علمه بانهم اطوع الناس له واظهر الناس انقياداً لامره وتعظيماً لاحكام الشرع ولو جاز اثبات مخالفة الامر بالرأي لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله عليه السلام لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى كنتم خير امة الاية ولو جاز ذلك في فتواهم جاز فيما نقلوا الينا من احكام الشرع فتبين ان هذا من جنس الطعن وانه لابد من طلب التاويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهراً انما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة ووجه ذلك بطريق الفقه ان نقول قد كان من الامور ما فيه احتمال معنى الرخصة والاكرام او معنى العزيمة والالزام فتحروا بما اقترن به من دلالة الحال وغيره مما يتبين به احد المحتملين ثم رأوا التمسك بامر العزيمة اولى لهم من الترخص بالرخصة وهذا اصل في احكام الشرع وبيان هذا في حديث الصديق فان اشارة رسول الله عليه السلام بان يثبت في مكانه كان محتملاً معنى الاكرام له ومعنى الالزام وعلم بدلالة الحال انه على

سبيل

سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تاخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والية اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله وكذلك كان تقدمه للامامة قبل ان يحضر رسول الله عليه السلام فان التاخير الى ان يحضر كان رخصة ومراعاة حق الله تعالى في اداء الصلاة في الوقت المعهود كان عزيمة فانما قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحسن ذلك منه فوقفنا انه ما قصد الا تعظيم امر الله وتعظيم رسول الله فيما باشره بالرأي وكذلك فعل عمر فالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره هو العزيمة لان الصلاة على الميت المسلم يكون اكراماً له وذلك لا يشك فيه اذا كان المصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ومراعاة قلوب المومنين من قرابته فجذب عمر رداءه تمسكاً بما هو العزيمة وتعظيماً لرسول الله عليه السلام لاقصداً منه الى مخالفته ولذلك حديث علي فانه اتى ان يجود ذلك تعظيماً لرسول الله عليه السلام وهو العزيمة وعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قصد بما امر به الاتيم الصلح لما رأى فيه من الحط للمسلمين بفراغ قلوبهم ولو علم علي ان ذلك كان امراً بطريق الالزام لحاه من ساعته الا ترى انه قال لرسول الله انك ستبعثني في امر فاكون فيه كالشنة المحماة ام الشاهد يرى ما لا يرى الغايب فقال بل الشاهد يرى ما لا يرى الغايب فهذا يتبين بانه عرف ان ذلك الامر منه لم يكن الزاماً ورأى اظهار الصلابة في الدين لحضر من المشركين عزيمة فتمسك به ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون فيه منفعة للمسلمين فمهما هذه المنفعة في ان تظهر الامام المسالحة والمساهلة معهم فيما يطلبون وتظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلا جل هذا فعل علي ما فعله وكانه تاول قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وكذلك حديث معاذ فان السنة التي كانت في حق المسبوق من البداية بما فاته فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الاداء عليها ايسر فوقف معاذ على ذلك وعرف ان العزيمة متابعة

رسول الله واعتقاد العزيمة فيما أدرك معه فاشتغل باحراز ذلك تمسكا بالعزيمة
لا لمخالفة النص وكذلك حديث ابي ذر ان صح انه أدى صلاة في تلك الحالة
بغير طهارة فان في حكم التيمم للجنب بعض الاشتباه وفي النص باعتبار
القراءة تين او لمستم او لامستم النساء فلعله كان عنده ان المراد المس باليد
وانه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود ثم رأى ان بسبب العجز
يسقط عنهم فرض الطهارة في الوقت وان اداء الصلاة في الوقت عزيمة فاشتغل
بالاداء تعظيما لامر الله تعالى وتمسكا بالعزيمة وكذلك حديث عمرو بن العاص فانه
رأى ان فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد او خوف الهلاك
على نفسه وقد ثبت بالنص ان التيمم مشروع لدفع الحرج فنرى انه ليس في
شيء من هذه الآثار معنى يوهم مخالفة النص من احد منهم وانهم في تعظيم رسول
الله كما وصفهم الله به واما حد الشرب فانما اثبتوه استدلالا بوجد العذف على
ما روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعمر يا امير المؤمنين اذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفتري في كتاب الله تعالى ثمانون جلدة ثم الحكم الثابت
بالاجماع لا يكون محالا به على الرأي وقد بينا ان الاجماع يوجب علم اليقين والرأي
لا يوجب ذلك ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ومن لا يرى اثبات شيء
بالقياس فكيف يرى اثباته بمجرد الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف
ذلك فالناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار سواء وهم كانوا احق بهذا الوصف الى هنا لفظ شمس الائمة

قوله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو
النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها
احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك العامل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها
لها سائغ والقياس نظيره بجنبه لان الشرع شرع لاحكام يعاني اشارتها
كما انزل مثلات باسباب قصتها ودعانا الى التأمل لهم الاعتبار اي وانا
الدليل المعقول على ان القياس مدرك في احكام الشرع فهو ان الاعتبار
واجب بنص القرآن وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار الواجب

بنص القرآن هو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات وهي العقوبات
بسبب اسباب نقلت عنهم لنتنزع عن تلك الاسباب احترازا عن مثل ما اصابهم
من الجزاء وهو العقوبة النازلة عليهم فكان التأمل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات واجبا كذلك التأمل في موضوعات اللغة جائز لتستعار لغيرها
والقياس نظير كل واحد من هذين التأملين فدل الاعتبار فيما اصاب
قبلنا على صحة الاعتبار في الحكم الشرعي وهو القياس لان الشرع كما جعل المثلات
متعلقة باسباب قصتها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان
آثارها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات
كذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص
عليه في غيره فدل الاعتبار المنصوص على صحة القياس والشيخ جعل
التأمل نفس الاعتبار اولا في قوله وهو النظر والتأمل وجعل التأمل
غير الاعتبار ثانيا في قوله ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار اي ثم دعانا
الى الاعتبار وما ذكره ثانيا اولى لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره ولكن
لا يكون رده الى نظيره الا بالتأمل فكان الامر بالاعتبار امرا بالتأمل
لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به كالامر بالصلاة امر
بالطهارة لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه فلو كان قال
الشيخ مكان قوله وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها
سائغ كان اولى والضمير في قوله عن مثله راجع الى ما في قوله فيما اصاب
وقوله من الجزاء بيان لمثله وقوله لتكف متعلق بقوله وهو النظر
والتأمل وكف يجيء لازما ومتعديا يقال كففته عن الشيء فكف والمراد
منا هو الاول ثم اعلم انا بينا معنى الاستعارة وما يتعلق بها في باب احكام
الحقيقة والمجاز فاعلم ايضا ان عبد القاهر قال في دلائل الاعجاز انا نعلم انك
لا تقول رأيت اسدا الا وغرضك ان تثبت للرجل انه مساو للاسد في شجاعته
وجزأته وشدة تطلبه وفي اقدامه وفي ان الذعر لا يخامره والخوف لا يتوصل
له ثم نعلم ان السامع اذا عقل هذا المعنى لم يتعقله من لفظ اسد ولكنه يعقله

من معناه وهو انه يعلم انه لا معنى لجعلك اسدا مع العلم بانه رجل الا انك
اردت انه بلغ من شدة مشابهته للاسد وسراوته اياه مبلغا صار معه كانه
اسد بالحقيقة فاعرف من هذه الجملة واحسن تاملها واعلم انك ترى
الناس وكانهم يرون انك اذا قلت رايت اسدا وانت تريد التشبيه كنت
نقلت لفظ اسد عما وضع له في اللغة واستعملته في معنى غير معناه حتى
كان ليس الا استعارة الا ان تعمد الى اسم الشيء فتجعله اسما لشبيهه وحتى كان
لا فصل بين الاستعادة وبين تسمية المطر سماء والنبت غيثا والمرادة راوية
واشباه ذلك مما توقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب وبه بسبون عما
هو مركوز في الطباع من ان المعنى فيه المبالغة وان يدعي في الرجل ليس
برجل ولكنه اسد بالحقيقة وانما يعاد اللفظ من بعد ان يعاد المعنى وانه لا اشكل
في اسم الاسد الذي يعد ان يدخل في جنس الاسد لا ترى احدا يعقل الا ويعرف
ذلك اذا ارجع اد في رجوع الجملة ومن اجل ان كان الامر كذلك رايت العقلاء
كلهم يقتنون القول بان من شان الاستعارة ان يكون ابدا ابلغ من الحقيقة
ثم قال عبد القاهر واعلم ان العقلاء بنوا كلامهم اذا قالوا وشبهوا
على ان الاشتراك تحقق الاسامي بجواهر معان بي فيها دون غيرها فاذا اثبتوا لخاصة
شيء اثبتوا له اسمه فاذا جعلوا الرجل بحيث لا ينقص شجاعته عن شجاعة
الاسد ولا يعدم منها شيئا قالوا هو اسد واذا وصفوا الثناء في الخير
والخصال الشريفة او بالحسن الذي يسر قالوا هو ملك واذا وصفوا الشيء بغاية الطيب
قالوا هو مسك وكذلك الحكم ابدا انهم انما استقصروا في ذلك تقصوا عن المشبه
اسم جنسه فقالوا ليس هو بانسان وانما هو اسد وليس آدميا وانما هو ملك
كما قال تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ثم ان لم يريدوا ان يخرجوه
عن جنسه جملة قالوا هو اسد في صورة انسان وهو ملك في صورة آدمي
وقد خرج هذا للمتنبي في احسن عبارة وذلك قوله

نحن ركب الملجن في زي ناس فوق طير لها شخوص الجمال

ابو علي الجن

في هذه الجملة بيان لمن عقل ان ليس الاستعارة نقل اسم عن شيء الى شيء ولكنها

ادعاء

ادعاء معنى الاسم لشيء اذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا رايت اسدا يعني
رايت شبيها بالاسد ولم يكن ادعاء انه اسد بالحقيقة لكان محالا
ان يقال ليس هو بانسان ولكنه اسد او يقال هو اسد في صورة انسان
كما انه محال ان يقال ليس هو بانسان ولكنه شبيه بالاسد او يقال هو شبيه
بالاسد في صورة انسان والبادي بعلم ذلك في دلايل الاعجاز وقال شمس
الائمة السرخسي في اصوله بعد ذكر قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار هذا
اقوى ما يعتمده من الدليل المعقول في هذه المسئلة فانه لا فرق بين التامل
في اشارات النص فيما اخبر الله تعالى به عن الذين يحق عليهم المثلات بسبب
كفرهم كما قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب لاول الحشر ما ظننتم
ذلك السبب وبين التامل في اشارات النص في حديث البر لا يعرف به
ان المحرم هو الفضل الخالي عن العوض مقدرا بالطعم في البيع كالارز والسمسم والحنطة
وما اشبه ذلك وقد قررنا هذا ايضاح ان التامل في معنى النقل الثابت
باشارة صاحب الشرع بمنزلة التامل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة
ثم التامل في ذلك الوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا
في محل آخر بطريق جائز مستقيم من محل التراسيخين في العلم فكذلك التامل في
معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه وهذا
لنوعين من الحكم احدهما ان الله تعالى نص على ان القرآن تبيان لكل شيء
بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يتمكن احد من ان يقول كل شيء
في القرآن يامسه الموضوع له في اللغة فعرفنا انه تبيان لكل شيء بمعناه الذي
يتدرك به حكمه وما ثبت بالنص فاما ان يقال هو ثابت بصورة النص
لا غير او بالمعنى الذي صار معلوما باشارة النص والاول باطل فان الله
تعالى قال فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما ثم احد لا يقول ان هذا نهي عن صورة
التافيف دون الشتم والضرب وكذلك قوله تعالى ولا يظلمون نقيرا وقوله
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لم نعرفنا ان نبوت الحكم
باعتبار المعنى الذي وقعت الاشارة اليه في النص ثم ذلك المعنى نوعان جلي وخفي

ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر ولا يوقف على الخفي الا بزيادة التأمل وهو
المراد بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص
واثبات الحكم في كل محل يوجد فيه ذلك المعنى يكون اثباتا بالنص لا بالرأي وان
لم يكن صيغة النص متناولا الا ترى ان الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكما على غيره
باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لاجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك
بيانا في حق سائر الاشخاص بالنص والثاني انه ما من حادثة الا وفيها
حكم لله تعالى من تحليل او تحريم او ايجاب او اسقاط ومعلوم ان كل حادثة
لا يوجد فيها نص فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث
الى قيام الساعة وفي تسميته حادثة اشارة انه لا نص فيها فان ما فيه النص
يكون اصلا معهودا وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتياد نص في كل حادثة
طلبا او رواية فعرفنا انه لا يوجد نص في كل حادثة وقد لزم منا معرفة حكم الحادثة
بالحجة بحسب الوسع فاما ان يكون الحجة استنباط المعنى من المنصوص او استصحاب
الحال كما قالوا او معلوم انه ليس في استصحاب الحال الا عمل بلا دليل ولا دليل
جهل والجهل لا يصلح ان يكون حجة باعتبار الاصل وهو ايضا مما يوقف عليه من
المحتمل ان لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم والقياس من
الوجه الذي قررنا حجة وان كان لا يوجب علم اليقين الا ترى ان الشرع جوز لنا
الاقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة اعني المسافرة للتجارة والحادثة
للغلو والغلبة على الاعداء بغالب الرأي والاجتهاد في اقر القبلة والاشتغال
بالمعالجة لتحصيل صفة البرء وكل ذلك اقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين
ثم هو حسن في بعض المواضع وكذلك تقويم المتلفات واعتياد المعروف في النفقات
والمتعة فان ذلك منصوص عليه ثم الاقدام عليه بالرأي جائز فكان عملا بالحجة
فتبين ان القياس من نوع العمل به موجبة في الاصل ولكنه دون الثابت من الحكم
بالنص فلا يصار اليه الا في موضع لا يوجد فيه نص فاما استصحاب الحال فهو عمل
بالجهل فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة لحضة بمنزلة تناول الميتة وسنقرر
هذا في بابه فبهذا التقرير يتبين ان نفاة القياس يتمسكون بالجهل وان فقهاء

الامصار

الامصار يعلمون بما هو الحق وما ذا بعد الحق الا الضلال واما استدلالهم بقوله
تعالى اولم يكفهم قلنا نحن نقول بان ما انزل من الكتاب كاف ولكن
الاحتجاج بالقياس مما انزل في الكتاب اشارة وان كان لا يوجد فيه نصا فانه اللهما
المأمور به في قوله فاعتبروا وبه يتبين ان الحكم بما حكم بما انزل الله فيتضعف
به استدلالهم بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله وبه يتبين انه من جملة ما يتناوله
قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد قيل
المراد بالكتاب ههنا اللوح المحفوظ وبهذا يتبين ان العمل بالقياس لا يكون تقدما
بين يدي الله ورسوله بل هو ائتمار بامر الله وامر رسوله وسلوك طريق قد علم
رسول الله عليه السلام امته في الوقوف به على احكام الشرع وهذا لانا انما نثبت
الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة والعلة ما صارت مؤثرة بازاء منابل بجعل
الله اياها مؤثرة واعا اعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر اوصاف الاصل واظهار
التاثير فيه فلا يكون العمل به عملا بالرأي انما المتقدم بين يدي الله ورسوله ضياد منبه
اليه الخصم من القول بان العمل بالقياس باطل لانه لا يجد ذلك في كتاب الله نصا
وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على اشارة النص فيكون ذلك قولا بغير حجة
ثم يكون عاملا في الاحكام بلا دليل وقد بينا ان هذا لا يصلح ان يكون حجة اصلية
واما قوله ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي والنكرة
في موضع النفي تعم فاستعمال الرأي يثبت نوع علم من طريق الظاهر وان كان لا يثبت
علم اليقين وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه فان العمل
بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين والعمل بالرأي في الحرب جائز بشر
وان كان شيء من ذلك لا يوجب علم اليقين وهذا لان التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا تحصيل علم اليقين في كل حادثة والحرج مدفوع فيفي اثبات الحجر عن اعمال
الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من الحرج ما لا يخفى ثم لا اشكال ان
ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال لان استصحاب
الحال انما يكون دليلا عند هم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقينا
وقد يجوز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغ المبتلى به وهذا لا يقبل البينة

على النفي في باب الخصومات وتقبل على الاثبات باختيار طريق لا يوجب علم اليقين
فان الشهادة بالملك بظاهر اليد او البد مع التصرف تكون مقبولة وان كانت
لا توجب علم اليقين فلما قوله ولا تقولوا على الله الا الحق قلنا ما يظهر عند
استعمال الرأي بالوصف المؤثر حق في حقنا وان كنا لا نعلم انه هو الحق عند الله
تعالى الا ترى ان المتحري في باب القبلة يلزمه التوجه الى القبلة التي يستقر
عليها الرأي ومعلوم انه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق اصلا فعرفنا انه حق
عندنا وان كنا لا نقطع القول بانه الحق عند الله فقد يصيب المجتهد ذلك
باجتهاده وقد يخطئ ثم التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف
على ما هو حق عند الله تعالى لانه محال وان الذي في وسعنا طلبه بطريق الاعتبار
الذي امرنا به وبعد اصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك في الاحكام
وما اشاروا اليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق العباد
ليس بقوي لان المطلوب مناحة القبلة لا وآء ما هو محض حق الله تعالى والله
تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالرأي فيه اما لتحقيق معنى
الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك بعد انقطاع الادلة الظاهرة
وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام ثم الاجتهاد الذي يبقى بعد استعمال الرأي
بمنزلة الاجتهاد في خبر الواحد فان قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وانما
يثبت في حقنا العلم والعمل به اذا بلغنا ذلك وفي البلوغ والاتصال برسول
الله عليه السلام احتمال فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب
علم اليقين وفيه معنى هو مؤثر للحكم شرعا ولكن في بلوغ الاثر وادراك ذلك
المعنى نوع احتمال فلا يمتنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو اقوى
منه ولهذا شرطنا للعمل بالرأي ان يكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة فبين
ان فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها فانه ما لم يقف
على النصوص لا يمكنه ان يرد الحادثة الى ما يكون مثلها من المنصوص ثم مع ذلك فيه تعميم
المعنى في الفروع وتعظيم ما هو من حق الله تعالى فان اعتقاد الحقيقة في الحكم المنصوص
ثابت بالنص ومعنى شرح الصدر وطمأنينة القلب ثابت بالوقوف على المعنى ولا معنى

لانه لا الم

لا سند لا لم باختلاف احكام المنصوص لانا انما نجوز استعمال الرأي عند معرفة معاني
المنصوص وانما يكون مندفعا ما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فيه
فنحن لا نجوز اعمال الرأي لتعدية الحكم الى ما لا نص فيه وسيأتيك بيان هذا
في شرط القياس ويتبين بهذا ان مراد رسول الله عليه السلام بذم الرأي فيما
رووا من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس او الرأي الذي يكون المقصود
منه اظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموما الا ترى ان الله تعالى امر به في
اظهار قيمة الصيد بقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وان رسول الله عليه السلام
قد علم ذلك اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احد منهم
على من استعمله فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله
مدرجة الضلال هذا شيء لا يظنه الا ضال وبالله التوفيق الى هنا لفظ شمس الائمة
رحمه الله **قوله** وبيان ذلك في الاصل في قول الله تعالى هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار
عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء
التوكل وقطع الحيل وان المعقب والحذر لا ينجو من النظر الى القوة والاغترار بالشوكة
الى ما لا يخفى من معاني النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به
فيما لا نص فيه وكذلك في مسلتنا اي وبيان ان الفزع دعانا الى التأمل ثم الاعتبار في
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو الاصل المعتمد عليه في العمل بالقياس في قوله
تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر وقوله
في الاصل ظرف قوله ذلك وقوله في قول الله تعالى خبر القوله وبيان ذلك ظرف
له والاية في سورة الحشر نزلت في بني النضير قال الزجاج قوله تعالى هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله مولاء بنو النضير كان لهم عز ومنعة من اليهود
وظن الناس انهم لعزهم ومنعتهم لا يخرجون من ديارهم وظن بنو النضير ان حصونهم
تمنعهم من الله فاتاهم امر الله اي فاتاهم امر الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم

الرعب كان بنو النضير لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة عاقدوه ان لا يكونوا
معه ولا عليه فلما كان يوم أحد وظهر المشركون على المسلمين نكثوا وحالفهم والتربص وكان
كعب بن الاشرف رئيسا لهم فخرج في سبعين راجلا الى مكة وعاقد المشركين على التظاهر
على النبي عليه السلام فاطلع الله نبيه على ذلك فلما صار الى المدينة وجه النبي عليه
السلام محمد بن مسلمة ليقتله وكان محمد بن مسلمة رضيعا لكعب فاستأذن محمد بن مسلمة
النبي عليه السلام في ان ينال منه ليغتر كعب بن الاشرف فجاءه محمد ومعه جماعة فاستنزله
من منزله واوهمه انه قد حل عليه في اخذ الصدقة منه فلما نزل اخذ محمد بن مسلمة
بناصيته وكبر فخرج اصحابه فقتلوه في مكانه وغدا عليه السلام غازيا بني النضير
واناخ عليهم وقيل انه غزاهم على حمار مخطوم بليف وكان المؤمنون يخربون
منازل بني النضير ليكون لهم امكنة القتال كان بنو النضير يخربون منازلهم ليسدوا
بها ابواب ازقتهم وليلا تبقى على المؤمنين فقد الله تعالى في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ومعنى اخرابهما بايدي المؤمنين انهم عرضوها لذلك
فغادروها النبي عليه السلام على الجلاء من منازلهم وان يحملوا ما استقلت به ابلهم ما خلا
الذهب والفضة فحملوا الى الشام وطائفة منهم الى خيبر والحيرة وموقوله هو الذي
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر وهو اول حشر الناس الى الشام
ثم يحشر الخلق يوم القيمة الى الشام فلذلك قيل لاول الحشر يجمع اليهود والنصارى
يحلون من جزيرة العرب روي عن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لاخرجن اليهود من جزيرة العرب قال الخليل جزيرة العرب معدنها ومسكنها
وانما قيل لها جزيرة العرب لان بحر الحبش وبحر فارس والفرات قد احاطت بها ومني ارضها
ومعدنها وقال ابو عبيدة جزيرة العرب من حفر ابي موسى الى اليمن في الطول
ومن رمل يبرين الى منقطع السماوة في العرض وقال الاصمعي من اقصى عدن
ابين الى ريف العراق في الطول واما العرض فمن جدة وما والاها من ساحل البحر الى اطراف
الشام الى هنا لفظ الزجاج وقال في الكشاف اللام في لاول الحشر تتعلق باخرج ومعنى
اللام في قوله تعالى يا ليتني قدمت لحياتي وقوله جئته لوقت كذا والمعنى اخرج
الذين كفروا عند اول الحشر ومعنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا ان

سبط لم يصبهم جلاء قط وهو اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام
او هذا اول حشرهم واخر حشرهم اجلاهم عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل
آخر حشرهم يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام ومن علامة من شك ان المحشر
ههنا يعني الشام فليقرأ هذه الاية الجاهنا لفظ الكشاف وقرأ ابو عمرو وحده يخربون
بتشديد الراء والباقون يخربون بسكون الخاء وتخفيف الراء والتخريب واللخراب
بمعنى وقال الزمخشري التخريب والاخراب الافساد بالنقض والهدم والخربة
الفساد وقال في الصحاح والخراب ضد العمارة وقد خرب الموضع فهو خرب
ودار خربة واخربها صاحبها وخربوا بيوتهم بشدد لفشو الفعل او المبالغة
وما قال بعضهم بقوله وقيل التخريب الهدم والاخراب ترك له لا يسكن فيه
ليس بثبت وقال في الجمهرة والرعب الفزع رعب الرجل يرعب رعبا
فهو مرعوب ورعبته انا ارعبه فانا راعب له ثم قال فاما قوله رعب
الوادي بجنبتيه اذا امتلأ ماء فقد قالوا رعب ورعب بالزاي والراء والزاي
اكثر كذا في الجمهرة وقال في الصحاح الرعب الخوف تقول منه رعبته فهو مرعوب
اذا افزعته ولا تقل ارعبته والترعابة الفزوق ثم قال ورعبت الحوض
ملأته وسيل راعب يملأ الوادي وقال الزمخشري الرعب الخوف الذي يرعب
الصدر اي يملأه وقذفه اثباته وركزه ثم نرجع الى ما قال الشيخ بقوله
فالاخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل لان جلاء الوطن يشق على النفس كالقتل
الا ترى الى قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قيل جعل الخروج من الديار عديل قتل النفس ولهذا آثر بنو اسرائيل
القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا الى الاخراج الذي هو عقوبة بمعنى القتل لانه
يصلح داعيا الى القتل لقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فلما صلح الكفر
داعيا الى القتل صلح داعيا الى الاخراج الذي بمعناه فعلى هذا والله اعلم قوله
الذين كفروا بيان السبب للاخراج كما في قولك اكرم الذي اعانك واهن الذي ظلمك
يكون الاعانة سبب الاكرام والظلم سبب الاهانة واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة
وهو المفهوم من كلام الناس لان الاول اسم لفرد سابق ولا يكون السابق الا اذا

كان ثمة مسبوق قد دل على تكرار الحشر اي الجلاء قال في الغريبين قال القتبي الحشر الجلاء وتكراره بتكرار الحشر يوم القيمة او باجلاء عمر اليهود الى اريحا واذرعات وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لان المسلمين رأوا في انفسهم العجز والضعف ولم يجدوا الحيلة على اليهود لقوتهم وكثرة عددهم وعددهم فتوكلوا على الله تعالى فانتصروا واليهود ظنوا ان حصونهم تمنعهم عن اعدائهم لوثاقها فاقتحموا عليها واعتبروا بنوكلتهم فقلعوا وخربوا وخربوا ديارهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يعني والله اعلم لا تفعلوا مثل ما فعل بنو النضير فينزل بكم مثل ما نزل بهم وقال بعض مشايخنا لما الذي اخرج بيان العقوبة وقوله الذين كفروا بيان الجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لفظ العقوبة وقوله لاول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وكذلك في مسئلتنا هذا راي في القياس الذي تنازعنا فيه وقلنا انه مدرك في احكام الشرع اعني ان الاعتبار بالتامل بالقياس فيما لا نص فيه للعمل بالقياس لوجود مثل معنى النص في الفرع كالاعتبار بالتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب دعت اليها للعمل بالاعتبار لينكف عن مثل اسباب باشروها فاستحقوا العقوبة فدل ورود الامر بالاعتبار ثمة على الاعتبار في القياس الشرعي لانهما سواء في الاعتبار فثبت ان القياس مدرك في احكام الشرع واراد الشيخ بالمقتبس لفظ الله تعالى يقال مقته اي ابغضه فهو ممقت ومقوت قال تعالى لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون يعني والله اعلم مقت الله اياكم على كفركم اشد من مقتكم انفسكم في الاخرة اذا تبين لكم سوء عاقبة كفركم والحذلان في اللغة مصدر قولهم خذله اذا ترك عونه ونصرته وفي اصطلاح المتكلمين الخذلان خلق قدرة المعصية والتوفيق خلق قدرة الطاعة وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق اللطف وعلم الرب تعالى ان العبد يؤمن عنده والخذلان محمول على امتناع اللطف وقال في الصحاح والشوكة شدة البأس والحد في السلاح وقد شاك الرجل يشاك شوكا اي ظهرت

شوكته

وحدته فهو شاك السلاح وشاكي السلاح ايضا مقلوب منه وقال الزجاج في قوله تعالى وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم اي تودون ان الطائفة التي ليست فيها حرب ولا سلاح وهي الابل تكون لكم وذات الشوكة ذات السلاح يقال فلان شاك في السلاح وفلان شايك في السلاح وشاك في السلاح بتشديد الكاف من الشكة واصل شاكي شايكي الهمزة لفظ الزجاج قوله وبيان ذلك في مسئلة الربوا اذ ذلك اشارة الى قوله ولذلك في مسئلتنا اي بيان ما قلنا ان الاعتبار بالتامل في القياس كالاعتبار بالتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات ثابت في مسئلة الربوا قوله وذلك ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة وذلك اشارة الى البيان في مسئلة الربوا اي بيان الاعتبار بالتامل في مسئلة الربوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة وبيان الحديث ان محمد بن الحسن قال في اول كتاب البيوع من الاصل حدثنا ابو حنيفة عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب مثل بمثل يدا بيد والفضة بالفضة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والشعير بالشعير مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا والملح بالملح مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا وقال ابو داود في السنن حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا بشر بن عمر قال حدثنا همام عن قتادة عن ابي الخليل عن مسلم المكي عن الاشعث الصنعاني عن عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها وعينها والبر بالبر مدا بمد والشعير بالشعير مدا بمد والتمر بالتمر مدا بمد والملح بالملح مدا بمد فمن زاد او ازداد فقد ارتبى ولا باس ببيع الذهب بالفضة والفضة اكثرهما يدا بيد واما النسيئة فلا ولا باس ببيع البر بالشعير والشعير اكثرهما يدا بيد واما النسيئة فلا وقال ابو عيسى الترمذي في جامعه حدثنا سويد بن نصير قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا سفيان عن خالد الحذاء عن ابي قلابة عن ابي الاشعث عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب مثلا بمثل

والفضة بالفضة مثلا بمثل والتمر بالتمر مثلا بمثل والبر بالبر مثلا بمثل والملح بالملح
مثلا بمثل والشعير بالشعير مثلا بمثل من زاد او ازداد فقد اربى بيعوا الذهب
بالفضة كيف شئتم يدا بيد وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد وبيعوا الشعير
بالتمر كيف شئتم يدا بيد قال ابو عيسى حديث عبادة حديث حسن صحيح
وقال الطحاوي في شرح الآثار حدثنا اسمعيل بن يحيى المزني قال
حدثنا محمد بن ادريس قال حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب السختياني عن
محمد بن سيرين عن مسلم بن يسار ورجل آخر عن عبادة بن الصامت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء عينا
بعين ولكن بيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر
والتمر بالملح والملح بالتمر يدا بيد كيف شئتم قال ونقص احدهما التمر بالملح
وزاد الآخر من زاد او ازداد فقد اربى ثم الرواية في الحديث بالرفع
هو المشهور في قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة اي بيع الحنطة بالحنطة
على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه لامن الالتباس لانه يفهم ذلك عادة
كما في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وروي بعضهم النصب وليس بمشهور
واليه مال محمد الاسلام حيث قال في تقديره بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء
كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل قولك بسم الله يعني ان القارئ اذا قال بسم الله
يقدر الفعل المناسب له من قوله اقرأ او اتلو لان باء الالصاق يقتضي الملصق
وكذلك المامور اذا حل واذا عمل فقال بسم الله معناه بسم الله احل واذبح وكذلك
في سائر الاشياء كالذابح اذا قال بسم الله معناه اذبح بسم الله فكذلك فيما
نحن فيه يتقدر الفعل المناسب وهو بيعوا ثم قال الشيخ فدل عليه قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ودل عليه ايضا حديث عبادة لا تبيعوا
الذهب بالذهب اي دل على هذا التقدير الذي قلنا لان الامر بالشيء نهي عن
ضده والنهي عن الشيء امر بضده على ما عليه عامة مشايخنا وهو مختار الشيخ
ابي منصور الماتريدي وقد مر ذلك في باب الامر قال الشيخ رحمه الله والحنطة

اسم علم للكيل وقد قوبل بجنسه اي الحنطة في قوله عليه السلام والحنطة
بالحنطة اسم ذات موضوع لنوع من الطعام مكيل على معنى انه يصح ان يقال
وانما قيدنا بذلك لان القمح اذا لم يكل لا يخرج من كونه قمحا وقد قوبل بجنسه لانه
عليه السلام قابل قوله والحنطة بقوله بالحنطة فيكون ماله صلاحية الكيل
متفاضلا بجنسه وقوله مثلا بمثل ومع حالا والاحوال شروط كما في قوله ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق اي بهذا الوصف وهو شرط المماثلة ومطلق
الامر للايجاب على ما مر بيانه في باب الامر فيكون البيع بشرط المماثلة عند
اتحاد الجنس واجبا وان كان البيع نفسه مباحا بالاجماع لان مراعاة شرط المباح
تجب عند الاقدام على المباح كالمرور في الطريق بشرط فيه شرط السلامة
وكالنكاح فانه يشترط فيه الاشهاد عند الاقدام وان كان مباحا في حق من لم
تتق نفسه وغير ذلك من شرائط النكاح فصرف الايجاب الذي هو موجب الامر
الى الحال التي هي قوله مثلا بمثل فصار البيع بوصف المماثلة في البدلين شرطا
عند اتحاد الجنس والمراد بالمثل المذكور في قوله عليه السلام مثلا بمثل القدر
وهو القدر الشرعي وهو الكيل في الحنطة دل عليه ما روي مكان قوله مثلا
بمثل كيلا بكيل لان محمد بن الحسن روى في اول كتاب الصرف قال حدثنا ابو يوسف يعقوب
ابن ابراهيم عن ابي حنيفة عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال الفضة بالفضة وزنا بوزن يدا بيد والفضل ربوا
والذهب بالذهب وزنا بوزن يدا بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيلا
بكيل يدا بيد والفضل ربوا واذا قلنا ان المراد من القدر الشرعي وهو الكيل
لان المماثلة من حيث الوزن او من حيث الحبات ليست بمرادة حتى اذا باع كيلا
من حنطة وزنه عشرة امنا بما دون كيل من حنطة وزنه ايضا عشرة امنا
لا يجوز وان وجد التساوي من حيث الوزن فلو تساويا كيلا وتفاوتا وزنا
يجوز وكذا يجوز اذا تساويا كيلا وان وجد التفاوت في عدد الحبات فثبت بصيغة
الكلام ان المراد بالمثل هو القدر الشرعي وهو الكيل وقال بعضهم في قوله
والمراد بالمثل القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وفيه نظر لان كلام

الشيخ وقع في بيان قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة فاين الوزن ثمة ولان الشيخ
فسر مراده بقوله لما روي في حديث آخر كيلا بكيل والكيل غير الوزن لامحالة وهذا
الذي قلنا من اثبات الوجوب في البيع بشط المماثلة على تقدير رواية النصب فاما
على رواية الرفع وهي المشهورة فكذلك لان اخبار الشرع الدين في الوجوب من
الامر ثم قوله عليه السلام والفضل اسم لكل زيادة في احد البدلين سواء كانت
الزيادة من جنس البدلين او من جنسهما كزيادة الكيل في بيع الموزون بالموزون
وكزيادة الموزون في بيع الكيل بالكيل او زيادة عرض وقوله ربوا وان كان
عبارة عن الزيادة لغة لكن ليست الزيادة المطلقة مراده لان البيع للاستباح
والاستغلال وفتح الانواق للجل فلك الاتري ان الربح في التجارة والنماء في الزروع
حلال وانما المراد من الربوا هي الزيادة التي هي حرام بقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا والزيادة الحرام هي الزيادة الخالية عن العوض عند مقابلة
مال بمال وهذا معنى قوله وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال
والمراد بالفضل التفضل على القدر الشرعي لان التفضل في احد البطلين لا يتصور الا بعد
ان وجدت المماثلة فيهما ثم وجدت الزيادة في احدهما وهذا معنى قوله لان الفضل
لا يتصور الا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها ثم المماثلة المذكورة في قوله
عليه السلام مثلا بمثل المراد منها القدر اعني ان المماثلة في القدر وهو الكيل
بالنص وهو قوله عليه السلام كيل بكيل فكذلك الفضل عليها لا محالة اعني
كما ان نفس الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة في البدلين فكذلك الفضل الذي
هو حرام بقوله عليه السلام والفضل ربوا لا يتصور الا بعد وجود المماثلة لان
الفضل مبني على المماثلة والمماثلة بالقدر وهو الكيل حتى لا يجري الربوا في الحفنة
بالحفنتين وكذا اذا باع خمس حفنات بست حفنات او لم يبلغ نصف صاع لان
التقدير الشرعي جاء بنصف صاع في الجملة كما في صدقة الفطر ولم يرد اعتبار دون ذلك
وقال في الفتاوى الصغرى اذ ربما يكون مال الربوا نصف القفيز والمراد من القفيز
صاع وقال الامام بدر الدين الكردري في فوايده في شرح قوله فكذلك الفضل عليها
لا محالة اي لا يكون الفضل حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق كيل بكيل والمراد منه القدر

وهذا

مطلب
اختيار السنة في الوجوب من الامر

وهذا الذي ذكره هو ظاهر ما يفهم من كلام الشيخ وهذا يقتضي ان لا يجري حكم الربوا
فيما يوزن الكيل وهو اقرب الى التحقيق ايضا لان الفضل لا يكون الا بعد وجود
المساواة في البدلين وجعل الشرع المتساوي الكيل فلا يكون المساواة بدون
المتساوي الشرعي الذي هو الكيل لانه قال كيل بكيل فلا يجري الربوا على هذا
التقدير فيما يوزن الكيل ولكن المشايخ على خلاف هذا في المحيط والذخيرة والفتاوى
الصغرى والتتمة لان التقدير بنصف صاع جاء في صدقة الفطر ثم قال الشيخ
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر اي فصار حكم النص الذي هو
قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة ثم ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني
اذا فات حكم الامر وهو التسوية بين البدلين ثبت الحرمة حينيذ بوجود
الفضل في احد البدلين وهذا الحكم الذي هو وجوب التسوية حكم هذا النص
الذي هو قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة مثلا بمثل عرفناه بالتامل في صيغة
النص فلما عرفنا حكم النص وجب علينا التامل فيما هو سبب داع الى هذا الحكم الثابت
بالنص مما هو ثابت بهذا النص اي من سايرا لاوصاف التي تثبت بالنص المذكور وهو قوله
عليه السلام والحنطة بالحنطة لان الحكم لابد له من سبب داع اليه والحكم هو ايجاب
المماثلة عند البيع بجنسها اعني عند بيع الحنطة بجنسها او عند بيع الاشيا الستة
بجنسها فبعد التامل وجدنا الداعي الى الحكم الذي هو ايجاب المماثلة القدر والجنس
لان ايجاب التسوية بين الاشياء الستة المذكورة يقتضي ان تكون متساوية ولن تكون
متساوية الا بالقدر والجنس لان المماثلة بين الشيئين بالصورة والمعنى لان كل موجود
محدث قايم بصورته ومعناه فالقدر يسوي الصورة لانه عبارة عن امتلاء المعيار
والجنس يسوي المعنى فان الجنسية عبارة عن المشاكلة في المعنى فاذا استوى
الشيئان في القدر والجنس كانا مستويين في الصورة والمعنى فكانا متماثلين والى
الجنس اشار عليه السلام بقوله والحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا
بمثل ويكون الفضل بعد وجود القدر والجنس ربوا لان الحرام هو الفضل والفضل
لا يكون الا بعد التماثل وسقطت قيمة الجودة بالنص يعني لاعتبار المماثلة
في الجودة حتى اذا كان احد البدلين اجود من الاخر لا يفوت المماثلة بعد وجود

المماثلة في القدر والجنس لان الجودة ساقطة العبرة بالنص لقوله عليه السلام الذهب
بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها وعينها وقد مر بيان الحديث قبيل
هذا ولان كون العين اجود من التبر ومع هذا استوى بينهما فعلم ان الجودة ساقطة
العبرة وسقطت قيمة الجودة بالاجماع ايضا فانه اذا باع قفيز حنطة جيدة
بقفيز منها رديء وزيادة فليس على ان يكون الغلس بمقابلة الجودة لا يصح البيع ويكون
ربوا بالاجماع فلو كان كان للاجماع قيمة جاز اخذ العوض عنها لان ما كان متقوما صح
الاعتياض عنه فلما لم يجز اخذ العوض عن الجودة بالاجماع علم ان الجودة ساقطة
العبرة بالاجماع وسقطت عبرة الجودة عند المقابلة بالجنس لعني معقول ايضا
وهذا اما ذكر الشيخ ان ما لا ينتفع به الا باستهلاكه فمنفعته في ذاته وهذا الوجه لم يذكره
القاضي ابو زيد في تقويمه وشمس الائمة السرخسي في اصوله وتقريره ان ما لا يكون
منتفعا الا باستهلاكه فمنفعته في ذاته لا في صفاته والاثبات السنة من الذهب
والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح لا ينتفع بها الا بعد استهلاكها فيكون منفعتها
في ذواتها لا في صفاتها والجودة صفة فلا يكون المنفعة في الجودة وما لا منفعة
فيه لا قيمة له فيكون الجودة ساقطة العبرة ولنا فيه نظر لان يقول
سلمنا ان الاشياء الاربعة سوى الذهب والفضة لا ينتفع الا باستهلاكها ولكن لا نسلم
ان الذهب والفضة لا ينتفع بهما الا باستهلاكهما وقد يجوز الانتفاع بهما قبل الاستهلاك
الا ترى انه يجوز للنساء لبسهما جميعا ويجوز لبس خاتم الفضة للرجال ويجوز حلية
السيف والمنطقة من الفضة على ما روي عن ابي يوسف وهذا كله انتفاع قبل
الهلاك فينبغي على ما قال ان لا يسقط قيمة الجودة فيهما ايضا فلو كان هذا الوصف اثرا
وهو قوله ما لا يكون منتفعا الا باستهلاكه فمنفعته في ذاته لا في صفاته لم يكن للجودة
قيمة عند المقابلة بغير الجنس كما لم يكن لها قيمة عند المقابلة بالجنس فعلم ان تعليل الشيخ
بهذا الوجه ضعيف فافهم وقد غفل عنه الشراحون ولا يقال يرد على ما قلتم
ان الجودة تسقط قيمتها عند المقابلة بالجنس ما اذا باع المريض الفضة الجيدة بالفضة
الرديئة من وارثه حيث لا يجوز وكذا اذا باع الذهب الجيد بالذهب الرديء لا يجوز
فلو كانت الجودة ساقطة العبرة جاز البيع وكذا اذا باع الولي شيئا جيدا للصغار

من

من الاموال الربوية بخسيسة من نفسه بردي لا يجوز لا يحسب القيمة فعلم ان الجودة
ليست بساقطة العبرة لانا نقول انما لم يجز البيع لتهمة العدول من خلاف الجنس
الى الجنس لانه لما علم ان الجودة لها قيمة في خلاف الجنس مال الى الجنس ليسقط
قيمة الجودة ايثارا البعض الورثة على البعض فكان فيه شبهة الوصية للوارث والوصية
للوارث لا تجوز لا باعتبار ان الجودة لها قيمة وكذا في المسئلة الاخيرة لم يجز
لمعنى التهمة لا لتقوم الجودة وسيجيء ذلك في باب الامور المعترضة على الاهلية
ثم قال الشيخ ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت القيمة للجودة شرطا
لا علة لان العدم لا يصلح علة صارت المماثلة بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان
فضلا على هذين المماثلين بالكيل والجنس نواسطة المماثلة فصار شرط شيء منها
في البيع بمنزلة شرط الخمر فسد به البيع يعني ولما صارت الاموال امثالا بوجود
القدر والجنس ولم يلتفت الى زيادة الجودة في احد البدلين بل سقطت قيمة الجودة
حال كون سقوطها شرطا لتحقق المساواة لا علة له لان السقوط امر عدمي والعدم
لا يصلح علة لان العلة ما يكون مؤثرا في الشيء والعدم ليس له اثر في الشيء بخلاف
الشرط فانه معدوم على خطر الوجود والعدم يصلح شرطا كما في قولك ان لم تدخل الدار
اليوم فانت طالق صارت المماثلة بين البدلين ثابتة بهذين الوصفين وهما القدر
والجنس وصار زيادة سائر الاعيان سواء كان من جنس المتماثلين او من غير جنسهما
فضلا عن هذين المتماثلين فكان ربوا فصار شرط شيء من الاعيان زيادة على المتماثلين
كشرط الخمر من حيث انه حرام فسد البيع بذلك الشرط هذا تقرير كلام الشيخ
ولا حاجة الى ذكره قوله صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين لان ذلك معلوم من قوله
ولما صارت امثالا بالقدر والجنس فيودي ظهره الى ان يكون الشرط والجزاء بمعنى
وهو لغو من الكلام كما اذا قلت ان جاء زيد جاء زيد بل كان من حق الكلام ان يقول
ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت القيمة للجودة صار سائر الاعيان فضلا
على هذين المتماثلين فافهم وقوله بواسطة المماثلة يتعلق بقوله فضلا وليس
فيه كثير فائدة لفهم المماثلة من لفظ المتماثلين وقوله منها اي من الاعيان ثم قال
الشيخ فهذا ايضا معنى معقول من هذا النص اعني كون القدر والجنس

الى الحكم وهو وجوب التسوية معنى معلوم بالعقل من هذا النص وهو قوله عليه
السلام والحنطة بالحنطة مثلا بمثل الى آخر الحديث لان قوله والحنطة بالحنطة
اشارة الى الجنس وكذا قوله والشعير بالشعير وقوله مثلا بمثل اشارة الى القدر
ليس بثابت بمجرد الرأي بل هو مستنبط من اشارة النص ثم قال الشيخ فلم يبق
من بعد الا الاعتبار اي لم يبق من بعد معرفة وهو وجوب التسوية ومعرفة
المعنى الداعي اليه وهو القدر والاعتبار غير الاشياء المنصوص عليها بالمنصوص
عليها وهو القياس كما في الارز والحمص والدخن وسائر المكيلات والموزونات اذا وجد
القدر والجنس في البدلين كان الفضل على ذلك ربوا لكونه زيادة خالية عن
العوض كما في الفضل على المنصوص من الحنطة والشعير لافرق بين الحكم في المنصوص
وغيره فلم يتم اثبات الحكم في غير المنصوص على طريق الاعتبار بالمنصوص ثم قال
الشيخ وهو كاذكرنا من الامثلة ما بينها وبين هذه الجملة افترق اي الاعتبار في
الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا من الامثلة
في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فلما
كان الاعتبار ثمة بالنظير في اثبات المثلات مأمورا به فان الاعتبار في
القياس الشرعي ايضا مأمور به ليسا واتهما في رد الشيء الى نظيره وهذا معنى
قول صاحب التقويم بقوله لافرق بين حكم هو تحليل او تحريم تعلق بوصف
هو كيل وبين حكم هو مملك تعلق بوصف هو كفر وقال القاضي ابو زيد
في التقويم بعد احتجاج بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ان القياس
حجة يدل ان الله تعالى فان قيل نحن نستخبر ذلك اذا ثبت التعلق بالنص
كما ثبت تعلق الهلاك بالكفر نصا فان النبي صلى الله عليه وسلم قال الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم ثم الحكم يثبت في الغارة اعتبارا
بالهرة كذلك روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ثبت بالنص نافي حال الاحصان
في غيره ذلك لانا عرفنا العلة سماعا وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي نحو
قولكم انما صار الفضل من الحنطة بالحنطة ربوا لعلة الكيل والجنس على الخصوص
من بين سائر الاوصاف التي تشمل عليهما اسم الحنطة بالحنطة بالنص فانكم ما اثبتم

الوصفين على الخصوص علة الا بالرأي قلنا انا ما خصصنا الا من الطريق
الذي وجب تخصيص الزنا لايجاب الرجم من معاني الزنا واخصائه فما عز كان موجودا
قبل الزنا وكذلك احصانه ولا رجم فلما زنى وجد رجم عقيبه والزنا معصية
والحد عقوبة وقد ظهر اثر المعاصي في ايجاب العقوبات شرعا وجب اللحالة
اليه فجعل قيام الاحصان شرطا لانه عبادة عن نعم حميدة من الله تعالى
على عبده ولا اثر لنعم الله تعالى في ايجاب العقوبة فلم تجعل علة بل اثرها في تغليظ
حكم المعصية فكانت علة تغلظ حكم الزنا معه فصار موجبا رجما بعد ما كان
موجبا جلدا دونه وقد عرف هذا الاثر في التغليظ بالنص بان توعد الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم بالعذاب ضعفين بنعمة العرب من رسول الله صلى
الله عليه وسلم فكذا نحن خصصنا الكيل والجنس من بين سائر الاوصاف بالعلة
الحرمة اليهما من هذا الطريق وبيان ذلك ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
عبارة عن بيعها بجنسها وقوله مثل بمثل تفسير وبيان للشرط الذي يجوز معه
والفضل ربوا اي حرام والفضل مال مستحق بالبيع كسائر الاموال فيلزم منا
ان نعرف حرمة من الوجه الذي يحرم فضل المال بسبب البيع لان كل واحد مال
مملك بالبيع وانما ظهر تحريم البيع المال المكسوب به اذا ملك بغير مال
كشراء مال بغير عوض او عوض ليس بمال كالشراء بالحر فالحرمة للخلو عن المال
بسبب ان التملك كان بلفظ البيع فاذا قال لو ملك بلفظ الهبة يحل نحو ان يقول
ملكتك هذا العبد هبة بلا مال وكذلك الفضول في غير هذا البيع كشراء عبد
بعبدين وثوب بثوبين ولو لوة بلولوتين وقفيز بقفيز من جنس اختلاف
الجنس وكيف لا يحل والربح انما يتحقق بالفضل والبيع وهو تجارة وهو سبب
للاسترباح ولهذا الغرض نحتاج الى السوق فوجب اثبات هذه الحرمة بالبيع
من الوجه الذي ظهر اثر البيع فيه بالنص والاجماع وذلك في اثبات حرمة الفضل
الخلو عن العوض كما احيل الحد في قصة ماعز الى الزنا وايضا لئلا يكون هذا الحكم
مناقضا لحكم فضول سائر البيوع فانها تحرم في البيوع كلها اذا اخذ بغير عوض
لان السبب واحد وهو البيع والمال واحد وهو فضل ذات لاحدهما على الآخر

وانما اختلف اسم المال ولم تمر لاختلاف اسم المال وحده في سائر المال الذي لا
تغيير الحكم ولما وجب اثبات الحرمة بهذا الوصف ولم يثبت الخلو عن العوض مع
وجود المقابلة بالمال في أصل البيع الا بالتقليد بشرط المماثلة نحو ان يقول المعتق
هذا المكيال من الحنطة بمثله على ان تسلم الي مكيالا ليس فانه متى قال هذا صار الزايد
على المكيال بلا عوض او يقول لعتك هذا العبد بهذا العبد على ان تسلم الي العبد
مع عبد لخر او ثوب فانه يصير ربوا لانه لم يبق للزايد عوض لما قصر المقابلة
بالنص على العبد بالعبد وشرط المماثلة لم يوجد من المتعاقدين ليجب القسمة كذلك
فيخلو الفضل عن العوض فعلم انه موجود من الشرع كما قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
اذ حاله مقصور على شرط المماثلة وانه واجب شرعا للحل والواجب شرعا فوق
الواجب شرطا منا وهذا كما يرد المبيع بالعيب لان الشرع اوجب له بشرط السلامة
عن العيوب لئلا يغبن فوجب كذلك كما لو شرط بنفسه فاشتري عبدا على انه كاتب
او شركي فاذا هو ليس كذلك ح هذه معان والاحكام انما نعرف بمعاني اللغة
فقول الرجل لعتك هذا بهذا بين اثبات المقابلة بين الجميع لغة واذا قال هذا
بمثله على ان تسلم زيادة قصر المقابلة على البعض دون البعض والحرم بغير
مقابلة عرف بالنص والاجماع لا بالرأي وان المماثلة مشروطة للجواز ثابتة
نصا لا بالرأي فبقي بعد هذا ان شرط المماثلة لاي علة وجب الجواز في الحنطة
بالحنطة فقلنا وجب لان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل متساويان في المالية قطعا
ويقينا بذاتيهما لانهما متساويا المالية قطعا بالذاتين لم يثبت المقابلة بينهما
مالا لانعدام المقابلة ذاتا لان المالية معدومة وقيام المقابلة بين الذاتين يعرف
عيانا لا بالرأي وهي ان يكون كل واحد بقدر الاخر كالمقابلة بين الحنطتين وكل
شيء له طول وعرض فمتى لم يثبت المقابلة في قدر الذات يثبت الزايد بلا مقابلة
ذاتا فيبقى بلا مقابلة مالا لما كانت مالية مع ذاته فثبت ان الفضل بلا عوض
يعرف عيانا لا بالرأي بعد ثبوت المماثلة بين الذاتين في المالية قطعا فنحتاج الى
معرفة تساوي المماثلة بين الحنطتين في المالية قطعا فنقول اما اصل المماثلة بين الحنطتين
بصفة الكيل والجنس بالاجماع والنص واستعمال التجار وذلك لان التجار لا يعدون تفاوتا

انما لا يجبانها ولا حفنا بها بل بمكاييلها وكذلك الشرع فانه علق الجواز بالمماثلة
ولا يجوز بالمماثلة حبة بحبة ولا حفنة بحفنة حتى يكون كيلا بكيل وكذلك في ضمان
الاتلاف لا يجب حفنة بحفنة ويجب كيلا بكيل وعليه نص النبي صلى الله عليه
وسلم فقال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فصار الكيل والجنس علة المماثلة
بالنص ووضع التجار والشرع وكذلك بالمعقول من معنى اللغة لان المماثلة لغة عبارة
عن المساواة ومثل الشيء نظيره مساويا له والمالية تكون بالعين ومعناه
والمعاني تختلف بالاجناس فبالتفاوت في الجنس تتساوى معنى المالية وبالكيل تتساوى
قدر الذات فانه ما وضع عرفا وشرعا الا التعريف قدر الحنطة فثبت انا لم نجعل
الكيل والجنس علة لكليهما وهو تماثل الحنطة بالرأي ثم جعلنا ثبوت المماثلة علة
لوجوب شرط ان يقابله مثله شرعا كما لو شرط شرطا في حال سقوط عبرة مالية
الصفة بان لا يبقى لها قيمة لانه ما دام يبقى للوصف قيمة ولا بد من اذ في تفاوت
وصف بين الحنطتين لم يجب معرفة مماثلة المال بالمال بين العوضين بمقابلة الذات
بالذات لان قدر المالية ليس معه ليعرف به وانما يصير قدر المالية مع قدر الذات
اذا لم يبق للوصف بانفراده قيمة لانه لا يتوهم بعد التفاوت الجنس تفاوت قدر
المالية بغير قدر الذات الا بتفاوت الوصف وانما اثبتنا هذا الشرط وهو سقوط
قيمة مالية الوصف بانفراده في مسئلتنا بالنص وتعرف حكم النص الا بالرأي اي
اما النص فقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولا يتساويان حتى يصير
قيام الجودة عدما حكما واما حكم النص فلان الشرع حرم الاعتياض في بيع الغبن
الجيد بالرديء على الجودة فانه لو شرط زيادة بازاء جودة حنطته لم يحل وفضل
وصف المال بان يحل الاعتياض عليه مع الاصل كاصل المال الا ترى انه كيف يحل اذا
اختلف الجنس وفي غير مال الربوا تم اصل المال من حيث انه مال لا اثر له في تحريم
الاعتياض عليه ما دام متقوما وانما يؤثر اذا سقطت قيمته اما شرعا كالخمر واما
حرفا كحبة حنطة وقطرة ماء ونحو مما لا يتمول ويمان عادة فكذلك الوصف
مع الاصل لا يجوز الاعتياض عليه الا اذا لم يبق له قيمة فلما حرم الاعتياض حالة المقابلة
بجنسه وانفراد الوصف فضلا في احدهما علم انه حرم لان الشرع اسقط قيمته في

هذه الحالة فيكون معلوما هذا بتعرف اثر علمنا للمال في تحريم الاعتياض عليه
بالنص والاجماع بالراي ولا يلزم بيع المحرم صيدا في يده فانه لا يحل وهو مسلم
لانه حرم بحق امن ثبت للصيد عن استيلاء الناس بطريق لم يكن ثابتا حال كونه
صيدا اعم محرز كما يحرم بيع الرهن بحق ثابت للمرتهن وبيع المدبر بحق عتق ثابت
للمدبر عندنا وما لفضل الوصف حق امن عن الاستحقاق بيعا والاتلاف تناولا
فثبت ان الحرمة لحالة الى شروط القيمة في هذه الحالة شرعا كالخمر وكما سقطت
قيمة الجودة من الغلوس الرائجة باصطلاح الناس على تقدير ما يتهايا عيانها
ما دامت رائجة فثبت انا لا نحص وضعا من بين الجملة بكونه علة الا بان يعرف
انه في ذلك الحكم بعينه او مثله ولا يعرف الاثر الا بالنظر فيما سوى ما من النصوص
او عيانا من الاوضاع وكان النظر بالراي لتعرف في الحكم بجرده من الجمع الشرعية
بمنزلة النظر في الاسامي اللغوية لتعرف المسمى بوضعه ما بينهما فرق الا من حيث
ان الاسماء مما يعرف مستمرا ثما من جهة واضعها والجمع مما يعرف احكاما ثما
من جهة شارعها فالجمع نصوص عربية والاحكام كذلك لها اسماء عربية وكان
النظر لتعرف الوصف المؤثر في الحكم من النص ليمكن استيفاؤه في غير المنصوص
عليه بمنزلة تعرف في جهة استعارة الاسماء لغير ما وضعه واضع اللغة ليمكنه
الاستعمال في غير ذلك لانا لا نعرف المؤثر الا بالعيان او السماع من صاحب
الشريعة على ما مر كما لا نعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان
واحدا الا ان المصير في احد البابين الى سماع العرب وفي الاخر الى سماع صاحب
الشريعة فيما لا يوقف سماعا وفيما يوقف عيانا فهو كاستيفاء الرأي في قدر
قيم المتلفات بنظائر يراها التي عرفت نظائر بالعيان وجملة الكلمة التي عرفت
اعلامها بالعيان وتبين ان قولنا ان الكيل والجنس علة لصيرورة الحنطة
اقنا لا مستساوية اثبات بوصفين ظهر اثرهما في الماء واشترطا وحيا فوق
اثر الزنا في ايجاب الرجم وان قولنا ان سقوط قيمة مالية وصف الحنطة شرط
ليستقيم قدر المالية في الحنطة مع قدر ذاتها معنى معقول حيا بنزدا د الجيد
الاقل في قدر الذات على الاز بدبذاته بزيادة الجودة كقولنا ان الاحصان

سبب

سبب لتغليظ حكم المعصية قول عرف ذلك شرعا بل فوقه لان المعقول عيانا
وحسا فوق المعقول سمعا وانما اشتبه على مخالفينا لعلة تأملهم في الاحكام
ليعرفوها باوصافها وترتيبها بعضها على اثر بعض بعلل مرتبة حتى وقع عندهم
ان الذي ثبت بناء على غيره ثابت بالعلة التي ثبت الاول فلم يجدوه مؤثرا
بالشرع فيه فانكروا وظنوا انا جعلناه حجة باقتراح الراي الذي جاء الشرع بذمه
وجعله مدرج الضلال ثم نسبنا بان فهم انا ننصب عللا وحجا باقتراح الراي
الى الغفلة على النصوص لاستغنائنا بالراي عنها ولم يعلم انا لم نجعل الراي حجة
الا عند عدم النص والعدم لا يثبت من حيث يصير العبد معذورا الا بعد الجد في
الطلب من اهلها والمحافظة عليها بعد الطلب ثم لم نطلق له القياس الا باوصاف
مؤثرة ثبت تاثيرها شرعا ولم يعرف ذلك الا بتتبع معاني النصوص وطرق
تعليلات صاحب الشرع بعد المحافظة على النصوص الا انا بالقياس احيينا الحجج
حتى ثبت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناوله النص لغة كما احيوه ونحن
معه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل
بها في غير ما وضعه واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك اقترا حا على اللسان ولا وضعا
من عند نفسه فكذلك هذا بل بغاة القياس لما حجروا عنه الزموا العمل بلا دليل فيما
عدا النصوص ولا دليل حكمه الجهل والعمل بالجهل من طريق البدعة وعمل بالهوى على
ما ذكرناه في بابه وانه حرام في اصله الا عند الضرورة كالميتة حرام الا عند
الضرورة والضرورات لا تنتج على ما بنى الله تعالى عليه الامر الا نادرا واكثر المسائل
الشرعية مما صنعه الناس مما لا نص فيها فلا نجعل مما يعمل فيها بالضرورة بل دلت
على غير حال الضرورة وان العمل حرام باحكامها الا بحجة شرعية وما سموا القياس
الذي قلنا انه غير موجب العلم كخبر الواحد والآية المؤولة لانا عرفنا احدة
صحته بغالب الراي وان كان اصله سماعا فكذا هذا وانه مما انزله الله في كتابه
ودخل تحت قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا انه حجة صير اليه لضرورة
عدم الادلة وهذا ليكون العمل بالدليل والعلم ابدا الا في احوال نادرة فيكون
استحلة ما يباح بالضرورة وثبت ان التعرف تبيان لكل شيء وكاف بنصه ودليل

نصه ومقتضاه واشارته والاعتبار به قياسا ثم باستصحاب الحال حال عدم
الادلة كلها وفي حال ضرورة وجوب العمل مع عدم الادلة وثبت ان الذم عن
الرأي راجح الى نصب العلة باقتراح الرأي او العمل به في المنصوصات بخلاف
النص وهذا كما ذم من فسر القرآن برأيه ويجوز تفسيره بالرأي تخريجا
على اصول اللغة والشرع وانما يحرم على سبيل الاقتراح من عند نفسه ثم يسقوط
بخبر الواحد لا يدل على انه ليس بحجة كالآية المتأولة تسقط بالمحكم والخبر
يسقط بالآية الى هنا لفظ التقويم لتبناه بطوله لانه في غاية البيان

قوله وحصل بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات
معانيها طمأنينة وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام المنصوص وفي ذلك
تعطيم حدودها اي وحصل بما قلنا من اثبات حجية القياس بالدلايل اثبات
الاحكام بظواهر المنصوص مثل ثبوت حكم الربوا في الاشياء الستة ومثل ثبوت
انتقاض الطهارة في الخارج من السبيلين واثبات معاني المنصوص التي تعلقت
بها الاحكام طمأنينة وشرحا للصدور فان اثبات حكم الربوا في غير المنصوص
عليه بالمعنى الذي مناط الحكم يطمئن اليه القلب وينشرح الصدر بالوقوف
على المعنى وكذا اثبات حكم انتقاض الطهارة في غير الخارج من السبيلين
يحصل به الطمأنينة وشرح الصدر بالوقوف على المعنى وثبت باثبات
معاني المنصوص تعميم احكام المنصوص لان الحكم قبل القياس يثبت بالنص
خاصا في المنصوص وثبت بالقياس باثبات المعنى الذي هو مناط الحكم
عاما حيث ثبت في غير المنصوص عليه كما ثبت في المنصوص عليه وفي اثبات
معاني المنصوص تعظيم حدود المنصوص لثبوت العمل بصيغة النص
ومعناه او وفي تعميم احكام المنصوص تعظيم حدودها لثبوت العمل بظواهرها
ومعانيها فكان ما ذهبنا او في ما ذهب اليه النظام ومن تابعه حيث
قصروا الحكم على المنصوص عليه واهملوا الحكم في غيره فلزم بما قلنا
من صحة القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومعانيها
التي تعلقت بها الاحكام وثبت الحكم في الاصل والفرع للجمع بينهما بعلة

جامعة

جامعة بينهما مالم يوجد الوقوف على النصوص لا يعرف ان الحادثة لا نص فيها
ومالم يوجد الوقوف على معانيها لا يمكن رد حكم الحادثة الى المنصوص فحصل من
هذا ان المحافظة على النصوص والتبحر في معاني النصوص فيما قلنا لا فيما
قال الخصم حيث قالوا في الحجر عن القياس امتثالا للمحافظة على النصوص والتبحر
في معانيها وذلك الادعاء هذيان منهم لانهم لم يتعلموا بمعاني النصوص شرعا
فمن اين يكون التبحر فعلم ان ما ذهب اليه شبيه القياس من جعل القياس
حجة هو الحق وليس بعد الحق الا الضلال وما لنفاة القياس الا التمسك باستصحاب
الحال وهو تمسك بلا كرليل والعمل به جهل لان صاحبه يقول لم اعدفيه ما ينفيه
وابقي الحكم على ما كان فلعله لم يجد النافي للحكم وغيره وجده والتمسك بالجهل
جهل فلا يلتفت اليه ولهذا لا يقبل الشهادة على النفي في الخصومات فلا
يجوز المصير الى استصحاب الحال عند الضرورة كتناول الميتة ويجيء الكلام
في استصحاب الحال في باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه قوله
وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة فرق التعيين
احتمال وجاز وضع الاسباب للعلل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغها
من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت
بالقياس يضاف اليه فكان ادلى من العمل بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر
العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين
يعني ان بالاتفاق لا يشترط علم اليقين لوجوب العمل ولا لجوازه وفيما قلنا
من القياس تعليق الحكم بمعنى من المعاني التي اشتمل عليها النص كالعدد والجنس
عندنا وكالطعم والثمنية عند الشافعي وكالاقتيات والادخار عند مالك وفيه
ضرب شبهة واحتمال لانه يحتمل ان يكون المعنى الذي هو مناط الحكم غير ما عينه
المجتهد وعلق به الحكم ولكن العمل بغالب الرأي واجب وان كان فيه احتمال الا
ترى ان العام المخصوص يجب العمل به وان كان فيه احتمال وكذا يجب العمل
بالمشترك بدليل يرجح احد المعنيين وان كان فيه احتمال وكذا العمل بخبر الواحد
واجب اذا لم يوجد دليل فوقه وكذا يجب العمل بالقياس وان كان فيه احتمال

اذا لم يوجد دليل اقوى منه الا ترى ان العمل في حرب جائز وفي باب القبلة
عند الاشتباه ولجب فثبت ان العمل لا يتوقف على علم اليقين لان الله تعالى
لا يكلف نفسا الا وسعها وليس في وسعنا تحصيل اليقين في كل حادثة
فثبت ان العمل بالقياس لا ينفيه قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء لان القياس ثابت بالكتاب فما ثبت بالقياس يضاف الى الكتاب
لان الكتاب جعله حجة والله اعلم وقول الشيخ على هذا الوجه اي على الاحتمال
وقوله من هذا الوجه اي من حيث اعتبار المعنى

فصل في تعليل الاصول لما ذكر الشيخ قبل هذا في اول القياس ان الله تعالى كلفنا العمل
بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا
فهي شهود الله تعالى ومعنى النصوص موشهادتها ومو العلة الجامعة بين
الاصل والفرع واراد بالمعنى معناها الذي تعلق الحكم به لا المعنى اللغوي
ذكر في هذا الفصل ان كون الاصول معلولة بالمعنى ومعنى كونها شاهدة
على ثبوت الحكم في الفرع اصل ام لا وقد مر ذكر الفرق بين المعلول والمعلل
في اول القياس عند قوله واما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير ولا يقال
المعلول لم يثبت في اللغة والقياس ان يقال معلل لانا نقول جاء استعمال
المعلول ايضا في اللغة يقال عمل الشيء مو عليل ومعلول على معنى واحد
علة ذكره في الصحاح والمغرب فقال الشيخ واختلفوا في مذه الاصول اي
اختلف القايسون في الاصول التي هي الكتاب والسنة والاجماع هل هي معلولة
في الاصل ام لا ثم قال الشيخ فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة
الا بدليل اي فقال بعض القايسين الاصول غير شاهدة في الاصل
على ثبوت الحكم في الفرع وكونها غير شاهدة وغير معلولة كلاهما سواء في المعنى
الا اذا قام الدليل من حيث النص والاجماع على كونها معلولة فحينئذ
تكون معلولة والا فلا كذا ذكر صاحب الميزان ثم قال الشيخ وقال بعضهم
هي معلولة بكل وصف يمكن الايماء اي وقال بعض القايسين النصوص
معلولة بكل وصف رآه المجتهد صالحا للتعليل من بين الاوصاف التي

اشتمل

اشتمل عليها النص اذ لا يجوز التعليل بجميع الاوصاف الا اذا كان مانع
من التعليل بان كان النص غير معقول المعنى فحينئذ لا يكون النص معلولا
وجعل هذا القول في الميزان قول عامة مثبتي القياس وقول الشافعي وقول
بعض اصحابنا حيث قال وقال عامة مثبتي القياس ان النصوص معلولة
في الاصل الا اذا قام الدليل على انه لا يمكن تعليل بعضها وهذا قول الشافعي
وقول بعض اصحابنا الى هنا لفظ الميزان ثم قال الشيخ وقال بعضهم
اي معلولة ولكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه بمذهب الشافعي وقال
بعض القايسين النصوص معلولة في الاصل لكن لا بد من دليل يميز الوصف
الذي مو علة من غيره من سائر الاوصاف وانما قال هذا اشبه بمذهب الشافعي
لانه لم يوجد نص عنه وانما كونه اشبه بمذهبه فلانه يجعل استصحاب
الحال حجة وهناك كذلك لانه اكتفى بمجرد كون الاصل في النصوص التعليل
ولم يشترط شيئا وراء ذلك ثم قال الشيخ والقول
الثالث قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة الا بما نع ولا بد في ذلك من دلالة
التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد يعني انا نقول
النصوص في الاصل معلولة الا بما نع كما اذا كان النص غير معقول المعنى
ولا بد في التعليل من دليل يميز الوصف الذي مو علة كما قال الشافعي ولكن
نقول لا بد من قيام الدليل على ان النص الذي استنبط منه الوصف معلول
للحال اذ يجوز ان يكون هذا النص غير معلول وجعل الشيخ هذا القول
قولنا كما جعله كذلك صاحب التقويم وشمس الايمة ولكن جعل صاحب الميزان
ذلك قول بعض اصحابنا ويجوز ان يكون مراد الشيخ بقوله قولنا قول
نفسه وقول من وافقه من اصحابنا اذ يصح الاخبار عن ذلك بقوله
قولنا قال في الميزان وقال بعض اصحابنا ان النصوص وان كانت
معلولة في الاصل ولكن لا بد من دليل يدل على ان الاصل الذي يريد استخراج العلة
منه انه معلول الا اذا اتفقوا على كونه معلولا مع اختلافهم في الوصف الذي
مو علة كما في النص الوارد في باب الربوا ومو قوله عليه السلام الحنطة

بالحنطة اتفقوا انه معلول ولكن العلة عندنا وصف كونه مكيلا وعند الشافعي
كونه مطعوما وعند مالك كونه مقتاتا الى هنا لفظ الميزان وعبارة
صاحب التقويم فيه قال بعض مثبتي القياس الاصول ليست بمعلولة
في الاصل الابد ليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف منها واجب العمل
به الابد ليل وقال الشافعي على ما دلت عليه مسائله ولست احققه
من جهتها له ان الاصول معلولة ولكن لا يجب العمل بما جعل علة الابد ليل
يميز بينها وبين غيرها وقال علماؤنا وتابعهم زادوا فقالوا لا يجب العمل
بها الا بد ليل يدل على كون الاصل شاهدا الى هنا لفظ التقويم وعبارة
شمس الائمة السرخسي في اصوله قال فريق من العلماء الاصول غير معلولة
في الاصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولا في كل اصل وقال فريق آخر هي
معلولة الا بد ليل مانع والاشبه بمذهب الشافعي انها معلولة في الاصل
الا انه لا بد لجواز التعليل في كل اصل من دليل مميز والمذهب عندنا
انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال وانما يتبين
هذا في مسئلة الذهب والفضة فان استدلال من استدل من اصحابنا على كون
الحكم الثابت بهما بأن الاصول في الاصل معلولة لا يكون صحيحا حتى يثبت
بالدليل ان النص الذي فيهما معلول في الحال الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

قوله وعلى هذا اختلفا في تعليل الذهب والفضة بالوزن
وانكر الشافعي التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة
الا بإقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول اي وعلى ما قلنا من قولنا
ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اختلفنا مع الشافعي
في حد بت الاشياء الستة في تعليل الذهب والفضة حيث قلنا ان علة ربوا
الفضل فيهما الوزن وانكر الشافعي تعليلنا بالوزن وقال العلة فيهما
الثمنية فلا بتم تعليلنا بالوزن الا باثبات ان هذا النص معلول فنثبته
فنقول انه معلول بالاجماع وهذا اعلمها الشافعي بالثمنية واي دليل
اقوى من مساعدة الخصم فلا نحتاج الى اقامة دليل اخر على انه معلول بعد

وجود

وجود الاجماع على انه معلول ولكن لا يتعين علة احد الوصفين الا بد ليل
مرجح وفائدة الخلاف تظهر في بيع مد حديد بمدين من حديد فعندنا لا يجوز
لوجود الوزن والجنس وعنده يجوز لعدم الثمنية **قوله** واحتج
اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه
وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الابد ليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة
والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل فكان الوقف اصلا اي
احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا النصوص غير معلولة في الاصل
الا بد ليل بان النص يوجب الحكم بصيغته في المنصوص عليه لا غير وبالتعليل
ينتقل الحكم الى المعنى الذي استنبطه المجتهد فيتعدى الحكم الى غير المنصوص
عليه وانتقاله الى غير المنصوص عليه كالمجاز من الحقيقة لا محالة لان
المعنى المستنبط ليس بموضوع له اللفظ والمجاز ما لم يوضع له اللفظ لكن
اريد لمناسبة فلا يترك لفظ الحقيقة الى المجاز الا بد ليل كما ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة الا اذا دل الدليل على ترك الحقيقة فحينئذ تترك فكذا
فيما نحن فيه يثبت الحكم في المنصوص عليه لا غير ولا يعلل النص الا اذا
ثبت كونه معللا بالنص او الاجماع ولان الاوصاف التي اشتمل عليها النص
متعارضة يوجب بعضها خلاف ما يوجبه الاخر لان التعليل بالطعم يوجب
حرمة الربوا في بيع التفاحة بالتفاحتين وبيع الحفنة بالحفنتين والتعليل
بالكيل يبيحه والتعليل بالثمنية يبيح من حديد بمدين منه والتعليل
بالوزن يحرمه فاذا كانت الاوصاف متعارضة فلا يخلو على تقدير جواز
التعليل اما ان يكون التعليل بكل الاوصاف او ببعضها فلا يجوز التعليل
بكلها لانه حينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وذلك باطل لان احد
الاوصاف يوجب الحل في هذا المحل والاخر يوجب الحرمة فيه وهذا
ظاهر ولان التعليل بجميع اوصاف النص لا يمكن لان بجميع اوصافه لا يكون
الا في النص وهذا يوجب ان لا دار باب القياس والمقصود من التعليل
هو القياس لا نفيه والتعليل على هذا الوجه ينفي القياس وما كان في اثباته

نفيه فهو باطل ولا يجوز التعليل ببعض الأوصاف ايضا لان كل وصف جعله المجتهد
علة يحتمل ان يكون علة وان لا يكون علة فلا يثبت العلية مع الاحتمال فاذا
لم يجز التعليل بكل الاوصاف وبعضها كان الوقف اصلا وهو الامتناع عن
التعليل والتوقف فيه الا اذا دل الدليل على كونه معلولا من النص او
الاجماع فحينئذ يترك هذا الاصل وهو التوقف في التعليل وعبارة القاضي
ابي زيد في التقويم فاما الاولون فاحتجوا بان الاصول هي النصوص والنص حجة
حجة يجب العمل بها على موجب اللغة في الاصل فلا يجب العدول عنها الى العلل
الشرعية التي لا يثبتي عنها اللغة الا بدليل فكان ذلك بمنزلة ترك الحقيقة الى
مجازه بل ابعد لان المجاز احد نوعي اللسان وهذا لا يعرف لسانا بحال ولان التعليل
ببعض الاوصاف بعد ظهور الحكم عقيبا لكل تخصيص فلا يثبت الا بدليل ولئن
سلمنا ان كل وصف يجوز علة فلا يثبت الترجيح للبعض على البعض الا بدليل وكل
وصف وان صلح علة احتمل ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال الى هنا
لفظ التقويم قول واجيب اهل المقالة الثانية بان الشرع
لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشهادة
صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح الاثبات بكل وصف الا ترى ان رواية الحديث
لما كان حجة والاجماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك
هذا فلما صار القياس دليلا صار الدليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال
وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان اي واجيب اهل
المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل الا بمانع بان الدلائل
المثبتة لحجية القياس دلائل على جواز التعليل اذ القياس الا بتعليل النص لانه
ما لم يكن الوصف المشتمل عليه النص علة لا يتصور القياس لان القياس اضافة
مثل حكم الاصل في الفرع بمثل علته في الفرع فكل وصف من اوصاف النص التي اشتمل
عليها صالح للكونه علة وشهادة على ثبوت الحكم في الفرع فصار التعليل في
النصوص اصلا الا اذا كان مانع من التعليل في النص بان يكون النص غير معقول
المعنى فحينئذ لا يجوز التعليل في ذلك النص وهذا كرواية الحديث فان العمل به

واجب

١٤٢

واجب برواية كل عدل حيث لم يعتبر اجتماع كل الرواة على رواية كل حديث
فلا يترك العمل بالحديث الا بمانع بان يكون خبر الواحد معارضا لكتاب الله تعالى
او الاجماع او يكون الراوي فاسقا او كافرا او مجنونا او صبيا فكان التعليل
اصلا في النصوص الا بمانع كما ان الاصل في الحديث ان يكون حجة الا بمانع وهذا
معنى قوله فكذلك هذا اي كون التعليل اصلا في النصوص الا بمانع ليكون
الحديث حجة الا بمانع ولما ثبت ان القياس دليل على التعليل لما انه لا وجود
له الا به صار التعليل والشهادة اصلا في النصوص فلا يترك هذا الاصل
بالاحتمال اعني باحتمال الوصف الذي علل به المجتهد ان لا يكون علة ولا معنى لقولهم
ان النص لقولهم ان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه
فيلزم تغيير حكم النص فلا يجوز تغييره لان التعليل لاثبات مثل حكم الاصل
في الفرع لا لتغيير حكم الاصل فيبقى الحكم في الاصل بعد التعليل كما كان قبل التعليل
فلا تغيير اذن وقول الشيخ وانما التعليل لاثبات حكم الفرع جواب سؤال يدرج
بيانه فيما قلنا ولا يقال قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ولا يفهم اذ امن مخاطبات الشرع الا ما بينهم من مخاطباتنا وليس التعليل
باصل في مخاطباتنا فلا يكون اصلا في مخاطبات الشرع الا ترى ان واحدا
لو قال لاخر اعتق عبدك عني لا يصار الى التعليل لان مخاطباتنا قد تكون مخالفة
عن الحكمة الجيدة والمعنى المؤثر بخلاف خطاب الشرع فانه لا يخلو عن ذلك الا ترى
انه في خطاباتنا لا يصح التعليل وان كان التعليل منصوصا كما اذا قال اعتق عبدك
هذا فانه اسود وفي خطاب الشرع اذا كانت العلة منصوصة يثبت التعليل
كما في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فظهر الفرق في حق التعليل بين خطابنا وخطاب الشرع وعبارة
القاضي ابي زيد في التقويم واما الفريق الثاني فقالوا ان الدلائل التي
جعلت القياس حجة على النص حجة جعل النص معلولا في اصله لانه لا قياس الا بعلة
وجعلت كل وصف علة لان القياس لا يتصور بكل الاوصاف فصار كل وصف
علة الا بمانع وهذا كما ان دلائل الشرع جعلت الاخبار حجة وانما تثبت بالرواة

ولا يمكن شرط الكل لانه يتعدد فصار كل واحد برواياته حجة الا بما نع فاما
الجواب عن قولهم ان في التعليل تركا لحقيقة النص فلا كذلك لما ان من شرط صحة
التعليل بالرأي ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به في النص
بنصه لا بالعلة ولما صار كل وصف علة بانفراده لم يترجح واحد الا بدليل وانما
لم يجعل كل الاوصاف علة لانها لا تتعدد حينئذ فلا يمكن المقايسة بها
واما الاحتمال فنعم ثابت ولكن لما ثبت الوصف علة بدلالة صحة القياس
لم يبطل بالاحتمال كما لا يثبت ابتداء بالاحتمال الى هنا لفظ التقويم

قوله ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك
اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى لهذا
يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب
التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة مهما تعين بعد سقوط
الجملة لكنه مجهول اي وجه القول الثالث وهو قول من قال الاصل في النصوص
التعليل لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة عن سائر الاوصاف ان
التعليل لما ثبت كونه اصلا لما قلنا في بيان القول الثاني بطل التعليل بكل
الاوصاف التي اشتمل عليها النص لان التعليل بجميع الاوصاف لا يمكن لان جميع
الاوصاف لا يكون الا في المنصوص واشتراط التعليل بجميع الاوصاف يسد باب
القياس فلما لم يمكن التعليل بجميع الاوصاف تعين الواحد من جملة الاوصاف
لكونه متيقنا ولكن الواحد من الجملة مجهول والتعليل بالمجهول باطل فلا بد من دليل
مميز لذلك الواحد والمميز هو الملائمة عنده وعندنا كون الوصف مؤثرا على ما
يجيء بيانه من بعد ولان التعليل بجميع الاوصاف لما لم يمكن وتعين الواحد
للتعليل قلنا ان التعليل بالواحد تارة يكون عنده لتعدية الحكم الى الفرع
وتارة يكون لقصر الحكم على المنصوص واحد المعنيين لا يتميز عن الآخر الا
بدليل مميز وهذا معنى قوله لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى اراد
بالقياس التعدية وبالحجر حجر المجتهد عن التعدية يعني به التعليل بالعلة القاصرة
وفي كلام الشيخ نوع تشويش لانه علل لبطلان التعليل بكل الاوصاف بقوله

لانه

لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى ويجوز لقائل ان يقول سلمنا ان شرع
التعليل للقياس يبطل التعليل بكل الاوصاف ولكن لا نسلم ان شرع التعليل
للحجر يبطل التعليل بكل الاوصاف لان التعليل بكل الاوصاف يقتضي الحجر
ايضا لان جميعها لا يكون الا في المنصوص فيلزم قصر الحكم على المنصوص والاولى
في البيان ما بيناه وعبارة القاضي ابي زيد في التقويم واما الفريق الثالث
فيقول ان الدلائل الموجبة للقياس على النص جعلت النص معمولا به ليتمكن
القياس ولا قياس الا بتعليل والامكان يثبت بوصف من الجملة فلا يجب
بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل
الزيادة على الواحدة فلا يثبت الزيادة على الواحدة الا بدليل وهذا
الواحد مجهول من بين الجملة فلا يمكن العمل به حتى يتميز عن الكل ولا يثبت
الامتياز الا بدليل الى هنا لفظ التقويم وعبارة شمس الائمة السرخسي
واما فانه يقول قد علمنا بالدليل ان علة النص احد اوصافه لا كل
وصف منه فان الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي
هو علة في النص فكل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله ودليل ذلك اتفاق
منهم ان احد الاوصاف هو العلة ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح
استيفاء لكن مع الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر
الاوصاف حتى يجوز التعليل به فانه لا يجوز التعليل بسائر الاوصاف
لانفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل في مخالفة الاجماع ثم على اصله
التعليل تارة يكون للتمنع من التعدية وتارة يكون لاثبات التعدية ولانك
ان الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم
التعدية فما لم يتميز احد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله** وقلنا نحن ان دليل
التمييز شرط على ما بينا ان شاء الله لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام
الدلالة على كون الاصل شاهدا للمحال لانا قد وجدنا من المنصوص ما هو غير
معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط بالاحتمال

الشافعي

وَلَمْ يَبْقَ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِ وَهُوَ الْفَرْعُ بِالِاحْتِمَالِ الْمُضَادِّ عَلَى مِثْلِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ
شَرَعَ الشَّيْخُ فِي بَيَانِ الْقَوْلِ الرَّابِعِ وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ هُوَ وَالْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ
وَشَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فَقَالَ وَقُلْنَا إِنَّ دَلِيلَ التَّمْيِيزِ شَرْطٌ عَلَى مَا بَيَّنَّا الْمُمَيِّزَ فِي
بَابِ رُكْنِ الْقِيَاسِ وَهُوَ الْمُؤَثِّرُ عِنْدَنَا وَالْإِخَالَةُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ
فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ لِمَا قُلْنَا فِي بَيَانِ وَجْهِ الْقَوْلِ الثَّانِي وَلَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُمَيِّزٍ لِمَا
قُلْنَا فِي بَيَانِ وَجْهِ الْقَوْلِ وَلَكِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى قِيَامِ الدَّلَالَةِ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ هَذَا
النَّصَّ الَّذِي عُلِّلَ بِعِلَّةٍ شَاهِدٌ لِلْحَالِ وَهُوَ أَنَّهُ مَعْلُولٌ بِعِلَّةٍ لِلْحَالِ لِأَنَّ مِنَ النُّصُوصِ
مَا هُوَ مَعْلُولٌ وَمَا لَيْسَ بِمَعْلُولٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَعْلَمْ صَوْمَكَ فَمَا لَمْ يَثْبُتْ
كَوْنُهُ مَعْلُولًا لِلْحَالِ بِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ لَا يَجُوزُ الْمَصِيرُ إِلَى تَعْلِيلِهِ وَلَكِنَّ هَذَا الْأَصْلَ
وَهُوَ كَوْنُ الْأَصْلِ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلَ لَا يَسْقُطُ فِي هَذَا النَّصِّ بِاحْتِمَالِ أَنَّهُ مَعْلُولٌ
أَوْ غَيْرُ مَعْلُولٍ حَتَّى جَازَ التَّعْلِيلُ بِهِ لِلْمُعَلِّلِ بِهِ وَلَمْ يَبْقَ حُجَّةً عَلَى الْغَيْرِ وَهُوَ الْفَرْعُ بِالِاحْتِمَالِ
أَيْضًا وَهَذَا مِثْلُ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَهُوَ الْبَقَاءُ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ
بَقَاؤُهُ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ الْحَالِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ ثَابِتٍ دَوَامُهُ لَا الْإِلْزَامُ وَلَكِنَّ يَحْتَمِلُ
الزَّوَالَ كَانَ حُجَّةً فِي حَقِّ الدَّفْعِ لَا الْإِلْزَامِ حَتَّى قُلْنَا فِي الْمَفْقُودِ وَهُوَ الَّذِي لَا يُعْلَمُ
حَيَاتُهُ وَلَا مَوْتُهُ إِنَّهُ يُجْعَلُ حَيًّا فِي مَالِ نَفْسِهِ وَلَمْ يُورَثْ عَنْهُ بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ وَيُجْعَلُ
مَيِّتًا فِي مَالِ غَيْرِهِ حَتَّى لَا يَرِثَ الْمَفْقُودُ فِي تَرِكَةِ قَرِيبِهِ إِذَا مَاتَ لِاحْتِمَالِ مَوْتِ الْمَفْقُودِ
لِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى اسْتِحْقَاقِ مَالِ مُوَرِّثِهِ فَلَا يَكْتَفِي بِالْأَصْلِ فَكَانَ الِاسْتِصْحَابُ حُجَّةً
دَافِعَةً لَا مُلْزِمَةً ثُمَّ ذَكَرَ الشَّيْخُ جَوَابًا لِسُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْهِ عَلَى اشْتِرَاطِ الدَّلَالَةِ
عَلَى كَوْنِ النَّصِّ شَاهِدًا لِلْحَالِ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَعْلُولٍ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي النُّصُوصِ
التَّعْلِيلُ بِأَنْ يُقَالَ كَمَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ
مَعْلُولٍ فَكَذَلِكَ الِاقْتِدَاءُ بِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْلٌ فَيَجِبُ الِاقْتِدَاءُ بِهِ
فِي أَفْعَالِهِ وَإِنْ كَانَ فِعْلُهُ يَحْتَمِلُ مَا خُصَّ بِهِ وَلَمْ يُشْتَرَطْ قِيَامُ الدَّلَالَةِ فِي
الِاقْتِدَاءِ بِهِ عَلَى أَنَّ فِعْلَهُ لَيْسَ مِمَّا خُصَّ بِهِ وَلَمْ يَكُنِ الِاحْتِمَالُ مَانِعًا لِلْإِلْزَامِ وَكَانَ الِاحْتِمَالُ
فِي النُّصُوصِ مَانِعًا لِلْإِلْزَامِ وَقَالَ وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنَّ الِاقْتِدَاءَ بِالنَّبِيِّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاجِبٌ مَعَ قِيَامِ الِاخْتِصَاصِ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ وَهُوَ كَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ مَهْرٍ وَحِلِّ

التبع وَصَوْمِ الْوِصَالِ وَأَخْذِ الصَّفِيِّ فَأَجَابَ الشَّيْخُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِوَجْهَيْنِ
أَحَدُهُمَا أَنَّ أَصَالَةَ الِاقْتِدَاءِ بِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى
قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ
تَهْتَدُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَلَمَّا كَانَتْ
أَصَالَةُ الِاقْتِدَاءِ بِالْأَشْبَهِ فِيهِ لَمْ يَسْقُطِ الْعَمَلُ بِالِاقْتِدَاءِ بِالْمُجَرَّدِ وُقُوعُ احْتِمَالِ
الِاخْتِصَاصِ فِي نَفْسِ الْعَمَلِ لَا فِي نَفْسِ الْحُجَّةِ فَأَمَّا أَصَالَةُ التَّعْلِيلِ فَلَيْسَتْ كَذَلِكَ
لِأَنَّ النُّصُوصَ نَوْعَانِ مَعْلُولٌ وَغَيْرُ مَعْلُولٍ وَالنَّصُّ الَّذِي يَسْتَنْبِطُ مِنْهُ الْمُجْتَهِدُ
الْوَصْفَ بِأَنَّهُ عِلَّةٌ يُحْتَمَلُ أَنْ لَا يَكُونَ غَيْرَ مَعْلُولٍ فَكَانَ الِاحْتِمَالُ هُنَاكَ فِي نَفْسِ
الْحُجَّةِ فَكَانَتْ أَصَالَةُ التَّعْلِيلِ إِذَنْ مِنْ أَصَالَةِ الِاقْتِدَاءِ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ قِيَامِ
الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِ النَّصِّ مَعْلُولًا فِي الْحَالِ وَالْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الشَّرْعَ ابْتَلَانَا
بِالْوَقْفِ مَرَّةً كَمَا إِذَا كَانَ النَّصُّ غَيْرَ مَعْقُولِ الْمَعْنَى وَبِالِاسْتِنْبَاطِ مَرَّةً أُخْرَى
كَمَا إِذَا كَانَ النَّصُّ مَعْقُولَ الْمَعْنَى فَلَمَّا تَسَاوَى النَّصَّانِ فِي مَعْنَى الِابْتِلَاءِ
بَلِ الِابْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ فِيمَا كَانَ غَيْرَ مَعْقُولِ الْمَعْنَى أَكْثَرُ لَمْ يَكْتَفِ بِأَحَدِ الْأَصْلَيْنِ
وَهُوَ النَّصُّ الْمَعْقُولُ الْمَعْنَى فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّصَّ
مَعْقُولٌ فِي الْحَالِ فَأَمَّا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّمَا بُعِثَ لِلِاقْتِدَاءِ بِهِ
لِلْآيَاتِ الَّتِي تَلَوْنَاهَا وَلَا مُعَارِضَ لَهَا فَلَمْ يَبْطُلْ وُجُوبُ الِاقْتِدَاءِ
بِالْمُجَرَّدِ وَالِاحْتِمَالِ لِلِاخْتِصَاصِ وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ فِي التَّقْوِيمِ
وَأَمَّا عُلَمَاؤُنَا فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ يُمَيِّزُ الْوَصْفَ الَّذِي
هُوَ عِلَّةٌ عَنْ غَيْرِهِ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَسَنَذْكُرُ شَرْحَ ذَلِكَ فِي بَابِ مَسِيرِ الْوَصْفِ عِلَّةً
الْوَصْفُ عِلَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا بَعْدَ هَذَا الْبَابِ وَقَبْلَ هَذَا الدَّلِيلِ يَحْتَاجُ
إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْأَصْلِ شَاهِدًا يُعْمَلُ بِشَهَادَتِهِ لِأَنَّ الْأُصُولَ
وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُولَةً فِي الْأَصْلِ بِالدَّلَائِلِ الْمُوجِبَةِ لِلْقِيَاسِ فَقَدِ
احْتَمَلَ وَاحِدٌ بِعَيْنِهِ مِنْ جُمْلَةِ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْلُولًا فَبِالِاجْتِمَاعِ لَمْ يَخْلُصْ
مِنَ النُّصُوصِ غَيْرُ مَعْلُولَةٍ فَلَمْ يَخْرُجْ فِي نَفْيِهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاهِدًا بِالِاحْتِمَالِ
بَعْدَ مَا صَارَ الْأَصْلُ لِلنَّهْيِ ذَكَرَ وَلَكِنْ لَا يَبْقَى حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِ وَهُوَ الْفَرْعُ مَعَ

رقيام الاحتمال حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهدا للحال كالرجل المجهول الحال
اذا استشهد قبلت شهادته واذا طعن الخصم في خبر يتوهم لم يصر حجة عليه بكونه
حرا في الاصل الا بدليل يوجب حريته للحال في حقه لانه احتمل التغير
بعارض فلم يبطل حريته في نفسه بالاحتمال ولم يثبت حجة على غيره
بالاحتمال على ما بيناه في باب استصحاب الحال ان الاستشهاد بأصل
ثابت احتمل التغير لا يكون حجة ملزمة وانما يكون حجة دافعة فان قيل
اليس النبي صلى الله عليه وسلم قدوة امته فيما كان له وعليه وقد احتمل
ان يكون مخصوصا كما ظهر في احكام ومع ذلك كان حجة على غيره قلنا ان
الحجة لوجوب الاقتداء به كونه نبيا وما اختلف الحال في كونه مقتدى
به والخصوص ثبت بدليل في بعض افعاله واحكامه فيبقى في الباقي على
عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء ولم ينتسخ ولا احتمله فان الباقي يبقى
على عمومه فاما فيما نحن فيه فالنص المعلول هو الشاهد بعلته فاحتمل في
نفسه الا يكون معلولا بعارض كان شاهدا هو الحجة بشهادته فاحتمل ان لا يكون
حجة بعارض رق فيصير احتمالا لا في نفس ما هو حجة وفي الفصل الاول كان
الاحتمال في العمل بما ثبت حجة الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة
السرخسي في اصوله واما علماؤنا فقد شرطوا الدليل المميز ولكن بدليل
آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه وشرطوا قبل ذلك
ان يقوم الدليل في الاصل على كونه معلولا في الحال لان النصوص نوعان
معلول وغير معلول والمصير الى التعليل في كل نص بعد زوال هذا الاحتمال
وذلك لا يكون الا بدليل يقوم في النص على كونه معلولا في الحال ونظيره
مجهول الحال اذا استشهد فانه ما لم يثبت خبرته بقيام الدليل عليه لا يكون
شهادته حجة في الالزام وقبل ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق
الظاهر ولكن هذا يصلح للدفع لا للالزام فكذلك الدليل الذي دل في
كل نص على انه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال فما لم يثبت بالدليل
الموجب ليكون هذا النص معلولا لا يجوز المصير الى تعليله لتعدية الحكم الى الفروع

فنقول

ثبوت م

فيه معنى الالزام وهو نظير استصحاب الحال فانه يصلح حجة للدفع لا
للالزام لبقاء الاحتمال فيه فان قيل اليس الاقتداء برسول الله في افعاله
جاء بنص ملزم يعم الدليل المانع وقد ظهرت خصوصيته في بعض الافعال
ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به
الا بعد قيام الدليل قلنا رسول الله امام يقتدي به ما لم يعتنع الا ليأخذ
الناس بهديه وهداه فيكون الاقتداء به هو الاصل فان كان قد يجوز
ان يكون هو مخصوصا ببعض الاشياء ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة
دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل
التخصيص فكذلك الاقتداء في افعاله فاما ههنا فاحتمال كون النص
غير معلول ثابت في كل اصل مثل احتمال كونه معلولا فيكون هذا بمنزلة
المجمل فيما يترجح الى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون الا بعد قيام دليل
مبين فكذلك تعليل الاصل ليوضحه ان هناك قد قام الدليل الموجب
للعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقا وهو قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة وههنا الدليل موصلا حجة الوصف
الموجود في النص وذلك لما يعلم بالرأي فلا ينعدم به احتمال كون
النص غير معلول لانا قد بينا ان في تعليل النص معنى الابتلاء والابتلاء
يكون غير معلول من النصوص اظهر وبعد ما تحققت المساواة في معنى
الابتلاء لا بد من قيام الدليل في المنصوص على انه معلول للحال الى هنا
لفظ شمس الائمة قوله ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب
والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمح منا السيد لان بالاصل
وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على
ان هذا النص بعينه معلول اي ببيان ما قلنا من الاصل وهو انه لا بد من
قيام الدلالة على كون النص معلولا في الحال ولا يكتفى بكون الاصل في
النصوص التعليل قولنا في حديث الاشياء الستة في تعليل الذهب
والفضة بانه معلول بالوزن والجنس وانكره الشافعي وقال النص

ان هـ

مَعْلُولٌ بِعِلَّةِ الثَّمَنِيَّةِ فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْحَدِيدِ وَنَحْوِهِ وَعِنْدَنَا يَتَعَدَّى إِلَى سَائِرِ
الْمَوْزُونَاتِ قَالَ الشَّيْخُ فَلَا يُسْمَعُ مِنَّا الِاسْتِدْلَالُ بِالْأَصْلِ يَعْنِي
لَا يُسْمَعُ التَّمَسُّكُ بِالْأَصْلِ وَهُوَ كَوْنُ الْأَصْلِ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلَ فَيُشْتَرَطُ
قِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِ النَّصِّ مَعْلُولًا فِي الْحَالِ وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الشَّيْخُ
وَمَنْ وَافَقَهُ اشْتِغَالٌ بِمَا لَا يَعْنِيهِ لِأَنَّ بَحْثَنَا مَعَ الشَّافِعِيِّ وَمُوَافِقِيهِ مَعْنًى
فِي أَنَّ الْأَصْلَ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ وَاتَّفَقَ أَيْضًا مَعَنَا فِي الدَّلِيلِ الْمُمَيِّزِ.
لَمْ يَشْتَرِطِ الشَّافِعِيُّ قِيَامَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّصَّ مَعْلُولٌ لِلْحَالِ
فَإِذَا لَمْ يُشْتَرَطْ فَلَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى إِثْبَاتِ كَوْنِ هَذَا النَّصِّ مَعْلُولًا فِي الْحَالِ
فَيَكْفِينَا اسْتِنْبَاطُ الْوَصْفِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ عِلَّةً وَتَمْيِيزُهُ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ
الْأَوْصَافِ ثُمَّ تَرْجِيحُ عِلِّيَّتِنَا عَلَى عِلِّيَّتِهِ وَأَيْضًا أَنَّ الشَّافِعِيَّ عَلَّلَ بِعِلَّةِ
الثَّمَنِيَّةِ لِيَكُونَ مُقَرِّرًا بِأَنَّ النَّصَّ مَعْلُولٌ فِي الْحَالِ إِذْ لَوْ يَكُنْ مَعْلُولًا
أَصْلًا لَمْ يُعَلِّلْ بِشَيْءٍ وَأَيُّ دَلِيلٍ أَقْوَى مِنْ مُسَاعَدَةِ الْخَصْمِ فَافْهَمْ قَوْلُهُ
وَدَلَالَةُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا النَّصَّ تَضَمَّنَ حُكْمَ التَّعْيِينِ بِقَوْلِهِ بِيَدٍ بِيَدٍ
وَذَلِكَ مِنْ بَابِ الرِّبَوَا لِأَنَّ تَعْيِينَ أَحَدِ الْبَدَلَيْنِ شَرْطٌ جَوَازِ الْكُلِّ بَيْعٍ
أَخَّرَ أَحَدَ الدَّيْنَيْنِ بِالدَّيْنِ وَتَعْيِينُ الْآخَرِ وَاجِبٌ طَلَبًا لِلِاسْتِوَاءِ بَيْنَهُمَا
أَخَّرَ أَحَدَ شُبْهَةِ الْفَضْلِ الَّذِي هُوَ رِبَوَا وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا
الرِّبَوَا فِي النَّسِيئَةِ وَقَدْ وَجَدْنَا هَذَا الْحُكْمَ مُتَعَدِّيًا عَنْهُ حَتَّى قَالَ الشَّافِعِيُّ
فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ إِنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ وَقُلْنَا جَمِيعًا فِيمَنِ اشْتَرَى
حِنْطَةً بِعَيْنِهَا بِشَعِيرٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ حَالًّا غَيْرَ مُؤَجَّلٍ أَنَّهُ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مَوْصُوفًا
لِمَا قُلْنَا وَوَجَبَ تَعْيِينُ رَأْسِ مَالِ السَّلَمِ بِالْإِجْمَاعِ وَإِذَا ثَبَتَ التَّعَدِّي فِي
ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ مَعْلُولٌ فَلَا يَتَعَدَّى بِلَا تَعْلِيلٍ بِالْإِجْمَاعِ فَقَدْ صَحَّ التَّعَدِّي وَلَمْ
يَكُنِ الثَّمَنِيَّةُ مَانِعَةً وَإِذَا ثَبَتَ فِيهِ يَثْبُتُ فِي مَسْأَلَتِنَا لِأَنَّهُ مُؤَجَّلٌ بِعَيْنِهِ بَلْ رِبَوَا
الْفَضْلِ ثَبَتَ مِنْهُ شَرْعُ الشَّيْخِ يَسْتَدِلُّ عَلَى كَوْنِ نَصِّ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ مَعْلُولًا
فِي الْحَالِ وَهُوَ مِنْهُ اشْتِغَالٌ بِمَا لَا يَعْنِيهِ لِاسْتِحَالَةِ كَمَا قُلْنَا آنِفًا وَمَعْنَى قَوْلِهِ
وَدَلَالَةُ ذَلِكَ أَيْ وَدِلَالَةُ كَوْنِ نَصِّ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ مَعْلُولًا فِي الْحَالِ أَنَّ هَذَا

النَّصَّ

النص وهو حديث الاشياء الستة تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد
يدا بيد وقلنا قبل هذا الباب في حديث ابي سعيد الخدري عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ربوا والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والحنطة
بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والشعير بالشعير مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وذلك من باب الربوا
ايضا اي اشتراط التعيين من باب الربوا في هذه الاموال كاشتراط
المماثلة فيها عند مقابلة الجنس بالجنس حتى يتحقق الربوا في هذه
الاموال عند فوت التعيين كما يتحقق الربوا عند فوت المماثلة
والدليل على شرط التعيين ان احد البدلين لابد ان يكون معينا في
كل بيع لان الكالي بالكالي حرام بالحديث فاذا تعين احد البدلين
للاخر ارتفع الكالي بالكالي ووجب شرط تعين البدل الاخر فيما نحن فيه
لان المساواة في البدلين شرط عند اتحاد الجنس لقوله عليه السلام
مثلا بمثل فاذا لم يكن احد البدلين معينا يكون فيه شبهة الربوا
لان للنقد مزية على النسيئة والشبهات في باب الحرمات ملحقة
بالحقيقة فلاجرم اشترط تعيين البدل الاخر وايده قوله عليه
السلام لا ربوا الا في النسيئة ووجدنا هذا الحكم وهو التعيين في
الذهب والفضة متعديا عن اشتراط التعيين فيهما الى غيرهما بالاجماع
حتى قال الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام واختلفا
جنسا وقلنا نحن لا يجوز بيع حنطة معينة وشعير غير معين
غير موصوف في المجلس وان كان الشعير موصوفا لانعدام
المساواة في اليد باليد بترك التعيين كما في بيع الذهب بالفضة اذا
لم يقبض احدهما في المجلس ومنا معنى قوله لما قلنا يعني لما قلنا من
شرط تعيين البدل الاخر اخيرا عن شبهة الفضل ووجب تعيين رأس

مال السلم ايضا بالاجماع ويجب قبض رأس المال في المجلس سواء كان رأس
المال دينا او عينا اما اذا كان دينا كالدراهم والدنانير فلانهما لا يتعينان
في العقود ولتعيينهما بالقبض واذا افترقا قبل القبض يلزم الافتراق عن دين
بدين والنبي عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي ولانه اذا كان رأس المال
عينا من غير الاثمان فالقياس ان لا يبطل السلم بالتفرق قبل القبض لان
الافتراق وقع عن عين بدين وانما اعتبر قبضه استحسانا لان الاصل في رأس
المال ان يكون دينا لا عينا فلئن وقع عينا فعلى خلاف الاصل يكون فيلحق بالاصل
ولا بتغير الشروط باعتبارها وهذا العذر فاذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه
معلول يعني فاذا ثبت حكم التعيين المستفاد من قوله عليه السلام يدا بيد
فيما ذكر من المسائل وهي شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي وبطلان بيع الحنطة المبتلة بشعير بغير عينه بالافتراق ووجوب
تعيين رأس المال بالافتراق ايضا ثبتنا بحديث الاشياء الستة معلول لانه
لا يوجد التعدي ولا يصح لو لم يكن النص معلولا ولم يكن تعليل الخصم بالثمنية
مانعا للتعليل بالوزن لان التعليل بالا بتعدي وهو التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بما يتعدي وهو التعليل بالعلة المتعدية الى سائر الموزونات
واذا ثبت فيه ثبت في مثلنا لانه هو بعينه يعني واذا ثبت التعليل في هذا
النص وهو حديث الاشياء المذكورة المتضمنة لقوله يدا بيد في حق
تعدي التعيين الى المسائل المذكورة ثبت التعليل في النص في مثلنا
ايضا وهو تعليل نص الذهب والفضة بالوزن حتى تعدي الى سائر الموزونات
كالحديد والنحاس وغيرهما ولم يكن التعليل بالثمنية مانعا لتعليلنا بالوزن
لان تعليلنا بالوزن والجنس لوجوب المماثلة في سائر الموزونات للاحتراز
عن الربوا كالتعليل بالتعيين في البدل الاخر لوجوب المساواة احترازا
عن شبهة الفضل لان التعليل في الوجهين للاحتراز عن الربوا وهذا معنى
قوله لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه يعني ان ربوا الفضل بوجود
القدر والجنس اقوى من ربوا النسيئة لان الاول ربوا حقيقة والثاني شبهة

الربوا

الربوا بوجود احد الوصفين دون الاخر فلما ثبت حكم التعدية في حق
التعيين من قوله عليه السلام يدا بيد الى شبهة الربوا دون النسيئة حتى
لزم التعيين في البدل الاخر بوجود شبهة العلة دون احد الوصفين
فلان يثبت حكم التعدية في حق وجوب المماثلة من قوله الذهب بالذهب
مثلا بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل الى حقيقة الربوا بوجود حقيقة العلة
بوجود الوصفين حتى يلزم حكم المساواة في سائر الموزونات بالطريق
الاولى وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه وبيان
هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثبت فيهما بالنص وهو معلول
عندنا بعلة الوزن وانكر الشافعي هذا فنحتاج الى ان نثبت بالدليل
انه معلول عندنا بعلة الوزن وفيه نوعان من الدليل احدهما قوله
عليه السلام يدا بيد ففيه ايجاب التعيين وهو متعد الى الفروع لانه لا بد
من تعيين احد البدلين في كل عقد فان الدين بالدين حرام بالنص وذلك
ربوا كما قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة ثم وجوب التعيين في البدل
الاخر منا لاشتراط المساواة فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط
بقوله مثل بمثل وعند اختلافا في الجنس المساواة في العينية شرط لقوله عليه
السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
وهذا حكم متعد الى الفروع فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام
بالطعام مع اختلاف في الجنس بهذا النص ونحن لا نجوز بيع مفيه من حنطة
بعينها بمفيه من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا
وحل التفاضل بينهما لان بترك التعيين في المجلس ينعدم المساواة في
اليد باليد وشرطنا القبض في رأس المال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين
فعرفنا انه معلول والتعليل بالثمنية يمنع التعدية فباعتبار كونه معلولا
يكون حكمه متعديا الى الفروع فالوصف الذي يمنع التعدية لا يقدح فيه
ولا يخرجه من ان يكون شاهدا بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فانه لا يكون
طعنا في شهادته لانه لا يخرج به من ان يكون اهلا للولاية والشهادة

تبقى على ذلك بخلاف صفة الرق فان الطفل يمنع العمل بشهادته حتى
يثبت حريته بالحجة لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية والعلاجة
للشهادة تبقى على ذلك اي هنا لفظ شمس الائمة فان قلت لا نسلم
تعدية التعيين الى الفرع لان تعدية الحكم لا تكون الا الى فرع موافق
الاصل ولا نص فيه كما سيجيء بيانه في الباب الذي بعد هذا ومنافيما
نحن فيه حكم التعيين ثبت بالنص سواء كان في متفق الجنس او مختلفي
الجنس اما في الاول فبقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا الى اخر الحديث واما في الثاني فبقوله عليه السلام
واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وفي
راس المال ثبت بحديث الكالي بالكالي قلت التعدية الى فرع
موافق وفيه نص يجوز عند مشايخ سمرقند اذا كانت على موافقة
النص ويسيجيء بعد هذا الباب والامر عندنا في اظهر وكلا منافعه
لانه يجوز التعدية الى الفرع فيه نص وهذا كله عذر عن التزام الشيخ
ما لا يلزمه ووقوعه في الورطة والا فلا حاجة بنا الى السوال والجواب
اصلا بعد استنباط العلة المؤثرة مع كون الاصل في النصوص التعليل
لان تاثير العلة لا يكون الا اذا كان النص معللا في حال الاستنباط
فدل التاثير على كونه معللا فلا حاجة اذن الى اثبات كونه معللا في
الحال قال ابو بكر الرازي في باب الربوا من شرحه لمختصر الطحاوي وكان
ابن عباس يجيز التفاضل في الذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد
ويروي فيه عن اسامة بن زيد ان النبي عليه السلام قال لا ربوا الا في النسيئة
ثم لما توا تر الخبر عن رسول الله عليه السلام بتحريم التفاضل في الذهب بالذهب
والفضة بالفضة رجع اليه وترك قوله الاول قال جابر بن زيد ترك ابن
عباس قوله في الصرف وفي المتعة وقال ابن سيرين اشهد على اثنين عشر من
اصحاب ابن مسعود شهدوا ابن عباس حين رجع عن الصرف منهم عبيدة
السلماني وبحر اسامة عن النبي عليه السلام انه قال لا ربوا الا في النسيئة غير

عنده

مناف

مناف للاء خبار الاخر لاحتمال كون مراده في الجنسين نحو الذهب بالفضة والفضة
بالذهب وقال ايضا في مسئلة العلتين وذلك كلام خارج على سبيل منهوم
محمول عليه دون استعمال الاطلاق يعني ان رسول الله عليه السلام سئل
عن مختلفي الجنس في الربوا فقال عليه السلام لا ربوا الا في مختلفي الجنس
الا في النسيئة قوله وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول
فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل
على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها اعلم ان ايراد هذه
المسئلة في هذا الموضع ليس فيه كبير مناسبة وحقها ايرادها في باب
شروط القياس عند قوله من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا
لان الشافعي يثبت اسم الخمر في سائر الاشربة بسبيل التعليل بانها
سميت خمرا لمخامرتها العقل ونهى لعينها والمخامرة موجودة في سائر
الاشربة فتكون خمرا او سميت خمرا لعلة الاسكار والاسكار موجود في
سائر الاشربة فتكون خمرا او سميت خمرا لمعنى الشدة المطربة وهذا المعنى
موجود في سائر الاشربة فتكون خمرا الجواب ان اثبات الاسامي بالتعليل
لا يجوز فلا يجوز تسمية الجراب والجوالق والبيت قارورة لمعنى قرار الشيء
فيها وان كانت القارورة يقر فيها الشيء وانما هذا الباب لبيان ان التعليل
اصل في النصوص امر لا فعند الشافعي مع كون التعليل اصلا لانه من دليل
مميز ولا يشترط كونه معللا في الحال وهو مذهب بعض اصحابنا وعند المحول
الثلاثة يشترط فبعد ذلك قول الشيخ قال الشافعي ان تحريم الخمر معلول ان
اراد به انه معلول في الحال فالشافعي لا يدعي ذلك وان اراد انه معلول
عنده بوا حدة من العلل المذكورة فلا معنى لايراده هنا ولهذا لم يذكره صدر
التقويم في هذا الموضع وقد ذكره شمس الائمة السرخسي ويرد عليه
ما ورد على الشيخ ومع هذا بين كلام الشيخ فنقول معناه ان جعل الشافعي
الخمر معلولة بعلة المخامرة ونحوها حتى يثبت اسم الخمر في سائر الاشربة
ليس له دليل في ذلك من قبل النص او الاجماع ولا يثبت الاسامي اللغوية بالقياس

ايضا فاذا بقي كلامه بلا دليل وكل كلام لا دليل له لا يلتفت اليه فلو كانت
الخمر خمرا لعلة المخامرة او الاسكار لم يكن القليل حراما لعدم الاسكار
او المخامرة وحينئذ كانت حراما قبل المخامرة وقبل الاسكار وقد انها
كانت خمرا لا لهذه العلة بل الدليل دل على خلاف ما قال لان النص جعل
حرمتها لعينها في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان وقد سماها رجسا وهو اسم للحرام النجس
لعينه بلا شبهة ودليله قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس ولحمه حرام
نجس عينا بلا شبهة فكذا الخمر وقال الطحاوي في شرح الآثار وحدثنا
فهد قال حدثنا ابو نعيم قال حدثنا مسعر بن كدام عن ابي عون الثقفي
عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن ابن عباس قال حرمت الخمر لعينها
والسكر من كل شراب فاخبر ابن عباس ان الحرمة وقعت على الخمر لعينها وعلى السكر
من سائر الاشربة سواها فثبت بذلك ان ما يسوي الخمر مما يسكر كثيره قد يباح
شرب قليله الذي لا يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
عند هم وقذف بالزبد ايضا عند ابي حنيفة وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله ومثال هذا ما قاله الشافعي في تحريم الخمر انه معقول من غير قيام
الدليل فيه على كونه معقولا بل الدليل من النص وآل على انه غير معقول
وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب واثبات
الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت
في الخمر الا ترى انه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ولا يكون التقدير
في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر وانما يلاك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط
فلا يتبين به كون النص معقولا ثم تعليل النص قد يكون تاوة بالنص نحو قوله
تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة
طلقات بطعك فاخباري وقد يكون بنحوي النص كقول النبي عليه السلام في
الثمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا وان
كان مائعا فاريقوه فان في هذا اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه

وكذلك

وكذلك خبر الواحد من هذا النوع كما بيناه وقد يكون بالاستدلال بحكم النص
كقوله عليه السلام في دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضأي لكل صلاة
وقد يكون باتفاق العاملين على كونه معقولا لا تعبد وجود شيء من هذه الادلة
في النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معقول الى هنا لفظ شمس الائمة
قوله وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من التعدي لكنه
ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا هذا جواب سؤال يرد على قوله ان النص اوجب
تحريم الخمر لعينها وجه السؤال ان يقال لا نسلم ان تحريم الخمر لعينها لا لمعنى
المخامرة ولا لمعنى الاسكار فلو كان لعينها لا لمعنى كان تحريمها تحريم معقول المعنى
وما كان تحريم معقول المعنى لا يتعدى حكمه الى غيره بل يقتصر على مورد النص
وقد تعدى حكمه الى سائر الاشربة المحرمة من العصير المطبوخ اذا في طبخة اذا غلا
واشتد وتقيع التمر وتقيع الزبيب اذا غلا واشتد في التحريم والنجاسة فعلم
ان تحريم الخمر لمعنى لا لعينها فاذا تعدى حكم النص في الحرمة والنجاسة
يجب ان يتعدى في حق الحد ايضا فيجب في القليل كما في الخمر فاجاب عنه
وقال الحرمة والنجاسة في الاشربة المذكورة ليستا لاجل تعدي
حكم الخمر الى الاشربة التي ذكرت بل الحل شبهة ثبتت باخبار الاحاد نحو قوله
عليه السلام كل مسكر حرام والحرمات تثبت بالشبهات بخلاف الحد فانه لا
لا يثبت بالشبهات بل يسقط بها فلو كانت الحرمة والنجاسة بسبيل التعدي
لوجب ان يثبت الحكم في الفرع مثل ثبوته في الاصل وليس كذلك فان حرمة
الخمر كاملة وحرمة هذه الاشربة قاصرة للاختلاف في حرمتها حتى يكفر
مستحل الخمر ولا يكفر مستحل هذه الاشربة لكن يضلل ويحد شارب قطرة من الخمر
ولا يحد شارب هذه الاشربة ما لم يسكر ويجوز بيع هذه الاشربة ويضمن
متلفها عند ابي حنيفة خلافا لهما ولا يجوز بيع الخمر ولا يضمن متلفها اذا كانت
الحرمة لمسلم ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة هذه الاشربة في غلظتها وخفتها
روايتان متردد لك في كتاب الاشربة من عناية البيان ثم اعلم ان الشيخ اراد
بالاشربة ما سوى الخمر من الاشربة المحرمة وهي العصير المطبوخ اذا في طبخة وتقيع

التمر وتبيع النبيذ لا الاشربة منطلقا لان ما سوى ذلك من الاشربة المتخذة
من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال في قول ابي حنيفة وليست بحرام حتى
لا يجب الحد وان سكر منه في قول ابي حنيفة وروي عن محمد انه حرام يجب الحد
بالسكر وقد مر ذلك في غاية البيان **قوله** ومثال هذا الشاهد
لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن
بالرق فكذلك منا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن
ومتى وقع الطعن في الشاهد بما موجرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية
الا بحجة فكذلك منا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بالحجة اي مثال تعليلنا في الذهب
والفضة بالوزن وجعلنا وصف الوزن شاهدا على ثبوت الحكم في سائر الموزونات
كالشاهد في الدعاوي والخصومات فانه لما قبلت شهادته بان يكون حرا عاقلا
بالغا مسلما عدلا لا يبطل شهادته بالطعن من الخصم بانه جاهل ولا يصلح الطعن
بالجهل مسقطا لشهادته لان الشهادة بالولاية بوجود الاوصاف المذكورة في
الشاهد والجهل لا يسقط الولاية فكذلك جعل الوزن شاهدا في الفرع لا يبطل
بتعليل الشافعي بالثمنية لان تعليله لا يصلح طعنا في تعليلنا لان التعليل
بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية ثم في الشاهد في الخصومات
اذا طعن الخصم بما يصلح طعنا وجرحا في الشهادة كالرق والكفر والصبا لا بد
من اثبات الحرية ولا يكتفى بان الاصل هو الحرية في دار الاسلام ولا بد من اثبات
الاسلام ولا يكتفى بان الاصل هو الاسلام في دارنا ولا بد من اثبات البلوغ ولا
يكتفى بان الظاهر من حال المراهق البلوغ فكذلك في الوصف الشاهد على ثبوت
الحكم في الفرع لما طعن الخصم بان النص ليس بمعلول فلا بد من اثبات انه
معلول ولا يكتفى بان الاصل في النصوص التعليل الا باقامة الحجة على انه معلول
لانه يحتمل ان يكون من جهة ما ليس بمعلول ثم لنا نظر في كلام الشيخ وعبارته
حيث قال قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع فان الشخص متى كان
جاهلا بحدود الشرع من الصلاة والزكوة والصيام والحج كيف يقبل شهادته
لانه حينئذ لا يكون مسلما لعدم علمه باركان الاسلام لانها مبنية والايمان بالله وملائكته

ورسله

واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى ومن لا يكون مسلما لا يجوز
شهادته نعم اذا عرف هذه الاشياء جملة ولكن لم يعرف تفاصيل ذلك بالدلائل
يقبل شهادته بعد وجود اهلية الشهادة من العدالة وغيرها ولكن لا ينبغي من
لا يعرف التفاصيل جاهلا بحدود الشرع وهذا لم يقيد شمس الائمة في عبارته
الجهل بحدود الشرع بل قال لمثيره صفة الجهل في الشاهد وعبارته ذكرت
عند قوله ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التغليس بقوله يد بيد وكذا
القاضي ابو زيد لم يذكر لفظ الحدود في التقويم فانه قال فيه وهذا كالشاهد
يطعن فيه بجهل فلا يكون طعنا لان الطعن لا يسقط ولايته والشهادة
من جملة الولاية وانما يكون طعنا ذكر الشاهد بوصف مسقط للولاية كالصبا
والرق والكفر في حق الكل ونحوها فكذلك هنا انما يكون طعنا اذا اشير
الى وصف مانع من ولاية الشهادة بحكم الفرع جملة فاما اذا وجدناه مع
الوصف الذي طعن به شاهد في موضع فيعلم ان ذلك الوصف ليس بطعن
ولا هو مبطل عليه وصفة الشهادة مرة تثبت صفة الشهادة للشاهد
بسبب ثبوت الولاية من الاسباب الموجبة للحرية ومرة بحكم شهادته
فاذا وجدناه كما مقبولة في عادته على وجه الصحة صارت حجة فكذلك
الاصل انما يصير من جملة ما يعمل بعلته اذا وجدناه عمل به في عادته او وجدناه
من البنين عليه السلام نصا على كونه معلولا بعينه او دليلا من النص مما
يثبت به الاحكام من الاستدلال ونحوه الى هنا لفظ التقويم

باب شروط القياس

قد ذكر صاحب
التقويم فيه وجه البداءة بالشرط فقال نبدأ بالشروط لان الركن لا يعمل الا
معها وهذا كالرجل يريد النكاح فسبيله ان يبدأ باختيار الشهود وكذلك
من يريد الصلاة فسبيله ان يقدم الوضوء وستر العورة **قوله**
وهي اربعة اي الشروط اربعة وقد تبع الشيخ في حصر الشروط على اربعة صاحب
التقويم وراى شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله على الاربعة المذكورة
وذكر تمام قال والخامس ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص

وذكر نظيره ما قالا علماؤنا رحمهم الله انه لا يجوز قياس السباع سوى المؤذيات
الخمس على الخمس بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وفي الحرم لان النبي صلى الله
عليه وسلم قال خمس يقتلن في الحل والحرم واذا تعدى الحكم الى محال اخر
يكون اكثر من خمس فكان في هذا التعليل ابطال لفظ من الفاظ النص بخلاف حكم
الربوا لان النبي عليه السلام لم يقل الربوا في ستة اشيا ولكن ذكر حكم الربوا
في اشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص ابطال شي من الفاظ النص هذا كله لفظه
رحمه الله وقال صدر الاسلام البزدوي في اصول فقهه لصحة
القياس شرط واحد لا غير وهو ان يكون العلة متعدية وهو ان يوجد في غير المنصوص
عليه فيتعدى حكم المنصوص عليه الى غيره **قوله** ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص اخر هذا هو الشرط الاول من الشرايط الاربع التي ذكرها
ويجيء بيان مذا عند ذكر شهادة خزيمة اي شرط القياس انه لا يكون الاصل
وهو المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص اخر اي مفردا بالحكم والحكم هو قبول شهادة
خزيمة وحده والنص الاخر هو ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل شهادة
كشهادة شاهدين حتى شهادة وحده من عموم سايرالشهادات المشروطة
بالعدد فلم يجز قياس شهادة غير خزيمة وحده قياسا على شهادة خزيمة
وحده واتفق على هذا الشرط النحول الثلثة وانكره البستي في اصوله
فقال وبعض اصحابنا قال ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه عن القياس كشهادة خزيمة لا يجوز ان يقاس عليه غيره وكذلك في نظايره
مثل جواز صرف الكفارة الى غيره في حق الاعرابي مخصوص عن القياس فلا يحتمل
التعدي منه بالقياس الى ههنا لفظ البستي ثم قال وعندي ان كل نص ورد
بحكم في محل معقول معناه تعدى الحكم حيث ما تعدى المعنى فكل نص هو اصل
بنفسه صالح للالحاق بغيره وشهادة خزيمة لا يلحق بها غيرها لكونها غير معقولة
المعنى ولو عقلنا معناها لجوزنا قياس غيرها عليها وفي حق الاعرابي كذلك الا
انه لا يجوز باعتبار النص هو قوله عليه السلام يجزيك ولا يجزي احدا بعدك
فاما باعتبار انه مخصوص عن القياس فلا يثبت ان الشرط ما قلناه الى ههنا لفظ البستي اراد

بقوله

بقوله ما قلناه تعدية الحكم بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه من غير زيادة
ولا نقصان والحق عندي ما قاله البستي لانه لو كان كون الاصل غير مخصوص
بحكمه بنص اخر شرط القياس لم يجز قياس من لم يكن بينته صالحة للقتال
كالشيخ الفاني والطفل ونحوهما لعدم علة الحراب على الذمي لان الذمي مخصوص
بحكمه بنص اخر وهو قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الاخر ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون عن قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم الاصل هو النص الدال
على ثبوت الحكم كحديث الحنطة بالحنطة او المنصوص عليه وهو البر فعند
المتكلمين هو الاول وعند الفقهاء هو الثاني وكذلك اختلفوا في الفرع فعند
المتكلمين الفرع في القياس هو متبع الارز مثلا دون نفس الارز
وعند الفقهاء هو نفس الارز وقد مر بيان ذلك مستوفى في اول القياس
ينظر ثمة وقد مر ان الاصل يستعمل في اربعة اشياء ايضا والباء في
بحكمه للمصاحبة على معنى مع والضمير راجع الى الاصل والفرق بين استعمال
الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها والباء
في بنص للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم وتسمى اداة ووصلة ويجوز
ان يقال للسببية كما في قولك بنعمة الله وصلت الى كذا وكذا وبزيد فعلت
كذا المعنى بسبب معونة زيد فعلت **قوله** وان لا يكون معدولا
به عن القياس هذا هو الشرط الثاني من الشرايط القياس والمراد بكونه
معدولا به عن القياس ان يكون غير معقول المعنى بحيث لا يدركه العقول بان
يكون مقتضاه على خلاف مقتضى العقل كالحكم في اكل الناسي فان بقاء الصوم
مع وجود الاكل المنافي للاداء مثل هذا الاكل غير معقول ولكنه ثبت بالنص
بخلاف القياس والضمير في حكمه راجع الى الاصل وفي به راجع الى الحكم والباء
في به للتعدية لان العدول لازم تقول عدلت عن الطريق اذا ملت عنه ومعنى
معدولا به عن القياس مملا عن سنن القياس ورد البستي في اصوله هذا
الشرط وقال قال بعض اصحابنا من شرط صحة القياس ان لا يكون الحكم في الاصل

معدولا به عن القياس كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وحل الاكل في متروك التسمية ناسيا الا ان هذا كله غير صحيح لان كل حكم ثبت شرعه وعقل معناه ففي اي موضع وجد ذلك المعنى لابد من ثبوت ذلك الحكم الا ترى ان النص ورد ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا ثم الحق به الموافعة لاشتراكهما في المعنى وهو دفع الحرج وهذا لان الحكم في اصل العلة لابد ان يكون ثابتا بالنص او الاجماع فاذا عقل معناه ووجد ذلك المعنى بعينه في موضع اخر فقد تحقق ما هو ركن القياس وعين القياس كيف يكون مخالفا للقياس اليس هنا لفظ البستي وجوابه ان الحكم في وقاع الناسي بالدلالة لا بالقياس قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا هو الشرط الثالث من الشرايط وهو مشتمل على شروط ثمنية الاول كون الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا ويجيء بيانه عن قريب والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لا لغويا والثالث ان يكون الحكم ثابتا بعينه من غير تغيير في الفرع بان يكون حكمه مثل حكم الاصل والرابع ان يكون الفرع نظير الاصل والخامس ان يكون في الفرع نص اخر ويجيء عقيب هذا بيان الجميع مفصلا ان شاء الله تعالى والمراد من التعدية ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع مجازا لان تعدية حكم الاصل حقيقة لا تتصور لكون الحكم عرضا وانكارنا استعمال التعدية على من حد القياس بذلك لان المجاز لا يجوز استعماله في الحد فامل في غير الحد فالمجاز بابه مفتوح بحيث لا يدرك كثرة استعماله لا يحصى ولا يعد قوله وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله وهذا هو الشرط الرابع من شرائط القياس يعني ان من جملة شروطه بقاء الحكم في المقيس عليه بعد التعليل كما هو قبل التعليل يعني لا يجوز القياس بحيث يتغير حكم الاصل بعد التعليل عما كان قبل التعليل وسيتكلم فيه ان شاء الله قوله واما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه شرع الشيخ في بيان الدليل على كون الاشياء المذكورة شرائط القياس فقال اما الاول اي فاما الشرط الاول فانما جعل

شرطا لان الحكم متى ثبت اختصاصه بنص اخر صار التعليل مبطلا للاختصاص فلا يجوز ابطال محل النص بالتعليل على سبيل المعاوضة لان شرطها المساواة ولا مساواة بين التعليل والنص وانما قلنا على سبيل المعاوضة لانه لو جاز التعليل فيما كان مخصوصا بحكم بنص اخر لم يبق الخصوص بل يثبت العموم فيلزم المعارضة بينهما لكن المعارضة قوله واما الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فيما وجد مخالفا للقياس لم يصح اثباته كالنص الذي لا يقبل للاثبات اي واما الشرط الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس فانما شرطناه لان القياس لا يكون الا بان يكون الاصل معقولا معقول المعنى فاذا لم يكن المعنى معقولا في الاصل لا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان المعنى الجامع بين الاصل والفرع لا بد ان يدرك في اصل غير معقول المعنى فكان كونه غير معقول المعنى نافيا للقياس فلا يجوز اثبات القياس بما كان نافيا له كالنص اذا كان نافيا للتحريم لم يجز اثبات التحريم به قوله واما الثالث فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا يفعل الا في محله وهو الفرع والاصل معا واعا التعليل لاقامة حكم شرعي اي واما الشرط الثالث وهو ان تتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فانما جعلناه شرطا لان القياس محاذاة بين الشيئين في اثبات مثل حكم احدهما في الاخر اذا كانا مما يكيل لانه لا يتصور معنى المحاذاة في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لعدم المماثلة فثبت ان القياس لا يكون الا بين الشيئين المماثلين وهما الاصل والفرع اللذان هما محل القياس وهذا معنى قول الشيخ يفعل الا في محله اي لا يوجد القياس الا في محله ولكن في الحكم الشرعي لان كلامنا في القياس الشرعي وهو الذي يبنى على الاصول الثابتة شرعا كالكتاب والسنة والاجماع لا في العقلي وهذا معنى قوله وانما التعليل لاقامة حكم شرعي قال القاضي ابو زيد في التقويم واما الثالث فلان المقايسة هي المحاذاة بين الشيئين فلا يتصور ثبوتها في شيء واحد ولا اذا لم يكن نظيرا ومتى لم يتعد الحكم الى فرع يعم الاصل وحده ولا يكون النظر لاثبات الحكم فيه مقايسة فعلمت ان محل المقايسة حادثتان

ليستوي بينهما بالمعاينة ومحل ما ينفعل فيه الافعال والاقوال شرط لصحتها
في كل باب كالحي شرط ليكون صدمته ضربا وقطعه قتلا فاما كون الحكم
شرعيا فلان الكلام مفروض في القياس على اصول ثابتة شرعا ولا يعرف بالتامل
فيها ما كانت ثابتة لا شرعا كما لا يعرف بالتامل في اصول الشرع احكام الطب
واللغة الجهنا لفظ التقويم **قوله** واما الرابع فلما قلنا ان
القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه اي واما الشرط الرابع وهو ان يبقى
حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله فانما جعلناه لذلك شرطا للقياس
لما قلنا في دليل الشرط الاول ان التعليل لا يعارض النص فلو لم يبق حكم النص
بعد التعليل على حاله الاولى وتغير عما كان بالتعليل يلزم معارضة التعليل
النص وهو باطل لعدم شرط المعارضة وهو المساواة فان قلت لم لا
لم يجز ان يكون هذا الشرط لو صح كان قادحا في كل قياس لان حكم النص هو ثبوت الحكم في المنصوص
عليه وهو حاصل به وبالقياس يثبت في الفرع ايضا فيتعمم فيلزم التغيير
قلت سلمنا ان الحكم اذا ثبت في الفرع ايضا تعمم على معنى ان هذا الحكم ثبت
في الاصل والفرع جميعا ولكن لا نسلم تغير حكم الاصل لان حكم الاصل باق بعد
التعليل على ما كان الا ترى ان الحكم البر حرمة الربوا في مكيل قوبل بجنسه
متفاضلا وفي الارز ايضا حكمه حرمة الربوا في مكيل قوبل بجنسه متفاضلا
فاذا لم يتغير حكم الاصل بالتعليل بالكيل بالجنس وكذلك حكم الذهب
حرمة الربوا في موزون قوبل بجنسه متفاضلا وكذلك حكم سائر الموزونات
حرمة الربوا في موزون قوبل بجنسه متفاضلا فلم يتغير حكم الاصل بالتعليل
بالوزن والجنس والمراد من بقاء حكم الاصل على ما كان ان لا يتغير بعد التعليل بزيادة
فيه او نقصان وهذا قائم فيه كما كان فلا يرد السؤال **قوله**
مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول
شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل اي
مثال الشرط الاول وهو ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ان الله عز
وجل شرط العدد في جميع الشهادات المطلقة مثل قوله تعالى واستشهدوا

شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا اذوي عدل منكم وقوله تعالى
في الوصية اثنان منكم ثم ثبت قبول شهادة خزيمة وحده بلا اشتراط العدد
بنص خاص كرامة له وهو ان النبي عليه السلام جعل شهادته شهادة رجلين
فلم يصح ابطال اختصاصه بالتعليل وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله فاما مثال الاول فهو ان العدد معتبر في الشهادات المطلقة
بالنص وقد فسر الله الشاهدين برجلين او رجل وامرأتين وذلك تنصيص
على اذ في ما يكون من الحجة لاثبات الحق ثم خص رسول الله خزيمة بقبول
شهادته وحده فكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم
يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله
او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته الى هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال محمد بن الحسن في الاصل في اول كتاب
الشهادات ولا يجوز اقل من شاهدين في الحقوق فيما بين الناس ولا في الجراحات
ولا في غير ذلك لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ولقوله عز وجل واشهدوا اذوي عدل منكم وقال عز وجل
في مكان آخر اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم فلو كان يجوز شهادة
رجل واحد لم يكن لخزيمة بن ثابت الانصاري فضل في شهادته الى هنا لفظ
محمد في الاصل وقال ابو داود في كتاب السنن حدثنا محمد بن يحيى بن فارس
قال حدثنا ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري عن عمارة بن خزيمة ان عمه
حدثه وهو من اصحاب النبي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع
فرسا من اعرابي فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم ليقبضه ثمن فرسه
فاسرع النبي عليه المشي فابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي
فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه
فنادى الاعرابي النبي فقال ان كنت مبتاعا هذا الفرس والا بعته فقام النبي
صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعته منك قال
الاعرابي لا والله ما بعتكه فقال النبي عليه السلام بلى قد ابتعته منك فطفق

الأعرابي يقول لم أشهد فقال خزيمة انا أشهد انك قد بايعته فاقبل
النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول
الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة شهادة رجلين الى هنا
لفظ الحديث في السنن قال ابو سليمان الخطابي في شرح السنن هذا حديث
يضعه كثير من الناس غير موضعه وقد تذرع به قوم من اهل البدع الى استحلال
الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وانما وجه الحديث
ومعناه ان النبي صلى الله عليه وسلم انما حكم على الاعرابي بعلمه اذ كان صلى
الله عليه وسلم صادقا باترا في قوله وحبرت شهادة خزيمة في ذلك تجري
التوكيد لقوله والاستظهار بها على حضه بها على حضه فصارت في التقدير
شهادته له وتصديقه اياه على قوله كشهادة رجلين في سايير الاقضية
الى هنا لفظ الخطابي وقال محمد بن سعد في كتاب الطبقات الكبير
هو خزيمة بن ثابت بن فاكه بن ثعلبة بن ساعدة بن عامر بن عميان بن عامر بن خطمة
واسم خطمة عبد الله بن جشم بن مالك بن الاوس وام خزيمة كبيشة بنت
اوس بن عدي بن امية بن عامر بن خطمة وكان خزيمة بن ثابت وعمير بن عدي
ابن خرشة بكسر ان اصنام بني خطمة وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين
وقال محمد بن سعد ايضا وكان لخزيمة بن ثابت اخوان يقال لاحدهما وخوح
ولا عقب له والاخر عبد الله وله عقب وامهما ام خزيمة كبيشة بنت اوس بن
عدي بن امية الخطمي ثم قال محمد بن سعد اخبرنا محمد بن عمر قال حدثني عاصم
ابن سويد عن محمد بن عمارة بن خزيمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا خزيمة بم تشهد ولم تكن معنا قال يا رسول الله انا اصدقك بخبر السماء
ولا اصدقك بما تقول فجعل رسول الله شهادته شهادة رجلين وقال ايضا
اخبرنا الفضل بن دكين قال حدثنا زكريا قال سمعت عامرا يقول كان خزيمة
ابن ثابت الذي اجاز رسول الله عليه السلام شهادته بشهادة رجلين قال
اشتري رسول الله بعض البيع من رجل فقال الرجل هلم شهودك على ما تقول
فقال خزيمة انا اشهد لك يا رسول الله قال وما علمك قال اعلم انك لا تقول

الا حقا

حقا قد امناك على افضل من ذلك على دينا فاجاز شهادته وقال اخبرنا
عمرو بن عاصم الكلابي قال حدثنا همام بن يحيى قال حدثنا قتادة ان رجلا
طلب رسول الله بحق فانكره النبي صلى الله عليه وسلم فشهد خزيمة بن ثابت
ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق عليه وانه ليس له عليه حق فاجاز
رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته قال له رسول الله عليه
السلام بعد ذلك اشهدتنا قال لا قد عرفت انك لم تكذب قال فكانت شهادة
خزيمة بعد ذلك تعدل بشهادة رجلين ثم قال محمد بن سعد قال محمد بن
عمر وكانت راية بني خطمة مع خزيمة بن ثابت في غزوة الفتح وشهد خزيمة
ابن ثابت صفين مع علي بن ابي طالب وقتل يوميذ سنة سبع وثلثين وله عقب
وكانكنى ابا عمارة قول وحل لرسول الله تسع نسوة اكراما
له وهذا ايضا نظير الشرط الاول يعني ان الاحرار يحل لهم اربع نسوة
لا غير خلافا للشيعة فانهم يجوزون التسع وذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لانه قصر الحل على الاربع ثم رسول الله
صلى الله عليه وسلم احل له التسع بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لانه
كان بعد تزوج التسع او ما شاء من النساء كما روى الترمذي في جامعه
في تفسير سورة الاحزاب بقوله حدثنا ابن ابي عمر قال حدثنا سفيان
ابن عيينة عن عمر وعن عطاء قال قالت عايشة ما مات رسول الله حتى احل
له النساء فلو علل الشيعة في حل التسع للامة قياسا على حلها للنبي صلى
الله عليه وسلم لانه قدوة الامة فتقول التساع الحل كرامة بدليل
ان الحر يحل له الاربع ولا يحل للعبد الا الثنتان لان حاله انقص من
حال الحر فثبت اذن ان التساع الحل فيما زاد على الاربع كرامة خص بها
النبي عليه السلام فلا يجوز ابطال الخصوصية الثابتة كرامة بالتعليل
قول وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا
النص الا موجلا فلم يتقم انحال الخصوص بالتعليل وهذا ايضا نظير

الشرط الاول والاصل فيه ان بيع المعدوم لا يجوز لنهي النبي صلى الله عليه
وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهو بيع المعدوم
وانما رخص فيه بشرائط بكيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم بقوله
عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم ثم كما يجوز السلم اذا لم يكن الكيل معلوما واذا لم يكن الوزن
معلوما بالعبارات صيغة العالم التي قيد بها النبي عليه السلام فكذا لا يجوز السلم
اذا لم يكن الاجل معلوما بالعبارات صيغة العلم في الاجل ثبت ان الاجل
بكونه معلوما شرط جواز السلم كالكيل والوزن فانهما شرطان بكونهما
معلومين فلا يجوز التعليل اذن بان السلم نوع بيع فيجوز حالا ومؤجلا
كسائر البيوع ليلا يبطل الخصوصية الثابتة للسلم بالاجل بالحديث
قال القاضي ابو زيد في التقويم وكذلك كل حكم جاز رخصة لعذر
يختص به ولم يجز تعديه بالرأي كحل الميتة عند الضرورة وجواز السلم
باجل فانه لا يجوز تعليله بانه بيع يجوز حالا كبيع العين بدراهم لان الاصل
الثابت بنص او حرمة بيع الشيء ما لم يكن عينا مملوكا مقدورا على تسليمه كما
روي عن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وكذلك بالاجماع
من باع شيئا ثم اشتراه وسلم لم يجز واذا جاز السلم وهو بيع ما ليس في ملكه
ولا في يده وكالعين رخصة لعذر العدم على ما روي ورخص في السلم فدل
لان المعدوم يحتاج الى النفقة ولا يجد عينا حاضرا او ربما يكون بحيث يأتيه
المبيع في الثاني على ما عليه عادات الناس فلو لم يجوز له بيع ما يأتيه يحرج
وبقي في عذاب العدم فرخص الشرع له البيع سلما لعذر العدم ورخص
بالاجل لان المعدوم لا يقدر على التسليم الا باتفاقات بسبب الملك فيما باع وبسبب
يعجز في الحال يجوز البيع سلما في بيع بالاجل ليتمكن من ملك ما باع ويجب
تحرير في الحاصل على ما علله تبدل الاحوال في الوجود باختلاف المدد
فاختص الجواز بالاجل الذي هو ممكن اياه من التسليم حين وجوب التسليم
وما بيع للعقد من ايجاب التسليم حال العدم فلم يجز عن التسليم حال الوجوب

بالبيع

بالبيع مضيفا للبيع الى هنا لفظ التقويم قوله وقال الشافعي
لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله لخالصة
لك بطل التعليل وقال الشافعي رضي الله عنه على ما قلنا من الاصل
ان ما ثبت فيه الخصوصية كرامة لا يجوز ابطاله بالتعليل لما ثبت انعقاد
نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة لقوله
تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت
يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات
خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان
اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا
رحيما لا يجوز ابطاله بالتعليل بان يقال كل لفظ في الامة يفيد ملك الرقبة
يفيد في الحرة ملك النكاح لان ملك الرقبة سبب لملك البضع واطلاق اسم
السبب على المسبب جائز بطريق المجاز لنا في ابطاله بالتعليل ابطال الخصوصية
الثابتة بسبيل الكرامة فلا يجوز ذلك قال الشيخ في جوابه بل الاختصاص
في سلامتها له بعوض قرن في اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال تعالى
وازواجه امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا
مما يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث
ثبت كرامة معناه ان يقال لنا لم لا يجوز ان الاختصاص للنبي عليه السلام بلفظ
الهبة بان ينعقد نكاحه بلفظ الهبة ولا ينعقد نكاح غيره بلفظ الهبة بل الاختصاص
للنبي عليه السلام في سلامة المرأة له بغير عوض معنى خالصة لك دون
خالصة لك بلا عوض ابي بلا مهر يعني والله اعلم يحل لك الواهبة نفسها
بلا مهر وينعقد نكاحها بدون المهر ولا تحل لغيرك بلا مهر بدل عليه قوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي قدرنا عليهم المهر وفرضناه
ولكن لعلمنا بلا مهر يؤيده قوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج وتعلق اللام
في قوله لكيلا بقوله خالصة لك يعني احللنا لك بلا مهر لكيلا يكون عليك حرج

في الزام المهر او الاختصاص للنبي عليه السلام في سلامة المرأة له في الدنيا
والاخرة بان لا تحل لاحد بعده يدل عليه قوله تعالى وازواجه امهاتهم ولان
الوجهان من الاختصاص للنبي ثبتا كرامة للنبي عليه السلام فلا نبطلها
بالتعليل وهذا معنى قوله وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة
فاما الاختصاص الثابت بلفظ الهبة فلا كرامة فيه للنبي عليه السلام
ولا شرف لان المقصود من الفاظ المعاني والاحكام والحكم الثابت له بلفظ الهبة
كالحكم الثابت بلفظ النكاح لانهما جميعا يثبتان ملك المتعة فلا شرف او دون
في الاختصاص باللفظ ولان الناس كلهم سواء في الاستعارة لانها
دائرة مع المنافع اينما وجدت جازت الاستعارة بلا اختصاص احد وقال
بعضهم في شرحه والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او وليس ذا كل شيء لانه
يكون المراد حينئذ احد الوجهين وانما المراد هما جميعا لانهما اجتمعا في حق
النبي عليه السلام وقال ايضا ولفظة في زائدة وله لفظة اختصاصه زائدة
وذا كل ايضا ليس بشيء لانه جاء في كلام الله تعالى وهو افصح اللغات الاتري
الى قوله تعالى وهو في الغار هم وهو في سبيل الله ولم يقل وهو سبيل الله ولم
يقل وهو في الغار هم فعلم ان ذكره وحذفه سواء في الاستعمال فاما قوله ولفظة
اختصاصه زائدة فلا معنى له لان معنى كلام الشيخ ان الاختصاص المفهوم من قوله
تعالى خالصة في بنيتن في سلامة المرأة للنبي عليه السلام بغير مهر وفي اختصاص
النبي عليه السلام بان لا تحل المرأة لاحد بعده فلا بد من ذكرا اختصاصه
اذن وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله وكذلك ظهرت
خصوصيته عليه السلام بالنكاح بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلا للتعليل
وقال الشافعي ظهرت خصوصيته بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله
تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم الى
نكاح غيره ولكنا نقول المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحا بغير
مهر فانه تعالى ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مقدورا ثم قوله خالصة نفت
ذلك المقدر اي ان وهبت نفسها للنبي هبة خالصة بدليل قوله تعالى

قد

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي من الابتغاء بالمال المقدر فالفرض عبارة
عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج او المراد اختصاصه
بالمرأة حتى لا تحل لاحد بعده فيتأدى به بكون الغير شريكا له في فراشها
من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا الاترى ان معنى الكرامة بالاختصاص انما يظهر فيما
يتوهم فيه الحرج بالزامه اياه وذلك لا يتحقق في اللفظ فقد كان افصح العرب
لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

قوله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب
عقود التجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد
الوجود ليصلح للاداء قرار والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع
تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وهذا ايضا
نظير الشرط الاول اي كما ثبت الخصوص في شهادة خزيمة بالنص وفي السلم ايضا
بالنص وفي النكاح بغير عوض للنبي عليه السلام ثبت للمنافع حكم التقوم
بالنص على خلاف القياس في باب الاجارة فلا يجوز ابطال الخصوص الثابت للمنافع
في الاجابة بالتعليل واصل المسئلة ان منافع المغصوب ليست بمضمونة عندنا خلافا
للشافعي هو يقول المنافع متقومة بدليل تقومها في عقود الاجارة فلما
ثبت تقومها يجب ضمانها قياسا على العين قلنا التقوم في باب الاجارة ثبت
بالنصوص مثل قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وقال موسى
لصاحبه لو شئت لاتخذت عليه اجرا وقوله تعالى حكاية عن شعيب انه اريد
ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج وشريعة من قبلنا لنا منا
اذا قصها الله من غير انكار وبعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يستأجرون
ولم ينكر ذلك وحدث البخاري في صحيحه باسناده الى ابي هريرة عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال ما بعث الله نبيا الا رعى الغنم فقال اصحابه وانت قال نعم
كنت ارعاها على قراريط لاهل مكة وحدث البخاري ايضا باسناده الى ابي هريرة
عن النبي عليه السلام ثلثة انا خصمهم يوم القيمة رجل اعطى ثم غدر ورجل

باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منفعته ولم يعط اجره وكان القياس
يقتضي ان لا يكون قيمة للمنافع اصلا لان تقوم الشئ لا يكون الا بعد وجوده
وبعد وجوده لا يكون له تقوم ايضا الا بعد الاحراز كما في الصيد والحشيش
والمنافع اعراض لا بقاء لها لانها كما توجد تتلاشى فلا يمكن احرازها اذ ذاك فاذا
لم يمكن احرازها لا يكون لها تقوم لان التقوم لا يكون بدون الاحراز فاذا لم
يكن لها تقوم لا يجب ضمانها لان الضمان بالتقوم لا يكون الا ان التقوم ثبت
للمنافع في باب الاجارة بالنصوص خاصة فلا يجوز ابطال الخصوص بالتعليل
الذي قاله الشافعي لان التقوم عبارة عن اعتداد المعاني كما يقال هذه
الدراهم قيمة ذلك العبد ونحو ذلك اي يعتد لان في معنى المالية وتماثلا
وان لم يكن بينهما مماثلة صورة ولا مماثلة بين الاعراض والاعيان لبقاء
الثانية دون الاولى وقيام الثانية بنفسها دون الاولى وضمان المماثلة
يبتنى على المماثلة وثبوت التقوم للمنافع يجعلها مماثلة للاعيان بخلاف
القياس في باب الاجارة امر خاص فلا يتعدا الى الغصب بالتعليل ليلا يلزم
ابطال الخصوص وقدمر تحقيق المسئلة مستقصى في باب صفة حكم الامر وقال
القاضي ابو زيد وكذلك المنافع جعلت اموالا كالاعيان في التجارات
ولم تجعل عند ما كذلك في الاتلاف والغصب وكانت مالية مماثلة للمالية
الاعيان مخصوصة بالتجارات عندنا لان الاصل فيها ان ما لا تتماثل دون مالية
الاعيان بدرجات لان المنافع اعراض لا تبقى زمانين والاعيان جواهر تبقى
ازمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى
الا ان الشرع سوى بينهما في التجارات لحاجة الناس الى المنافع حسب حاجتهم الى
الاعيان لاقامة المصالح وتعذر وصول المحتاج الى المنفعة الا بمال موعين وهذه
الضرورة غير ثابتة في الايتلافات لانه منهي والسبيل ان لا توجد فلم تتحقق في
حق الايتلاف بالعين وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة
انها لا تبقى موجودة فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة
في الاعيان فصار حكمها مخصوصا بموضع الضرورة الى هنا لفظ القاضي في تقويمه

قوله

قوله ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس
وهو فوات العزيمة بما يضاده ولكنها ما وجب القياس الخص وثبت حكمه بالنسيان بالنص
معدول به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو
معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له والمراد من الشروط
من الشروط ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس ومثاله ان بقاء الصوم
في اكل الناسي بالحديث ثبت معدولا عن القياس لان القياس ان لا يبقى الشئ
مع ما يضاده والاكل مع الصوم متضادان فلا يجتمعان لان الصوم هو
الامساك عن الاكل والشرب والجماع ومع وجود الاكل ينتفي الامساك عن الاكل
لاستحالة ان يكونا ضدين ولكن مع هذا ابقى الشرع صوم الناسي فكان معدولا
عن القياس فلا يجوز اثبات حكم الناسي في الخاطئ والمكره بالتعليل بعدم القصد
لان ما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره فلو صح التعليل فيما ثبت بخلاف
القياس لصار التعليل لضد ما وضع له التعليل وهو فاسد لان التعليل انما
يكون فيما ثبت معقول المعنى على وفاق القياس لما فيما ثبت غير معقول المعنى
معدولا عن القياس فيكون تعليل الشافعي حديث النسيان لاثبات الحكم في
الخاطئ والمكره لضد ما وضع له التعليل لامحالة وقد امضينا تحقيق المسئلة في
باب الوقوف على احكام النظم واشار الشيخ بقوله لا مخصوصا من النص الى نفي
القول بجواز تخصيص العلة بيانه ان الاكل مفطر للصوم لقوله عليه السلام
الفطر مما دخل هذا المعنى في اكل الناسي فكان يجب ان يفطر فمن قال بتخصيص
العلة اجاب عنه وقال علة الفطر وجدت ولكن لم يثبت الفطر لمانع وهو
الاثر ومن لم يجوز تخصيص العلة قال العلة لم توجد فانعدم الحكم لانعدام
العلة لا لمانع مع قيام العلة لان كل ما نابي العلة الشرعية لا العقلية والشرع
لم يجعل اكل الناسي علة بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك فلاجل هذا قال الشيخ لا مخصوصا من النص لانه ليس بقاء بل تخصيص العلة
وهذا هو الوجه الصحيح وقال الشيخ حسام الدين السغناقي في شرحه في
قوله لا مخصوصا من النص يعني ان ظاهر قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي فساد

الصوم بالاكل والشرب ناسيا الا انه لم يعتد بذلك الحديث الذي رويناه فيسقوط
من هذا الوجه انه مخصوص من قوله افطر مما دخل فامكن تعليل المخصوص ليتعدى
منه الى غيره بعلة جامعة بينهما ونفي ان كلا من الناسي والخاطئ غير قاصد للفطر
بالاكل والشرب والنص المعلول يعلل فرد ذلك لو تم هذا فقال ان بقاء
صوم من اكل ناسيا انما ثبت معدولا به عن القياس وهو جعل الاكل غير الآكل
وهو مخالف للقياس الظاهر فلما جعل الناسي غير آكل لم يتناوله قوله
افطر مما دخل حتى يخص منه الناسي بذلك الحديث بل كان بقاء صومه مخالفا
للقياس من كل وجه فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره لذلك قال البخاري
في الصحيح حدثنا عبدان قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا هشام
قال حدثنا ابن سيرين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وقال ابو
داود في كتاب السنن حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد عن ايوب
وحبيب وهشام عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي عليه
السلام فقال يا رسول الله انسيت فاكلت وشربت ناسيا وانا صائم قال الله اطعمك
وسقاك وقال الترمذي في جامعه حدثنا ابو سعيد الاشج قال حدثنا ابو
خالد الاحمر عن حجاج عن قتادة عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسيا فلا يفطر فانما هو رزق رزقه
الله قال ابو عيسى حديث ابي هريرة حسن صحيح والعمل على هذا عند
اكثر اهل العلم وبه يقول سفيان الثوري والشافعي واحمد واسحق وقال
مالك بن انس اذا اكل في رمضان ناسيا فعليه القضاء والقول الاول اصح
الى هنا لفظ الترمذي وقول الشيخ فيصير التعليل يجور بالرفع والنصب
اما النصب فعلى انه جواب النفي كما في قولك ما تاتينا فتحدثنا واما الرفع
فعلى القطع الا ترى الى ما قال في المفصل وليس يجب ان ينصب الفعل في هذه
المواضع بل للعدول الى غير ذلك من معنى وجهة من الاعراب سماع وقال
القاضي ابو زيد في التقويم واما فصل الحكم المعدول به عن القياس فنحو بقاء

الصوم مع الاكل ناسيا للصوم لان الصوم عبارة عن الكف عن الاكل والشرب
والجماع فاذا جاء الاكل ذهب الكف عنه فينعدم الاداء والعبادة قط لانه ادى
بلا اداء عقلا ولا شرعا كتارك الصلاة والحج والزكوة بعذر او بغير عذر
فصار الحكم بانه مؤد صومه مع عدم الاداء حكما معدولا به عن القياس
فلم يجز قياس المكره والمخطئ عليه وهم اغيار ولا قياس الصلاة والحج على
الصوم وفي اغيار وجوزنا ابقاء الصوم مع الجماع ناسيا والنص لم يرد
فيه لانه من جنس الاكل من حيث اذهاب الاداء فالصوم تاد به بالكف
عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج في الحقيقة واذهاب الصوم باقتضاء بهما
بطريق فوت الاداء الذي هو ركن العبادة فكانا جنسا واحدا وان اختلف
الاسماء كالاكل والشرب جنس واحد في حق الافطار وان اختلفا الاسماء
وحز الرقبة وشق البطن باب واحد في انهما قتل وان اختلفا الاسماء وكذلك
خروج دم الاستحاضة لا يكون حدثا في الوقت لضرورة الدوام وثبت في حق
سلس البول لانه من حيث انه حدث باب واحد فان قيل وكذلك الاكل خطأ
وناسيا جنس واحد في ان الاكل ما قصد النظر باكله قلنا ويجب ان يثبت
اولا ان حكم الفطر سقط من الناسي لانه لم يقصد الفطر وليس كذلك فالذي
انعم عليه وكم ينو الصوم لا يكون صائما وما قصد ترك الصوم وبما ذكرنا
ان اثبات الاداء بلا اداء بخلاف القياس فلا يثبت الا بالنص والثابت بالنص
ما قاله رسول الله عليه السلام فان الله اطعمك وسقاك اي هو الذي القى
النسيان عليك حتى اكلت بذلك السبب ولم نجده في المخطئ لان الخطاء جاء
من قبل الصائم بان قصد المضمضة فسبق الماء حلقه او من جهة المكره وما
يكون مسقطا من قبل صاحب الحق لا يدل على انه يكون مسقطا من قبل غيره الا
ترى انه يسقط اصلا بالمرض ولا يسقط اصلا بمنع المكره عن اصل الصوم
او اصل الصلاة فصار حد ما لا يعقل سببه ان يثبت شرعا بخلاف ما يوجبه
العقل في نفسه والقياس على سائر الاصول فانه متى ثبت على قياس ما ثبت
شرعا صار معقولا بالرأي الذي اوجبه الشرع والقياس الشرعي بمثله يكون

إلى هنا لفظ التقويم **قوله** ولم يثبت مد الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان اجماع مثله بدلالة النص على ما مر هذا جواب اشكال يرد على ما قال الشيخ ان اكل الناسي معدول به عن القياس ووجهه ان يقال لا نسلم انه معدول عن القياس فلو كان معدولا لم يصح تعدية الحكم من الاكل ناسيا الى الوقاع ناسيا وقد تعدى اليه بالتعليل فثبت انه ليس بمعدول عن القياس فيجوز تعديه ايضا بالتعليل الى الخاطئ والمكره فاجاب الشيخ عنه وقال سلمنا ان هذا الحكم ثابت في وقاع الناسي ولكن لا نسلم انه ثابت بالتعليل بل بدلالة النص فلا يرد السؤال وهذا الان كل واحد من الاكل والشرب والجماع سواء في الركنية لان الصوم عبارة عن الكف عنها جميعا لان الله تعالى بعد ما احلها جميعا بالليل خاطب بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي امتنعوا الكف والامساك عن الاشياء الثلثة المذكورة فكان الكف عنها جميعا ركن الصوم فكانت الاشياء جنسا واحدا وان كانت اسماء وانواعا مختلفة من حيث ان اسم احدها الاكل واسم الآخر الشرب واسم الآخر الجماع لكن الترقية مع بقاء الكف في البطن فانها جنس واحد من حيث انها قتل وان اختلف الاسماء فلما كانت الاشياء الثلاثة جنسا واحدا تساوت فاذا ثبت الحكم في احد التساوي بين ثبت في الآخر والا لا يكون المتساوي متساويا وقد ثبت حكم بقاء الصوم في الاكل ناسيا فيثبت هذا الحكم في الجماع ناسيا ايضا اذ لا فرق بينهما الا ترى ان كل من سمع قوله عليه السلام اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه يعم في اول الوهلة ان صومه انما لم يفسد لان فعل النسيان لم يكن باختيار العبد لانه لا اختيار له في النسيان لانه باتاء الله تعالى اياه في العبد وايجاده فيه من غير اختياره فلم يكن العبد جانيا للا على الصوم الذي هو حق الله تعالى لان النسيان من قبل من له الحق ولا على الطعام لانه ملكه وهذا المعنى بعينه موجود في الجماع ناسيا لانه لم يجن على حق الله تعالى لان الله تعالى هو الذي اتاه النسيان وكذا لم يجن على

المرأة لانه منكوحته وهذا المعنى هو الذي يفهم من معنى النص لغة بحيث يستوي فيه الفقيه وغير الفقيه فثبت ان الحكم في الوقاع ناسيا ثبت دلالة لا تعليلا لان الدلالة هو المعنى الذي ثبت من معنى النص لغة وقول الشيخ الاتري ان معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام ايضاح لثبوت الحكم في وقاع الناسي بطريق الدلالة وقد اندرج بيانه فيما قلنا وقول الشيخ على ما مر اشارة الى ما ذكره في باب الوقوف على احكام النظم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ومثال الفصل الثاني في ما قاله ابو حنيفة في جواز التوضي بنبيذ التمر فانه حكم معدول به عن القياس فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم الى سائر الانبذة ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلا يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى الحكم الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلاة مطلقة وفي ما يشتمل على جميع اركان الصلاة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العبادة بسعة فوت ركنها لا يتحقق فعرفنا انه معدول به عن القياس فلم يجز تعدية الحكم فيه الى المخطئ والمكره والنائم يصب في حلقه بطريق التعليل فان قيل فقد عديتم حكم النص الى الجماع وقد ورد في الاكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل قلنا لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم الصوم وان ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعا فيكون الحكم الثابت بالنص في احدهما ثابتا في الآخر بالنص ايضا لا بالمعاينة لانه ليس بينهما فرق في حكم الصوم سوى اختلاف في الاسم فان الاقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم للجناية على محل الفعل من بضع او طعام وهو يطير خبر الترقية مع شق البطن فانهما يفعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس وكذلك من به سلس البول يتوضأ لكل صلاة كالمستحاضة

فكان الحكم في كل واحد منهما ثابتا بالنص لا بالقياس لان النص ورد عند السبب العذر وعلى هذا قلنا من سبقه الحدث في خلال الصلاة يأتي وجه سبقه فانه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس وانما ورد النص في القيء والرعاف ثم جعل ذلك وردا في سائر الاحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وردا في الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة بينهما فان قيل فكذلك نقول في المكره والخاطئ فالمساواة بينهما وبين الناسي ثابتة من حيث ان كل واحد منهما غير قاصد الى الجناية على الصوم قلنا نعم ولكن هذا انما يستقيم اذا ثبت ان القصد معتبر في تفويت ركن الصوم واذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى ان من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم فكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الاداء به فلا فرق بين من اغمي عليه قبل غروب الشمس وبين من كذلك الى الغد فانه لا يكون صائما وان العدم منه القصد الى ترك الصوم ثم لا مساواة ايضا بين الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما يرجع الى عدم القصد فان الخاطئ انما انعدم القصد منه باعتبار قصده الى المضمضة وانما ابتلي بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه واما الناسي فقد انعدم القصد منه ليعدم عليه بالصوم اصلا وذلك بنسيان لا صنع له فيه والى هذا اشار عليه السلام في قوله ان الله اطعمك وسقاك ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه استقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما واما في المكره والنائم سبب العذر جاء من جهة العباد والحق في اداء الصوم لله تعالى فلم يكن هذا في معنى سبب كان من جهة من له الحق الا ترى ان المريض يصلي قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا اراد ان يصلي قاعدا ثم يلزمه الاعادة اذا ارفع القيد عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة الذي شج في صلاته لا يبني بعد الوضوء والذي ابتلي بقيء او رعاف يبني على صلاته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس فلم يجز التعليل فيه وما يبتنى على صنع العباد ليس كنظير ما لا صنع للعباد من كل

وجه الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا يجعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلم يحتمل التعليل اي وكالاكل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا في انها معدول بها عن القياس واصل المسئلة ان ترك التسمية عامدا لا يحل عندنا خلافا للشافعي لما روي عن النبي عليه السلام ان المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم والمعنى فيه ان اسم الله اقيم مقام التسمية والملة موجودة في العامد فتقام ملته مقام التسمية قياسا على الناسي قلنا ترك التسمية في الناسي جعل عفوا بالحديث معدولا به عن القياس فلا يجوز قياس العامد عليه وانما قلنا انه معدول عن القياس لان التسمية على الذبيحة شرط شرعا لقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين ولقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه نهي للتحريم فيكون التسمية شرطا ولان الصحابة اختلفوا في ترك التسمية ناسيا فقال علي وابن عباس اذا ترك التسمية ناسيا اكل وقال ابن عمر لا يوكل والخلاف في النسيان بدل على اتفاقهم في العمد فلما ثبت التسمية شرطا على الذبيحة ثم جاء العفو في النسيان ثبت انه كمعدول عن القياس فلا يجوز قياس العامد على الناسي ولان الناسي معذور بخلاف العامد فانه جان فلم يجز القياس لعدم المماثلة بين الاصل والفرع وهذه المسئلة مر بيانها على وجه مستوفى في غاية البيان وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز تعليله لتعدية الحكم الى العامد ولا مساواة بينهما فالناسي معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى والعامد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلا يحتمل التعليل اي وكالاكل ناسيا وغيره في انه معدول عن القياس حديث الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان متعمدا حيث قال له النبي عليه السلام كل انت وعيالك

فهذا حكم معدول عن القياس لان التكفير انما يقع بما يقع عليه من بدني او مالي
للإيقاع له فلو ان رجلا فعل مثل هذا اليوم فلا بد له من التكفير فلا يجوز
قياسا على الاعرابي لحاجته وفقره ولانه معدول عن القياس فيقتصر على
مورد النص والاصل فيهما ما ذكرنا في الصحيح البخاري وسنن ابي داود
وغيرهما بسند الى ابي هريرة رضي الله عنه قال بينا نحن جلوس
مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال
مالك قال وقعت على امرأتي وانا صائم فقال رسول الله عليه السلام هل
تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال
فهل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على
ذلك اتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل قال اين
السائل فقال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل على افقر مني يا رسول الله
ما بين لابتيها يريد الحرتين افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم
حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك وفي السنن ايضا بانه اتاه اي ابي هريرة قال
جاء رجل الى النبي عليه السلام اوطرني رمضان بهذا الحديث قال فاتي بعرق
فيه تمر قدر خمسة عشر صاعا وقال فيه كلما وامل عليك يوما واستغفر الله
فان قلت قول الشيخ كان للاعرابي مخصوصا بالنص يقتضي ان يكون موضع حديث الاعرابي
من القسم الاول لا الثاني فما وجه ايراده في القسم الثاني قلت حديث الاعرابي
لذكره منسبة بالقسمين جميعا والمنافاة ولكن اورده في احد القسمين طلبا للاختصار
وتنبيه على خطه من القسم الاول ايضا بقوله كان الاعرابي مخصوصا وبنسبته بهذا
القسم من حيث ان التكفير يقع بما عليه الايمان له على ما قلنا قوله
فاما المستحسنات فمنها ما ثبت بقياس خفي لا معدول ولا ورد على من قال
المستحسنات كلها معدول عن القياس سواء كان مستحسنا بالاثر او الاجماع
او الضرورة او القياس الخفي لا يجوز تعديته فقال الشيخ ما ثبت منها
بقياس خفي ليس بمعدول عن القياس بجواز تعديته وسيجيء وجوهها مع بيانها
في باب بيان القياس والاستحسان ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو زيد في التقويم

ومن الناس من ظن ان المستحسنات من هذا السبيل وليس كذلك فان المستحسنات
ما هو قياس مخصص لكنه خفي على بنائه في آخر الكتاب قوله واما
الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول
ولكنه ما يصلح للترجيح ما قلنا في عدد الرواة يعني اذا ورد خبر من الاخبار بحكم
مخالف لما يقتضي قياسه على سائر الاصول فهل يكون ذلك معدولا عنه فيجوز
قياس غيره عليه قال النحول الثلثة ومن تبعهم لا يكون معدولا لان
التعليل لا يتوقف صحته على وجود الاصول بل يكفي اصل واحد لصحته اذا وجد
المعنى الجامع بين الاصل والفرع ولكن الكثرة تصلح للترجيح فحسب كما اذا كان راوي
احد الخبرين واحدا وراوي الاخر كثيرا كخبر الواحد والمشهور يكون المشهور اولى
لان اتصاله برسول الله اكثر وهذا الان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف في
الاصل كالحديث وقال القاضي ابو زيد في التقويم ومن الناس من ظن ان الاصل
الواحد اذا عارضه اصول خلافا فكان الواحد بحكمه معدولا عن القياس وليس كذلك
لما ذكرنا ان حد العدول عن القياس ان يجيء بخلاف ما يوجبه العقل والقياس
الشرعي والعقل لا يوجب ان يكون للفرع اصول حتى يعلل بعد ذلك ولا القياس
الشرعي يوجب ذلك وهذا الان الاصل بمنزلة راوي الحديث على ما يأتيك بيانه
والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث وروايته تصح من راو واحد
الا ان الاصول اذا كثرت ربما اوجبت ترجيحا عند المقابلة كالخبر بكثرة رواته
في مقابلة حديث يشذ روايته فثبت ان المعدول عن القياس انما يعرف
بالحد الذي بيناه الى هنا لفظ التقويم اراد بقوله بالحد الذي بيناه ان يجيء
بخلاف ما يوجبه العقل والقياس الشرعي وقال صاحب المعتمد في باب
تعليل حكم الاصل الوارد بخلاف قياس الاصول اعلم انه اذا تقررت في
الاصول احكام معلومة وثبت بخبر من الاخبار في شيء من الاشياء
حكم مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الاصول المعلومة ان القياس
على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجبه القياس على تلك الاصول وقد
اجاز اصحاب الشافعي وطائفة من اصحاب ابي حنيفة القياس على ذلك

المخصوص من جملة القياس ولم يجز الشيخ ابو الحسن القياس عليه الا لدليل
ثلث احدها ان يكون ما ورد بخلاف قياس الاصول قد نص على علته نحو ما روي
عن النبي عليه السلام انه علل لطهارة الهر بانها من الطوافين علينا والطوافات
لان النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء واحدها ان يكون
الامة مجتمعة على تعليل ما ورد به الخبر وان اختلفوا في علته واحدها ان يكون الحكم
الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول وان كان مخالفا للقياس
على اصول اخر كالخبر الوارد في المتمتعين اذا اختلفا فانه بخلاف قياس الاصول
ويقاس عليه الاجارات لان قياسه موافق لقياس آخر من قياس الاصول وبيان
ما يملك على الغير فالقول فيه قوله وذلك انه اذا كان في الشرع اصل يبيح هذا
القياس واصل يحظره وكان الاصل جواز القياس وجب القياس وقد اجاز الشيخ
ابو الحسن رحمه الله القياس على خبر الواحد المخصص وقال محمد بن شجاع الثلجي اذا
كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقتضى
قوله هذا انه يجوز ان يكون مذهبه انه اذا كان الخبر مقطوعا به جاز القياس عليه
واعلم ان ما ورد بخلاف قياس الاصول اما ان يكون دليلا مقطوعا به او غير مقطوع
به فان كان مقطوعا به فهو اصل في نفسه لان هذا معنى قولنا اصل في هذا الموضع
والقياس عليه كالقياس على تلك الاصول ويجب ان يقصد المجتهد مقصد الترجيح
بين القياسين وبيان ذلك انه اذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس تخصيصه
فان يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على اصل آخر يخالف العموم
اولى لان العموم اقوى من القياس عليه وان كان الخبر الوارد بخلاف قياس
الاصول غير مقطوع به فانه لا يخلو علة حكمه اما ان تكون منصوصة او غير منصوصة
فان لم تكن منصوصة و لا كانت اقوى من العلة التي لا يقاس بها الفروع على تلك
الاصول فلا شبهة في ان القياس على تلك الاصول اولى لان القياس على ما طريقه
معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم وان كانت العلة منصوصة
فقد ذكر قاضي القضاة في الدرس انه يستوي القياسان من هذا الوجه لان
القياس على الاصول يختص بان طريق حكم اصله معلوم وان كانت طرق علته

غير

غير معلومة والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته منصوصة ولقائل
ان يقول ان هذه العلة وان كانت منصوصة فهي غير معلومة اذ هي منقولة بالآحاد
فلم يساو القياس بها القياس على تلك الاصول في القوة والاولى ان يقال
ان القياس على الاصول المعلومة له حظ من القوة من حيث كان حكم اصله معلوما
ولا يمتنع ان يعارض هذه القوة قوة اخرى وهي قوة طريق العلة بان يكون
طريق علة القياس الاخر اقوى من طريق علة القياس على الاصول اما بان يكون
العلة منصوصة او مدلولا عليها بتنبيه قوي فلا موضع لاجتهاد فلا ينبغي
اطلاق المنع من ذلك ويبين ذلك ان خبر الواحد اذا خص عموم الكتاب جاز ان
يكون القياس على الخبر الخاص اولى من القياس على العموم المخصوص وان كان العموم
معلوما وخبر الواحد غير معلوم الى هنا لفظ المعتمد وقال ابو بكر الرازي
في اصوله فقهه وان كان ابو الحسن يحكي ان من مذهب اصحابنا ان ما خص بالاثر
من جملة قياس الاصول لا يقاس عليه وان القياس الاصلي الذي ورد الامر بتخصيصه
اولى الا ان يكون الاثر معللا فيقاس عليه بتلك العلة او يتفق الفقهاء على جواز
القياس عليه فيقاس عليه زكاة البرة وان خالف قياس الاصول وذلك نحو قولهم
في ايجاب الوضوء بالقهقهة في الصلاة انه مخصوص من جملة قياس الاصل وقد
كان القياس عندهم ان لا يكون القهقهة حدثا في الصلاة لان في الاصول ان
ما كان حدثا في الصلاة فهو حدث في غيرها وقد اتفق الجميع على انها لبست حدثا
في غيرها فكان القياس ان لا تكون حدثا في غيرها الا انهم تركوا القياس فيها
للاثر الوارد فيها ثم لم يقيسوا عليها القهقهة في صلوة الجنازة وفي سجدة
التلاوة لان الاصل الذي خصها من جملة القياس اما ورد في صلاة فيها ركوع
وسجود وجملة ما قال ابو حنيفة في جواز الوضوء بنبيذ التمر للماء ثم الوارد
فيه ولم يقس عليها سائر الانبذة لان قياس الاصول يمنع جواز الوضوء
بنبيذ التمر فورود الاثر مخصصا له من جهة موجب القياس فترك القياس
فيما ورد فيه الاثر وحمل ما لم يرد فيه الاثر على الاصل ومثله ما ورد من
الاثر في صحة الصوم مع الاكل ناسيا وكان القياس ان يفسد صومه وسلم للاثر

ما ورد فيه ولم يقس عليه المكره على الاكل والناسي افطر وتوهم ان الشمس قد
غلبت ولم يقيسوا عليه الاكل في الصلاة ناسيا ولا الكلام والجماع فيهما
ناسيا لان القياس عندهم يوجب ان لا يختلف حكم الناسي والعامد والمعذور
في باب افساد هذه القرب بوجود هذه الاشياء فيها الا انهم تركوا
القياس للاثر وحملوا ما لم يرد فيه الاثر على القياس ونحوه قولهم فيمن
سبقه الحدث في القياس ان يستقبل الا انهم تركوا القياس للاثر وجازوا
له البناء بعد الطهارة ولم يقس عليه ابو حنيفة وجوب الحدث اذا كان
من فعل آدمي نحو ان يشجه انسان لان النبي عليه السلام قال من قاء او
رعف وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى من صلاته
فانما خص من جملة القياس بالاثر من سبقه الحدث من غير فعل آدمي فاما
ما كان من فعل آدمي فلم يقسه عليه لان الاثر لم يرد فيه وقد قال
اصحابنا فيمن احتلم في صلاته او فكر فانه ينفتل ولا يبني وقالوا ان القياس
على ما ورد به الاثر ان يبني واستحسن ان لا يبني لما وصفنا من ان القياس
في الاصل منع البناء مع حدث ثم سلموا جواز البناء مع الحدث للاثر وتركوا
القياس فيه فكانت الجنابة محمولة على قياس الاصل اذ لم يرد فيها
اثر فان قيل قد قست على القيء والرعاف البول والغائط وسائر
ما يخرج من النجاسات من بدن الانسان اذا لم يكن خروجها بفعل آدمي
وقست المجامع في رمضان ناسيا على الاكل ناسيا قيل له لم نوجب
شيئا مما ذكرته قياسا وانما سوينا بين الرعاف والبول وغيره اذا
سبقه الاتفاق الجميع من الفقهاء انه لا فرق بينهما لان كل من استعمل الخبر
سوى بين ذلك في باب جواز البناء بعد تجديد الطهارة ومن لم يستعمله
سوى بين الجميع في منع البناء فلما صح عندنا الخبر سوينا بينهما في جواز
البناء بالاجماع لانه لا فرق بينهما وكذلك المجامع في رمضان ناسيا انما
جعلناه في حكم الاكل ناسيا لان كل من لم يفطره بالاكل لم يفطره بالجماع
فلما صح عندنا الاثر في ترك الافطار به كان الجماع مثله بالاتفاق وايضا

الصلاة ان ٤

فارق هذا الضرب من الجمع بين حكم الآكل والمجامع وبين سائر الاحداث
التي تسبق المصلي وبين القيء والرعاف ليس بقياس عندنا لما بيناه فيما
قد تقدم من انه قد ثبت ان الصوم الشرعي هو الامساك عن الاكل والوطء
والجماع فاذا ورد الخبر في ان الآكل ناسيا لا يفطر فقد افاد ان الجماع في
حكمه لنسيانه وهما في الاصل في باب ان عدمهما شرط في صحة الصوم الشرعي
على ما بيناه فيما سلف ومن نظائر ما ذكرنا من ترك القياس على الخصوص
ما قالوا في الاستصناع ان القياس عندهم ان لا يجوز لانه بيع ما ليس
عند الانسان في غير السلم واجازوه لمشاهدتهم فقهاء السلف غير منكرين له
على فاعليه مع شهرته واستفاضته في العامة حينئذ فكان ذلك اتفاقا
منهم على جوازه ثم لم يقيسوا عليه جواز الاستصناع في الثياب ونحوها
فيما لم يجر العادة من الناس باستصناعه في ذلك الزمان اذا كان القياس
في الاصل مانعا فما خص من جملة موجب القياس بالاثر والاتفاق فكان
مسلما له وما عداه فهو محمول على قياس الاصل والدليل على صحة هذا
الاصل ان القول بموجب القياس قد ثبت عندنا بما قدمنا فهو واجب
ابدا حتى يقوم الدلالة على تخصيصه فاذا خص منه شيء لم يبطل حكم
موجب القياس الاصلي في لزوم اجراء علته في معلوله والحكم للفرع
بحكم اصله الا بأثر او اتفاق فان قيل فقد صار الاثر المخصص لموجب
القياس اصلا فهلا اقمت علته نظير ما مر في علته قيل له اذا كانت
الاصول الاخر تمنع منه فغير جائز ايراد اثباته مع وجود المانع منه فان قيل
فان الاثر الوارد في التخصيص قد جوزه فلم جعلت المانع اولى من المجوز
قيل له لان القياس الاصول مبرئة في استعماله على قياس ما ورد به
الاثر المخصص له وهو اتفاق الجميع من الفقهاء على استعماله والاثر الوارد
في تخصيص هذا القياس غير متفق على جواز استعمال القياس عليه فلذلك
كان الاثر فيه على ما وصفنا وايضا فانا لو قسنا على الاثر فيما وصفت
لعارضه قياس الاصول فلا يثبت قياس الاثر مع معارضة قياس الاصل

لة الموجب بصدره حكمه وكان يكون جنينه اقل احواله ان يسقطا ويبقى
الشيء على ما كان عليه حكمه فيما عدا الاثر قبل ورود فيبطل القياس
عليه من هذا الوجه فان قيل اذا عارضه قياس الاصول فهو ايضا
يعارض قياس الاصول فيتعارضان على ما ذكرت فيوجب ذلك بطلان
كل واحد من القياسين بالاخر وهذا يوجب بطلان قياس الاصل ايضا
قيل له لا يجب ذلك لان قياس الاصل ثابت عند الجميع لا يبطله معارضة
قياس المخصوص اياه فيكون قياس الاصل مبطلا لقياس المخصوص ولا
يكون قياس المخصوص مبطلا لقياس الاصل وكان ثابتا باتفاق الجميع
فان قيل فقد تركون انتم القياس الى قياس آخر وهو احد ضربي
الاستحسان عندكم فهلا جعلت ترك القياس الاصلي بالقياس على الاثر
المخصوص له قيل له ليس هذا مما ذكرنا في شيء من قبل ان ترك القياس
الى قياس آخر انما يكون في المواضع التي يكون كل واحد من القياسين
مبنيا على اصول توجبه فيتساويان من جهة دلالة الاصول عليهما ثم يختص
احد القياسين بضرب من الترجيح يوجب الحاق الفرع به دون الاخر
واما مسئلتنا فانما هي في قياس توجبه الاصول متفق على صحته في الاصل
ثم يرد الاثر بخلاف موجب الاصل فيخص ما ورد فيه من جملته فيجب حينئذ
تسليم ما خصه الاثر وليس هناك قياس اصول آخر غير ما يريد فيه قياسه
على الاثر فكان حكم القياس الاصلي ثابتا على الوصف الذي ذكرنا غير جار
تركه لما بينا فان قيل قد قلتم في المتبايعين اذا اختلفا في الثمن
ان القياس ان يكون القول قول المشتري مع يمينه وان لا يتحالفا وتركتم
القياس للاثر في ايجاب التحالف والترادّ ثم قسم عليه الاختلاف في الاجارة
قال ابو بكر كان الشيخ ابو الحسن يقول القياس ما ورد به الاثر ولان
كل واحد منهما مدع لاستحقاق ملك العين بوجه يدعيه بخلافه الآخر
فيه وقولهم ان القياس ان يكون القول قول المشتري انما هو قياس على
اصل ومناك اصل آخر يوجب التحالف والترادّ غير الاثر فانما ذكرو والحد

وجهي

وجهي القياس والكلام في بيان مدة المسئلة بعينها خروج عما نحن فيه
ولكنا اردنا ان نبين لهم انهم لم يريدوا بقولهم القياس عندي كذا ان
الاصول موجبة لهذا القياس فالسؤال من هذا الوجه ساقط عنا فيما
نحن فيه وكان ابو الحسن يجيب عن سؤال الاجارة مع تسليمه لصحة السؤال
وان القياس يمنع ايجاب التحالف وانما خص حال الاختلاف بالاثر لانا
لم نوجب التحالف في الاجارة قياسا على البيع بل القياس نفسه يوجبه
في الاجارة كسائر الدعاوي لان كل جزء من المنافع كانه معقود عليه
بنفسه اذ لم يملك بعقد الاجارة وانما يملك حالا فحالا على حسب حدوثها
فاذا لم يحصل ملك المنافع للمستاجر بالعقد وانما يريد ان يتملكها في حال
ثانية صار كمن ادعى على رجل انه باعه هذا العبد وهو يجحد البيع فيجب
اليمين عليه كذلك الاجارة اذ لم يثبت بعد ملك المستاجر في المنافع الا
ترى ان تسليم الدار لا يتبع بها تسليم المنافع فصار المستاجر بمنزلة من ادعى
في يدي عبد يجحده البائع فيجب اليمين على البائع وليس كذلك البيع
لان العين المبيعة موجودة يملكها المشتري باتفاقهما جميعا والبائع
معترف بذلك وانما يدعي زيادة الثمن فكان القياس ان يكون القول قول
المشتري وتركوا القياس فيه للاثر فان قال يلزمكم على هذا
ان لا تقيسوا على المخصوص وان كان معللا للعلة التي ذكرت قيل له لا يجب
ذلك لان علة منصوصا عليها او لي من علة مستنبطة كما ان حكما منصوصا
عليه اولى من حكم مستنبط فصار لورود النص بالتعليل مبرية ليست للقياس
الاول فصار من اجل ذلك اولى منه واما اذا ورد الاثر المخصص
للقياس معللا فان ابا الحسن كان يذكر انه يجب القياس عليه بتلك العلة
نحو ما روي عن النبي عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من
الطوافين عليكم والطوافات وانها من ساكني البيوت واعتبر اصحابنا
هذا المعنى في نظائره من الغارة والجبة ونحوهما مما لا يستطاع الامتناع
من سؤره لان قوله من الطوافين عليكم وقوله انها من ساكني البيوت

يعيد هذا المعنى وانما وجب اخراد هذا المعنى في نظاد بيره من حيث ان التعليل
يوجب اعتبادَ المعنى الذي جعل علة للحكم واجراءه عليه لولا ذلك ما كان
فيه فايدة ولكان يكون وجوده وعدمه بمنزلة لا اثر له ان علل العقليات توجب
ذلك ونعيده فاذا اورد النص بتعليل معنى علمنا انه قد اريد منا اعتباره
في نظاد بيره واجراء الحكم عليه فيما وجد فيه مالم يمنع منه مانع فان قيل بالدليل
على هذا الاصل قياس سائر الانبذة على نبيذ التمر في جواز الوضوء به لقول النبي
صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور لان نبيذ الزبيب زبيب طيب وماء
طهور وبلغ منك ان تقيس الاكل ناسيا في الصلاة على الاكل في الصوم وقياس المكره
على الاكل ناسيا في الصلاة على الاكل ناسيا في الصوم لتعليل النبي صلى الله عليه وسلم
الاكل ناسيا في الصوم بان الله اطعمه وسقاه وذلك موجود في المكره وفي
الذي يظن ان الشمس قد غابت والذي يظن ان الفجر لم يطلع فاكل لان الله تعالى
قد اطعمهم وسقاهم حين اباح لهم الاكل في هذه الاحوال قيل له لا يجب ذلك
من وجهين احدهما ان ما علل به نبيذ التمر غير موجود في سائر الانبذة
لانه قال تمرة طيبة وماء طهور وهذا المعنى غير موجود في نبيذ الزبيب
والوجه الاخر ان من اوجب اعتبار القياس في ذلك يجعل مراد قوله
تمرة طيبة وماء طهور ان اصل التمر طيب والماء طاهر فلا يمنع ما عرض في
الماء والتمر من الاستحالة الى النبيذ من جواز الوضوء به وهذا الاعتلال عند
جميع الفقهاء لانه لو وجب اعتباره لجاز الوضوء بالخل لطيب الاصل الذي
كان فيه وطهارة الماء الذي خالطه ولجاز الوضوء بالمرق وماء الورد لهذه
العلة وهذا اقياس مرفوع عند الجميع وعلى هذا المنهاج نقول في قوله ان الله
اطعمه وسقاه على الوجهين اللذين ذكرنا في قوله تمرة طيبة وماء طهور
من قبل ان قوله ان الله اطعمه وسقاه لا يوجد في غير الآكل والشارب والوجه
الآخر اتفاق الجميع على ان الاكل في الصلاة يفسدها فلم يخرج احد مخرجي
التعليل لما ذكرناه وغير جائز ان يكون المراد اباحة الاكل لانه لو كان كذلك
لوجب ان يكون كل من ابيح له الاكل من مريض او مسافر او حايض ان لا يجب

ذلك

ذلك ولا يجب عليه القضاء فدل ذلك على ان هذا القول لم يخرج مخرج الاعتلال
الذي يجب اعتباره في غيره ونظاد بيره فان قيل المراد بقوله ان الله اطعمه
وسقاه ان النسيان الذي من اجله كان الاصل من فعل الله تعالى فكانت هذه
علة للمنع في ايجاب القضاء قيل له ينبغي ان لا يجب على الحايض والمريض بعض
القضاء لان الحيض والمرض من فعل الله تعالى وهذا لا يقوله احد فثبت انه
لم يرد بذلك تعليل النسيان فلم يجب القياس عليه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي
في اصول الفقه والله اعلم وهذا آخر الدفتر السابع من كتاب الشامل
في شرح اصول الفقه للشيخ الامام فخر الاسلام البزدوي ويتلوه في الذي يليه
واما الثالث فلعظم هذه الوجوه نفعا ونعمها نفعا وهذا الشرط
واحد تتميمة وجملة تفصيلا كتبه مولفه العبد الضعيف ابو حنيفة امير كاتب
ابن امير عمر العميد المدعو بقوام الغازي الاتقاني سلخ ذي الحجة من سنة خمس
وخمسين وسبعمايه بالقاهرة المحروسة في ايام الملك الناصر بن الملك المنصور والحمد
لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم الى يوم الدين الحمد لله رب العالمين

وافق الفراغ من نسخ هذا المولف العظيم الذي لم ينسج على منواله ناسج
الذي فاق المولفات في تحريره ولم يتبع النظر على نظيره على يد
العبد الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير
السيد علي بن السيد عمر بن السيد يوسف
غفر الله ذنوبه وستر عيوبه
في خامس عشر جمادي الاولى
سنة اربع وتسعين
وتسعمايه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ومنه حسبي ونعم الوكيل

قوله واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واحكمها نفعا ومدار الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا اي واما الشرط الثالث فهو اعظم هذه الوجوه اي اعظم شرائط القياس فقها واكثرها نفعا ومدار هذا الشرط اي الشرط الثالث وهو قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والا نص فيه واحدا اسما ولكنه جملة تفصيلا لاشتماله على شروط خمسة فصلها الشيخ الاول ان يكون الحكم والمتعدي شرعيا لا لغويا والثاني ان يكون الحكم متعديا وهو الجواز عن التعليل بالعلة القاصرة وكان القياس ان يكون الترتيب على العكس بان يذكر الثاني اولا والاول ثانيا الا ان كتابنا لما وقع شرحا لكتاب الشيخ واقتفاه في الترتيب فلا باس بذلك والثالث ان يكون الحكم المتعدي ثابتا بعينه من غير تغيير بان يكون حكم الفرع مثل حكم الاصل والرابع ان يكون الفرع نظير الاصل والخامس ان لا يكون في الفرع نص آخر ويجيء بيان كل واحد منها مفصلا ان شاء الله تعالى **قوله** من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا اي من جملة ما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدي الى الفرع حكما شرعيا لا اسما لغويا لان اللغات لا تثبت بالقياس وانما قال الشيخ من ذلك ولم يقل منها على تاويل المذكور او على تاويل ما تضمنه الشرط الثالث وفي المسئلة خلاف قال صاحب الميزان ومن شرط القياس ان يكون الحكم الذي يقاس حكما شرعيا او عقليا لا اسما لغويا وقال بعض اصحاب الشافعي بان القياس يجري في اثبات الاسامي واللغات وبنوا على هذا مسئلة النبيذ وهو المطبوخ المثلث المسكر ان حكمه وحكم الخمر سواء وان كان النص ورد باسم الخمر ولكن انما سميت خمرا لكونه مخامرا للعقل والنبيذ المسكر في معناه فاثبات اسم الخمر لذلك المايع المسكر يكون اثباتا للنبيذ ولكن هذا فاسد عندنا فان القارورة في وضع اللغة اسم لما حوذ من القرار وهو ما يقر المايع فيه ثم لا يطلق هذا الاسم على الكوز من الخزف والحجر والذهب والفضة مع وجود هذا المعنى ولهذا نظائر ولكن الاسم متى وضع لعين خاص بهيئة مخصوصة وصفات معلومة فلا يقاس

ما سواه في المعنى المقصود منه مع المخالفة في الصورة بل المعتبر فيه الوضع ولو عدي الاسم الموضوع الى غيره باعتبار المساواة في المعنى المقصود الظاهر يسمى ذلك مجازا لا حقيقة على ذكرنا في فصل الحقيقة والمجاز الهندسا لفظ الميزان وقال فخر الدين الرازي في محصوله الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج منا ونقل ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني والفارسي واما اكثر اصحابنا فجمهور الحنفية ينكرونه ولنا نظر في قوله وانه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابو علي ثم احتج فخر الدين بوجوه فقال الاول انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة سميت خمرا فاذا زالت الشدة مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ فيلزم من حصول ظن علية الاسم حصول الاسم واذا حصل ظن انه سمي الخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ جوابه لا نسلم ان الدوران دليل صحة العلة ونحن لا نعتبر الدوران حتى تكون الدوران حجة علينا وانما نعتبر الاثر ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات ولا يسمى الخزف ياقوتا لوجود القيام بالذات حيث لم يوجد صورة الياقوت الى غير ذلك وقد ادعى فخر الدين بالظنون المتسلسلة اثبات اسم الخمر للنبيذ والحرمة فيه فهي ظلمات بعضها فوق بعض ثم قال فخر الدين الثاني وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللغة ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب فاذن كل ضرب منها اختص باسم انفرد به ولم يثبت ذلك الا قياسا جوابه سلمنا ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب ولكن لا نسلم ان كل ما وقع فاعلا او كل ما وقع مفعولا اثبت قياسا بل ذلك بمصير اهل اللغة واصطلاحهم عليه فلا يسمى ذلك قياسا ثم قال

فخر الدين الثالث وهو ان أهل العربية اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله ارتفع
لكونه شبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم ينزل فرق النحاة من البصريين
والكوفيين يعللون الاحكام الاعرابية بان هذا يشبه ذاك في كذا فوجب
ان يشبهه في الاعراب باجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة جوابه اقول هذه
مغالطة لا تتعلق ببحثنا لان نزاعنا في ان الاسامي اللغوية هل تثبت قياسا
ام لا ولا شك ان اهل اللغة يثبتون حكم شيء في شيء آخر اذا شابهه كالحال
والتمييز ينصبونهما لشبههما المفعول ولكن لا يسمون الحال تمييزا مفعولا ثم
قال فخر الدين الرابع ان تمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فانه يتناول
كل الاقيسة جوابه لا نسلم انه يتناول تسمية الاسم قياسا لان اللغة تتعلق بالوضع
لا بالقياس لان كل واحد منا لا يجوز له ان يضع اللغة وكل احد منا يجوز له القياس
اذا وجد الجامع بين الاصل والفرع ثم قال فخر الدين واحتج المخالف بامور
احدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دلت الاية على انها باسرها توقيفية
فيمتنع في شيء منها ان يثبت بالقياس وثانيها ان اهل اللغة لو صرحوا او قالوا
قيسوا لم يجز القياس كما لو قال اعتقت غانما فسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز
القياس عند تصريح الامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لم ينقل عن اهل اللغة
نص في ذلك كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل
وتعليل الاسماء غير جايز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات
واذا لم يصح التعليل لم يجز القياس البتة ورابعها ان وضع اللغات مبني على جواز
القياس فانهم سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا
الفرس الابيض اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا
وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة انما سميت بهذا الاصل
لاجل الاستقرار ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى
بذلك والخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرته العقل والمخامرة حاصلة في الافيون
وغيره ولا تسمى خمرا ثم اجاب فخر الدين عن هذه التمسكات فقال والجواب
عن الاول انه ليس في الاية انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا فيجوز ان يكون

علم

علم البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس ولانه يجوز ان يكون آدم علمها
توقيفا ونحن نعلمها قياسا لما ان جهات القبلة قد تدرك حسا وتدرك اجتهادا
جوابه لا نسلم انه ليس في الآية انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا وبيانه
ان قول فخر الدين عن قوله تعالى كلها وهي كلمة الاحاطة ذكرت للتاكيد وهي تدل
على ان كل الاسماء ثبتت بتوقيف الله عز وجل فحق له ان يسمع قول الشاعر

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك اشياء

وقياس اللغة على جهة القبلة ضعيف جدا لان الشرع جعل جهة التحري قبلة عند
اشتباهها بالاجتهاد بقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ومثل هذا المعنى
يوجد في اللغة عند اشتباههما الا ترى ان بعض اللغات اذا اشتبهت فلا بد
من التوقف الى ورود السماع نحو دلقم اذا اشتبه على شخص لا يدرك معناه
اصلا باجتهاده ما لم يطلع على التوقيف ثم قال فخر الدين والجواب عن
الثاني انا نعلم انه نقل الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس الا
ترى ان جميع كتب اهل النحو والتصريف مملوة من الاقيسة جوابه انهم
وضعوا اصولا وصلت الينا بتوقيفهم فنحن نتلك الاصول ولم يجوزوا
ان يضع واحد منا اسما من الاسامي قياسا على اسم اخر فكان ما احتج به
فخر الدين معزول من موضع النزاع ثم قال فخر الدين والجواب عن الثالث
انا نفيه العلة بالمعرف لا بالدراية ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح عدم المناسبة
جوابه سلمنا ان العلة وان كان يجب بها الحكم ظاهرا موقوفة للاذن بحاب
الذي هو غيب عنا لان الموجب هو الله تعالى وحده لما انه هو الموجد لا شريك
له في ذلك ولكن لا نسلم عدم المناسبة فيما ثبت قياسا لانه اذا لم توجد
المماثلة بين الاصل والفرع لا يثبت الحكم في الفرع بالتعليل ثم قال
فخر الدين والجواب عن الرابع ان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري
القياس فيها وذلك لا يقدح في العمل بالقياس كما ان النظام ذكر صورا
كثيرة في الشرع لا يجري القياس فيها ولم يدل ذلك على المنع من القياس جوابه
لا نسلم انه لا يقدح والنص وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها انما ان

الله لغة العرب التي كلمنا بها
من غير الكيف فالله تعالى الصحاح
البعير فحل الناقة

اللغات ثابتة توقيفا والمعقول انه لان الحمار الاسود لا يسمى ادهم مع وجود المعنى
في الحمار وكذا الا يسمى الحمار الابيض اشهب مع وجود معنى البياض فيه فلو جاز
اثبات الاسم بالقياس لجاز تسمية الحمار ادهم واشهب وقد انتفى اللازم فانتفى
الملزوم بانتفائه وقياس فخر الدين على ما ذكر النظام فاسد لقول النظام لانا
انما نجعل الكلام النظام دينا لمعارضة النصوص الدالة على صحة القياس مثل
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وما ذكر نا من الصور لا يعارض النص بل يوافقه
في حكمه وهو التوقيف في الاسماء وانكر الغزالي ثبوت اسماء اللغوية قياسا
وقال وهذا غير مرضي عندنا لان العرب انما تثبتا بتوقيفهم انا وضعنا الاسم
للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون
لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وانما عرفنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل
او لخمره كيف كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا
ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف
لا عن قياس وان تكلموا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر واسم ما يعتصر من الخمر
خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم فتقول لغتكم هذا وقد رأيناهم
يفعلون الاسم ليعان ويخصصونها بالمحل كما سموا الفرس اذا هم لسواده وكميتا
لحمرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الادمي المتلون بالسواد لا يسمونه
بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت لا لاسود والاحمر بل لفرس اسود
ولخمر وكما يسمى الزجاج الذي يقرر فيه المايعات اخذا من القرار ولا يسمون
الحوض والكوز قارورة وانما لمعنى فيه فاذن كل ما ليس على قياس التعريف
الذي عرفنا منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس لي هنا لفظ
الغزالي في مستصفاه وجملة التحقيق في هذا الباب ما قال ابو بكر الرازي
في اصوله فقهه في باب ذكر ما يمتنع فيه القياس قال واما امتناع اثبات
الاسماء قياسا فان الاصل ان الاسماء على ثلثة انحاء مختلفة فمنها اسماء الاجناس
كقولك حيوان وجن وانس ورجل وفرس وخمر وما جرى مجرى ذلك
وهذا الضرب من الاسماء ماخوذ من اللغة ومنها اسماء الاشخاص وهو ما يسمى

به الشخص الواحد للتمييز بينه وبين غيره ولا يعتبر فيه معنى وانما هو لقب يلقب
به لتعريفه وتميزه من غيره كقولك زيد وعمرو وخالد ولا يتعلق ذلك باللغة
ولا بمواضعات اهلها واصطلاحهم لان لكل احد ان يسمي ولده بما شاء غير محظور
بذلك عليه ومنها اسماء هي اوصاف للمسمى بها وهي مشتقة من افعال
الموصوفين او احوال يكونون عليها او صفات يكونون بها كقولك
قائم وقاعد ومؤمن وكافر واحمر واسود وحي وقادر ونحو ذلك فهذا
الضرب من الاسماء يفيد او صافا في المسمى واسماء آخر وهي اسماء الشرع
وهي مقصورة على ما ير د به التوقيف نحو الكافر والمؤمن والمنافق ونحو
الصلاة والزكوة والصوم والربوا ونحوها هذه اسماء شرعية قد وضعت
في الشرع لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة فما كان من اسماء اللغة
فانه لا يكون اسما الا بمواضعات اهلها واصطلاحهم عليها حتى يكون
كل من كان من اهل اللغة اذا سمعها عرف المراد بها وبموضوعها ومتى
لم يكن كذلك لم يكن اسما لاهل اللغة وكذلك الاسماء التي هي مشتقة
من صيغات المسمى بها في اصل اللغة سبيلها الاصطلاح وهو اضعة اهل
اللغة على معانيها في الاصل ومن حكمها ان لا يشكل معانيها عند سماعها على من كان
من اهل تلك اللغة واما اسماء الاشخاص ومني الالقاب التي لا تتعلق وصفها
باللغة ولكل احد ان يسمي ولده بما شاء منها فليس طريقها اللغة ولا مدخل
لها فيما قصدناه ولا يعتبر فيها الاتباع والسماع اذ غير محظور على كل
احد ان يسمي بما شاء منها واما اسماء الشرع فسبيلها التوقيف كما
تجري في بابها مجرى اسماء الاجناس في باب ان علماء الشريعة سبيلهم
ان يعرفوا مما عرف اهل اللغة الاسماء اللغوية واذا تقرر حكم الاسماء
على الوجوه الذي ذكرنا وكان معلوما مع ذلك ان رجلا لو سمى الماء خبزا
او سمى الذهب نحاسا او سمى الفرس بعيرا ان ذلك لا يصير اسما له لا في لغة
ولا في شرع قلنا لا يخلو المثبت للاسماء قياسا من ان يثبتها على انها نظير
اسما لمسميات لها في اللغة او الشرع فان كان ما اثبته من ذلك قياسا فان ما

يصير اسما لغويا فهذا خلف من القول لان اسماء اللغة انما تثبت وتصير من اللغة
باصطلاح اهلها ومواضعاتهم عليها حتى يشتركوا في معرفتها سائر أهلها
ومعلوم ان ما ثبت من جهة القياس لا يعرفه اسما للمسمى به الا القايس الذي
اداه قياسه بنظيره الى اثباته فبطل من هذا الوجه ان يكون الاسم المثبت
من طريق القياس اسما لغويا وان كان ما يثبته بالقياس يصير اسما شرعيا
وان سبيل اسماء الشرع ان يشترك في معرفته علماء الشرع كما يشترك أهل
اللغة في المعرفة باسماء اللغة الا ترى انهم قد علموا الصلاة والزكوة والايمان
والكفر ونحوها من اسماء الشرع فغير جايز ان يختص به القايس دون غيره
فلما كان ما يثبته القايس من هذه الاسماء خارجا عن هذا الحد علمنا انه لا يصح
اثباته اسما شرعيا من طريق القياس لانه حينئذ انما يصير اسما له عند هذا
القايس دون من لم يقس وما اختص به بعض الناس في اثباته دون بعض
لا يكون اسما للشيء المسمى به مع كونهم جميعا من اهل المعرفة بامور الشرع والاصل
واثبات الاسماء من اصوله فسبيله ان يكون ظاهرا مشهورا متعالما من طريق
التوقيف الذي يشترك فيه الجميع دون القياس الذي يختص به بعضهم دون
بعض كما كانت اسماء اللغة الموضوعة للاجناس والمشتقة من اوصاف المسمين
مشهورة معلومة عند اهلها قد عرفوها من جهة السماع والتلقي دون ما يختص
به بعضهم دون بعض فان قال قايل اذا جاز الاحكام على ضربين ضرب
مدرك من طريق النص وضرب من طريق الدليل فهلا جوزت مثله في الاسماء
قيل له الفصل بينهما ان الاحكام قد يجوز ان يختلف فيها احكام المكلفين
فيكون بعضهم متعبدا بحظر شيء واخر متعبدا في تلك الحال باباحته وجايز
ان يكون المكلف متعبدا في حال بالحظر وفي حال اخرى بالاباحة فلما اختلفت
احكام المكلفين في العبادات جاز ان يكون بعضها منصوصا عليه بترك
التجميع في حكمه وبعضها مدلولا عليه مستدركا من طريق القياس فمن اداه
قياسه الى الحظر كان متعبدا به دون غيره ومن اداه قياسه الى الاباحة
وليس في الاصول تكليف بعض الناس تسمية شيء باسم وتكليف آخرين ان

سموا

يسموا ذلك الشيء بعينه بغير ذلك الاسم وان لا يسميه بالاسم الذي كلف
الاخر تسميته به ولا وجوب تسمية في حال وحظرها في اخرى مع تساويهما
اخوال المسميات الا ترى ان اسم الصلاة والصوم والايمان والكفر قد تساوى
الناس كلهم في تسميتها على حسب ما ورد الشرع بها ولم يكلف بعض الناس
ان يسميها صلاة وبعضهم ان لا يسميها صلاة مع استواء الحكم فيها في
الحالين وكذلك لم يكلف احد ان يسميها اليوم صلاة ولا تسميها بها غدا
وكذلك سائر اسماء الشرع فلما كان ذلك كذلك علمنا انما جارية مجرى
اسماء اللغة فلو ان انسانا سمى الخمر خمرا او سمى الفرس رجلا لما صار ذلك
اسما له في اللغة سواء قال ذلك قياسا او وضعا من غير قياس على
اصل كذلك اسماء الشرع بهذه المثابة لا يصير بما يثبته منها قياسا اسما
له اذ كان انما يختص به القايس ولا يصير به متعالما مشهورا عند
اهل الشريعة لا فرق ان يسميه بذلك قياسا او وضعا من غير قياس
في باب انه لا يصير اسما له في الحالين فان قيل اسماء الالقاب لما استحقت
لمسمياتها في اللغة ولم يمنعها ذلك من ان تكون اسماء
صحيحة فما انكرت من مثله في اثبات اسماء الشرع قياسا قيل له
ان اسماء الالقاب التي هي موضوعة لاشخاص باعيانها ليس
طريق اثباتها القياس بل لكل احد ان يبتدي وضعها فيسمي نفسه
وفرسه وغلامه بما شاء منها من غير قياس فهل يجيز مثله في اسماء الشرع
واسماء اللغة فتثبتها وضعا من غير قياس ثم تصير اسما للمسمى به فان
قال نعم قيل فما حاجتك الى استعمال القياس في اثباتها وقد استغنيت
عنه اذ جاز لك ابتداء وضعها من غير قياس وعلى ان هذا اقرب
من الهذيان لان ما يفتقر به الانسان من الاسماء لاجناس او شرع لا يصير
اسما للمسمى به لا لغة ولا شرعا فان قيل قد ابتدئم اسماء الاوصاف
المشتقة من صفات المسمين بها قياسا قيل له ليس كذلك لان في اللغة
ذلك لانهم يقولون قام فهو قايم به وقعد فهو قاعد فهذا سماع ليس

بقياس فان قيل لما وجدنا العصير لا يسمى خمرا قبل حدوث الشدة فيه ثم وجدناه
يسمى خمرا عند حدوثها ثم وجدنا ما يزول عنها اسم الخمر عند زوال الشدة وحادث
بخموضة وجب اعتبار الاسم بحدوث الشدة وزواله بنوا لما يسمى كل ملحدث فيه
هذا الضرب من الشدة خمرا فيوجب هذا ان يسمى كل مسكر خمرا ثم يعم الجميع
بتحريم الخمر قيل له قد بينا فساد هذا الاعتبار وانا لو اعتبرناه لما صار دليلا
اسما لغير الخمر اذا كان سبيل اسماء الاجناس في اللغة والشرع ان يشترك اثنان
في معرفتها اذ غير جائز ان يكون اسما لبعضهم دون بعض لان الاسم هو السمة
والعلامة التي تتميز بها المسميات بعضها من بعض عند بعض عند السامعين لها
من اللغة او الشرع فلما لم يحصل ما ذكرته سمة لما سميته به عند اهل اللغة
ولا الشرع ولم يتميز عندهم المسمى به مما سواه لم يثبت اسما وعلى ان هذا الاعتبار
منتقض على قاعدته لانه يلزمه ان يقول لما كان لما كان النوم خمرا ما فيه التفاضل
حين كان ماكولا والثياب لما لم تكن ماكولة جاز فيها التفاضل وجب ان يكون
تسميته بدا متعلقة بكونه ماكولا فيسمى كل ماكول برا فيلزمه ان يسمى الارز محرما
بقوله صلى الله عليه وسلم البر بالبر مثلا بمثل وكذلك سائر المأكولات
ومن بلغ هذا الحد صار في حيز المجانين وخرج من حدود العقلاء وايضا فان
القياس انما هو لاثبات الاحكام وما ليس بحكم لا يصح اثباته بالقياس وليست التسمية
حكما قد تعبدنا به اذ ليس في الاصول تعبد من الله تعالى بالتسمية بحسب حكم ما
يتعلق بالمسمى به فيكون التسمية لاجل المعنى لا لنفسها كنحو المؤمن والكافر
والمنافق وسائر الاسماء المعقدة للمدح او الذم لما كان ذلك كذلك لم يجز
اثبات الاسماء قياسا لما فيه من اثبات حكم في الاسماء لم يرد به الشرع وايضا
فلان قياس الاسماء لا يخلو من ان يكون لاثبات الاحكام او لغيره فان كان للاحكام
فقد اقام الله تعالى لنا الدلايل على احكامه وعلقها باسماء ثابتة في اللغة
والشرع بتوقيف منه او دلالة ولا حاجة بنا الى اثبات الاسماء قياسا لاجل
اثبات الاحكام وان كان قياس الاسماء لغير الاحكام فهذا ما لا فايدة فيه لانك
انما تثبته اسما للتفاوت دون غيره فمهوكين ابتداء وضع اسم بنفسه فسمي به

شيئا

دون نحو

شيئا نحو ان يسمي الرجل فرسا فهذا ما لا معنى له اذ لا فرق بينه وبين من ابتداء
وضع اسم لشيء لا يعرفه غيره وهذا لا فايدة فيه وقد كان قوم ممن بغداد
في حدود المجانين عند العقلاء وهم عندا نفسهم عقلاء ممن يتعاطى شيئا من
النحو يدعون جواز قياس الاسماء فينظرون الى اصل الاسم في اللغة والى
اشتقاقه فيقيسون عليه ما في معناه مما لا يعرفه العرب ولقد قيل لبعضهم
ما اشتقاق الجرجير وما اصله قال انما سمي جرجيرا لانه يخرج اذا خرج من
الارض يعني تحرك فقيل له فينبغي ان يكون يحتك جرجيرا لانها تحرك وقال
بعضهم ان القارورة انما سميت بهذا الاسم لانها يستقر فيها ما يجعل فيها
ثم قاس على هذا كل ما كان في معناه فسمى جوف الانسان قارورة وسمى
البحر قارورة وكان الناس ينسبون قايل هذا القول الى الهوس والجنون ويجنون
عنه وعن امثاله هذه الحكايات على جهة الهزء والسخرية ويعجب الناس من
جلهم الى قولنا لفظ ابي بكر الرازي رضي الله عنه ولله دره ما اغزر بيانه واكثر
تبيانه **قوله** ولهذا قلنا ان من علل بالراي لاستعمال الفاظ
الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا بالنقل
في معاني اللغة اي ولاجل اشتراط ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا قلنا ان
من علل بسايره وقياسه لاستعمال الفاظ الطلاق صريحها او كنايتها في العتاق
كان ذلك منه باطلا حتى اذا قال الرجل لامته انت طالق او انت بائن او قال
سايرا لفاظ الكنايات ونوى بذلك الحرية لم يقع العتق عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله ويقول يجوز استعارة لفظ الطلاق للعتاق لاتصال بين اللفظين
معنى وهو ازالة الملك فقال الشيخ باطل لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال
الا بالتامل في معاني اللغة فاذا وجدت المناسبة بين اللفظين في المعنى
الخاص بحسب اللغة جاز الاستعارة والا فلا ولا مناسبة بينهما في اللغة لان
العتاق اثبات القوة لان العبد ما لك معنى الا ترى الى قوله تعالى عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء والطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح لا عن اثبات القوة
لانها قادرة ولكن قدرتها كانت كامنة فظهرت بالطلاق ولان من يزيل الاذى

لا يكون مزيلا للاعلى لان ملك المتعة ادنى من ملك الرقبة ولتعارضهما ايرادا واستعمال
لفظ الطلاق في العتاق في هذا الموضع نظر لان الكلام وقع في اثبات الاسامي اللغوية
بالقياس فليتأمل ويقال ان يقول نعم استعمل الشافعي الطلاق في العتاق استعارة ولكن
لم يسم الطلاق عتاقا كما سمي النبيذ خمرا فاذن وقع ايراد النظير حاجزا عن التحديد
وقال القاضي ابو زيد في التقويم وكذلك لم توجب القطع على النباش لانه
حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فيه لمعناه لان السرقة اسم للاخذ
مسارقة عين صاحبه وانه لا يتصور في الكفن لان صاحبه الميت وسقط القياس
الشرعي لاثبات الاسم ولا قطع بالاجماع بدون اسم السرقة وهذا لان الاسماء
ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه لا يعرف الا بالسماع
وسبب المجاز استعارة العرب الاسم لاسم بطريق مبثت لسانا لهم فلا
يعرف طريق استعمالهم اللغة بالتسمية والنظر في اصولها بل يعرف بالنظر في
كلام العرب واستعمالهم ومن هذه الجملة الكلام في ان لفظ الطلاق هل تصلح كناية
عن العتاق ام لا ولفظ التمليك هل يصلح كناية عن النكاح ام لا واذا قال انت
طالق وقوي بلا نية يصح ام لا واذا اختلف الشاهدان بالمال بالمائة والمائتين
تقبل على المائة ام لا لم يجز اثبات شيء منهما بالقياس الشرعي لان احتمال طالق الثلاث
وعدم احتمال له وصلاح اللفظ كناية عن آخر ليس بحكم شرعي بل موالغة فلا يعرف
معاني اللغة الا بالنظر فيها دون القياس الشرعي فهذا كله من جنس ما لا يعقل
بالقياس الشرعي وقد تكلموا في هذه المسائل باقية شرعية وما تكلموا الا لعلة
النظر فيما بينهم فيه فان قيل والفقهاء قد تكلموا في باب الحدود
والايمان بالقياس قلنا ما تكلموا بالقياس لما يجاب حده ولا لاثبات رسم وانما
تكلموا لبيان الشبهة المسقطة مع تحقق اسبابها فانما يسقط باشتباهات وسقوط
الحد ليس بحد فصح المعايسة لتعدية السقوط من محل الى محل آخر لاجتماعهما
في الشبهة الجهنا لفظ التقويم قوله وكذلك جواز النكاح
بالفاظ التمليك واستعارة كلمة الهبة للتحرير اي مثل البطلان المذكور وهو
بطلان استعمال لفظ الطلاق للعتاق بالقياس الشرعي بطلان جواز النكاح

بالفاظ

بالفاظ التمليك بالقياس الشرعي نحو ان قال ملكتك ابنتي وقال قبلت او قال وهبت
لك ابنتي وقال قبلت او قال تصدقت بابنتي عليك وقال قبلت بحضور الشهود
وبطلان استعمال لفظ النسب وهو قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله هذا ابني التحرير
بالقياس يكون ذلك باطلا لان النكاح في اللغة اسم لمعنى خاص وهو ما يثبت
به ملك البضع في المحل قصدا فلا يجوز تعطيل ذلك بالحاق لفظ الهبة والصدقة
به قياسا بل يلحق بالنظر في معاني اللغة بطلاق اسم السبب على المسبب وكذلك
استعمال لفظ النسب وهو قوله هذا ابني التحرير بالقياس باطل لا يجوز لان
التحرير وهو العتاق لفظ خاص لمعنى خاص وهو ازالة ملك متحرز مفض زوال
ملكه الى العتق فلا يجوز الحاق لفظ النسب به قياسا لان اللغة لا تثبت بالقياس
بل تلحق بطريق الطلاق اسم السبب على المسبب لانه من طريق المجاز لغة ولا يقال
النكاح ينعقد بلفظ الهبة والتمليك خلافا للشافعي والحرية تثبت بقوله
هذا ابني بالاتفاق اذا قال لمن يولد مثله لمثله وفيمن هو اكبر سنا منه اختلاف
فكيف عطف احد النوعين على الآخر على ما تقدم من البطلان لانا نقول اراد بذلك البطلان
من حيث المعايسة الشرعية بالتعليل لا من حيث ذكر السبب واراده المسبب
فافهم وفي انعقاد النكاح بلفظ البيع اختلاف المشايخ بيناه في غاية البيان
لا يقال لما كانت السببية من طرق المجاز ينبغي ان يذكر المسبب ويراد به السبب
بان يراد بالنكاح الهبة لانا نقول انما يجوز الاستعارة على ذلك الوجه لان الاستعارة
باعتبار الاتصال واتصال الفرع اعني اتصال المسبب بالنظر الى الفرع لا بالنظر
الى الاصل وهو السبب لان اتصاله بالنظر الى الاصل كالعدم لعدم انتفاء الاصل
الى الفرع فافهم وقد مر تحقيقه في باب الحقيقة والمجاز قوله
وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان
الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا
ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان تصير
المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس للمنافع
اللباس فبطل التعليل من كل وجه اي وكالبطلان المذكور قبل هذا التعليل الحكم

لاثبات شرط التمليك في طعام كفارة اليمين فانه باطل ايضا فلا يجوز التعليل بان يقال ان الاطعام حق مالي فيشترط فيه التمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا وهذا هو معناه اللغوي وهذا المعنى يحصل بالتمكين من الاكل على وجه الاباحة والكسوة بكسر الكاف وضمها اسم لما يكتسى وهو الثوب ولا يتحقق فعل التكفير بعين الثوب الا بالاداء خرج عن ملكه لا بالعارية فاذا كان كذلك كان نص الكسوة واقعا على التمليك لغة والاطعام واقع على التمكين لغة لا غير فلا يجوز اثبات المعنى اللغوي الثابت في الكسوة بسبيل التعدية الى الاطعام لان اللغة لا تثبت بالقياس والتعليل فبطل التعليل من كل وجه حيث لم يجز تعدية التمليك من الكسوة الى الاطعام ولم يجز تعدية الاباحة ايضا من الاطعام الى التمليك وتمام البيان في هذا الموضع مر في باب وجوه الوقوف على احكام النظم **قوله** وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للمواطاة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا اي التعليل لاثبات الاسم في كل واحد من الاشياء المذكورة وهي اللواطة وسائر الاشربة والنباش باطل بان يعلل ويقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليها حكم الزنا والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد اذا سميت خمرا لمخامرتها العقل او للشدة المطربة وهذا المعنى حاصل في سائر الاشربة فيسمى سائر الاشربة بتخمر افيجري عليها حكم الخمر والسارق هو الذي يأخذ مال الغير خفية وهذا المعنى يوجد في النباش فيسمى النباش سارقا فيجري عليه حكم السارق وهذا العلة باطل لما بينا قبل هذا ان شرط القياس ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا لان اللغات لا تثبت بالقياس وقد مر بيان هذه المسائل على التفصيل في غاية البيان ففي اللواطة لا يجب الحد عند ابي حنيفة خلافا لهما ولكن يجب التعزير والحبس الى ان يتوب وفي سائر الاشربة لا يحد ما لم يسكر ولا يقطع النباش عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف **قوله** والثالث من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا فبطل التعليل بدونه وقال الشافعي هو صحيح من غير شرط

شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية اي الوجه الثاني من وجوه الشرط الثالث تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما لان حكم التعليل هو التعدية عندنا فاذا لم يثبت التعدية لغا التعليل لان شرعية الاسباب للاحكام كالبيع فانه سبب للملك فاذا وقع في ما لا يقبل الملك لغا وعند الشافعي التعليل يصح بدون التعدية حتى جوز في حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة التعليل بالثمنية وان لم توجد التعدية الى الحديد ونحوه ولقب المسئلة ان التعليل بالعلة القاصرة هل يجوز ام لا فعندنا لا يجوز وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي وابي بكر الرازي وهو مذهب المحول الثلاثة بما وراء النهر ومن تابعهم وعند مشايخ سمرقند يجوز التعليل بعلة لا تتعدى وهو اختيار صاحب الميزان وهذا بناء على ان الحكم في المنصوص عليه بالعلة لا بالنص عندهم والنص معرف لثبوت الحكم بالعلة وعند المحول الثلاثة الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة والعلة دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله والمذهب عندنا ان تعليل الوصف بما لا يتعدى لا يجوز اصلا وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون متعاديا وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربوا في الذهب والفضة وان كانت لا تتعدى ونحن لا نجوز ذلك والمذهب عندنا ان حكم التعليل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع وكان تعليل لا يفيده ذلك فهو خال عن حكمه وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم يتعدى تلك العلة الى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الاصل وتارة لا يتعدى فيبقى الحكم في الاصل ثابتا به ويكون ذلك تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص الى هنا لفظ شمس الائمة وقال ابو المظفر السمعاني في قواطعه يجوز تعليل الاصل بعلة لا تتعداه عندنا وتكون علة صحيحة وقال اصحاب ابي حنيفة هو باطل وقد ذهب اليه بعض اصحابنا وبين المتكلمين خلاف فذهب ابو عبد الله البصري الى ابطالها واتباعه عبد الجبار بن احمد وحزبه يصححونها الى هنا لفظ القواطع وقال فخر الدين الرازي في محصوله مذهب الشافعي انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة لا يجوز ووافقنا

في العلة المنصوصة الى منا لفظ المحصول واحمد بن حنبل ذهب الى جواز التعليل
بالعلة القاصرة واليه مال ابن الحاجب في اصوله ايضا وقال صاحب التنقيح
فيه اما الشيخ ابو عبد الله فانه افسدها اي افسد علة لا تتعدى الا ان يدل
عليها نص او اجماع وحكى عنه قاضي القضاة انه صححها في بعض مسايله والشيخ
ابو الحسن افسدها الا ان يدل عليها نص والشافعي واصحابه وقاضي القضاة
يصححونها الى هنا لفظ المعتمد وصاحب المعتمد ذهب الى مذهب قاضي القضاة
والضمير في قول الشيخ فبطل التعليل بدونه راجع الى التعدية على تاويل التعدي
او على تاويل المذكور ويجوز ان يقال بدون شرط التعدية لان الشهرة قايمة
مقام الذكر قوله واحتج بان هذا المكان من جنس الحج وجب ان
يتعلق به الايجاب مثل سايير الحج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا تقتضي
تعدية بل لعرف ذلك معنى في الوصف اي واحتج الشافعي على ان التعليل من
غير شرط التعدية صحيح ان التعليل بالراي وهو استنباط الوصف من الكتاب
والسنة والاجماع لما كان حجة للدلايل الموجبة للقياس وجب ان يتعلق به ايجاب
الحكم فحسب من غير نظر الى ايجاب الحكم على سبيل العموم بالتعدية الى فرع او على
سبيل الخصوص فاقتصار الحكم على المنصوص لان العموم والخصوص في الحجة
امر زايد والامر الاصلي فيها ان يتعلق بها الحكم من غير نظر الى العموم والخصوص
كما في سايير الحج فلم يمنع التعليل اذن كون التعليل مقتصرا على المنصوص وهذا
لان شرط كون الوصف الذي هو مناط الحكم ان يكون ممتازا من بين سايير الاوصاف
التي اشتمل عليها النص بدليل يدل على امتيازه وهو التاثير عندكم والاخالة
عندي وهذا المعنى يحصل في العلة المقتصرة كما يحصل في العلة المتعدية
فلا حاجة الى اشتراط التعدية فيجوز التعليل مطلقا مقتصرة كانت العلة
او متعدية وقال شمس الايمة السرخسي في اصوله في بيان
دليل الشافعي احتج فقال ان التعليل بالراي حجة لاثبات حكم الشرع فيكون
بمنزلة سايير انواع الحج وسايير الحج من الكتاب والسنة اينما وجدت يثبت
الحكم بها فكذلك التعليل بالراي الا ان سايير الحج تكون ثابتة بغير صنع

منا

منا والتعليل بالراي انما يحصل بصنعنا ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافا
اليه سواء تعدى الى الفروع او لم يتعد وهذا لان الشرط في الوصف الذي
يعلل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سايير الاوصاف وهذا المعنى يتحقق
في الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتعدى الى محل
آخر وبعد ما وجد فيه صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل الا بما يمنع
فكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة
وانعدام وصف التعدي فيه لا يخرجه من ان يكون حجة كالنص الى هنا
لفظ شمس الايمة وقال صدر الاسلام في اصول فقهه في دليل الشافعي
هو يقول ان العلة دليل من دلايل الشرع كالنص ثم النص قد يكون عاما
وقد يكون خاصا فكذا العلة ولان الوصف من جملة او صاف المنصوص عليه
انما يجعل علة للحكم لدلايل اوجبت ان يجعل علة فاذا كانت الدلايل توجب
ان يجعل وصف علة لا توجب تعدية الحكم الى غيره يجب جعله علة كما اذا
اوجبت ان يجعل وصف علة توجب تعدية الحكم الى غيره يجب جعله علة
اي هنا لفظ صدر الاسلام وقال الشيخ حسام الدين السغناقي في هذا
الموضع في شرحه فان قلت لو كان تعليل الذهب والفضة بالثمنية باطلا بسبب
انها تعليل بالعلة القاصرة لوجب ان يكون تعليل عامة ايمتنا في الركوة في
مسئلة الحلي بالثمنية باطلا وقد جوز ذلك المصنف رحمه الله حيث قال في الركن
وهو جايز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلنا علة للزكوة في الحلي فكيف
جاز ذلك التعليل في تعليلنا وبطل في تعليل الشافعي وفي كلا المذهبين هو
تعليل بالثمنية من غير تغيير قلت لا نسلم عدم التغيير بل هذا من قبيل
ما اتحد صورته واختلف معناه فان مراد علمايتنا رحمهم الله من التعليل
بالثمنية في مسئلة الحلي تعدية الحكم من المضروب الى غير المضروب وسواء
كان غير المضروب تبرا مكسورا او حليا مصوغا او حلية سيف او منطقة
او غير ذلك ففي جميعه الزكوة اذا بلغ الذهب عشرين مثقالا والفضة
مايتي درهم لان في كل منهما معنى الثمنية موجود فكان تعليلنا بالثمنية

شرط

بالعلة المتعدية في حق وجوب الزكوة والشافعي لم يوجب الزكاة في حلي النساء
في احد قوليه لانه لم يعلل بالثمنية بل الحقها بسائر اعواض البذلة لكونها
مباح الابتذال فلا يجب فيها الزكوة لذلك ومراد الشافعي من التعليل بالثمنية
في باب الربوا قصر حكم الربوا على الذهب والفضة ومنع سائر الموزونات
كالحديد والرصاص من الالحاق بهما فكان تعليله بالثمنية تعليلا بالعلة القاصرة
والاتحاد لاتحاد الصورة بعد تغايرهما وبطلا فيهما في المعنى الاثري ان
المنافقين يقولون للنبي عليه السلام انك لرسول الله وكذلك المخلصون
ايضا يقولون انك لرسول الله وهما من حيث الصورة واحد ولكن من حيث
المعنى مختلف فالمنافقون كاذبون قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون والمخلصون مومنون على التحقيق قال تعالى ولئك هم المومنون
حقا الى ههنا لفظ الشيخ حسام الدين وقال فخر الدين الرازي في محصوله في
دليل الشافعي لنا ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا
لم تتوقف على ذلك فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت العلة متعدية
او لم تكن اقول هذا لا يحصل مثل هذه التمويهات والمغالطات
التي تضيع العمر وتكون كالعبث وانما يحصل بالمعاني المؤثرة التي
يختص بها اولوا الالباب لا بكلام كل فلسفي ومع هذا اسامح في الجواب
فاقول لا نسلم انه يلزم الدور وانما يلزم اذا كانت صحتها في نفسها
تتوقف على صحة تعديتها ولا نسلم توقفها على صحة التعدية لان صحة
العلة عندنا بظهور اثرها في جنس الحكم المعلل وعندكم بالاخالة فلم
يلزم التوقف اذن بالاتفاق ولكن نقول جواز التعليل التعدية فيما
لم يوجد التعدية لا يجوز التعليل ولكن بهذا القدر لا يصح العلة
ما لم يظهر لها اثر في غير صورة النزاع في جنس الحكم المعلل به فاذا
ظهر الاثر بعد التعدية فحينئذ نقول بصحة العلة والا فلا فلا
يلزم منا لزوم الدور على اصلنا ولين سلمنا لزوم الدور لكن لا

نسلم

نسلم بطلان كل دور وانما الدور الباطل هو دور التقدم لا دور المعية
كالابوة والبنوة لان ابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو له يوجدان معا بلا
تقدم احدهما الآخر ولعل ان يقول الدور الذي قال الرازي دور المعية
لا دور التقدم فلا يلزم البطلان قوله ووجه قولنا
ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب عليها
بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية
الى الفروع اي ووجه قولنا على عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة ان
دليل الشرع لابد اما ان يوجب علما وعملا كالكتاب والسنة المتواترة
او يوجب عملا لا علما كالعام المخصوص والماول وخبر الواحد وهذا الدليل
وهو التعليل بالراي لا يوجب علما بالاتفاق لشبهة فيه فتعين ايجاب العمل
ثم ايجاب العمل اما ان يكون في المنصوص عليه او في غيره وهو الفرع فلا
يجوز الاول لان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص لكونه اقوى
فلا يجوز قطع الحكم في المنصوص عليه عن الاقوى وهو النص الى الادنى وهو
الراي لان المرجوح بمقابلة الراجح كالمعدوم فلما لم يجز الاول تعين الثاني
وهو ايجاب الحكم في الفرع ولا يجوز ايجاب الحكم في الفرع الا بالتعدية
ثبت من هذا ان التعليل بالعلة القاصرة لا يجوز لانه عمت لا يفيد علما
ولا عملا لا في المنصوص عليه ولا في الفرع لانها لا تتعدى الى الفرع وقوله
فلا يصح قطعه عنه به الى قطع الحكم عن النص بالتعليل قال الشيخ فان قال ان حكم
النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لابطاله
معنى السوال ان يقال ان حكم النص بعد التعليل ثابت بالعلة وان كان قبل التعليل
ثابتا بالنص فثبت ان التعليل بالعلة القاصرة افاد وجوب العمل بعد التعليل
وان لم تتعد الى الفرع فقال الشيخ في جوابه هذا باطل لان التعليل يجب
ان لا يغير حكم النص فان لا يبطله او في بيانه ان الحكم لما كان التعليل مضافا
الى النص فصار بعد التعليل مضافا الى العلة كان التعليل مبطلا حكم النص

قبل ح

لأن النقض لم يبق له حكم بعد التعليل وعبارة شمس الأئمة السرخسي في أصوله فإن
قيل وجوب العمل في الأصل بعد التعليل بصير مضافا إلى العلة كما أنه في الفرع
بعد التعدية بصير وجوب العمل مضافا إلى العلة قلنا هذا فائدة لأن قبل التعليل
كان وجوب العمل بالنص والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيرا حكم الأصل فكيف يجوز
على وجه يكون مبطلا حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه الا ترى أن وجوب
العمل به لما كان مضافا إلى النص قبل التعليل يبقى مضافا إليه بعد التعليل وبه يتبين
أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم وهو وجوب العمل
في الأصل مضافا إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل لما قبله واعتبار الأصل
بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافا إلى العلة في نهاية الفساد لأن الفرع يعتبر
بالأصل لا الأصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه يحال إلى هذا لفظ شمس الأئمة قوله
فإن قيل إن التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل هذا لا يحصل
بترك التعليل على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة وهذا السؤال يرد على قوله إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما
أو عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب شيئا من ذلك فلا يكون مفيدا فيكون
التعليل بها عبثا فقال لا نسلم أنه لا يفيد بل يفيد اختصاص النص به
على وجه يقتصر الحكم على محل النص بأن لا يتعدى إلى موضع آخر فأجاب الشيخ
عنه فقال الاختصاص يحصل بترك التعليل لأن الحكم في الفرع إنما يثبت بالعلة
المتعدية فإذا لم يثبت الحكم في الفرع فلا بد من اختصاص الحكم بمحل النص
فإذن لم يثبت التعليل بالعلة القاصرة فائدة الاختصاص أيضا على أن التعليل
بما لا يتعدى وهو التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بما يتعدى وهو التعليل
بالعلة المتعدية لأن الحكم يجوز أن يكون معللا بعلل فإذا لم يمنع التعليل بما
يتعدى يبطل فائدة الاختصاص التي إذا لم تحصل وقال شمس الأئمة السرخسي
في أصوله فإن قيل مع هذا التعليل صحيح يثبت به تخصيص الأصل بذلك
الحكم قلنا وهذا إنما يثبت قبل التعليل بالنص ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى
لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة لأنه كما يجوز

أن يجتمع

يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر فبهذا يتبين أن هذا التعليل
لا يوجب تخصيص الأصل أيضا وكيف يقال هذا وبالإجماع بيننا وبينه انعدام
العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما بيناه في بابه وإنما يكون التعليل بما لا
يتعدى موجبا تخصيص الأصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد
بوجودها إلى هنا لفظ شمس الأئمة وقال صدر الإسلام في أصوله
تفهه فإن قالوا فيه فائدة وهو قصر حكم النص على محله فيكون هذا التعليل
لقصر الحكم فيكون صحيحا كالتعليل لتعدية الحكم والجواب أن هذا المعنى
حاصل بعين النص فإن قالوا ليس كذلك فإن توهم تعدي الحكم موجود
قبل التعليل بعلة قاصرة وبعده لا يرتفع والجواب عنه أنه لا يرتفع بهذا التوهم
فإن حكم النص يكون ثابتا بعلل وظهور علة قاصرة لا يمنع ثبوت الحكم بعلة أخرى
متعدية فإذن لا يرتفع التوهم بالتعليل بعلة قاصرة فلا يكون في ذلك
التعليل فائدة إلى هنا لفظ صدر الإسلام فإن قلت الحكم إذا لم يكن في
الأصل ثابتا بالعلة بل كان بالنص لم يكن لتعدية الحكم إلى الفرع وجود لأن العلة
لا أثر لها في الأصل فلا يكون لها أثر في الفرع قلت إنما يضيف الحكم إلى
العلة في الإعدام صلاحيتها ولا تحلل فيها بل لما ينع عن إضافة الحكم إليها وهو
وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فأضيف الحكم في الفرع
إليها وجملة الكلام مما قال رضي أبو بكر الرازي في أصوله فقهه بقوله
وغير جائز أن يكون حكم علل الشرع مقصورا على موضع النص والاتفاق
غير متعد إلى فرع مختلف فيه لأنها إذا كانت بهذا الوصف لم تكن عللا وعند
أصحاب الشافعي أنه قد يكون من علل الشرع ما لا يتعدى إلى فرع ولا يفارق
المنصوص أو الاتفاق نحو قولهم إن علة تحريم التفاضل في الذهب والفضة
أنها أثمان الأشياء وقولهم إن أولاد الماشية ضمت إلى أمهاتها إذا احدثت
في الحول لأنها منها وهذا عندنا لا يعوله من يعرف علل الأحكام ومعانيها
ومع ذلك فقول واضح الفساد من قبل أن هذه العلل إنما تستخرج للإيجاب
الأحكام بها والمنصوص عليه مستغنى بدخوله تحت النص عن استخراج

علة لا يجابه فلا معنى لاستخراجها له ولا فايدة فيه الا تري ان سايرالاحكام
لو كانت منصوصا عليها لاغنى ذلك عن القياس واستخراج العلل فكذلك
ما علم بالنص فلا معنى لاستخراج علته وانما تستخرج العلة من النص للغير
كالنفيه وايضا فان علل الاحكام للقياس يعلم على النصوص وكل علة لا يقع بها
قياس فليست بعلة فلا معنى لها اذن وايضا فان النبي عليه السلام انما اجاز
اجتهاد الراي في استخراج المعاني والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ
وغيره فاذن اجتهاد الراي ساقط مع وجود النص في استخراج علته
كما سقط في استخراج حكمه وكذلك الصحابة انما كانوا يجتهدون ان اذن لهم
في استخراج العلل في الحوادث ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علل
النصوص من غير رد لغيرها اليها ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي عليهم ولتكلموا
فيه واختلفوا في علل النصوص وان لم يقيسوا بها كما اختلفوا في علل القياس
ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم واقاويلهم في اعيان المسايل وجوه
استخراجاتهم فقد لم تر كلهم لذلك علي انه انما لم يفعلوه لانه لم يكن عندهم في
اعتباره فايدة ولا معنى وايضا فان العلل انما تستخرج لاعتبار الاصل فاما
الاصل المستخرج منه العلة فغير جايز ان يكون علة لنفيه الا تري انه
غير جايز ان يكون علة المسلة جميع اوصافها لانها لا تتعدى الى غيرها
فكذلك غير جايز ان يكون علتها بعض اوصافها الذي لا يتعدى فان قال
فاين الفرق بين الحكيم والسفيه ان الحكيم يتعلق افعاله باغراض موجودة
من حيث كان حكيما لا يجوز منه العبث وتلك الاغراض هي العلل التي لا تتعدى
اصولها قيل له من ههنا اتيت وذلك لانك حيث حملت علل المصالح
وعلل الاحكام ولم تفصل عندك احد انواعها من الاخري اجريتهما مجري واحدا
وعلل المصالح ليست هي العلل التي تعاس بها احكام الحوادث ولا يوقف
عليها الا من طريق التوقيف الا تري ان صاحب موسي عليهما السلام لما فعل
تلك الافاعيل التي استنكر موسي ظاهرها مما لم يقف موسي عليه السلام على
عللها من طريق النظر والراي ولم يعلمها الا من طريق التوقيف حيث بينها له بقوله

اما

اما السفينة فكانت لمساكين واما الغلام واما الجدار وعلل الاحكام انما
هي اوصاف في الاصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء والمصالح نفسها
هي الاحكام التي تعبدنا بها وقد علمنا عند ورود النص انه لم يفعلها الا
لحكمة وصوابا وان لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه وعلل هذه
المصالح انما هي في المتعبدين لا في الحكم وذلك لانه جايز ان يكون في المعلوم
انه لو لم يتعبدنا بها لفعدنا واذا تعبدنا بها صلحنا وليس ذلك من علل
الاحكام في شيء فان قيل ما انكرت ان يكون العلل التي نستخرجها
مما لا يتعدى هي من علل المصالح قيل له هذا غلط لان كون الذهب
والفضة اثمانا ليس من علل المصالح لان كونهما اثمانا انما كان باصطلاح
الناس عليه وكون الاولاد من الامهات ليس من علل المصالح في شيء وانت
اذا استخرجت علة النصوص فانما تستخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص
عليه ولو كانت علة الاحكام علة المصلحة لوجب ان يكون الاكل في
البر بالبر لما كان عندك علة لتحريم التفاضل ان يكون التحريم ابدا موجودا
وان لا يصح اباحة التفاضل فيهما لان علل المصالح غير جايز
وجودها عارية من احكامها وقد علمنا وجود كونه مكيلا مع اباحة التفاضل
قبل التحريم فدل ان علل الاحكام ليست من علل الاحكام في شيء وان علل
الاحكام سبيلها ان تكون اوصافا للاصول المقتضب منها العلل وعلل
المصالح انما هي معان في المتعبدين لا في الاصول المتعبد بها وتلك المعاني
لا نعلمها الا من طريق التوقيف وان كنا قد علمنا في الجملة ان المصلحة في الحكم
الذي تعبدنا به فان قال قولكم انه لا فايدة في استخراج علة
لا تعدو والنص غلط لان فايدته ان تعلم ان الله تعالى حرمه لهذه
العلة فقد استفدنا معنى لو لم نكن هذه العلة لم نستفده ونستحق
بالتوصل الى هذا العلم ثوابا فيكون ذلك فايدتنا فيه قيل
له انتفي بعد ذلك ان الله حرمه لهذه العلة ان هذه العلة كانت موجبة
للتحريم لاستحالة او علمت ان المعنى قد كان يجوز وجوده غير موجب

للحكم الا ان الله تعالى جعله علة للحكم المذكور نصا فان قال لم يكن
المعنى موجبا للتحريم من طريق الحكمة وقد كان جائزا ان لا يحرمه الله تعالى
مع وجود المعنى قيل له فقد اجزت على الله تعالى فعل العبث لان
المعنى اذا لم يقتض التحريم ولم يوجبه من طريق الحكمة فغير جائز ان يقول
الله عز وجل انى حرمته لاجل المعنى كما لا يجوز ان يقول حرمته لاجل انى
خلقت السموات والارض اذ لا تعلق لذلك بالحكم فان قال يلزمكم مثله
في العلة المتعدية الى فروعها من غير المنصوص لانها عندكم غير موجبة لتلك
الاحكام وقد جعلتموها عللا لها قيل له ليست تلك عللا على الحقيقة
عندنا ولا تعلق وجوب الحكم بها وانما هي علامات كالامارات على النحو الذي بيناه
وانتزعنا علة النص فانما رمنا باثبات علته انها موجبة للحكم
المنصوص لا على معنى انها علامة لان ما علم ثبوته بالنص لا يحتاج الى علة تكون
علامة لحكمه فان قال لا بد ان يكون ما حرم الله الشيء من اجله
يوجب التحريم من طريق الحكمة قلنا فهذه علل المصالح التي ذكرنا انها
تكون معارضة في المتعبدين من اجلها وجب ان يتعبد وابهذه الاحكام اذا كانوا
بها يصلحون ولو لم يفعلها لفسدوا عنده ولا تكون تلك امارات للاحكام
فتقول لك ان فايدة العلل لا تتعدى انى اعلم ان الله تعالى لم حرمها كلام
ساقط لا معنى له قال ابو بكر وانما احتجنا الى الكلام في هذا المعنى
لان كثيرا من المخالفين لا يعرفون معارضة علل الشرعيات والعقليات وانما
يعللون قوما جمعا لا مثلهم ثم يعارضون على علل جارية في فروع مختلفة
فيها بعلل يستخرجونها من ذلك الاصل غير متعدية الى فرع وبنى مع ذلك
موجبة لمثل الحكم الذي تنازعوه في الفروع ويظنون ان مثله يكون
معارضا لتلك العلل الصحيحة المتعدية الى مواضع الخلاف فينتظمون
به الخطا من وجهين احدهما اعتلالهم بعلة لا تعدو موضع النص والاتفاق
والثاني ان ما ذكروه لو صح علة لما عارض اعتلال الخصم لانهما يوجبان
حكما واحدا الا ان احدهما اعم من الاخرى فيما يوجبه منه ولذلك نحو قولنا

في

في علة تحريم البيع في الذهب بالذهب والفضة بالفضة اذا تفاضلا انها
وجود زيادة في جنس فيعارضون علينا بان يقولوا ما انكرت ان
يكون العلة في الذهب والفضة انها اثمان الاشياء وكونها اثمان الاشياء
لا تتعدى الى فرع واذا علمنا وجوب ضم الاولاد الى الامهات لانها
زيادة مال في الحول على نصاب قالوا العلة في الاولاد انها من الامهات
فيجعلون ما ذكروا من المعنى علة للحكم ويرومون به معارضتنا في
امتلاء لنا بما وصفنا وهذا خطاء وجهل مفرط واذا قلنا ان هذه
العلة لا فايدة فيها لان العلل تقتضب لايجاب الاحكام وهذا حكم يعلل
بالنص قالوا فايدته ان الله عز وجل اراد ان يعلمنا لم حرمه فيعدلون
عن موضع الكلام في المسئلة الى غيرها لان علمنا بذلك ليس هو الحكم الذي
تنازعناه وانما نحتاج الى ان نعارضنا بعلة توجب الحكم فيما اختلفنا
فيه بعينه موجب علتنا والا كانت معارضة ساقطة ولا فرق بين من
جعل علة المسئلة وصفا من اوصافها لا يعدوها ومن جعل علتها جميع
اوصافها فلما امتنع علتها ان تكون جميع اوصافها لانها لا تعدوها امتنع
ان يكون بعض اوصافها علة لها مما لا يعدوها الى هنا لفظ ابي بكر الرازي
رحمه الله قول ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي حكم
النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدية لا غير فاما
التغيير فلا فايدة اذا كان التعليل مغيرا كان باطلا اي الوجه الثالث
من وجوه الشرط الثالث للقياس ان يكون الحكم المتعدي الى الفرع
حكم النص بعينه من غير ان يتغير حكم النص في الفرع لانه اذا تغير
حكم الاصل في الفرع يكون ذلك حكما اخر وشرط تعدية حكم الاصل
الى الفرع ان يكون الحكم في الفرع كالحكم في الاصل في الجواز والفساد
والحل والحرمة لا غير ذلك الحكم لانه اذا كان غير ذلك يكون
الحكم في الفرع ابتداء لا بسبيل التعدية وثمرة التعليل التعدية
لا غيرها فاذا كان التعليل على وجه تغير حكم الاصل في الفرع كان باطلا

لعدم التعدية حينئذ قوله من ذلك ما قلنا ان السلم الحال
باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا
والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتغييره نقل الشرط الاصلي
الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب
القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة
نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض اي من التعليل
الذي وجب تغيير حكم الاصل ما قلنا في سلم الحال وهو السلم بغير
اجل فان الاجل لا بد منه للسلم عندنا وعند الشافعي يجوز السلم حالا
وموجلا لانه يجوز موجلا بالاتفاق فيجوز حالا ايضا لان الاجل
شرع في السلم رخصة نرفيها وشرع الرخصة لاينافي العزيمة فنقول
شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا بالاتفاق
ولان صاحب السنن وغيره روى مسندا الى يوسف بن ماهك عن حكيم
ابن حزام قال يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي
افابتاعه له من السوق قال لا تبع ما ليس عندك فيدل هذا الحديث على
الشرائط الثلاثة جميعا لان ما ليس عنده ليس بموجود عنده وليس
بمملوك له اذا كان لم يملكه من قبل وليس بمقدور ايضا ولان بيع ما في
الماء من السمك لا يجوز لانه ليس بمملوك وليس بمقدور لان بيع الآبق لا يجوز
لنهي النبي عليه السلام عن بيع الآبق والمعنى فيه انه ليس بمقدور التسليم
فاذا كان شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا او مملوكا مقدورا
كان يجب ان لا يجوز عقد السلم اصلا لكون المسلم فيه معدوما ولكن جاز
عقد السلم بسبيل الرخصة لان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم الا ترى الى ما روى البخاري عن صدقة
قال اخبرنا ابن عيينة قال اخبرنا ابن ابي نجيح عن عبد الله بن كثير
عن ابي المنهال عن ابن عباس قال قدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاثة فقال من اسلف في شيء

في

ففي كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقال في السنن مسندا الى
ابي ابن عباس ايضا قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة
وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال رسول الله عليه السلام
من اسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
ثم الرخصة في السلم ثبتت بصفة الاجل كما ترى والمعنى فيه ان الشرط
الاصلي في سائر البيوع وهي القدرة على تسليم المبيع حقيقة انتقل
في السلم الى ما يكون خلفا عن الشرط الاصلي وهو القدرة الاعتبارية
بوجود الاجل لانه بالاجل يكون قادرا على اداء المسلم فيه بالاكتساب
في الاجل فاستقام الاجل خلفا عن الشرط الاصلي الذي هو القدرة به
حقيقة لان فوات الشيء الى خلف كلا فوات فيجعل شرط جواز البيع
وهو القدرة موجودا حكما بتقدير خلفه وان لم يوجد حقيقة فلما كان
نص حديث الرخصة في السلم ناقلا للشرط الاصلي الى الخلف وهو الاجل
رخصة وكانت هذه الرخصة رخصة نقل من الاصل الى الخلف لا رخصة
اسقاط لم يستقم تعليل الشافعي لانه اسقاط الاجل في السلم الحال لانه
تغيير محض لحكم الاصل فلا يجوز التعليل على بقاء حكم الاصل ولان
سلم الحال لو جاز لا يخلو اما ان كان المسلم اليه قادرا على التسليم في الحال
او لم يكن قادرا فان كان قادرا لا يجوز السلم لان السلم شرع رخصة
دفعا لحاجة المفاليس الى بيع ما ليس عندهم على ما روي عن النبي عليه
السلام انه رخص في السلم والرخصة استباحة الشيء مع قيام دليل
الحرمة للضرورة ولا ضرورة هنا الى شرعه لانه لما كان قادرا امكنه
الوصول الى الثمن بطريق آخر غير السلم وهو البيع وان لم يكن قادرا
على التسليم في الحال لا يجوز سلم الحال ايضا لوجهين اما لا فضائه
الى المنازعة لان رب السلم يطالبه بالتسليم في الحال بحكم العقد
والمسلم اليه يمتنع بحكم العجز والمنازعة مفسدة للعقد واما لعوارض
العقد عن مقصوده لان المقصود منه التسليم والتسلم فاذا كان

السلم اليه عاجزا امتنع المقصود فقد العقد وفي اذني الاجل اختلاف
المشايخ وصاحب الهداية ذهب الى انه شهد وقد بيناه في غاية البيان
وهذه المسئلة فيها طول وفي نسخ طريقة الخلاف وحاصله ما قالوا ان
شرط جواز السلم فوجب ان لا يجوز كما لو اسلم في المنقطع حالا واما قلنا
ذلك لان شرط جواز السلم عدم ملك مثل المسلم فيه وقت العقد وملك
مثل المسلم فيه وقت وجوب التسليم وبهذا زمان العقد وزمان
وجوب التسليم واحد فلا يمكن جمعهما وذلك لان السلم شرع بطريق
الرخصة في بيع ما ليس بمملوك فكان الشرط عدم الملك وقت
العقد واما شرط وجود المسلم فيه وقت وجوب التسليم فليكون العقد
مفيدا فان قيل لم قلت ان السلم مشروع بطريق الرخصة فيما
ليس بمملوك بل الرخصة في بيع ما ليس بحاضر لان بيع ما ليس بحاضر
لا يملك بطريق العزيمة عندك فشرع بطريق الرخصة فكان شرطه عدم
الحضرة وقت العقد وقيام الملك وقت وجوب التسليم والجمع
بينهما ممكن فصار هذا كالسلم المؤجل قلنا انما قلنا ذلك لان الرخصة
استباحة بعد الحظر فينصرف الى ما ينصرف اليه الحظر والحظر انصرف
الى بيع ما ليس بمملوك لعلة قول النبي عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك
فكذا الرخصة فان قيل سلمنا ان شرط جواز السلم عدم ملك مثل المسلم
فيه وقت وجود العقد لكن حقيقة او تقديرا فالاول ممنوع والثاني مسلم
ولكن نحن نرى انه غير مالك من حيث انه غير مالك وقت العقد تقديرا شرعا
الرخصة ومن حيث انه مالك حقيقة بعد العقد كان قادرا على تسليمه
فكان العقد مفيدا والثاني سلمنا ان شرط جواز السلم عدم الملك وقت العقد
حقيقة ووجوده وقت وجوب التسليم حقيقة لكن لم قلت بانه ليس بثابت
ببيانه انه ليس بمالك مثل المسلم فيه وقت العقد بدلالة اقدامه على بيع المفاليس
لكن يصير مالكا بعد حول راس المال في ملكه لان تسليم راس المال يكون سابقا ابدا فيملك
مثل المسلم فيه فيقدر به على تسليم المسلم فيه فالجواب عن الاول انا انما لم نجعله

غير مالك

غير مالك وقت مباشرة العقد فقد انزلناه غير مالك وقت وجوب التسليم
وهو ما بعد العقد بلا فصل عادة وبهذا شرطت القدرة على تسليم المبيع في بيع
الاعيان وقت العقد لانه اذا لم يكن قادرا وقت العقد فالظاهر انه لا يكون
قادرا بعد العقد بلا فصل والجواب عن الثاني فنقول قوله ليس بمالك
وقت مباشرة العقد لكن يصير مالكا بدخول راس المال في ملكه ممنوع لان ملك
المسلم فيه وقت وجوب التسليم ليس شرطا لعينه بل شرط لغيره وهو القدرة
على التسليم وملك راس المال لا يقدر على تسليم المسلم فيه لوجهين احدهما ان القدرة
انما تثبت بواسطة قبض راس المال وجوب السلم لا يجب عليه تسليم راس المال
اولا لان تسليم الثمن انما يجب اولا في البياعات لان البائع عين حق المشتري
في المبيع فيجب على المشتري تعيين حق البائع في الثمن والثمن لا يتعين الا
بالقبض ولما ان المسلم اليه لم يعين ملك رب السلم في المسلم فيه فلا يجب
عليه تعيين حقه في راس المال فيجب عليه التسليم والثاني ان راس المال
غالبا لا يكون مثل المسلم فيه لان هذا بيع باقل الثمنين فلا يثبت به القدرة
على تسليم المسلم فيه والباقي نعلم في نسخ طريقة الخلاف قوله
ومن ذلك قولهم في الخاطي والمكره ان فعلهما لا يكون نظرا لعدم القصد
كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس
لعدم القصد لان قوات الركن يعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود
مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يتعين
بشهر رمضان لم يكن صياما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص
غير معلول على ما قلنا اي ومن التعليل الذي اوجب تغير حكم الاصل
في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي والمكره ان فعل الاكل والشرب
منهما لا يكون في فطر العدم القصد الى الفطر وهذا احد قولي الشافعي ولهذا
قالوا في وسيطهم وما سبق الماء في المضمضة فيه قولان احدهما
لا يفطر كسبق الذباب عند فتح الفم والثاني يفطر لان التحفظ فيه
ممكن وقولهم فعلان مر بيانهما والظاهر الافطار لان وصول الماء

ليس ببادٍ الى هنا لفظ الغير الي فيه وقال ايضا في المكره قولان احدهما لا يفطر
لسقوط قصده شرعا والثاني يفطر لان اثر الاكراه اوفى في دفع الماء ثم كذا
في الوسيط فقال الشيخ وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم في
المقيس عليه وهو الناسي ليس لانه لم يقصد الى الفطر لان فوات ركن الصوم
وهو الامساك يعدم اداء الصوم لا محالة لان الشيء لا يوجد بدون ركنه
شرعا وليس لعدم القصد الى الفطر اثر في وجود الصوم مع تحقق عدم ركن
الصوم وقد تحقق العدم بترك الامساك في صورة الخطاء والاكراه ولهذا
من لم يشعر برمضان ولم يقصد الى الفطر اذا لم ينو الصوم لا يكون صائما
فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صائما بالطريق الاولى
لان الغاية تمنع شرط الصوم وفيما نحن فيه ركن الصوم وتأثير فوات
الركن اقوى من تأثير فوات الشرط وهو النية لكن فعل الناسي لم يجعل فطرا
بالنص غير معلول وهو قوله عليه السلام في حديث ابي هريرة اذا نسي
فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولنا في ايراد هذا النظير
في هذا المقام نظر لان الشيخ اورده نظير التعليل يغير حكم الاصل في
الفرع فلقائل ان يقول لا نسلم ان حكم الاصل تغير في الفرع بل الحكم في الفرع
مثل الحكم في الاصل على مذهب الشافعي ومقام هذا النظير حقه هو الذي
ذكره عند مثال الثاني من شروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس فاذا
كان معدولا به عن القياس لم يجز قياس اكل الخاطئ والمكره عليه او مقامه
عند قوله ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره لان الفرع ليس بنظير الاصل
لان عذر الخاطئ والمكره دون عذر الناسي فافهم وقول الشيخ لكنه
لم يجعل فطرا بالنص متصل بقوله وليس لعدم القصد اثر في الوجوب وبيانه
اندرج فيما بيناه قول وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي
لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب
الحق فلم يقطع لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطئ
او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا للتعدية

اي

اي وعلى هذا الاصل الذي قلناه وهو ان فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص
غير معلول تقول لو كان نص الناسي معلولا لا يصح القياس ايضا
لفرق بين الاصل والفرع لان الاصل وهو فعل الناسي سقط وجعل كان
لم يكن يوجد حكما وان وجد حقيقة لان النسيان امر جبلي يقع في
الانسان بلا اختيار منه في النسيان بخلق الله عز وجل الا ترى الى قوله
تعالى فنسي ولم نجد له عزما فكان امرا سماويا محضا لا صنع للعبد فيه
منسوبا الى صاحب الحق وجوده فلم يصلح النسيان لضمان حق صاحب
الحق لانه هو الذي اوجده فكيف يؤاخذ العبد بما ليس من فعله وهو
فعل صاحب الحق الا ترى الى قوله عليه السلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف
الغير وهو فعل الخاطئ والمكره فانه وجد ممن عليه الحق من وجه بالنظر
الى هذا الفعل وجد بكسب العبد وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب
اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد الا ترى انه لو لا تقصيره في
المضمضة لما وصل الماء الى باطنه ولو لم يختر اعوان الامير على نفسه لم يقع
فيما اكره عليه فتعدية الحكم وهو عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره تكون
تعدية فاسدة لعدم المماثلة بين الاصل والفرع وهذا كالمريض والمقيد
اذا صليا قاعدا يلزم الاعادة على المقيد اذا زال القيد على المريض اذا
زال المرض لان المرض من صاحب الحق فجعل عذرا دون القيد وهذا تقرير
حسن لدفع كلام الخصم لكن ايراد النظير في هذا الفصل فيه نظر على ما ذكرنا
قول ومن ذلك ان حكم النص في الربوا تحريم متناه وقد
اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناه اي من التعليل الذي اوجب تغيير
حكم الاصل في الفرع تعليل الشافعي بالطعم في الاشياء الاربعة من الحنطة
والشعير والتمر والملح في حديث الاشياء الستة وقد مر بيان الحديث
في اول باب القياس مع البيان الشافي وهذا التعليل فاسد لان حكم
الاصل تحريم متناه بالمساوي الشرعي وهو الكيل فعلى تقدير تعليله بالطعم
وتعديته الى الفرع وهو الارز ونحوه من سائر المطعومات يكون التحريم

غير متناه بالمساوي الشرعي لانه اذا باع حفنة بحفنتين او تفاحة بتفاحتين
لا يجوز عند الخصم ولا كيل ثم فقد اثبت الحرمة مما لا معيار له ولا يقال
لا نسلم ان التحريم يتناهى في الحنطة بالكيل والمتفاضلة بغير المتفاضلة
لا يجوز كيلا فلو تناهى بالكيل جاز له وكذا الحنطة بالدقيق لا يجوز كيلا وكذا
الحنطة بسويقها كيلا لا يجوز لانا نقول بعد القلي ينكثر الاجزاء في الحنطة
المتفاضلة بانتفاخها فلا يكون التساوي بين الحنطة ودقيقها او سويقها لاحتمال
الاجزاء في الحنطة دونهما فلم يعتبر الكيل لعدم التساوي وقد مر مسايل
البرهان في غاية البيان وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه
انا لا نجوز تعليل نص البر بواحد الاشياء الاربعة بالطعم لان الحكم بالنصوص
كلها اثبات حرمة متناهية بالتساوي وصفة الطعم توجب تعدية
الحكم الى محال كون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي المطعومات
التي لا تدخل تحت المعيار عرفنا ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم
النص بعينه اذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة الا ترى ان الحرمة
الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث الى هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله قول وهذا قوله ثم في تعيين
النقود في المعاوضات انه نصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيد
في نفسه فيصح كتعيين السلم هذا التغيير لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاثمان
ان البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودا وحكم البيع في جانب الاثمان
وجوبها ووجوبها معا لانه ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة وبدلالة
جواز الاستبدال بها وبني دينا ولم يجعل في حكم الاعيان فيما ورد
الرخصة وبدلالة انه لم يجز هذا التقضي بقبض ما يقابله فاذا فاد صح
التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض اي وهذا التعليل الذي اوجب
تغيير حكم الاصل في الفرع قول زفر والشافعي واصحابه في تعيين النقود
وفي الدراهم والدنانير في عقود المعاوضات وفسوخها وعندنا لا يتعينان
وان عينت بان قال بعتك هذا العبد بهذه الدراهم حتى لا يطالب المشتري

باداء

باداء باداء تلك الدراهم وله ان يمسكها ويسلم غيرها ولا ينفسخ البيع
بهلاكها قبل القبض وعند زفر والشافعي يتعينان حتى يجب على المشتري
تسليمها عينا وينفسخ البيع بهلاكها كما في جانب المبيع وفي تعيينها في
العقود الفاسدة روايتان قال علاء الدين في طريقة الخلاف والمختار
عدم التعيين وقال فخر الاسلام في شرح الزيادات في باب من الوكالة
بالشراء يكون على غير ما امره ان الدراهم والدنانير تتعينان في الهبة
والوصية والمضاربة والشركة قبل القبض فعلم بذلك ان ما قاله صاحب
الهداية في الفصل الثاني من كتاب الشركة بقوله بخلاف المضاربة والوكالة
المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض
فيه نظر مر بيانه في كتاب الشركة من غاية البيان امل في الوكالة فان التقود
فيها لا تتعين بالتعيين قبل التسليم وفي تعينها بعد التسليم اختلاف
المشايخ ذكره فخر الاسلام في شرح الزيادات ثم اعلم ان عدم تعين
الدراهم والدنانير في حق الاستحقاق لا غير فانهما تتعينان جنسا وقدرا
ووصفا بالاتفاق ذكره الامام العتابي في شرح الجامع وقال الشيخ ابو
المعين النسفي في شرح الجامع الكبير في باب من الايمان مما يوجب الرجل
على نفسه اختلف مشايخنا في الدراهم والدنانير انهما عند الاشارة اليهما هل
يتعينان في العقود ام لا قال ابو طاهر الدباس انهما لا يتعينان وحكاه
عن العاضي ابي خازم وهو اكبر مشايخ بلخ ونسبه الشيخ ابو سهل الشرخي
الى عامة المشايخ وقال الكرخي اذا اشار اليهما تعينت ولكن مع هذا
للمشتري ان يمنعها ويدفع غيرها لعدم النقاوت بينهما وبين غيرها
وفسر الشيخ ابو المعين قول الكرخي بانهما تتعينان في العقود جوازا
لا وجوبا واستدل عامة المشايخ بمسئلة الجامع وهي ما اذا قال لعبدي
هذا ابهذا الالف وهذا الكر فهما صدقة فباعه بهما لزمه التصدق بالكر
دون الدراهم لان البيع سبب لملك الكر لانه يتعين وليس بسبب لملك
هذا الالف لانها لا تتعين واستدل الكرخي بهذه المسئلة ايضا فقال لولا ان

قول و

العقد تناول لهما لما وجب التصدق بالكل الا ان التصدق بالالف لم يجب لان حالة
لزوم التصدق حالة وجوب النذر وهو يوجد حكما عند الفراغ عن البيع
وكما فرغ عن البيع صار الكل ملكا له لانعدام الخيار لمالكه فصادفه النذر
فوجب التصدق به فاما الالف وان كان متعينا ولكن كان للمشتري الخيار
ان شاء سلم عينها وان شاء لم يسلم فكان له عند وجوب النذر خيار في حق
الالف فلم يزل عن ملك المشتري وان تناوله العقد فصار النذر وقت
وجوبه مضافا اليه ولا ملك فيه للناذر فلم يجب التصدق وجه قول
زفر والشافعي في تعين النقود بالتعيين ان التعيين تصرف صدر من أهله
مضافا الى محله مفيد في نفسه وله ولاية على ذلك فيصح التعيين كتعيين
السلع اما الاهلية فلتصرف فظاهر لانه عاقل بالغ والاهلية بالعقل والبلوغ
وكذا المحل لان النقود محل للتعيين ولهذا تعينت في باب الغصب والوديعة
والهبة والشركة والمضاربة وقبول المحل لا يختلف بين تصرف وتصرف
ولهذا تعينت بعد القبض والمتصرف ولانه على التعيين لانه تصرف في خالص
حقه وملكه وبيان الفائدة من وجهين احدهما ان العقد على تقدير تعين
الثمن يبقى بمقداره ويفسخ بهلاكه والثاني انه لو لم يتعين يجب الدراهم دينا
في الذمة فربما يموت المشتري مفلسا ولا يكون البائع احق بالمبيع عند كم
فيتضرر البائع فلاجرم صح تعيين النقود كالمكيلات والموزونات وانما
قيد الشيخ بقوله مفيد في نفسه لان التصرف يتبع الفائدة فاذا افاد صح
والا فلا ولهذا لا يجوز شراء عبد لنفسه لا يصح لعدم الفائدة فلو اشترى عبد
نفسه مع عبد غيره لانه يفيد في انتقام الثمن عليهما وكذا اذا اشترى رب
المال من مضاربه جاز لانه مفيد لانه بعد الشراء كان الربح كله له وقبل
الشراء كان يكون بينهما فقال الشيخ هذا تغيير لحكم الاصل الذي قاله
زفر والشافعي بقولهما تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيد في نفسه فيصح
كتعيين السلع تغيير لحكم الاصل في الفرع والاصل هو السلع والحكم هو التعيين
والفرع هو النقود وذلك لان حكم البيع في جانب السلع وهو جانب المبيع وجوب

ملكها

ملكها للمشتري بعقد البيع لا وجودها بالبيع بل وجودها قبل البيع شرط لصحة
البيع لانه لا يصح بيع المعدوم وحكم البيع في جانب الثمن وجوب الثمن في
ذمة المشتري ووجوده في الذمة معا بالبيع حكما للبيع فلو تعين الثمن يلزم
ان يكون الثمن شرطا للبيع لا حكما له لان التعيين يقتضي سبق الوجود والسبق
دليل الشرط وحكم الشيء يعقبه او يقارنه فكان الشرط والحكم على طرفي
نقيض فثبت ان ما قالا تغيير لحكم الاصل في الفرع وقد استدل الشيخ على
ان حكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بعقد البيع وهذا
المعنى في الاثمان اعني الوجود والوجوب بالعقد حكم اصلي ليس بمتعلق بعارض
الضرورة بوجوه ثلاثة من الدلالة فقال ولا بد لاثبوت تلك في الذمة
دينا بلا ضرورة اي بدلالة ثبوت الاثمان في الذمة حال كونها دينا لا اعيانا
من غير ان يكون ثمة ضرورة داعية الى ثبوتها في الذمة يعني ان الدليل على
ان وجوب الاثمان في الذمة امر اصلي لا ضروري ثبوتها في الذمة بلا ضرورة
كما اذا اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده او في كيسه او صندوقه او بين يديه
دراهم موضوعة وفي ملكه له صح الشراء ووجب الثمن في ذمته فلو لم يكن
وجوب الثمن في الذمة حكما اصليا بل كان متعلقا بالعارض لم يصح الشراء الا عند
عارض القدرة حيث صح الشراء بلا عند لوجود الثمن في ملكه دل ان وجوب الثمن
في الذمة بالعقد حكم اصلي وكذلك وجودهم في الذمة بالعقد حكم اصلي ايضا
الا ترى انه لا يشترط قيام الثمن في ملكه عند العقد ولو كان وجود الثمن للبالعقد
لاشترط قيامه في ملكه عند العقد كما اشترط قيام المبيع عند العقد فلو لم يكن
وجود الثمن في الذمة ووجوبه بالعقد حكما اصليا لما جاز العقد بلا ضرورة ولم
يجز اذا لم يكن الثمن قائما في ملكه كما في السلعة ولو رد انكار من الشرع كما في
السلعة لانه نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمت من هذا
التقدير ان قول الشيخ دينا بلا ضرورة وقع لغوا عن السلم لان الاصل في
المبيع ان يكون عينا لا دينا وثبوت السلم فيه غير عين ودينا في الذمة ثبت
رخصة ضرورة دفع حاجة المفاليس لا امرا اصليا وقال ثانيا وبدلالة

جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة
يعني ان الدليل الثاني على ان ثبوت الاثمان في الذمة بالعقد ديونا حكم
اصلي لا امر ثبت بعارض العذر جواز الاستبدال بالاثمان وهذا لان التعرف
في الاثمان قبل القبض يجوز في المبيع المنقول لا يجوز في العقار لا يجوز ابقاء
عند محمد فلو كان ثبوت الاثمان ديونا في الذمة بطريق الضرورة لم يجز الاستبدال
بها كما لا يجوز الاستبدال بالمسلم فيه لان ثبوته دينا في الذمة بطريق الضرورة
تتقدر بقدر الضرورة ولا يتجاوز موضع الضرورة وهي العينية في المسلم
فيه في غير موضع الرخصة وهو الاستبدال فلم يجز الاستبدال كما لم يجز
في المبيع المعين قبل القبض فلما جاز الاستبدال بالثمن فانه اذا اشتري
بالثمن قبل القبض ثوبا جاز دل ان ثبوته في الذمة امر اصلي لا ضروري فلو
كان ضروريا لتقدر الضرورة ولم يجز الاستبدال وجعل للثمن حكم العينية
فيما وراء الضرورة كما في المسلم فيه وهذا معنى قوله ولم تجعل في حكم الاعيان
فيما وراء الرخصة اي لم تجعل الاثمان في حكم الاعيان في غير موضع الرخصة
اي الضرورة وقال ثالثا وبدلالة اسلم يجمع هذا النقض بقبض ما
يقابله يعني ان الدليل الثالث على ان ثبوت الاثمان في الذمة ديونا حكم
اصلي ان نقض الدين لا يجبر بقبض ما يقابله في المجلس وهو المبيع وهذا
لان الدين النقص من العين لا محالة لان فيه غرر سقوط الثمن بالموت عن ما
افلاس على معنى ان المطالبة به في الدنيا لا تبقى ولان بيع دراهم عين بدراهم
دين لا يجوز فلو كان ثبوتها في الذمة امرا ضروريا لا اصليا لثبوت المسلم
فيه في الذمة لا يجبر بقبض ما يقابله كما في المسلم فيه حيث يجوز بقبض ما
يقابله في المجلس ورؤوس المال فلما لم يجبر النقصان في ثبوت الثمن دينا
علم ان ثبوته في الذمة امر اصلي لا ضروري هذا تقرير لموافقة كلام
الشيخ ولكن لقائل ان يقول غاية ما في الباب ان يكون ثبوت الدراهم في الذمة
ديونا امرا اصليا لا ضروريا ولكن لا نسلم ان يلزم من ذلك ان لا يصح تعيين
النقود اذا عينت لانه لا منافاة بين تعيينها وثبوتها في الذمة امرا اصليا

ومعنى

ومعنى قوله الخ فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا ان النقود لو تعينت
بالتعيين يلزم ان تكون محال لوقوع العقد فيها والمحال شروط لو وقوع
العقد يراعى وجودها قبل العقد او معه كشروط كل عمل من عباداة او
معاملة وحكم الشيء اثره يثبت به لاحقا لا سابقا فكان الشرط والحكم على
طرفي نقيض فيلزم اذا من تعدية حكم السلع وهو التعيين الى الاثمان
تغيير حكم الاصل في الفرع بانقلاب الحكم شرطا وهو فاسد فافهم ثم اعلم
ان الشيخ ذكر مسئلة عدم التنقيض التقود في المعاوضات على وجه دفع كلام
الخصم وهي مسئلة يحتاج فيها الى الكلام ابتداء فنقول الدراهم لا
تتعينان في عقود المعاوضات خلافا لزفر والشافعي لنا ما روى ابو داود
في سننه وقال حدثنا موسى بن اسماعيل ومحمد بن مجبوب قالا حدثنا حماد عن
سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال كنت ابيع الابل بالبقيع فابيع
بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم وآخذ الدنانير آخذ هذه من هذه
واعطي هذه من هذه فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت
حفصة فقلت يا رسول الله رويدك اسألك اني ابيع الابل بالبقيع فابيع
بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم فآخذ الدنانير آخذ هذه من هذه
واعطي هذه من هذه فقال رسول الله لا باس ان تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا
وبينكما شيء قال الخطابي في شرح السنن اي معنى قوله عليه السلام لا
باس ان تأخذها بسعر يومها اي لا تطلب فيها الربح فيكون ذلك ربح ما
لم يضمن واشترط ان لا يتفرقا وبينهما شيء لان اقتضاء الدراهم من الدنانير
صرف وعقد الصرف لا يصح الا بالتقابض وجه الاستدلال بالحديث ان النبي
عليه السلام جوز استبدال احد النقدين بالاخر قبل القبض وهو ثمن مطلقا
فدل ان النقود بالتعيين لا تتعين في المعاوضات استحقاقا فلو عينت
لم يجز الاستبدال كما لم يجز استبدال المبيع قبل القبض والحديث باطلاقه يشمل
المعينة وغير المعينة والمعقول من المسئلة ان التعيين في المعاوضات
لما شرعت لها المعاوضات غير مفيد فاذا لم يكن مفيدا لا يصح كتعيين النجاة

والمكيال وانما قلنا ذلك لان المعاوضات شرعت لتمليك مال مقصود
باداء مال مقصود لان المبيع مال مقصود يجب ان يكون بازاء
مال مقصود وصورة الدراهم ليست بمال مقصود بل معناها مال مقصود
لان المال المقصود ما يكون منتفعا به انتفاعا مقصودا وصورة الدراهم
ليست بمنتفعة انتفاعا مقصودا بل معناها منتفع انتفاعا مقصودا
وهو منفعة التوسل الى الاشياء والتعيين في حق معنى الدراهم وهو
التوسل غير مفيد لان التوسل بهذه الدراهم وبدراهم اخر سواء فلم يكن
التعيين في المعاوضات لما شرعت لها المعاوضة مفيدا فلا يصح فان
قيل لم قلتم بان الدراهم والدنانير غير منتفعة انتفاعا اخر
سوى منفعة التوسل بل تنتفع في غير ذلك كمنفعة التزين والتجمل وهذه
المنفعة تقوم بصورة الدراهم والدنانير فكانت صورة الدراهم والدنانير
مالا والثاني سلمنا ان الدراهم والدنانير غير منتفعة سوى منفعة التوسل
لكن لم قلتم ان التوسل بالمعين ليس بآكد من التوسل بالمطلق الا ترى ان في
المطلق وهم الغرر ووهم فوات القدرة على التسليم والمعين ليس فيه غرر
ولا وهم فوات القدرة على التسليم فكان التوسل بالمعين اكد فكان
التعيين مفيدا والدليل على ان صورة الدراهم والدنانير منتفعة ان
معناها منتفع والمعنى لا تقوم الا بالصورة فكانت الصورة منتفعة ولان
الملك ثابت للمشتري في الدراهم والدنانير فالتعيين يثبت ماله لغيره وهذا
نوع فايدة فكان التعيين مفيدا والا لان في التعيين تسوية بين البدلين
لان المبلغ عين والتسوية بين البدلين نوع فايدة كما في سائر العقود
قلنا اما الاول والثاني فاجماع الناس يرده لانهم لا يفاوتون بين
البيع بدراهم لقد مشاريها وبين البيع بدراهم غير مشاريها على هذا
عادات الناس في اسواق المسلمين من غير نكير من احد منهم ولو كان الدراهم
والدنانير منتفعة انتفاعا آخر مقصودا سوى منفعة التوسل او كان
التوسل بالعين اكد من التوسل بالمطلق لكانوا يتفاوتون ومنفعة

التزين

التزين والتجمل تابعة ولو لم تكن تلك لم تكن تلك صورة الدراهم والدنانير
بالا اصلا لا تبعا ولا مقصودا والجواب عن قوله ان المعنى يقوم بالصورة
قلنا نعم لكن يقوم بدون الصورة العينية فانه اذا كان دينا يقوم بالصورة
ايضا لكن بدون الصورة العينية فلا يلتفت الى الصورة العينية
والجواب عن قوله ان فيه اثبات ماله لغيره وهذا نوع فايدة قلنا
نعم لكن ليست بفايدة شرعت لها المعاوضة لان المعاوضة انما شرعت
لاثبات الملك في المال المقصود باداء الملك في المال المقصود وصورة
الدراهم والدنانير ليست بمال مقصود فلم يكن اثبات الملك فيها فايدة
شرعت المعاوضة لها ان فيه تسوية بين البدلين قلنا لا نسلم ان
فيه تسوية بينهما بل فيه تفويت التسوية بيانه ان المبيع عينه مال مقصود
فلو صح التعيين صار المال المقصود مقابلا بما ليس بمقصود فلا يقع به التسوية
واذا لم يصح التعيين صار المبيع كله مقابلا بعيني الدراهم والدنانير ومعنى
الدراهم والدنانير مال مقصود فيصير المال المقصود مقابلا بالمال المقصود
فيتحقق التساوي فاما سائر العقود فلم شرع لتمليك المال بالمال ليطلب
الفاضل بدة في تمليك فيطلب نوع فايدة وفي صحة التعيين نوع فايدة فان
قلت يرد عليكم مسايل منها ما قالوا في الجامع الكبير اذا قال الرجل هذا العبد
بهذا الكر وبهذه الدراهم فهما صفقة فباعه بها يلزمه التصدق بالكر ولا يلزمه
التصدق بالدراهم فلولا انها تعينت لم يلزمه التصدق بالكر لان المعلق بالشرطين
لا يزول بوجود احدهما والشرطان هما البيع بالكر وبهذه الدراهم وقد تما قضيتم ايضا
في كلامكم حيث قلتم يلزمه التصدق بالكر ولا يلزمه التصدق بالدراهم ولو
تعينت لزمه التصدق بهما جميعا ولو لم يتعين لم يلزمه التصدق بهما فلزوم
التصدق باحدهما دون الاخر تناقض ومنها ما نص في الجامع الصغير اذا اشترى
بدراهم مغصوبة ونقد منها لا يطيب له الربح ولو لم تتعين لطاب ومنها
ما نص في كتاب الصرف اذا باع من آخر دينارا بعشرة دراهم ثم استحق
واحد من الدراهم يرجع بعشر الدينار ذكر الدينار معرفا باللام العهد فينصرف

إلى ذلك الدينار ومنها إذا باع عينا بدرهم ورطل من خمر كان للمشتري ان يشرد
عين ذلك الدرهم فهذه المسائل كلها تدل على التعيين قلت
اما الجواب عن مسئلة الجامع فنقول شرط الخيث قد وجد وهو البيع
باكثر وهذه الدراهم لان المبيع تعلق بهذه الدراهم في حق النوع والقدر
وان لم يتعلق في حق الاستحقاق لكن لزمه التصدق بالكثر لاغير لان
الكثر يستحق عينه بخلاف الدراهم فوجب التصدق بالكثر دون الدراهم
والجواب عن مسئلة الجامع الصغير قلنا اذا تقدس الدراهم المغصوبة
كان للعقد تعلق بها وان لم يستحق عينها حتى لو اشترى بدراهم غير مغصوبة
وتقدس الدراهم المغصوبة لانسلم انه لا يطيب له الربح وهذا كان
يقول الكرخي في المسئلة ان ذلك على وجه اما ان يشير اليها وينقد
منها واما ان يشير اليها وينقد من غيرها واما ان يطلق اطلاقا وينقد
منها او يشير الى غيرها وينقد منها وفي كل ذلك يطيب الا ان يشير
اليها وينقد منها قال لان الاشارة اليها لا تفيد التعيين فيستوي
وجودها وعدمها الا ان تناكل بالنقد منها وقال مشايخ العراق ما
وراء النهر لا يطيب الربح بكل حال لشبهة الخبث وقد مر في كتاب الغصب
من غاية البيان وامامسئلة الصرف فظهار وايتان بناء على ان الدراهم
والدنانير هل تتعينان في العقود الفاسدة ام لا فعلى احدى الروايتين
لا تتعينان فعلى هذه الرواية ينصرف اللام الى جنس الدينار وعلى الرواية
الثانية تتعينان لان العقد الفاسد يشبه الغصب والدراهم والدنانير
تتعينان في باب الغصب فلا يبر ما يشبه الغصب علينا والله اعلم

قوله وقال الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير
في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا التعيين بتقييد الاطلاق مثل اطلاق
المقيد هذا او ما اشبهه تعيين للحكم في الفروع اشترط الشافعي الايمان
في اليمين والظهار لجواز التكفير وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط
فيه الايمان كما يشترط الايمان في كفارة القتل لانه تحرير في تكفير فقال

الشيخ

الشيخ وهذا تعيين بتقييد الاطلاق لان الرقبة مطلقة في كفارة
اليمين والظهار وعن قيد الايمان فاذا اشترط الايمان تكون مقيدة
بالايمان وهذا تغيير فلا يجوز التغيير بتقييد الاطلاق كما لا يجوز
التغيير باطلاق المقيد بان يقال كفارة القتل لا يشترط فيها الايمان
لانه تحرير في تكفير قياسا على كفارة اليمين والظهار لانه تحرير في
تكفير وللقايل ان يقول هذا الكلام صحيح يصلح دفعا لكلام الخصم لان
تقييد المطلق لا يجوز كاطلاق المقيد ولكن ايراد الدليل في هذا
المقام ليس بمناسب لانه يلزم منه ترك المبحث وخروج الى كلام
آخر فلا يجوز لان البحث فيما فيه تغيير حكم الاصل في الفرع ولم يتغير
حكم الاصل في الفرع على تعليل الخصم لان الحكم في الاصل وهو كفارة
القتل اشتراط الايمان في التكفير وهذا الحكم في الفرع وهو كفارة اليمين
والظهار باق بعد التعليل كما في الاصل فاندفع في قول الشيخ هذا او ما
اشبهه تغيير للحكم في الفروع نظر **قوله** وقد صح ظهار
الذمي عند الشافعي فصار تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع على الغاية ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم
الوطئ وعند الشافعي يصح حتى انه يحرم الوطئ وعلل بانه نوع حرمة
لان الظهار حكمه حرمة الوطئ والكافر اهل لحرمة الوطء فصح ظهاره كما
صح طلاقه قياسا على المسلم لانه يصح ظهاره كما يصح طلاقه قلنا هذا
تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي فلا يجوز
تغيير حكم الاصل بالتعليل لان التعليل لتعدية حكم الاصل الى الفرع
لا لتغييره فاذا تغير حكم الاصل لا يبقى التعدية واما قلنا انه تغير
لحكم الاصل لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موقتة بالكفارة متناهية بها
وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لعدم كون
الكافر اهلا للكفارة لان فيها معنى العبادة والكافر ليس باهل لها
اذ الواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم

عبادة محضة لا تصح من الكافر اصلا فيلزم تغيير حكم الاصل في الفرع لا محالة لان
الحكم في الاصل متناه وفي الفرع ليس بمتناه فان قلت لا نسلم ان الحرمة
في الفرع ليست بمتناهية بل هي متناهية لان الكافر اهل للتكفير بالتحرير
فكانت الحرمة متناهية في الفرع ايضا فلا يلزم تغيير حكم الاصل في الفرع
قلت سلمنا انه اهل للتحرير لكن لا نسلم انه اهل للتحرير على وجه يخلفه
الصوم والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم لا تحرير مطلق لقوله تعالى فمن
لم يجد فصيام شهرين متتابعين والكافر ليس باهل لتحرير يخلفه الصوم
لما فيه بين الكفر والعبادة فصح ما قلنا من تغيير حكم الاصل في الفرع وقول
الشيخ عن الغاية اي عن الكفارة **قوله** ومن ذلك ما قلنا
الى فرع نموذجه فاما اذا خالفه فلا اي من وجوه الشرط الثالث للقياس
ما قلنا الى فرع نموذجه ونموذجه الوجه الرابع من الوجوه الخمسة التي تضمنها
الشرط الثالث في قوله فان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لعينه
الى فرع نموذجه ولا نص فيه وانما شرط في التعدية ان لا يتعدى الحكم الى
فرع نموذجه لان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بوجود مثل علة الاصل
في الفرع فاذا وجد مثل علة الاصل في الفرع يكون الفرع نظير الاصل فيثبت
مثل حكمه في الفرع فيصح التعدية فاذا خالف الفرع الاصل بان لا يوجد مثل
علة الاصل في الفرع لا يكون نظيرا للاصل فلا يصح التعدية **قوله**
وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره ان
ذلك ثبت منه والعذر في الخاطئ دون العذر في الناسي فصار تعدية الى
ما ليس بنظيره اي بخلاف الفرع الاصل مثل قولنا في تعدية الحكم حكم
الناسي وهو عدم الفطر الى الخاطئ والمكره حيث قال لا قضاء عليهما كالافطار
على الناسي في الاكل والشرب لانهما معذوران كالناسي بيانه ان عدم الفطر ثبت في
الناسي منه من الله تعالى على طريق الرخصة وقال عليه السلام اذا نسي فاكل وشرب
فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه بيانه ان الشرع سلك فعل الناسي عند
لعدم اختياره في النسيان اصلا ووجوده من قبل من له الحق والعذر في الخاطئ
والمكره

والمكره وليس من قبل من له الحق بل هو مضاف الى العباد وهذا في المكره ظاهر
وكذا الخاطئ لان الخاطئ وقع فيما وقع لتقصير وسوء تدبير لانه لو بالغ
في الاحتراز واحتاط حق الاحتياط لم يقع فيه ولهذا اوجب الشرع الدية
والكفارة على الخاطئ اذا وقع منه القتل خطأ غير ان الاثم مرتفع عنهما
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
والمراد الحكم لان ذات الخطأ والاكراه ليس بمرتفع ثبت بما قلنا
ان العذر في الفرع دون العذر في الاصل فلم يكونا نظيرين فلم يصح التعدية
على انا نقول القياس انما يصح فيما كان معقول المعنى وهو منتف هنا
لان بقاء صوم الناسي مع وجود المنافي وهو المفطر معدول به عن القياس
كما قلنا في بيان الشرط الثاني فلا يصح قياس الخاطئ والمكره على الناسي
لكون حكم الناسي معدولا عن القياس وصورة الخاطئ متضمن دخل
في جوفه الماء من غير قصد الى الادخال والاوجه في كلام الشيخ ان يقال
وذلك مثل ما قال الشافعي في تعدية الحكم من الناسي مكان قوله مثل
ما قلنا لان خلاف الفرع الاصل فيما قال الشافعي لا فيما قلنا وكان الاولى
ان يقول الشيخ في عدم الفطر مكان قوله في الفطر او يقول في بقاء الصوم
لان تعدية حكم الاصل الى الفرع في عدم الفطر عند الشافعي وفي بقاء الصوم
لا في الفطر فافهم وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه لا يجوز
تعليل النص الوارد في الناسي بالعذر ليتعدى الحكم به الى الخاطئ والمكره لان
الفرع ليس بنظير الاصل فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم
لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهة ترك المبالغة في التحرز وعذر المكره
باعتبار صنع هو مضاف الى العباد فلا يجوز تعدية الحكم للتعليل الى ما ليس
بنظير له الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** وعدي حكم التيمم الى الوضوء
في شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وعمل اني
عدي الشافعي حكم التيمم وهو اشتراط الوضوء قال لا يصح الوضوء بلا نية
قياسا على التيمم لانه طهارة حكمية كالتيمم قلنا الفرع ليس بنظير للاصل

النية فيه الى

فلا يصح التعديه لعدم المماثلة لان التيمم تلويث في ذاته لا تطهير وانما جعل تطهيرا في حالة الضرورة بالنية بخلاف الوضوء فانه تطهير في ذاته لان الماء خلق طهورا فلم يوجد المساواة بين الفرع والاصل فلم يصح التعدية ومذهب القوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قال في الكشاف في سورة الفرقان عن احمد بن يحيى الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره وكذا في البيان مر بيانه في غاية البيان **قوله** وقال الشافعي ثم عدتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظير في اثبات الكرامة فلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطء ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المتحقق لكرامات البشر فلما خلق من الماءين تعدى اليهما الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباءه وابناءه كابائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطء فصار عليلا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل والابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة ومذهب ايراد من الشيخ على نفسه على ما ذكر من الاصل وهو تعدية حكم الاصل الى فرع ليس بنظيره لا يجوز فقال الشافعي نا قضتم اصلكم هذا انكم عدتم حكم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام حيث قلتم يثبت بالزنا حرمة المصاهرة كما يثبت بالوطء الحلال بملك او بملك اليمين ولا مماثلة بين الحلال والحرام فيلزم تعدية حكم الاصل الى ما ليس بنظيره فقال الشيخ في جوابه نحن ما عدينا حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام قصدا بل اثبتنا هذا الحكم في الزنا اقامة للسبب مقام المسبب بيانه ان الزنا سبب لانزال الماء والماء سبب للولد لانه القاء البذر في محل الحرث وهو الرحم الصالح للانبات والولد هو الاصل في حرمة المصاهرة وهو جزء الوالدين جميعا كما قال تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب فثبت اولا حرمة المصاهرة بين الولد وبين والديه فيحرم عليه اصول الوالدين وفروعه واصول الموطوءة وفروعها ثم تعدت هذه الحرمة من الولد الى ابيه وامه فصار اصول كل واحد منهما وفروعه كاصول الاخر وفروعه فحرم على

الوالدين

الوالدين امهات الموطوءة وبناتها وحرم على الموطوءة آباء الواطي وابناءه وكذا في الولد المخلق بالوطء الحلال لانه لم يوجد من الولد المخلوق بالزنا عصيان في حق الله تعالى لانه لا اختيار له في وجوده ولم يوجد منه تعد في حق العباد وبهذا صار املا لجميع كرامات البشر من القضاء والشهادة ومن جملة جميع الكرامات حرمة المصاهرة فثبت ايضا تعدي هذا الحكم وهو حرمة المصاهرة الى سبب الولد وهو الوطء لان المسبب اذا كان امرا خفيا يقام السبب الظاهر مقامه كالمسافر مقام المشقة والخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وايجاب العدة وهذا لان علوق الولد امر باطن لا يوقف عليه ايكون ام لا يكون فلما صار الوطء وهو السبب قائما مقام المسبب وهو الولد صار الوطء عاملا في اثبات المصاهرة بمعنى الاصل الذي هو الولد فلم يجز تخصيص الوطء في اثبات المصاهرة لمعنى في نفس الوطء وهو الحل ولم يجز ابطال الحكم الذي هو حرمة المصاهرة لمعنى في نفس وهو حرمة الوطء لانه حينئذ يلزم ان يكون الوطء عاملا في اثبات الحكم بسبيل الاصالة وليس كذلك بل الوطء عامل لقيامه مقام العلة فكان المنظور اليه هو الولد لا الوطء كالتراب لما قام مقام الماء نظر في التراب الى صفة الاصل وهو التطهير لا الى صفة التراب وهو التلويث وهكذا في التقرير من جهتنا وجهة الشافعي مر في باب التيمم **قوله** وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في المحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فما بني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه اي فصار قولنا في الباب حرمة المصاهرة بالزنا حيث قلنا باثباتها به تبعا للولد لا اصالة في الزنا مثل قولنا في الغصب انه يوجب الملك في المغصوب للغاصب تبعا لوجوب الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد لانه لا نظير له في الشرع لا اصالة في الغصب من حيث انه اخذ مال الغير عدوانا وظلما فثبت الملك للغاصب في المغصوب بشرط الاصل وهو وجوب الضمان عليه وقد مر البيان في مسئلة الغصب في

بَابِ النَّهْيِ مُسْتَقْصًى فَيُنْظَرُ ثَمَّةَ فَكَانَ هٰذَا الْاَصْلُ وَهُوَ قِيَامُ السَّبَبِ مَقَامَ الْمُسَبَّبِ
مُجْمَعًا عَلَيْهِ فِي غَيْرِ صُوْرَةِ النِّزَاعِ كَالنِّكَاحِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْوَطْءِ فِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ
وَهُوَ سَبَبٌ لِلْوَطْءِ وَكَالنَّوْمِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ فِي اِيْجَابِ الطَّهَارَةِ وَهُوَ سَبَبٌ
لِلْحَدَثِ لٰكِنْ هٰذَا اِنَّمَا يَبْنِيْ عَلَى الْاِحْتِيَاطِ كَالْجِهَاتِ الْاَرْبَعِ فِي النِّسَاءِ يَجْزِمُ بِوُجُوْدِ جِهَةٍ
عِلَّةِ الْحُرْمَةِ اَعْنِيْ بِوُجُوْدِ اَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ رِبَوِا الْفَضْلِ مِنَ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَكَذَا هٰهُنَا
نَحْنُ فِيْهِ الْبَابُ بَابُ الْحُرْمَةِ فَيَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا الَّذِيْ هُوَ سَبَبُ الْوَلَدِ
فَانْدَفَعَ بِهٰذَا التَّقْدِيْرِ سُؤَالُهُمْ فِي النَّسَبِ كَيْفَ اَثْبَتَ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَمَا اَثْبَتَ
نَسَبَ الْوَلَدِ لِاَنَّ النَّسَبَ لَا يَحْتَاطُ فِيْهِ مِثْلَ مَا يَحْتَاطُ فِي بَابِ الْحُرُمَاتِ الْاَثَرِيُّ
اَنَّ النَّسَبَ لَا يَثْبُتُ بِالْوَطْءِ الْحَلَالِ كَالْوَلَدِ الْمَوْلُوْدِ بِمِلْكِ الْيَمِيْنِ مَا لَمْ يَدَّعِ مَوْلَى
الْجَارِيَةِ فَاَوْلٰى اَنْ لَا يَثْبُتَ بِالْوَطْءِ الْحَرَامِ فَلِلْجَرْمِ وَجَبَ قَطْعُ نَسَبِ وَلَدِ
الزِّنَا عَنِ الزَّانِيْ فَلَوْ ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ لَاشْتَبَهَ الْاَنْسَابُ اِذْ زَنَى بِهَا عَدَدٌ
مِنَ الرِّجَالِ حَيْثُ لَا يَدْرِيْ اَنَّهُمْ وَلَدَ فَيُضَيِّعُ الْوَلَدُ فَقَطَعَ النَّسَبَ شَرْعًا لِهٰذِهِ
الْحِكْمَةِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ **قَوْلُهُ**
وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا اَنْ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ لَا تَتَعَدَّى اِلَى الْاَخَوَاتِ وَالْاُخُوَّةِ وَنَحْوِهِمْ
لِاَنَّ التَّعْلِيْلَ لَا يَعْمَلُ فِيْ تَغْيِيْرِ الْاُصُوْلِ وَهُوَ امْتِدَادُ التَّحْرِيْمِ اَيْ لَا يَلْزَمُ عَلٰى مَا
قُلْنَا اِنَّ الْاَصْلَ فِيْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ هُوَ الْوَلَدُ ثُمَّ تَتَعَدَّى اِلَى الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ اِلَى اُصُوْلِهِمَا
اَنْ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ وَهِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لَا تَتَعَدَّى اِلَى الْاَخَوَاتِ وَالْاُخُوَّةِ وَنَحْوِهِمْ
مِنَ الْاَعْمَامِ وَالْعَمَّاتِ وَالْاَخْوَالِ وَالْخَالَاتِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ تَتَعَدَّى اِلَى هٰؤُلَاءِ اَيْضًا
فَيَكُوْنُ اُخْتُهُ كَاُخْتِهَا وَيَكُوْنُ اُخْتُهَا كَاُخْتِهِ وَيَكُوْنُ عَمَّتُهُ وَخَالَتُهُ كَعَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا
وَيَكُوْنُ عَمَّتُهَا وَخَالَتُهَا كَعَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا فَاَجَابَ النَّسَفِيُّ عَنْهُ بِقَوْلِهِ لِاَنَّ التَّعْلِيْلَ
لَا يَعْمَلُ فِيْ تَغْيِيْرِ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ لَوْ تَعَدَّتِ الْحُرْمَةُ اِلٰى هٰؤُلَاءِ يَلْزَمُ تَغْيِيْرُ حُكْمِ
الْاَصْلِ فِي الْفَرْعِ وَشَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْلِ اَنْ لَا يُغَيِّرَ حُكْمَ الْاَصْلِ فِي الْفَرْعِ بَيَانُهُ
اَنَّ تَحْرِيْمَ مَوْلَاةٍ مُوَقَّتَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ وَهٰذَا لِاَنَّ الْاَصْلَ الْحُرْمَةُ لَا يَثْبُتُ بِالْحَجَرِ وَالرَّأْيِ
وَاِنَّمَا يَثْبُتُ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ اَثْبَتَ الْحُرْمَةَ مُقْتَصِرَةً مُتَنَاهِيَةً فِي الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ
وَالْبَنِيْنَ وَالْبَنَاتِ لَا فِي الْاِخْوَةِ وَالْاَخَوَاتِ لِلْوَاطِيْ وَالْمَوْطُوْءَةِ فَلَوْ تَعَدَّتِ الْحُرْمَةُ

النهم

النهم لَامْتَدَّتْ وَلَمْ تَتَنَاهَ فَيَلْزَمُ حِيْنَئِذٍ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الْاَصْلِ فِي الْفَرْعِ فَلَا يَجُوْزُ
اَوْ نَقُوْلُ اِنَّ التَّحْرِيْمَ فِي الْاُخُوَّةِ وَالْاَخَوَاتِ مُؤَقَّتٌ مُتَنَاهٍ بِاِرْتِفَاعِ النِّكَاحِ
الْاَوَّلِ بِالْاِجْمَاعِ وَبِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ وَبِقَوْلِهِ وَاَنْ تَجْمَعُوْا
بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ فَلَوْ تَعَدَّى اِلَى الْاُخُوَّةِ وَالْاَخَوَاتِ لَصَارَتِ الْحُرْمَةُ مُؤَبَّدَةً مُمْتَدَّةً
غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ فَيَلْزَمُ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الْاَصْلِ وَهُوَ النَّصُّ فَلَا يَجُوْزُ وَعِبَارَةُ شَمْسِ
الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيِّ فِيْ اُصُوْلِ فِقْهِهِ وَلَا يَدْخُلُ عَلٰى هٰذَا اَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ لَا تَتَعَدَّى
اِلَى الْاَخَوَاتِ وَالْعَمَّاتِ بِكَلَالٍ اَنْ تَجْعَلَ اُخْوَاتِهَا كَاُخْوَاتِهِ فِيْ حَقِّهِ لِاَنَّ اَصْلَ
الْحُرْمَةِ لَا يُمْكِنُ اِثْبَاتُهُ بِالتَّعْلِيْلِ بِالرَّأْيِ وَاِنَّمَا يَثْبُتُ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ مَا وَرَدَ
بِامْتِدَادِ هٰذِهِ الْحُرْمَةِ اِلَى الْاَخَوَاتِ وَالْعَمَّاتِ فَتَعْدِيَةُ الْحُرْمَةِ اِلَيْهِمَا يَكُوْنُ
تَغْيِيْرَ الْحُكْمِ النَّصِّ وَقَدْ بَيَّنَّا اَنَّ ذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ بِالتَّعْلِيْلِ اِلٰى هٰهُنَا لَفْظُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ
قَوْلُهُ وَهُوَ امْتِدَادُ التَّحْرِيْمِ اَيْ تَغْيِيْرُ الْاُصُوْلِ امْتِدَادُ التَّحْرِيْمِ لِاَنَّ التَّحْرِيْمَ
فِي الْاَصْلِ لَا يَمْتَدُّ وَفِي الْفَرْعِ يَمْتَدُّ فَيَلْزَمُ التَّغْيِيْرُ مُتَوَيِّنًا **قَوْلُهُ**
وَهٰذَا اَيْضًا بِكَثِيْرٍ اِمْثِلَتُهُ وَلَا يُحْصٰى اَيْ مِمَّا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ نَظِيْرَ الْاَصْلِ مِمَّا بِكَثِيْرٍ اِمْثِلَتُهُ
فِي تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ وَذٰلِكَ مِثْلُ تَعْدِيَةِ اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ مِنْ جِمَاعِ الْمَرْأَةِ اِلَى جِمَاعِ
الْبَهِيْمَةِ وَالْمَرْأَةِ الْمَيِّتَةِ وَتَعْدِيَةِ اِيْجَابِ الْحَدِّ مِنَ الزِّنَا لِجَلْدٍ اَوْ رَجْمٍ اِلَى اللِّوَاطَةِ
وَتَعْدِيَةِ اِيْجَابِ الْحَدِّ مِنَ الْخَمْرِ اِلَى النَّبِيْذِ لِاَنَّ فِيْ كُلِّ ذٰلِكَ لَيْسَ الْفَرْعُ نَظِيْرَ
الْاَصْلِ **قَوْلُهُ** وَمِنْ ذٰلِكَ قَوْلُنَا وَلَا نَصَّ فِيْهِ اَيْ مِنْ وُجُوْهِ
الشَّرْطِ الثَّالِثِ لِلْقِيَاسِ قَوْلُنَا وَلَا نَصَّ فِيْهِ وَهُوَ الْوَجْهُ الْخَامِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ
الْخَمْسَةِ الَّتِيْ تَضَمَّنَهَا الشَّرْطُ الثَّالِثُ فِيْ قَوْلِهِ وَاَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ
الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ اِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهُ وَلَا نَصَّ فِيْهِ اِعْلَمْ اَنَّ التَّعْدِيَةَ
اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ لَا يَجُوْزُ عِنْدَ اَصْحَابِنَا وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُوْ بَكْرٍ الرَّازِيُّ
وَالْعُقُوْلُ الثَّلَاثَةُ وَمَشَايِخُنَا بَعْدَهُمْ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ قَالَ بَعْضُهُمْ فِيْ شَرْحِهِ
يَجُوْزُ التَّعْدِيَةُ اِلَى مَا فِيْهِ نَصٌّ عِنْدَ مَشَايِخِ سَمَرْقَنْدَ عَلٰى مُوَافَقَةِ النَّصِّ
عَلٰى مَا يُشِيْرُ اِلَيْهِ كَلَامُ صَاحِبِ الْمِيْزَانِ اِنْ قَالَ وَهُوَ الْاَشْبَهُ لِاَنَّ فِيْهِ تَعَاضُدَ
الْاَدِلَّةِ وَتَسَاكُدَ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ وَفِيْهِ نَظَرٌ وَعَلَّلَ الشَّيْخُ وَقَالَ لِاَنَّ التَّعْدِيَةَ

انه يخالف النص فمناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية لموافقة النص لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل معناه ان التعدية لو جازت الى فرع فيه نص لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون على موافقة النص او على مخالفته ففي الثاني يلزم ان يكون التعليل مناقضا لحكم النص مبطلا له فلا يجوز ابطال حكم النص بالرأي ولا فائدة في الاول لان الحكم يضاف الى النص الذي هو اقوى من التعليل فلا حاجة الى الرأي ومما يجب ذكره هنا ما ذكره ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول في تخصيص العموم بالقياس وقال قال محمد في السير الكبير وذكر قول عطاء في المحصر اذا لم يجد هديا ان يصوم عشرة ايام ويحل قياسا على هدي المتعة في قيام صوم عشرة ايام مقامه عند عدمه فقال محمد رحمه الله لا يجزيه غير الهدي لان الله تعالى نص عليه ولم يذكر فيه صوما فلن لم يجد فحق بهم ما ابهمه الله تعالى واعاد كراسه تعالى الصوم في هدي المتعة لمن لم يجد ولا يستقيم الرأي والقياس في التنزيل ان لا يقاس على التنزيل فاما التنزيل بعينه فلا يقاس قاس عبد الله بن مسعود الادم على البنت في الدخول فانكره عليه الصحابة عمر وغيره وقالوا قد قال الله تعالى ولهات نسائكم منهم وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى قال ابو بكر فاستفد نا في هذا الفصل من قول محمد شيئين احدهما ان من مذهبه القول بالعموم والثاني ان المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض وقد دل هذا من قوله انه كان لا يرى تخصيص العموم الذي لم يثبت خصوصه بالقياس لان كل من خص بقياس فلا بد من ان يكون قياسه مبنيا على اصل من نص او اجماع وقد منع محمد ذلك والاصل في جميع ذلك ان كل ما ثبت من وجه يوجب العلم لم يجز تركه الا بما يوجب العلم وغير جائز تركه بما لا يوجب العلم الا على وجه النسخ ولا على وجه التخصيص لعموم القرآن الذي لم يثبت خصوصه بالاتفاق ثابت من جهة توجب العلم فلا يجوز تركه بالقياس اذ لا يفضي بنا القياس الى العلم بحقيقة ما يؤدينا اليه من فروع الشريعة واذا ثبت

ثبت خصوص اللفظ بالاتفاق جاز تخصيص بعض ما استطمه اللفظ بالقياس لانه لما ثبت خصوصه بالاتفاق حصل اللفظ مجازا على قول الاكثر من اهل العلم وساغ الاجتهاد في ترك دلالة اللفظ فصار حكم العموم في هذا بابا من طريق الاجتهاد فجاز استعمال النظر في تخصيصه يخرج لفظ العموم من ايجاب العلم بما انطوى تحته من المسميات لان قول من قال ان الباقي بعد التخصيص على العموم مبني على الاجتهاد وغالب الظن دون اليقين بحقيقة اليقين وملكان هذا سبيله جاز تخصيصه بما كان طريقه غالب الظن من خبر واحد او قياس وايا ما كان ورود من جهة روايات الافراد فان تخصيصه جائز بنر عندنا بالقياس من قبل ان طريق ثبوته في الاصل اجتهاد ولا يفضي بنا الى حقيقة علم فساغ الاجتهاد في تخصيصه كما ساغ الاجتهاد في رده اصلا الا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاصل اجتهادا على جهة حسن الظن بالراوي وانه موضع الاجتهاد في رده فلان يجوز الاجتهاد في تخصيصه اولى الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله يريد ان الله تعالى اوجب قطع يد السارق واوجب قطع يد المحارب اعني قاطع الطريق ورجله ايضا فلو جاز التعدية الى ما فيه نص لوجب قطع يد السارق ورجله قياسا على المحارب ولي زايدا استعمال التيمم في اربعة اعضاء قياسا على الوضوء فلما لم يجز ذلك بالاتفاق بان ان هذا الوجه من التعدية خطاء

قول ومثال ذلك قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اي ومثال التعدية الى ما فيه نص قول الشافعي في مسائل منها قوله بالكفارة في القتل العمد بتعديتها من القتل الخطاء اليه وهذه التعدية الى ما فيه نص فلا يجوز لان الله تعالى ذكر العلتين جميعا وذكر الكفارة في الخطاء دون العمد فلا يجوز اثباتها بالقياس لان القياس يكون على التنزيل ما في التنزيل وهذه المسئلة مستوفاة في غاية البيان وفي باب معرفة وجوه

الوقوف على احكام النظم ايضا ومنها ايجابه الكفارة في اليمين الغموس
بالقياس على اليمين المنعقدة وهذا تعدية الى ما فيه نص فلا يجوز لان الله
تعالى ذكر اليمين المنعقدة واوجب فيها الكفارة بقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وذكر اليمين الغموس ولم يوجب فيها الكفارة
وقال تعالى في سورة العمران الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم
يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بيانه فيما ذكر البخاري
في الصحيح وقال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة عن
الاعمش عن شقيق وابل عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين يقتطع بها مال امرء مسلم لقي الله وهو عليه
غضبان فانزل الله تصديق ذلك ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا الى اخر الاية فدخل الاشعث بن قيس فقال ما حدثكم ابو عبد
الرحمن قالوا كذا وكذا قال في انزلت كانت لي بير في ارض ابن عم لي
فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بينتك او يمينه قلت
اذا يحلف عليها يا رسول الله فقال من حلف على يمين فاجر وهو فيها
فاجر يقتطع بها مال امرء مسلم لقي الله يوم القيمة وهو عليه
غضبان ومنها قول الشافعي وهو رواية عن ليث يوسف
ان دفع ما سوى الزكوة من الصدقات كصدقة الفطر والنذور
والكفارات لا يجوز الى ذمي اعتبارا بالزكوة فانها لا يجوز صرفها
الى الذمي بالاتفاق وهذا تعدية الى ما فيه نص لان الله تعالى قال
في سورة الممتحنة لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم فلو لم يكن
حديث معاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم لجاز ادا
الزكوة ايضا الى الذمي وقد مر بيان المسئلة في غاية البيان ومنها
اشتراط الشافعي التمليك في طعام كفارة اليمين قياسا على الكسوة

فان

فان التمليك في الكسوة شرط بالاتفاق وعندنا يجوز الاباحة والتمليك
جميعا في الاطعام وتعدية الشافعي حكم التمليك من الكسوة الى الطعام
تعدية الى ما فيه نص قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم ومعنى الاطعام جعل الغير طاعما
وليس فيه شرط التمليك وقد مر بيانها في باب معرفة وجوه الوقوف
على احكام النظم ومنها اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار قياسا على رقبة كفارة القتل الخطاء لان الايمان مشروط فيها
قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وهذا الذي قال الشافعي
تعدية الى ما فيه نص لان الله تعالى قال في كفارة اليمين او تحرير رقبة
ولم تقيد بالايمان وكذا قال في كفارة الظهار ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة ولم تقيد بالايمان والبحث في المسئلة مر مستوفى في حمل المطلق على
المقيد فيما سبق قوله وهذا كله تعدية الى ما فيه نص
بتغييره بالتقييد اي هذا الوجه من التعدية فيما ذهب اليه الشافعي في المسائل
المذكورة تعدية الى ما فيه نص بتغيير النص بتقييد النص المطلق وقد
بينا جميع ذلك قوله واما الشرط الرابع وهو ان
يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه
بالراي باطل كما ابطلناه في الفروع اي واما الشرط الرابع للقياس
من الشروط الاربعة التي ذكرت في اول الباب وهو ان يبقى حكم النص بعد
التعليل على ما كان قبل التعليل فانما شرط ذلك لان تغيير حكم النص في نفس
النص اي المنصوص بالراي باطل لا يجوز لان الراي لا يعارض النص كما
ابطلنا تغيير حكم النص في الفرع وحاصله انه لا يجوز تغيير حكم النص
في الاصل بالتعليل كما لا يجوز تغيير حكم النص بالتعليل في الفرع والضمير
في نفسه راجع الى النص على ما بينا وفي ابطلناه اعني الضمير المنصوب راجع
الى تغيير حكم النص وقال بعضهم الضمير في نفسه راجع الى التغيير
وهو خشو ملتوت للصحاح فافهم ان شاء الله تعالى وقول الشيخ كما ابطلناه

في الفروع اشارة الى ما ذكره من الفروع في الوجه الثالث من الشرط الثالث
بقوله من ذلك ما قلنا ان السلم باطل الى اخره **قوله**
وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التمليك انه تغيير
لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يستحق لازمه طعما وهو الاكل
على ما قلنا اي تغيير حكم النص بالتعليل مثل ما قال الشافعي في طعام
الكفارة لانه يقول يشترط في طعام الكفارة التمليك كما يشترط في
الكسوة فرفي تعليله تغيير حكم النص في الفرع لان الله تعالى قال
فكفارته اطعام عشرة مساكين والاطعام يجعل الغير طاعما اي اكلا
ولا يقتضي التمليك فشرط التمليك تغيير لحكم النص وقد مر تحقيق
المسئلة في باب الوقوف على احكام النظم والى ذلك الموضع اشار
الشيخ بقوله على ما قلنا وهذا التقرير وقع مني على ما يقتضيه كلام الشيخ
وليس في ايراد النظير في هذا المقام نظر لان المدعى اشتراط بقاء حكم
النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل والمراد منه بقاء حكم الاصل
في الاصل على ما كان فلقائل ان يقول الاصل لما نام وهو التمليك
بعد التعليل لم يبق على ما كان وانما التغيير حصل في الفرع وهو الطعام
فلا يستقيم النظير وهذا كما يورد شمس الائمة هذا النظير في هذا المقام
في اصول فقهه والطعم بفتح الطاء وضمها مصدر طعم يطعم بمعنى اكل
كذا في ديوان الادب **قوله** ومثل قوله في حد القذف
انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف
ابطال الشهادة حدا وقد ابطله فجعل بعض الحد حدا الى الوقت من
الابد بعضه اي وتعليل حكم النص بعد التعليل مثل قول الشافعي
ايضا في حد القذف فانه قال حد القذف لا يبطل شهادة القاذف
حتى اذا تاب بعد الحد تقبل شهادته كما في الحدود في الزنا او
الشرب او السرقة اذا تاب تقبل شهادته بالاتفاق الا عند
الحسن بن حي والاوزاعي فان عندهما لا تقبل شهادة من حد في الاسلام

الكسوة في الفرع هو
الطعام فلم يتغير
حكم الاصل
في الكسوة

بعد

بعد التوبة في قذف او غيره وقد مر ولكنه في غاية البيان وهذا
التعليل من الشافعي تغيير لحكم النص لانه يقول محدود في كبيرة
فيقبل شهادته بعد التوبة كما في سائر الجرائم قلنا هذا
تغيير لحكم النص لان النص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا ابطل شهادته ابدا وقد ابطل الشافعي حكم الابد بالتعليل
وهذا لانه ابطل شهادته في الوقت الذي قبل زمان التوبة لا بعد
التوبة والوقت من الابد بعضه فكان تغييرا لحكم الابد المنصوص
واستقصاء البيان في المسئلة مر في غاية البيان وهذه الآية
حجة على الشافعي لان التعليل لا يعارض النص ولكن ما اورده الشيخ
لا يصلح نظيرا لتغيير حكم الاصل لان الاصل وهو الحد ودي سائر
الجرائم لم يتغير حكمه وبعد التعليل عما كان قبل التعليل
قوله واثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز
وهو تغيير اي واثبت الشافعي رد شهادة القاذف للمحصنة بمجرد
القذف بدون اشتراط العجز عن اقامة البينة قياسا على سائر
الجرائم كالزنا وشرب الخمر واكل الربوا ونحوها حيث لا يتوقف
رد الشهادة فيها على شيء فكذا لا يتوقف شهادة القاذف قلنا
هذا تعليل فيه تغيير لحكم النص فلا يجوز لان الله تعالى شرط
العجز هنا عن اقامة البينة حيث قال والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا تغيير لحكم النص
فلا يجوز ولكن التغيير حصل في الفرع لا في الاصل فلم يقع النظير
في موقعه **قوله** وزاد النفي على الجلد وهو تغيير
اي وزاد الشافعي النفي في حد الزنا على الجلد المذكور في الآية
لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا
ايضا تغيير من الشافعي بخبر الواحد لحكم النص فلا يجوز تغييره

به كما لا يجوز تغييره بالقياس والاولى ان يقال ان هذا الحديث منسوخ
بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة على ما مر
بيانه في باب تقسيم النسخ وانما اورد الشيخ مسئلة النفي استطرادا وان
لم يكن ثبوت النفي بالتعليل قوله وجعل الفسق مبطلا
للشهادة والولاية فهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون
الابطال اي وجعل الشافعي الفسق مبطلا للشهادة حتى قال لا ينعقد النكاح
بشهادة الفساق كشهادة المحدود في القذف وشهادة العبيد والصبيان
وجعل الفسق ايضا مبطلا للولاية حتى قال لا يتقلد الفاسق للقضاء وهذا
تغيير لحكم النص لان الله تعالى قال يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا اي تثبتوا وتوقفوا فلو كان خبر الفاسق يوجب البطلان
لم يكن في التوقف فائدة ولكن هذا تغيير لحكم النص في الفرع كما قلنا فلا
يكون البطلان واقعا في موقعه وعندنا ينعقد النكاح بشهادة الفساق على ما
مر تبيانه في كتاب النكاح من غاية البيان والفاسق اهل للقضاء حتى لو قلد
صح الا ان الاولى ان لا يقلد مر تبيانه في كتاب ادب القاضي من كتاب غاية
البيان والالحق بتغيير حكم الاصل ما قاله الشافعي ان لا جناء على المحرم بقتل
سائر السبع ابتداء لان السبع مؤذ فصار كالفواسق الخمس قلنا هذا تغيير
لحكم النص في الاصل لانه حينئذ يلزم بطلان عدد الخمس وتغيير حكم النص باطل
قوله وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص في مسائل منها
ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام مخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الركوة
بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى
بصورته ومعناه كما في حقوق الناس واوجب النص الركوة للاصناف
المسمين بقوله تعالى انما الصدقات الاية وقد ابطلتموه بجواز الصرف
الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير للافتتاح الصلاة وعين
الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل ثم اورد الشيخ

على

على ما ذكره من الاصل ومنوان شرط التعليل ان لا يتغير حكم النص بالتعليل
ويبقى بعد التعليل على ما كان قبل التعليل سوى الا على نفسه في مسائل في كل
منها يتوهم نقض الاصل المذكور ثم اجاب عنها منها ان نص الربوا وهو
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يوجب حرمة
الربوا في القليل والكثير لان الطعام المحلى باللام العهد اللام عام يشملها جميعا
وتخصيص القليل بالتعليل بان يقال بيع الحفنة بالحفنتين يجوز تغيير لحكم
النص فقد وقعتم فيما ابيتم ومنها ان النص اوجب عين الشاة في الزكوة
وجعل حق الفقراء في عين الشاة قال عليه السلام في كل خمس ذود شاة وقال
عليه السلام وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين
ومائة شاة وحق الفقراء في صورة الشاة ومعنا لما جميعا لان الحق المستحق
يراعى صورته ومعناه كما في حقوق العباد فانتم ابطلتم بالتعليل المالية
صورة الشاة حيث قلتم بجواز القيمة وهذا تغيير لحكم النص فقد وقعتم
فيما ابيتم ومنها ان الله تعالى جعل مصارف الصدقات الاصناف
المذكورين في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين
عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل
فريضة من الله والله عليم حكيم واضاف الصدقات اليهم بلام التمليك فانتم
بالصرف الى صنف واحد منهم بالتعليل بالحاجة غيرتم حكم النص فوقعتم
فيما ابيتم ومنها ان الشرع اوجب التكبير عينا لافتتاح الصلاة قال عليه
السلام مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه
علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام وانتم غيرتم حكم النص بالتعليل
بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم الافتتاح بنحو
الله لجل او اعظم بدون لفظ التكبير فقد وقعتم فيما ابيتم ومنها
ان الشرع اوجب التكبير عينا عين الماء لغسل النجس قال البخاري باسناده
الى انس قال جاءت امراة الى النبي عليه السلام فقالت ارايت
احدانا تحيض في الثوب كيف تصنع قال تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه

وتصلي فيه وقال الترمذي باسناده الى فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت
ابي بكر ان امرأة سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الثوب يصيبه الدم
من الحيضة فقال رسول الله حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه وصلي فيه قانع
غير ثم حكم النص وجوز ثم غسل النجاسة بكل مائع يمكن ازالتها به لعلكم
بعلة القالعية فوقعتم فيما اتيتم ومعنى حتيه حكيه ومعنى اقرصيه
اي اغسليه باطراف اصابعك وقال في الصحاح النضح الرش وقول الشيخ المسمين
بفتح الميم والنون جميعا جمع المسمى والياء علامة الجر والباء في قوله
بقوله تعالى بمعنى في كما في قول الاعشى

ما يكاء الكبير بالاطلال وسؤالي فما يرد سؤالي

اي في الاطلال **قوله** والجواب ان هذا اوهم اي الجواب
عما ادعي الخصم علينا من تغيير حكم الاصل بالتعليل في المسائل المذكورة
انه وهم متوهم وليس الامر كما توهم وبين جوابه في كل منهما واحدا واحدا
ان شاء الله تعالى والوهم في اللغة السهو والغلط قال في ديوان الادب
وهم في كذا اي سها وفي الاصطلاح يراد به التصديق العاري عن الجزم
المرجوح لان التصديق العاري عن الجزم ان كان راجحا فاسمه الظن وان كان
مرجوحا فاسمه الوهم وان كان مساويا فاسمه الشك **قوله**
اما الاول فلان المخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما
يثبت على وفق المستثنى منه اما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار
الا زيدا فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمارا كان المستثنى
منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاعا كان المستثنى منه كل شيء
وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل
في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بمقتضى الدلالة وهو
حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت
اختلاف الاحوال الذي هو الكثير فصار التغيير بالنص مناقضا للتعليل لا به اي
اما السؤال الاول انما كان وهما لحقيقة كه فلان التعليل المخصوص

من حكم الربوا وهو ما دون الكيل ثبت بصيغة النص لا بالتعليل فلم يلزم حينئذ
تغيير حكم النص بالتعليل بيانه ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء وقوله الا سواء بسواء استثناء والاصل في الاستثناء
هو الحقيقي وهو المتصل لا المنقطع والمتصل هو الذي يكون المستثنى من جنس
المستثنى منه والاصل في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل المجاز ثم المستثنى في
الحديث حال فلا يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام الذي هو عين لعدم المجانسة
بين العين وبين الحال التي هي عرض فدعتنا الضرورة الى ان نقول المستثنى منه
الاحوال عملا بما هو الاصل فصار تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال الا في حالة المساواة والمساواة لا تثبت الا في الكيل بيانه
ان المساواة لا وجود لها بدون التسوية والتسوية في الخلقة هو الكيل بالاجماع
او لحديث ابي سعيد الخدري وهو قوله عليه السلام والخلقة بالخلقة كيلا
بكيل يدا بيد والفضل ربوا تمام الحديث وهو قوله عليه السلام مبينا اول
القياس والكيل عبارة عن المعيار المقدر ولا وجود له فيما دون ذلك فلما لم
يكن للمساواة وجود فيما دون المقدر لم يثبت المفاضلة فيه لانه لا وجود
لها بدون المساواة لان المفاضلة عبارة عن فضل احد المتساويين على الآخر
فلم يحرم المفاضلة في القليل وكذلك المجازفة لانها انما حرمت لاحتمال الفضل
ولا فضل هناك على ما قلنا وان كان موجودا حقيقة لان المراد بالفضل في باب
الربوا هو الفضل المكتنف الشرعي والفضل المطلق لم يثبت اذا لم يغير حكم
النص بالتعليل بل بالنص المصاحب للتعليل او بالنص الآخر فان قلت لا نسلم ان
الاستثناء استثناء حال بل قوله سواء بسواء نصب على الاستثناء قلت الدليل
على انه استثناء حال ان الحال عبارة عما دل على هيئة وهذا المعنى حاصل ههنا
لان معنى قوله عليه السلام سواء بسواء مساويا بمساو اي في حال كون الطعام مساويا
بمساو فان قلت لا نسلم ان المساواة لا توجد فيما دون الكيل ولها وجود
فيه بالاتفاق لانه اذا باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر فكذا عند
الخصم لوجود المساواة فلما ثبتت المساواة ثبتت المفاضلة والمجازفة بناء عليها

على ما مر فيجري الربوا في القليل كما يجري في الكثير قلت هذه مغالطة لان
بيع الحفنة بالحفنة انما جاز عندنا لا لوجود المساواة بل لعدم احد وصفي الربوا
وهو القدر اعني الكيل فجاز كما جاز بيع الحفنة بالحفنتين عندنا لهذا المعنى فاما
عند الشافعي فلا نسلم ان بيع الحفنة بالحفنة يجوز بل لا يجوز ذلك عنده كما لا يجوز
بيع الحفنة بالحفنتين فلا يرد السؤال وبه صرح في شرح الطحاوي وقال ولو
باع بطيخة ببطيختين او تفاحة بتفاحتين او بيضة ببيضتين او جوزتين
او حفنة من الحنطة بحفنتين يجوز عندنا لعدم الكيل وعنده لا يجوز لوجود
الطعم وكذلك اذا باع حفنة بحفنة او حبة بحبة او تفاحة بتفاحة يجوز
عندنا وعنده لا يجوز الى هنا لفظ شرح الطحاوي انما قال الشيخ المستثنى منه انما
يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي وقيد بالنفي لان المستثنى منه لا يصح
حذفه الا اذا كان غير موجب لانه يستقيم المعنى حينئذ بتقدير اعم الاشياء كقولك
ما جاءني الا زيد اي ما جاءني احد الا زيد وليس كذلك الموجب فانه لا يجوز
حذفه ولا يقول جاءني الا زيد لعدم استقامة المعنى لانه لا يمكن تقدير اعم
الاشياء بان يقال جاءني جميع الاشياء الا زيد لانه لا يتصور وقول الشيخ بعده
الدلالة اي بدلالة ان استثناء الحال من الاعيان باطل وقوله فصار التغيير
بالنص مضافا الى التعليل لا بد اي بالتعليل يعني ان تغيير حكم عموم النص وهو قوله
لا تبيعوا الطعام حصل بالنص المعلول لا بمجرد التعليل ثم بيان مثله الجامع
ما قال الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير قال في باب الكتب في اليمين
التي يستقصى فيها صنف من الاصناف الاصل في مسايل الباب ان الاستثناء على
ما عليه حق الكلام لا يكون من خلاف جنس المستثنى فانه وضع لمنع دخول ما لولاه
لكان بقضية اللفظ داخلا تحت المستثنى منه وهذا لا يتحقق فيما يخالفه في الجنس
ثم الشيء كما يستثنى من نوعه الشامل عليه وعلى غيره من الاشخاص الداخلة تحته كما
في قوله جاءني الرجال الا زيدا فقد استثنى من الجنس الشامل على نوعيه الانواع
المتباينة لنوعين في الدخول تحت اسم الجنس فيقال ما رايت اليوم حيوانا
الا زيدا او الحيوان اسم جنس يشتمل على الادمي الذي هو نوع وزيد شخص من

اشخاصه

من اشخاصه وعلى انواع اخر كالفرس والحمار والابل وغير ذلك وكذلك يستثنى
تمام انواعهم الاجناس فيقال ما مسست اليوم جوهرا الا زيدا وكذا يستثنى
تمام انواعهم الاجناس اسماء الموجودات وان لم يكن اسم جنس كلفظة الموجود
والشيء المترادفين على معنى واحد فيقال ما رايت اليوم شيئا الا زيدا وكان
كل ذلك حقيقة الاستثناء لوجوده بحده الحقيقي وهو منع دخول
ما لولا المانع لكان بقضية اللفظ داخلا تحت المستثنى منه ثم الاستثناء اذا
كان عن المثبت فلا بد من ذكر المستثنى منه فيقال جاءني اهل قرية كذا الا
زيدا ولا يقال جاءني الا زيد لانه لا تفيد لان المجيء ممن يوجد عنه امر عارض
يوجد من بعض الموجودين دون البعض ولا يشمل الموجودات اجمع ليصرف
عند السكوت الى الكل بناء لامر على الاصل ثم يستثنى هذا الذات المختص من
بين الكل فيفيد واذا كان الامر كذلك فلا بد من ذكر من وجد منه الفعل
ثم يستثنى من تمام في الدخول تحت الاسم ليتعقد الفايدة واذا كان الاستثناء
من النفي جاز اضمار المستثنى منه فتقول ما جاءني الا زيد لان عدم المجيء
الى المتكلم من جميع من يتصور منه المجيء هو الاصل فيفيد هذا اللفظ ان المجيء
بقي على العدم الاصلي الا من قبل من استثنى في الكلام ثم ذكر المستثنى بدل
ان المستثنى منه اسم لولا الاستثناء لكان المستثنى داخلا فيه وما يصلح
لذلك من الاسماء فيه كثرة فلا يكون اسم نوعه وقد يكون اسم جنسه
وقد يكون اسم جنس الاجناس وقد يكون اسم الشيء والموجود وعند انتواء
هذه الجهات في الجواز وعدم ترجيح البعض على البعض باعتبار الذات يصار
الى دليل آخر معين على ما هو الاصل في التعريف المجهول بالدليل فاذا عرف هذا
فنقول اذا قال رجل عبده حر ان كان في هذا البيت الا رجل ولا نية له
فاذا في البيت صبي او امرأة يحنث في يمينه وهذا لان المستثنى منه غير مذكور
فمن الجايز ان يكون نوع هذا المذكور وهو اسم الرجال ومن الجايز ان يكون
اسم الادمي ومن الجايز ان يكون اسم الحيوان او اسم الجوهر او الشيء وعند
تساوي هذه الاسامي وجب الرجوع الى دليل معين ولا دليل معنا سوى العرف

والعرف في مثل هذا انهم يريدون به الاستثناء من الادمي او البشر فيصير
كانه قال ان كان في هذا البيت آدمي الا رجل ولو قال هكذا احنث بكون
المرأة والصبي في البيت لانهما بقيا تحت المستثنى منه فبقيا تحت اليمين وانما
الخارج رجل ومحمد رحمه الله بنى هذا الباب على تعيين المستثنى منه بالعرف
فانه قال وانما يؤخذ هذا المعنى من كلام الناس ولا يقال ينبغي ان يجعل المستثنى
منه الرجال لانه اذنى ما يمكن ان يضمر واقرب الى المستثنى لانه لا عبرة في
الباب للعلة ولا للقرب من المستثنى بل كان ما كان المستثنى بعضا منه جاريا
الافهام فلم يبق الا الرجوع الى العرف يحققه ان العرف الجاري انهم لو اراد
اظهار الرجال لقالوا الا المستثنى لفظة الواحد فقال ما رايت اليوم الا رجلا
واحدا ولم يكن على بابه اليوم في الخدمة الا رجل واحد وللعرف اثر بين
في تعيين بعض ما يحتمل بنوته كما في النقود واذا ثبت هذا تبين بان يكون
البقر او الشياه او الثياب او الامتعة في البيت لا يحنث كما لو صرح وقال
ان كان في البيت آدمي الا رجلا ولو قال ان كان في البيت الا شاة فعبده
حر فاذا في البيت دابة او انسان حنث ولو كان فيه ثوب او متاع لا يحنث
لان العرف جرى في مثل هذا انهم يريدون به اظهار الحيوان ويعنون به الحيوانات
التي جرى العرف من الناس بحملها واقتنائها في البيوت دون سواكن البيوت
من الحيات والفار والعقارب ودون ما يقصد نفيها عن البيوت من الذباب
والهوام واشباه ذلك فبضمر ما تعارفوه ولو قال عبده حر ان كان
في البيت الا ثوب وفيه دابة او انسان او اذينة يحنث لان العرف الجاري
في هذا انهم يريدون اظهار الشيء ويقولون لا شيء غير الا ثوب ويقولون
لا حيوان غير الشاة وكما يقولون لا شيء له الا شاة على ان محمدا ابنى
هذا على عرف اهل زمانه وبلدته وهو في حكاية هذا العرف عنهم مصدق
ان لم يثبت ذلك في عرفنا لم يوث ذلك اشكالا فيما قاله محمد على انه نحن قلنا
ايضا في الغالب هكذا والله اعلم ولا دخول لسواكن البيوت وما سواها
في مثل هذا بدلالة العرف ايضا والله اعلم الى هنا لفظ الشيخ ابو المعين النسفي

في شرح

في شرح الجامع ثم قول الشيخ ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء
فيه نظر لان كلمة كل اذا دخلت على النكرة تقتضي احاطة الافراد فاين
يصح ان يضمر في قوله ان كان في الدار الا متاع كل ما يتطلق عليه اسم
الشيء مستثنى منه بان يقال ان كان في الدار بجار الا متاع او ان كان في
الدار ادمي الا متاع او ان كان في الدار قصعة الا متاع وليس ذلك
بمراد للشيخ ايضا فكان حق الكلام على هذا ان يقال ولو قال الا متاع كان
المستثنى منه اسم الشيء ثم اصحابنا الكبار كالي الليث السمرقندي وشمس
الائمة وابو المعين وغيرهم كلهم نقلوا لفظ محمد في الجامع بلفظ الثوب
سوى الشيخ فانه غير لفظ الثوب الى المتاع ولفظ ابي المعين ذكرناه
قبل هذا وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع وان قال ان كان في
البيت الا ثوب فكانه قال ان كان في هذا البيت شيء الا الثوب فاذن
كان فيه دابة او رجل فانه يحنث لانه يستحق عليهما اسم الشيء وان كان
في البيت حيات وعقارب او نحو ذلك فانه لا يحنث لان اوهام الناس
لا تذهب اليه الى هنا لفظ الفقيه وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
فاذن كان قال الا ثوب فاي شيء يكون في الدار سوى الثوب تمام المقصود
بالامساك في الدور يحنث الى هنا لفظ شمس الائمة والمتاع في اللغة كل
ما انتفع به هكذا قال المطرزي في المغرب ثم قال فيه وعن علي بن عيسى
متاع التجار ما يصلح للاستمتاع به فالطعام متاع والبز متاع واثاث
البيت متاع قال واصله النفع الحاضر وهو مصدر امتعه امتاعا ومتاعا
قلت والظاهر انه اسم من متع كالسلام من سلم والمراد به في قوله
تعالى ولما فتحوا متاعهم اوعية الطعام وقد يكنى به عن الذكر وما قاله
محمد في تفسير المتاع مثبت في السير الى هنا لفظ المغرب وقال في
الصحاح المتاع السلعة والمتاع ايضا المنفعة كذا قال الجوهري
وقال اوس بن حجر

هل عاجل بمتاع الحي منظور ام بيت دومة بعد الالف مهجور

وَيُرْوَى أَمْ بَنْتُ مَيَّةَ وَيُرْوَى مِنْ مَتَاعِ الْحَيِّ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ فِي مَعْنَى الْبَيْتِ الْمَتَاعُ مَا مُتِّعَكَ بِهِ مِنْ قِبَلَةٍ أَوْ نَظْرَةٍ أَوْ مَوْعِدٍ تَعَلَّلَكَ بِهِ وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ أَيْضًا وَأَنْشَدَنِي عِيسَى بْنُ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْبَادِيَةِ فَصِيحٌ

كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى أَخِيكَ مَتَاعٌ ... وَبِقَدْرِ التَّعَرُّقِ وَالْاِجْتِمَاعِ

وَمَنْظُورٌ بِمَعْنَى مُنْتَظَرٍ وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ أَيْضًا يُقَالُ هَلْ مَا تَرْجُوا يَتَعَجَّلُ مِنَ الْمَتَاعِ فَتَنْتَظِرُهُ أَمْ تَهْجُرُ وَتَمْضِي وَقَالَ فِي بَابِ الْاِنْتِقَالِ مِنَ السِّيَرِ الْكَبِيرِ وَإِذَا قَالَ أَمِيرُ عَسْكَرِ الْمُسْلِمِينَ مَنْ أَصَابَ ثَوْبًا فَهُوَ لَهُ فَأَصَابَ ثَوْبَ دِيبَاجٍ أَوْ بُرْنُسًا مِمَّا يَلْبَسُهُ النَّاسُ أَوْ فَرْوًا أَوْ كِسَاءً فَهُوَ لَهُ لِأَنَّ اسْمَ الثَّوْبِ عَامٌّ يُطْلَقُ عَلَى مَلْبُوسِ بَنِي آدَمَ فَكُلُّ مَا يَلْبَسُهُ النَّاسُ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي هَذَا الْإِيجَابِ مَا خَلَا الْخُفَّ وَالْعِمَامَةَ وَالْقَلَنْسُوَةَ فَإِنَّهُ لَوْ أَصَابَ ذَلِكَ لَمْ يَسْتَحِقَّهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ اسْمٌ لِمَا يُلْبَسُ لِلِاكْتِسَاءِ بِهِ وَالْعِمَامَةُ وَالْقَلَنْسُوَةُ لَا يَحْصُلُ بِهِمَا الِاكْتِسَاءُ أَلَا تَرَى أَنَّ كَفَّارَةَ الْيَمِينِ لَا تُتَأَدَّى بِالْكِسْوَةِ إِذَا أَعْطَى كُلَّ مِسْكِينٍ قَلَنْسُوَةً أَوْ عِمَامَةً أَوْ خُفَّيْنِ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ مَكَانَ الطَّعَامِ إِذَا كَانَ يُسَاوِي ذَلِكَ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَلْبَسُ ثَوْبًا فَلَبِسَ عِمَامَةً أَوْ قَلَنْسُوَةً لَمْ يَحْنَثْ وَلَوْ أَصَابَ مِنْطَقًا أَوْ بِسَاطًا أَوْ سِتْرًا أَوْ فَرْشًا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَهُ لِأَنَّهُ لَا يَلْبَسُهُ النَّاسُ عَادَةً وَإِنَّمَا يَتَمَتَّعُونَ بِهِ فِي الْبُيُوتِ وَإِنَّمَا يَلْتَزِمُ لَهُ اسْمُ الْمَتَاعِ لَا اسْمُ الثَّوْبِ حَتَّى لَوْ قَالَ مَنْ أَصَابَ مَتَاعًا فَهُوَ لَهُ اسْتَحَقَّ ذَلِكَ كُلَّهُ وَمَلْبُوسُ النَّاسِ أَيْضًا لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنَ الْمَتَاعِ وَالْمَتَاعُ اسْمٌ لِمَا يُتَمَتَّعُ بِهِ وَكَذَلِكَ يُسْتَحَقُّ الْأَوَانِي عِنْدَ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَتَاعِ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ نَصًّا لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ مَنْ أَصَابَ مَتَاعًا دُونَ الْآنِيَةِ فَأَصَابَ طِسْتًا أَوْ إِبْرِيقًا وَقُمْقُمًا أَوْ قُدُورًا مِنْ نُحَاسٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ لِأَنَّ هَذَا مِنَ الْآنِيَةِ وَقَدِ اسْتَثْنَاهَا مِنَ الْمَتَاعِ فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ عِنْدَ عَدَمِ الِاسْتِثْنَاءِ يَسْتَحِقُّ ذَلِكَ كُلَّهُ كَذَا قَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِي شَرْحِ السِّيَرِ الْكَبِيرِ وَفَسَّرَ بَعْضُهُمُ الْمَتَاعَ الْمَذْكُورَ فِي قَوْلِ الشَّيْخِ بِالثَّوْبِ فَقَالَ وَلَوْ قَالَ الْأَمِيرُ مَتَاعٌ أَيْ ثَوْبٌ فَالْمَتَاعُ اسْمٌ لِمَا يُتَمَتَّعُ بِهِ وَفِي الْعُرْفِ صَارَ عِبَارَةً عَنِ الثَّوْبِ كَذَا ذَكَرَ فِي بَعْضِ الْحَوَاشِي إِلَى هُنَا لَفْظُ كِتَابِهِ أَمَّا دَعْوَى الْعُرْفِ فَبَهَتٌ وَأَمَّا إِسْنَادُهُ إِلَى بَعْضِ الْحَوَاشِي فَمَحْوَالَةٌ إِلَى الْجَهَالَةِ **قَوْلُهُ**

وَأَمَّا

وَأَمَّا الزَّكَاةُ فَلَيْسَ فِيهَا حَقٌّ وَاجِبٌ لِلْفَقِيرِ يَتَغَيَّرُ بِالنَّصِّ لِأَنَّ الزَّكَاةَ عِبَادَةٌ مَحْضَةٌ فَلَا تَجِبُ لِلْعِبَادِ بِوُجُوهٍ وَإِنَّمَا الْوَاجِبُ لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا سَقَطَ حَقُّهُ فِي الصُّورَةِ بِإِذْنِهِ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ وَعَدَ إِزَاقَةَ الْفُقَرَاءِ ثُمَّ أَوْجَبَ مَا لَا يُسَمَّى عَلَى الْأَغْنِيَاءِ لِنَفْعِهِمْ ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ إِلَّا بِالِاسْتِبْدَالِ كَالسُّلْطَانِ يُجِيزُ لِأَوْلِيَائِهِ بِمَوَاعِيدَ كَتَبَهَا بِأَسْمَائِهِمْ ثُمَّ أَمَرَ بَعْضَ وُلَاتِهِ بِأَنْ يُنْجِزَهَا مِنْ مَالِ بَعْضِ الْبِلَادِ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الِاسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ مُجْمَعًا لِلتَّعْلِيلِ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ أَيْ وَأَمَّا السُّؤَالُ الثَّانِي فَإِنَّمَا كَانَ وَهْمًا لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْفَقِيرِ حَتَّى يَلْزَمَ التَّعْلِيلُ بِالْمَالِيَّةِ بُطْلَانُ حَقٍّ فِي صُورَةِ الشَّاةِ لِأَنَّ الزَّكَاةَ عِبَادَةٌ خَالِصَةٌ وَرُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ وَحَجِّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَالْمُسْتَحَقُّ لِلْعِبَادَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ لَا غَيْرُ إِلَيْهِ أَشَارَ اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ إِذَنْ لِلْفَقِيرِ بِوَجْهٍ وَهَذَا مَعْنَى الْحَصْرِ فِي قَوْلِ الشَّيْخِ وَإِنَّمَا الْوَاجِبُ لِلَّهِ تَعَالَى ثُمَّ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْوَاجِبَ حَقٌّ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى الْحُلُوصِ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ تَغْيِيرُ حَقِّهِ فِي صُورَةِ الشَّاةِ وَبِنْتِ الْمَخَاضِ وَلَكِنَّ إِنَّمَا سَقَطَ فِي الصُّورَةِ حَقُّهُ تَعَالَى بِإِذْنِهِ الثَّابِتِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا لَا بِالتَّعْلِيلِ بِمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ أَرْزَاقَهُمْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ ثُمَّ أَوْجَبَ لِنَفْعِهِمْ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مَا لَا يُسَمَّى كَالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ وَالْبَقَرِ ثُمَّ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَغْنِيَاءَ بِإِنْجَازِ مَا وَعَدَهُ لِلْفُقَرَاءِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى وَالْمُسَمَّى وَهُوَ عَيْنُ الشَّاةِ أَوْ عَيْنُ الْبَعِيرِ أَوْ عَيْنُ الْبَقَرِ لَا يَحْتَمِلُ إِنْجَازَ مَا وَعَدَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ مَعَ اخْتِلَافِ مَوَاعِيدِهِمْ لِكَثْرَةِ حَاجَاتِهِمْ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ

فَمَا قَضَى أَحَدٌ مِنْهَا لُبَانَتَهُ ... وَمَا انْتَهَى أَرَبٌ إِلَّا إِلَى أَرَبِ

إِلَّا بِاسْتِبْدَالِ الْمُسَمَّى لِيَقْضِيَ حَاجَاتِهِمْ فَيَحْصُلُ الْوَفَاءُ بِالْوَعْدِ ثَبَتَ أَنَّ الِاسْتِبْدَالَ بِالْمُسَمَّى بِالنَّصِّ الْمُصَاحِبِ لِلتَّعْلِيلِ أَغْنَى بِالنَّصِّ الْمَعْلُولِ بِالْعِلَّةِ لَا بِالتَّعْلِيلِ وَحْدَهُ

مِنْ

فثبت ان المراد من المسمى موجنس المال لا عين المنصوص ونظيره ان
السلطان يجيز لعسكره مواعيد لكل واحد منهم بعينه وليس كل ما
اجاز لهم في خزانته ثم يامر لواحد من وكلايه باجازة ذلك من خزانته فيكون
ذلك اذنا منه بالاستبدال لا محالة فكذلك فيما نحن فيه وقول الشيخ
بالنص في قوله فليس فيها حق واجب يتغير بالنص متعلق بقوله واجب
لا بقوله لا يتغير وقوله يتغير بالنص متعلق بقوله واجب مسند الى الضمير
الراجع الى قوله حق واجب ومتعلق يتغير محذوف اي يتغير بالتعليل
وقول الشيخ فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل اي فصار
تغيير صورة المسمى بالنص حال كون النص مجامعا للتعليل اي مقارنا
للتعليل يعني ان التغيير حصل بالنص المحلول بالعلة لا بالتعليل اي لا بمجرد
التعليل وايجاز الوعد فصاروه منه قولهم الخبز حق ما وعد ويقال
اجازه بجايزة سنية اي اعطاه عطية ومنها جوايز الوفود للتحف واللطف
كذا في المغرب وقال في الغريبين وفي الحديث الضيافة ثلثة ايام وما زاد
فهو صدقة وجايزته يوم وليلة اي يقرى ثلثة ايام ثم يعطى ما يجوز
به مسافة يوم وليلة قوله واما التعليل لحكم شرعي
وهو كون الشاة صالحة للفقير وهذا لحكم شرعي هذا جواب سوال مقدر
بان يقال اذا كان تغيير المسمى واستبداله بقيمته بالنص فما فايدة
التعليل فقال التعليل لبيان الحكم الشرعي الذي هو كون المسمى وهو
الشاة او البعير او البقر صالحا للتصرف الى الفقير لا ان جواز الاستبدال
اعم من ان يكون بما يصلح ولدفع حاجته لا بما لا يصلح ولهذا لو اشترى
الفقير دارا مدة معينة بقيمة الزكوة لا يجوز لان الاستبدال المسمى
بالمنفعة لا يجوز وبيان هذا فيما قال الشيخ ان الشاة تقع لله
تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فتصير من الاوساخ كالماء
المستعمل الى اخره معناه ان الشاة المصروفة للزكوة تقع لله تعالى
عند ابتداء قبض الفقير حال كون الشاة قربة مطهرة لاجل اس الاثام

لقوله

لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولا تكون
مطهرة لها الا بازالتها وبازالتها يتمكن في الشاة الموداة الى الفقير بنية
الزكوة نوع خبث فتصير الشاة الموداة من الاوساخ بعد اداتها الى الفقير
كالماء المستعمل لتحققه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا بني هاشم
ان الله كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس فثبت انها صارت
كالماء المستعمل ولهذا كانت الصدقات تحرم علينا ولهذا في الامم الماضية وتنزل
النار فتحرقها اذا كانت متقبلة وقد عرف ذلك في قوله تعالى في سورة
المايدة واتل عليهم نبا ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما
ولم يتقبل من الآخر ومثل ذلك قوله تعالى ان الله عهد الينا ان لا نومن
لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار ولكن احلت لهذه الامة الصدقات
بعد ثبوت الخبث فيها وقعا لحاجة الفقير وضرورته كما جاز تناول الميتة
عند الضرورة ولم تحل للغني وحرمت عليه لعدم حاجته وضرورته لان
عينه ما يكفيه فصار صلاح صرف الشاة الموداة الى الفقير حكما شرعيا
فيها بوقوعه لله تعالى عند ابتداء قبض يد الفقير وصيرورتها الى الفقير
يد وامر يده عليها وهذا لقوله تعالى في سورة براءة الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات ولما روي في الصحيحين
مسندا الى ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب
فان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي احدكم فلوه
حتى تكون مثل الجبل وروى الترمذي باسناده الى ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق احد بصدقة من طيب ولا
يقبل الله الا الطيب الا اخذها الرحمن بيمينه وان كانت تمرة تربو
في كف الرحمن حتى تكون اعظم من الجبل كما يربي احدكم فلوه او فصيله
والفلو بفتح الفاء وتشديد الواو المهر والفلو بكسر الفاء والتخفيف
لغة فيه ثم لما صار صلاح المحل حكما شرعيا علمنا بالتقوم فقلنا انما

صارت الشاة صالحة لقضاء حاجة الفقير وكفايته لان الشاة مال متقوم
لان الحاجة لا تندفع بغير المتقوم ثم كما يندفع حاجة الفقير بالشاة لانها
متقومة فكذلك تندفع بغيرها من سائر الاموال لانها متقومة فعدينا
الحكم من المنصوص الى غيره لمعنى المالية والتقوم قبيل الحكم وموجوز
الاداء في المنصوص وهو الشاة وكذا بعد التعليل من غير تغيير كما قبل
التعليل كذا في سائر الباقية يبقى الحكم في المنصوص كما كان قبل القياس
ولما ثبت ان الواجب في المال وهو الصدقة حق الله تعالى على الخلوص
لا حق الفقير لانه ليس بمستحق للعبادة وقد وقعت عند ابتداء قبض يد
الفقير لله تعالى لا للفقير وانما صارت له بدل وارم يده عليه حيث جعل مصرفا
لها قلنا ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة
على معنى ان الصدقة صارت لهم في العاقبة لا في الابتداء والغرض من
هذا البيان نفي قول الشافعي لانه يجعل للفقير حقا وملكا في الزكوة ابتداء
بأن يجعل اللام للتمليك في قوله للفقراء او نقول ان اللام وان لم تكن
للعاقبة بل كانت للتمليك في قوله للفقراء كما قال الشافعي لا تدل على ان
الصدقة ليست بحق الله تعالى على الخلوص لان الله تعالى سمى الصدقات قبل
التمليك لهم صدقة ولم يقل وانما الاموال التي يجب اخراجها عن وجب
الزكوة لهم بل قال انما الصدقات للفقراء فعلم ان الصدقة صدقة
قبل الزكوة تملك الفقير بوقوعها في كف الرحمن عند ابتداء قبض الفقير
لان المستحق للعبادة هو الله لا غير فصار وامصارف للصدقات في
حالة البقاء بدوام ايديهم عليها فلكوها فلم يبدل كون اللام للتمليك
ايضا على ان للفقراء حقا في الصدقات ابتداء وفي كونهم مصارف
للصدقات جواب عن السؤال الثالث لان الاسماء المذكورة في الاية وفي
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة
من الله والله عليم حكيم انباء الحاجة بدليل ان الغارم وابن السبيل

والغازي

والغازي في سبيل الله لا يحل صرف الزكوة اليهم ما لم يكن فقيرا وحاجة فعلم انهم
صاروا مصارف باعتبار الحاجة لا باعتبار اسمائهم ولو كانوا مصارف باعتبار
الاسماء لا باعتبار الحاجة حل لهم صرف الصدقة اليهم وان كانوا اغنياء ولا
تتحقق ستة من شخص واحد اذا كان الشخص فقيرا وابن السبيل وليس كذلك
فلما بطل الاستحقاق بالاسم تعين الاستحقاق بالحاجة فعلم ان المقصود
سد خلة المحتاج وذا كما حاصل في واحد من صنف واحد فاجزاؤه او اداؤه
اليه فصار كالشيء واحد باعتبار الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلاة
كما ان الكعبة ليست بمستحقة للعبادة وانما يصرف الوجه اليها في الصلاة
فكذلك الفقراء وغيرهم من الاسماء المذكورة ليسوا بمستحقين للعبادة التي
هي الزكوة وانما هم مصارف لها فحل جزء من الكعبة قبلة للصلاة فكذلك
كل جزء من الاصناف الثمانية مصرف للزكوة بعد سقوط المؤلفة قلوبهم
والدليل على صحة ما قلنا ما روى البخاري في صحيحه مسندا الى ابن عباس
رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله وانني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله تعالى قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا
لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة في اموالهم توخذ من اغنيائهم
وترد في فقرائهم وهذا خبر مشهور تلقته العلماء بالقبول ولم يذكر
فيه من الاصناف المذكورين في الاية سوى الفقراء فعلم ان الاستحقاق
هو الفقر والحاجة فجاز الصرف الى صنف واحد باعتبار الحاجة ويدل على
ذلك قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتوتوها الفقراء
فهو خير لكم بيانه ان الضمير المنصوب في وتوتوها راجع الى الصدقات
وذلك عام في جميع الصدقات لكونها محلاة باللام فتضمنت الاية جواز
اعطائها للفقراء وحدهم وهم صنف واحد من الاصناف المذكورين في
الاية الاخرى ثم جواز الاداء الى واحد من صنف واحد اما لمعنى الحاجة فيه
اولان الجمع المذكور في الاية صار مستغرقا للجنس لدخول اللام عليه ولا

سبب

يلزم العامل الغني حيث يصرف الزكوة اليه وان لم يكن محتاجا بل كان
غنيا اذ لم يكن العامل هاشميا لان ما ياخذ من العمالة اجرة من وجه من حيث
انه يعمل للفقراء وقول الخ اولا انه اوجب لهم بعد ما صار صدقة
عطف على التعليل المذكور في قوله واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير
بتغيير بالنص لان الزكوة عبادة محضة معناه ان الفقير انما لم يكن له حق في
الزكوة لكون الزكوة عبادة محضة لا يستحقها الا الله تعالى الى اخر ما قررنا
فصار اللام في قوله تعالى للفقراء على ذلك التقدير لام العاقبة لا لام
التمليك فلم يكن حق للفقير ابتداء في الزكوة وانما صار لهم الملك باعتبار
العاقبة او لم يكن لهم حق في الزكوة لان الله تعالى اوجب لهم الصدقات
بعد تحقق اسم الصدقة في المؤدي فلا يدل ايضا كون اللام للتمليك على
ان لهم حقا في الزكوة ابتداء وبما في التقرير بر عرفته مما ذكرنا قبل هذا
فان قلت قولكم ان اللام لام العاقبة لم يسمع في كتب اللغة ولم ير
فلا معنى لقولكم اذن قلت هذا احتجاج بالجهل لانك لم تحط بجميع الاخبار
وكثير من الاشياء واذا ابطل عنك وقد احاط بذلك غيرك الا ترى ان ابا اسحق ابلهم
ابن السري الزجاج ومن كبار اهل التفسير واللغة قال في معاني القرآن
في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا
درست المعنى وليقولوا قرأت كتب اهل الكتاب ونقرأ ايضا وارسنت
اي ذاكرت اهل الكتاب ثم قال وهذه اللام يسميها اهل اللغة لام الصيرورة
وهذا كقوله عز وجل فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وكما تقول كتب فلان الكتاب لحتفه فهو لم يقصد بالكتاب ان يهلك نفسه
ولكن العاقبة كانت الهلاك الى هنا لفظ الزجاج وقال ايضا في سورة
القصص في تفسير قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
ومعنى ليكون لهم اي ليصير الامر الى ذلك لانهم طلبوه ولا خذوه لهذا
كما تقول للذي كسب مالا فاداه ذلك الى الهلاك لقد كسب فلان لحتفه وهو
لم يطلب المال طلبا للحتف ومثله فللموت ما تلد الوالدة

ليدوا للموت وابنوا للخراب فهي

نهى لم تلده طلبا ان يموت ولدها ولكن المصير الى ذلك الى هنا لفظ الزجاج ايضا
وقال ابو علي الفارسي وهو شيخ ابن الجني في البغداديات اختلف اهل العربية
في تاويل قول الشماخ وجل للايلاف قريش فقال سيبويه عن الخليل هو على فليعبدوا
رب هذا البيت لايلاف قريش ومثله عندهما وان المساجد لله فلا تدعوا
مع الله احدا وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون فقال الا ترى ان
المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا ولان هذه امتكم فاعبدون وقال ابو
الحسن هو على تجعلهم كعصف ماكول لايلاف قريش وقال محمد بن يزيد لا يجوز
ان يكون المعنى على هذا وانما جعلوا كعصف ماكول لكفرهم لا لايلاف قريش
قال والقول فيه قول الخليل واقول ان ما ذكره ابو الحسن محمل عندي على
معنى ما يؤول اليه عاقبة الامر كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا وقول القائل فللموت ما تلد الوالدة الا ترى ان المعنى في هذه
الاخبار عن العاقبة لانهم التقطوه ليكون لهم عدوا وحزنا فكذلك جعلوا
كعصف ماكول ليكون العاقبة في اهلاكهم واستيصالهم ايلاف قريش وان
كانوا على الحقيقة املكوا الكفر هم الى هنا لفظ ابي علي رحمه الله في البغداديات
فعلم ان السؤال ساقط لانه ثبت النقل عن اهل اللغة في لام العاقبة على
انا نقول لو لم يثبت النقل عنهم لم يكن ذلك ممتنعا لان لام العاقبة بسبيل
المجاز لان المجاز صحته باعتبار المناسبة لا باعتبار الاسمية والفعلية والحرفية
فاينما وجدت مناسبة جاز وقد وجدت المناسبة فيما نحن فيه لان الملك لما لم يكن للفقراء
عند ابتداء قبضهم لما قلنا ثم صار الذي تصدق عليهم لهم بدوام ايديهم قلنا
ان اللام لام العاقبة لان الملك حصل لهم باعتبار العاقبة والله اعلم

قوله وكان قول الشافعي تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعباد
وهو خطاء عظيم يعني ان قول الشافعي انتم غيرتم محكم النص حيث قلتم بجواز تغيير
اداء القيمة في الزكوة ليس كذلك لان الشاة الى قيمتها ثبت باذن الله تعالى
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها بل الشافعي
هو الذي غير حكم النص حيث جعل الزكوة حقا لاولئك المذكورين

في الآية بان جعل اللام للتعليل وهذا خطأ لان الزكوة عبادة لا يستحقها الا الله تعالى
وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله **قوله** واما التكبير فما وجب عينه
بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن
من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة يفعله
لكونه ثناء صالحا للتعظيم واما ادعيناه هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا
لانا وجدنا سائر الاذكار افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا فكذلك
اللسان اي واما السؤال الرابع فانما كان وهما لان التكبير ليس بواجب لعينه
على معنى انه اذا لم يوجد ووجد ثناء آخر غيره لا يجوز الصلاة بدليل قوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى حيث لم يقل وكبر فصلى بل قال وذكر وذكر اسم الرب اعم
من ان يكون بالتكبير او بغيره بما يكون ثناء نعلم بدلالة الآية ان التكبير ليس
بواجب لعينه بل الواجب عند افتتاح الصلاة تعظيم الله تعالى بما يكون ثناء له
مطلقا ثم التعظيم كما يحصل بلفظ التكبير يحصل بغيره من الثناء واما قلنا ان
الواجب تعظيم الله تعالى بما يكون ثناء لان الصلاة عبادة بدنية وضعت
لتعظيم الله تعالى بكل عضو من اعضاء البدن واللسان من جملة البدن ثم الواجب
تعظيمه تعالى بفعل يليق بذلك العضو الذي يوجد منه كتعظيمه تعالى بفعل
الركوع بالظهر وبفعل السجود بالجبهة وبفعل القيام بالقدم ثم بفعل كل واحد
من هذه الاعضاء آلة يجعل ما وجد منه من الفعل تعظيما فكذلك فعل اللسان
ايضا آلة يجعل ما وجد منه من الذكر والثناء تعظيما فلما ثبت ان الواجب عند
الافتتاح هو تعظيم الله تعالى بما يكون ثناء عدينا جواز الافتتاح من لفظة
التكبير في قوله عليه السلام وتحريمها التكبير الى سائر الاذكار بنية فجاز الافتتاح
بما يكون ثناء سوى لفظ التكبير كما يجوز بلفظ التكبير بقي حكم الجواز في التكبير
بعد التعليل كما كان قبل التعليل فلم يلزم تغيير حكم النص فلو كان يسمى مثل
هذا تغييرا لحكم النص كان حكم النص متغيرا في كل قياس بعد التعليل وهو
قول لم يقل به احد من العلماء بين فعلى هذا يحمل ما روي في الحديث من لفظ
التكبير على الاستحباب والفضيلة كما قال القدوري في شرح مختصر الكرخي وذكر

ابن

ابن شجاع في المجرد وعن ابي حنيفة قال اكره ان يفتتح الصلاة الا بقوله الله اكبر
وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم دخل بلفظ التكبير وداوم عليه واقل
احوال المداومة الفضيلة اليق هنا لفظ القدوري **قوله** وكذلك
استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من الثوب النجس سقط عنه استعمال
الماء لكن الواجب ازالة العين النجس والماء آلة فاذا عدينا حكمه الى سائر
ما يصلح آلة بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو
حكم شرعي وهو انه لا يتحتم حالة الاستعمال هذا الحكم شرعي في المنزل والطهارة
في محل العمل فعدينا الى نظيره اي كما ان التكبير ليس بواجب لعينه عند الافتتاح
استعمال الماء ايضا ليس بواجب لعينه اذا اصاب الثوب النجس الحقيقي وهذا
جواب عن السؤال الخامس لان الخصم قال غيرتم حكم النص لان الشرع عين الماء
لازالة النجاسة وانتم جوزتم ازالتها بسائر المائعات فقال الشيخ استعمال
الماء في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب لعين الماء بل المقصود من استعمال
الماء قلع النجس عن محله وان الله بدليل انه لو القى الثوب النجس في قطع موضع
النجس او احرقه لا يبقى عليه وجوب استعمال الماء وتسقط عنه استعماله فعلم
ان استعمال الماء لم يجب لذات الماء وانما وجب لعلة القالعية وهي ان الماء تقلع
النجاسة وعلة القالعية كما توجد في الماء توجد في سائر المائعات الطاهرة
التي يمكن ازالة النجاسة بها كالخل وماء الورد فجاز ازالة النجاسة بالخل ونحوه
كما جاز بالماء لان المشاركة في العلة توجب المشاركة في المعلول فبعد تعدية حكم
الماء الى نظيره من المائعات بقي الحكم في الاصل بعد التعليل بعينه كما كان قبل
التعليل فلم يلزم اذن ما ادعاه الخصم من التغيير ومعنى قول الشيخ وهو
كون الماء آلة صالحة للتطهير الى آخر ما قال اي حكم النص كونه آلة صالحة للتطهير
وصلاحه حكم شرعي وتغيير الحكم الشرعي ان يعتبر الماء غير نجس حالة الاستعمال
عند ملاقاته الثوب النجس وهذا الحكم الشرعي وهو كون الماء بحيث لا يتحتم حالة
الاستعمال حكم شرعي وفي المنزل وهو الماء الذي نزايل الثوب بالعصر والطهارة
في محل عمل الماء وهو الثوب حكم شرعي ايضا فعدينا حكم الماء الى غيره بعلة القالعية

بقي الحكم في الماء بعد التعدية كما كان وكلام الشيخ وقع منكرا راجع في قوله حكما شرعيا من غير حاجة الى التذكير ارسله التحقيق هنا ان يقال ان الثوب لم يكن نجسا لذاته بل لغيره وهو مجاورة النجس فباستعمال الماء ينتهي اجزاء النجس فيبقى الثوب طاهرا كما كان لان الماء لرقته ولطافته يدخل اثناء الثوب ثم اذا عصر يخرج منه ويصحبه ما يلاقيه من اجزاء النجاسة هكذا في المرة الثانية والثالثة الى ان تزول كل الاجزاء فيبقى المحل طاهرا بالانتقال النجس الى الماء جزءا فجزءا الا ان الشيء الواحد محال ان يكون في محلين في حالة واحدة فلما قال النجس بالماء زال عن الثوب ضرورة فاذا ثبت هذا الحكم في الماء ثبت في الخل لان الخل اسرع نفوذا في اثناء الثوب وهذا تنزل به الالوان والادهان التي لا تنزل بالماء فعلم ان الخل اقلع من الماء وكذا ثبت هذا الحكم في ماء الورد وماء الباقلا لانتهاء النجس بنكرار الاستعمال وقولهم الحكم في الماء ثبت بخلاف القياس لكل ما يقاس عليه غيره ممنوع لانه معقول كما يتشاه فان قالوا طهارة للصلاة او طهارة شرعية فلم تصح بالخل كالوضوء قلنا الوضوء غير معقول المعنى لان الحدث يحصل من محل ويجب غسل محل آخر فاختص بما ورد الشرع به وازالة النجاسة معقولة المعنى لان القصد ازالتها بدليل ان الغسل لا يتعدى محلها فان قالوا ماء يرفع الحدث فلا يرفع الخبث كالبول الماء النجس قلنا هذا لا يلزمنا لان كلامنا في المائع الطاهر الذي يمكن ازالة النجاسة به ولا يلزمنا المائع النجس او نقول يحصل ازالة النجاسة بالبول الا انه يخلفها نجاسة اخرى بخلاف المائع الطاهر **قوله** ولا يلزم ان الحدث لا يزول باستعمال المائعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مبلغا لا يبلى بجبته ولم يستقم اثباته في اوان استعمال سائر المائعات بالرأي وهو مما لا يعقل مع ان سائر المائعات يلحقنا الجرح بجبتها لانها اموال لا توجد مبلغة غالبا وهذا جواب سؤال يرد عليه بان يقال يرد علينا في الحدث ما قلتم في الخبث لانكم قد تتم حكم الماء منه بعلة

التقاليعية

التقاليعية الى الخل ونحوه في الخبث وما قد يتموه بهذه العلة الى غير الماء حيث لم تجوزوا الوضوء بالخل ونحوه فقال في جوابه انا لم نلتزم ذلك لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال يعني ان عمل الماء وهو التطهير لا يظهر في محل الحدث وهو اعضاء الوضوء الا بتحقيق ازالة الحدث الذي هو المانع الشرعي من اداء الصلاة وازالة الحدث بالماء امر شرعي ثبت في محل الغسل وهو اعضاء الوضوء غير معقول المعنى لطهارة المحل وتطهير الطاهر غير معقول لانه اثبات الثابت وهو محال عقلا وانما قلنا بطهارة المحل لانه طاهر حقيقة وهذا ظاهر لانه ليس على العضو نجاسة حقيقة وهذا لا ينجس الطعام الذي يأكله بيا صابة يده ولا ينجس الماء الذي في الاناء بملاقاة فاقيده اذا كم يكن به قرحة وانما ثبت النجاسة في المحل حكما شرعا بقوله ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يكون الا في محل النجس فقلنا بثبوت النجس في المحل وان لم يدركه عقولنا فاذا كان ثبوته في المحل غير معقول كان ازالته بالماء ايضا غير معقول فاذا كان حكم الماء في الحدث غير معقول لم يجز تعدية حكم الماء الى سائر المائعات كالخل ونحوه لان شرط التعدية ان يكون حكم الاصل معقول المعنى بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقول المعنى وهو علة التقاليعية فاستقام التعدية الى الخل ونحوه لوجود العلة فيه وهذا معنى قوله ولم يستقم اثباته في اوان استعمال سائر المائعات بالرأي وهو مما لا يعقل لم يستقم تحقيق المزال اي تحقيق ازالة النجس باستعمال الخل ونحوه على سبيل التعدية والحال ان اثبات المزال مما لا يعقل اي يدرك بالعقل على انا نقول سائر المائعات ليست بنظائر للماء لان الماء يوجد مبلغا غالبا ولا يبالي بخبثه عند استعماله في القرحة وسائر المائعات لا توجد مبلغة وربما بخبثها فيلزمنا الحرج بخبثها وهو مدفوع شرعا فلم يوجد المماثلة بين الماء وغيره من هذا الوجه فاقتضى ان لا يجوز التعدية ايضا كما لم يجز التعدية لكون حكم الاصل غير معقول المعنى وكان الشيخ ذكر هذا الوجه تاكيدا وتاييدا لعدم تعدية حكم الاصل لكونه غير معقول المعنى **قوله** ولا يلزم

اَنَّ الْوُضُوْءَ صَحَّ مَعَ هٰذَا بِغَيْرِ النِّيَّةِ اَيْ مَعَ كَوْنِهٖ غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى وَهٰذَا جَوَابُ سُؤَالٍ بِاَنْ يُّقَالَ لَمَّا كَانَ ثُبُوْتُ الْحَدَثِ فِي الْاَعْضَاءِ الْمَغْسُوْلَةِ اَمْرًا شَرْعِيًّا غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى وَكَانَ اِزَالَةُ الْحَدَثِ بِالْمَاءِ اَيْضًا حُكْمًا شَرْعِيًّا غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى لِلْحَقِيْقِيِّ كَانَ يَجِبُ اَنْ يُّشْتَرَطَ النِّيَّةُ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ لِلْوُضُوْءِ كَمَا فِي التَّيَمُّمِ بِالتُّرَابِ وَغَيْرِهٖ فَاَجَابَ الشَّيْخُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ لِاَنَّ التَّغْيِيْرَ ثَبَتَ فِيْ مَحَلِّ الْعَمَلِ بِوَجْهٍ لَا يُعْقَلُ فَبَقِيَ الْمَاءُ عَامِلًا بِطَبْعِهٖ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِيْ يُعْقَلُ مَعْنَاهُ اَنَّ التَّغْيِيْرَ مِنْ صِفَةِ النَّجَاسَةِ الَّتِيْ هِيَ خُرُوْجُ الْخَارِجِ النَّجِسِ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ الْحَيِّ ثَبَتَ فِيْ مَحَلِّ عَمَلِ الْمَاءِ وَهُوَ الْبَدَنُ كُلُّهُ فِي الْجَنَابَةِ وَالْاَعْضَاءُ الْاَرْبَعَةُ فِي الْحَدَثِ الْاَصْغَرِ عَلٰى وَجْهٍ غَيْرِ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى وَاِزَالَةُ الْحَدَثِ بِالْمَاءِ وَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَعْقُوْلَةِ الْمَعْنٰى اَيْضًا لَمْ يُشْتَرَطِ النِّيَّةُ فِيْهَا لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْمَاءَ مُطَهِّرًا بِطَبْعِهٖ قَالَ تَعَالٰى وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيْدٍ بِالنِّيَّةِ فَبَقِيَ الْمَاءُ عِنْدَ اسْتِعْمَالِهٖ عَامِلًا بِطَبْعِهٖ مَعْقُوْلَ الْمَعْنٰى فَلَا حَاجَةَ اِلَى النِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ طَهُوْرٌ بِطَبْعِهٖ مَعْقُوْلُ الْمَعْنٰى لِاَنَّ مَا كَانَ عَلٰى طَبِيْعَةٍ تُوْجَدُ تِلْكَ الطَّبِيْعَةُ فِيْهِ وُجِدَتِ النِّيَّةُ اَوْ لَمْ تُوْجَدْ كَالنَّارِ فَاِنَّ طَبِيْعَتَهَا الْاِحْرَاقُ تُحْرِقُ اِذَا وُجِدَتْ مَحَلًّا قَابِلًا لِلْاِحْتِرَاقِ بِلَا نِيَّةٍ بِخِلَافِ الثَّوْبِ فَاِنَّ طَبْعَهُ التَّلْوِيْثُ لَا التَّطْهِيْرُ وَاِنَّمَا جُعِلَ مُطَهِّرًا عِنْدَ اِرَادَةِ الْقُرْبَةِ فَاحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ وَلِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمُ الْاٰيَةَ مُطْلَقًا عَنْ قَيْدِ النِّيَّةِ وَجَعَلَ الْمَاءَ مُنْزِلًا لِلْحَدَثِ بِلَا اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ فَيَحْصُلُ الْاِجْزَاءُ فِي الْوُضُوْءِ بِلَا نِيَّةٍ عَمَلًا بِاِطْلَاقِ الْكِتَابِ وَلَا تُشْتَرَطُ النِّيَّةُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ لِاَنَّ نَسْخَ خَبَرِ الْوَاحِدِ كِتَابَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَجُوْزُ اِذَا كَانَ خَاصًّا اَوْ عَامًّا لَمْ يُخَصَّ مِنْهُ شَيْءٌ وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا عَلٰى مَا اِنْتَهٰى بَيَانُهُ فِيْ بَابِهٖ اَوْ يُحْمَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَلَى الْاِسْتِحْبَابِ لَا عَلٰى اَنَّ النِّيَّةَ شَرْطٌ حَتّٰى لَا يَلْزَمُ الْمُعَارَضَةُ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِعَدَمِ الْمُسَاوَاةِ اَوْ يُحْمَلُ عَلٰى حُكْمِ الْاٰخِرَةِ وَهُوَ الثَّوَابُ اِذْ هُوَ الْمُرَادُ بِالْاِجْمَاعِ لَا عَلٰى حُكْمِ الدُّنْيَا وَهُوَ جَوَازُ الصَّلَاةِ لِاَنَّ الْمُشْتَرَكَ لَا عُمُوْمَ لَهٗ فِيْ مَوْضِعِ الْاِثْبَاتِ وَتَمَامُ الْبَيَانِ مَسْطُوْرٌ فِيْ غَايَةِ الْبَيَانِ فِيْ كِتَابِ الطَّهَارَةِ وَقَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِيْ

اُصُوْلِهٖ

وَلَا يَدْخُلُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ تَصْحِيْحُ الْوُضُوْءِ بِغَيْرِ النِّيَّةِ لِاَنَّ الَّذِيْ لَا يُعْقَلُ الْمَعْنٰى فِيْهِ مَا هُوَ مُسْتَدَامٌ عَلَى الْمَحَلِّ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْمَآءِ فَاَمَّا مَا لَا دَوَامَ لَهٗ فِيْ كَوْنِهٖ مُنْزِلًا اِذَا اسْتُعْمِلَ فِي الْمَحَلِّ مَعْقُوْلُ الْمَعْنٰى فَلَا حَاجَةَ اِلَى اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ لِحُصُوْلِ الْاِزَالَةِ بِهٖ كَمَا فِيْ غَسْلِ النَّجَاسَاتِ فَعُلِمَ اَنَّ هٰذِهِ الْحُدُوْدَ اِنَّمَا يَقِفُ الْمَرْءُ عَلَيْهَا عِنْدَ التَّاَمُّلِ عَنِ انْصَافٍ اِلَى هُنَا لَفْظُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَوْلُهٗ وَهٰذِهِ حُدُوْدٌ لَا يَهْتَدِيْ لِدَرْكِهَا اِلَّا بِالتَّاَمُّلِ وَالْاِنْصَافِ وَتَعْظِيْمِ حُدُوْدِ الشَّرْعِ وَتَوْقِيْرِ السَّلَفِ مِنَّةٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفَضْلًا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَهٰذِهٖ اِلَى الْاَجْوِبَةِ الَّتِيْ اَجَابَ بِهَا عَنْ مَسَآئِلَ اَوْرَدَهَا الْخَصْمُ يَعْنِيْ اَنَّ هٰذِهِ الْاَجْوِبَةَ لَا يَدْرِيْهَا مَنْ لَمْ يَتَاَمَّلْ فِيْهَا وَلَمْ يُنْصِفِ الصَّوَابَ وَلَمْ يُوَقِّرِ السَّلَفَ بَعْضُ هٰذَا اَنَّ الْخَصْمَ لَوْ تَاَمَّلَ فِيْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اَنْصَفَ وَوَقَّرَ السَّلَفَ فِيْ اَجْوِبَةِ الْمَسَآئِلِ وَاَخَذَهَا لِظُهُوْرِ الْحَقِّ وَلَمْ يَحْتَجْ اِلَى الْاِيْرَادِ وَلٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اِحْتِيْجَ اِلَى الْاِيْرَادِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

بَابُ الرُّكْنِ

لَمَّا ذَكَرَ الشَّيْخُ فِيْ اَوَّلِ الْقِيَاسِ اَنَّ الْكَلَامَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ يَنْقَسِمُ اِلٰى اَقْسَامِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ فَفَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الرُّكْنِ وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ قَوْلُهٗ رُكْنُ الْقِيَاسِ مَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرَهٗ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ اَيْ رُكْنُ الْقِيَاسِ وَصْفٌ جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِنْ بَيْنِ الْاَوْصَافِ الَّتِيْ اشْتَمَلَ عَلَيْهَا وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لِلْمَنْصُوْصِ فِيْ حُكْمِ النَّصِّ بِوُجُوْدِ ذٰلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ وَالْبَآءُ فِيْ قَوْلِهٖ بِوُجُوْدِهٖ لِلسَّبَبِيَّةِ وَرُوِيَ لَفْظُ التَّعْوِيْمِ بِاللَّامِ وَالْبَآءِ جَمِيْعًا وَلَفْظُ الْمُتَعَجِّبِ بِاللَّامِ وَالضَّمِيْرُ فِيْهِ يَرْجِعُ اِلٰى مَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْوَصْفِ وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ رُكْنَهٗ هٰذَا لِاَنَّ رُكْنَ الشَّيْءِ مَا يَقُوْمُ بِهٖ ذٰلِكَ الشَّيْءُ وَلَا قِيَامَ لِلْقِيَاسِ اِلَّا بِهٰذَا لِاَنَّهٗ مَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الْاِعْتِبَارُ فِي الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ فِي الْوَصْفِ الَّذِيْ بِهٖ يَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا يَكُوْنُ الْاِعْتِبَارُ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ فَلَا يَثْبُتُ الْقِيَاسُ حَقِيْقَةً لِاَنَّ الْقِيَاسَ مُحَاذَاةُ بَيْنِ شَيْئَيْنِ بِاِبَانَةِ مِثْلِ حُكْمِ اَحَدِهِمَا فِي الْاٰخَرِ لِوُجُوْدِ مِثْلِ عِلَّتِهٖ فِي الْاٰخَرِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ عَلَمًا لِاَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ اَمَارَاتٌ وَلَا لَاتَ عَلَى الْاَحْكَامِ لَا مُوْجِبَةٌ لِاَنَّ الْمُوْجِبَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اَنَّهٗ هُوَ الْمُوْجِدُ لَا غَيْرَ

وقال في الصحاح ركن الشيء جانبه الاقوي وهو يأوي الى ركن شديد اي عز ومنعة وجبل ركين له اركان عالية وقال في التقويم ركن العلة ما جعل علما على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه كما وجد في الاصل لان العلة به تقوم فكان ركنا الى هنا لفظ التقويم واراد بالعلة القياس وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على حكم النص من بين الاوصاف التي يشتمل عليها اسم النص ويكون الفرع به نظيرا للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف الى هنا لفظه وقال صاحب الميزان الاصول ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل ومتى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاظهار حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لان النص خاص لا يتناول الفرع فلا بد ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم يكن هكذا لا يمكن اثبات الحكم في الفرع لان الحكم لا بد له من دليل وليس فيه نص ولا اجماع ولو كان لكان اثبات الحكم فيه نصا لا قياسا فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرناه ابطل على ما نذكر لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا انها كالنكاح ينعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند وقال مشايخ العراق هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع على ما نذكر ان شاء الله تعالى الى هنا لفظ صاحب الميزان ثم قال فيما بعد وكيف شرائط القياس ومن شرائط القياس ايضا ان يكون الحكم في المنصوص عليه ثابتا بالوصف الذي جعل علة حتى يثبت مثل ذلك الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل ذلك المعنى اما متى لم يكن الحكم في الاصل ثابتا بتلك العلة فكيف يثبت في الفرع بمثله وهذا قياس قول مشايخ

سمرقند

وهو قول الشيخ الامام الاجل الزاهد انه منصور وهو قول الشافعي وقال مشايخ العراق هذا ليس بشرط والحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص ولكن الوصف في الاصل جعل علما على كونه علة في حكم الفرع ويبتني على هذا ان العلة القاصرة على موضع النص والاجماع والعلة المتعدية عنهما الى الفروع صحيحة عند الفريق الاول ولا يجوز عند الفريق الثاني وعلى هذا المذهب اكثر المتاخرين من اصحابنا اتباعا للقاضي الامام ابي زيد الى هنا لفظ صاحب الميزان وجه قول من قال ان الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة وفي الفرع بالعلة لا بالنص ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة والحالة الحكم الى القطعي اولى من حالته الى المظنون فاذا ضيف الحكم في الاصل الى النص هذا واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها لان الحكم بالعلة انما يثبت حيث لا يكون فيه نص ولا اجماع فاذا لم يكن الحكم في الاصل عندهم ثابتا بالعلة كان الواجب عليهم ان يقولوا ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع ولا يقال الحكم اذا لم يثبت عندهم في الاصل بالعلة فمن اين بناء تهم التعدية الى الفرع لانا نقول المعنى في الاصل صالح لاضافة الحكم اليه مؤثر لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدام النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه نظيره الشركة في نفس المبيع فانها علة لاستحقاق الشفعة والجوار ايضا علة له ثم في موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار ولكن اضيف الحكم الى الشركة لكونها اقوى فلم يدل ذلك على ان الجوار ليس بعلة في غير موضع الشركة لاستحقاق الشفعة فكذا عدم اضافة الحكم الى الوصف في الاصل لكون النص اقوى لم يدل على ان الوصف ليس له اثر في الفرع وجه قول ابي منصور ومن تابعه ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع اصلا لا نصا ولا قياسا اما عدم ثبوته بالنص فظاهر لان النص غير وارد في الفرع واما عدم ثبوته بالقياس فظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة

وعلة الاصل غير مؤثرة فلما انتفى الحكم في الفرع اصلا ولزم منه ابطال
القياس وهو صحيح باجماع القايسين قلنا بان العلة مؤثرة في الاصل
ليلا يلزم بطلان القياس وقولهم ان النص قطعي قلنا نعم لكن لا يمنع كونه
قطعيا اضافة الحكم الى العلة وهذا لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم
كالعلة لان المثبت للاحكام هو الله تعالى ووروده انما يكون لمعرفة الحكم
ثم ورود النص لا يخلو اما ان يكون معقول المعنى او لا فان لم يكن معقول
المعنى يقتصر الحكم على مورد النص فلا يكون فيه قياس وان كان معقول
المعنى يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون لتعريف
ثبوت الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر في حكم الاصل
هو المعنى لا النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود
العلة قبله قلت لا نسلم ذلك لانا انما ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة
بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلا منا في العلل الشرعية
وايضا انما ثبت الحكم في الفرع بعلة مستنبطة من الاصل فاذا لم يرد النص لم
يوجد الاجماع فلا وجود للاستنباط فلغا السؤال وقال ابن الحاجب ان كان القياس
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع

قوله وهو جايز ان
يكون وصفا لازما مثل الثمنية بجعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله الشافعي
علة للربوا ووصفا عارضا وانما كقول النبي عليه السلام في المستحاضة انه
دم عرق انفجر وهو اسم علم وانفجر عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل وهو
غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي
سالت عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وهذا احكم وكقولنا في المدبر
انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا احكم ايضا ويجوز ان يكون
فردا او عددا كما في باب الربوا ويجوز ان يكون في النص وهذا لا يشكل ويجوز
في غيره اذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلوم بالا
عدام العاقد وليس في النص ذلك والنهي عن بيع الابق معلول بالجهالة او العجز
عن التسليم وليس في النص ذلك وعلل الشافعي في نكاح الامة على الحرة بارتفاع

جزء

جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما
تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفضل اي الوصف الذي جعل علما على
حكم النص منقسم على اقسام منها ان يكون ذلك وصفا لازما كتعليلنا الوجوب
الزكوة في حلي النساء بالثمنية لان الثمنية وصف لازم للذهب والفضة
بحيث لا ينفكان عنها فيبقى ما بقي الذهب والفضة كما ان حكم الربوا لما كان
متعلقا بوصف لازم لعين الذهب والفضة وهو الوزن عندنا والثمنية عند
الخصم بقي ما بقي العين ولكن تعليل الخصم بالثمنية في باب الربوا مردود لانه
تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعدية
الى الحلي فان قلت لا نسلم ان الزكوة متعلق بوصف الثمنية ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان الثمنية ملازمة لعين الذهب والفضة قلت اما الجواب عن
الاول فنقول ان سبب وجوب الزكوة المال النامي بدليل ان العروض اذا
كانت للتجارة وجب فيها الزكوة والا فلا والسائمة والتجارة تؤثران في
النماء الا ان حقيقة النماء ليست بمعتبرة لانه قد يحصل بالتجارة والسائمة
والابل اذا كانت عاملة يجب فيها الزكوة والا فلا وقد لا يحصل وقد يقل
وقد يكثر ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر الدليل وهو
التجارة والسائمة لكن التجارة لا يمكن اعتبارها حقيقة ايضا لانها قد تكون
وقد لا تكون وقد تقل وقد تكثر وقد تكون رابحة وقد تكون خاسرة يختلف
ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر دليل التجارة ودليلها في الذهب
والفضة الثمنية لانها داعية الى التجارة فكانت الزكوة متعلقة بوصف الثمنية
واما الجواب عن الثاني فنقول ان المراد من الثمنية ان يكون الذهب
والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء ويتوصل به اليها والذهب او
الفضة بهذه الصفة قبل الصياغة وبعدها فثبت ان الثمنية ملازمة
للذهب والفضة فيبقى الحكم المتعلق وهو الزكوة ما بقي عين الذهب او
الفضة وهذا كتعليل الشافعي في الخيطة والشعير بالطعم في الربوا فان الطعم
وصف لازم لهما لا ينفكان عنه ومنها ان يكون ذلك الوصف عارضا كما

وروي عن النبي عليه السلام قال للمستحاضة توضأي وصلي وان قطر الدم
على الحصير فانما هو دم عرق عاند النجر وقوله النجر صفة عارضة ليست بلازمة
لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر وهذا الحديث بهذه الصيغة وكره بعض
فقهاءنا ولم يوجد كذلك في كتب الحديث قال محمد بن الحسن في الاصل وقد
بلغنا عن النبي عليه السلام ان امرأة استحيضت فسئل رسول الله عن ذلك فقال
ليس ذلك بحيض وانما هو دم عرق فقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
دم الاستحاضة غير دم الحيض وجعل ذلك بمنزلة العرق يسيل منه الدم وانما
ذلك بمنزلة الرعاف وغيره من الدم يسيل من الجسد الا ان مخرجه ومخرج
دم الحيض من موضع واحد وحكمه مختلفا مادام الحيض فتترك له الصلاة
وان صامت فيه اعادت صيامها واما دم الاستحاضة فحكمه حكم دم الرعاف
تتوضأ منه لوقت كل صلاة وتصلي وباتيانها زوجها وتصوم وهي فيه
بمنزلة الطاهرة الى هنا لفظ محمد في الاصل وقال مسلم في صحيحه
باسناده الى عائشة رضي الله عنها قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا
اطهر افادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت
الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وليس لفظ
النجر في الحديث كما ترى وكذلك روى الترمذي وعلى هذا ما علل اصحابنا
في تعليل نص التربوا بالكيل والوزن فانهما وصفان عارضان يختلفان بحسب
عادات البلدان وقال في التقويم قال النبي صلى الله عليه وسلم
للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضأي لكل صلاة فقوله انه دم
عرق تعليل والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله وقد يكون اي الوصف عارضا او اسما نحو قوله عليه السلام
للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة انه دم عرق انفجر والدم اسم
علم والانفجار صفة عارضة مثاله تعليل علماءنا نص التربوا بالكيل
والوزن فانهما وصفان عارضان يختلفان باختلاف عادات الناس في الاماكن

والاوقات

والأوقات الى هنا لفظ شمس الائمة ولما لم يثبت الانفجار في الحديث جعل
ابو بكر الرازي في اصول فقهه قوله عليه السلام انه دم عرق نظير الوصف
اللازم الاثري انه قال العلل الشرعية سبيلها ان يكون وصفا للاصل
المعلول ولا فرق بين ان يكون ذلك الوصف لازما للاصل لا يزايله
وبين ان لا يكون لازما بل يكون موقوفا على عادات الناس فيه فمن الاوصاف
اللازمة للاصل ما هي علة فيه نحو صفة دم الاستحاضة انه دم عرق وكونه
دم عرق صفة لازمة كسائر الدماء الخارجة من بدن الانسان ما خلا الحيض
والنفاس وجعل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الوصف علة لنقض الطهارة
وربما لا يكون وصفا لازما للاصل وانما يلحقه الصفة على حسب عادة الناس
في التعامل به الكيل والوزن في المكيلات والموزونات وليس ذلك صفة
لازمة للاصل المعلول اذ جاز ان يترك الناس التعامل بهما كيلا او وزنا
ولا فرق عندنا بين ما هذا وصفه من المعلول وبين الاوصاف اللازمة للاصل
مما لا يفارقه وليس لكون هذا الوصف غير مفارق له مزية على الاخر في باب
العلل الا ترى ان مخالفنا قد جعل الشدة علة لتحريم الخمر وقد يجوز ان يفارقها
فيصير خلا الى هنا لفظ ابي بكر الرازي ومنها ان يكون الوصف اسما والمراد
من ذلك ان يتعلق الحكم بوجود مجرد الاسم ويكون كونه مسمى بذلك الاسم
هو العلة اعني ان ذاته يكون مثبتا للحكم لذاته لا لمعنى آخر كالخمر حيث
تعلق الحكم وهو الحرمة بمجرد اسم الخمر من غير نظر الى صفة اخرى كالاسكار
والشدة وهو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد حتى
يثبت الحكم في قليل الخمر كما في كثيرها ولا يتعدى الى المثلث لعدم وجود
الاسم والشيخ اورد قوله عليه السلام انه دم عرق نظيرا لكون الوصف
عارضا وانما فقال وهو اسم علم والانفجار صفة عارضة غير لازمة واشار
بقوله دم عرق الى صفة النجاسة وبالانفجار الى صفة الخروج اذ انتقاض الطهارة
تتعلق بهما ولقائل ان يقول اذا كان الحكم يتعلق بالوصفين جميعا يكون
المجموع علة لا كل واحد منهما وعلماؤنا كما في بكر الرازي والقاضي ابي زيد

وشمس الائمة رحمهم الله جعلوا كل واحد منهما علة الا ترى ان القاضي قال في التقويم
وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما بلفظ او وكذلك
ذكر شمس الائمة بلفظ او ايضا ولهذا كان اسم الخمر وحده كافيا في تعلق الحكم
به وقول الشيخ اسم علم يجوز بالتنوين فيهما جميعا على ان يكون علم صفة لا اسم
ويجوز بالاضافة ايضا كما ثبت في رواية التقويم كذلك والمراد منه ان
يكون علم الذات لان كل اسم علم على مسماه لا علما مصطلحا ومما يليق ذكره
ههنا ما اورده الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي في
مسئلة وجوب الزكوة في الحلي قال والحجة في وجوبها قول الله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فعلق
الوجوب بالاسم وذلك موجود في الحلي والدليل على ان المراد به الزكوة
ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا
عتاب عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن ام سلمة قالت كنت البس اوضاحا من
ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان يؤدى زكوته فزكي فليس
بكنز فاخبرنا عليه السلام ان ما ادي زكوته فليس بكنز فصار تقدير الاية على
هذا المعنى والذين لا يؤدون زكوة الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم وروي
في خبر آخر كل ما ادي زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا ومالم يؤد زكوته
فهو كنز وان كان على وجه الارض فصار الكنز في الشرع اسما لما لا يؤدى زكوته
الى ههنا لفظ شرحه وذكر ابو بكر الرازي ايضا في كتاب الرضاع من شرحه لمختصر
الطحاوي في ايجاب التحريم بالرضعة الواحدة والاصل فيه قوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ومعنى الرضاع معقول في لغة العرب
قبل ورود الشرع غير مفتقر الى ورود بيان فيه فلما علق الحكم فيه بالاسم
وجب اعتباره وعمومه فيما تناوله ويدل على ان الاسم يتناول القليل والكثير
ان ابن عمر لما قيل له ان ابن الزبير يقول لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان
قال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
واخواتكم من الرضاعة وقال ابو بكر الرازي ايضا في باب ذكر الاوصاف التي تكون

علة

علة للحكم من اصول فقهه وقد تكون العلة نفس الاسم كقولنا ان مسح الراس
مرة واحدة قياسا على سائر الممسوحات من نحو المسح على الخفين ومسح التيمم
بعلة انه مسح الى ههنا لفظه رحمه الله ومنها ان يكون ذلك الوصف
جليا بحيث لا يحتاج في معرفته الى النظر كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه
السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين ويجوز ان يكون المراد منه القياس
الجلي ومنها ان يكون ذلك الوصف خفيا مثل علة الربوا والتفاضل وبنى
القدورى الجنس عندنا والطعم عند الشافعي في المطعومات والثمنية في الذهب
والفضة وعند مالك الاقتيات والادخار بشرط المجانسة ويجوز ان يكون المراد
منه القياس الخفي وهو الذي تسميه الاستحسان ومنها ان يكون ذلك
الوصف حكما من احكام الاصل فاتصب علة في الفرع بوجوده فيه للثبوت
الحكم المتنازع فيه جعله الشيخ كقول النبي عليه السلام في التي سالت النبي حج
ارايت لو كان على ابيك دين وذكر تمام الحديث في باب يلقب بكيان
صيغة لحكم الامر فقال قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير
لا يتمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين
الله احق والوصف ههنا حكم لانه عليه السلام بين لها حكما وهو جواز اداء
الحج بالاستدلال بحكم آخر وهو قبول قضاء الدين وقبول الدين حكم وهذا
انما يصح اذا صح الحديث على هذا الوجه وله في صحته نظر بيناه في ذلك
الباب وجعل الشيخ من نظائر كون الوصف حكما قوله في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا يعني ان المدبر المطلق
تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد وتعلق العتق
بمطلق موت المولى في الاصل حكم جعل ذلك علة في الفرع وهو المدبر المطلق
وعند الشافعي يجوز بيع المدبر المطلق اما المدبر المقيد فيجوز بيعه بالاتفاق
كما اذا قال ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا ولكن اذا مات
المولى على الصفة المذكورة عتق كما يعتق المدبر مطلقا وعند الشافعي لا يجوز

بيع ام الولد على القول الجديد ويجوز على القول القديم قبل موت المولى كذا ذكره
الغزالي فعلى القول القديم للخصم ان يمنع ويقول لا نسلم ان بيع المدبر لا يجوز
قياسا على بيع ام الولد لان الاصل ليس متفق عليه ولكن يحتج عليه بوجوه أخر
ذكره تاما في باب التدبير وباب الاستيلاد في غاية البيان وقال في التقويم
وقال عليه السلام للتي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق فعلل بحكم آخر بحكم سئل عنه لان
قولنا دين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقال علماؤنا
بيع المدبر باطل لان عتقه تعلق بمطلق موت المولى فاشبه ام الولد والتعلق حكم
الى هنا لفظ التقويم وقال ابو بكر الرازي وقد يكون العلة حكما من احكام
الاصل فينتصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده كما قلنا في المحرم اذا
قتلا صيدا وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطاء بان هذه كفارة فيها صوم وهذان
جميعا حكمان وكقولنا ان الرجل ممنوع من تزويج اخت امرأته في عدتها منه
بعلة انها معتدة قياسا على تزويجها اخرا اذا كانت معتدة وتحريم
الاختين والزوجين من طريق الجمع بينهما حكم واحد علتها كونها معتدة وكونها
معتدة انما هو حكم وكقولنا ان المني نجس لان خروجه يوجب نقض الطهارة
قياسا على انتقاض الطهارة بخروج البول وكان انتقاض الطهارة علة
لكونه نجسا وانتقاض الطهارة حكم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي في اصول
فقهه ومنها ان يكون الوصف فردا او هو كعلة تحريم النساء وهو
الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده ومنها ان يكون الوصف
عددا او اوصافا كثيرة يكون مجموعها علة كما قلنا في علة تحريم التفاضل
بانها القدر والجنس فيما حليهما لا يثبت حرمة التفاضل وكقولنا
في سؤر السباع التي يستطاع الامتناع من سؤرها انه نجس قياسا على
الكلب بعلة انه محرم الاكل لاحرمته ويستطاع الامتناع من سؤره
فالعلة ههنا ذات اوصاف ثلثة احدها انه محرم الاكل والثاني ان تحريم
اكله لاحرمته والثالث انه يستطاع الامتناع من سؤره في العادة ومعنى

اختلت

اختلت بشئ من هذه الاوصاف انتقضت العلة فصارت هذه الاوصاف مجموعها
علة لتحريم السؤر وقال ابو بكر الرازي في باب ذكر الاوصاف التي
تكون علة للحكم وقد تشمل العلة على اوصاف بعضها صفة لازمة للاصل
والاخر حكم والاخر وصف عارض فيه كقولنا ان سيلان الدم من الجرح الى
موضع الصحة علة لنقض الطهارة لانه دم عن فرج خارج نجس لكونه دم عرق
صفة لازمة له وكونه بخارجا وصف عارض فيه وكونه نجسا انما هو حكم ليس
هو وصفا له لازما ولا عارضا وقد تشمل ايضا على اوصاف بعضها حكم
وبعضها عادة كقولنا في علة نجاسة سؤر السبع انه محرم الاكل لاحرمته
ويستطاع الامتناع من سؤره قياسا على الكلب فقولنا محرم الاكل حكم وقولنا
يستطاع الامتناع من سؤره متعلق بالعادة الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقال
ايضا في باب فيما يضم الى غيره فيجعلان بمجموعهما علة لو قال قائل ان العلة
في نجاسة سؤر السباع ان السبع محرم الاكل قيل له على الكلب فهذا لا يصح لان الانسان
والهر اكلهما محرم وسؤرهما طاهر فاحتجنا من اجل ذلك الى تقييد العلة بوصفين
لكل واحد منهما تاثير في الاحكام وهو ان تقول محرم الاكل لاحرمته يستطاع
الامتناع من سؤره لانا لو اقتصرنا على قولنا محرم الاكل لاحرمته لم يستقم
سؤر الهر لانه محرم الاكل لاحرمته فاحتجنا الى تقييده ايضا بانه يستطاع
الامتناع من سؤره وانما صح الحاق هذين الوصفين بالمعنى الذي ذكرنا في
صحة كون الجميع علة للحكم لتعلق الاحكام بها الا ترى ان سؤر الكلب نجس
وسؤر الهر طاهر ولم يفترقا في الحكم الا من جهة ان الكلب يستطاع الامتناع
من سؤره في العادة ولا يستطاع الامتناع من سؤر الهر وكذلك الكلب سؤره
نجس وسؤر الانسان طاهر مع كونهما محرمي الاكل وانما اختلفا من جهة ان
تحريم اكل الكلب لنجاسته وتحريم اكل الانسان لحرمته لا لنجاسته فاعتبر
شروط العلل وما يصح ضمه اليها مما لا يصح بما وصفنا ونظائر هذا
كثيرة في المسائل المختلف فيها وفيما ذكرنا تنبيه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي
رحمه الله ثم اعلم ان كون العلة ذات اوصاف في العلل الشرعية

لاخلاف فيه فاما في العلل العقلية قال في ميزان الاصول اختلف
العقلاء فيها قالت الاشعرية ان العلة فيها وصف واحد وقال
غيرهم يجوز ان تكون اوصافا وكذا الخلاف في الحد انه يجوز ان تكون بوصف
واحد وباء وصاف عند العامة وعند الاشعرية لا يجوز التحديد الا بوصف
واحد وهذا من مسائل الكلام واما جاز في الشرعيات ان تكون العلة ذات
او صاف لان علل الشرع امارات على الاحكام لمصالح العباد ويجوز ان
يتعلق المصلحة بوصف واحد او باجتماع وصفين او اوصاف فيجب القول
بالجواز ثم العلة اذا كانت ذات اوصاف في الافعال الحسية قد يتعلق
بها حكم شرعي فلا بد من بيانها والكلام فيه يقع من وجهين من حيث الحقيقة
ومن حيث الحكم اما من حيث الحقيقة فاختلفوا فيها على حسب ما ذكرنا
ان العلة هي كل الاوصاف او صفة الاجتماع او الوصف الزايد المجهول
الذي لا يتصور انعقاد العلة والحكم بدونه وكذلك الحكم المعلق
بوجود شرط على هذا قال بعضهم العلة هي كل الاوصاف وقيل
العلة صفة الاجتماع وقال بعضهم هو الوصف الزايد وهو وصف
من الجملة غير عين وهو الذي لا يتصور بدونه الاجتماع ولا ينعقد
العلة بدونه نظير المسئلة سفينة في الماء لا تغرق بوضع كر فيها وتغرق
اذا زيد قفيز على الكر فوضع انسان فيها كرا او قفيزا بغير اذن صاحبه
حتى غرقت السفينة وتلف ما فيها فعند الاولين يضاف الى الكر
والقفيز جميعا وعند الفريق الثاني الى صفة الاجتماع وعند الفريق
الثالث يضاف الى قفيز من الجملة غير عين لا الى قفيز زايد ويستوي
الجواب بين ان يلقى الكر والقفيز معا او يلقى الكر اولا ثم القفيز
لانه ما لم يوجد الكل لا يتحقق التلف باي طريق وجد وضع الكل
واما في حق الحكم ان كان ذلك الطرح من الواحد يجب عليه ضمان الكل
ان كان بغير اذن صاحبه سواء طرحهما معا او على التعاقب وكذا
اذا كان ما دونا من جملة صاحبه بطرح الكر لا غير وطرح معه قفيزا
زايدا

زايدا الا انه ما رضي بوضع متلف وان كان الطرح من اثنين ان طرحا
معا فالضمان عليهما وان طرحا على التعاقب فالضمان على الاخير عندنا
وعند زفر عليهما فزفر اعتبر الحقيقة وقال ان التلف حقيقة اما
ان يحصل بالكل او بيزاد بد غير عين فانه ما لم يحصل اجتماع الكل
لا يتحقق التلف ولا فرق بين التعاقب والعرآن واصحابنا سلموا
ان التلف حقيقة يحصل عند الاجتماع اما مضاف الى الكل او الى
الزايد غير عين لكن مع هذا الضمان يجب على من وجد منه الوصف
الزايد لان الاوصاف المتقدمة لا تنعقد علة التلف بدون الاخر
فصار الوصف الاخر به يحصل وصف الاجتماع والمتلف هو وصف
الاجتماع اولا ان بالغير بصير واحد منها متلفا لانه كان موجودا
ولم يعمل في التلف فصار هو الجاعل اياه علة والحكم في الشرع
يضاف الى علة العلة كما يضاف الى نفس العلة عند الانفراد الى هنا
لفظ الميزان ومنها ان يكون الوصف في النص وهذا لا يشكل انما قال
الشيخ انه لا يشكل لانه لا خلاف في جوازه بخلاف ما اذا كان الوصف
في غيره فيه خلاف تذكره بعد هذا ونظير الوصف في النص
تعليلنا بالقدر والجنس في علة الربوا فانه موجود في النص في حديث
الاشياء الستة وهو ما ذكر في الحديث بقوله عليه السلام كيلا بكيل
ووزنا بوزن وكذا وصف الطواف في الهرة في النص في قوله
عليه السلام فانها من الطوافين والطوافات عليكم ومنها
ان يكون الوصف في غير النص اذا كان ثابتا به اي اذا كان الوصف
ثابتا بالنص يعني اذا كان النص مقتضيا له من حيث المعنى وهذا
كما جاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم والنص معلول باعدام العاقد اي
بفقره واحتياجه وليس هذا الوصف في النص وكذا روي ان النبي
عليه السلام نهى عن بيع الابق والنص معلول بجهالة المبيع في نفسه

على وجه يفضي الى المنازعة او يعجز البائع عن تسليم المبيع ولم يذكر في النص
لكنهما ثبتا بالنص لان التسليم يقتضي عاقدا لامحالة والاعدام صفة العاقد
فكان الاعدام مما ثبت بالنص وكذلك البيع يقتضي بائعا ضرورة والعجز
صفة البائع فكان العجز ثابتا بمقتضى النص من حيث المعنى يقال اعدمه
فتعدم واعدم اي افتقر وذكر في ميزان الاصول خلافا في هذا الفصل فقال
ثم هل يشترط ان يكون وصف العلة قائما بمحل العلة ام لا فعند مشايخ العراق
شرط واستدلوا بالعلل العقلية كالحركة علة ضرورة الذات القائم به
متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لضرورة ذات آخر متحركا كذا
في العلل الشرعية ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك
الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق علة لثبوت الاحكام
في المحال وهذه العبادات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص مسعدا
مما تحتاج اليه علة جواز التسليم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحلال
ويجب ان لا تكون علة وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرط امارات
ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدلالة
كالعالم دليل وجود الصانع ونحوه وهذا قلنا ان السحر علة لتغير المحبور وكذا
العين علة لتغير الشخص الذي اصابه العين وان لم يوجد الاتصال والقيام
وانما تختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة وهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال
بمحل الحكم الى هنا لفظ الميزان وتعليل الشافعي بارتفاق الجزء في قوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة من هذا القبيل اعني من قبيل ما ليس الوصف في محل الحكم قال
لم يجز نكاح الامة على الحرة لارتفاق الجزء فلا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة
ايضا لهذا المعنى وهذا المعنى ليس في النص لكن فعل النكاح يقتضي ناكحا والارتفاق
صفته فكان ثابتا باقتضاء النص وقولنا لم حر مستغن عن ارتفاق ولده فلا
يجوز له نكاح الامة كما لو كانت تحته حرة ينتقض بما لو عرضت الحرة
نفسها على فقير بغير مهر او مهر مؤجل فتزوج امة فانه يجوز وعلته لو
تزوج امة لا تلد له لرقها لا يجوز عنده وكم يوجد ارتفاق الجزء ثم انما

انتفت

انتفت هذه الوجوه المذكورة في كونها علة لان العلة صحتها بوجود اثرها
فانما وجد الاثر للوصف صح ان يقع علة ولا فرق الاثر بين وصف ووصف
بعد وجود الاثر في الوصف بل الكل سواء في العلية ثم اعلم ان الحكم
قد يختلف مع اتفاق المعنى وقد يتفق الحكم مع اختلاف المعنى بيانه فيما
قال ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب القول في اختلاف الاحكام مع
اتفاق المعنى واتفاقها مع اختلاف المعاني قال ابو بكر يجوز ان يتعلق بالمعنى
الواحد احكام مختلفة كتعلق ايجاب كفارة رمضان ودم الاحرام بالجماع
وكتعلق تحريم ام المرأة بعقد النكاح واباحة المنكوحة بذلك العقد
بعينه وكاباحة الافطار بوجود الحيض وحظر وطئها وتظاير ذلك
اكثر من ان تحصى وانما كان كذلك لان هذه العلل لما كانت امارات
للاحكام على حسب ما جعلها الله تعالى علامة فيها لم يمتنع ان يجعل المعنى الواحد
علامة لاحكام مختلفة كالاسم لما كان علامة للحكم المسمى بها لم يمتنع ان يكون الاسم
الواحد علما لتحريم شيء وعلما لاباحة شيء آخر الا ترى ان اسم الكفر قد صار علما
لاباحة قتل الحربي وعلما لتحريم التوارث بيننا وبينه وتمنع قبول الشهادة
وما جرى مجرى ذلك فكذلك علل الشرع جائز ان هذا المجرى لا يمتنع كون المعنى
الواحد علة لحكمين مختلفين وجاز ايضا اتفاق الاحكام لعلل مختلفة
الا ترى ان البيع قد يفسد لانه بيع ما ليس عنده ويفسد ايضا لانه بيع ما لم
يقبض ولانه بيع خمر او مجهول وقد يجب القتل للردة وللقصاص وللكفر
ولمعان اخر فليس يمتنع تعلق الحكم الواحد بعلل مختلفة وكقولنا ان النساء
محرم بوجود الجنس على جنسه ويحرم ايضا بوجود الكيل او الوزن وهذا
اظهر من ان يخفى على ذوي فهم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله**
واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان تكون علة يعني لا خلاف ان جميع اوصاف
النص لا يكون علة لان جميع اوصاف لا يوجد الا في المنصوص ولا خلاف ايضا ان كل
وصف من اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة من غير دليل يدل على علتيتها لان
في ذلك رفع الابتلاء والترجيح بلا مرجح وهو فاسد لان كل احد لا يعجز ان

يقول العلة هو الوصف الذي علقت به فلو كان يثبت العلية بهذا القدر لزم ما
قلنا فلا بد اذن من دليل على صحة العلة وفيه خلاف نبينه بعد هذا ان شاء الله تعالى
وجملة القول ههنا ما قال ابو بكر الرازي في اصول فقهه في باب ما يستدل
به على صحة العلة ان علة الحكم سبيلها ان يكون بعض اوصاف الاصل المعلول
وانه غير جايز ان تكون جميع اوصافه لانه لو كانت جميع اوصافه كانت هي المسئلة
بعينها وكان يكون حكمها معلولا من غير جهة القياس واقتضاب العلل فاذا
ثبت هذا احتجنا عند الحاجة الى القياس الى طلب الوصف الذي هو علة الحكم
وتمييزه مما ليس بعلة له اذ غير جايز ان يكون كل وصف من اوصافه علة حيا له
علة لان ذلك ينتقض الا ترى ان من اوصاف البر انه مكيل وانه يخرج
الارض وانه ماكول وانه مقتات مدخر وانه مما يجب فيه العشر وانه حب
وانه شيء وانه موجود وانه جسم وغير جايز ان يكون كل وصف من هذه الاوصاف
علة للحكم على حياله ولا يجوز ايضا ان نجعل علة الحكم اي وصف شاء القايس
جعله علة هذا ممتنع غير جايز فواجب اذن ان تكون علة الحكم بعض اوصافه
اما وصف واحد او وصفان او ثلثة او نحو ما بعد ان لا يستغرق جميع اوصافه
واذا كان ذلك كذلك فالوصف الذي هو علم الحكم وامارته ويعتبر عنه بانه
علة له لا يعلم انه كذلك الا بالاستدلال عليه ولا سبوغ لاحد اقتضاب بعض
اوصافه وجعله علة للحكم من غير دلالة لان الخلاف بين المختلفين في علة المسئلة
كهو في اصل المسئلة فاذ لم يجز ان يسلم لمدعي الحكم دعواه بغير دلالة كذلك
مدعي العلة لا يجوز له الاقتصار بها على دعواه لها دون اقامة البرهان عليها
من وجوه الدلايل فالعلل مختلفة فمنها ان تكون العلة منصوصا عليها
فيجب اعتبارها في نظاير ها كما اعتبر عمر رضي الله عنه قوله تعالى كيلا
يكون دولة بين الاغنياء منكم فيما خالفه فيه قوم من الصحابة في قسمة السواد
فحين نبههم على موضع الاعتلال بعد فواضحة استدلاله وارجعوا الى قوله
وكقول الله تعالى بعد ذكر صلاة الخوف ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم
وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة فجعل العلة في صلاة الخوف عند لقاء

المشركين

المشركين ما ذكر من محبتهم لاستيفائنا عن التاهب لقتالهم فلو قاتلنا البغاة
والخوارج جاز لنا صلاة الخوف لهذه العلة وان كانت الاية انما نزلت
في المشركين لوجود العلة التي ذكرناها في البغاة والمحاربين ونحوه قول
النبي صلى الله عليه وسلم لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله عليه
السلام لفاطمة بنت ابي حبيش انما دم عرق وليست الحيضة فتوقفي
فان قيل قوله عليه السلام انما دم عرق لم يخرج مخرج الاعتلال لانها
سئلته عن دم الحيض فاعلمها ان الذي بها دم الاستحاضة ودم عرق قيل
له لو اراد ذلك لاكتفى بقوله انها ليست الحيضة فلما لم يقتصر على ذلك دل
انها دم عرق علمنا انه قد افادها بذلك معنيين احدهما انه ليس بالحيضة
والثاني تعليله دم الاستحاضة بانها دم عرق ليعتبر في نظاير ه ولولا
انه اراد ذلك ما كان لقوله انها دم عرق معنى ولا فايدة مع قوله انها
ليست الحيضة فلما ذكر الامرين علمنا انه اراد بقوله انها دم عرق التنبيه
على العلة وايضا فان ما خرج مخرج الاعتلال فظاهره انه علة يجب القياس
عليها ورد نظاير ها اليها حتى يقوم الدلالة على غير ذلك وقوله انها دم
عرق خارج مخرج الاعتلال ونحوه قوله عليه السلام في الهرة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فعلل بمعنى يجب اعتباره في اشباهها قال ابو بكر الناس
في هذا الضرب من التعليل على قولين منهم من جعله نصا على ما فيه العلة
ويجريه مجرى لفظ العموم والنظام ممن يقول بذلك وهو من نفاة القياس
وقال ان الله تعالى لو قال حرمت عليكم الماعز لانه ذو اربع عقلنا من
اللفظ تحريم كل ذي اربع وقال ذلك في معنى العموم ولا النص في جميع ما
فيه العلة من قال بالقياس من هذه الطايفة اوجب اعتبار المعنى فيما يوجد
فيه من طريق القياس واما من نفى القياس منها فانه يجعل وجود هذا
التعليل وعدمه سواء ويجعل الحكم مقصورا على موضع النص تماما تناوله
الاسم دون ما يوجد فيه العلة مما لم ينص عليه قال ابو بكر والاظهر
ان الحاق ما يوجد فيه هذه العلة بحكم الاصل انما هو من طريق القياس لا من

طريق النص والعموم لان المنصوص عليه هو ما تناوله الاسم وقوله في دم الاستحاضة
الوضوء لانها دم عرق ليس بعموم في غير دم الاستحاضة وانما هو صفة
من صفات المذكور بعينه دون غيره مما لم يذكر وليس لان غيره شاركه
له في هذه الصفة ما يوجب ان يكون مذكورا معه لان رجلا لو قال زيدا
قائم لم يوجب ذلك ان يكون كل قائم مذكورا معه لمشاركته اياه في القيام
واذا لم يكن جميع ما فيه تلك العلة مذكورا في اللفظ فانما يجب اجراء الحكم
عليها من طريق القياس وانما وجب القياس عليها لان العلل سبيلها ان تكون
موجبة للاحكام التي هي علة لها على حسب ما بيناه في حكم العلل العقلية
ومتى انفصل الحكم من الله ومن رسوله صلى الله عليه وسلم معللا بوصف
من اوصاف المذكور وعلمنا انه قد اراد منا اعتباره فيما وجد فيه
واجراء الحكم عليه بما نظائره ويصير خروج الوصف مخرج التعليل
بمنزلة قوله لو قال لنا هذا الوصف هو علة الحكم وذلك لانه يمتنع
في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام وضع الكلام في غير
موضعه فما اخرجه مخرج التعليل لحقيقته انه اراد منه اجراء الحكم
عليه واعتباره بالي هنا لفظ ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله**
واختلفوا في دلالة كونه علة اي كون الوصف علة على قولين فقال
اهل الظاهر انه يصير حجة بلجرد الامر من غير معنى يعقل وقال ائمة
الفقه من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو
صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لابد من صلاحه بما يصير
به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء
الا بلفظ خاص واتفقوا في صلاحه انه انما يراد به ملاءمته وذلك ان يكون
على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعي فيتعرف
منه ولا يصح العمل به قبل الملاءمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية
لكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني
بالاثر ما جعل له اثر في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه محيلا

تم

ان الاثر معنى لا يعقل فينقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو
كالتحري يجعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة
ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه ينوهم ان يعترض
فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق وغيره فاما الوصف
فلا يحتمل مثله فاذا كان ملاءما غير مناف صار صالحا واذا كان محيلا كان معدلا
اي واحتج اهل المقالة الاولى من اصحاب الشافعي ومنهم الذين قالوا
عدالة الوصف بكونه محيلا ثم العرض على الاصول احتياط ان الاثر الوصف
ليس يعقل ثبوته بالعقل لان كلامنا في العلل الشرعية والشرع لم ينص على
وصف ادعاه القائس وليس الاثر بامر محسوس ايضا حتى يعلم بالحس فاذا
لم يعلم بالحس انتقل عن الاثر الى شهادة القلب ولم يجعل الاثر دليل
صحة العلة وشهادة القلب موهوم لوقوع الصحة في القلب لانري
ان القبلة اذا اشتبهت وليس مع المصلي دليل آخر من الادلة الحسية
يجعل عمل القلب وهو التحري حجة ثم العرض بعد ذلك على الاصلين
احتياطا لا حتما بخلاف عرض الشاهد على المزكين فانه حتم والفرق
ان الشاهد بعد ثبوت اهليته يحتمل ان يكون فيه عارض يبطل به شهادته
كالفسق والردة والجنون فاما الوصف فلا يحتمل مثل ما يحتمل الشاهد
بعد ثبوت صلاحه بان يكون ملاءما للعلل المنقولة عن السلف غير
نافي عن الحكم لان الوصف ليس فيه توهم الخيانة وبالاحالة تثبت
العدالة فلا حاجة الى العرض على الاصلين حتما وقول الشيخ ان الاثر
معنى لا يعقل يحتاج في تصحيحه الى تكلف فلو قال ان الاثر معنى لا يدرك
بالحس ولكنه معقول كما قال صاحب التقويم وشمس الائمة لكان اولى
قال صاحب التقويم واما الذين قالوا ان الوصف انما يصير علة بكونه
محيلا اي موقعا في القلب خيال القبول واثر الصحة فاحتجوا في ذلك
بان الاثر معنى من الوصف لا يحس على ما مر ذكره ولكنه مما يعقل
فيجب الرجوع الى القلب وتحكيمه عليه كما قيل في امر القبلة اذا اشتبه

ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى القلب وشهادته والعمل به فاذا
شهد القلب بصحته قبلت وكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثم
ما حاك في قلبك وان افتاك الناس الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة
السرخسي في اصوله فاما الذين قالوا من اصحاب الشافعي بان الاثر الذي
هو دليل صحة العلة ان يكون محيلا فحجتهم ان هذا الاثر مما لا يحس ليتعلم
بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب حتى
اذا تخايل في القلب اثر القبول والصحة به كان ذلك حجة للعمل به بمنزلة
التحري في باب القبلة عند انقطاع سائر الادلة فان تحكيم القلب فيه
جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلي به انه جهة الكعبة وعليه دل
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك
واستفت قلبك ما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فعرفنا ان العدالة
تحصل بصفة الاجالة ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله
جائز ينزل بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل
بشهادته جائز والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فان لم يعدل
ورجع الى المزكين فهو احتياط اخذ به بحوا ان يظهر له بالرجوع اليهم
ما لم يكن معلوما له وهذا الخلاف شهادة الشاهد فان بصفة الصلاحية
مناكر لا يثبت العدالة لان الشاهد مبتلى بالامر والنهي وهو امين فيما
ائتمن من حقوق الشرع يتوهم منه اداء الامانة فيكون عدلا به والخيانة
فلا يكون عدلا معه واذا لم يكن اداء الامانة معلوما عند القاضي
لا يصير عدلا عنده ما لم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو
علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه يصير عدالته معلومة اذ ليس تو تهم
الخيانة وهذا كان العرض على الاصول منا احتياطا فان سلم عما يناقضه
ويعارضه بكونه مطردا في الاصول محكم وجوب العمل به بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم
العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا في عدالته

لكان

ثم العرض على الاصول احتياط لسلامته عن المناقضة والمعارضة وقال
بعض اصحابنا بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يوجد اصل مناقضا
ولا معارضا صار معدلا واما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول
يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه به يصير حجة وعلى الاول
حجة بكونه مخيلا واما النقض جرح والمعارضة دفع اعلم ان العلماء
بعد اتفاقهم على ان جميع اوصاف النص لا تكون علة اختلفوا في الذي يكون
دليلا لكون الوصف علة فقال اهل الطرد وهم الذين سماهم القاضي ابو زيد
حشوية انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير ان يكون له معنى يعقل كقولهم
الخل مائع لا يبنى على جنسه القنطرة فلا ينزل به النجاسة كالدهن وتفسير
الاطراد عند بعضهم وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعند بعضهم بشرط
ان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كذا نقل شمس الائمة رحمه الله
وقال في المحصول والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا والمسلم ما
للمناسب اذ كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع
فهذا هو المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من قدماء فقهائنا ومنهم
من بالغ فقال متى ما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية
الى هنا لفظ المحصول وقال بعضهم الذي يكون به الوصف علة هو
الدوران وهو ان يكون الحكم دائرا على الوصف وجودا وعدما بان يوجد
الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه وقال ائمة الفقه من السلف
والخلف ان الوصف لا يصير حجة الا بمعنى معقول والخلف هم التابعون
بعد الصحابة وعلى هذا اصحابنا والمراد من المعنى المعقول صلاح الوصف ثم عدالته
فاذا وجد الصلاح والعدالة يصير الوصف علة والا لا يصلح ان يكون علة
والمراد من صلاح الوصف الملاءمة وهي الموافقة والمعنى بها ان يكون اضافة
الحكم اليها مناسبة لا مستحيلة شرعا وعقلا كاضافة العقوبة الى الجناية والثواب
الى الطاعة والضمان الى الاتلاف كالعلل المنقولة عن الصحابة والتابعين غير
ناب عن طريقهم والمراد من عدالته الوصف ان يكون بجنس وصف الاصل الذي

جنس حكم الاصل في الشرع اما بالنص او الاجماع وانما لا يجوز العمل بالوصف قبل
ان يتبين الملاءمة لان كلا من اجزاء العلل الشرعية والمقصود بها الاحكام الشرعية
فلا بد ان تكون موافقة لما نقل عن السلف بان يوجد الموافقة بين الوصف
والحكم شرعا ولا يجب العمل بالوصف بعد الملاءمة الا بعد العدالة واذن كان
يجوز العمل به قبل ان تظهر العدالة لاحتمال ان يكون الوصف مردودا بالنص
بان لا يجعله علة كاكل الصائم الناسي وشربه لا يكون علة للفطر وان كان التعليل
ملاءما لوجود ما يضاد الصوم لان الشرع لم يجعله علة للفطر قال عليه السلام
اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه مثال هذا اذا
شهد الشاهد لا يجوز العمل بشهادته الا بوجود صلاحه بان يكون حرا مسلما عاقلا
بالغا بعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته ما لم يثبت عدالته لكن يجوز
العمل بها قبل التزكية كما في المشهور اذا قبل القاضي شهادته بدون التعديل يكون
نافذا ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي في ان صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة وانما
الخلاف في العدالة فعندنا عدالة العلة تعرف بما ذكرنا كما قلنا وعند الشافعي بالاخالة
والملاءمة بالنمر يقال وصف ملاءم ولا يقال ملاوم بالواو لانه من اللوم وقال
بعض اصحاب الشافعي الاخالة من اخالت السحابة ولخيلت وخايلت اذا كانت ترجي
المطر لان المناسبة ترجي العلية بها وتسمى الاخالة تخريج المناط وتسمى عبادة عن
تعيين العلة لمجرد اظهار المناسبة من ذات الوصف من غير ان يكون ثابتا بنص او
اجماع وقال شمس الائمة السرخسي وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة
الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة الحكم ثم العرض على الاصول
بعد ذلك احتياط وقال بعضهم بل العدالة بالعرض على الاصول فاذا لم يعارضه
اصل من الاصول لانا قسنا وعارضنا فحينئذ يصير معدلا واذنى ما يكفي ذلك
اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفة ذلك بعرض حالهم على المزكين
واذنى ما يكفي ذلك اثنان تعلى قول هذا الفريق من اصحابه كما يجوز العمل
به وان كان مخيلا قبل العرض على الاصول وعلى قول الفريق الاول يجوز العمل به
لانه صار معدلا بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط والنقض جرح

والمعارضة

والمعارضة دفع الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقوله وانما يعرض على
اصلين كما عرض الشافعي وصف الطعم على الارز والسمسم فوجد فيهما
مؤثرا واما شرط الاصلين لانه لا نهاية لما فوق ذلك وانما يعرض الوصف
على الاصلين حتى يسلم عن المعارض والمناقض لان النقض جرح يخرج الوصف
بخروجه من ان يكون علة كخرج الشاهد بالرق والمعارضة دفع لا يمنع الوصف
عن كونه علة لكن يدفع الحكم الذي اثبته الوصف بعلة اخرى وحكى ابو المعالي
محمد الملك الجويني ومنوشيخ الغزالي عن الاستاذ ابي اسحق اثبات علة الاصل
بتقدير اخالتها ومناسبتها الحكم مع سلامتها عن العوارض والمبطلات ومطابقة
الاصول ثم الكلام في الطرد يجيء بعونه تعالى في الباب الذي يلي هذا
الباب ورد الاخالة يجيء عقيب هذا ان شاء الله تعالى فاما الدور فلا
فلا معتبر به من وجوه احدها ان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا
يكون نفس الدوران دليل صحة العلة وانما قلناه لان الطلاق المعلق او العتق
المعلق بالشرط يوجد بوجود الشرط وينعدم بعدمه ولا اثر لانعدام الوصف
في انعدام الحكم لان وجود الوصف لما كان بالوصف فبعد انعدام الوصف
يبقى عدم الحكم على ما كان قبله من العدم الاصلي ولا يقال الاصل في
الدوران العلة والشرط عارض فلا يكون قادحا لان العلة الشرعية امارة
علق الشرع الحكم بوجودها كتعليق العبد الطلاق او العتاق بشرط لا علة
موجبة لذاتها فلم يدل ذلك على العلية فكذا هذا وثانيها ان الفصل لا بد
ان يكون مساويا للنوع والنوع اذا وجب لحكم فالدوران كما يحصل مع العلة
التي هي النوع حاصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع ان جزء العلة ليس
وثالثها ان الجوهر والعرض متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر وكذا ذات
الله تعالى مع صفاته وكذا كل صفة من صفاته تعالى مع سائر الصفات مع ان
العلية منعدمة ورابعها ان المضافين يتلازمان نفيا واثباتا كالابوة والبنوة
والمولى والعبد فلو دار وجد احدهما وجد الاخر واذا انتفى احدهما انتفى الاخر
ولا علية هناك لان العلة متقدمة والمضافان يوجدان معا وخامسها ان الجهات

البتة لا انفكاك لبعضها عن بعض مع ان العلية منعدمة وسادسها انا علم الله
تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا
لعلمه جوهرا ولو لم يكن جوهرا فانه تعالى لا يعلمه جوهرا مع عدم العلية
وسابعها ان الحد دائر مع المحدود وجودا وعدما وكذا الرائحة العاصرة
في الخمر دائرة مع الخمرية وجودا وعدما ولا علية كما لا يخفى وقال ابو بكر
الرازي في باب فيما يستدل به على صحة العلة ومما كان يعتمده ابو الحسن
في تصحيح العلل ومن اوضح الوجوه عندنا فيما طريقة النظر والاستدلال ان
ينظر الى علل القايسين على اختلافهم فيها فما تعلق بها الاحكام وكان له
تاثير في الاصول فهو اولى بالصحة مما لا يتعلق به الاحكام ولا تاثير له في الاصول
ونظير ذلك انا اذا اختلفنا في علة تحريم البيع عند وجود التفاضل في البر على
الوجوه المعلومة من اختلاف الفقهاء فيها وجدنا اعتبار الكيل والوزن اولى
لتعلق الاحكام بهما في جواز البيع او فساده دون العدد والذراع وجدنا دون
الاكل على حسب ما بيناه في مواضع في مسئلة الربوا وانما وجب اعتبار التعلق
الاحكام بالمعنى الذي هو علة للحكم لان العلل هي المعاني الموجبة للاحكام
في الامور العقلية وعلل الشرع هي التي جعلت علما للحكم مما تعلق به الحكم
في الباب الذي اختلفوا فهو اولى بكونه علة مما لا يتعلق به الحكم اذ كانت
العلة مقتضية لايجاب الاحكام ومن جهة اخرى ان البر بالبر لو تفاضلا في
الوجود قبض في كونهما مكيلين او موزونين لم يتعلق بهذه الاوصاف حكم في جواز
البيع ولا فساده اذا تساويا في الكيل ولو تساويا في سائر الصفات وتفاضلا
في الكيل لم يجز البيع فعلمت ان سائر الاوصاف التي اعتبرناها نحن لغونا لم
يتعلق بها حكم وانما تعلق الحكم بالزيادة الموجودة في الجنس من جهة الكيل فكان
اعتباره اولى ومن نظائر ذلك اذا اختلفنا في البكر البالغة ثيبا وهما ابوها بغير
اذنها فاجازه بخالفونا قياسا على البكر الصغيرة وجعلوا العلة الموجبة له ذلك
كونها بكرا ومنعناهم ذلك الا برضاها ورددناه الى الثيب الكبيرة بعلة انها بالغة
عاقلة واستدللنا على صحة علتنا باثر وجدنا البلوغ معنى يستحق به الولاية

بدلالة

بدلالة ان البكر والثيب لا يختلفان في استحقاق الولاية على انفسهما في الشراء
والبيع ولم نجد للبكارة تاثيرا في استحقاق الولاية عليها في موضع متفق
عليه فكانت علتنا اولى بالصحة لما لها من التاثير في الاصول وتعلق الاحكام
الاحكام بها وكان رد البكر البالغة الى الثيب البالغة اولى من رد كما اي البكر
الصغيرة ومثله اذا قالوا لا يجوز للاب تزويج البنت الثيب الصغيرة
لانها ثيب قياسا على الثيب الكبيرة قلنا نحن انه ثيب وجمعنا قياسا على البكر الصغيرة
بعلة انها صغيرة كانت علتنا صحيحة لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي
ذكرنا ومن ان الصغر معنى يستحق به الولاية على الصغير في الشراء والبيع
ونحوهما فلم يكن لكونها ثيبا تاثيرا في منع التصرف عليها في مالها وانما تعلق
استحقاق الولاية عليها بالصغر وزوال الولاية عليها بالبلوغ فكان اعتبار
الصغر اولى بكونه علة فيما وصفنا اذ كان جواز عقد الاب عليها النكاح
ضربا من الولاية ونظيره ايضا ان اعتبار الخارج النجس اولى بايجاب نقض
الطهارة من اعتبار السبيل لوجودنا الحكم يختلف لاجل اختلاف الخارج والسبيل
واحد في الحالين فكان اعتبار الخارج النجس اولى لتعلق الحكم به دون السبيل
ومن الناس من يجعل احدى دلالتي صحة العلل وجود الحكم بوجودها وارتفاعه
بارتفاعها وكان ابو الحسن يابى ان يكون هذا دليلا في علل الشرع ويقول ان
هذا يكون دليلا في علل العقليات قال وذلك لانا وجدنا المختلفين في
علة تحريم التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علته بوجود الحكم
بوجودها وارتفاعه بارتفاعها مع اتفاقهم ان الصحيحة واحدة مع وجود
هذا الضرب من الاستدلال في جميعها قال ابو بكر هذا الذي منع من اجله
ان يكون ما ذكرنا دليلا على صحة العلل موجودا في كثير من العلل الموجبة للاحكام
المتضادة وفي معان قد اتفق الجميع انها ليست بعلة للحكم مع وجود هذا
الضرب من الاستدلال الا ترى ان قايلا لو قال ان وجود الشدة في الخمر
علة في تكفير مستحلها كان قايلا قولا فاسدا قد اتفق الجميع على فساده لانها
توجب تكفير مستحل الاشربة المسكرة لوجود الشدة فيها وقد يمكن ان نصب

هذه العلة لتكفير مستحل الخمر ان يستدل بوجود الحكم بوجود ما وارتفاعه بارتفاعها
وذلك لان العصير لما لم يكن فيه شدة لم يكفر مستحله ثم لما حدثت فيه
الشدة كان مستحله كافرا ثم اذا صارت خلا وزالت الشدة زال الحكم
بتكفير مستحله فكان حكم تكفير المستحل متعلقا بوجود الشدة موجودا بوجودها
معدوما بعدمها مع اتفاق الجميع على ان هذا المعنى ليس بعلة لتكفير المستحل
وتظاير ذلك اكثر من ان تحصى الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقال
ابو بكر الرازي ايضا في هذا الباب ومما يستدل على صحة العلة ان يحصر علل
الفقهاء في المسئلة على وجوه معلومة ثم تقوم الدلالة على فساد سائر الوجوه الا
وجها واحدا منها فيكون في فساد ما عداه من الوجوه مع العلم بانه لا بد من ان يكون
العلة احد الوجوه دلالة على صحة كونه علة وذلك لانهم لما اجمعوا على ان
هناك علة قد تعلق بها الحكم واجمعوا ان لا علة في الاصل الا احدى ما عللوا
به فلا بد من صحة واحدة منها اذ غير جائز ان يكون جميعها فاسدا مع اتفاقهم
ان الاصل معلول بعلة يجب بها القياس عليه ومع اتفاقهم انه لا علة هناك
غير ما ذكروا على اختلافهم فيها وغير جائز ايضا ان يكون جميعها صحيحة على
اختلافها فاذا قامت الدلالة على فساد سائرها ما عدا الواحدة منها صحت الواحدة
التي لم تقم الدلالة على فسادها وهذا كما نقوله ايضا في المذاهب واقاويل
الفقهاء في المسئلة انهم متى اختلفوا فيها على وجوه معلومة ثم قامت الدلالة
على فساد سائر اقاويل المختلفين الا واحدا منها كان قيام الدلالة على فساد سائرها
الاقاويل غير الواحد منها دليلا على صحة ذلك القول نحو قولنا في جارية بين
رجلين جحدت بولد فادعياه جميعا انهم لما اختلفوا فيها على وجوه معلومة
ثم قامت الدلالة على فساد القول بالقرعة وعلى فساد اعتبار قول القائف
وعلى فساد قول من قال انه يوقف الامر ولا يثبت نسبه من واحد منهما صح
القول الرابع وهو انه ولدهما ثابت النسب منهما وكذلك سبيل العلل
اذا اختلفوا فيها فلا فرق بينها وبين الاختلاف في المذاهب الى هنا
لفظ ابي بكر الرازي **قول** واحتج اهل المقالة الاولى

ان

ان الاثر معنى لا يعقل فننقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو
كالتحري بحجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض
بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد
اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل
مثله فاذا كان ملاءما غير مانع صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا
اي واحتج اهل المقالة الاولى من اصحاب الشافعي وهم الذين قالوا
بعدالة الوصف بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط ان اثر الوصف
ليس بمعقول بكونه بالعقل لان كلامنا في العلل الشرعية والشرع لم ينص
على وصف ادعاه القايس وليس الاثر بامر محسوس ايضا حتى يعلم بالحس
فاذا لم يعلم بالحس ينتقل عن الاثر الى شهادة القلب ولم يجعل الاثر
دليل صحة العلة وشهادة القلب موجبا وقوع الصحة في القلب الاثري
ان القبلة اذا اشتبهت وليس مع المصلي دليل اخر من الادلة الحسية
يجعل على القلب وهو التحري حتم ثم العرض بعد ذلك على الاصلين احتياط
لا حتم بخلاف عرض الشاهد على المزكين فانه حتم والفرق ان الشاهد
بعد ثبوت اهليته يحتمل ان يكون فيه عارض يبطل بشهادته كالفسق
والردة والجنون فاما الوصف فلا يحتمل مثل ما يحتمل الشاهد بعد
ثبوت صلاحه بان يكون ملاءما بما للعلل المنقولة عن السلف غير ما يجب
عن الحكم لان الوصف ليس فيه توهم والخيانة وبالاحالة تثبت العدالة
فلا حاجة الى العرض على الاصلين حتما وقول الشيخ ان الاثر معنى لا يعقل
يحتاج في تصحيحه الى تكليف فلو قال ان الاثر معنى لا يدرك بالحس
ولكنه معقول كما قال صاحب التقويم وسمى الائمة لكان اولى قال
صاحب التقويم ولما الذين قالوا ان الوصف انما يصير علة بكونه مخيلا
اي موقعا في القلب خيال القبول واثر الصحة فاحتجوا في ذلك
بان الاثر معنى من الوصف لا يحس على ما مر ذكره ولكنه مما يعقل
فيجب الرجوع الى القلب في تحصيله على ما قيل في امر القبلة اذا اشتبهت ولم

ان

يتوقف عليها دليل محسوس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته والعمل به فإذا شهد القلب بصحته قبلت ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثم ما حك في قلبك وإن افتاك الناس إلى هنا لفظ التقويم وقال شمس الأئمة السرخسي في أصوله فأما الذين قالوا من أصحابنا الشافعي بأن الأثر الذي هو دليل صحة العلة أن يكون مخيلا المجتهد أن هذا الأثر مما لا يحس ليعلم بطريق الحس ولكنه يتعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب حتى إذا تخايل في القلب أثر القبول والصحة به كان ذلك حجة للعمل به بمنزلة التحري في باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من يبتلى به لما روي أنه جمع الكعبة وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه وإن افتاك الناس به فقد قالوا إن العدالة تحصل بصفة الاخالة ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فإن العمل بشهادته جائز بمنزلة والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فإن لم يتعذل ورجع إلى المزكين فهو احتياط أخذ به بعض الجواز إن يظهر له بالرجوع إليهم ما لم يكن معلوما له ومذا بخلاف شهادة الشاهد فإنه بصفة الصلاحية لما كان لا يثبت العدالة لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهي ومأمور فيما ائتمن من حقوق الشرع يتوهم منه أداء الأمانة فيكون عدلا به والخيانة فلا يكون عدلا معه وإذا لم أداء الأمانة فيكون عدلا به ولكن أداء الأمانة معلوما عند القاضي لا يصير عدلا عنده ما لم يعرض حاله على المزكين فأما الوصف الذي هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه يصير عدالته معلومة إذ ليس توهم الخيانة فلهذا كان العرض على الأصول هنا احتياطا فإن سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردا في الأصول محكم وجوب العمل به يترادف وكادة وإن ورد عليه نقض فذلك النقض خرج بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فإن ذلك يكون جرحا في عدالته

لا أن

لا أن يتبين به أنه لم يكن عدلا والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل الذي ممنا لفظ شمس الأئمة قول ووجه القول الآخر أنه إذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل أن يكون مجروحا فلا بد من العرض على المزكين وهم الأصول هنا وأدنى ذلك أصلان ولا يعتبر وراء ذلك لأن التزكية بالاحتمال لا ترد أي وجه القول الآخر لبعض أصحاب الشافعي أن عدالة الوصف بالعرض على الأصول فإن لم يرد فأصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا أن الوصف إذا كان ملائما غير ثابت عن الحكم على مثال العلل المنقولة عن السلف كان صالحا لإضافة الحكم إليه كان الشاهد إذا جرحه الصلاح للشهادة بوجود الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والإتيان بلفظ الشهادة كان صالحا للعمل شهادته ثم الوصف مع هذا الاحتمال أن يكون مجروحا بأن يرد النقض عليه كالشاهد يحتمل أن يكون مجروحا بعد وجود صلاحية الشهادة يعرض على المزكين لدفع احتمال الجرح ويعرض الوصف أيضا لهذا المعنى على الأصول لأنها بمنزلة المزكين حتى يظهر سلامة الوصف عن المعارض والنقوض وهذا معنى قوله فلا بد من العرض على المزكين وهم الأصول هنا أي في عرض الوصف وأدنى ذلك أصلان أي أدنى ما يعرض عليه الوصف أصلان إذ لا وقوف على ما وراء مما لعدم النهاية وفي اعتبار ذلك حرج وأيضا لو اعتبر في عرض الوصف ما وراء الأصلين لكان ذلك لاحتمال أن يرده مزك آخر وهو الأصل ولا يعتبر احتمال الرد لأن التزكية الحاصلة بالعرض على الأصلين لا ترد باحتمال رد من لم يأخذ فثبت من هذا المجموع أن عدالة الوصف بالعرض والعرض حتم لا احتياط وقيل هذا بناء على أصله أن العدد في التزكية شرط وتمام البيان هنا ما قال شمس الأئمة في أصوله قال وأما الفريق الثاني في فإنهم قالوا كونه مخيلا أمر باطن لا يمكن إثباته على الخصم ولم يثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به وإثبات صفة العدالة فيه بما إثباته صفة الصلاحية وهو الملاءمة فإن ذلك يكون بالعرض على العلل المنقولة عن السلف حتى إذا علم الموافقة كان صالحا بعد صفة الصلاحية

يحتمل ان لا يكون حجة لان العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من اثبات
صفة العدالة فيه بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات
فحينئذ يثبت عدالته من قبل ان الاصول شهدا لله على احكامه كما كان الرسول
في حال حيوته يكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده وبمنزلة العرض
على رسول الله عليه السلام في حيوته وسكوته عن الرد ودليل عدالته بالاعتبار
ان السكوت بعد تحقق الحاجة الى البيان لا يحل فعرفنا ان العرض على الاصول يثبت
العدالة كما ان عدالة الشهود تثبت بعرض حاله على المزكين والفرق الذي قالوا
ليس بقوي فان بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد انما بقي احتمال الكذب في اداءه
وههنا بعد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة
للحكم ام لا فاذا بنيه ان ورد عليه نقض او معارضة يتبين به ان الشرع ما جعله علة
للحكم لان المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية قال تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج
الشرعية فاذا كان مناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فههنا مع
بقاء الاحتمال في الاصل لان لا يكون حجة كان اولى وكما ان طريق رفع ذلك
الاحتمال هناك العرض على المزكين والاداء فيه اثنان فالطريق ههنا العرض على
الاصول واداء ذلك اصلان اذ لا نهاية للاداء عملي وفي الوقوف على ذلك حرج
بين وبهذا التقرير يتبين ان العرض على جميع الاصول ليس بشرط عنده كما
ذهب اليه بعض شيوخنا وشيوخه فان من شرط ذلك لم يحكم من العلل
بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا اصل آخر
هو معارض او ناقض لما يدعيه فلا بد من ان يقول لم يقم عندي دليل
النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم على ما بيناه في
بابه قالوا والذي يحقق ما ذكرنا ان المعجزة التي اوجبت علم اليقين
كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات كما قال تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن الآية وقال ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فبهذا يتبين ان طريق اثبات الحجة

لما لا

لا يحس بهذا الى ههنا لفظ شمس الأئمة رحمه الله قوله
ووجه قولنا انا اختصمنا الى اثبات ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي
جعل علما على الحكم في النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع
من المواضع الاثري انا نتعرف صدق الشاهد بخبر الزكي عن محضور ديه
وذلك مما يعرف وجوده باثره وكذلك يعرف الصانع استدلالا باثار
صنعه وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما بينا فوجب
المصير اليه كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس اي وجه قولنا ان
صحة العلة بالاثر ان الوصف الذي هو مناط الحكم من تأثير او صاف النص
التي اشتمل عليها النص ليس بمحسوس حتى يعلم بالحس وليس بمنصوص ايضا
حتى يقال ان علته بالنص فلا بد ان يعلم صحته اجتهادا بظهور اثره في موضع
آخر بغير صورة النزاع اما بالنص او بالاجماع فاذا ظهر اثره في موضع
آخر باحد هذين الامرين دل على ان له اثرا في موضع النزاع ايضا
الا ترى ان الشاهد يعرف اثر صدقه في شهادته باجتنابه عن تأثير المحرمات
لان الكذب محرم فاجتنابه عن الحرام في سائر المواضع كان له اثر في
اجتنابه عن شهادة الزور وكذلك اثبات الصانع جل وعلا لما كان غنيا
عما كان ذلك بظهور آثار صنعه البديع المحكم لان البناء لا بد له من بان
والعالم حادث فلا بد له من محدث لانه على قسمين عين وعرض
والعرض حادث لقبوله العدم بالحس والمشاهدة فكان العين حادثا
ايضا لانه لا ينفك عنه وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث مثله ضرورة
لتأثر كيه الحادث فيما كان لأجله حادثا وهو ان لوجوده ابتداء او تبين
ان العالم حادث ولا بد له من محدث والباري يعلم في موضعه وكذلك
نقول ان صحة الوصف في العلية تعلم في الوصف والبيان على وجه
يظهر اثره في موضع آخر بالاجماع وهو معنى قوله على وجه مجمع عليه
لانه لو لم يظهر اثر الوصف في موضع آخر في صورة اجماعية لا يكون
في التعليل بالوصف فائدة لان الخصم لا يسلم حينئذ لعلية الوصف

على ما نبين في لفظ الوصف في موضع مجمع عليه في تعليلنا لإسقاط النجاسة
عن سؤر الهرة بالطواف ودلالة الاثر على المؤثر في المعقول كدلالة
الاثر الحسي على غير المحسوس فان اثر المشي يدل على الماشي والبناء دل على
البناء وقوله الشيخ تعرف صدق الشاهد اي تطلب معرفة صدق
الشاهد قال في الصحاح تعرفت ما عند فلان اي تطلبت حتى عرفت
وفي بعض النسخ تعرفنا وقوله يعرف الصانع استدلال بالاثر على صنعه
اي من حيث الاستدلال وقال شمس الائمة في اصول فقهه واما علماؤنا
فانهم يقولون حاجتنا الى اثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يعاين هم
وطريق ذلك اثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاثري ان الطريق
في معرفة عدالة الشاهد هذا ونحوان ينظر الى اثره وهو منع عن ارتكاب
ما يعتقد فيه الحرمة فاذا ظهر اثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب
الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالاثر ونحو ان الظاهر انه يزجر
عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه وكذلك الدلالة على اثبات الصانع
تكون باثار صنعه بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه كما بيناه في
موضعه وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك فانه يستدل عليه باثره
حتى والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالاثر ايضا فتبين ان ما به
يصير الوصف حجة بعد الصلاحية بالملازمة على ما قررناه الخصم نحو
ظهور اثره في الاصول ليخلص لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله**
واما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا
على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل
خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة
كما لا تحتمل لزوم المناقضة وهذا لجواب عن جعل بعض اصحاب الشافعي الحالة دليل
صحة العلة فقال الشيخ ان الخيال باطل واستدل عليه بوجوه ثلثة قال
اولا لانه ظن لا حقيقة له وهذا لان الله تعالى قال وان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقال ان بعض الظن اثم ولا يقال الظن معتبر في الشرع

كما

كما في خبر الواحد والقياس لانا نقول لا نسلم ان كل خبر الواحد معتبر لم يسلم
يكن بوصف مؤثر وقال ثانيا ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا
شرعيا وذلك لان الله تعالى اجرى الاحكام على الظواهر لا على البواطن
وقال ثالثا لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه وهذا
لان كل واحد من القياسين ليس بعاجز ان يقول الوصف الذي هو مناط
للحكم في النص هو ما قلت لا ما قلت لانه تعارض في قلبي صحة ما قلت وبطلان
ما قلت فلا جعلوا الخيال الذي قاله الخصم من معارضة خيال مثله ودلائل
الشرع لا تحتمل المعارضة والمناقضة لانها دليلا الجهل قال تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال صاحب التقويم واما
الحالة فشرط فاسد في المناظرة لانه اشارة الى ما يقع في القلب وما
لا يطلع عليه فلا يصير حجة على غيره كما قيل في باب القبلة اذا اختلفت به
الجهات لم يصر قول بعضهم على البعض حجة ولان معللا يمكنه ان يقول
قد وقع في قلبي خيال صحته فيصير معارضا ايا كان وانه من باب الالهام
وقد بينا في موضعه بطلان ذكره على سبيل الاحتجاج به الى هنا لفظه
التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله فاما الحالة
فهي عبارة عن مجرد الظن اذ الخيال والظن واحد والظن لا يغني من
الحق شيئا واحسن العبارات فيه ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح
للالزام على ما بيناه ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه
وشيء لا يكون حجة على الغير كالتحري الذي استشهد به فان تحري
الى تحري الواحد لا يكون حجة على اصحابه حتى يلزمهم اتباعه في تلك
الجهة وكلاهما فيما يكون حجة للالزام الغير العمل به ثم كل خصم يمكنه من
ان يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي ادعاه بل
للحكم الذي هو المقصود وصفة التعارض لا يجوز ان يكون لازما
في الحجة الشرعية كصفة المناقضة الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
قوله واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل

لِاَنَّ الاُصُولَ شُهُودٌ لَامُزَكُّونَ وَاَنَّىٰ لَهَا التَّزْكِيَةُ مِنْ غَيْرِ دَرْكٍ لِاَحْوَالِ الشَّاهِدِ
وَمَعَانِيهِ وَهَلْ يَصِحُّ التَّزْكِيَةُ مِمَّنْ لَا خِبْرَةَ لَهُ وَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ بِالشُّهُودِ هٰذَا
جَوَابُ مَا قَالُوا اَنَّ الْعَرْضَ عَلَى الْاُصُولِ بَعْدَ وُجُودِ الْاَخَالَةِ اِحْتِيَاطًا اَوْ
حَتْمٌ لِاَنَّ الْاُصُولَ بِمَنْزِلَةِ الْمُزَكِّينَ وَاَوَّلُ مَا يَحْصُلُ بِهِ التَّزْكِيَةُ اِثْنَانِ وَهُمَا
اَصْلَانِ فَقَالَ الشَّيْخُ الْعَرْضُ عَلَى الْاُصُولِ لَا يَقَعُ بِهِ الْعِدَالَةُ لِاَنَّ الْاُصُولَ
شُهُودٌ لَامُزَكُّونَ لِاَنَّ كُلَّ اَصْلٍ شَاهِدٌ عَلَى اَنَا نَقُولُ التَّزْكِيَةُ لَا تَصِحُّ اِلَّا بِدَرْكِ
اَحْوَالِ الشَّاهِدِ وَالْاَصْلُ لَا عِلْمَ لَهُ وَلَا خِبْرَةَ بِحَالِ الْوَصْفِ فَكَيْفَ يَصِحُّ التَّزْكِيَةُ
مِنَ الْاَصْلِ بِلَا دَرْكِ حَالِ الشَّاهِدِ الَّذِي هُوَ الْوَصْفُ وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَاَنَّىٰ لَهَا
التَّزْكِيَةُ مِنْ غَيْرِ دَرْكٍ لِاَحْوَالِ الشَّاهِدِ وَمَعَانِيهِ اَيْ مَعَانِي الشَّاهِدِ الَّتِي يَصِيرُ
بِهَا اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَقَالَ صَاحِبُ التَّقْوِيمِ وَاَمَّا الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ اَنَّ الْاُصُولَ
مُزَكُّونَ كَالرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا كَذٰلِكَ بَلْ هُمْ شُهُودٌ مِثْلُ الْاَصْلِ الْمُعَلَّلِ
اَوْ كَالرُّوَاةِ لِلْخَبَرِ وَصِحَّةُ الْوَصْفِ كَصِحَّةِ مَتْنِ الْخَبَرِ وَصِحَّةُ الْمَتْنِ لَا تَثْبُتُ بِكَثْرَةِ
الرُّوَاةِ فَكَذٰلِكَ صِحَّةُ الْوَصْفِ لَا تَثْبُتُ بِكَثْرَةِ الْاُصُولِ وَالشَّاهِدُ لَا يَكُونُ
مُعَدَّلًا لِلشَّاهِدِ وَكَيْفَ يُعَدِّلُ الْاَصْلُ الْاَصْلَ وَمَا لَهُ عِلْمٌ بِاَثَرِ الْوَصْفِ فِي نَظِيرِ
ذٰلِكَ الْحُكْمِ وَلَيْسَ لِلْمُعَدِّلِ فِي بَابِ الشُّهُودِ اَنْ يُعَدِّلَ لَهُمُ الْاَبَعْدَ الْوُقُوفِ
عَلَى اَثَرِ دِينِهِمْ فِي مَنْعِهِمْ عَنْ حَرَامٍ مِثْلِ حُرْمَةِ الْكَذِبِ اِلَى هُنَا لَفْظُ التَّقْوِيمِ
وَقَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِي اُصُولِ فِقْهِهِ قَوْلُهُ بِاَنَّ الْاُصُولَ
مُزَكُّونَ كَالرَّسُولِ قُلْنَا لَا كَذٰلِكَ بَلْ كُلُّ اَصْلٍ شَاهِدٌ فَالْاُصُولُ
كَجَمَاعَةِ الشُّهُودِ اَوْ عَدَدِ الرُّوَاةِ لِلْخَبَرِ وَدَلِيلُ صِحَّةِ الْخَبَرِ وَكَوْنِهِ حُجَّةً
اِنَّمَا يُطْلَبُ فِي مَتْنِ الْحَدِيثِ فَالْاَثَرُ لِلْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيلِ الصِّحَّةِ فِي مَتْنِ
الْخَبَرِ وَالْاَطِّرَادُ فِي الْاُصُولِ بِمَنْزِلَةِ كَثْرَةِ الرُّوَاةِ فَكَيْفَ يَسْتَقِيمُ اَنْ تَجْعَلَ
الْاُصُولَ مُزَكُّونَ وَلَا مَعْرِفَةَ لَهُمْ بِهٰذَا الْوَصْفِ وَحَالِهِ وَاَنَّىٰ يَكُونُ التَّزْكِيَةُ
مِمَّنْ لَا خِبْرَةَ لَهُ وَلَا مَعْرِفَةَ بِحَالِ الشَّاهِدِ وَمَا قَالُوا اَنَّ الْمُعْجِزَةَ بِمِثْلِ هٰذَا
صَارَتْ حُجَّةً فَهُوَ غَلَطٌ وَاِنَّمَا صَارَتْ بِكَوْنِهَا خَارِجَةً عَنْ حَدِّ مَقْدُورِ الْبَشَرِ
فَاِنَّ الْقُرْاٰنَ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ وَلٰكِنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَتَعَنَّتُونَ فَيَقُولُونَ اِنَّهُ

مِنْ جِنْسِ

مِنْ جِنْسِ كَلَامِ الْبَشَرِ كَمَا اَخْبَرَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَقَالُوا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَا فَطُولِبُوا
بِالْاِتْيَانِ بِمِثْلِهِ لِيَظْهَرَ لَهُمْ لَعْنَتُهُمْ فَاِنَّهُمْ لَوْ قَدَرُوا عَلَى ذٰلِكَ مَا صَبَرُوا عَلَى
الْاِمْتِنَاعِ عَنْهُ اِلَى الْقِتَالِ وَفِيهِ ذَهَابُ نُفُوسِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ اِلَى هُنَا لَفْظُ
مَتْنِ الْاٰيَةِ رَحِمَهُ اللّٰهُ **قَوْلُهُ** فَاَمَّا فَرْقُهُمْ بِاَنَّ الشَّاهِدَ
مُبْتَلًى بِالطَّاعَةِ مَنْهِيٌّ عَنِ الْمَعْصِيَةِ فَيَتَوَهَّمُ سُقُوطُ شَهَادَتِهِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ
فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ لِاَنَّ الْوَصْفَ مَعَ كَوْنِهِ مُلَاءَمًا يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ لِاَنَّهُ
لَا يَصِيرُ عِلَّةً بِذَاتِهِ بَلْ بِجَعْلِ الشَّرْعِ اِيَّاهُ عِلَّةً فَكَانَ الْاِحْتِمَالُ فِي اَصْلِهِ
اَوْلٰى مِنَ الْاِحْتِمَالِ فِي الْمُعْتَرِضِ عَلَى اَصْلِهِ الْاَتَرَى اَنَّ الْوَصْفَ لَا يَبْقَى عِلَّةً مَعَ
الرَّدِّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَاءَمَةِ وَهٰذَا جَوَابٌ عَنْ كَلَامِ اَهْلِ الْمَقَالَةِ الْاُولٰى
مِنْ اَصْحَابِنَا فِي حَيْثُ قَالُوا اِعْدَالُهُ الْوَصْفِ بِالْاَخَالَةِ وَالْعَرْضُ عَلَى الْاَصْلَيْنِ
بَعْدَ ذٰلِكَ اِحْتِيَاطٌ لَا حَتْمٌ بِخِلَافِ عَرْضِ الشَّاهِدِ عَلَى الْمُزَكِّينَ فَاِنَّهُ حَتْمٌ لِاَنَّ
الشَّاهِدَ يَتَوَهَّمُ فِيهِ مَا يُبْطِلُ شَهَادَتَهُ مِنْ فِسْقٍ وَنَحْوِهِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ
فَاِنَّهُ لَا يَتَوَهَّمُ فِيهِ مَا يُبْطِلُهُ فَقَالَ الشَّيْخُ الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّاهِدِ
وَالْوَصْفِ لَيْسَ بِصَحِيحٍ لِاَنَّ الْوَصْفَ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ بِالنَّقْضِ كَالشَّاهِدِ يَحْتَمِلُ
الْبُطْلَانَ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ كُلًّا مِنَّا فِي الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَفِي عِلَّةٍ جَعْلِيَّةٍ لَيْسَتْ
بِعِلَّةٍ لِذَاتِهَا لَا فِي الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْعِلَّةُ الْجَعْلِيَّةُ مَعَ وُجُودِ الْمُلَاءَمَةِ
تَحْتَمِلُ اَنْ لَا تَكُونَ عِلَّةً كَخَيْطِ النَّاسِي ثُمَّ الِاحْتِمَالُ فِي الشَّاهِدِ فِي الْوَصْفِ
لَا فِي الْاَصْلِ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْمُسْلِمِ هُوَ الْعَدَالَةُ فَكَانَ الْفِسْقُ مُعْتَرِضًا
عَلَى الْاَصْلِ وَالِاحْتِمَالُ فِي الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ الْحُكْمِ فِي الْاَصْلِ لَمَّا جُعِلَ
الشَّرْعُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ اَمَّا لَا فَاِيرَادُ النَّقْضِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ يُبَيِّنُ اَنَّهُ
لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِاَنَّ الْمُنَاقَضَةَ وَالْمُعَارَضَةَ لَا تَرِدُ اِلَّا عَلَى الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ
ثُمَّ الِاحْتِمَالُ فِي الْوَصْفِ فِي الشَّاهِدِ لَمَّا اَبْطَلَ شَهَادَتَهُ عَلَى مَا زَعَمَ فُلَانٌ
يَكُونُ الِاحْتِمَالُ فِي الْاَصْلِ فِي الْعِلَّةِ مُبْطِلًا لَهَا اَوْلٰى وَاَحْرٰى فَبَطَلَ الْفَرْقُ
وَقَالَ الْقَاضِي اَبُو زَيْدٍ وَالْفَرْقُ الَّذِي ذَكَرَهُ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ

بين الشاهد والوصف ليس بشئ لأن حال الشاهد إن احتملت خيانة فيما
ائتمن على ما قال فصار الكذب محتملا خبره فلم يصر حجة إلا بدليل يقطع
الاحتمال ظاهر بقدر الإمكان فكذلك حال الوصف في نفيه مع صلاحه
احتمل أن لا يكون علة لأن العلة في كونها موجبة وما لنا عليه دليل
موجب سوى الاستشهاد بما صلح ثابت احتمل وجود الحكم فيه مع
هذا الوصف تعارضا فلا علة الا ترى أنه لا يكون علة إذا قام دليل
الرد كاحتمال الشهادة الكذب ما بينهما فرق إلا من حيث أن احتمال
الكذب من الشاهد في أداء الشهادة وههنا من المعلل في تعيينه وذلك
وصفا احتمل أن لا يكون واجبا العمل به فثبتنا أنه لا بد من دليل يرجح
احتمال الصواب على الغلط وذلك في بيان التأثير **قوله**
والجواب عن كلامه أن الأثر منقول من كل محسوس ودلالته على ما بيناه
أي الجواب عن كلام بعض أصحاب الشافعي حيث قالوا أن الأثر معنى لا يعقل
فنقل عنه إلى شهادة القلب وهو الجمال كما في التحري أن نقول لا نسلم أن
الأثر ليس بمعقول بل الأثر معقول في كل باب يعقل ولكل لغة وحسا
وشرعا فالأول نحو ما ذكر أنه فاوجعه واطعمه فاشبعه وسقاه
فاروا يعلم لغة أن الإيجاع أثر الضرب والإشباع أثر الإطعام
والإروا أثر السقي ولا يعلم مؤثر آخر غير ما قلنا والثاني نحو
طلوع الشمس كان أثرا في الضوء وغروبه كان أثرا في الظلمة ونحو الجرح والقطع
كلاهما أثر في الانجراح والانقطاع وشرب السموم بيانا كان أثرا في الإسهال
والثالث كالتطليقات الثلاث لها أثر في البينونة والبيع له أثر
في زوال ملك المبيع إلى المشتري والنكاح له أثر في ملك المتعة وقوله
على ما بيناه إشارة إلى ما قال قبل ورقة وإنما نعني بالأثر ما جعل له
أثرا في الشرع وتكلم شمس الأئمة السرخسي في أصوله في هذا الموضع
على وجه السؤال والجواب فقال فإن قيل في اعتبار الأثر اعتبار

ثمة ح

ما لا يمكن

ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم لا يعقل إذ يظهر الخصوم قلنا
لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حسا كأثر المشي على الأرض وأثر
الحجارة على البدن وأثر الاستعمال في الدواء المسهل وفيما يعقل معلوم
بطريق اللغة وكذا فيما يشرع عرف عادة الشاهد فإنه يعلم بما يرد فيه
في المنع كما بيناه وهذا الأثر الذي ادعينا يظهر للخصوم بالتأمل فإنه
عبارة عن أثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه وهو موافق
للمعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف
من الفقهاء رضوان الله عليهم منها التعليل في الهرة والتعليل في دم
الاستحاضة إلى غير ذلك من التعليلات المذكورة في هذا الباب **قوله**
وإنما يظهر ذلك بأمثلته أي يظهر كون الأثر معقولا أي معلوما بأمثلة
الأثر ومتى ما ذكر شيء في هذا الباب بعد هذا وأمثلة الشيء تظاهر به
جمع مثال **قوله** وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم
في الهرة إنها ليست بنجسة وإنما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة
بما ظهر أثره وهو الضرورة فإنها من أسباب التخفيف وسقوط الحظر
بالكتاب قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله
غفور رحيم والطوف من أسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل
به من الضرورة أي الأمثلة مثل قول النبي عليه السلام ومثل قوله
للمستحاضة ومثل قوله لعمر إلى آخر ما قال والإشارة بذلك إلى الأمثلة
على تأويل المذكور وقول الشيخ تعليل للطهارة بما ظهر أثره خبر مبتدأ
محذوف أي هو تعليل أي هو قول النبي عليه السلام إنما هي من الطوافين
تعليل ولفظ الحديث هو ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار قال
حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال أخبرنا عبد الله بن وهب أن مالكا حدثه
عن إسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن كبشة
بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها
فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت من إنائها فاصغى لها الإناء حتى

الازار حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتنجبين يا بنت
اخي قالت فقلت نعم قال فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
انها ليست بنجس انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات والهرة هكذا في الموطا في رواية يحيى بن بكير ولكن في رواية يحيى بن يحيى مالك
عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة الانصاري عن حميدة بنت ابي عبيدة
ابن فروة عن حاتها كبشة ابنة كعب بن مالك والصواب هو الاول
كذا قال ابو عمر ثم تعليل النبي عليه السلام لسقوط سؤر الهرة
بالطواف تعليل بوصف مؤثر لان الطواف له اثر في اثبات الضرورة
والضرورة اثر في اثبات التخفيف واسقاط النجاسة وهذا لان
الهرة لما كانت من الطوافين تعذر الاحتراز عن سؤرها الا بحرج وعلل
في الدرس من حرج فسقطت نجاسة سؤرها دفعا للحرج ولهذا المعنى
قلنا ان الضرورة اثرت في اسقاط النجاسة اصلا قال تعالى في سورة
المائدة فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
وقال تعالى في سورة البقرة فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ان الله غفور رحيم وقال في سورة النحل فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم واشار النبي عليه السلام بتعليله في
قوله انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات الى قوله تعالى ليس
عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض
فسقط ثمة الاستيذان بعلة الطوف دفعا للحرج وسقطت النجاسة
في سؤر الهرة دفعا للحرج ايضا قوله ومثل قوله للمستحاضة
انه دم عرق انجر توضأي لكل صلاة اوجب هذا النص الطهارة بالدم
يعني النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلله بالانفجار وله اثر
في الخروج لانه غير معتاد والانجار آفة ومرض لازم فكان له
اثر في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة هذا لعطف على
قوله مثل قول النبي عليه السلام في الهرة ولفظ الحديث على هذا الوجه

لم يثبت

لم يثبت في كتب الحديث ولم يذكر لفظ النجر اصلا وقد ذكرنا الحديث في اول
الباب بعد ذكر كون الوصف عارضا وحديث البخاري باسناده الى عائشة
رضي الله عنها ان فاطمة بنت ابي حبيش سألت النبي عليه السلام
قالت اني استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا ان ذلك عرق
ولكن دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي
والاحاديث في هذا الباب كثيرة وفي كتب الحديث بيان ان كلام الشيخ
ان النبي عليه السلام علل لوجوب الطهارة على المستحاضة بوصف مؤثر
وهو ان دم الاستحاضة دم عرق لا دم رحم ثم ان الدم يحتمل ان يؤثر
في وجوب الطهارة لقوله تعالى وثيابك فطهر علم ان النبي عليه
السلام اوجب الطهارة بسبب الدم يعني نجاسته لا لكونه حسما ومانعا
ونحو ذلك ثم في قوله دم عرق اشارة الى ان هذا الدم ليس بمعتاد
فلا يلحق الحرج فيه باجاب الطهارة بخلاف دم الحيض والنفاس فانهما معتادان
فيلحق الحرج فيهما وهذا لان بنات آدم لا يخلون عنهما عادة وعلق الدم
بالانفجار اي السيلان حيث وصف الدم به ولا نعني بالدم النجس اثر في الخروج
والوصول الى موضع يلحقه حكم التطهير والنجس يؤثر في وجوب الطهارة
لما قلنا ولكن لما كان انفجار دم الاستحاضة آفة ومرضا لازما وهذا ابرد الجارية
المستحاضة بعلة الاستحاضة كان له اثر في التخفيف دفعا للحرج ولهذا ابقينا
طهارة المستحاضة مع قدور الدم في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة ضرورة
التفضي عن عهدة التكليف وهذا معنى قوله فكان له اثر في التخفيف في قيام
الطهارة مع وجود دم في وقت الحاجة اي مع وجود انفجار الدم وقوله الذي اوجب
بهذا النص اي اوجب النبي عليه السلام وقال صاحب التقويم وقال عليه السلام
للمستحاضة انه دم عرق انجر توضأي لكل صلاة علل الموضوء بانفجار الدم
لان انفجاره مؤثر في اثبات حكم النجاسة وايجاب حكم الطهارة الى هنا
لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وكذلك قوله عليه السلام
انه دم عرق انجر فانه استدلال بعلة مؤثرة في نقض الطهارة وهو ان

الدم في نفسه نجس وبالانحدار يصل الى موضع يجب تطهيره وذلك الموضع منه
وجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود ما يعدم الطهارة فاذن قيل
هذا ليس بتعليل لانتقاض الطهارة بعدم الانتحاء ضه بل البيان انه ليس بعدم الخبث
قلنا قد قال اولا ليست بحيضة وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد
من ان يحمل قوله ولكنها دم عرق على فائدة جديدة وليس ذلك الا بيان علة الحدث
الموجب للطهارة الى هنا لفظ الائمة رحمهم الله **قوله** ومثل
قول عمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مجتة اكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر لقيض الصوم والفوم
كف عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاء وما لا صورة ولا معنى مثل
المضمضة لما عطف على قوله مثل قول النبي عليه السلام في الهرة وحدث
الطحاوي في شرح الآثار وقال حدثنا ربيع المؤذن قال حدثنا شعيب بن
الليث قال حدثنا الليث عن بكير بن عبد الله بن الاشج عن عبد الملك بن سعيد الانصاري
عن عمر بن الخطاب قال لمسشت يوما فقبلت وانا صائم فاتيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلت اليوم امرا عظيما قبلت وانا صائم فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ارأيت لو تمضمضت بماء وانت صائم فقلت لا باس
بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ففيم وحدث ابو داود في السنن
عن احمد بن يونس وعيسى بن حماد قالا اخبرنا الليث بن سعد عن بكير بن عبد الله عن
عبد الله بن سعيد عن جابر بن عبد الله قال قال عمر بن الخطاب لمسشت فقبلت وانا
صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما قبلت وانا صائم قال ارأيت
لو مضمضت من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت لا باس به قال
فيمه ثم بيان كلام الشيخ رحمه الله ان النبي عليه السلام علل بعلة مؤثرة لعدم
الفطر بالقبلة بيانه ان الصوم عبارة عن الكف عن الشهوتين شهوة البطن والفرج
جميعا والفطر نقيض الصوم بحيث يلزم من وجود احدهما ارتفاع الآخر
ومن ارتفاعه وجود الآخر ثم المضمضة مقدمة احدى الشهوتين وهي شهوة
البطن ولا تحصل بها تلك الشهوة لا صورة ولا معنى اما صورة فلعدم

وصول

وصول الشيء الى البطن واما معنى فلعدم حصول صلاح البدن فكلاهما طاهر
وكذلك القبلة مقدمة الشهوة الاخرى وهي شهوة الفرج ولا تحصل بها تلك
الشهوة لا صورة ولا معنى اما صورة فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما معنى
فلعدم قضاء الشهوة بالانزال ثم المضمضة لما لم تفسد الصوم لانه لم يحصل
بها الفطر فكذا القبلة لم تفسده ايضا لانه لم يحصل بها الفطر وقول الشيخ
تعليل بمعنى مؤثر خبر مبتدأ محذوف اي قول النبي عليه السلام لعمر تعليل
او هو تعليل وهذا الحديث يدل على انه لا باس بالقبلة للصائم اذا امن
على نفسه الجماع وقد صحت الروايات الكثيرة في الصحيحين وغيرهما عن عائشة
وحفصة وام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم
والذي روى الخطابي في شرح السنن عن ابن مسعود وابن المسيب انه ان قبل فعليه
القضاء فذاك محمول على الانزال توفيقا بين الاحاديث كما ان قلت روى ابو
جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى ابن عمر قال عمر اراني النبي صلى الله
عليه وسلم في المنام فرأيته لا ينتظرني فقلت يا رسول الله ما شانك قال
الذي قبلت وانت صائم فقلت والذي بعثك بالحق لا اقبل بعدها
وانا صائم قلت الاحكام الثابتة حال حياة رسول الله لا يقبل النسخ ورواية
عمر بالتفطر حال حياة الرسول عليه السلام او يا من رواية في المنام
بعد موته عليه السلام والباقي لعلم في غاية البيان وقال في التقويم
وقال عليه السلام لعمر وقد سأله عن القبلة وهو صائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذن علل لعدم الفطر بوصف مؤثر
وهو المضمضة بالماء من غير ابتلاع لان الفطر نقيض الصوم والصوم بالكف
عن اقتضاء شهوة البطن والفرج والمضمضة خالية عن عين الاقتضاء صورة ومعنى
وكذلك القبلة الى هنا لفظ التقويم يقال لج الرجل الشراب من فيه
اذا رمى به كذا في الصحاح ولفظ المج لم يذكر في كتب الحديث وذكر المج مرة
بالغ من هذا في باب تقبيل اللحية في حق النبي عليه السلام **قوله**
وقال في تخريج القدوري على بن ماهم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكنت شاربه

فعلل لمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل
وفي صحة الحديث نظر معناه ان النبي عليه السلام علل في هذا الحديث بمعنى مؤثر
لان الصدقة مطهرة للاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
فينتسخ الصدقة اذن في ضمن اقامة القربة بانتقال الاثام اليها كالماء المستعمل فالامتناع
من شربه اخذ بمعالي الامور لقال عليه السلام ان الله يحب معالي الامور ويبغض
سفسافها فلهذا المعنى حرم رسول الله عليه السلام عليهم الصدقة للاخذ بمعالي
الامور ديانة لشرفهم وقد مر بيانه في حق النبي صلى الله عليه وسلم
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وقال عليه السلام في حرمة الصدقة
على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء والقيت شاربة ففيه اشارة الى علة مؤثرة
وهو ان الصدقة من اوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب وبنو كالعمالة المستعملة
والامتناع من شرب ذلك يطريق الاخذ لمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة تخلى بني
هاشم تكون على وجه التعظيم والاكرام لهم ليكون لهم خصوصية بامور من معالي
الامور الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله** واختلف اصحاب النبي عليه
السلام في الجد فصرحوا بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والانهار
والجد اول واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه بقرب احد طرفي القرابة وهذه
امور معقولة باثارها لما فرغ الشيخ عن تعليلات النبي عليه السلام باوصاف
مؤثرة شرع في تعليلات الصحابة والسلف باوصاف مؤثرة فقال واختلف
اصحاب النبي عليه السلام في الجد واصل المسئلة ان الجد يقوم مقام الاب في حجب
الاخوة والاخوات لام بالاتفاق فهل يحجب الاخوة والاخوات لاب وام اولاب
فيه اختلاف قال ابو بكر الصديق ومن تابعه من الصحابة كابن عباس
وغيره يحجب واليه ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه وهو قول الحسن وطاوس
والزهري وعطاء واحد قولي الشافعي رحمه الله وقول ابن سريج
ومحمد بن نصر كذا ذكر الامام سراج الدين في شرح الفرائض وقال علي وزيد
ابن ثابت ان بني الاعيان والعلات لا يسقطون بالجد وهو قول ابي يوسف ومحمد
ومالك والشافعي في الجد على مذهب زيد افضل الامرين من المقاسمة ومن

ثلث جميع المال وتفسير المقاسمة ان يجعل الجد كاحد الاخوة فاذا كان معهم
ذو سهم آخر فللجد افضل الامور الثلاثة من المقاسمة ومن ثلث الباقي بعد
فرض ذي السهم ومن سدس الجميع وموضعه الفرائض ثم ضرب الصحابة الامثال
كفروع الشجر وشعوب الوادي والانهار والجد اول امور معقولة باوصاف مؤثرة
لان الميراث يستحق بالقرب فمن كان اقرب كان اولى والتمثيل بالاشياء
الحسية لبيان القرب واقوى الدلايل الحس وقال القاضي ابو زيد في التقويم
والصحابة اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة وشبههم بفروع الشجرة وشعوب
الوادي وتلك معان محسوسة مؤثرة في معنى القرب فعللوا بمؤثرات وباوصاف
غير مؤدية الى اصل والوصف بنفسه لا يكون حجة الا بان يشهد له الاصول
او واحد او يكون مؤثرا اعلما لم يشتغلوا باستشهاد اصل علم انهم اعتمدوا التاثير
الى هنا لفظ التقويم والبيان هنا ما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح
الكافي قال اما حجة من ورث الاخوة مع الجد ما روي عن علي رضي الله عنه
انه جعل الاخوين بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها
غصن ثم نبتت من غصنها غصن فالقرب بين غصني الشجرة اظهر من القرب بين
اصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة بغير واسطة
وبين الغصن النابت واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا
ينبغي ان يقدم الاخ على الجد لان المعصوبة تبتنى على القرب الا ان في جانب الجد
معنى آخر وهو الولاد بناء يد بذلك المعنى اتصاله بالنافلة وبالولاد يستحق
الفرضية من له اسم الابوة وبهذه الفرضية انما يستحق السدس قال تعالى
ولابويه لكل واحد منهما السدس فلا ينقص نصيب الجد عن السدس باعتبار
الولاد حال وبناء يد بهذا الولاد قرابته من الميت فيكون مراعيا للاخوة في
تقاسمهم اذا كانت المقاسمة خيرا له من السدس وروي عن زيد بن ثابت انه
شبه الاخوين بوادٍ تشعب منه نهران والجد مع النافلة بوادٍ تشعب منه نهر
ثم تشعب من النهر جدول فالقرب بين النهرين يكون اظهر منه بين الجدول
واصل الوادي وهذا يوجب تقديم الاخوة على الجد الا ان في جانب الجد معنى الولاد

وبه يسمى ابا ولكنه ابعد من الاب الاول بدرجة فيجعل موضعيا يستحق بالولاء بمنزلة
الام من حيث انه يقام البعد بدرجة مقام نقصان الانوثة في الام والام عند
عدم الولد تستحق ثلث جميع المال فكذلك الجد بالولاء يستحق ثلث جميع المال اذ
الجد مع الجدة بمنزلة الاب مع الام فكما ان نصيب الاب عند عدم الولد ضعف
نصيب الام وذلك الثلثان فكذلك نصيب الجد عند عدم الولد ضعف نصيب الجدة
ونصيب الجدة السدس لا ينقص عن ذلك نصيب الجد الثلث لا ينقص عن ذلك
وجهتهم من حيث المعنى ان الجد والاخ استويا في الادلاء فكل واحد منهما يدلي الى
الميت بواسطة الاب بالبنوة والجد يدلي بالابوة والبنوة في العصوبة مقدمة
على الابوة الا ترى ان من ترك ابا وابنا كانت العصوبة للابن دون الاب ولكن في جانب
الجد ترجيح من وجه آخر وهو الولاء فان الولاء مقدم في الاستحقاق حتى يستحق
به الفريضة وصاحب الفريضة مقدم على العصبية فقلنا في الفرض المستحق
بالولاء يجعل الجد مقدما واذا آل الامر الى العصوبة تعتبر الادلاء وهما مستويان
في ذلك ولكل واحد منهما ترجيح من وجه فيقع التعارض ويكون المال بينهما بالمقاسمة
بمنزلة الاخوين لاب سواء امه او لاب وهذا لان ثبوت المزاحمة للاولاد الام مع الجد
لان اذ لا مدخل لهم بالادلاء ولا تاثير لقرابة الام في استحقاق العصوبة بها والمسئلة
بانقسام الثاني في الادلاء فاما ابو حنيفة رضي الله عنه فانه احتج بما نقل
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومعنى هذا الكلام ان الاتصال والقرب
من الجانبين بصفة واحدة لا يتصور التفاوت بينهما بمنزلة المماثلة بين مثلين
والاخوة بين الاخوين فاذا كان في الوضع الذي كان الجد ميتا يجعل ابن الابن
قائما مقام الابن في حجب الاخوة من اي جانب كانوا وكان معنى القرب والاتصال
في جانبه مرجحا فكذلك اذا كان ابن ابن الميت ميتا يكون الجد قائما مقام الاب في
حجب جميع الاخوة ويكون اتصاله وقربه الى الميت مرجحا لان الاتصال واحد لا يحتمل
التفاوت بين الجانبين بوجه والدليل عليه ان الجد عند عدم الاب يستحق اسم الابوة
قال الله تعالى يا بني ادم ومن كنت ابنه فهو ابوك وقال جل ثناؤه قالوا نعبد الهك

والهة

والهة ابائك ابراهيم وكان جدا وقال عز وجل واتبعت ملة ابائي ابراهيم
واسحق وكانا اجدادا له وكذلك ابن الصلب في الحكم فالجد له من الولاية عند عدم الاب
مثل الاب بحيث ان ولايته تعم المال والنفس جميعا بخلاف الاخوة والخلافة في
الارث نوع ولاية ولذلك الجد في استحقاق النفقة مع اختلاف الدين بمنزلة
الاب بخلاف الاخوة والنفقة صلة كالميراث وكذلك الجد في حكم حرمة وضع
الزكوة وحرمة قبول الشهادة وحرمة تحليله على النافلة وفي المنع من وجوب
القصاص عليه بقتل النافلة وثبوت حق التملك له بالاستيلاد قاءم مقام الاب
بخلاف الاخوة فاذا جعل هو في هذه الاحكام بمنزلة الاب فكذلك في حجب الاخوة
وبعد ما تقرر هذا المعنى فلا معتبر بالقرب لامن استحقاق المال بالعصوبة وبني
لا تبنى على القرب فبنت البنت اقرب من ابن العم ومن مولى العتاقة ثم الميراث
بالعصوبة لابن العم ومولى العتاقة دون بنت البنت فكذلك هنا الى هنا لفظ
شمس الائمة في شرح الكافي والشعب بفتح الشين القبيلة العظيمة وجمعه شعوب
وبالكسر طريق في الجبل وجمعه شعاب فكان الشيخ استعار الشعوب من القبايل
لما تشعب من الوادي اي تفرق منه فلوق قال الشيخ فكان قوله وشعوب الوادي
وشعب الوادي على انها جمع شعبة بمعنى مسيل الماء كان لحسن والجدول النهر الصغير
ومما يتعلق بهذا يل الجد ما قال المبرد في كتابه المسمى بالكامل في باب اوله وحدثني
مسعود بن بشر ويروى عن بعض الفقهاء انه قال دعاني الحجاج فسالني عن الفريضة
المحمية وهي ام واخت وجد فقال لي ما قال فيها الصديق قال قلت اعطى الام الثلث
والجد ما بقي لانه كان يراه ابا قال فما قال فيها امير المومنين يعني عثمان قال قلت
جعل المال بينهم اثلاثا قال فما قال فيها ابن مسعود قال قلت اعطى الاخت النصف
والام ثلث ما بقي والجد الثلثين لانه كان لا يفضل اما على جد قال فما قال فيها زيد
ابن ثابت قلت اعطى الام الثلث وجعل ما بقي بين الاخت والجد للذكر مثل حظ
الانثيين لانه كان يجعل الجد كاحد الاخوة الى الثلث قال فنرم باغبه معنى
قوله رم باغبه مثل قولك استكبره وهو ان يرى في اغبه علامة التيه ثم قال
فما قال فيها ابو تراب قلت اعطى الام الثلث والاخت النصف والجد السدس

فاطر قمت ورفع رأسه فقال فإنه المرء يرغب عن قوله إلى هنا لفظ الكامل

قوله وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال ما أرى النار تحل شيئا ليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وهذا تمثيل أيضا لتعليل الصحابي بوصف مؤثر بيانه أن عمر رضي الله عنه لما قال عبادة ابن الصامت في الذي ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ما أرى النار تحل شيئا قال لعبادة أليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني أن صفة الخمرية بالخلية تزول فكذلك تزول صفة الخمرية المشار فيه بالعصير بالطبخ لأن الطبخ له أثر في تغير طبخ العصير والضمير المستتر في قوله حين قال راجع إلى عبادة وفي قوله فعلل راجع إلى عمر رضي الله عنه وقوله ما أرى على صيغة المبني للمفعول وقوله النار منصوب على أنه مفعول ثان للإرادة وأورد الشيخ حسام الدين في الموضع سؤالا وجوابا فقال فإن قلت كيف صح قوله تحل وقاء العيب لا يكون موصوفا بالحرمة قبل أن يصير خمرا قلت يحتمل أن يسمى منعه عن أن يكون خمرا خلا لا أو جعل المشارف للحرمة كالحرمة ثم اعلم أن الحديث المذكور على ما ساقه الشيخ لم يثبت في كتب الحديث وإن كنا يقينا موافقة بين الشراح والمشروح وكذا لم يثبته محمد بن الحسن في كتبه ولكنه قال في موطأه أخبرنا مالك عن داود بن الحصين عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ أنه أخبره عن محمود بن لبيد الأنصاري أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها وقالوا لا يصلحنا إلا هذا الشراب فقال عمر اشربوا العسل فقالوا لا يصلحنا العسل فقال رجل من أهل الأرض هل لك أن نجعل لك من هذا الشراب شيئا لا يسكر قال نعم فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان وبقي الثلث فأتوا به عمر فأدخل عمر فيه إصبعه ثم رفع يده فتبعها يتمطط فقال هذا الطلاء هذا مثل طلاء الإبل فأمرهم عمر أن يشربوه فقال له عبادة بن الصامت أحللتها والله فقال عمر كلا والله اللهم إني لا أحل لهم شيئا حرمته عليهم ولا أحرم عليهم شيئا

أحللته

أحللته لهم قال محمد بهذا نأخذ لا بأس بشرب الطلاء الذي قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه وهو حلو لا يسكر فما كل مسكر يسكر فلا خير فيه إلى هنا لفظ محمد في موطأه **قوله** وقال أبو حنيفة رضي الله عنه في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب أحدهما إنه لا يضمن للشريك لأنه اعتقه بإذنه وللرضا أثر في سقوط العدو إن هذا تمثيل لتعليل السلف بوصف مؤثر وإنما لم يضمن للشريك الأجنبي لأنه اعتقه بعض الشريك وللرضا أثر في إسقاط الضمان كما إذا قال له اعتق نصيبك فاعتقه لا يضمن لوجود الرضا وأصل المسئلة في الجامع الصغير رجلان اشتريا ابن أحدهما والأب موسر والشريك لا يعلم أن العبد ابن شريكه أو يعلم فللأصاغر على الأب وقال أبو يوسف ومحمد يضمن نصف قيمته إن كان موسرا وإن كان معسرا سعى الابن لشريك أبيه في نصف قيمته وإن بدأ الأجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الأب النصف الآخر وهو موسر فالأجنبي بالخيار إن شاء ضمن الأب وإن شاء استسعى الابن في نصف قيمته إلى هنا لفظ محمد في الجامع الصغير ثم اعلم أن الرجلين إذا ملكا عبدا ودا ورحم محرم من أحدهما بعقد واحد قبلاه جميعا من شراء أو هبة أو صدقة أو وصية لا يضمن الذي عتق عليه لشريكه شيئا عند أبي حنيفة رضي الله عنه ولكن العبد يسعى في نصف قيمته للآخر موسرا كان الذي عتق عليه أو معسرا وعندهما يضمن إن كان موسرا قيمة نصف العبد للشريك وإن كان معسرا يسعى العبد في نصف قيمته للشريك وكذلك لو حلف رجل حلف وقال لعبد إن ملكتك شقصا مني فهو حر ثم اشتراه مع آخر لا يضمن لشريكه شيئا وإن كان موسرا عند أبي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما ذكر الخلاف أبو بكر الرازي رحمه الله في هذه المسئلة وكان أبو الحسن الكرخي يقول لا أعرف الرواية في هذه المسئلة وأما إذا ملكاه بسبب الإرث وهو ودو رحم محرم من أحدهما بعقد واحد فقبلاه لا يضمن الذي عتق عليه للشريك لأنه لم يوجد منه صنع وهذا بلا خلاف

وعليه نص الحاكم الشهيد في الكافي لهما انه ابطل نصيب صاحبه لان
الاعتاق لا يتجزى عندهما فاذا اعتق على احد الشريكين ملك القريب
بالنص عتق نصيب الآخر ايضا فيكون مبطلا نصيب صاحبه
فيضمن ان كان موسرا كما اذا كان العبد بين اثنين اعتق احدهما
نصيبه ووجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه انه رضي بافساد
ملكه او بابطال ملكه على اختلاف الاصلين ولا عدوان مع الرضا
فلا يضمن للشريك كما اذا قال له اعتق نصيبك فاعتقه واغفلنا
انه رضي بالافساد والابطال لانه باشر علة العتق وهي الشراء
فكان منه رضي بطريق الدلالة وهذا لان البائع انما باع العبد منهما
جميعا فاذا كان لم يقبل الشريك ما كان يصح ايجاب مبتدأ فعلم
انه رضي بالاعتاق حكما من طريق الدلالة لان شراء القريب اعتاق
فصار كما اذا رضي نصا وصريحا فان قلت لا نسلم انه رضي
بافساد نصيبه او بابطاله لانه ضرر والعاقل لا يرضى بالضرر
وقد بذل عوضا خطيرا للاستبقاء ملكه لا لافساده وابطاله قلت
قد بينا انه رضي بذلك لمباشرة علة العتق وقوله العاقل لا يرضى
بالضرر لا نسلم مطلقا لانه قد يرضى بذلك اذا كان ثمة نفع لعاجل
او يزيد عليه والنفع ظاهر لانه يثبت العتق من جهته على وجه يستحيد
المدح والولاء والثناء في الدنيا لانه يثبت العتق من جهته على وجه
والثواب في الاخرة ويستسعي العبد وربما يكون نصف القيمة اكثر من
نصف الثمن فذلك نفع يزيد على الضرر فان قلت لا نسلم ان الاعتاق
لا يتجزى على مذهب ابي يوسف ومحمد فيلزم من اعتاق البعض اعتاق
الكل ولا يصح اعتاق الكل الا بملك نصيب الشريك لانه لا عتق فيما يملكه
ابن آدم والتملك لم يشرع الا بالضمان فالرضا بالاعتاق يكون رضا
بسبب الضمان فكيف ينفي وجوب الضمان فصار كما اذا استولد احد
الشريكين الجارية المشتركة برضا الآخر يجب عليه الضمان قلت

هذا

للاتلاف م

هذا السؤال لا يرد على اصل ابي حنيفة لانه لا يملك نصيب صاحبه بالاعتاق
لكن ضمنا لا قصدا وما ثبت ضرورة وضمنا لشيء يراعى فيه حكم ذلك
الشيء لا حكمه الثابت ضمنا لان ضمنيات الشيء لا تعامل بحلاف الاستيلاد
فانه يملك قصدا الا ضمنا للافساد فلم يبطل الضمان بالرضا على انا نقول
ان ضمان الاعتاق ضمان افساد لا ضمان تملك بدليل ان احد الشريكين اذا
قال لصاحبه اعتق نصيبك فاعتق لا يضمن وكذا اذا ورثاه وعتق نصيب
القريب لا يضمن فلو كان ضمان تملك لضمن كما اذا ورثا امة وولد لاحدهما بان
كانت ولدت له بالنكاح فان قلت سلمنا انه ضمان افساد لكن لا نسلم
ان ضمان الافساد ينتفي اذا وجد الرضى بدليل عليه مسئلة الجامع الكبير ان احد
الشريكين اذا قال لصاحبه ان ضربت العبد الذي بيننا فهو حر فضربه حتى عتق
على الحالف نصيبه يضمن الحالف ان كان موسرا نصيب الضارب وان عتق برضاه
قلت قال العتابي في شرح الجامع قال مشايخنا ذكر في الكتاب
يعني في الجامع انه يضمن الحالف نصيب شريكه ان كان موسرا فذاك قولهما
اما على قول ابي حنيفة فينبغي ان لا يضمن لان شريكه لما باشر شرط العتق
فقد رضي بافساد نصيبه ومنهم من قال ما ذكر في الكتاب قول الكل لان العرف
لابي حنيفة رضي الله عنه ان الرضا بما يثبت العتق وله اثر في العتق
يكون رضا بافساد نصيبه وشراء القريب اعتاق فيكون مؤثرا في العتق
وكذا الملك له اثر في العتق لان العتق لا يثبت دونه اما ما هنا فالضرب
لا يثبت العتق والعتق يثبت دونه فلا يكون الرضا به رضا بالعتق
لامكانه وسبب الضمان وجد قطعا فلا يبطل بمجرد الرضا بالشك بخلاف
ما اذا اعتق المريض طلاق امرأته بفعلها الذي لها منه بد وفعلت حينئذ من
من الميراث لان ثمة المبطل وجد قطعا فاذا وجد الرضا من وجه عمل
المبطل عمله والباقي يعلم في غاية البيان قول محمد في ايداع الصبي لانه سلطه على اتلافه وهذا ايضا تمثيل للتعليل
السالف يوضحه موثر يعني ان الصبي اذا اودع شيئا فاستهلكه لا ضمان

عليه لان المودع سلطه على استهلاكه والاستهلاك بعد التسليط من المالك
لا يوجب الضمان لحصول الرضا منه بالاستهلاك واصل المسئلة في جامع
الجوامع الصغير صبي اودع عبدا فقتله فعلى عاقلته القيمة وان اودع طعاما
فاكله لم يضمن وان استهلك مالا ضمن وانما خص الشيخ محمدا بالذكر وان كان
قول ابي حنيفة مثل قوله لانه من صاحب التصنيف والبيان للمسائل
ولم يذكر في الجامع الصغير خلاف لابي يوسف وقد ذكره القدوري في التقريب
فقال قال ابو حنيفة ومحمد اذا اودع صبيا فاتلفها فلا ضمان عليه وقال ابو
يوسف من ضامن لهما ان الصبي من عادته الاتلاف فاذا امكنه من المال مع
علمه بذلك صار اباحة وهذا المعنى يثبت من غير صريح كمن قدم طعاما الى
ضيف وليس كذلك اذا اودع عبدا فقتله لانه لا عادة للصبيان في القتل
فلم يكن تسليمه اباحة لقتله ولان له لا يملك اباحة القتل فلم يجز ان يجعل
تمكينه في معنى الاباحة التي لا يملكها ولان الدفع الى الصبي مضمون على
الدافع بدلالة انه استعمل له في ذلك الشيء لانه لو دفع السكين اليه
فوقع عليه ضيف فاذا كان الدفع مضمونا فلو كان له تضمين الصبي لكان
لوليه ان يرجع عليه فلا معنى لايجاب الضمان وليس كذلك اذا اودع عبدا
فقتله لان العبد محفوظ بنفسه فلم يكن مستعملا للصبي في حفظه ولان الذي
يجب بقتله لا يلزم الصبي وانما يلزم العاقلة فلم يكن في ايجاب الضمان
اسقاط وللي يوسف ان قبول الصبي الوديعة لا يصح فصار كانه لم
يقبل حتى اتلف وهذا ليس بصحيح لانه لو لحقه ضمان في الوديعة لوجع على المودع
فدل على انه لم يجعل كانه لم يقبله كذا في التقريب ثم الخلاف في صبي
يعقل اما لا يعقل فيه كلام للشيخ مر في باب بيان التغيير وفي بيان
المسئلة طول استقصاء في ذلك الباب **قوله** وقال
الشافعي في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر دحمت عليه والنكاح امر
حمدت عليه وانما ذكر هذا بيانا ان الشافعي ايضا علل بوصف مؤثر وفرق
بين النكاح والزنا في ان النكاح يوجب حرمة المصاهرة والزنا لا يوجبها

بان

بان الزنا يوجب اغلظ العقوبات وهو الرجم فلا يجوز ان يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة التي هي نعمة وكرامة على عباده تعالى اذ لا بد من الملاءمة
بين السبب والمسبب والملاءمة بينهما ان الزنا قبح وحرمة المصاهرة نعمة
حسنة بخلاف النكاح فامن بينه وبين حرمة المصاهرة ملاءمة لان كل واحد
منهما حسن والكلام في هذه المسئلة مر بيانه مستقصى في باب النهي فينظر ثمة
وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وعلل الشافعي في الزنا انه لا يوجب
حرمة المصاهرة وقال الزنا فعل دحمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا
استدلال بوصف مؤثر اي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة
فيجوز ان يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاب
المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم الى هنا لفظ شمس الائمة **قوله**
وهذه اوصاف ظاهرة الاثار اي الاوصاف المذكورة من قوله وذلك مثل قول النبي
عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة الى هنا كلها اوصاف ظاهرة الاثار
وقد مر بيان جميعها وحق هذا الكلام اعني قوله وهذه اوصاف ظاهرة الاثار
ان يذكر بعد قوله وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم **قوله** وقال الشافعي في
النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا
الحكم لان المال هو المبتذل فاضيف فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير
مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية ويزداد خطره على ما هو مبتذل وانما
ذكر هذا ايضا بيانا ان الشافعي علل بوصف مؤثر ايضا بيانه ان الشافعي قال
لا ينعقد النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وتعليله بقوله
لانه ليس بمال تعليل بوصف مؤثر في هذا الحكم وهو عدم ثبوت النكاح بشهادة
رجل وامرأتين بيان التأثير ان المال مبتذل حيث يجري فيه البذل والاباحة
والنكاح مصون عن الابتذال فلا يجري فيه البذل والاباحة فجاز ان يجري
في المال المساهلة لكونه مبتذلا فتثبت بالحجة الضرورية التي هي شهادة
النساء مع الرجال بخلاف النكاح فانه لما لم يكن مبتذلا لم يجز فيه المساهلة

فلم يثبت بالحجة الضرورية بل توقف ثبوته على الحجة الاصلية ومبنى شهادة الرجال
ولان النكاح لما كان خطره عظيما حيث يتوقف على رأي الولي وشهادة الشهود
مع تقديم الخطبة والمشاورة ومراعاة الاكابر في تحصيل رضا اولياء المرأة في
النكاح والمهر لم يثبت الا بحجة اصلية تحقيقا لازدياد خطره على المال الذي هو
مبتذل وقوله ولزيادة خطره على ما هو مبتذل عطف على ما قبله من حيث
المعنى يعني ان ما ليس بمال وهو النكاح لم يثبت الا بالحجة الاصلية فلان لا يلزم
ابتذاله ولزيادة خطره وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وقال
الشافعي النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال هذا
تعليل بوصف مؤثر يعني ان المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال
وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة او هي حجة ضرورة فما يكون مبتذلا
يجري فيه المماهلة ويكثر البلوى والحاجة اليه فيمكن ابانته بحجة فيه شبهة او هو
بما هو حجة ضرورة فاما ما يكون مصونا عن الابتذال فلا ان البلوى لا تكثر فيه
وهو عظيم الخطر ايضا فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة نعرف بهذا ان طريق
تعليل السلف هو الاشارة الى الوصف المؤثر الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله ثم
الشيخان لم يذكروا في اصولهما دليلنا لان مقصودهما من ذكر المسئلة بيان تعليل
السلف بوصف مؤثر لا بيان الخلاف في المسئلة لانه عرف في الفروع فذكر
كما ذكرنا في غاية البيان حتى لا يخلو الموضع عن بيان دليلنا ولنا قوله تعالى فان لم
يكونا رجلين فرجل وامرأتان فتقبل شهادة المرأتين مع الرجل الا فيما دل دليل
خصوص كالزنا والحدود والقصاص ولان الاصل في شهادتهن القبول لقيام
الحرية والعقل والبلوغ والضبط والدليل على الضبط قبول روايتهن في الاخبار
غاية ما في الباب ان في عقولهن نقصانا وضلالا وذلك ينجبر بانضمام الاخرى
اليها كما قال تعالى فتذكر احداهما الاخرى ولا يبقى بعد ذلك الا الشبهة فيسقط
بها ما يسقط بالشبهة كالحدود والقصاص ويلتحق ما لا يسقط بالشبهة كسائر الحقوق
بخلاف شهادة النساء منفردات حيث كان القياس ان تقبل لوجود الحرية والعقل
والبلوغ والضبط الا انها لم تقبل على خلاف القياس ليلا يفضي ذلك الى كثرة حضور

وجهن

حضور جهن وهن مأمورات بالقرار في بيوتهن قال تعالى وقرن في بيوتكن ولا
يقال مما لا يقصد به المال اذا لم تقبل فيه شهادة النساء منفردات ينبغي
ان لا يقبل ايضا شهادتهن مع الرجال كما في الحدود والقصاص لانا نقول بل ينتقل
ذلك بالاجل والخيار على انا نقول القياس مع وجود الفارق بين الاصل والفرع
باطل وقد وجد الفارق لان الاصل يسقط بالشبهة فلم تقبل شهادة النساء
بخلاف الفرع **قوله** وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح معنى
مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي شبيه اولى فاما قول
الخصم انه ركن في الوضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف اي وعلى هذا الاصل
الذي ذكرنا وهو ان الشرط في التعليل هو التعليل بوصف مؤثر جرينا في
مسائل الفروع فقلنا في مسح الرأس لا يسن تثليثه لانه مسح وقال الشافعي
يسن تثليثه لانه ركن في الوضوء كسائر المغسولات وما علمنا به اثر في
التخفيف لان المسح انما وجد لم يسن فيه التثليث كما في مسح التيمم ومسح الخف
لان بناء المسح على التخفيف لانه ايسر من الغسل ولهذا لم يستوعب محله
حيث اكتفي بمسح بعض الرأس بخلاف الغسل حيث استوعب محله ولم يكتف بغسل
بعض المحل فلما كان للمسح اثر في التخفيف في فرض المسح حيث لم يشرط استيعاب
المحل كان للمسح اثر في التخفيف في سنة المسح بان لا يبقى التثليث سنة بالطريق
الاولى لان في السنة خفة حيث لا يعاقب تاركها وقوله كما ذكرنا في الكتاب
ليس له اثر في ابطال التخفيف الا ترى ان مسح الخف ركن ومع هذا لم يبطل
التخفيف حيث لم يشترط التثليث وكذا مسح التيمم ركن فلم يبطل التخفيف
لكونه ركنا حيث لم يسن فيه التثليث فعلم ان تعليله لا اثر له وقال القاضي
ابو زيد في التقويم وعلى هذا النمط علمنا في الفروع فقلنا لا يثلث مسح الرأس
لانه مسح فاشبه مسح الخف وقال الشافعي انه ركن في الوضوء فاشبه
الغسل فكان الصحيح ما ذهبنا اليه لان المسح في ذاته اخف من الغسل ويلحق الناس
في الغسل من المشقة ما لا يلحقهم في المسح ولان صفة المسح قد اثرت في اسقاط

تخفيف لهذا الركن متى قوبل بالفعل في حق استيفاء المحل لان الفعل لا يتأدى الا باستيفاء كل المحل والمنع يتأدى بالبعض وكونه ركنا لم يؤثر في التسوية ذاتا وقدرا ولان السنة التي تختلف بها شرعت مكملة لهذا الركن صفة له كتطويل القراءة في الصلاة والقيام ولهذا شرعت في موضع الفرض الفرض يختص بما يؤدي به الفرض لوانفرد بما فيجب ان يؤثر صفة المنع في تخفيف اكماله في حق استيفاء محله فيكمل باستيفاء المحل مرة واحدة كما اثر في حق الفرض ولا يكمل الفعل الا باستيفاء الثلثا وصفة الركنية ما اثرت في التسوية بثنه وبين الفعل في حق أصل الفرض فكذلك في حق الاكمال الى هنا لفظ التقويم ثم

قوله وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانه ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اثر لما اوردنه بظير القبول وعلى هذا الاصل جبرنا في الفروع وقوله وعللنا عطف على قوله فعللنا في منع البراءس اعلم ان ولاية انكاح الصغار معقولة بعلة الصغر بالاتفاق وفي الصغائر اختلاف قال اصحابنا العلة الصغر وقال ايضا وقال الشافعي العلة هي البكارة وتزول بالثيوبة وفائدته تظهر في موضعين احدهما ان الاب والجد لا يملكان اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا والمراد بذلك انه لو زوجها من غير كفو بغير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا للشافعي والثاني ان الاب والجد يملكان اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له وتعليلنا بالصغر في اثبات الولاية مؤثر وكذا تعليلنا بالبلوغ في قطع الولاية مؤثر الاثري ان الولاية تثبت على الصغير بالصغر بالاتفاق وكذا اثبتت الولاية على المال بالصغر بالاتفاق وتنقطع بالبلوغ الولاية في المال بالاتفاق في الذكر والانثى جميعا فعلم ان الصغر هو المؤثر في اثبات الولاية والبلوغ هو المؤثر في قطعها ولا اثر للبكارة في اثبات الولاية وهذا ينقطع ولاية الولي عن مال البكر البالغة ولا ينقطع ولايته عن مال الثيب الصغيرة تحقيقه ان الولاية على الصغيرة شرعت حقا لها لعجزها فاذا ان الصغار مظنة العجز فحوله من له كمال الرأي والنفقة امر دائم في نفسها ومالها لعجزها وقصور عقلها كما في النفقة شرعت حقا

للعاجز

للعاجز حيث يجب نفقة الصغير والصغيرة على الأب لعجزهما عن قدرة الاكتساب ومعنى قول الشيخ وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ اي علمنا في اثبات ولاية النكاح بالصغر وعللنا في قطع الولاية بالبلوغ ومعنى قوله فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم اي صح التعليل بعجز المولى عليه لوجود الولاية عليه وصح التعليل بقدرة المولى عليه بان بلغ لعدم الولاية عليه وفيه لف وشر كما تري والمناكح جمع منكح بفتح الكاف بمعنى النكاح لان المصدر من الثلاثي المجرد يجيء على مفعل بفتح الميم والعين قياسا مطردا ذكره ابن الحاجب في تصريفه وشرحه وقال صاحب التقويم متى قلنا ان الثيب الصغيرة لا تزوج كزمانا لانها بكر ها لانها صغيرة فاشبهت الذكر والبكر البالغة لا تزوج كزمانا لانها بالغة فاشبهت الذكر والثيب كان تعليلا بوصف مؤثر لان الصغر له اثر في اثبات الولاية مالا ومن هذه الولاية من جنسها لانها من المصالح التي تعلق العوام بها على ما بيناه في النكاح وكذلك قد اثر في حق البكر والذكر وكذلك البلوغ له اثر في قطع ولاية الغير في حق المال وفي حق الذكر والثيب فكذلك في حق النكاح لان الجنس واحد الى هنا لفظ التقويم وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله وعللنا في الثيب الصغيرة ان الاب يزوجها لانها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة والخصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها من غير رضاها لانها بكر فكان المؤثر ما قلنا لان ثبوت الولاية الاستبداد بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة وكذلك في سائر المواضع انما ظهر الاثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثيابة والبكارة وكذلك نعني الولاية في المال والولاية على الذكر الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله** وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين وهذا مؤثر لان النية في الاصل للتعيين والتعيين وذلك يحتاج الى ذكر عند المزاحمة دون الانفراد وعللنا بانه فرض ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور

وَاصْلُ الْمَسْئَلَةِ اَنَّ صَوْمَ رَمَضَانَ هَلْ يُصَابُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ اَمْ يُشْتَرَطُ
نِيَّةُ الْفَرْضِ قَالَ اَصْحَابُنَا يُصَابُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَابُدَّ مِنْ
تَعْيِينِ جِهَةِ الْفَرْضِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَقُلْنَا يُصَابُ بِمُطْلَقِ
النِّيَّةِ لِاَنَّهُ صَوْمُ عَيْنٍ فَلَا حَاجَةَ اِلَى تَعْيِينِ جِهَةِ الْفَرْضِ وَتَعْلِيلُنَا
بِاَنَّهُ صَوْمُ عَيْنٍ مُؤَثِّرٌ لِاَنَّ اشْتِرَاطَ النِّيَّةِ اِنَّمَا يَكُونُ لِتَعْيِينِ بَعْضِ
الْاَشْيَاءِ الْمُحْتَمِلَةِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ الْبَعْضُ عَنِ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا تَحْتَاجُ اِلَى التَّعْيِينِ
وَالتَّمْيِيزِ عِنْدَ مُزَاحَمَةِ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بَعْضًا وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي صَوْمِ
رَمَضَانَ لِاَنَّهُ مُتَعَيِّنٌ بِتَعْيِينِ اللّٰهِ تَعَالَى بِحَيْثُ لَا يُشَارِكُهُ فِي ذٰلِكَ
الْيَوْمِ غَيْرُ صَوْمِ رَمَضَانَ فَيَتَعَيَّنُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهُ مَشْرُوعٌ
الْيَوْمَ كَصَوْمِ النَّفْلِ فِي غَيْرِ اَيَّامِ رَمَضَانَ يَتَعَيَّنُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ
لِاَنَّهُ مَشْرُوعٌ الْيَوْمَ فَسَقَطَ تَعْيِينُ الْجِهَةِ لِكَوْنِهَا مُتَعَيِّنَةً بِتَعْيِينِ
الشَّرْعِ وَتَعْيِينُ الْجِهَةِ نَحْوَ اَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ صَوْمَ رَمَضَانَ فَرِيضَةَ
بِخِلَافِ اَصْلِ النِّيَّةِ فَاِنَّهُ شَرْطٌ لِتَمْيِيزِ الْعِبَادَةِ مِنَ الْعَادَةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ
كَمَا يَكُونُ لِلْعِبَادَةِ يَكُونُ لِلْعَادَةِ فَلَابُدَّ مِنْ قَطْعِ الْاِحْتِمَالِ بِالنِّيَّةِ وَتَعْلِيلُ
الْخَصْمِ لَيْسَ بِمُؤَثِّرٍ لِاَنَّ كَوْنَهُ فَرْضًا لَا يُوجِبُ اِلَّا اِصَابَةَ الْمَاْمُورِ بِهِ
بِالْاِتْيَانِ بِهِ وَلَا يَنَافِي كَوْنَهُ مُتَعَيِّنًا فَاِذَا لَمْ يَكُنِ التَّنَافِي
بَيْنَ كَوْنِهِ فَرْضًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ عَيْنًا لَمْ يَحْتَجْ اِلَى التَّعْيِينِ فِي الْجِهَةِ لِاَنَّ
جِهَةَ الْفَرْضِ مُتَعَيِّنَةٌ بِتَعْيِينِ اللّٰهِ تَعَالَى وَقَدْ اَصَابَ الْمَاْمُورَ بِهِ
بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا اشْتُرِطَ تَعْيِينُ الْجِهَةِ فِي صَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ
لِاَنَّ يَوْمَ صَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا لِلْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ
فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ تَعْيِينِ الْجِهَةِ حَتَّى يَتَعَيَّنَ اَحَدُهُمَا فَظَهَرَ الْفَرْقُ وَاَرَادَ
الشَّيْخُ بِالْمَاْمُورِ بِهِ فِي قَوْلِهِ فِي اِصَابَةِ الْمَاْمُورِ لٰكِنَّهُ حَذَفَ
بِهِ لِكَوْنِهِ مَعْلُومًا وَقَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِي اُصُولِهِ وَقُلْنَا
فِي صَوْمِ الشَّهْرِ اِنَّهُ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ يُتَاَدَّى لِاَنَّهُ صَوْمُ عَيْنٍ وَلِمُؤَيِّدِ
لَابُدَّ مِنْ نِيَّةِ الْفَرْضِ لِاَنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ فَكَانَ الْمُؤَثِّرُ مَا قُلْنَا لِاَنَّ

الْمَقْصُودَ

الْمَقْصُودَ بِالنِّيَّةِ فِي الْاَصْلِ التَّمْيِيزُ وَلَا يُرَادُ بِنِيَّةِ الْجِهَةِ اِلَّا التَّمْيِيزُ
بَيْنَ تِلْكَ الْجِهَةِ وَغَيْرِهَا وَاِذَا كَانَ الْمَشْرُوعُ فِي هٰذَا الزَّمَانِ عَيْنًا
مَعَهُ غَيْرُهُ يُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ فَارْتَفَعَتِ الْحَاجَةُ اِلَى الْجِهَةِ لِلتَّمْيِيزِ
وَلَيْسَ فِي صِفَةِ الْفَرْضِيَّةِ مَا يَنْفِي هٰذَا التَّعْيِينَ حَتَّى يَثْبُتَ بِهِ مَسَاسُ
الْحَاجَةِ اِلَى نِيَّةِ الْجِهَةِ لِلتَّمْيِيزِ اِلَى هُنَا لَفْظُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ رَحِمَهُ اللّٰهُ

قَوْلُهُ وَهٰذَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصَى اَيِ الْجَرَيَانُ فِي الْفُرُوعِ
عَلَى التَّعْلِيلِ بِوَصْفٍ مُؤَثِّرٍ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصَى مِنْهَا مَا قَالَ شَمْسُ
الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِي اُصُولِهِ فِي الضَّرُورَةِ اِذَا جَاحَ بِنِيَّةِ النَّفْلِ
لَا يَقَعُ حَجَّةً عَنِ الْفَرْضِ لِاَنَّهَا عِبَادَةٌ بِاَرْكَانٍ مَعْلُومَةٍ بِاسْمَاءٍ بِهَا
كَالصَّلَاةِ وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلَى وَصْفٍ مُؤَثِّرٍ وَهُوَ اَنْ تَاَدِّيَ هٰذِهِ الْعِبَادَةِ
بِمُبَاشَرَةِ اَرْكَانِهَا لَا بِوَقْتِهَا فَصَحَّةُ اَدَاءِ هٰذِهِ الْاَرْكَانِ فِي الْوَقْتِ
فَرْضًا لَا يَبْقَى صَحَّةُ اَدَائِهَا نَفْلًا وَاِذَا بَقِيَ الْاَدَاءُ بِصِفَةِ النَّفْلِيَّةِ
مَشْرُوعًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَتَعْيِينُهُ جِهَةَ النَّفْلِ بِالنِّيَّةِ صَادَفَ مَحَلَّهُ فَيَجِبُ
اِعْتِبَارُهُ لِلْمُحَالَةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ فِي الشَّهْرِ اِلَى هُنَا لَفْظُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ

قَوْلُهُ فَاِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِالْاَثَرِ لَا يَكُونُ قِيَاسًا لِاَنَّهُ
لَا قِيَاسَ اِلَّا بِالْاَصْلِ قُلْنَا الْاَثَرُ لَا يَكُونُ اِلَّا بِاَصْلٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ مِثْلُ
قَوْلِنَا فِي اِيدَاعِ الصَّبِيِّ اِنَّهُ سُلِّطَ عَلَى اِسْتِهْلَاكِهِ لِاَنَّ اَصْلَهُ اِبَاحَةُ
الطَّعَامِ عَلَى اَنَّ ثَمَّةَ مَا لَا اَصْلَ لَهُ عُلِمَ شَرْعِيَّتُهُ لَا قِيَاسًا وَالصَّحِيحُ
اَنَّهُ قِيَاسٌ عَلَى مَا قُلْنَا لٰكِنَّهُ مَتْرُوكٌ لِوُضُوحِهِ وَجَوَابُ وُرُودِ
السُّؤَالِ اَنْ يُقَالَ اِنَّكُمْ بِالْوَصْفِ الْمُؤَثِّرِ تَجْعَلُونَ الْاَثَرَ شَرْطَ صِحَّةِ
الْعِلَّةِ وَرُبَّمَا يَقَعُ تَعْلِيلُكُمْ بِلَا اَصْلٍ يُقَاسُ عَلَيْهِ وَلَا قِيَاسَ الْاَعَلَى
اَصْلٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ فَقَالَ فِي جَوَابِهِ نَعَمْ لَابُدَّ مِنْ ذِكْرِ الْاَصْلِ
الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ كَمَا اِذَا اَوْدَعَ الصَّبِيُّ مَالًا فَاسْتَهْلَكَهُ اَنَّهُ لَا يَضْمَنُ لِاَنَّهُ
سُلِّطَ عَلَى اسْتِهْلَاكِهِ وَالتَّسْلِيطُ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ لَا يُوجِبُ الضَّمَانَ
كَمَا اِذَا اَبَاحَ الطَّعَامَ لِلصَّبِيِّ صَرِيحًا فَاسْتَهْلَكَهُ وَلٰكِنْ قَدْ يُتْرَكُ ذِكْرُ

الأصل عند التعليل لوضوحه على أنا نقول اذا لم يذكر الاصل لا يسمى
قياسا وانما يسمى علة شرعية اى ثابتة بالشرع فلا يرد الصبح
هو الوجه الاول وقول الشيخ على ما قلنا اشارة على ما قال
عند بيان دليلنا على ان صحة العلة بالاثر بقوله وذلك مما يعرف بالبيان
والوصف بوجه مجمع عليه يعني ان الاثر يكون بوصف مجمع عليه
وقوله لكنه مسكوت اى لكن الاصل مسكوت عنه لوضوحه
ومسئلة ايداع الصبي مر تحقيقها في باب بيان التغيير فلينظر
ثمة واصل هذا السؤال والجواب ما ذكره صاحب التقويم فيه
فقال فان قيل قد ذكرت ان من شرط صحة القياس وجود الاصل
وفرع ثم صححته بلا اصل قلنا ان ابطلتني التصحيح بلا اصل لم
استهد قياسا وسميت علة شرعية ثابتة بالرأي كالقياس كما قلت انت
في تعليل الاصل بما لا يتعدى على ان التأثير اشارة الى الاصل لانه
اذا قلت الصبي المودع لا يضمن اذا استهلك لانه سلط عليه
فمتى انكر الخصم ان يكون علة رددته الى المأذون بالاستهلاك لصغره
وانما لم نذكره للاستغناء عنه فثبت ان الصحيح هو القول بالمؤثر
الى هنا لفظ التقويم واوضح هذا السؤال والجواب شمس الائمة
السرخسي في اصوله فقال فان قيل كيف يستقيم هذا القياس
لا يكون الا باصل وفرع فاذا انتفى تقدير الشيء بالشيء
ويجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون قياسا قلنا قد قال
بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة
وبدون ذكر الاصل استدلالا بالعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما
قال الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة
وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكنه يكون بيان علة شرعية للحكم
قال رضي الله عنه والاصح عندي ان نقول هو قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لامحالة ولكن

يستغني

يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره فيما يقع
الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلط على ذلك فانه لهذا
الوصف يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان من اباح لصبي طعاما فتناوله
لم يضمن لانه بالاباحة سلط على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه
وقد ذكر فيها الاصل ما قال علماؤنا في طول الحرة انه لا يمنع نكاح
الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح الحرة
وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف المحل الذي يبتنى عليه
عقد النكاح شرعا ولا بد له من محل آخر ليكون الرقيق في التنصيف الباقي
بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك الكل بعينه ولكن في هذا المعنى بعض الغموض فتقع
الحاجة الى ذكر الاصل وكذلك علمنا في جواز نكاح الامة الكتابية للمسلم قلنا
كل امرأة يجوز للمسلم نكاحها اذا كانت مسلمة يجوز نكاحها اذا كانت كتابية
كالحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان تأثير الرق في تنصيف المحل
وما يبتنى على المحل الذي في جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف
في عدد فان المرأة لا تحل الا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف في الاحوال
وهو ان الامة من المحللات منفردة عن الحرة ومن المحرمات مضمومة الى
الحرة فلا يتزوجها على حرة ويتزوجها اذا لم تكن حرة ثم النصف الباقي في
جانب الامة هو الثابت في حق الحرة فاذا كان بهذا المحل يتزوج الحرة مسلمة
كانت او كتابية عرفنا انه يتزوج الامة مسلمة كانت او كتابية ولكن
في هذا الكلام بعض الغموض فتذكر الاصل عند التعليل فعرفنا ان جميع
ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل
الاحكام الشرعية الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

باب المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد

اراد بالمقالة الثانية المقالة الاولى وهي الطرد لانه ذكر في الباب المتقدم
ان العلماء اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين فقال اهل الطرد انه
يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف

والحلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل فوقع قول اهل الطرد ثم اولا كما ترى
ثم الشيخ لما اشتغل ببيان القول الثاني اولا تاخر ببيان القول الاول
عن القول الثاني فوقع القول الاول ثانيا في البيان فسماه مقالة ثانية وهذا
عذر من سمية الشيخ المقالة الاولى مقالة ثانية ولكن مع هذا لم يكن الشيخ يحتاج
الى بيان الطرد في باب على حدة وكان يكفيه ان يتبينه في الباب المتقدم بعد
فراغه عن بيان قول ائمة الفقه فكان ذكر الباب ممتنا استغالا بما لا يعنيه
ثم الضمير في وجوهه راجع الى المقالة على تاويل القول لانها بمعنى او هو راجع
الى الطرد المذكور في قوله وهو الطرد لانه مقدم معنى لان تقديره باب
المقالة الثانية وهو الطرد وتقسيم وجوهه **قوله** اعلم بان
الاحتجاج بالطرد احتجاج بالنفس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة
افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا يعني ان
من عدل في دليل صحة العلة عن طريق اهل الفقه وهو ان صحتها بالاثر الى مجرد
الصورة باان يوجد الحكم مع الوصف في اكثر من الصور حيث لم يوجد لذلك
الوصف اصل ناقض ولا معارض كان ذلك منه تقصيرا في ذكر دليل صحة
العلة لان من ناى بالطرد فلا ان اجتهد كل الاجتهاد في اثبات الاطراد كان
للسائل ان يقول له لا نسلم ان اصلا اخر ناقضا او معارضا غير ما قلت ليس
بثابت فيضطر حينئذ الى ان يقول لم يثبت عندي ذلك فيفضي به تقصيره
حينئذ الى ان يجعل عدم الدليل دليلا لصحة العلة لم جعل عدم الدليل دليلا
لم يكن فوق جهله جهل فكفى به فسادا اي فساد فلا يضيع العمر بالاصغاء الى
مثله **قوله** والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني
في تقسيم الجملة اي الكلام في هذا الباب قسمان قسم في بيان الطرد هل يصلح حجة
ام لا فيذكر دليلا الطرديس والقسم الثاني في بيان اقسام جملة ما ليس بدليل
ولا حجة انها كم هي **قوله** وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد
دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص

قائما

فائما في الحالين والكل له ولحتجوا جميعا بان دلائل صحة القياس لا تخص
وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولان علل الشرع
امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل اي وقد اتفق اهل هذه
المقالة اي اهل الطرد وهم الذين سماهم القاضي ابو زيد حشوية على ان
اطراد الوصف دليل صحة العلة ولكن اختلافهم فيما بينهم في ان الاطراد
هو الوجود فقال بعضهم الوجود عند الوجود في جميع الاصول يعني في جميع
صور وجود الوصف يعني ان الحكم اذا وجد عند وجود الوصف كان مطردا
فكان دليل صحة العلة ولم يكتف بعضهم بهذا وزاد عليه فقال الاطراد
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم اي وجود الحكم عند وجود الوصف
وعدمه عند عدمه يريد به دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما وقد
استقصينا البحث في الدوران في الباب المتقدم وقال بعضهم الاطراد
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وان يكون النص قائما في الحالين
ولا حكم له الا ان يكون النص ثابتا في حالتي الوجود والعدم ولا حكم للنص ليعلم
به ان ثبوت الحكم بعلته لا بصورة النص وذلك نحو آية الوضوء في النص ذكر
القيام الى الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحدث فان الحكم يدور مع
الحدث وجودا وعدما والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلاة قائم في الحالين
ولا حكم له فانه اذا قام الى الصلاة وهو غير محدث لا يجب عليه الوضوء مع
قيام النص واذا كان محدثا يجب الوضوء وان لم يقم وقد جعل بعضهم هذا الشرط
مفسدا للقياس لان شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في المنصوص عليه بعد
التعليل على ما كان قبله فاذا اجعل التعليل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده
يكون ذلك دليل فساد القياس لا دليل صحته ثم انهم احتجوا جميعا متفقين
على دليل صحة الطرد مع اختلافهم في تفسير الطرد فقالوا الدلائل الموجبة لصحة
القياس لا تخص وصفا دون وصف من الاوصاف التي اشتمل عليها النص
لانه لم يرد نص ولم ينطق على ان هذا الوصف بعينه هو مناط الحكم دون
سائر الاوصاف الا اذا كانت العلة منصوصة ولا كلام لنا فيه بل كل وصف

بل كل وصف من الاوصاف صالح لاضافة الحكم اليه وانه بمنزلة نص من النصوص
في جواز العمل به والتعليل الا ما قام عليه دليل فاذا اطرد كان ذلك دليل
الصحة من غير نظر الى معنى يعقل كما في النص لانه قد يكون معقول المعنى وقد
لا يكون لكن الحكم اذا تخلف عن الوصف كان ذلك دليل انتقاض الوصف وعلل
الشرع لا تتناقض فكان التعليل به فاسدا والا فان العلل الشرعية امارات على
الاحكام ليست بموجبة لها بذواتها بخلاف العلل العقلية الا ترى انها كانت
قبل ورود الشرع ولا حكم معها وانما جعلها الشرع امارة لا غير والا فان الموجب
هو الله تعالى وحده كما انه هو الموجد فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد
كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل والا فان امارة
الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء فحسب لا على وجوده به كالميل للطريق
والمنارة للمدينة وكما يجوز اثبات احكام الشرع بعين النص من غير ان يعقل
فيه المعنى على ان يجعل اسم النص من غير ان يعقل فيه المعنى على ان يكون
ذلك الوصف علة للحكم فاذن للشرع ولاية شرع الاحكام كيف شاء فعلى اشتراط
كون المعنى معقولا فيما هو امارة حكم الشرع اثبات نوع حجر لا يجوز القول به
اصلا كذا قال شمس الائمة والفريق الثاني اشترطوا العدم عند العدم لان
وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة والعلة
اسم لحال تتغير بحلوله حكم الحال فلا يتغير حكمه لكونه مغيرا الا بالعدم عند العدم
فيه ليعلم ان وجود الحكم لم يكن اتفاقا ومر وجه الفريق الثالث وجوابه

قوله وبجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يقتضي
الشهادة بكل وصف كما انه جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب ان
يكون كل لفظة شهادة الا لمعنى معقول يوجب تمييزا فاما قوله انها امارات
فكذلك في حق الله تعالى فاما في حقنا فهي ممنوعون يتبلون بشبه الاحكام
الى العلل كما ينسب الاجزية الى افعالهم وينسب الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهي الشبه الا ترى انه وجب القصاص

على

على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين
العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه
يزاحمه الشرط فيه ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه
لم يبق له اصل مناقض او معارض وهل ثبت ذلك لك الا بادن وقفت عن
الطلب وقد كان يتأتى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح
دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى
ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف اي الجواب عن احتجاج اهل الطرد على ان الاطراد
دليل صحة العلة ان الشرع جعل الاصل شاهدا يعني ان دلائل الشرع التي
جعلت القياس حجة جعلت الاصول من الكتاب والسنة والاجماع شهودا للحكم
وجعلت الوصف شهادة على ما مر في اول باب القياس وكون الاصل شاهدا
لا يقتضي الشهادة بكل وصف بل بوصف متميز من بين سائر الاوصاف له اثر
في عين صورة النزاع كما ان الشرع جعل كامل الحال من الناس شاهدا وهو الحر
العاقل البالغ العدل ثم لا يقع منه كل لفظ شهادة مثل قوله اعلم واتقن
اتيقن او لخلف بل يقع الشهادة بلفظ خاص وهو اشهد فاما قوله انها امارات
فكذلك في حق الله تعالى ان قول اهل الطرد ان العلل الشرعية امارات لا موجبة
فنقول نعم انها كذلك في حق الله تعالى اي انها امارات محضة في حق الله
تعالى فاما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لان الشرع جعلها موجبة
في حقنا وان لم تكن موجبة في الاصل لان الله تعالى ابتلى عباده بنسبة الاحكام
الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسب الاجزية من
الحدود الى الافعال نحو الزنا والشرب والقذف وكما نسب الملك الى البيع
حيث يقال الملك حكم البيع ونسب حل البضع الى النكاح ونسب القصاص
الى القتل حتى اوجب القتل العمد القصاص على القتل وان كان المقتول ميتا
بالاجل لا جل له سواه فعلم ان العلل الشرعية جعلها الشرع موجبة في حقنا
بحكم ما يليق بالعلل وهي نسبة الاحكام بان يقال هذا الحكم ذاك لانها موجدة للاحكام
لان الموجد هو الله وحده لا شريك له واذا كانت العلل موجبة في حقنا

لَابُدَّ مِنَ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْعِلَلِ وَالشُّرُوطِ لِاَنَّ الْحُكْمَ كَمَا يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وُجُودًا وَعَدَمًا
يَدُورُ مَعَ الشَّرْطِ اَيْضًا وَبِمُجَرَّدِ الْاِطِّرَادِ لَا يُمَيَّزُ بَيْنَ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ اَلَا تَرَى اَنَّ مَنْ قَالَ
لِعَبْدِهِ اَنْتَ حُرٌّ اِنْ كَلَّمْتُ زَيْدًا دَارَ وُجُودُ الْعِتْقِ مَعَ الْكَلَامِ وَهُوَ شَرْطٌ كَمَا دَارَ
مَعَ قَوْلِهِ اَنْتَ حُرٌّ وَهُوَ عِلَّةٌ فَلَابُدَّ مِنْ مَعْنًى زَائِدٍ يَتَمَيَّزُ بِهِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ وَاَوْرَدَ
الْقَاضِي اَبُو زَيْدٍ فِي هٰذَا الْمَقَامِ سُؤَالًا وَجَوَابًا فَقَالَ فَاِنْ قِيلَ اَنَّ اَصْلَ
الدَّوَرَانِ مَعَ الْعِلَّةِ دُونَ الشَّرْطِ فَالشَّرْطُ لَا يَصِيرُ شَرْطًا اِلَّا بِتَعْلِيقِ مِنَّا قُلْنَا
اَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ مَا صَادَتْ عِلَلًا اِلَّا بِتَعْلِيقِ الشَّرْعِ الْوُجُودَ بِهَا فَكَانَتْ كَالشُّرُوطِ
فِي هٰذَا الْمَعْنَى وَلَا عَنَادَ اِنْ سَلَّمْنَا هٰذَا الْكَلَامَ فَقَدِ احْتَمَلَ الدَّوَرَانُ اَنْ يَكُونَ مَعَ الشَّرْطِ
دُونَ الْعِلَّةِ فَلَمَّا احْتَمَلَ لَمْ يَصِرْ حُجَّةً مَعَ الِاحْتِمَالِ وَنَحْنُ ذَكَرْنَا الْوُجُوهَ فِي بُطْلَانِ
الدَّوَرَانِ فِي الْبَابِ الْمُتَقَدِّمِ عِنْدَ قَوْلِهِ وَاخْتَلَفُوا فِي دَلَالَةِ كَوْنِهِ عِلَّةً وَلَا اَنَّ نِهَايَةَ
الْاِطِّرَادِ اَلْجَهْلُ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ لِاَنَّ لِلسَّائِلِ اَنْ يَقُولَ لِمَ قُلْتَ اَنَّ اَصْلًا آخَرَ نَاقِضًا
اَوْ مُعَارِضًا غَيْرَ مَا قُلْتَ لَمْ يَثْبُتْ فَيَقُولُ لَمْ اَجِدْ فِيمَا طَلَبْتُ وَهٰذَا تَقْصِيرٌ
مِنِّي فِي الطَّلَبِ وَجَهْلٌ بِوُجُودِ النَّاقِضِ وَالْمُعَارِضِ وَكَانَ التَّمَسُّكُ بِالْجَهْلِ حَاصِلًا
لَهُ قَبْلَ الطَّرْدِ فَلَمْ يَكُنْ حَاجَةٌ اِلَى الطَّرْدِ وَقَوْلُ الشَّيْخِ وَاَمَّا الْعَدَمُ فَلَيْسَ
بِشَيْءٍ فَلَا يَصْلُحُ دَلِيلًا جَوَابٌ عَنْ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي تَغْيِيرِ الْاِطِّرَادِ بِزِيَادَةِ الْعَدَمِ
عِنْدَ الْعَدَمِ فَاَجَابَ عَنْهُ وَقَالَ الْعَدَمُ عِبَارَةٌ عَنْ لَاشَيْءٍ وَمَا لَاشَيْءَ لَا يَصْلُحُ
دَلِيلًا لِصِحَّةِ الْعِلَّةِ فَقَدِ اشْتَرَطَ الْعَدَمَ عِنْدَ الْعَدَمِ وَلَا يَصْلُحُ الْعَدَمُ عِنْدَ الْعَدَمِ
دَلِيلًا عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ اَيْضًا لِاَنَّهُ جَائِزٌ اَنْ يَبْقَى الْحُكْمُ مَعَ انْعِدَامِ الْعِلَّةِ بِوُجُودِ عِلَّةٍ
اُخْرَى بِجَوَازِ اَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَعْلُولًا بِعِلَلٍ شَتَّى لِاَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلنَّصِّ بِالْاِجْمَاعِ كَانْتِقَاضِ الْوُضُوءِ
بِالْحَدَثِ وَالصَّوْمِ وَالْاِغْمَاءِ وَالْجُنُونِ وَحُصُولِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَالْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ
وَالْاِرْثِ وَالِاسْتِيلَاءِ عَلَى مَالٍ مُبَاحٍ وَكَوُجُوبِ الْقَتْلِ بِالرِّدَّةِ وَالْقَتْلِ وَالْحِرَابَةِ
وَالزِّنَا بَعْدَ الْاِحْصَانِ وَالسَّعْيِ فِي الْاَرْضِ بِالْفَسَادِ وَالْاَثَرِ يَانِ مِثْلَ هٰذَا لَا يُوجَدُ
فِي عِلَلِ السَّلَفِ اَغْنِي اَنَّ مِثْلَ هٰذَا الَّذِي ذَهَبَ اِلَيْهِ اَهْلُ الطَّرْدِ فِي جَعْلِ الْاِطِّرَادِ
دَلِيلَ صِحَّةِ الْعِلَّةِ لَا يُوجَدُ فِي الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ عَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كَاَنَّهُمْ لَمْ يَشْتَغِلُوا
بِذٰلِكَ بَلِ الْمَنْقُولُ عَنْهُمُ الِاشْتِغَالُ بِالْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ فِي آخِرِ الْبَابِ الْمُتَقَدِّمِ

وَقَوْلُ

وَقَوْلُ الشَّيْخِ فَلَا يَصِحُّ شَرْطُ عَدَمِهِ اَيْ لَا يَصِحُّ اِشْتِرَاطُ عَدَمِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ
فِي تَغْيِيرِ الْاِطِّرَادِ وَشَرْطُ بِرَفْعِ الطَّاءِ لَوْ اَوْقَعَ سَمَاعُنَا بِهِ رَارًا بِغَرْغَانَهُ وَبُخَارَا
وَرُوِيَ فَلَا يَصْلُحُ وَقَوْلُهُ يُبْنَى لَكَ اَيْ يُبْنَى لَكَ **قَوْلٌ** وَاَمَّا
مِنْ شَرْطِ اَنْ يَكُونَ النَّصُّ قَائِمًا فِي الْحَالَيْنِ وَالْحُكْمُ لَهُ فَقَدِ احْتَجَّ بِاٰيَةِ الْوُضُوءِ
وَبِقَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ اَنَّهُ مَعْلُولٌ بِشُغْلِ الْقَلْبِ
لِاَنَّهُ يَحِلُّ لَهُ الْقَضَاءُ وَهُوَ غَضْبَانُ عِنْدَ فَرَاغِ الْقَلْبِ وَلَا يَحِلُّ الْقَضَاءُ عِنْدَ
شُغْلِهِ بِغَيْرِ الْغَضَبِ اَلَا اَنَّ هٰذَا شَرْطٌ لَا يَكَادُ يُوجَدُ اِلَّا نَادِرًا فِي بَعْضِ الْاُصُولِ ظَاهِرًا
فَكَيْفَ يُجْعَلُ اَصْلًا وَذٰلِكَ غَيْرُ مُسَلَّمٍ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَدَثَ لَمْ يَثْبُتْ فِي بَابِ الْوُضُوءِ
بِالتَّعْلِيلِ بَلْ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَصِيغَتِهِ اَيْ وَاَمَّا مَنْ شَرَطَ مِنْ اَهْلِ الطَّرْدِ فِي تَغْيِيرِ
الْاِطِّرَادِ اَنْ يَكُونَ النَّصُّ قَائِمًا فِي الْحَالَيْنِ وَالْحُكْمُ لَهُ حَيْثُ قَالَ الْاِطِّرَادُ اِذَا الْوُجُودُ
عِنْدَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمُ عِنْدَ الْعَدَمِ وَاَنْ يَكُونَ النَّصُّ قَائِمًا فِي الْحَالَيْنِ وَالْحُكْمُ لَهُ اَيْ
فِي حَالِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَالْحُكْمُ لِلنَّصِّ فَقَدِ اسْتَدَلَّ عَلَى شَرْطِهِ بِاٰيَةِ الْوُضُوءِ
وَبِنَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا الْاٰيَةَ بَيَانُهُ اَنَّ النَّصَّ مَعْلُولٌ
بِالْحَدَثِ حَيْثُ دَارَ وُجُوبُ الطَّهَارَةِ مَعَهُ وُجُودًا وَعَدَمًا اِلَّا مَعَ الْقِيَامِ اِلَى الصَّلَاةِ
فَاِنَّهُ اِذَا قَامَ اِلَى الصَّلَاةِ وَهُوَ غَيْرُ مُحْدِثٍ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الطَّهَارَةُ مَعَ وُجُودِ الْقِيَامِ
وَاِذَا كَانَ مُحْدِثًا يَجِبُ الطَّهَارَةُ وَاسْتَدَلَّ اَيْضًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَقْضِي الْقَاضِي عَلَيْهِ
وَهُوَ غَضْبَانُ فَاِنَّهُ مَعْلُولٌ بِشُغْلِ الْقَلْبِ وُجُودًا وَعَدَمًا فَاِنَّهُ اِذَا وُجِدَ
شُغْلُ الْقَلْبِ بِشَيْءٍ آخَرَ وَلَا غَضَبَ لَمْ يَحِلَّ لَهُ الْقَضَاءُ وَاِذَا لَمْ يُوجَدْ شُغْلُ
الْقَلْبِ وَبِهِ اَذًى غَضَبٍ يَحِلُّ لَهُ الْقَضَاءُ وَعِبَارَةُ الْقَاضِي اَبِي زَيْدٍ فِي التَّقْوِيمِ
عِلَلُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَقْضِي الْقَاضِي حِينَ يَقْضِي وَهُوَ غَضْبَانُ
بِشُغْلِ الْقَلْبِ دَارَ الْمَنْعُ مَعَهُ لَا مَعَ الْغَضَبِ حَتَّى اِذَا كَانَ وَجَعٌ شَاغِلٌ لِلْقَلْبِ
اَوْ خَوْفٌ حَرُمَ الْقَضَاءُ عَلَيْهِ وَاِذَا كَانَ بِهِ اَذًى غَضَبٍ لَا يَشْغَلُ قَلْبَهُ حَلَّ لَهُ الْقَضَاءُ
اِلَى هُنَا لَفْظُ التَّقْوِيمِ فَقَالَ الشَّيْخُ فِي جَوَابِ هٰذَا اِلَّا اَنَّ هٰذَا شَرْطٌ لَا يَكَادُ يُوجَدُ
اِلَّا نَادِرًا فِي بَعْضِ الْاُصُولِ ظَاهِرًا فَكَيْفَ يُجْعَلُ اَصْلًا مَعْنَاهُ لٰكِنَّ هٰذَا الشَّرْطَ وَهُوَ
شَرْطُ قِيَامِ النَّصِّ وَالْحُكْمِ لَهُ شَرْطٌ لَا يُوجَدُ فِي جَمِيعِ الْاُصُولِ بَلْ يُوجَدُ نَادِرًا فِي

عَلَيْهِ

بعض الاصول كما في هذين النصين وذلك ايضا بحسب الظاهر قبل امعان النظر
في المعنى والنادر لا يجعل اصلا على انا نقول ان دعواهم قيام النص والحكم
له في هذين النصين ايضا غير مسلم مع ندرته لان الحدث ليس بثابت بالتعليل
في الوضوء بل ثبت بصيغة النص ودلالته اما صيغة النص فلان الله تعالى
قال في التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء وان كنتم مرضى او على سفر او
جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا وقد ثبت الحدث في البدل بصيغة النص فثبت في المبدل ايضا وهو الوضوء
لانا نجعل النص في البدل كالنص في المبدل لان البدل لا يفارق الاصل بسببه
وانما يفارقه بحاله اعني بصفته لان صفة الاصل التطهير بطبعه وصفة البدل التلويث
ويتادى البدل ايضا بخلاف ما يتادى به الاصل وقال في الطهارة الكبرى ومنى
الغسل وان كنتم جنبا فاطهروا واذكر الحدث فيها والنص في الكبرى نص في الصغرى
فصار تقدير الاية والله اعلم اذا قمتم الى الصلاة اي قمتم من النوم كذا قال زيد
ابن اسلم والنوم دليل الحدث فيكون الحدث ثابتا بالدلالة هذا معنى كلام
الشيخ وقال صاحب التقويم واما اية الوضوء فغير معقولة بالحدث عندنا
والوضوء انما يجب للصلاة على ما بيناه في اول الكتاب ولكن لا يجب الا على محدث
والحدث شرط زيد في الاية كما بالراي ولكن بدلالة النص فانه قال ولكن يريد
ليطهركم وقال في الاغتسال وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في بدل الوضوء او
جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
وانما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل مما يجب به الاصل فتبين ان المراد بقدر
الاية اذا قمتم وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما في الاية ما يدل
عليه على ما عليه لسان العرب ونحن لم ننكر الاختصار والوقوف عليه والزيادة
بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة بالراي فانها تجري مجرى النسخ لا مجرى
التخصيص على ان التخصيص عندنا لا يجوز ابتداء بالراي وكذلك قول
النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء
وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى ولا تقل

لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عرف ذلك بدلالة محل الخطاب
ما هو من التعليل بالراي للقياس في شيء الى هنا لفظ التقويم وقال شمس
الائمة السرخسي في اصوله فاما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين ولا
حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسدا للقياس باعتبار ما ذكرنا ان شرط صحة
التعليل هو ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا جعل
التعليل على وجه لا يبقى للنص بعده حكم يكون ذلك اية فساد القياس لا دليل
صحته فاما من شرط ذلك مستدلا بما ذكرنا فالجواب عن كلامه ان هذا وانما
ابتلي به لقلة تاءمله لان المقصود بالتعليل تعدية حكم النص الى محل لا نص
فيه فكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل واذا لم يبق له حكم فالتعدية
بالتعليل في اي شيء تكون فاما اية الوضوء فنحن لا نقول ان الحدث علة لوجوب
الوضوء ولكن من شرط القيام لاداء الصلاة الطهارة عن الحدث فكان
تقدير الاية اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز
والاختصار على ما هو عادة اهل اللسان في اسقاط بعض الالفاظ ايجازا اذا
كان في الباقي دليل عليه فهو المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى
ولكن يريد ليطهركم وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله عند ذكر البدل او جاء
احد منكم من الغايط وقد علم ان البدل انما يجب عند عدم الاصل بما يجب به
الاصل فظهر انا انما جعلنا الحدث شرطا لوجوب الوضوء عند القيام للصلاة
بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالراي وكذلك قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان انما عرفنا ان المراد النهي عن القضاء
عند شغل القلب لمخافة الغلط بدليل الاجماع لا بطريق الاستنباط بالراي والاجماع
حجة سوى الراي فاذن التعليل بالراي يكون بعد الاجماع بالاتفاق فكيف
يستقيم ان لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالراي
الا بعد النص لا لاثبات الحكم فيما لا نص فيه الى هنا لفظ شمس الائمة السرخسي
واثبت القاضي ابو زيد وشمس الائمة الحدث بدلالة النص حسبما بصيغة
النص وفخر الاسلام ادعى انه ثابت بصيغة النص وفيه نظر لان جعل الصيغة

الواردة في التيمم أو في الطهارة الكبرى ووردا في الوضوء فيه صعوبة
وقول فخر الاسلام والنص في البدل نص في الاصل لانه لا يفارقه بحاله لا بسببه
فيه نظر لان لقائل ان يقول سلمنا انه لا يفارقه بسببه ولكن الحدث شرط
الوضوء لا سببه لان سببه الصلاة وفي كلام صاحب التقويم وشمس الائمة
ايضا نظر لان لقائل ان يقول سلمنا ان البدل يجب بما يجب به الاصل ولا يفترق
الموجب لهما ولكن الموجب للوضوء ليس بحدث بل الموجب هو الصلاة وانما
الحدث شرط فكذا الموجب للتيمم هو الصلاة والحدث شرط فلا يلزم اذن
من جعل الحدث شرطا في البدل وهو التيمم شرطه في الاصل وهو الوضوء لان
البدل يفارق الاصل في الشرط الاثري ان النية شرط في التيمم دون الوضوء
والجواب الثاني في اثبات الحدث وجعله شرطا للوضوء ما بيناه في غاية البيان
وهو ان الامر في الوضوء امر بالتطهير والتطهير يقتضي النجاسة لا محالة اما
حقيقة او حكما فالاول منتف بالاجماع فتعين الثاني والا يلزم الغاء النص
عن الفايدة وايضا القيام المذكور باطلاقه يتناول كل قيام وهو غير مراد
بالاجماع فتعين لخصوص وهو القيام الى الصلاة وهو محدث وتقدير
الاية اذن والله اعلم اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون او اذا قمتم الى الصلاة
من منامكم والنوم دليل الحدث ايضا ثم قوله عليه السلام لا يقضي القاضي
وقع على النهي بالايماء في اصول فخر الاسلام ووقع في التقويم واصول شمس الائمة
على النهي بلا ايماء ولم يذكر فخر الاسلام في كتابه حين يقضي وهو مذكور في التقويم
واصول شمس الائمة وحدث البخاري في الصحيح وقال حدثنا آدم قال حدثنا
شعبة قال حدثنا عبد الملك بن عمير قال سمعت عبد الرحمن بن ابي بكرة قال
كتب ابو بكرة الى ابنه وكان بسجستان ان لا تقضين بين اثنين وانت غضبان
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقضين حكم بين اثنين وهو
غضبان وقال مسلم في صحيحه حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا ابو عوانة
عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن ابي بكرة قال كتب ابي وكتبت له الى
عبيد الله بن ابي بكرة وهو قاضي بسجستان ان لا تحكم بين اثنين وانت غضبان

فاني سمعت

فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان
وقال الترمذي في جامعه حدثنا قتيبة قال حدثنا ابو عوانة عن عبد الملك
ابن عمير عن عبد الرحمن بن ابي بكرة قال كتب ابي الى عبيد الله بن ابي بكرة وهو
قاض ان لا يحكم بين اثنين وهو غضبان فاني سمعت رسول الله يقول لا يحكم
الحاكم بين اثنين وهو غضبان قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وابو بكرة
اسمه نفيع وقال ابو داود في السنن حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفين عن
عن عبد الملك قال حدثنا عبد الرحمن بن ابي بكرة عن ابيه انه كتب الى ابنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقضي الحاكم بين اثنين وهو غضبان
قول وهذا النظم والله اعلم لان الوضوء مطهر فدل على
قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلاة والحدث
شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا
لا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلاة بل هو فرض
خالص فلم يشرع الامر فيه بالحدث اشار الشيخ بقوله وهذا النظم الى قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي وهذا النظم ورد هكذا بلا ذكر الحدث
لانه امر بالوضوء والوضوء مطهر والمطهر يقتضي سابقة النجاسة لا محالة
والا يكون اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال فاستغنى عن ذكر الحدث
ويدل عليه قوله تعالى في سياق الاية ولكن يريد ليطهركم قال تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى
او على سفر او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون الى هنا اية واحدة
بخلاف التيمم حيث ذكر الحدث ثمة بقوله او جاء احد منكم من الغايط او لامستم
النساء لان التيمم استعمال التراب عند عدم الماء وهو تلويث بدنه لا تطهير
ولم يوجد فيه ما يدل على سابقة النجاسة فذكر الحدث صريحا ليعلم انه شرط

وجوب التيمم فلو لم يذكر الحدث لوقع في الوهم ان وجوب التيمم امر تعبدي
يجب مطلقا سواء وجد الحدث او لم يوجد فورد على ما قال ان الوضوء مطهر
فدل على قيام النجاسة بذكر الحدث عند ذكر الاغتسال بقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا مع ان الاغتسال مطهر ايضا كالوضوء ففرق بينهما فقال والوضوء
متعلق بالصلاة والحدث شرطه على معنى ان الوضوء يجب على من يجب عليه
الصلاة وسبب وجوب الوضوء وجوبا الوضوء وجوب الصلاة ولم يذكر الحدث
في الوضوء صريحا اشارة الى تنوعه الى سنة وفرض فمن اراد الصلاة ولم يحدث
كان الوضوء عليه فرضا واذا لم يكن محدثا كان سنة امتثالا لاظاهر الامر فاما
الغسل الذي تعلق به الصلاة فليس بمتنوع لانه ليس بمشروع لكل صلاة على
وجه السنة بل هو نوع واحد وهو انه فرض فذكر الحدث لعدم تنوع الغسل
ولا يقال الغسل ايضا متنوع لانه سن لصلاة الجمعة لان غاية امره
ان يكون مسنونا لصلاة الجمعة وكلنه ليس بمسنون لكل صلاة والوضوء مسنون
ومندوب لكل صلاة على انا نقول الغسل يوم الجمعة لشرف اليوم لا لصلاة الجمعة
على ما روي عن الحسن بن زياد فلا يرد السؤال اصلا ثم اعلم ان من اراد القيام
الى الصلاة يتوضأ لها سواء كان محدثا او غير محدث وهو مذهب ابن مسعود
وابن عمر رضي الله عنهما كذا ذكر الاخفش في معاني القرآن وقال بعضهم
كان ذلك واجبا لكل صلاة مفروضة ثم نسخ بالسنة المعروفة وهي ان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى يوم فتح مكة خمس صلوات بوضوء واحد ومسح
على خفيه ولم يفرق الاية بين سفر وحضر وشرح ذلك فيما قال الترمذي
في جامعه حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن هو ابن
مهدي قالا حدثنا سفيان عن عمرو بن عامر الانصاري قال سمعت انس بن مالك
يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة قلت فانتم ما
كنتم تصنعون قال كنا نصلي الصلوات كلها بوضوء واحد ما لم نحدث قال
هذا حديث حسن صحيح وقد روي في حديث عن ابن عمر عن النبي عليه السلام
انه قال من توضأ على طهر كتب الله له بعشر حسنات قال روي هذا الحديث

الافريقي

الافريقي عن ابي عطيف عن ابن عمر عن النبي عليه السلام حدثنا بذلك حسين بن
حريث المروزي قال حدثنا محمد بن يزيد الواسطي عن الافريقي وهو ابو امية
ضعيف قال علي قال يحيى بن سعيد ذكر هشام بن عروة هذا الحديث فقال
هذا اسناد مشرقي وقال الترمذي ايضا حدثنا محمد بن بشار قال
حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة
عن ابيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام
الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال عمر انك فعلت
شيا لم تكن تفعله قال عمد افعلته قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وقال
الترمذي ايضا والعمل على هذا عند اهل العلم انه يصلي الصلوات بوضوء واحد
ما لم يحدث وكان بعضهم يتوضأ لكل صلاة انتجابا واردة الفضل اشار الى هذا
لفظ الترمذي قوله وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقط
لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية
اي كما ان نقض الوضوء ليس بمعلول بالحدث بل الحدث ثابت بدلالة النص كما بينا وكذلك
نص منع القضاء عند الغضب معلول بشغل القلب بدلالة الاجماع لمخافة الغلط لا
بالرأي والاستنباط وقولهم النص قاصر في الحالين ولا حكم له ولهذا اذا كان
له اذن في غضب لا يشغل القلب حل له القضاء ممنوع لانه محال ان يوجد الغضب
ولا يوجد شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكون القلب عن الغضب سكونا
تاما حتى يزول القلب فيحل القضاء بعد ذلك فكيف يستقيم قيام النص في
الحالين ولا حكم له والتعليل لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه واذا لم يكن للنص
حكم من اين يتصور التعدية ومثل هذا لا يتكلم به الا صاحب الوسوسة
وتعليلنا بالشغل انما كان ليثبت الحكم وهو المنع عن القضاء بالشغل عند عدم
الغضب لا ان لا يثبت عند الغضب بيان القاضي شمس الائمة مضى قبل هذا
قوله واما تقييم هذه الجملة فاعلم ان اول قاعدة الاطراد وجودا
او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج
باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذي يليه الاحتجاج

شغل و

بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف
والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اي واما
تقسيم جملة الاحتجاج بما ليس بدليل ولا حجة وقد تكلف بعضهم في تبويب هذه
الوجوه بما لا اصل له عند النظر وما يعجبني وضع الشيخ وترتيبه ايضا والاولى
في الوضع والترتيب ما عمله شمس الائمة رحمه الله في اصوله لانه كسر الباب
اولا لوجوه الاحتجاج بما ليس بحجة وذكر كل فصلا فصلا وبدا بالاحتجاج بلا
دليل وهو احسن مما ذكره فخر الاسلام لانه ذكره في آخر جميع الوجوه ولان
الكلام في الاحتجاج بما لا يصلح حجة والاحتجاج بان لا دليل صريحا اقوى دلالة
على عدم الحجة فكان اولى بالتقديم وقال الشيخ ايضا والذي يليه ما لا يشك
في فساده ولا يعلم اي شيء ما لا يشك في فساده وكذا لا يعلم قوله والذي
يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف وشمس الائمة بين ذلك وجعله
من وجوه الاحتجاج بالاطراد وكرر الشيخ ايضا قوله والذي يليه عند بيان الوجوه
بلا حاجة الى التكرار لانه كان يكفيه ان يذكر الوجوه بواو العطف وهذا
لان شمس الائمة قال او لا باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا ثم
قال فهذا الباب يشتمل على فصول ثم قال فالذي نبدا به الاحتجاج بلا
دليل واستقصى البيان فيه وذكر بعد ذلك في فصل ومن الاحتجاج بلا دليل
الاستدلال باستصحاب الحال وبين وجوهه ثم ذكر في فصل آخر ومن هذه
الجملة الاستدلال بتعارض الاشباه ثم ذكر في فصل آخر ومن هذه الجملة الاطراد
بالاطراد ثم قال ثم الطرديات الفاسدة انواع منها ما لا يكمل فساده على
احد ومنها ما يكون بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق ومنها ما يكون بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومنها ما يكون استدلالا بالنفي والعدم واستوفى
الكلام في ذلك وسيجيء البيان في جميع ذلك وانما قال الشيخ عند ذكر الاطراد
وجودا او وجودا وعدما بناء على ما مر من الاختلاف في تفسير الاطراد
عند القائلين بالاطراد **قوله** اما الاول فلان الاطراد لا يثبت
به الا كثرة الشهود او كثرة ادآء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة
العدد

ولا بتكرير العبارة بل بأهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادآئه ولان
الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرط الاثري ان وجود الشيء
ليس بعلة لبقآئه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود
الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره ووجود العلة ولا حكم
بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لفوت وصف من العلة ليس
بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا
على ما تبين ان شاء الله تعالى الا ان هذا على نهج العلل ظاهرا فكان معقدا مار في
اقامه اي انما اول اقام ما لا يصلح دليلا ولا حجة وهو الاطراد انما
لم يصلح دليلا ولا حجة لان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود واذا ان
يوجد الوصف في اصول كثيرة فكانت الاصول شهودا او كثرة ادآء الشهادة
لان الوصف يشهد في كل اصل فكان ذلك لتكرار الشهادة في مجلس القضاء
وصحة الشهادة لا تثبت بكثرة عدد الشهود ولا بتكرار عبارة الشهادة بل
يثبت صحة الشهادة باهلية الشاهد بان يكون حرا عاقلا بالغا وبعدالته
بان يكون الشاهد محترزا عن محظورات دينه واختصاص ادآئه بلفظ خاص
بان يقول اشهد دون ان يقول اعلم او اتيقن فكذا لا يكون الاطراد دليلا
على صحة الوصف كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تغليثه ووصف الركنية
يوجد في غسل الوجه واليدين والرجلين ولكن هذا الوصف لما كان واحدا وجد
في مواضع كان بمنزلة تكرار الشهادة بل يحتاج الى تمييز آخر لهذا الوصف عن
سائر الاوصاف في كونه علة وهو الاثر ولان الوجود قد يكون اتفاقا
اعني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا لا لكون الوصف
علة فلا يكون مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على ان الوصف
علة لثبوت الحكم كما اذا وجدان ان حيوانا من الذهب في بعض خزانته
من بيته لا يكون خبره علة لوجود الحيوان لانه وقع اتفاقا وهذا
كالاوصاف الموجودة في الحنطة من كونها شيئا حبيا ستمر اللون متقوقة
البطن صالحة للغذاء وقد وجدت هذه الاوصاف في بيع الحنطة بالحنطة

ومع هذا لم يتعلق حكم الاثر بواحد من هذه الاوصاف او بكلها فكان وجود
الحكم بواحد منها وجود هذه الاوصاف اتفاقا من غير ان يكون لها اثر وانما المؤثر
في العلية غير هذه الاوصاف وهو الكيل عندنا والطعم عند الشافعي والاقتيات
عند مالك وهذا لم يصح التعدية عند وجود وصف من تلك الاوصاف والعدم
قد يقع لانه شرط اعني ان عدم الحكم عند عدم الوصف قد يكون لا لان ذلك الوصف
شرط لعلية لان الحكم المعلق بالشرط ينتفي عند وما الى ان يوجد الشرط فلم
يكن عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على ان الوصف علة لاحتمال ان ذلك الوصف
شرط والحاصل ان الحكم قد ينعدم لعدم العلة وقد ينعدم لعدم الشرط
كالطلاق ينعدم لعدم العلة وهي قوله انت طالق فكذلك ينعدم لعدم الشرط
من اهلية المطلق ومحلية الطلاق ثم اوضح الشيخ لكون الاطراد غير صالح لصحة
العلة بقوله الا ترى ان وجود الشيء ليس لعلة لبقاء به فكيف يصلح علة للوجود
في غيره بنفيه وهذا لانه لو كان وجوده علة لبقاء به لم يصح فناؤه بعد
وجوده فعلم انه لم يكن علة لبقاء به فثبت ان وجود الوصف ليس بعلة لبقاء به
فاذا لم يكن وجود الوصف علة لبقاء به والبقاء اسهل من الابتداء لم يكن وجود
الوصف علة لابتداء وجود الحكم في غيره بالطريق الاولى بخروج النظر الى نفس
الوصف من غير نظر الى معنى آخر من الاثر او الاضافة وهذا معنى قوله بنفسه فثبت
ان مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف مطردا لم يكن دليلا على صحة العلة وقال
الشيخ وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا يعني ان وجود الحكم عند
عدم العلة لا يصلح دليلا على فاد العلة بحيث اذا ان يثبت الحكم معللا بعلل
شتى كالملك اذا ثبت عند عدم البيع بالارث او للهبة لا يدل على ان البيع لا يصلح
علة للملك وقال ووجود العلة ولا الحكم بنفيه لا يصلح مناقضا بحيث اذا تخلف
الحكم لفوت وصف وجد من العلة ليس لعلة بنفيه يعني ان العلة اذا وجدت
وتخلف الحكم عنها ولم يوجد بوجود نفس العلة لا يكون تخلف الحكم مناقضا للعلة
لان العلة يجوز ان تكون ذات وصفين فتوقف الحكم الى وجود
ذلك الوصف لان احد وصفي العلة ليس بعلة بنفيه فلم ينعدم اليه وصفا آخر

او نقول

او تقول معنى قوله لفوت وصف من العلة ليس بعلة بنفيه ان الحكم تخلف عن العلة
لفوت وصف العلية في بعضها الى وصف ليس بعلة بنفيه لكن ذلك الوصف مكمل للعلة
كالنصاب فانه علة لوجوب الزكوة ولكن لا حكم له في الوجوب قبل الحول
لان النصاب انما جعل علة بصفة النماء الذي اقيم الحول مقامه فلا يكون
وجود النصاب قبل الحول مع عدم الوجوب مناقضة فلو ادى الزكوة قبل
الحول صح نظرا الى وجود العلة لان الوصف الذي توقفت عليه العلة ليس
بعلة بنفيه بل هو مكمل للعلة وقال ولا ذكره وقد دل عليه التعليل
تخصيصا وهو معطوف على قوله فلا يكون مناقضة اي ولا يكون ذكره الوصف
مع عدم الحكم تخصيصا للعلة والحال ان تعليل المعلل دل على كون الوصف علة وهذا
يعني لقول من يجوز تخصيص العلة كالقاضي ابي زيد وغيره وهم يقولون ان عدم
الحكم مع وجود العلة لمانع فكان تخصيصا للعلة والشيخ ومن تابعه يقولون
ان عدم الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا للعلة لان العلة يجوز تخلف
حكمها كما توقفها الى وصف ليس بعلة بنفيه كما قلنا اولا ان الشرع لم يجعلها
علة في هذه الصورة لان كلا منا في العلل الشرعية ويجيء الكلام في باب فاد
تخصيص العلل وهو معنى قوله على ما بينا وهذا هو البيان الثاني وقد
تكلم بعضهم في هذا المقام وهو حيث ان وشرحه من المشروح كما لخصت من النون
ثم استثنى الشيخ استثناء منقطعا من قوله فلا ان الاطراد لا يثبت به الاثرة
الشهود بقوله الا ان هذا على نفي العلل ظاهرا فكان مفيدا ما في اقامه يعني لكن
الاطراد طريقه على طريق العلل المؤثرة ظاهر امن حيث ان الوصف صالح للعلية
علامة او يحتمل ان يكون حجة اذا ظهر اثره عند التامل ولكن لكونه في الحقيقة
استدلالا لا على صحته لعدم النقوض والعوارض لم يصلح ان يكون حجة لاثبات
الحكم كذا قال شمس الائمة الترجيحي فكان الاطراد اذا في الوضع مفيدا ما
فيما ذكر من الاقسام ثم اورد شمس الائمة سؤالا وجوابا فقال فان قيل
اليس ان النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها واحتمال ورود الناسخ لا يمكن
شبهة في الاحتجاج بها قبل ان يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم قلنا انما

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه
ثابتا عند وفاته حاما في حال حيوته مهما نقول ان الاحتجاج به لاثبات الحكم
به ابتداء صحيح فاما لابقاء الحكم او لنفي النسخ لا يكون صحيحا لان احتمال
بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة وقد قررنا هذا في باب
النسخ والنسخ يكون القاء الطريق الواضح كذا في ديوان الادب وقال في التقويم
واما عدمنا دونا فانهم قالوا ان الاطراد ليس بتعديل ولا عدم الحكم مع وجود الوصف
خرج اما الاطراد فلانه انما يثبت بكون الوصف شاهدا اينما وجد في كل اصل على
العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل
مجلس قضاء فلا يصير التكرار منه والثبات على الاداء تعديلا او نقول كل اصل شاهد
بنفيه لذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود يكثرون او رواة يكثرون فلا يصير
الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة واما قولنا عدم الحكم مع وجود
الوصف لا يدل على الفاد فلان العلة قد توجد صحيحة دون الحكم لمانع او
لفقدان شيء ليس من ركن العلة نحو البيع بشرط الخيار للبائع موجود علة ولا
حكم للمانع والطلاق بعد الدخول موجود والحكم في الابانة الا بعد العدة
بخيار الرجعة والنصاب موجود ولا حكم قبل الحول والحول ليس بركن العلة
ولا مانع ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة تامة عاملة فبدون صفة
البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تاما حتى صح تعجيل الاداء قبل الحول
وانه لا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب وهذا ايضا كالشاهد
اذا شهد مرة ثم استشهد فامتنع او توارى ورؤي ثم امتنع لم يكن جرحا
بنفيه حتى ينظر انه لاي معنى امتنع فان كان لمعنى خاف على نفسه او لم
يكن مجلس قضاء او ما اشبهه لم يكن جرحا وانما يدل عدم الحكم مع وجود
على الفاد اذا وجدت العلة بالمعنى الذي يصير معه عاملا بلا مانع من العمل وذلك
لا يعرف الا بالروية في الحدود والشروط ولما سقط اعتبار هذا المعنى
دليلا على الفاد او الصحة كما سقط اعتبار الدور ان اضطررنا الى دليل
الى هنا لفظ التقويم قوله ثم التعليل بالنفي مثل قوله

الشافعي

الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولي الله
لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية ولا يلحق البنوة طلاق لانه لا نكاح بينهما
ويجوز ان لام المروي في المروي لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا
في الظاهر على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا فلا يصلح حجة للاثبات
الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر الا ان يقع الاختلاف
في حكم سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل قول
محمد في ولد الغصب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من
اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ذلك لم يوجد بغيره فاما قوله
ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة الاثبات بشهادة النساء مع
الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما ثبت بها
فصار فوق الاموال في هذا بدرجة العلم ان الشافعي علل في الآية المذكورة
بالنفي والعدم فقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
قياسا على الحدود والقصاص وقد مر بيان مذهبه قبيل هذا الباب بصفحة
وقال ايضا اذا ملك الرجل اخاه لا يعتق عليه لانه لا بعضية بينهما قياسا
على ابن العم وقال لا يلحق المختلعة طلاق في عدتها لعدم النكاح بينهما
قياسا على ما بعد انقضاء العدة وقال في انعام الثوب المروي في المروي انه
جائز لانه لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني ان علة الربوا عندي الطعم في المطعومات
والثمنية في الذهب والفضة ولم يوجد الطعم ولا الثمنية فلا يجري حكم
الربوا عندنا لا يجوز لان حرمة النساء تثبت باحد الوصفين من الجنسية والقدر
والتعليل بالعدم من الخصم خرج على مثال العلل المؤثرة من حيث الظاهر صورة
لانه رتب الحكم على ما سماه علة بحرف التعليل وهو اللام لكنه ليس بشيء لان
الوصف الذي جعله علة عدم محض ليس بشيء ومالم يكن شيئا لا يكون
مؤثرا في شيء فلا يكون عدم العلة علة العدم حلافا للشافعي فلا يصلح
التعليل بالعدم حجة لاثبات حكم الشرع لان المعلل وان اجتهد كل الاجتهاد
واستقصى عدم العلة لا يمنع ذلك وجود العلة من وجه آخر لانه يجوز وجود

الحكم بدليل وجوده كتعليل الشافعي بقوله لانه ليس بمال حيث لم يمنع ثبوت
النكاح بقيام وصف آخر له اثر في اثبات النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لان النكاح وان لم يكن مالا لكنه من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل يثبت بالشبهات
ولهذا يثبت النكاح بالهزل والاكراه بخلاف الحدود والقصاص فانها
لا تثبت بالشبهات فلم تثبت بشهادة النساء مع الرجال فقد القياس ثم المال
لا يثبت بالهزل وفيه شبهة ومع هذا يثبت بشهادة النساء مع الرجال والنكاح
يثبت بالهزل فلان يثبت بشهادة النساء مع الرجال اولى وادى وهذا معنى
قوله فصار فوق الاموال في هذا بدرجة ومعنى ثبوت النكاح بشبهة وعدم ثبوت
المال بشبهة الا اذا كان وقوع الاختلاف في حكم له سبب معين او في حكم
ثبت دليله واحدا لاثاني له بالاجماع فاذا انتفى ذلك السبب او ذلك الحكم انتفى
الحكم كقول محمد في ولد المغصوبة انه ليس بمضمون على الغاصب لانه لم يغصب
الولد بيانه ان سبب وجوب ضمان الغصب واحد عين وهو الغصب فصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان الغصب لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
وكذا قول محمد في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه كالخمس في ذلك لانه لم يوجد
عليه المسلمون بيانه ان الخمس واجب في الغنيمة لا غير وطريق الغنيمة الايجاف
بالخيل والركاب فصح الاستدلال لنفي الخمس بنفي الايجاف بالخيل والركاب تخيله
ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الكفار واستغل اليه المسلمين بايجاف الخيل
والركاب عليه والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر المياه يمنع
قهر ايديهم فلا يكون المستخرج من البحر غنيمة فاذا لم يكن غنيمة لا يكون فيه
الخمس لان الخمس لا يكون الا في الغنيمة وسيجيء الكلام في العنبر في آخر الباب
وللمروي بسكون الراء الثوب المنسوب الى مرو وهي بلدة بالعراق على شاطئ
الفرات ومن نظائر السبب المعين ما قال اصحابنا ان سبب وجوب استبراء
الجارية استحداث الملك حتى اذا ردت المغصوبة او المواجرة او فكت المرهونة
لا يجب الاستبراء لعدم السبب لانه متعين وقد مر في غاية البيان في كتاب
الكراهية في فصل الاستبراء قال الشيخ وكذلك في اخواتها اي كذلك

اللام

الأمر في اخوات مسئلة النكاح يعني كما ان التعليل بالعدم في مسئلة النكاح
بانه ليس بمال لا يمنع قيام وصف له اثر في صحة اثبات النكاح كذلك التعليل
بالعدم في اخواتها لا يمنع قيام وصف له اثر في الاثبات وهي مسئلة عتق
الاخ ومسئلة طلاق المختلعة ومسئلة استلام المروي في المروي اما عتق الاخ
على الاخ بالملك فلانه وان لم يكن بينهما بعضية ففي الاخوة معنى آخر يوجب
العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح وانما اوجب هذا المعنى العتق لانها
قرابة وصفت عن ادنى الدلين وهو ملك المتعة فلا ان تصان عن اعلى الدلين
وهو ملك الرقبة اولى واما المختلعة فانها يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة عندنا لان النكاح وان لم يبق بينهما بالخلع بقي اثار النكاح من
العدة والمنع عن التزوج بزوج آخر وعن الخروج والبروز فالحقت المعتدة
بالمنكوحة فوقع عليها الطلاق كما لو كانت منكوحة فان قلت لو كان
وقوع الطلاق لبقاء اثر من اثار النكاح لوقع الفاظ الكنايات ايضا كالبائن
والحرام قلنا انما لم يقع البائن والحرام لان البائن يقتضي سابقة
وصلة النكاح والحرمة تقتضي سابقة الحل الثابت بالنكاح وزالت الوصلة
والحل بالخلع فلم يصح الابانة والتحريم بخلاف صريح الطلاق فانه يقتضي
سابقة القيد والقيد موجودة في العدة ولهذا الاستزوج بزوج آخر واما
استلام المروي في المروي فانه ان لم يوجد فيهما طعم ولا ثمنية لا يمنع ذلك
قياسا وصف يوجب الحرمة فان الجنسية بانفرادها تحرم النساء عندنا
وقد استقصينا بيان علة الربوا قبل فصل تعليل الاصول في اوائل القياس

قوله على ما عرف اي على ما عرف بيان ممده والمسايل في الفروع
وقال شمس الائمة السرخسي بعد ما جعل الطرديات الفاسدة اربعة
انواع واما النوع الرابع فنحو تعليل الشافعي في النكاح انه لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق على اخيه لانه ليس بينهما
بعضية وفي المتعوقة انه لا يلحقها طلاق لانه ليس بينهما نكاح وفي استلام
المروي بالمروي انه يجوز لانه لم يجمع البدلين الطعم والثمنية وهذا فاسد

لان العدم المستدل بعدم وصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما وقد بينا
ان العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتا بدليل فكيف يستدل به
لاثبات حكم آخر فان قيل مثل هذا التعليل كثير في كلامكم قال محمد
ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف لانه ليس بمال والرد ابدا لا تضمن بالغصب
لانه لم يغصب الولد وقال ابو حنيفة العقار لا يضمن بالغصب لانه لم ينقله
ولم يحوله وقال فيما لا يجب فيه الحد لانه لا يوجب عليه المسلمون
وقال في تناول الحصاة لا يجب الكفارة لانه ليس بمطعوم وقال في الجدة
لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لانه ليس عليه ذلك فهذا الاستدلال بعدم
وصف او حكم قلنا هذا او لا هذا عندنا غير مذكور او لا على وجه المقايسة
بل على وجه الاستدلال لما ان كل واحد منهما كان سببه واحدا بالاجماع نحو الغصب فان ضمان
الغصب سببه واحد عين ومنو الغصب فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء
الضمان يكون استدلالا بالاجماع وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المماثلة
بالنص وله سبب واحد عين ومنو اتلاف المال فيستقيم الاستدلال بانتفاء
المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك اذا كان دليل الحكم
معلوما في الشرع بالاجماع نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وكطريق
الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالا
صحيحا وقد بينا انه انما جاء العذر في بعض المواضع لاجل الاحتجاج به على الخصم
فاما التعليل للنكاح بانه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون
تعليلا بعدم وصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم جوازا ان يكون الحكم ثابتا
باعتبار وصف آخر لانه وان لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشهادة والاصل
المتفق عليه الحدود والقصاص وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود
والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص فعرفنا ان بعدم
هذا الوصف لا بعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثبات شهادة النساء
مع الرجال وكذلك ما علل به من آخوات هذا الفصل فهو مخرج على هذا الحرف
اذا تأملت اليه هنا لفظ شمس الائمة وقال في ميزان الاصول التعليل

بالنفي

بالنفي وجهان احدهما فاسد والثاني صحيح اما الاول وهو ان يعلل لنفي الحكم بنفي
وصف من اوصاف المنصوص عليه فهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا
بوصف لغير غيره وهذا في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم في
النص ثابتا بعلل ونظيره ما قال الشافعي في من سلك اخاه لا يعتق عليه لانهما
شخصان ليس بينهما بعضية فلا يعتق احدهما على صاحبه اذا ملكه كابني العم
بخلاف الوالدين والمولودين لان ثمة بينهما بعضية لانا نقول في الولاد العلة
ليست هي البعضية ولو كانت علة لانتفى وجود علة اخرى وهي القرابة المحرمة
للقطع وفي الفرع ان عدمت احداهما وهي البعضية لا تعدم الاخرى واما
الثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة متعينة ليس له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب
بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب
والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة لما كان التحريم لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدم
الوحي الى هنا لفظ الميزان **قوله** واما الاحتجاج باستصحاب الحال
فصحيح عند الشافعي وذلك في حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا
لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة والاستصحاب في اللغة طلب الصحبة من قولك
استصحب الكتاب وغيره منه قول المتنبي

وقد يترك بالهوى غير أهله ويستصحب الانسان من لا يلائمه

وفي الاصطلاح يراد به ابقاء ما كان على ما كان قال الشيخ وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله اي استصحاب الحال انما يكون في كل حكم
عرف ثبوته بالدليل ثم وقع الشك في زوال ذلك الحكم وانما قيد بهذا لانه
لو لم يقع الشك في زواله بل تيقن في زواله لكان الحاجة الى استصحاب الحال حينئذ
وقال صاحب المعتمد استصحاب الحال هو ان يكون الحكم ثابتا في حالة من الحالات ثم
يتغير الحالة فيستصحب الانسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة وهذا
حسن ثم الاستصحاب يصلح حجة دافعة لا ملزمة عندنا وعند الشافعي حجة

مُلْزِمَةٌ وَقَوْلُ الشَّافِعِيِّ لَكِنَّهَا حُجَّةٌ دَافِعَةٌ مَعْنَاهُ لَكِنَّ الِاسْتِصْحَابَ حُجَّةٌ وَإِنَّمَا
أَنَّثَ الضَّمِيرَ الرَّاجِعَ إِلَى الِاسْتِصْحَابِ نَظَرًا إِلَى الْخَبَرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى كَلَّا إِنَّهَا
تَذْكِرَةٌ **قَوْلُهُ** عَلَى ذَلِكَ دَلَّتْ مَسَائِلُهُمْ أَيْ عَلَى مَا قُلْنَا مِنْ أَنَّ الِاسْتِصْحَابَ
حُجَّةٌ دَافِعَةٌ عِنْدَنَا مُلْزِمَةٌ عِنْدَ الْخَصْمِ دَلَّتْ مَسَائِلُ عُلِمَا ئِنَا وَعُلَمَائِهِمْ وَالشَّيْخُ
أَوْرَدَ ثَلَاثَ مَسَائِلَ مُخْتَلَفًا فِيهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ اسْتَشْهَدَ بِهَا لِمَا ادَّعَى
فَقَالَ أَوَّلًا قُلْنَا فِي الصُّلْحِ عَلَى الْإِنْكَارِ إِنَّهُ جَائِزٌ وَلَمْ يَجْعَلْ بَرَاءَةَ الذِّمَّةِ وَهِيَ
أَصْلٌ حُجَّةً عَلَى الْمُدَّعِي بَلْ صَارَ قَوْلُ الْمُدَّعِي مُعَارِضًا لِلْقَوْلِ لِيَعْلَى السَّوَاءِ يَعْنِي أَنَّ
الْأَصْلَ فِي الذِّمَّةِ بَرَاءَتُهَا عَنِ الدَّيْنِ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ بَرِيئَةً عَنِ الدَّيْنِ وَشَغْلُهَا بِالدَّيْنِ
عَارِضٌ وَمَعَ هَذَا لَمْ يَجْعَلْ بَرَاءَةَ ذِمَّةِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْمُدَّعِي حَتَّى
لَمْ يَكُنْ مَا أَخَذَهُ الْمُدَّعِي بِالصُّلْحِ رِشْوَةً بَلْ صَارَ قَوْلُ الْمُدَّعِي مُعَارِضًا لِقَوْلِ
الْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَإِنْكَارِهِ عَلَى السَّوَاءِ فَلَمْ يَكُنْ قَوْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى
الْغَيْرِ فَكَانَ بَدَلُ الصُّلْحِ فِي حَقِّ الْمُدَّعِي بَدَلًا وَعِوَضًا عَنْ حَقِّهِ وَفِي حَقِّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ
لِافْتِدَاءِ الْيَمِينِ وَقَطْعِ الشَّغَبِ فَلَوْ لَمْ يَقَعِ الصُّلْحُ صَحِيحًا لَكَانَ قَوْلُ الْمُنْكِرِ حُجَّةً مُلْزِمَةً
عَلَى الْخَصْمِ وَلَا يُقَالُ هَذَا مُعَارَضٌ بِالْمِثْلِ بِأَنْ يُقَالَ لَوْ وَقَعَ الصُّلْحُ صَحِيحًا لَكَانَ
قَوْلُ الْمُدَّعِي حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ بَدَلَ الصُّلْحِ مِنْ جَانِبِ الْمُدَّعَى
عَلَيْهِ لَا لِثُبُوتِ الْحَقِّ حَتَّى يَكُونَ قَوْلُ الْمُدَّعِي مُلْزِمًا لِافْتِدَاءِ الْيَمِينِ وَقَطْعِ الْخُصُومَةِ
وَالشَّغَبِ وَالشَّافِعِيُّ جَعَلَ بَرَاءَةَ ذِمَّةِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْمُدَّعِي
عَمَلًا بِالِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ حَتَّى أَبْطَلَ الدَّعْوَى وَالصُّلْحَ وَجَعَلَ بَدَلَ الصُّلْحِ رِشْوَةً وَلُجَّةً
الرَّدِّ وَتَحْقِيقُ مَسْأَلَةِ الصُّلْحِ عَلَى الْإِنْكَارِ مَرَّ فِي شَرْحِ كِتَابِ الصُّلْحِ مِنْ غَايَةِ الْبَيَانِ
وَمَعْنَى قَوْلِ الشَّيْخِ وَالشَّافِعِيُّ جَعَلَهُ مُوجِبًا أَيِ الشَّافِعِيُّ جَعَلَ الْأَصْلَ الَّذِي هُوَ
بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ مُوجِبًا وَمُلْزِمًا لِلْمُدَّعِي حَتَّى جَعَلَ مَا أَخَذَهُ رِشْوَةً وَقَالَ الشَّيْخُ ثَانِيًا
وَقُلْنَا فِي الشَّفِيعِ إِذَا بَاعَ مِنَ الدَّارِ فَطَلَبَ الشَّرِيكُ الشُّفْعَةَ فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِي مِلْكَ
الطَّالِبِ فِيمَا فِي يَدِهِ إِنَّ الْقَوْلَ قَوْلُهُ فَلَا تَجِبُ الشُّفْعَةُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ
تَجِبُ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ يَعْنِي أَنَّ الشَّفِيعَ إِذَا ادَّعَى عَلَى الْمُشْتَرِي الشُّفْعَةَ فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِي
مِلْكَ الشَّفِيعِ فِيمَا فِي يَدِهِ وَقَالَ لَيْسَ لَكَ فِيهِ مِلْكٌ وَإِنَّمَا هُوَ فِي يَدِكَ بِالْإِجَارَةِ

أَوِ الْإِعَارَةِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِي فَلَا تَجِبُ لِلشَّفِيعِ الشُّفْعَةُ إِلَّا بِإِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ
عَلَى مِلْكٍ مَا فِي يَدِهِ لِأَنَّ الشَّفِيعَ يَتَمَسَّكُ بِالْأَصْلِ وَهُوَ الْيَدُ دَلِيلُ الْمِلْكِ ظَاهِرًا
وَالظَّاهِرُ يَصْلُحُ لِلدَّفْعِ لَا لِلْإِلْزَامِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَصْلُحُ لِلدَّفْعِ وَالْإِلْزَامِ
وَإِنَّمَا وَضَعَ الشَّيْخُ الْمَسْأَلَةَ فِي بَيْعِ الشَّقْصِ لِيَتَحَقَّقَ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ فِي اسْتِصْحَابِ
الْحَالِ لِأَنَّهُ لَا يَقُولُ بِالشُّفْعَةِ بِالْجِوَارِ وَعِنْدَهُ قَدْ يَسْتَحِقُّ الشُّفْعَةَ بِظَاهِرِ الْيَدِ
فِي الْجِوَارِ أَيْضًا وَقَدْ عُرِفَ فِي الْمُخْتَلَفِ وَالْمَنْظُومَةِ وَالشَّقْصُ النَّصِيبُ
وَقَالَ فِي دِيوَانِ الْأَدَبِ الشَّقْصُ الطَّائِفَةُ مِنَ الشَّيْءِ وَقَالَ الشَّيْخُ ثَالِثًا
وَكَذَلِكَ رَجُلٌ قَالَ لِعَبْدِهِ إِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَ الْيَوْمَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَمَضَى الْيَوْمُ ثُمَّ
اخْتَلَفَا فَإِنَّ الْقَوْلَ قَوْلُ الْمَوْلَى عِنْدَنَا لِمَا ذَكَرْنَا يَعْنِي إِذَا عَلَّقَ الْمَوْلَى عِتْقَ
عَبْدِهِ بِعَدَمِ دُخُولِهِ الدَّارَ الْيَوْمَ فَاخْتَلَفَ الْعَبْدُ وَمَوْلَاهُ بَعْدَ مُضِيِّ الْيَوْمِ
فَقَالَ الْمَوْلَى لَمْ تَعْتِقْ لِأَنَّكَ دَخَلْتَ الدَّارَ وَقَالَ الْعَبْدُ عَتَقْتُ لِأَنِّي لَمْ أَدْخُلِ
الدَّارَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَوْلَى عِنْدَنَا لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ اسْتِصْحَابَ الْحَالِ لَا يَكُونُ حُجَّةً
لِلْإِيجَابِ وَإِنَّمَا هُوَ حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ فَلَمَّا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمَوْلَى لَا يَعْتِقُ الْعَبْدُ لِأَنَّ
اسْتِصْحَابَ الْحَالِ يَصْلُحُ حُجَّةً لِلدَّفْعِ وَالْإِلْزَامِ جَمِيعًا عِنْدَهُ **قَوْلُهُ**
وَاحْتَجَّ بِأَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أَثْبَتَ بِدَلِيلِهِ بَقِيَ بِذَلِكَ الدَّلِيلِ أَيْضًا الْأَثَرُ أَنَّ حُكْمَ
النَّصِّ يَبْقَى بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَتَعَذَّرَ نَسْخُهُ وَاحْتَجَّ بِإِجْمَاعِهِمْ عَلَى
أَنَّ مَنْ تَيَقَّنَ بِالْوُضُوءِ ثُمَّ لَزِمَهُ وُضُوءٌ آخَرُ وَلَزِمَهُ أَدَاءُ الصَّلَاةِ بِيَقِينِهِ
وَإِنْ شَكَّ فِي الْحَدَثِ وَإِذَا عَلِمَ بِالْحَدَثِ ثُمَّ شَكَّ فِي الْوُضُوءِ بَقِيَ الْحَدَثُ وَلَوْ
ثَبَتَ مِلْكُ الشَّفِيعِ بِإِقْرَارِ الْمُشْتَرِي أَنَّهُ كَانَ لَهُ أَوْ أَنَّهُ اشْتَرَاهُ مِنْ فُلَانٍ وَفُلَانٌ كَانَ
مِلْكَهُ وَجَبَتِ الشُّفْعَةُ وَإِنَّمَا يَنْتَفِي مِلْكُهُ لِعَدَمِ مَا يَرِدُ لَهُ وَمَعَ ذَلِكَ قَدْ صَلَحَ حُجَّةً
مُوجِبَةً وَكَذَلِكَ لَوْ شَهِدَ شُهُودُ الْمُدَّعِي أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ كَانَ مِلْكًا لَهُ صَارَ حُجَّةً
مُوجِبَةً شَرَعَ الشَّيْخُ فِي بَيَانِ احْتِجَاجِ الشَّافِعِيِّ عَلَى أَنَّ اسْتِصْحَابَ الْحَالِ حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ
فَقَالَ وَاحْتَجَّ بِأَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أَثْبَتَ بِدَلِيلِهِ بَقِيَ بِذَلِكَ الدَّلِيلِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ
إِذَا أَثْبَتَ بِدَلِيلٍ بَقِيَ بِهِ كَمَا كَانَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ يُوجِبُ بَقَاءَهُ فَيُقَالُ
كَانَ فَيَسْتَمِرُّ دَوَامُهُ فَيَكُونُ اسْتِصْحَابُ الْحَالِ حُجَّةً مُوجِبَةً وَلِهَذَا كَانَتْ أَحْكَامُ

النصوص موجبة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كما كانت قبل وفاته
وهذا لم يجز نسخها بعد وفاة النبي عليه السلام واحتج ايضا بالاحكام
منها ان من كان على يقين من الوضوء فشك في الحدث لم يلزمه الوضوء فجازت
صلوته بذلك الوضوء بالاجماع وهذا عمل باستصحاب الحال فيكون حجة
موجبة ومنها ان من كان على يقين من الحدث فشك في الوضوء لا يجوز
صلاته ما لم يتوضأ وهذا العمل باستصحاب الحال ايضا ومنها ان المشتري
اذا اقر بملك الشفيع الذي يشفع به انه كان له وجبت الشفعة وان كان ملكه
يحتمل الزوال وهذا عمل باستصحاب الحال ومنها ان المشتري اذا اقر
ان الشفيع اشترى ملكه من فلان البايع وتوملكه وجبت الشفعة وان كان ملك
الشفيع يحتمل الزوال وهذا عمل باستصحاب الحال ومنها ان شهود المدعي
اذا شهدوا ان هذا الشيء الذي ادعاه كان ملكا له كان قولهم حجة موجبة
وان لم يشهدوا انه ملك له في الحال حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وهذا
عمل باستصحاب الحال ايضا وقد استدل من جعل الاستصحاب حجة ملزمة بما
روى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا وجد احدكم في بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شيء ام لا فلا
يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وروى صاحب السنن باسناده
الى ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان احدكم في الصلاة
فوجد حركة في دبره احدث او لم يحدث فاشكل عليه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا جوابه انا لا نمنع من تعدي الحكم من حالة الى حالة اذا وجد الدلالة
وانما نمنع من ذلك اذا لم يوجد الدلالة وقول النبي عليه السلام دلالة فلم يكن
وارد اعلى ما قلنا قوله ولنا ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب
بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث
فلا يقع ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره الا ترى ان عدم الملك لا يمنع
الملك وعدم الشر لا يمنع حدوث الشر او وجود الملك لا يمنع الزوال وهذا
لا يشكل الا ترى ان النسخ في دلايل الشرع اما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلايل

موجبة

موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقرير لم تحتمل النسخ ليقاديها
بدليل موجب شرع الشيخ في بيان ان استصحاب الحال ليس بحجة ملزمة
فقال ولنا ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد يعني ان
ايجاد الشيء موجب لوجوده ولكن ليس بموجب لبقاءه فلو كان الموجب
للوجود موجبا للبقاء لم يتصور الفناء بعد الوجود كما في حال ابتداء الوجود
للزوم الجمع بين النقيضين فلما تصور الفناء علم ان الموجب للوجود ليس
بموجب للبقاء فثبت بذلك ان الحكم اذا ثبت بدليله لم يكن ثابتا بذلك
الدليل فاندفع كلام الخصم فلما لم يكن ثابتا بذلك الدليل كان بقاءه امرا
محتملا ربما يكون وربما لا يكون والمحتمل لا يصلح حجة للالزام على الغير
وهذا معنى ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء بمنزلة الاعراض
تحدث بتجدد امثالها كما في البياض والسواد والحركة والسكون فكما ان
بعض الاعراض المتجددة الامثال لا يكون علة لوجود عرض مثله في الوقت
الثاني فكذلك لا يصلح وجود حكم بدليله علة لوجود بقاءه الذي هو غيره
لان بقاء الباقي غيره لا محالة وهذا اصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان البقاء
عين البقي لكان معنى قولهم وجد ولم يبق بمنزلة قولهم وجد ولم يوجد وهو
محال فثبت ان البقاء محتمل لان وجود الشيء ليس بعلة لبقاءه ثم اوضح
الشيخ ما ادعى ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه بقوله الا ترى ان عدم
الملك لا يمنع الملك وعدم الشر لا يمنع حدوث الشر او وجود الملك لا يمنع
الزوال وكان ينبغي ان يقول الا ترى ان وجود الملك لا يمنع الزوال لان
كلامه في ان وجود الشيء لا يكون علة لبقاءه ولم يكن به حاجة الى ان يستدل
بالعدم على العدم لان عدم العلة ليس بعلة للعدم عندنا قال وهذا لا يشكل
اي قولنا ووجود الملك لا يمنع الزوال وما اشبهه امر ظاهر ليس فيه
اشكال ثم ذكر الشيخ ايضاحا لما ادعاه بقوله الا ترى ان النسخ في
دلايل الشرع انما صح لما ذكرنا اي لما ذكرنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب
بقاءه فلو كان يوجب بقاءه لخالف الاحكام الثابتة عند وفاة النبي عليه السلام

حيث لم يرد النسخ عليهما بعد وفاته عليه السلام لان بقاء الاحكام في حال
حياة النبي عليه السلام فيه احتمال لجواز ورود النسخ وبعد وفاته صارت
الاحكام محكمة بحيث لا تقبل التبدل لانه عليه السلام خاتم النبيين بنص
القرآن وورود النسخ لا يكون الا بالوحي ولا وحي بعده فلم يجز النسخ لهذا
وهذا معنى قوله ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام
على تقدير انه لم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب اي لبقاء الاحكام بدليل
موجب للبقاء وذلك الدليل كونه عليه السلام خاتم النبيين على ما قررنا
فلو ذكر الشيخ الايضاح الثاني بحرف العطف وقال والاثري عطفنا على
الايضاح الاول كان اولى فافهم قوله واما فصل الطهارة
والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما يبقى بدليله
لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح وكذلك حكم الوضوء والحدث
الاثري انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة
فتعمل المعارضة له حكم التابيد فكان البقاء بدليله وكل ما نافى ما ثبت بقاؤه بلا
دليل كحيوة المفقود فكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول انما يتناول حكما
يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فاما حكم الوضوء والطهارة وحكم
الحدث فلا يحتمل التوقيت الى هنا ذكره في بعض شرح اصول الفقه للشيخ
ولم يذكر في بعضها وهو جواب عما استدل به الشافعي من الاحكام على ان
استصحاب الحال حجة ملزمة بيانه ان بقاء الطهارة اذا شك في زوالها
وبقاء الحدث فيما اذا شك في الوضوء بعده وبقاء ملك الشفيع وقت طلب
الشفعة فيما اذا اقر المشتري انه كان له او فيما اقر انه كان اشتراه من فلان
وفلان يملكه وكذا بقاء الملك وقت شهادة الشهود انه كان ملكا له كل ذلك
لا يشبه ما تناولناه فيه من استصحاب الحال لان هذه الاشياء بقاؤها من جنس
ما ثبت بدليله لان حكم الشراء هو الملك المؤبد شرعا بدليل انه اذا وقت
فيه لا يصح وكذا التوقيت في الوضوء والحدث لا يصح وكذا التوقيت في
النكاح فلما انتفى التوقيت ثبت التابيد شرعا فيلزم ارتفاع النقيضين

والدليل

والدليل على عدم صحة التوقيت انه لو قال اشتريته الى شهر او قال الى سنة
لا يصح وكذا لو قال وضأت الى كذا او قال جعلت حكم وضوئي الى كذا او
قال جعلت حكم حدثي الى كذا لا يصح وكذا لو قال نزوجت الى شهر او قال الى
سنة لا يصح فعلم ان بقاء هذه الاشياء ثابت بدليل ولكن بقاء ما يحتمل السقوط
بوجود المعارض لها على سبيل المناقضة انتهى على سبيل المنافاة كازالة الملك
في صورة الشراء بالبيع او الاقالة وكازالة الطهارة بالحدث وعلى العكس وازالة
النكاح بالطلاق فكان بقاء هذه الاشياء بالدليل لا باستصحاب الحال وليس
كلامنا فيما ثبت بالدليل وانما كلامنا فيما اذا ثبت باستصحاب الحال الذي يحتمل
البقاء والزوال على السواء كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوته عليه
السلام يحتمل التوقيت فكان في بقائه به احتمال فجاز النسخ وقول الشيخ فاما
حكم الوضوء والطهارة وحكم الحدث لا يحتمل التوقيت فيه تكرار لا يحتاج
اليه لانه جعل قبل هذا حكم الشراء الملك المؤبد ثم عطف عليه قوله وكذلك
حكم الوضوء والحدث ولا يقال ان الشيخ جعل هناك حكم الشراء الملك المؤبد
وقال في باب محل النسخ ان الشراء ليثبت به الملك دون البقاء وفيه تناقض
لانا نقول لا نسلم لان الشيخ نبه على نفي التناقض بقوله لكنه يحتمل السقوط
بالمعارضة على سبيل المناقضة يعني حكم المؤبد في الشراء امر شرعي ثبت
حكما شرعا لا حقيقة ولهذا جاز زواله بوجود المناقض ومعنى ثبوت الملك
فيه دون البقاء في باب النسخ ان الشراء ليس بمثبت لذاته للبقاء وانما بقاؤه
بحكم الشرع ما لم يوجد المزيل فلا تناقض اذن بين الكلامين فافهم وقد تحيرو
في دفعه الشارحون قوله ولذلك قلنا جميعا في رجل اقر بحرية
عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصليين اما عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد
من العاقدين لا بعد وقابله ولو لم يجز البيع لعد اقاله وعلى قوله قول
البائع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه واما قول
المشتري لم تحرر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه
اي ولان الاصل ان استصحاب الحال حجة دافعة عندنا لا ملزمة وعند الشافعي

مُلْزِمَةٌ قُلْنَا فِيمَنْ أَقَرَّ بِحُرِّيَّةِ عَبْدٍ ثُمَّ اشْتَرَاهُ أَنَّ الْعَقْدَ صَحِيحٌ بِالِاتِّفَاقِ عَلَى الْقِيَاسِ
الْأَصْلَيْنِ فِي اسْتِصْحَابِ الْحَالِ أَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِي
لَا يَتَجَاوَزُ قَائِلَهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَيْعُ جَائِزًا لَتَعَدَّى قَوْلُ الْمُشْتَرِي أَنَّهُ حُرٌّ إِلَى الْبَائِعِ
وَقَوْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حُجَّةٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ لَا يَظْهَرُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ وَلَا يُقَالُ هَذَا مُعَارَضٌ
بِالْمِثْلِ لِأَنَّا نَقُولُ لَوْ جَازَ الْبَيْعُ لَعَدَا قَائِلًا بِهِ أَيْضًا لِأَنَّ قَوْلَ الْبَائِعِ
أَنَّهُ عَبْدٌ يَظْهَرُ فِي حَقِّ الْمُشْتَرِي وَهَذَا أَنْفَذَ الْبَيْعَ وَوَجَبَ عَلَى الْمُشْتَرِي
الثَّمَنُ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَكُونُ قَوْلُهُ مُتَعَدِّيًا إِلَى الْمُشْتَرِي إِذَا كَانَ الْعَبْدُ يَبْقَى مِلْكًا
لَهُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَبْدَ يَكُونُ حُرًّا فَعُلِمَ أَنَّ قَوْلَ الْبَائِعِ لَمْ يَظْهَرْ فِي حَقِّ
الْمُشْتَرِي وَأَمَّا عَلَى قَوْلِ الشَّافِعِيِّ فَلِأَنَّ قَوْلَ الْبَائِعِ رَاجِعٌ إِلَى مَا عُرِفَ بِدَلِيلِهِ
وَهُوَ الْمِلْكُ لِأَنَّ الْمِلْكَ لَمَّا ثَبَتَ بِيَقِينٍ لَا يَبْطُلُ مِنَ الشَّكِّ وَالِاحْتِمَالِ
بَقِيَ بِذَلِكَ الدَّلِيلِ فَصَارَ حُجَّةً عَلَى الْمُشْتَرِي فَصَحَّ الْبَيْعُ وَقَوْلُ الْمُشْتَرِي أَنَّهُ حُرٌّ لَيْسَ
بِرَاجِعٍ إِلَى أَصْلٍ عُرِفَ بِدَلِيلِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَعَهُ دَلِيلٌ عَلَى الْحُرِّيَّةِ حَتَّى يُسْتَصْحَبَ الْحَالُ
فَلَمْ يَكُنْ قَوْلُ الْمُشْتَرِي حُجَّةً عَلَى الْبَائِعِ فَصَحَّ الْبَيْعُ أَيْضًا قَالَ الْإِمَامُ الْعَتَّابِيُّ
فِي شَرْحِ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي بَابٍ مِنَ الْبُيُوعِ الَّتِي يَرْجِعُ فِيهَا بِالْعُيُوبِ إِذَا اشْتَرَى
أَمَةً ثُمَّ إِذَا لَمْسِ الْبَائِعَ كَانَ الْتِقَاؤُهُمَا قَبْلَ الْبَيْعِ وَجَحَدَ الْبَائِعُ وَحَلَفَ عَلَى ذَلِكَ بِإِقْرَارِ
الْمُشْتَرِي لَمْ يَبْطُلْ بِالتَّكْذِيبِ لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ الْبُطْلَانَ فَكَانَ مُصِرًّا عَلَى
إِقْرَارِهِ بِزَعْمِهِ لَكِنْ لَا يُصَدَّقُ فِي حَقِّ الْبَائِعِ وَلَا رُدَّهَا مَوْقُوفٌ لِأَنَّهُمَا يَتَنَافَيَانِ
عَنْ أَنْفُسِهِمَا فَإِنْ صَدَّقَهُ الْبَائِعُ يَوْمًا مَا فَلَا رَدَّ لَهُ وَيَرُدُّ إِلَى الْمُشْتَرِي الثَّمَنَ وَإِنْ
ادَّعَى أَنَّ الْبَائِعَ كَانَ دَبَّرَهَا أَوْ أَنْ تَوَلَّدَهَا وَجَحَدَ الْبَائِعُ صَارَتْ مُدَبَّرَةً أَوْ أُمَّ
وَلَدٍ بِاقْرَارِ الْمُشْتَرِي وَتَعَلَّقَ عِتْقُهَا بِمَوْتِ الْبَائِعِ بِزَعْمِ الْمُشْتَرِي فَإِنْ صَدَّقَهُ
يَوْمًا مَا كَانَتْ مُدَبَّرَةً أَوْ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ وَيَرُدُّ الثَّمَنَ لِمَا مَرَّ وَإِنْ لَمْ يُصَدِّقْهُ حَتَّى
اطَّلَعَ الْمُشْتَرِي عَلَى عَيْبٍ كَانَ عِنْدَ الْبَائِعِ الْقِيَاسُ أَنَّهُ لَا يَرْجِعُ بِالنُّقْصَانِ لِأَنَّهُ
أَبْطَلَ حَقَّ الرَّدِّ عَلَى نَفْسِهِ بِاقْرَارِهِ وَصَارَ كَمَا لَوْ بَاعَهُ أَوْ وَهَبَهُ أَوْ أَعْتَقَهُ
عَلَى مَالٍ وَفِي الِاسْتِحْسَانِ يَرْجِعُ لِأَنَّ الْبَائِعَ أَقَرَّ لَهُ بِالنُّقْصَانِ وَالْمُبْطِلُ لِحَقِّ
الرُّجُوعِ زَوَالُهُ عَنْ مِلْكِهِ إِلَى غَيْرِهِ بِإِنْشَائِهِ أَوْ بِاقْرَارِهِ وَلَمْ يُوجَدْ فَيَكُونُ اللُّقَّاطُ

مُقَرًّا

مُقَرًّا لِلْمِلْكِ عَلَيْهِ كَالْمَوْتِ لِكَوْنِهِ مُنْتَهِيًا لَهُ بِخِلَافِ مَا لَوْ أَزَالَهُ عَنْ مِلْكِهِ إِلَى غَيْرِهِ
لِأَنَّهُ أَقَامَ الْغَيْرَ مَقَامَ نَفْسِهِ فِي الْأَمْسَاكِ وَبِخِلَافِ الْإِعْتَاقِ بِمَالٍ لِأَنَّ جِنْسَ
بَدَلِهِ كَجِنْسِهِ وَكَذَا لَوْ ادَّعَى أَنَّهَا أُخْتُهُ الْأَصْلُ إِلَى هُنَا لَفْظُ الْعَتَّابِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ
إِلَى هُنَا وَقَعَ كَلَامُنَا فِي اسْتِصْحَابِ الْحَالِ فِي بَيَانِ كَلَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ فَنَذْكُرُ الْآنَ
مَا قَالَهُ صَاحِبُ التَّقْوِيمِ وَشَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ وَصَاحِبُ الْمِيزَانِ كَيْ يَزْدَادَ
تَحْقِيقُ النَّاظِرِ فِي كِتَابِنَا فَقَالَ صَاحِبُ التَّقْوِيمِ أَمَّا اسْتِصْحَابُ الْحَالِ فَنَحْوُ قَوْلِ
جَمَاعَةٍ لَا زَكَاةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ لِأَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْعَدَمُ فَنَسْتَصْحِبُهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ
وَالْحُقَّانِ قَدْ وَجَبَتَا فِي مِائَةٍ وَعِشْرِينَ فَنَسْتَصْحِبُ هَذَا الْوُجُوبَ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ
إِلَّا بِدَلِيلٍ وَنَحْوُ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِيمَنِ اشْتَرَى أَخَاهُ أَنَّهُ لَا يَعْتِقُ عَلَيْهِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ
أَوْجَبَ الْمِلْكَ لَهُ فِيهِ فَنَسْتَصْحِبُهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَهَذَا لِأَنَّ ثُبُوتَ الْعَدَمِ لَا يُوجِبُ
بَقَاءَهُ وَلَا يَنْفِي حُدُوثَ عِلَّةٍ مُوجِدَةٍ وَلَا ثُبُوتُ الْوُجُودِ بِعِلَّةٍ تُوجِبُ بَقَاءَهُ وَلَا
يَنْفِي حُدُوثَ عِلَّةٍ مُوجِدَةٍ قِيَامُ مَا يُعْدِمُهُ الْأَثَرُ أَنَّ عَدَمَ الشِّرَاءِ مِنْكَ لَا يَمْنَعُ
عَنِ الشِّرَاءِ وَلَا يُوجِبُ أَيْضًا دَوَامَ الْعَدَمِ بَلْ يَدُومُ لِعَدَمِ الشِّرَاءِ مِنْكَ لِلْحَالِ
لِلْحُكْمِ الْعَدَمِ فِيمَا مَضَى وَإِذَا اشْتَرَيْتَ فَهُنَا الشِّرَاءُ أَوْجَبَ الْمِلْكَ فَلَا يُوجِبُ
بَقَاءَهُ وَإِنَّمَا يَبْقَى بِعَدَمِ مَا يُزِيلُهُ وَلَا يَمْنَعُ حُدُوثَ مَا يُزِيلُهُ وَحَيْوَةُ الْإِنْسَانِ
بِعِلَّتِهَا لَا يُوجِبُ الْبَقَاءَ وَلَا تَمْنَعُ طَرَيَانَ الْمَوْتِ مَا فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَشْكَالٌ إِثْبَاتٌ وَ
فَإِذَا أَرَادَ دَوَامَ الْحَالَةِ الثَّابِتَةِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ بِكَوْنِهِ ثَابِتًا وَهُوَ لَا يُوجِبُهُ بَلْ يَبْقَى
لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الدَّلِيلِ فِي بَقَائِهِ كَانَ مُحْتَجًّا بِلَا دَلِيلٍ وَلِأَنَّ الْإِجْمَاعَ ثَابِتٌ
أَنَّ الثَّابِتَ لَا يَزُولُ إِلَّا بِدَلِيلٍ فَكَانَ الْخِلَافُ فِي الزَّوَالِ خِلَافًا فِي دَلِيلِهِ
فَالَّذِي يَدَّعِي الزَّوَالَ يَدَّعِي دَلِيلًا وَالْآخَرُ يُنْكِرُهُ فَلَا يَكُونُ إِنْكَارُهُ حُجَّةً
عَلَى غَيْرِهِ كَدَعْوَى غَيْرِهِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا كَانَ لِبَعْضِ الزَّوَائِدِ عَلَى الْمِائَةِ وَالْعِشْرِينَ قَالَ
خَصْمُنَا أَنَّهُ نِصَابٌ آخَرُ عَلَى عَفْوِ الْحَقَّتَيْنِ يَتَغَيَّرُ الْوَاجِبُ بِهِ وَعِنْدَنَا هُوَ
عَفْوٌ مُبْتَدَأٌ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِهِ الْوَاجِبُ فَلَا يَكُونُ كَبُنُوتَةِ الْمِائَةِ وَالْعِشْرِينَ عَفْوًا
دَلِيلًا عَلَى إِبْطَالِ الْوَاحِدَةِ إِنْ كَانَ نِصَابًا ثَبَتَ أَنَّ مُسْتَصْحَبَ الْحَالِ مُتَشَبِّثٌ بِإِنْكَارٍ
لَا بِدَلِيلٍ لَيْلَى هُنَا لَفْظُ التَّقْوِيمِ وَقَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ رَحِمَهُ فِي

اصوله فعهده ومن الاحتجاج بلا دليل استدلال باستصحاب الحال وذلك نحو
ما يقول بعض اصحابنا رحمهم الله في حكم الزكوة في مال الصبي ان الاصل
عدم الوجوب فنستصحبه حتى يقوم دليل الوجوب وفي الاستيناف ان وجوب
لحقتين في مائة وعشرين ثابت بالنص والاجماع فيجب استصحابه حتى يقوم
الدليل المغير وهذا النوع من التعليل باطل فان ثبوت العدم وان كان
بدليل معدم فذلك الدليل لا يوجب بقاء العدم كما ان الدليل الموجد للشيء
لا يكون دليل بقائه موجودا فذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا لبقائه
ثابتا الا ترى ان عدم الشيء لا يمنع وجود الشيء في المستقبل والشيء الموجب
للحكم لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل ولكن البقاء بعد الوجود
لاستغنائه عن الدليل لا لان الدليل المثبت له موجب لبقائه كما ان ثبوت
الحيوة بسببه لا يكون دليل بقاء الحيوة يوضحه ان بعد ثبوت حكم ما نوعي
ايجاده يستند عن دليلا لمن ادعى وجوده احتاج الى اثباته على خصمه بدليل
وكذلك من ادعى بقاءه منفيا فهو محتاج الى اثباته بدليل على الخصم اذ الدليل
الاول غير موجب لذلك فليس احدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل
باولى من الاخر وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود الا نظير الوجود
في الاعراض التي لا تبقى وقتين فان وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل
وجوده مثله في الوقت الثاني وبيان هذا في البعير الزايد على المائتين
والعشرين فان عند الخصم يقضي به عفوا الحقتين ويتم به نصاب ثلاث بنات
لبون وعندنا ابتداء العفو لنصاب اخر وليس في ايجاب الحقتين في مائة
وعشرين ما يدل على واحد من الامرين فكان الاحتجاج به لايجاب الحقتين
بعد هذه الزيادة عند كمال الحول احتجاجا بلا دليل ثم استصحاب الحال
ينقسم اربعة اقسام احدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا بانعدام
الدليل المغير وذلك بطريق الجزم عمن ينزل عليه الوحي صلى الله عليه وسلم
او بطريق الحس فيما يعرف به وهذا صحيح قد علمنا الله تعالى الاستدلال به
في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وهذا لانه لما علم يقينا

بانعدام

بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله وبقاؤه يستغني عن الدليل
فقد علم بقاؤه ضرورة والثاني استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير
ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع وهذا يصلح لابداء العذر والدفع
ولا يصلح للاحتجاج به على غيره لان المتأمل وان بالغ في النظر فالخصم
يقول قام الدليل عندي بخلافه وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة
يعلم به يقينا انه لم يخف عليه شيء من الادلة بل يبقى له احتمال اشتباه
بعض الادلة عليه وما كان في نفيه محتملا عنده لا يمكنه ان يحتج به على غيره
والثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل
المغير وهذا جهل لان قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل
المغير ظاهرا ولا باطنا ولكنه يجهل ذلك تقصير منه في الطلب وجهله لا يكون
حجة على غيره ولا عذرا له في حقه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون
متمكنا منه وعلى هذا قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ولم يعلم بوجوب
العبادات عليه حتى مضى عليه زمان لم تقض عليه ما ترك بخلاف الحربي اذا
اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان وعلى
هذا قلنا من لم يجتهد بعد الاشتباه في امر القبلة حتى صلى الى جهة فانه
لا يجوز صلاته ما لم يعلم انه اصاب كالذي لو اجتهد وصلى الى جهة فانه
يجزيه صلاته وان تبين انه اخطأ والنوع الرابع استصحاب
الحال لاثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ محض وهو ضلال ممن يتعمده
لان استصحاب الحال لاثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ محض وهو
كاسمه وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا الى ان يقوم الدليل المزيل وفي
اثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة
ولا معنى وقد بينا في مسئلة المفقود ان حيوته المعلوم باستصحاب
الحال تكون حجة في ابقاء ملكه في ماله على ما كان ولا يكون حجة في
اثبات الملك له ابتداء في مال غيره اذا مات وبعض اصحاب الشافعي
يجعلونه حجة في ذلك لاعتبارهم انهم يجوزون اثبات الحكم ابتداء

بالاستصحاب الحال بل باعتبار أنه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث
فان الوراثة خلافة وقد بينا ان عنده الاستصحاب الحال فيما يرجع الى الابقاء
حجة على الغير ولكنا نقول هذا البقاء في حق المورث فاما في حق الوارث
فصفة الملكية تثبت له ابتداء والاستصحاب الحال لا يكون فيه حجة لوجه
وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد اذا ادعى عينا في يد انسان انه له ميراث
من ابيه واقام الشاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه لم يقبل هذه الشهادة
وفي قول ابي يوسف اللخر تقبل لان الوراثة خلافة فاما ثبت للوارث
الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد بعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه
المورث وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل وانما يقولان في حق
الوارث هذا في معنى ابتداء التملك لان صفة الملكية تثبت له في هذا
المال بعد ان لم يكن مالكا وانما يكون البقاء في حق المورث ان لو حضر
فيقيم بينة على ان العين ملكه فلا جرم اذا شهدا انه له كانت
الشهادة مقبولة كما اذا شهدا انه له فاما اذا كان المدعي هو الوارث
وصفة الملكية للوارث ثبتت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة
لا تكون حجة للقضاء بالملك له لان طريق القضاء بها استصحاب الحال
وذلك غير صحيح فهذا لفظ شمس الائمة وقال في ميزان الاصول
اما تفسير استصحاب الحال فهو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء
ماخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد دليل مغير
واما بيان انواعه فنقول انه انواع بعضها يجب العمل به والبعض
جائز العمل به والبعض غير جائز العمل به اما الاول فهو نحو استصحاب
الحكم العقلي وهو كل حكم عرف وجوبه او امتناعه وحسنه وقبحه
بمجرد العقل وكذا استصحاب الحكم الشرعي الذي ثبت بدليله على طريق
التابيد نصا او على التوقيت نصا او ثبت مطلقا في حال حيوة النبي
عليه السلام وبقي بعده وفائدته فان هذا واجب العمل به لقيام دليل
البقاء وانعدام الدليل المزيل قطعا واما القسم الثاني فهو ما هو

جائز

جائز العمل به ولكن اختلفوا في وجوب العمل به وهو ان كل حكم ثبت وجوبه
بدليل مطلق لا يتعرض للبقاء والزوال والمجتهد طلب الدليل المزيل
بقدر وسعه ولم يظفر به فقال بعضهم لا يكون حجة اصلا الا لابقاء
بقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت
فاما البقاء فلا يضاف اليه فلم يكن على البقاء دليل فيكون تمسكا
بالحكم بلا دليل او يحتمل ان ذلك الدليل يوجب البقاء بقرينة
تنضم اليه ويحتمل ان الدليل المزيل قد قام ولكن لم يبلغ اليه
لتقصير في الطلب والمحتمل لا يصلح ان يكون دليلا في حق العمل
والاعتقاد جميعا وقال اكثر المتاخرين من الفقهاء انه حجة يجب العمل
في حق نفسه لابقاء ما كان على ما كان اما لا يصلح حجة في حق الالزام
على الخصم ولاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت ينبغي وان
كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان
لا للالزام على الغير كظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام وكجوب
المفقود لما كان الظاهر بقاءه صلحت حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث
ماله ولا يصلح حجة لاثبات امر لم يكن حتى لا يرث من الاقارب فالثابت
لا يزال بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك ولكن مشايخنا رحمهم الله
قالوا في هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به
على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة فاما لا يجوز
تركه بالقياس كذا ذكر الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي
في كتاب مآخذ الشرايع وهذا لان الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر هو
دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنياوية ولا يتغير المصلحة
في الزمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل
المزيل بقدر وسعه ولم يجده فالظاهر هو عدم المزيل وهذا النوع
للاجتهاد فاذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد فلا يترك باجتهاد مثله لم
يوجد الترجيح ويكون حجة على الخصم كمن اعتقد حكما بقياس صحيح مؤثر

عنده وعمل به زمانا ثم ظهر له قياس آخر اوجب حكما بخلافه فانه لا يجوز
له ان يعتقد خلاف ذلك الحكم مالم يظهر رجحان الثاني على الاول بدليل
مرجح بل يجب عليه العمل بالاول كحكم ثبت وثبت بقاءه بالاجتهاد فلا يزول
الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول
الفقهاء ان ما مضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله ولان هذا مما الموافق
للاصول والاحكام فان الحكم المطلق في حال حياة النبي عليه السلام محتمل
للنسخ ثم ممنوع في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام
على الغير ودعوة الناس الى ذلك فهي حق اثبات امر لم يكن به له الحكم
الثابت بالنص وكذلك استصحاب الحكم الثابت بظاهر العموم واجب
مع احتمال الخصوص وكذا استصحاب الحكم الثابت بمطلق النص الخاص واجب
مع احتمال المجاز والنسخ لما قلنا واما الاحكام فان من شك في الحدث
بعد ما توضأ فانه على الطهارة مع احتمال الحدث وكذا من شك في طلاق
امرأته وعتاق عبده وجاريته فانه يباح له الانتفاع به مع الاحتمال وكذا من
اشترى دارا او ورثها ومضى زمان طويل ثم ببعت دار بجنبها فانه يثبت
له حق الشفعة والشبهة ايوجب الملك دون البقاء واحتمال زوال الملك
قائم بالهبة والبيع وان كان ظاهرا لما ذكرنا ان الثابت لا يزول
بالشك واما القسم الذي لا يجوز العمل باستصحاب الحال فيه فمن ذلك
استصحاب الحكم الشرعي المبني على العقل عند المعتزلة فان عندهم
للعقل حكما في بعض الاشياء الى ان يرد الدليل والشمعي اما ممنوع ردا
لحكم العقل او منكرا له فيقولون نحن نستصحب الحكم العقلي
الى ان يرد الدليل الشمعي وهذا فاسد عندنا فانه لا حكم للعقل في
الشرعيات عندنا وعند اصحابنا الحكم للعقل اصلا في الوجوب
والتحريم لا في العقليات ولا في الشرعيات والثاني ما قال بعض اهل
الحديث ان العقل دليل على انتفاء الاحكام لان الاحكام الشرعية
تثبت بخطاب صاحب الشرع ولا يثبت الخطاب قبل بعث الرسول

عليه

عليه السلام واذا عدم دليل الحكم ثبت انتفاء الحكم ضرورة وعدم الدليل
ثابت بالعقل فان به يعرف ان لا دليل قبل مجيء الرسول واذا كان
العقل دليلا على انتفاء الاحكام وعلى براءة الذمم عن الوجوب فنحن
نستصحب الحكم الثابت بالعقل وهو انتفاء الحكم لا ان يرد الدليل
الشمعي وهذا الحكم بالدليل وهو العقل فانه لم يكن دليلا على ثبوت
الاحكام الشرعية فهو دليل على النفي فيكون الاستصحاب على النفي
حجة يجب العمل به وهذا مع هذا التحقيق فاسد عندنا في حق وجوب
العمل به في حق نفسه وفي حق الالزام على الغير لانا ان عرفنا انتفاء
الاحكام الشرعية بالعقل لانعدام دليل الثبوت وهو ورود الشرع
ولكن الكلام بعد ورود الشرع فيجب طلب الحكم الشرعي من صاحب
الشرع ومن يقوم مقامه في تبليغ الشرع عنه لا انه يستصحب حاله
النفي الثابت بعدم الدليل وهذا لان العقل كما لا حظ له في اثبات
الحكم الشرعي لا حظ له في نفي الحكم الشرعي لكن قبل ورود الشرع لم يثبت
الحكم لعدم دليله وعرف عدم الدليل بالعقل فاما بعد ورود الشرع
لم يعرف بالعقل عدم الدليل فان قول صاحب الشرع وفعله وسكوته
حجة في اثبات الحكم والنفي جميعا فكما ثبت وجوب صوم رمضان ووجوب
الصلوات الخمس بقوله وفعله ثبت انتفاء وجوب صوم شوال ووجوب
الصلاة السادسة بتركه وبسكوته عند امتناع الناس عن صوم شوال والسكوت
عند الحاجة الى البيان بيان واذا ثبت هذا كان التمسك باستصحاب
حال العقل في انتفاء الاحكام وبراءة الذمم عن الشغل بالوجوب
تمسكا بالجهل الثابت بعدم الدليل مع ورود الدليل الشرعي بعد
البحث وانه فاسد ومن ذلك استصحاب الحكم الثابت بالاجماع عند
تغير الحالة نحو اجماع الامة على انتقاض طهارة المتيمم عند رؤية
الماء خارج الصلاة ويقول الشافعي لا تنتقض برؤية الماء في خلال
الصلاة متعلق بعض اصحابنا باستصحاب حكم الاجماع وقال استصحب

عَلَى الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْاِجْمَاعِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ تِلْكَ الْحَالَةُ بِحَالَةِ الصَّلَاةِ فَيَكُوْنُ الْاِجْمَاعُ ثَمَّةَ اِجْمَاعًا فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ لِاَنَّ حُكْمَ الشَّرْعِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْاَحْوَالِ اِلَّا نَادِرًا وَالْعَمَلُ بِالظَّاهِرِ وَاجِبٌ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ وَالْقِيَاسِ يَجِبُ التَّمَسُّكُ بِهِ مَا لَمْ يَقُمِ الدَّلِيْلُ بِخِلَافِهِ وَنَظِيْرُهُ مَنْ قَالَ يَجُوْزُ بَيْعُ اُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ قَبْلَ الْاِسْتِيْلَادِ فَنَحْنُ عَلَى ذٰلِكَ الْاِجْمَاعِ بَعْدَ الْاِسْتِيْلَادِ وَهٰذَا فَاسِدٌ اَيْضًا لِاَنَّهُ اِنْ كَانَ الْاِجْمَاعُ بِنَاءً عَلَى حَدِيْثٍ مُطْلَقٍ اَوِ الْقِيَاسِ فَاِنْ كَانَ يَتَمَسَّكُ بِالنَّصِّ فَيَقُوْلُ اِنَّ النَّصَّ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْحَالَةَ الْاُوْلٰى وَالثَّانِيَةَ بِاَطْلَاقِهِ اَوْ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْاَحْوَالِ عَلٰى حَسَبِ مَا قِيْلَ فِيْهِ فَهُوَ تَمَسُّكٌ بِالنَّصِّ لَا بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَاِنْ قَالَ الْاِجْمَاعُ مَعْقُوْلُ الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ الْمَعْنٰى بَاقٍ بَعْدَ تَغَيُّرِ تِلْكَ الْحَالَةِ فَهٰذَا تَمَسُّكٌ بِالْقِيَاسِ دُوْنَ الْحَالِ وَاِنْ قَالَ اِنَّ الْاِجْمَاعَ فِيْ تِلْكَ الْحَالَةِ اِجْمَاعٌ بَعْدَ تَغَيُّرِ تِلْكَ الْحَالَةِ فَهٰذَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْاِجْمَاعَ عَلٰى حُكْمٍ فِيْ حَالَةٍ مَخْصُوْصَةٍ لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا فِيْ غَيْرِ تِلْكَ الْحَالَةِ فَاِنَّ الْخَصْمَ نَازَعَ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ وَلَا يُعَدُّ الْخَصْمُ مُخَالِفًا لِلْاِجْمَاعِ فَاِنَّ الْاِجْمَاعَ عَلٰى اِنْتِقَاضِ التَّيَمُّمِ بِرُؤْيَةِ الْمَاءِ فِيْ خَارِجِ الصَّلَاةِ وَلَا اِجْمَاعَ فِيْ حَالَةِ الصَّلَاةِ فَالدَّلِيْلُ الَّذِيْ بِهِ ثَبَتَ الْحُكْمُ فِيْ تِلْكَ الْحَالَةِ وَهُوَ الْاِجْمَاعُ لَمْ يَبْقَ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ لِوُجُوْدِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ الْحُكْمُ ثَابِتًا بِمُطْلَقِ النَّصِّ لِاَنَّ ذٰلِكَ النَّصَّ يَتَنَاوَلُ الْاَحْوَالَ كُلَّهَا اَوْ لَا يَتَعَرَّضُ الْاَحْوَالَ وَمُطْلَقُ كَلَامِ صَاحِبِ الشَّرْعِ حُجَّةٌ فَاَمَّا الْاِجْمَاعُ فَيَكُوْنُ حُجَّةً بِدَلِيْلٍ سَمْعِيٍّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِيْ عَلَى الْخَطَاءِ فَلَمْ يُوْجَدْ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ كُلِّهَا لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا فَلَا يَكُوْنُ حُجَّةً اِلٰى هُنَا لَفْظُ الْمِيْزَانِ

قَوْلُهُ وَاَمَّا الِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْاَشْبَاهِ فَمِثْلُ قَوْلِ زُفَرَ اَنَّ غَسْلَ الْمَرَافِقِ فِي الْوُضُوْءِ لَيْسَ بِفَرْضٍ لِاَنَّ مِنَ الْغَايَاتِ مَا يَدْخُلُ وَمِنْهَا مَا لَا يَدْخُلُ فَلَا يَدْخُلُ بِالشَّكِّ قَالَ زُفَرُ غَسْلُ الْمَرَافِقِ لَيْسَ

بِفَرْضٍ فِي الْوُضُوْءِ لِاَنَّ الْغَايَاتِ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ مِنْهَا يَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ مِنْ اَوَّلِهِ اِلٰى اٰخِرِهِ وَكَقَوْلِهِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى وَنَوْعٌ مِنْهَا لَا يَدْخُلُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَكَقَوْلِهِ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَاِذَا كَانَتِ الْغَايَاتُ مُتَعَارِضَةً فِي الدُّخُوْلِ وَعَدَمِ الدُّخُوْلِ وَقَعَ الشَّكُّ فِيْ دُخُوْلِ هٰذِهِ الْغَايَةِ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ فَلَا يَثْبُتُ الْفَرْضُ بِالشَّكِّ الْوَاقِعِ لِيَتَعَارَضَ الْاَشْبَاهُ لِاَنَّ الْفَرْضَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ وَمَعَ الشَّكِّ لَا يَرْتَفِعُ الشُّبْهَةُ فَقَالَ الشَّيْخُ فِيْ جَوَابِ زُفَرَ وَهٰذَا عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيْلٍ لِاَنَّ الشَّكَّ اَمْرٌ حَادِثٌ فَلَا يَثْبُتُ بِغَيْرِ عِلَّةٍ يَعْنِيْ اَنَّ الشَّكَّ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ زُفَرُ اَمْرٌ حَادِثٌ فَلَا بُدَّ لِوُجُوْدِ الْحَادِثِ مِنْ دَلِيْلٍ وَلَمْ يُوْجَدِ الدَّلِيْلُ فَكَانَ مَا قَالَهُ زُفَرُ عَمَلًا بِلَا دَلِيْلٍ قَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ فَاِنْ قَالَ دَلِيْلُهُ تَعَارُضُ الْاَشْبَاهِ قُلْنَا وَتَعَارُضُ الْاَشْبَاهِ اَيْضًا حَادِثٌ فَلَا يَثْبُتُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ فَاِنْ قَالَ الدَّلِيْلُ عَلَيْهِ مَا اَعَدَّهُ مِنَ الْغَايَاتِ مِمَّا يَدْخُلُ بِالْاِجْمَاعِ وَمِمَّا لَا يَدْخُلُ بِالْاِجْمَاعِ قُلْنَا وَهَلْ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا مِنَ الْمُتَنَازَعِ فِيْهِ مِنْ اَحَدِ النَّوْعَيْنِ بِدَلِيْلٍ فَاِنْ قَالَ اَعْلَمُ ذٰلِكَ قُلْنَا فَاِذَنْ عَلَيْكَ اَنْ لَا تَشُكَّ فِيْهِ بَلْ يَلْحَقُهُ بِمَا هُوَ مِنْ نَوْعِهِ بِدَلِيْلٍ وَاِنْ قَالَ لَا اَعْلَمُ ذٰلِكَ قُلْنَا قَدِ اعْتَرَفْتَ بِالْجَهْلِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا مِمَّا يُمْكِنُ الْوُقُوْفُ عَلَيْهِ بِالطَّلَبِ فَاِنَّمَا جَهْلُهُ عَنْ تَقْصِيْرٍ مِنْكَ فِيْ طَلَبِهِ وَذٰلِكَ لَا يَكُوْنُ حُجَّةً اَصْلًا وَاِنْ كَانَ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْوُقُوْفُ عَلَيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ كُنْتَ مَعْذُوْرًا فِي الْوُقُوْفِ فِيْهِ لٰكِنْ هٰذَا الْعُذْرُ لَا يُصَيِّرُ حُجَّةً لَكَ عَلٰى غَيْرِكَ مِمَّنْ يَزْعُمُ اَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ عِنْدَهُ دَلِيْلُ الْحَاقِهِ بِاَحَدِ النَّوْعَيْنِ فَعَرَفْنَا اَنَّ حَاصِلَ كَلَامِهِ اِحْتِجَاجٌ بِلَا دَلِيْلٍ اِلٰى هُنَا لَفْظُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِ الشَّيْخِ يُقَالُ لَهُ اَتَعْلَمُ هٰذَا مِنْ اَيِّ الْقَسْمَيْنِ فَاِنْ قَالَ لَا اَدْرِيْ فَقَدْ جَهِلَ وَاِنْ قَالَ نَعَمْ لَزِمَهُ التَّاَمُّلُ وَالْعَمَلُ بِالدَّلِيْلِ وَلَقَائِلٍ اَنْ يَقُوْلَ سَلَّمْنَا اَنَّ الشَّكَّ اَمْرٌ حَادِثٌ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ وَلٰكِنْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ

الدليل لم يوجد ولا نسلم ان تعارض الاشباه لم يوجد له دليل لان
النظائر المتعارضة المذكورة في دخول الغاية وعدم دخولها ثابتة
بالاجماع فثبت التعارض بدليل الاجماع فوقع الشك بتعارض الاشباه
لا محالة وسؤال شمس الائمة والشيخ يعقوب لما تعلم هذا من اي القسمين
الى آخره ما قالا لا معنى له لان غايته ان يثبت احد الامرين اما الجهل
وهو لا يصلح حجة واما العلم فيلزم حينئذ الالحاق بنوعه بلا
شك وهو خارج عن كلام زفر لان كلامه في نفي الغرض بالشك
والشك غير العلم والجهل وهو لا يقول بانه يعلم ولا يقول بانه
يجهل بل يقول بانه يشك ولان الغاية ما ينتهي اليه المغيا وهذا
هو حقيقة الغاية فلو لم ينته المغيا اليه بل دخلت الغاية تحت
المغيا لا يكون الغاية غاية وهذا فاسد بمرة فيلزم من هذا
ان لا يدخل المرفق في حكم ما قبله الا ان بعض الغايات دخلت
في حكم المغيا بخلاف القياس بدلالة العرف فلا يقاس عليه غيره
ولان الوجوب امر عارض والاصل عدمه فلا بد من دليل
الوجود فلما لم يوجد دليل وجود الوجوب مع وجود الشك والاحتمال
لم يثبت الغرض في غسل المرفق فبقي حكم الغسل في المرفق على العدم
الاصلي وقال في ميزان الاصول ومنها القول بتعارض
الاشباه وهو احتجاج بلا دليل في الحاصل مثاله ما قال زفر ان المرفق
لا يجب غسلها في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية بقوله
وايديكم الى المرافق والغايات منقسمة بعضها يدخل وبعضها
لا يدخل وهذه الغاية لها شبه بكلا القسمين بدخول حرف الغاية
عليها فباعتبار الشبه بهذا القسم يدخل وباعتبار الشبه بالقسم
الآخر لا يدخل فوقع التعارض بين الشبهين وليس احدهما
باولى من الآخر فلا يجب الغسل بالشك عند تعارض الاشباه وهذا
فاسد وهو تعليق بعدم الدليل والخلاف في وجوب غسل

المرافق

المرافق وهو يبتني على ان في الغاية دليلا وقوله انه وقع الشك في وجوب
الغسل فلا يجب بالشك ممنوع فان قلت بانه وقع الشك في وجوب
الغسل ومد الايدي ان الشك امر حادث بين العلم والجهل فلا يثبت
الا بدليل فباي دليل تثبتون مد الحادث وهو الشك فاني قلتم
ان دليل حدوث الشك هو تعارض الاشباه وتقابل الادلة
فنقول هذا ايضا امر حادث وهو دعوى تعارض الاشباه والادلة
فلا بد لاثبات هذا ايضا من دليل فباي دليل تثبتون تعارض الاشباه ونحن
لا نسلم لكم تعارض الاشباه فان قلتم بان الغايات منقسمة
منها ما يدخل ومنها لا يدخل لما ادعوي ايضا لا نسلم ان الغايات
منقسمة قد تدخل وقد لا تدخل وبعد ما اثبتم الانقسام وادعيتم
ان بعضها مما لا يدخل فنقول هل علمتم ان هذه الغاية من اي القسمين
فان قالوا نعلم انها من اي القسمين فنقول اذا علمتم انها من
القسم الذي لا يدخل فلا يكون لمدعاكم شاهدا لان الشك ما
استوى فيه طرفا الجهل والعلم وقد ادعيتم العلم ولا يبقى
العلم مع الشك الذي هو ضده ولانكم مبني علمتم انها من اي
القسمين يكون الحاقها بنظيرها في الحكم لما واه بينهما وحينئذ
يكون ذلك قياسا فيكون نفيا لوجوب الغسل بالقياس الذي
هو حجة ودليل في الجملة لا بالشك فان قالوا لا نعلم فقد اقروا
بانه لا دليل معهم فقد اقروا بالجهل وجهل المرء لا يكون حجة في
حق الغير دل بان القول بتعارض الاشباه تمسك بعدم الدليل
وهو فاسد ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وعند
ذلك نحدث الشك لكن انما الشك في التوقف وترك الميل الى
احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما القول بنفي وجوب
الغسل قطعا فلا ثم نقول ان كان في هذا النص تعارض ووقع
حكم الشك باعتباره فلم قلتم انه ليس ههنا دليل آخر على وجوب

غسل المراغي والاختلاف متى وقع لعدد ورود الشرع في شرع حكم
ونفيه لابد من الدليل ولا يسمع التعلق بعدم الدليل على ما مر
الى ممنا لفظ الميزان وقول صاحب الميزان انه ذكر الكرخي في الموفق
وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما القول
بنفي وجوب الغسل قطعا فله كلام عجيب لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك والاحتمال لا يتصور فينتفي وجوب الغسل
قطعا لا محالة لعدم دليل وجوب الغسل قطعا وهذا اظهر من
الشمس وفي هذا المقام ساعد خاطري فرد رحمه الله قوله
واما الذي لا يستقيل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض
اصحاب الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو ينول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا
ولا رجوعا الى اصل اي الاحتجاج الذي او التعليل الذي او الاستدلال
الذي لا يستقيل بنفيه الا بذكر وصف في الاصل لا يوجد ذلك الوصف
في الفرع وبذلك الوصف يقع الفرق بين الفرع والاصل لانه يوجد في الاصل
ولا يوجد في الفرع فيكون باطلا لانه قياس الفرع على الاصل مع وجود الفارق
لا يستقيم وهذا مثل قول بعض الموسوسين من اصحاب الشافعي الذين لا يماس
لهم في التعمق ان مس الذكر حدث لانه مس الفرج فصار كما اذا مسه وهو
ينول قال الشيخ وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا اي لا قياسا
جليا ولا قياسا خفيا وهو المستى بالاستحسان ولا رجوعا الى اصل لان وصف
الاصل لا يوجد في الفرع فكان القياس من غير رجوع الحاصل مقيس عليه فبقي
قياس مس الذكر بمس الذكر فكان مجرد الدعوى بلا دليل قال محمد بن
الحسن في موطاه لا وضوء في مس الذكر وهو قول ابي حنيفة وفي ذلك
آثار كثيرة ثم قال اخبرنا ايوب بن عتبة التيمي قاضي اليمامة عن
قيس بن طلق ان اباه حدثه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
رجل مس ذكره ايتوضأ قال هل هو الا بضعة منك ثم قال محمد اخبرنا طلحة

بن عمر

ابن عمر المكي قال اخبرنا عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس قال في مس الذكر وانت
في الصلاة قال ما ابالي امسسته او مسست انفي ثم قال محمد اخبرنا
ابراهيم بن محمد المدني قال اخبرنا صالح مولى التوأمة عن ابن عباس قال ليس
في مس الذكر وضوء ثم قال محمد اخبرنا ابراهيم بن محمد المدني قال اخبرنا
الحرث بن ابي ذباب انه سمع سعيد بن المسيب يقول ليس في مس الذكر وضوء
ثم قال محمد اخبرنا ابو العوام البصري قال سأل رجل عطاء بن ابي رباح
فقال يا ابا محمد رجل مس فرجه بعد ما توضأ قال رجل من القوم ان ابن عباس
كان يقول ان كنت لتستحسنه فاقطعه فقال عطاء بن ابي رباح لمولاه
قول ابن عباس ثم قال محمد اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علي
ابن ابي طالب في مس الذكر قال مسسته او طرف انفي ثم قال محمد اخبرنا
ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم ان ابن مسعود سئل عن الوضوء من مس
الذكر فقال اذا كان نجسا فاقطعه ثم قال محمد اخبرنا محل الضبي عن ابراهيم
النخعي في مس الذكر في الصلاة قال انما هو بضعة منك ثم قال محمد
اخبرنا سلام بن سليم الحنفي عن منصور بن المعتمر عن ابي قيس عن ازهر بن
شرحبيل قال قلت لعبيد الله بن مسعود ايلي احك جسدي وانا في الصلاة
فامس ذكري فقال انما هو بضعة منك ثم قال محمد اخبرنا سلام بن سليم
عن منصور بن المعتمر عن السدوسي عن البراء بن قيس قال سألت حذيفة
ابن اليمان عن الرجل يمس ذكره فقال انما هو كمسته راسه ثم قال محمد اخبرنا
مسعر بن كدام عن عمير بن سعد النخعي قال كنت في مجلس فيه عمار
ابن ياسر فذكر مس الذكر فقال انما هو بضعة منك وان لكفك لموضعا
غيره ثم قال محمد اخبرنا مسعر بن كدام عن اياد بن لقيط عن البراء
ابن قيس قال قال حذيفة بن اليمان في مس الذكر مثل انفك ثم
قال محمد اخبرنا مسعر بن كدام قال حدثنا قابوس عن ابي ظبيان
عن علي بن ابي طالب قال ما ابالي اياه مسست او انفي او اذني ثم
قال محمد اخبرنا ابو كدينة يحيى بن المهلب عن ابي اسحق الشيباني

عن ابي قيس عبد الرحمن بن نروان عن علقمة بن قيس قال جاء رجل الى عبد
الله بن مسعود فقال ابي مسني ذكري وانا في الصلاة فقال عبد الله افلا
قطعته ثم قال وهل ذكرك الا كساير جسدك ثم قال محمد اخبرنا
يحيى بن المهلب عن اسمعيل بن خالد عن قيس بن ابي حازم قال جاء رجل
الى سعد بن ابي وقاص فقال ابي لي ان مس ذكري وانا في الصلاة
فقال ان علمت ان منك بضعة نجسة فاقطعها ثم قال محمد اخبرنا
اسمعيل بن عياش قال حدثني حويز بن عثمان عن حبيب بن عبيد عن
ابي الدرداء انه سئل عن مس الذكر فقال انما هو بضعة منك الى هنا
لفظ الموطا لمحمد بن الحسن ثم اعلم ان قوله واما الذي لا يستقل الا
بوصف يقع به الفرق احد الانواع الاربعة من التعليلات الظردية التي
ذكرها شمس الائمة وثانيها قوله واما الذي يكون مختلفا وثالثها
قوله واما الذي لا يكمل فساده ورابعها مما مر من قوله ثم التعليل بالنفي
مثل قولنا في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال قوله وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان ادا بعض البدل عوض مانع عندنا
فلا يبقى الا الدعوى اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في المكاتب
هذا مكاتب فلا يجوز اعتاقه عن التكفير كمكاتب ادى بعض نجومه
لان الذي ادى بعض النجوم ادى عوضا عن نفسه والعوض مانع عن
التكفير لانه لا يكون الا تحريرا خالصا لله تعالى بلا عوض دنيوي فلا
يكون التحرير خالصا لله تعالى مع وجود العوض فلم يوجد هذا الوصف وهو
ادا العوض في الفرع فحصل الفرق بين الفرع والاصل بوجود العوض
في الاصل وعدمه في الفرع فلم يصح الاصل لوجود المانع وصح الفرع لعدم
المانع فقد القياس لوجود الفارق فصار كانه قاس اعتاق الكاتب
على اعتاق المكاتب فكان ذلك مجرد الدعوى بلا دليل ولا اصل يرجع اليه
وبهذا اندفع قوله فلا يبقى الا الدعوى قال شمس الائمة السرخسي

في

في اصوله وكذلك قولهم في اعتاق المكاتب عن الكفارة انه مكفر تحرير
المكاتب فلا يجوز كالواد ي بعض بدل الكتابة ثم اعتقه لان استيفاء
هذا الوصف بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق وهو ان المتوفى
من البدل يكون عوضا والتكفير لا يجوز بالاعتاق بعوض وكما علل
بعضهم في شراء الاب بنية الكفارة انه تكفير بتحرير ابيه فلا يجوز
كما لو حلف بعتقه ان ملكه فان استيفاء هذا التعليل بزيادة وصف
به يقع الفرق من حيث ان المحلوف عليه بعتقه اذا عتق عند وجود
الشرط لا يصير مكفرا بابيه وان نواه عند ذلك باكان او اجنبيا الى هنا
لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله واما الذي يكون
مختلفا مثل قولهم انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن
العم اي واما الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه وهذا في الحقيقة
رد فرع الى اصل بوصف لختلف في كونه علة مثل قول الشافعي ان
الاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه قال الاخ يصح اعتاقه عن التكفير
فلا يعتق على الاخ بالملك كابن العم فانه يصح اعتاقه عن التكفير فلا يعتق
على الاخ بالملك لكنا كونه بحيث يصح اعتاقه عن التكفير لا يوجب عدم
العتق بالملك عندنا وهذا اذا اشتراه واما اذا نوى الكفارة جاز
عندنا فكان تعليلا فاسدا لانه لا يبقى بلا وصف لانا لا نسلم الوصف
والحاصل ان القرابة القريبة وهي قرابة الولاد كقرابة الوالدين
والمولودين توجب العتق بالملك بالاتفاق والقرابة البعيدة لا
توجب العتق بالاتفاق كقرابة بني الاعمام لعدم المحرمية والقرابة
المتوسطة وهي التي فيها المحرمية دون الولاد كقرابة الاخوة توجب
العتق عندنا خلافا للشافعي لانها قرابة صينت عن ادنى الذلين
وهو ذل الاستغراش فلا تصان عن اعلاهما وهو ذل الاستخدام
اولى لان ذل الاستخدام ابلغ كالنافين للوالدين لمحرم دفعا
للقرب لحرم الشتم والضرب والقتل بالطريق الاولى يوضحه قوله

عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه رواه في السنن قتادة عن
الحسن عن سمرة عن النبي عليه السلام وقد مر في غاية البيان قال
شمس الائمة السرخسي في اصوله والنوع الثالث نحو ما يعلل به بعض
اصحابنا الشافعي ان الاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه قال عتق الاخ
يتأدى به الكفارة فلا يكمل لوجود الملك كعتق ابن العم وهذا التعليل
بوصف مختلف فيه احتيالا فاظهر ان عندنا عتق القريب وان كان مستحقا
عند وجود الملك يتأدى به الكفارة حتى قلنا اذا اشترى اباه بنية
الكفارة يجوز خلافا للشافعي الى هنا لفظ شمس الائمة قوله
وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الغاية والاختلاف في ذلك ظاهر
فلا يبقى وصف اصلا قوله الخ وقولهم بالجر عطفا على قولهم
في قوله فيمثل قولهم قال الشافعي الكتابة الحالة باطلة لانها لا تمنع
جواز التكفير بالاعتاق كالكتابة بالخمر وهذا تعليل فاسد لان الكتابة لا
تمنع جواز التكفير عندنا سواء كانت حالة او موجلة فلم يكن عدم المنع
عن التكفير دليلا على فساد الكتابة وعليه اقامة الحجة على ان الكتابة الصحيحة
تمنعه وهو ممنوع غير مسلم له فينتفي تعليله بلا وصف مجمع عليه فكان
فاسدا وقال شمس الائمة في اصوله ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة
انها لا تمنع جواز التكفير بتحرير فتكون فاسدة كالكتابة على الخمر
فاقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه احتيالا فاظهر ان التكفير باعتاق
المكاتب كتابة صحيحة جائز عندنا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله
والمراد من الكتابة الحالة ان لا يذكر الاجل نحو السنة والشهر نحو
ان قال كاتبتك على الف درهم وقال في وجيزه لا تجوز الكتابة الحالة
ولا بد من تبيين وقد مر في غاية البيان والاختلاف في التسليم على
عكس هذا وعندنا لا يجوز التسليم حالا وعنده يجوز والكتابة على الخمر
اي لا تجوز اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما اما اذا كانا

كافرين

كافرين تجوز الكتابة على خمر او خنزير لانهما مالان في حق الكافر وقد
مر بيانه في غاية البيان ثم في الكتابة على خمر اذا فسدت ان
ادى الخمر عتق فعليه قيمته وهذا ظاهر الرواية وليعلم الباحث
في غاية البيان قوله واما الذي لا يكمل فساده فمثل قول
بعضهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلاة
كالثلاث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلاث احد عددي مدة المسح
فلا يصح به الصلاة كالواحد ولان الثلاث او الاية ناقض العدد
عن السبع فلا يتأدى به الصلاة كما دون الاية ولان هذه عبادة
اما تحليل وتحريم فكان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج اي واما
الاحتجاج الذي لا يكون فاسده مثلا ولا يشك فيه فمثل قول الشافعية
في اشتراط قراءة الفاتحة لجواز الصلاة ان الصوم احد عددي صوم
المتعة لان القارن او المتمتع اذا لم يجد هديا فعليه ان يصوم ثلثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجع لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم بيانه ان بين الثلاث والسبع مناسبة
من حيث ان السبع شرط في صوم المتعة كالثلاث ثم ثلاث ايات شرط
في جواز الصلاة عند ابي يوسف ومحمد فيجب ان يكون سبع ايات شرطا
ايضا وهي الفاتحة ولان الثلاث احد عددي مدة المسح كالواحد
وبين الثلاث والواحد مناسبة في تعلق مدة المسح بهما للمسافر المقيم
ثم بالاية الواحدة لا تجوز الصلاة باتفاق بيني وبين ابي يوسف ومحمد فيجب
ان لا تجوز الصلاة بالثلاث ايضا كالواحدة ولان الثلاث او الاية ناقص
العدد عن السبع فيجب ان لا تجوز الصلاة بالثلاث عندهما وبالواحدة
عند ابي حنيفة كما دون الاية لانه لا تجوز الصلاة بما دون الاية اجماعا
وهو ناقص العدد عن السبع ولان الصلاة عبادة لها تحليل وتحريم
فاشبهت الحج لانه عبادة له تحريم وتحليل ثم الحج من اركانه ما له
عدد سبعة وهو سبعة اشواط من الطواف فيجب ان يكون من اركان

الصلاة مالة عدد سبعة وهو الفاتحة **قوله** وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضاء به فلم يكن النية شرطا في اداءه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده بيانه ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضاء الوضوء وهي اليد والوجه والرأس والرجل كالقطع قصاصا او سرقة فانه فعل يتعلق بعضو القطع وهو الرسغ ثم القطع لا يشترط فيه النية فكذا الوضوء قال الشيخ وهذا لا يخفى فساده اي الاحتجاج على هذا الوجه لا يخفى فساده لعدم المشابهة بين الاشياء المقيسة والمقيس عليها وقال شمس الائمة السرخسي في اصول فقهه وهذا النوع مما لا يخفى فساده على احد ولم ينقل من هذا الجنس شيء من السلف الا ما احدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا من طريق العلماء فاما علماء السلف ما كانت تخلو عن امثاله اواخر التابعين ولهذا كان الواحد منهم يتامل مدة فلا يفتي في حادثة الا على قياس او على قياس سليم والواحد من المتاخرين ربما يتمكن في مجلس واحد من ان يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو او اكثر ولا مشابهة بين غسل الاعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة فعرفنا ان هذا النوع مما لا يخفى فساده انتهى منا لفظ شمس الائمة رحمه الله **قوله** واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا وكلام الشيخ قصير جدا والمسئلة فيها طويل ذكره بعض من اصحابنا فنذكره بعد الفراغ عن بيان كلام الشيخ ان شاء الله تعالى فمعنى كلامه ان نافي الحكم ليس عليه اقامة الدليل على النفي عند البعض فيكون قول النافي لا دليل على ثبوت الحكم حجة له ودليلا فلا يطلب بدليل آخر على النفي قال الشيخ وهذا باطل واستدل

على

على ذلك بوجهين احدهما ان قوله لا دليل نفي الجنس بمنزلة قوله لا رجل في الدار ثم قوله لا رجل في الدار لا يحتمل وجود رجل في الدار اصلا بحسب وضع اللغة فكذا قوله لا دليل لا يحتمل وجود دليل لان الكلامين سواء في استعمال اهل اللغة فاذا لم يكن قوله لا دليل دليلا فلا يكون حجة فبطل قولهم انه حجة للنافي ثم ذكر الشيخ جوابا ليس بسديد فقال ولا يلزم ما ذكر محمد في العبد انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر ووجه السؤال ان يقال لا نسلم ان الاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة للنافي وقد جعله محمد حجة للنافي لانه قال اولا لا خمس في العنبر ونفى الخمس فيه ثم احتج بلا دليل حيث قال لانه لم يرد فيه الاثر فاجاب الشيخ عنه بقوله لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان محمدا لم يذكره قوله لانه لم يرد فيه الاثر على سبيل الاحتجاج على من يوجب الخمس بل ذكره على وجه بيان العذر لنفيه في انه لم يترك القياس الثابت للخمس حيث لم يرد اثر يترك به القياس فلما لم يرد الاثر وجب العمل بالقياس وهي العنبرة لا يجب الا فيما يصاب بالغوص كالسمك وهو دابة سوداء تكون في اندر العدن وباطن البحر لم يكن في ايدي العدو لان قهر الماء يمنع قهر غيره فلا يجب الخمس لانتفاء معنى الغنيمة الاثري انه علل بعلة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير حيث قال لا خمس في اللؤلؤ والعنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وانما راى معنى مؤثرا لان الماء لا خمس في الغنائم والوجه الثاني على بطلان الاحتجاج بلا دليل قوله ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة يعني ان تفاوت الناس في العلم والمعرفة لا شبهة فيه لعاقل وقد يدرك بعض الناس ما لا يدرك غيره لان العقول متفاوتة باصل الفطرة يؤيده قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فاذا ثبت التفاوت في العلم والمعرفة لا يكون قول

الجليل ح

القايل لا دليل حجة على غيره لانه لم يدرك جميع العلوم ولم يحط بها حتى يكون
قوله لا دليل حجة لانه يجوز ان يكون قاصرا عن درك دليل ادركه غيره
ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او الى العته لانه لا يدعى
مثل ذلك الا دعاء الا رجل سفيه يتعنت ولا ينقاد الى الحق او معتوه
مختل العقل فلا فايدة في المناظرة مع مثل هذا المدعي فلا يلتفت اليه
فكيف يتمكن من مثل هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع المبني الاحتجاج
بلا دليل فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل حيث
قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم خنزير او ما اهل لغير الله وهذا لا علمه محيط بالاشياء
كلها بخلاف علم العباد فانها دانه تعالى لا دليل قاطع على العدم
لانه لا يجوز عليه سهو ولا غلط قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
قال الشيخ ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو
باطل يعني من اعتقد الاحتجاج بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم ينزل
بالدليل فلا بد ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة
في قولهم انا وجدنا اباءنا على امة والتقليد متابعة الرجل غيره من
غير استدلال وكانه يجعل ما يقوله الغير قلادة في عنقه ثم
اعلم ان العنبر قال الناطفي في كتاب الينبوع من الاجناس وان
باع سمكة فوجد في بطنها لولوة فهي للذي باعها وفي املاء ابن رستم لو
اشترى سمكة في بطنها عنبر فانه للمشتري لانه طعامه وهو حيوان باكله
السمكة وان كان في بطنها سمكة فهي للمشتري لانه يأكل السمك سمكة وان
كان في بطنها صدفة فهي للمشتري وان كان في بطنها لولوة فهي للبايع
فقد صرح ان العنبر حيوان الى هنا لفظ الاجناس وذكر في كتاب اختراق
الافاق في الجزء السابع من الاقليم الاول وقال ومن اوائل هذا البحر اي

البحر

البحر العماني يخرج العنبر الطيب الرائحة وقد يوجد منه العنبرة
من قنطار واكثر واقل وهو شيء يقذف به عيون في قعر البحر
مثل ما تقذف عيون هيت بالنفط فاذا اشتد هيجان الريح قذف
الماء به الى الساحل وقد رمى فيه بعض الناس حتى ظنوا انه دجيع
دابة وليس هو بعيد جميع دابة وانما هو ما ذكرناه وقد حكى ذلك
ابراهيم المهلبي في كتابه المسمى بكتاب الطيب وذكر فيه ان ملوك
الترشيد بعث الى اليمن قوما من قبله يبحثون عن العنبر ما هو على الحقيقة
فاخبر اهل عدن وشحرة وحاشك انه شيء يقذف به عيون في قعر
البحر فيسوقه الموج الى الساحل صغيرا وكبيرا وليس العنبر غير ما
ذكرنا الى هنا لفظ كتاب اختراق الافاق وقال صاحب التقويم
في باب القول في الاحتجاج بلا دليل وقال بعض الفقهاء لا دليل
حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت وكان الحامل على هذا
من مشايخ العراق وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة
وقال بعضهم لا دليل حجة على الخصم لابقاء ما ثبت بدليل لا لما
يصح ثبوته بدليل وقد دلت عليه بعض مسايل الشافعي وقال
بعضهم هذا الذي قاله الشافعي يكون حجة له في حق الله تعالى ولا
يكون حجة على خصمه بوجه وقد دلت عليه مسايل علمائنا على ما
ذكر فاما الاول فاحتج بان اقوى الخصومات الخصومة في
النبوة والنبي صلى الله عليه وسلم كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا
لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة ولان معنى قولنا
لا دليل على الثاني لا دليل لك على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشيء
والدليل يحتاج اليه الشيء المدلول عليه والتمسك به واجب ما لم يتم
دليل الوجود ولهذا كان القول قول المنكر في الشرع واما الاخرون
فيقولون ان عدم الدليل لا يوجب عدما ولا اثر له في العدم على ما مر
في باب الوضوء الذي هو علة ولكن يكون دلالة عليه لتعلق الحدث

بالحدث ضرورة فيدل عدم المحدث اصلا على انعدام الحدث وعدم الدليل
ثابت في حق هذا القايل دون خصمه فاذن خصمه يدعي قيام الدليل
عنده وقول المنكر ليس بحجة عليه فجايز العلم بالدليل للبعض دون
البعض وجايز الغلط على الذي يدعي قيام الدليل عنده فلا يثبت
الدليل بقوله على النافي ولا يثبت العدم على المدعي بانكار النافي
فلما جاز الغلط او الكذب على المدعي جاز الغلط او الجهل على المنكر
فصلح انكاره الدليل للدفع عن نفسه حتى لا يلزمه كلام خصمه ولم يصلح
للالزام والايجاب واما الفريق الثالث فيقول لا دليل لا يكون
دليلا بنفسه كما ان لا حجة لا يكون حجة بل يكون نفيا ولا زيد لا يكون
زيدا هذا ايما لا شك فيه فلا يمكن ان يدعي انه حجة او دليل على شيء
ففيه تناقض بين لكن اذا استند الى دليل صار ذلك الدليل دليلا في الباب
للبقاء لان الثابت بدليله مستغن عن الدليل للبقاء اذ الكان في نفسه
مما يبقى كالاحكام والجواهر والعلل كالعدم قبل الوجود كان بقاءه
مستغنيا عن الدليل واما الاعراض هي التي لا تبقى زمانين واما تبقى بالتدارك
والتواصل فيكون كل جزء منه حادثا ابتداء فيحتاج الى علة حسب حاجة
الاول اليها في عموم الازمنة وهذا كالنكاح اذا صح واوجب الملك بقي
بلا دليل واذا طلقها فبانت منه بقيت الحرمة بلا دليل واذا كان
كذلك صار الدليل الموجب للعدم او الوجود دليلا على البقاء في عموم
الازمنة محتملا لخصوص بعض الازمنة بدليل غيره كالنص العام دليل على
العموم محتمل للخصوص بدليل يخصه فيكون دليلا على العموم حال عدم
دليل الخصوص وكذلك ما نحن بكون الدليل المثبت دليلا على الثبات
في عموم الازمنة حال لا دليل على ما ينفيه بعد الوجود او يوجده بعد
العدم قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الاية علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل لان الحل يثبت بدليل في الجملة
وقال ان نفي الصلح على الانكار فاسد لان المنكر متمسك باصل

ثابت

ثابت بدليله وهو براءة ذمته في اصل الخلقة عن الديون فكان انكاره دليل
الوجوب عليه حجة له على خصمه في ابقاء تلك البراءة فلما ثبتت البراءة
على الخصم لم يصح الصلح كما بعد الحلف وبمثله لو شهد رجل على رجل بانه اعتق
عبده وانكر المعتق ثم باعه من الشاهد صح البيع لانه متمسك باصل ثابت
له بدليله وهو الملك فصار لا دليل على الزوال حجة له على خصمه فصح
البيع منه لزوال سبب العادة ثم هذه المسئلة تدل على ان النافي لم
يشترط لصحة العلة التاثير فقد التزم الخصم حكم العادة او الجواز بقوله لا
دليل عندي على زوال الاصل والاثر لعدم الدليل عنده على العدم عند
خصمه بوجه الانعدام في حق كل انسان يكون من قبل جهله بالادلة وتركه
طلبها من طرقها فاما الرابع فمذهبنا فانا جوزنا الصلح على الانكار
لان قول المنكر ليس بحجة على المدعي كقول المدعي على المنكر ولا دليل على شغل
الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعي كقول المدعي في المال ثابت بدليله لم يكن حجة
على المنكر فبقي المال ثابتا في حق المدعي في ذمة المنكر او يده والبراءة ثابتة
في حق المنكر على حسب قيام الدلالة عندنا وموجب كل واحد منهما فانه
حجة في حق نفسه دون خصمه ولما كان المال في حقه ثابتا يكون خبره حجة في
حقه شرعا فصح اعتياضه وان عارضه خبر المنكر لان ذلك المعارض ليس
بحجة في حق المدعي فبقي الامر على ما قبل المعارضة كما صح شراء من شهد
بالعتق ثم اشتري وان كان العتق ثابتا في حقه ولهذا ثبت له اخذه به بعد
الملك لانه غير ثابت في حق البايع فصح بيع البايع واعتياضه عن عبد
هو عنده له بخبر موجبة في حقه لا غير وان عارضه خبر المشتري لانه ليس
بحجة عليه وهذا لان لا دليل وان استند الى اصل ثابت بدليل فذلك الدليل
الذي اوجب ثبوته لا يوجب بقاءه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل على ما
مر في باب النسخ لكونه مما يبقى ازمنة فخبر انه لما لم يكن وجب البقاء
وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمل كل ساعة تاتي طريان ما ينفيه
فصار قول القايل قد طرا محتملا للصدق كقوله لم يقم الدليل

ذلك ح

فلا يصير حجة على واحد منهما ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله
اعتمد معنى لا يملكه الاثبات على خصمه فلا يصير حجة عليه وانما قلنا لا يملكه لانه
جاء بيّنة بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالأدلة وان تعالم خصمه دليلا لم
يبلغه ومن ادعى انه قد علم كل شيء فانه لا يناظر وكان متعنتا ولكن دعواه
العدم لا يكون حجة على خصمه كما ان دعواه الدليل لم يصر حجة على هذا على نحو
ما ذكرنا في الدعوى والانكار وهذا كما لا يجوز في زمن الرسول عليه السلام ان
يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناس اقوام دون اقوام
فيكون من لم يبلغه الناسخ معذورا في العمل بالمنسوخ ولا يكون جهله بالناسخ
حجة على الذي بلغه الناسخ فكذلك اليوم فاذن قيل يكون حجة له في ان لا
يلزمه ما يدعيه الآخر ما لم يبرزه قلنا نعم حجة له لا على خصمه ولهذا صح من الله
تعالى الاحتجاج بعدم التحريم على ابقاء الحل لان الله تعالى لم يحرم ولا يخفى
عليه العدم كما لا يخفى عليه الوجود فيثبت العدم على الناس اجمع بقوله
تعالى فيلزمهم البقاء على الحكم الاول الثابت بدليله عند ثبوت العدم عليهم
بدليله وليس هذا من قبيل الاحتجاج بالعموم لان العمل بعمومه واجب بحقيقة
النص وحقيقته لا تحتمل الخصوص بل توجب العموم على جواز تركها بدلالة
تحمله على المجاز والخصوص فلا يترك حكم الدليل الا بدليل واما الموجب لثبوت
الحكم من نفي او اثبات لا يوجب بقاءه لان الايجاب لم يتناول الا زمنة بل يتناول
ما وضع الاسم له وانما يبقى لاستغنائه به في البقاء عن دليل على ما بيناه في باب
النسخ واذا لم يكن معه دليل على البقاء لم يلزمه خصمه امر احتمالا او هو
الزوال بدليله دل عليه ان دخول الاعيان تحت النص العام بحكم النص
فلا يخرج الا بنقض والازمنة تدخل تحت النص بحكم لا دليل على الانتساخ لانه
اذا ثبت دام لا بالنص ولكن لعدم ما يزيله فلا يثبت الا بثبوت العدم فاذن
قيل قال محمد بن الحسن في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله
عنه لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به قلنا وليس فيه انه احتج به على
من يدعي دليلا بل قاله لا بلا عذر من الكف عن ايجاب الخمس كما ان ابا حنيفة

قال

قال لا خمس في العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس
فقال لانه بمنزلة الماء وهذا قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم
ولا خمس الا في الغنائم فذكر ان القياس لا يوجب الخمس ولم ير اثر خلاف اليناك
ليعمل به ويترك القياس قال علما ومجهول النسب حر في حق نفيه
فاذا ادعى عليه الرق كان القول قوله واذا جني عليه لم يجب على الجاني ارش
الحر الا بينة تقوم على الحرية لان الحرية اصل ثابت بدليلها لبني آدم عليه
السلام ولكنها لا توجب البقاء وانما تبقى بعدم ما يزيلها من اسباب الرق والعدم
في نفيه محتمل للحال فلم تسقط الحرية في حقه بالاحتمال ولم يصر حجة على
غيره مع الاحتمال وقالوا للمفقود لا يرث ولا يورث لان الحياة اصل والعمل
الزوال بالموت فلم يسقط حكم الحياة في حقه بالاحتمال فلم يورث ولا يثبت
على غيره مع الاحتمال لعلا يرث واذا ادعى الرجل شفعة في دار اشتريت بدار
هي في يديه وانكر المشتري ان تكون الدار له واذا عاين البيع لم يثبت
للشتري ما في يد المنكر ولا يثبت الشفعة للمنكر لان الملكية اصل لما
استولت اليد عليه وتحتمل الزوال بدليله فلم ينزل الملكية عنه بالاحتمال والا
صار حجة على غيره مع الاحتمال واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فمضى اليوم وقال لم ادخل الدار لم يعتق وان كان العدم اصلا لانه احتمل
التغير بالدخول فلم يصر العدم حجة على المولى مع احتمال الزوال بالدخول
وهذا الخلاف فيه فان قيل ان عدم الدخول عنه مقصود حقا للعبد حتى
يقال انه ثابت بدليله فيصير حجة على غيره بل المقصود هو العتق وانه غير ثابت
والملك للمقصود غير ثابت في مال الأب اصلا لتبقيه بعدم الدليل والمقصود
هو الارث وكذلك اليد اصلها قد تكون بملك بغير ملك فلم تصر حجة للشفيع
على المشتري فاما بزيادة الذمة للمنكر فهو الحق المقصود للمنكر وقد ثبت
بدليله فاستقام ابقاءه وبما بالا دليل هذا كما اذا اثبت الدار ملكا لانسان
اقر به المشتري ثم انكر البيع وتولى واستنع عن التسليم بالشفعة لم يلتفت
اليه لان الملك ثبت بدليله فبقي حجة للشفيع على المشتري عند عدم ما يزيله

والجواب عنه قلنا ان المقصود من الانكار اذا جاء الصلح عن الدين فساد الصلح وانه غير ثابت بدليله فاما الشفعة فلا تلزم لان الشفعة من حقوق الملك كالثمرة من حقوق ملك الشجرة وعند الاحتمال تبقى صفة الملك كما كانت في حقه فكذلك في حقوقه لانها تبعه والذي دل على صفة ما قلنا ان المدعي بالدعوى يستحق حضور الخصم للجواب ولا يبطل هذا الحق بالانكار فانه لو انكر مرة ثم غاب فادعى استحضر ثانيا فثبت ان الانكار لا يكون حجة على الخصم حتى يقرنه بدليله وهو اليمين كالدعوى ويدل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى الى قوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين تطلبوا بالدليل على نفي الدخول ولم يكتف منهم بعدم الدليل على الاستحقاق فعلم ان لا دليل ليس بحجة على النفي فان قيل الاصل في الناس استحقاق الجنة فكان الحرمان حادثا قلنا لا كذلك فالجنة خلقت جزاء العمل ولا تكون حقا ابتداء كالدنيا ثم لم يكن لا دليل حجة على عدم الاستحقاق واما الجواب عن انكار النبوة فان ذلك لانكار ما كان بصير حجة على الانبياء صلوات الله عليهم بل كان تمرد الجهلة بالنبوة قبل الدليل عليها والله اعلم الى هنا لفظ التقويم لله در صاحبه ما اغزر فقهه واكثر بيانه وقال في ميزان الاصول لم يطلب على النافي دليل امر لا اجمعوا ان من قال لا اعلم لله حكما في هذه الحادثة لا يطلب منه الدليل لان الجاهل بحكم الله تعالى جاهل بدليله ومن جهل دليل شيء واقر به يكون طلب الدليل منه سفها فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله في هذه الحادثة نفي الوجوب او اعتقد ان لا حكم لله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طلبه من يدعي الوجوب بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال بعضهم لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم عند المناظرة وقال عامتهم انه لا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم الا بدليل وعليه اقامة الدليل اذا ناظر غيره ودعاه الى مذهبه كما على المثبت وقال

بعضهم

240

بعضهم ليس على النافي في الشرعيات دليل سمعي انما عليه الدليل وله دليل وهو العقل في معرفة انتفاء الاحكام الشرعية انما من قال لا دليل على النافي فاحتج بما روي عن النبي عليه السلام انه قال البينة على المدعي واليمين على من انكر جعل جميع البينات على المدعين والنافي منكر وليس بمدع ولان الامر المعتاد المعروف في اصول الشرع ان الحجة على من يدعي امرا خفيا لا على من تمسك بالظاهر الا ترى ان من تمسك بالعام لا يحتاج الى الدليل على انه عام وانما الدليل على من يدعي الخصوص فكذا من تمسك بظاهر الكلام لا يحتاج الى الدليل على انه حقيقة وان كان يحتمل المجاز في الجملة لان الظاهر هو الحقيقة وانما الدليل على من يدعي المجاز وكذا البينة على الخارج لا على صاحب اليد لما ان صاحب اليد تمسك بالظاهر والخارج يدعي امرا خفيا فكذا النافي متمسك بالظاهر فان الاصل هو عدم وجوب الحقوق والمدعي يثبت امرا خفيا ينزيل الظاهر يجب ان يكون الدليل على المثبت دون المنكر حتى يكون على موافقة الاصول ولان الدليل انما يطلب ممن يدعي حكما شرعيا وهو الوجوب والندب والاباحة اما انتفاء الوجوب ليس بحكم شرعي فان النفي عبارة عن عدم محض والعدم ليس بشيء فمطالبة النافي باقامة الدليل لا على شيء يكون سفها ووجه من فرق بين العقليات والشرعيات هذا ان عامة الكلام يقع في النفي والاثبات وكلاهما حقيقة فان قول القائل زيد في الدار حقيقة وقوله زيد ليس في الدار حقيقة فيكون مدعي النفي والاثبات مدعيا حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعي الاثبات وهو وجوب شيء او اباحته وندبه مدع حكما شرعيا فاما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل انما المطالب من يدعي الوجوب ووجه قول العامة النص والمعقول اما النص فقول الله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى

تلك اماانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين اخبر الله تعالى عن
اليهود انهم تمنوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى
الجنة ثم امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا واما المعقول فهو ان النافي اذا كان يعتقد نفي حكم شرعي
يقال له هل علمت انتفاء هذا الحكم بيقين حتى يكون اعتقادك
علما لا جهلا لان الجهل اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به فان
قال نعم فيقال له هل علمت بطريق الضرورة او بالتقليد او بالاستدلال
فان ادعيت الضرورة فهو فاسد لان الضروري يشترك فيه
العقلاء كلهم ولم يحصل لنا العلم بانتفاء به ضرورة وان ادعيت
التقليد فالتقليد ليس طريق العلم فان المقلد لا بد ان يعلم بنفيه
وانما يدعيه بغيره والخطاء على ذلك الغير جائز اذ الكلام في اتباع
غير النبي والمعصوم وان ادعيت بطريق النظر والاستدلال
فقد اقررت انك تعتقد نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه فان قالوا
نحن نقول على النافي دليل ولكن بعد دليل الاثبات ودليل النفي
لانه لا واسطة بين النفي والاثبات فاذا عدم دليل النفي الاثبات
ثبت النفي ضرورة قال الله تعالى لنبيه عليه السلام قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة فالله تعالى
جعل عدم دليل الحرمة دليل ثبوت ضده وهو الاباحة لانه لا واسطة
بين الحرمة والاباحة فنقول ان كان الامر كذلك ولكن لم عرفتم
دليل الاثبات حتى يثبت النفي ضرورة فما لم تحضروا دليل
الثبوت وتثبتوا عدمها لا يستقيم دعوى النفي فان قلتم انا
تفحصنا في الاصول وفي الدلائل على طريق الجد فلم نجد دليل
الثبوت فعرفنا عدم ذلك فحصل لنا العلم بالنفي فهو فاسد
لان الخصم يقول ان لم تجد فربما غيرك من العلماء وجده والناس
متفاوتون في الفهم وفي درك طريق العلم فلا يكون قوله حجة على غيره

والجواب

والجواب عن كلماتهم اما الحديث فهو حجتنا فانه قال واليمين على من
انكر فاليمين دليل وقد اوجب على المنكر كما اوجب على المدعي البينة
الا ان الفرق بينهما انه جعل اليمين حجة المدعى عليه والبينة حجة
المدعي لان المدعى عليه يشهد له الظاهر فاما المدعي فيدعي امرا
خفيا والبينة اكمل من اليمين فان اليمين كلام الخصم وان كان مؤكدا
بذكر اسم الله تعالى والبينة كلام غير الخصمين فكان للبينة زيادة
قوة في غلبة الظن ورجحان الصدق فلهذا اتفاوتا فاما على كل واحد
منهما دليل حجة معا ان المدعى عليه لا يجوز له ان يعتقد كون
المدعى به ملكا له ومن غير دليل الملك من الشراء او الارث ونحوهما
في حق نفسه وفي الالزام على الغير فعلى قول هذا يجب ان لا يجوز
للنافي اعتقاد انتفاء الحكم الشرعي الا بدليل قولهم ان النفي
ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم فنقول قبل ورود
الشرع لا حاجز بين حقنا لا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع
ثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة
في حق البعض والحرمة في حق البعض ولهذا اورد الشرع بنفي
الحكم نصا في مواضع من نحو قوله عليه السلام ليس في الخضروات
ولا في الجبهة ولا في الكسعة وقوله عليه السلام لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول وقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى
واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من
غير دليل على انه ان لم يكن النفي حكم الله تعالى عندكم فلا شك انه
نفي حكم الله تعالى وهو الاثبات فكما لا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى
من غير دليل لا يجوز نفي حكم الله تعالى من غير دليل ولهذا ثبوته
قائم لاحتمال قيام دليل الثبوت عند غيره اذا لم يكن قائما عنده
فيكون هذا اعتقادا على انه لا حكم لله تعالى في هذه الحادثة من غير
دليل الى هنا لفظ امير ان الاصول لباب

حكم العلة

أراد بالعلة القياس لأن الشيخ قسم باب القياس في أول باب القياس إلى أقسام خمسة وكان الرابع منها حكم القياس وهذا هو الرابع الآثري أن شمس الأئمة السرخسي صرح بذلك وقال فصل الحكم ثم قال حكم العلة التي نسميها قياساً أو علة ثابتة بالرأي تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها فأما التعدية بها فجائز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونه صحيحاً وإنما يتبين لهذا في فصلين سبق بيانهما أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لمنع قياس غير معلل عليه عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح والثاني التعدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافاً له ثم حجته في هذه المسألة اعتبار العلل الشرعية بالعلل العقلية كما أن الوجود لما لا يتعلق بما هو علة له فالوجوب في العلل الشرعية تتعلق بالعلة فيكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية وإنما نعني بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطاء واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا الآثري أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت أسباباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر أو لم يتعد والجواب عما هو حجتنا أن نقول ما تنازعنا فيه من العلة لا يكون حجة للحكم الا بعد النص كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث معاذ رضي الله عنه فإن لم تجده في الكتاب والسنة قال اجتهد رأيي ومالم يكن عاملاً بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه فعرفنا انه لا عمل له في محل منصوص وإذا لم يجز أن يكون عاملاً على وجه المعارضة لحكم النص فلا فيه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن نجعل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص يوضحه أن بالاجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ومعلوم أن التغير دون الابطال فإذا كان الحكم في المنصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان ابطالاً ولأنه يكون تغييراً على

معنى

معنى أن فيه اخراج شاهد أو صاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها وكما لا يجوز اخراج بعض المحال تناوله النص عن حكم النص بالتعليل لا يجوز اخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم الحال ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة نعم فعرفنا أنه لا يتغير بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدي إليه الحكم فيثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم فبهذا يتبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء إلى هنا لفظ شمس الأئمة رحمه الله قوله فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم عندنا خلافاً للشافعي لما فرغ عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه وكان حكمه بعدها فقال فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص وإنما قال بتعليل النصوص ولم يقل بالقياس لأن القياس لا نزاع فيه أن حكمه التعدية وإنما الخلاف في التعليل فعندنا حكمهما واحد كما أن القياس حكمه التعدية فكذلك حكم التعليل وعند الشافعي لا يلزم من التعليل التعدية ويجوز التعليل بعلة متعدية وقاصرة جميعاً وعندنا لا بد للتعليل من التعدية ومعنى قوله وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم عندنا أي ذكرنا في بيان النوع الثالث من شروط القياس فإن قلت قد جعل الشيخ التعدية شرط القياس في باب شروط القياس حيث قال وأن يتعدى الحكم والشرعي الثابت بالنص لعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وجعلها هناك حكم القياس حيث قال فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الا ما لا نص فيه وبين الشرط والحكم تنافاة لأن شرط الشيء متقدم عليه وحكمه متأخر عنه الآثري أن الطهارة شرط الصلاة ومتى متقدمة على الصلاة والحل حكم النكاح وهو متأخر عن النكاح وتظاهر أمثلة كثيرة فما وجه استقامة كلام الشيخ قلت المراد من الحكم هناك حكم العلة الصحيحة فإن علة الحكم إذا استنبطت

من النص فاذا تعدت علم انها صحيحة واذا لم تتعد كانت فاسدة فثبت ان التعدية حكم العلة الصحيحة في نفسها لان العلة القاصرة فاسدة لا تتعدى ولهذا قال صاحب التقويم وانما هذا الباب لبيان نفس حكم العلة الصحيحة في نفسها فصح لو نهاحكما طها الذي قاله في باب شروط القياس فهو تعدية الحكم بالقيود المذكورة ومعنى ان يكون الحكم شرعيا لغويا او ان يكون الحكم ثابتا بعينه من غير تعدد ان يكون الفرع نظير الاصل وان لا يكون في الفرع نص آخر ومعنى القيود تشترط قبل القياس فكانت شرطا للقياس ولا يقال لا كلام في القيود وانما الكلام في التعدية بهذه القيود والتعدية لا تكون قبل القياس فلا تكون شرطا للقياس لانا نقول اراد بالتعدية قياس الشيء على الشيء بعد وجود هذه القيود فصح ان هذه القيود شرط القياس وهذا الجواب مما سمح به خاطري في هذا المقام وهو اثار في الكافي وقد حير الشارحون في هذا المقام فقال بعضهم المراد من كون التعدية شرط القياس اعتبار كونها حكما له يعني بشرط ان يكون التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له الى هنا لفظه وهذا الذي قاله خروج من الكلام بعيد عن التحقيق لان الشيخ قسم شروط القياس على اربعة اوجه وجعل قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الى اخره ثالث الوجوه فيكون مراده بذلك انها شرط القياس لا شرط كونها حكما له وهذا ظاهر ومع تصريح الشيخ بمراده اذا قال شخص ان مراده غير ما اراده يكون ذلك تاويلا باطلا لا محالة فلا يندفع السؤال بهذا الوجه والمخلص عن السؤال ما بيناه فافهم وقال القاضي ابو زيد في التقويم هذا باب سهل على القلوب علمه صعب استعماله لشدة ما ثبت من عادات المناظرين من خلافه ليروض مريده قلبه بالصرف عن العادة الى الحجة ثم يستعمله وما التوفيق الا بالله اختلف العلماء في العبارة عن حكم العلة التي تسميها قياسا او تسميها معلومة بالنظر والرأي قال علماؤنا حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا دليل ولا اجماع فوق الرأي وقال

قليلون

فاما كون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة واما يتبين هذا الجواب بقول علمائنا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة ايضا وقد مر فصل الفرع المنصوص عليه وانما هذا الباب لبيان نفس حكم العلة الصحيحة الى هنا لفظ التقويم فاقول ان هذا الباب صعب مسلكه اصعب منه مخرجه الا لمن وفقه الله له قوله واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه او اثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرع مذكر لاحكام الشرع على ما بيناه وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل وكذلك رفعها وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع اي اذا ثبت ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص قلنا ان جملة ما يعلل لا رجله اربعة اقسام وهي اثبات الموجب للحكم او وصف الموجب والمراد من الموجب بالكسر هو العلة وهذا هو القسم الاول والقسم الثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات حكم من الاحكام او صفته والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة قال الشيخ والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل اي التعليل لاثبات الاقسام الثلثة باطل ابتداء لان التعليل شرع طريقا لدرك احكام الشرع على ما بيناه في اول باب القياس للاثبات حكم الشرع على ما بيناه في اول باب القياس ابتداء وفي اثبات الموجب او صفته ابتداء اثبات الشرع ابتداء وليس للعبد ذلك وفي اثبات الشرط او صفته ابطال الحكم ورفعه لانه اذا صح الشرط يكون الحكم معدوما وما الى ان يوجد الشرط وهذا ابطال لوجود الحكم قبل وجود الشرط

وَرَفْعُهُ قَبْلَ الشَّرْطِ وَابْطَالُ الْحُكْمِ وَرَفْعُهُ نَسْخٌ وَالنَّسْخُ لِلشَّارِعِ لَا لِلْعِبَادِ وَكَذَا نَصْبُ حُكْمِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ ابْتِدَاءً بَاطِلٌ وَكَذَا رَفْعُهُ وَالْقِيَاسُ اعْتِبَارُ امْرٍ بِامْرٍ مَشْرُوعٍ وَلَمْ يُوجَدِ الْاعْتِبَارُ فِي الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ فَبَطَلَ التَّعْلِيلُ لِاِثْبَاتِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ جَمِيعِهَا وَبَطَلَ التَّعْلِيلُ لِنَفْيِهَا اَيْضًا قَالَ لِاَنَّ نَفْيَهَا لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لِاَنَّ النَّفْيَ الصِّرْفَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْعَدَمِ الْاَصْلِيِّ وَلَا يَتَعَلَّقُ ذٰلِكَ بِوُرُودِ الشَّرْعِ فَبَطَلَ تَعْلِيلُ الْاَقْسَامِ الثَّلٰثَةِ فَلَمْ يَبْقَ اِلَّا الرَّابِعُ وَهُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ الْمَشْرُوعِ اِلٰى مَوْضِعٍ لَا نَصَّ فِيهِ وَلَا اِجْمَاعَ وَلَا دَلِيلَ فَوْقَ الرَّأْيِ وَهٰذَا مَعْنٰى كَلَامِ الشَّيْخِ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَقَالَ الْقَاضِي اَبُو زَيْدٍ وَاِذَا ثَبَتَ لَكَ اَعْلَمْ بِفَسَادِ ثَلٰثَةِ اَرْبَاعِ الْمَقَايِيسِ جُمْلَةً بِلَا حُجَّةٍ لِكُلِّ فَرْعٍ عَلٰى حِدَةٍ وَلَا لِكُلِّ قِيَاسٍ وَسَقَطَ عَنْكَ اِتْعَابُ حِفْظِهَا وَفَهْمِهَا وَالْعَمَلُ بِهَا وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ جُمْلَةَ اُصُولِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْمُوجِبِ لِلْحُكْمِ اَوْ صِفَتِهِ اَمْ مَشْرُوعٌ اَمْ لَا اَوْ فِي شَرْطِ الْعِلَّةِ اَوْ صِفَتِهِ اَوْ فِي حُكْمٍ مِنَ الْاَحْكَامِ اَوْ صِفَتِهِ اَوْ فِي حُكْمٍ مَشْرُوعٍ مَعْلُومٍ بِوَصْفِهِ بِلَا مُنَازَعَةٍ فِي مَحَلٍّ هَلْ هُوَ مَقْصُودٌ عَلَيْهِ اَوْ هُوَ مُتَعَدٍّ عَنْهُ اِلٰى غَيْرِهِ وَالْقِيَاسُ لَمْ يُشْرَعْ حُجَّةً اِلَّا لِهٰذَا النَّوْعِ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّهُ لَا حُكْمَ لَهُ غَيْرُ التَّعْدِيَةِ وَالتَّعْدِيَةُ لَا تَتَصَوَّرُ اِلَّا فِي هٰذَا الْقِسْمِ الرَّابِعِ فَقَدْ فِيمَا عَدَا هٰذَا الْقِسْمِ لِاِنْعِدَامِ حُكْمِهِ وَلِاَنَّهُ لَمْ يَصَادِفْ مَحَلَّهُ فَمَحَلُّهُ اَصْلٌ فِيهِ حُكْمٌ مَشْرُوعٌ لِيُمْكِنَ التَّعْدِيَةُ فَمَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَا يُمْكِنُ تَعْدِيَتُهُ كَالْحَوَالَةِ حَيْثُ لَا دَيْنَ تَلْغُوا وَلِاَنَّ الْاِخْتِلَافَ مَتٰى حَصَلَ فِي الْمُوجِبِ لِلْحُكْمِ اَوْ شَرْطِهِ اَوْ نَفْسِ الْحُكْمِ فَقَدْ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي اَصْلِ الشَّرْعِ اَكَانَ اَمْ لَمْ يَكُنْ لِاَنَّا اَجْمَعْنَا اَنَّهُ لَيْسَ لَنَا نَصْبُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَلَا رَفْعُهَا بِالرَّأْيِ وَلَا نَصْبُ اَسْبَابِهَا وَفِي نَصْبِ الْاَسْبَابِ نَصْبُ الْاَحْكَامِ وَلَا شُرُوطِهَا فَفِي نَصْبِ الشُّرُوطِ الْمَانِعَةِ رَفْعٌ لِلْاَحْكَامِ وَاِذَا لَمْ يَكُنْ لَنَا ذٰلِكَ بِالرَّأْيِ بَطَلَ تَعْلِيلُ مُدَّعِيهَا لِاَنَّهُ يُعَلِّلُ لِلنَّصْبِ لِاَنَّ الْاٰخَرَ يُنْكِرُ اَنْ تَكُونَ هِيَ مَشْرُوعَةً وَبَطَلَ تَعْلِيلُ مُنْكِرِيهَا لِاَنَّهُمْ يَقُولُونَ هِيَ لَمْ تُشْرَعْ اَصْلًا اِذَا اَنْكَرُوا الثُّبُوتَ وَمَا لَمْ يُشْرَعْ لَا يَكُونُ حُكْمًا شَرْعِيًّا لِيُمْكِنَ اِثْبَاتُهَا بِالْقِيَاسِ وَاِنْ اَدَّعَى الْاِرْتِفَاعَ بَعْدَ الثُّبُوتِ فَكَذٰلِكَ لِاَنَّ النَّسْخَ لَا يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ فَاِذَا عَرَفْتَ هٰذِهِ الْجُمْلَةَ

عَقَدَا

عَقْدًا اُخْرِجَتْ عَلٰى كُلِّ قِسْمٍ مَا يَخْرُجُ عَلَيْهِ مِمَّا غَلَطَ غَيْرُ الْمُتَأَوِّلِينَ فِيهِ اِلَى مُنَاقَضَةِ التَّقْوِيمِ وَقَالَ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ فِي اُصُولِهِ وَمِنْ فَهْمِ هٰذَا سَقَطَ عَنْهُ مُؤْنَةُ الْحِفْظِ فِي ثَلٰثَةِ اَرْبَاعِ مَا يَتَعَلَّقُ النَّاسُ بِالْقِيَاسِ فِيهِ لِاَنَّ جَمِيعَ مَا يَتَكَلَّمُ النَّاسُ فِيهِ عَلٰى سَبِيلِ الْمُعَايَنَةِ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ الْمُوجِبُ لِلْحُكْمِ وَصِفَتُهُ وَمَا هُوَ شَرْطٌ فِي الْعِلَّةِ وَصِفَتُهُ وَالْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالشَّرْعِ وَصِفَتُهُ وَالْحُكْمُ الْمُتَّفَقُ عَلٰى كَوْنِهِ مَشْرُوعًا مَعْلُومًا بِصِفَتِهِ اَمْ هُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْمَحَلِّ الَّذِي وَرَدَ فِيهِ النَّصُّ اَمْ مُتَعَدٍّ اِلٰى غَيْرِهِ مِنَ الْمَحَالِّ الَّذِي يُمَاثِلُهُ بِالتَّعْلِيلِ وَاَمَّا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْقِيَاسِ فِي الْقِسْمِ الرَّابِعِ فَاَمَّا الْاَقْسَامُ الثَّلٰثَةُ فَلَا مَدْخَلَ لِلْقِيَاسِ فِيهَا فِي الْاِثْبَاتِ وَلَا فِي النَّفْيِ لِاَنَّ الْوُجُوبَ مَا جَعَلَهُ الشَّرْعُ مُوجِبًا عَلٰى مَا بَيَّنَّا اَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ لَا تَكُونُ مُوجِبَةً بِذَوَاتِهَا بَلْ يَجْعَلُ الشَّرْعُ اِيَّاهَا مُوجِبَةً فَلَا مَجَالَ لِلرَّأْيِ فِي مَعْرِفَتِهِ وَاِنَّمَا طَرِيقُ مَعْرِفَتِهِ السَّمَاعُ مِمَّنْ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَصِفَةُ الشَّيْءِ مُعْتَبَرٌ بِاَصْلِهِ وَكَمَا لَا يَكُونُ مُوجِبًا بِدُونِ رُكْنِهِ لَا يَكُونُ مُوجِبًا بِدُونِ شَرْطِهِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِي مَعْرِفَةِ شَرْطِهِ وَلَا صِفَتِهِ فِي شَرْطِهِ كَمَا لَا مَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِي اَصْلِهِ وَكَذٰلِكَ نَصْبُ حُكْمٍ ابْتِدَاءً اِلَى الشَّرْعِ وَكَمَا لَيْسَ اِلَى الْعِبَادِ وِلَايَةُ نَصْبِ الْاَسْبَابِ فَلَيْسَ اِلَيْهِمْ وِلَايَةُ نَصْبِ الْاَحْكَامِ لِاَنَّ نِهَايَةَ رُكْنِهِ بِطَرِيقِ الِابْتِلَاءِ فَاَمَّا فِي يَهْتَدِي الرَّأْيُ اِلَيْهِ كَيْفَ يَتَحَقَّقُ مَعْنَى الِابْتِلَاءِ وَفِيمَا يَسْتَنْبِطُ بِالرَّأْيِ ابْتِدَاءً فَعَرَفْنَا اَنَّ التَّعْلِيلَ فِي هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لَا يُصَادِفُ مَحَلَّهَا وَالْاَسْبَابُ الشَّرْعِيَّةُ لَا تَصِحُّ بِدُونِ الْمَحَلِّ كَبَيْعِ الْمُضَافِ اِلَى الْحُرِّ وَالنِّكَاحِ الْمُضَافِ اِلَى مَحْرَمِهِ وَلِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيلِ التَّعْدِيَةُ فَفِي هٰذِهِ الثَّلٰثَةِ لَا يَتَحَقَّقُ التَّعْدِيَةُ فَكَانَ اسْتِعْمَالُ الْقِيَاسِ فِي هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ الثَّلٰثَةِ بِمَنْزِلَةِ الْحَوَالَةِ قَبْلَ وُجُوبِ الدَّيْنِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِخُطُوِّهِ عَنْ حُكْمِهِ وَهُوَ التَّحْوِيلُ وَكَمَا لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ لَا يَجُوزُ لِلنَّفْيِ لِاَنَّ الْمُنْكِرَ لِذٰلِكَ يَدَّعِي اَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ وَمَا لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ كَيْفَ يُمْكِنُ اِثْبَاتُهُ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ وَاِنْ كَانَ يَدَّعِي رَفْعَهُ بَعْدَ الثُّبُوتِ فَهُوَ نَسْخٌ وَاِثْبَاتُ النَّسْخِ بِالرَّأْيِ لَا يَجُوزُ فَعَرَفْنَا اَنَّ مَا يَصْنَعُهُ بَعْضُ النَّاسِ مِنِ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِي مِثْلِ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ لَيْسَ بِفِقْهٍ وَاَنَّهُ يَكُونُ مِنْ قِلَّةِ التَّاَمُّلِ يَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ

عند النظر الى منا لفظ شمس الائمة رحمه الله اعلم ان التحول الثلثة اتفقوا
على ان التعليل للاقسام الثلاثة باطل كما ترى وقال بعضهم في شرحه
وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مذهب الشيخ لانه قال في آخر
هذا الفصل وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله
كما هنا اذا وجد فلا باس به وليس هذا مذهب الشيخ ذلك فستوى بيانه في
آخر الفصل ان شاء الله تعالى وقال صاحب الميزان بعد ما ذكر قول
صاحب التقويم واستدلاله ان لا وجه للقياس الذي في الفصل الاخير
ثم قال ولكن مشايخنا قالوا ان القياس يجري في الفصول كلها لان الاختلاف
يجري بين الفقهاء في الكل اما اختلافهم في الحكم ابتداء انه مشروع ام لا
كاختلافهم في التركعة الواحدة انها مشروعة صلاة ام لا فعندنا ليست
بصلاة وعند الشافعي صلاة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عبادة عندنا
وعنده مشروع وصوم يوم النحر مشروع عندنا خلافا له واما اختلافهم
في صفة الحكم انها مشروعة ام لا كاختلافهم ان تعيين شيء من القرآن في
الصلاة هل هو فرض مع اتفاقهم ان القراءة فرض في الصلاة فعندنا
ليس بفرض وعنده فرض وهو تعيين الفاتحة واما اختلافهم في علة
الحكم نحو اختلافهم في علة الحكم نحو اختلافهم ان الاسلام هل هو علة
العصمة ام لا فعندنا ليس بعلة وعنده علة واما اختلافهم في صفة
العلة ان ملك النصاب بكونه متغيرا نميا علة وجوب الزكوة عندنا
حتى لا تكون نصاب المديون المستغرق بالدين علة وعنده ملك النصاب
النامي علة بدون صفة الاغناء وعند مالك ملك النصاب النامي علة بدون
صفة الاغناء وعند كونه نميا واما الاختلاف في الشرط نحو اختلافهم
في ان الشهادة هل هي شرط انعقاد النكاح صحيحا فعند عامة العلماء شرط
وعند مالك ليس بشرط وكذا الولي ليس بشرط عندنا وعند الشافعي شرط
واما اختلافهم في صفة الشرط كاشتراط عدالة الشهود عند الشافعي وعندنا
بخلافه واما اختلافهم في الحكم المشروع بصفة انه مشروع في موضع
آخر

آخر فكنية نحو اختلافهم في جواز صوم رمضان بالنية قبل الزوال فان صوم
التطوع بالنية قبل الزوال مشروع بالاتفاق ولكن اختلفوا في التعدية الى صوم
رمضان وكذا الكفارة مشروعة في الافطار بالجماع في رمضان واختلفوا
انها هل هي مشروعة في الاكل عمدا في هذه الفصول بدعي احد الخصمين ثبوت
شيء مما ذكرنا او انتفاءه وتثبت دعواه اما بالنص او بالاستدلال ويعرف
وجه الاستدلال بما يعرف به سائر الاشياء والخصم الاخر ينكر وليله او
يبطله فثبت ان القياس والاستدلال يجري في ذلك كله ولان القياس
ليس الا ثبوت مثل حكم الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره
ومعنى حكم الاصل يعرف بما يعرف به سائر الاشياء والحكم في الفرع يثبت
بدلالة النص على كل حال الا ان الدلالة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية
وقول من قال ان القياس لا يكون حجة في سائر الفصول وانما يكون حجة في
الفصل الاخير وهو تعدية حكم المنصوص عليه الى غير المنصوص عليه اذا
تعقل انه نظيره لم يتضح لانه ان اراد بالقياس معرفة دلالة النص
وعلة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جار في الاشياء اجمع لان المعرفة
لا تختلف وان اراد ان القياس لا يتصور الا في الفصل الاخير وهو الجمع بين
الاصل والفرع في الحكم فهذا يتصور في كل موضع وان اراد ان القياس لا يثبت
به شيء فهذا صحيح ولكن في الفصل الاخير لا يثبت شيء بالقياس وانما يعرف
به الحكم الثابت في الاصل او العلة او الشرط وانما يثبت ذلك باثبات الله تعالى
ولكن يعرف بالقياس ذلك على ما مر ولكن الاعبرة للصورة والمجانسة من
حيث الظاهر في باب القياس حتى يقال اذا لم يكن مشروعا في الشريعة
مثله من حيث الصورة لا يصح القياس ولكن المعتبر في الباب هو الناظير
وذلك يتحقق في الفصول كلها وخرج الجواب عن قوله ان هذا نصب الشرع
بالراي فاين الراي تثبت به المعرفة وانما هو مضاف الى الشرع ولكن
جعل الشرع يعرف بالنص مرة وبالاستدلال والراي اخرى ولكن
لا يسمى الثابت بالاستدلال والقياس ثابتا بالنص لكونه ثابتا بواسطة الراي

الذي فيه احتمال الخطاء والله اعلم وقوله بان النفي ليس بحكم شرعي
فليس كذلك بل طلاما حكم الشرع على ما تذكر ولهذا قلنا ان على النافي للحكم
دليلا كما على المثبت وليس في مذا ان يتباع حكم حتى يكون نسخا انما مذا على
قول من يجعل الاحكام ثابتة قبل الشرع بالعقل حتى يصير الدليل الشرعي
بخلافه في معنى النسخ وعلى وفاقه في معنى التقرير وعندنا لا حكم للعقل
في الشرعيات فاذا جاء الشرع يكون مثبتا للحكم لا ناقلا مقررا ولا ناسخا
منعيرا الى هنا لفظ ميزان الاصول وقال صدر الاسلام البزدوي في
اصول فقهه والقاضي ابو زيد ذكر في اصول الفقه ان القياس لا يكون
حجة الا في الفصل الاخير وهو تعدية حكم المنصوص عليه الى غير المنصوص
عليه اذ العقل معنى النص وجد في الفرع اما في سائر الفصول لا يكون القياس
حجة وهذا لعمري خطاء وليس بصحيح لانه وان اراد بالقياس الراي
وهو معرفة دلالة النص بالراي وذلك بجاء بتر في الاشياء اجمع لان
المعرفة لا تبطل ولا تترد وان اراد ان القياس لا يثبت به شيء فهذا
صحيح ولكن في الفصل الاخير لا يثبت بالقياس شيء الى هنا لفظه صدر
الاسلام وفي نظر في منع صاحب الميزان كلام القاضي الزيد استند لا الا
بخلاف العلماء في الحكم او صفته وفي العلة او صفتها وفي الشرط او صفته
لان القاضي لا ينكر اثبات الاشياء المذكورة مطلقا وانما ينكر اثباته بالتعليل
ابتداء في الاشياء المذكورة لم تثبت العلة والحكم والشرط وصفاتها
بالتعليل بل بالنص او اشارته او دلالته فلا يرد على القاضي وقوله
في الترديد ان اراد بالقياس معرفة دلالة النص وعلة الحكم بالراي والاجتهاد
فذا كما جاء يتر في الاشياء اجمع لان المعرفة لا تختلف ممنوع لا قال المسلم
ان المعرفة لا تختلف لان بين معرفة العلة ومعرفة الشرط ومعرفة الحكم
مغايرة لا محالة ولئن سلمنا ان المعرفة لا تختلف ولكن لا نسلم انه يلزم
من ذلك اثبات العلة والشرط او صفتها ابتداء علينا انا نقول الترديد بهذا
لا وجه له لان القاضي لا يريد بالقياس الا المحاذاة بين الاصل والفرع

في

في الحكم بوجود مثل معنى الاصل في الفرع وهذا لا يتاتى في اثبات
العلة او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل وقوله وان اراد ان القياس
لا يتصور الا في الفصل الاخير وهو الجمع بين الاصل والفرع في الحكم
فهذا يتصور في كل موضع ممنوع ايضا لان الجمع في الحكم لا يسمى
جمعا في الشرط او العلة اذا اثبتا بالتعليل ابتداء وكذا اثبات الحكم
بالتعليل ابتداء لانه لم يوجد الاصل المتفق عليه وقوله وان
اراد ان القياس لا يثبت به شيء فهذا صحيح ولكن في الفصل الاخير
لا يثبت بالقياس شيء لا معنى له ايضا لان القاضي اجاز به جعل حكم
القياس تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل
فوق الراي فلما كان حكم القياس عنده تعدية الحكم خذ التعليل
للشرط والعلة لانعدام حكمه فلهذا الترديد بعد ذلك بان يقال ان اراد
كذا او ان اراد كذا او ان اراد كذا وقوله المعتبر في الباب هو التاثير
وذلك يتحقق في الفصول كلها فاقول سلمنا ان تعدية الحكم في باب
القياس بعلة مؤثرة بان يكون لها اثر في غير صورة النزاع بالنص
او الاجماع ولكن لا نسلم انه اذا كان كذلك يتحقق التعليل في الفصول
الاربعة جميعا لانعدام الحكم بالعلة المؤثرة في اثبات الشرط والعلة
والحكم بالتعليل ابتداء وقوله خرج الجواب عن قوله ان هذا نصب الشرع
بالراي فان الراي يثبت به المعرفة وانما هو مضاف الى الشرع ولكن جعل
الشرع يعرف مرة بالنص وبالاستدلال والراي اخرى منقول لا نسلم
انه خرج الجواب عن قوله لان غاية ما في الباب ان يثبت بالراي
المعرفة ولكن لا نسلم اذا كان كذلك ان يثبت العلة والشرط بالتعليل
والراي ابتداء وبقي كلام القاضي كما كان وهو قوله اجمعنا انه ليس
لنا نصب للاحكام الشرعية ولا فهما بالراي ولا نصب اسبابها وفي
نصب الاسباب نصب الاحكام والشروط هي نصب الشروط المانعة رفع
للاحكام واذا لم يكن لنا ذلك بالراي بطل تعليل مدعيها لانه يبطل

للنصب وقد مر ذلك من قبل وللغير اض صاحب الميزان بقوله وقوله ان النفي
ليس بحكم شرعي فليس كذلك بل كلاهما حكم الشرع ولهذا قلنا ان على الثاني
للحكم دليلا كما على المثبت اخبر اض على نحو الاسلام من حيث اللفظ وعلى القاضي
ان زيدا من حيث المعنى لان نحو الاسلام قال وبطل التعليل لنفيهما ايضا
لان نفيهما ليس بحكم شرعي وقال القاضي ابو زيد ومالم يشرع لا يكون حكما
شرعيا ليمكن اثباتهما بالقياس وهذا اللغير اض متعلقهما ليس بمستقيم
لان مرادهما من كون نفيهما ليس بحكم شرعي ان نفي الفصول الثلاثة بالتعليل
ابتداء لا يجوز كما لا يجوز اثباتها بالتعليل ابتداء لان النفي للصرف
مبقى على العدم الاصلي وذلك لا يتعلق بالشرع فلا يكون حكما شرعيا
وليس مرادهما ان النفي لا يكون حكما شرعيا بل هو يجوز ان يكون حكما
شرعيا كالاثبات كما في قوله عليه السلام ليس في الجبهة ولا في النخة ولا في
الكسعة صدقة ولهذا جعلا على النافي دليلا كما على المثبت وقد مر بيانه
عند قوله واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعل بعضهم حجة للنافي

قوله فاما تغيير القسم الاول مثل قولهم في الجنس بانفراده
انه يحرم النسيئة فهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته
بالرأي ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او
اقتضائه وكذلك اختلافهم السفر انه مسقط لشطر الصلاة ام لا لا يصح
التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فعلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا
هذا حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال
الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع
العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي العلة فاثبتناه بدلالة
النص وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تصدق
عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر
تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخيير على وجه لا يقتضي

رفقا

رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فهذه
دلالات النصوص اي فاما تغيير القسم الاول وهو اثبات الموجب
بالتعليل فهو مثل قول العلماء واختلافهم في الجنس وحده هل يحرم
النسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا الخلاف
واقع في الموجب وهو الجنس وحده فلا يجوز اثبات الموجب ولا نفيه
بالتعليل وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته
او اقتضائه وكذلك الكلام في ان السفر هل هو مسقط لشطر الصلاة
ام لا فعندنا مسقط خلافا للشافعي ولا يتكلم فيه بالتعليل بل يتكلم
فيه بما ذكرنا من الوجوه الاربعة بيانه ان حرمة الفضل الذي
لا يقابله عوض في عقد المعاوضة ثبتت بالعلة التي ذكرت في باب
القياس وهي القدر والجنس وجدنا هذا الحكم يستوي شبهته
بحقيقته اعني وجدنا حرمة فضل خال عن العوض يستوي فيه
الامران حقيقة الربا وشبهته فكما ان حقيقة الربا حرام
فكذلك شبهة الربا حرام ولهذا لم يجز البيع مجازفة في الاموال
الربوية لاحتمال الربوا لاحتمال الربوا شبهة لا حقيقة فعلم انهما
سواء في اثبات الحرمة فلما كانت شبهة الربا حراما ثبتت شبهة
العلة وهي احد وصفي الربوا وهو الجنس بدلالة النص وهو قوله
عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا لان ذلك النص
جعل القدر والجنس علة كما مر بيانه في باب القياس وحقيقة العلة
تثبت حقيقة الربوا وشبهتها تثبت شبهة الربوا وهي النسيئة لان
في النسيئة فضل الحلول من احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة
ولهذا ينتقص من الثمن اذا كان نقدا ويزاد في الثمن اذا كان نسيئة
فثبتت حرمة النسيئة بمجرد الجنس دلالة لان حقيقة الربوا حرمت الفضل
الخالي عن العوض وفي النسيئة ذلك لما قلنا فتحرم بالدلالة او بقوله
لا ربوا الا في النسيئة لا بالتعليل ولا يقال فضل الحلول فضل من حيث

الوصف فينبغي ان يكون عفوا لجودة لانا نقول فضل الحلول مضاف الى العباد
فيمكنهم الاحتراز عنه فلا يجعل عفوا بخلاف فضل الجودة فانه مضاف الى الله
تعالى فلا يمكنهم الاحتراز عنه فكان عفوا وكذلك فعلنا في السفر اعني كما
انا جعلنا موجبية الجنس لحرمة النسيئة بالدلالة لا بالتعليل جعلنا موجبية
السفر لاسقاط شطر الصلاة بالدلالة لا بالتعليل لان النبي عليه السلام قال
ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وفي اسم التصدق دلالة على اسقاط
شطر الصلاة لان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض كما في التصدق
بملك القصاص حتى لا يرتد بالرد والصلاة لا تحتمل التمليك فكان السفر
مسقطا لشطر الصلاة وقيد المحض احترازا عما في معنى التمليك كابراء
الدين فان فيه معنى الاسقاط ومعنى التمليك ولان القصر ثبت رخصة
وتخفيفا على العبادة والتخفيف متعين في القصر فلا حاجة الى التخيير
بين القصر والاكمال وهذا رد للتخيير الذي قاله الشافعي ولان التخيير
بين امرين انما يكون اذا تضمن رفقا كما في التخيير بين الاطعام والكسوة
والتخيير في ما لم يتضمن الرفق فلا يليق ذلك بحال العبودية لانهم لا يختارون
اللاشق فيه رفقهم بل بالربوبية فان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا
ان يكون له رفق ونفع في ذلك وقوله على ما عرف انه في باب العزيمة والرخصة
وقد مر تحقيق الكلام ثمة وقوله فهذه دلالات النصوص اي التي ذكرناها
او قلنا ها وقال صاحب التقويم اما قسم الموجب فنحو اختلافنا
في الجنس بإرادة انه علة محرمة للنسيئة اولا وهذا اما لا يجوز التكلم
فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدلالة على صحة ما ادعاه من نص
او دلالة نص او اشارته او اقتضاء به على ما مر ان الثابت بما ثابت بالنص
لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع عنه لعدم دليل الصحة كما نقول فيمن ادعى
ان الوتر فرض عملا ان ابدا على الخمس وانكره آخر لم يكن على المنكر الا التمسك
بعدم قيام الدليل ولا يلزم للمدعي اقامة الدليل سوى القياس وكان
بمنزلة من يدعي ان فرض الفجر اربع ركعات وانكر الآخر وكذلك اختلفنا

ان السفر

ان السفر موجب مسقط لشطر الصلاة بنفسه او لا ولم يستقم التكلم فيها
بالقياس بل الذي يدعيه مسقطا لزمه اثباته وانما يظهر الفقه في مثل
هذه المسائل باقتدار الدلة الخصم لانه لا يمكنه ايفاد كلام الا بفقه طرق الادلة
حتى علم بها ان هذه الادلة جائرة وليست بعادلة وكذلك اذا اختلف
في الخف هل هو سبب مانع من سريان الحدث الى القدم لم يصح فيه
الكلام بالمقايسة نفيا ولا اثباتا وكذلك اذا اختلفا في الحرير يسلم وهو
سبب موجب بجعل نفسه ومال مضمونين قبل الاحراز بالدار لم يعرف
بالقياس وكذلك اذا اختلفنا في ان العقل قبل الشرع هو موجبة قاطعة
لعذر الكفار او لا وجد الواحد هو حجة يجب العمل به اولا والقياس
انه حجة يجب العمل به في الاحكام الشرعية الى هنا لفظ التقويم وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله طريق اثبات كون الجنس علة الى الرجوع
الى النص او دلالته وهو انه قد ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض
اذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الاجل يتوهم فضل مال الخال عن
المقابلة باعتبار صفة الحلول في احد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص
لكونه حاصلا بصنع العباد والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما امره على الاحتياط
فلما ان حقيقة الفضل تكون ربوا فكذلك شبهة الفضل للجنس اثر في اظهار
ذلك وكما ان القياس لا يكون طريقا لاثبات ما لا يكون طريقا للنفي لان
من ينفي غائبا يتمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاستدلال باقتدار ليصح
لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم
الدليل فاما الاستدلال بالقياس ليثبت العدم به يكون ظاهر الفساد ونظيره
الاختلاف في ان السفر هل يكون مسقطا لشطر الصلاة فانه لا مدخل للقياس
هنا في الاثبات ولا في النفي وانما يعرف ذلك بالنص ودلالته ولا معنى
للتصدق مناسبا في الاسقاط ولا مرد لما اسقطه الله عن عباده بوجه
الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قول وامامضة الجنب
فمثل صفة السوم في الانعام اشترط للزكوة امر لا ومثل صفة الحلي في

الوطء دلالة اثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة اي واما اثبات صفة السبب بالتعليل وفيه حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية او رد النص لاثبات صفة السبب بالتعليل هل يجوز امرا لاربعة نظاير الاول مثل صفة السوم في بهيمة الانعام هل هي شرط لوجوب الزكوة امرا اعني ان النصاب موجب لزكوة الانعام بصفة النماء ام بدون هذا الوصف فعند العامة تشترط وعند مالك لا تشترط فلا يجوز اثباتها ونفيها بالتعليل بل تتمسك فيه بالنص للنافي التمسك باطلاق النصوص كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وكقوله عليه السلام في كل خمس شاة ونحو ذلك ولنا ما روي محمد في الاصل عن ابي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن علي بن ابي طالب انه قال ليس في العوامل والحوامل صدقة وقد صح الحديث في الصحيح البخاري وغيره في كتاب ابي بكر الصديق رضي الله عنه لانس هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله على المسلمين والتي امر الله به رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط ثم قال في آخر الحديث وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة فيعلم من هذا الحديث ان لا زكوة في العلوفة لانه ذكر السائمة ونوى الوجوب عما سواها حيث قال ومن سئل فوقها فلا يعط والدليل على شرط النماء ان العروض اذا كانت لغير التجارة لا يجب فيها الزكوة لعدم النماء ولا نماء في العوامل والعلوفة فلا يجب فيها الزكوة وعموم النصوص خص منها اشياء كثياب البذلة والمهنة وما دون النصاب فيخص المتنازع بما ذكرنا والانعام الثواني من الابل والبقر والغنم فاذا قيل النعم فهو الابل خاصة كذا في الغريبين والثاني مثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة حلالا كان او حراما لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء والنكاح مشترك بين الوطء والعقد فيعم في موضع النفي والحكم تمسك بظاهر قوله تعالى وامهات نسائكم وقد

مر

مر تحقيق ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة في آخر باب النهي والثالث مثل اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة اهي موجبة لها بصفة انها مقصودة كما قال الشافعي ام بصفة انها معقودة كما قلنا فلا يجوز التكلم فيه بالتعليل ابتداء واستدل ان النبي بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وجه الاستدلال ان الله تعالى اثبت المؤاخذة في يمين مكسوبة بالقلب واليمين الغموس مكسوبة بالقلب يتحقق فيها المؤاخذة لكن المؤاخذة مجملة فسرها في سورة المائدة بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم وذلك ان اليمين الغموس من جنس الايمان التي يجب فيها الكفارة ولنا ما حدث البخاري مسندا الى الاعمش عن ابي وائل عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان فانزل الله تصديق

ذلك ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب
اليم ويمين الصبر هي يمين الحكم يصبر عليها حتى يحلف اي يجبر عليها جبرا
واصل الصبر الحبس ووجه الاستدلال ان يمين الصبر هي يمين الناموس فاثبت
الرسول جزاءها لعباد الله تعالى وهو غضبان ولم يوجب الكفارة فلو
كانت تجب لبينها وقد مر بيانها في غاية البيان وفي باب الوقوف على معرفة
احكام النظم وقال صاحب التقويم واما صفته اي صفة الموجب فنحو
اختلافنا في المال الذي هو سبب الزكوة انه سبب بصفة النماء ام ذو نماء
واليمين بالله سبب للكفارة بصفة انها مقصودة ام معقودة وقتل
النفس بغير حق سبب للكفارة بصفة الحرمة وحدها ام بصفة الاباحة
مع الحرمة والافطار سبب الكفارة باسم الجماع ام باسم اقتضاء احدى
الشهوتين وهذا لان وصف الشيء منه فما لم يكن اصله مما يثبت
بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبيل ما يثبت به الى هنا لفظ التقويم

قوله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط
التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل
شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي اعلم اولا ان الشيخ لو قال
واما الشرط فمثل اختلافهم على معنى واما اثبات الشرط بالتعليل لكان اولى
لانه لم يذكر الاختلاف مجملا او لا حتى يحتاج الى تفصيله بقوله واما الاختلاف
في الشرط واما كلامه في تفصيل اثبات الشرط بالتعليل ابتداء ثم اعلم
انه ذكر اربعة نظائر يريد ان الشرط هل يجوز اثباته ونفيه بالتعليل ام لا
الاول كما في اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة فعندنا تشترط
حتى اذا تركها عمدا الاعل الذبيحة وعند الشافعي لا تشترط حتى اذا تركها
عمدا جاز فلا يجوز التكلم فيه بالتعليل واما تكلم فيه بالنص او دلالته او
اشارته او اقتضاءه وتمسك الشافعي بما روي عن النبي عليه السلام المؤمن
يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولنا قوله تعالى ولا تاكلوا مما

لم

لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اي ان متروك التسمية عمدا
حرام استهانة فيستحق لاجرم تناوله فسقا اي خروجا عن الطاعة وان
الشياطين ليوحون اي يوسوسون الشياطين الى المشركين ليجادلوكم يقولهم
تاكلون ما امتم ولا تاكلون ما اماته الله وعن عكرمة ان الشياطين
هم المجوس يلقنون المشركين ذلك في محاجة الاسلام وان اطعتموهم اي
ان اطعتم والكفار في استحلال ما حرم الله انكم لمشركون مثلهم ووجه الاستدلال
ان الله تعالى نص على تحريم متروك التسمية عمدا لانه تعالى نهى والنهي للتحريم
بدلالة السياق الذي يرى الى قوله تعالى وانه لفسق والى قوله وان اطعتموهم
انكم لمشركون وبابي البيان مر في غاية البيان والثاني في قوله ومثل
صوم الاعتكاف هل هو شرط للاعتكاف ام لا فعندنا شرط فلا يصح
الاعتكاف بدون الشرط الصوم وعند الشافعي ليس بشرط لقوله تعالى وانتم
عاكفون في المساجد مطلقا من غير قيد الصوم ولنا ما حدث ابو داود
في السنن وقال حدثنا ومنب بن بقية قال حدثنا خالد عن عبد الرحمن
يعني ابن اسحق عن الزهري عن عروة عن عايشة انها قالت السنة على المعتكف
ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج
لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع
الى هنا لفظ السنن والثالث مثل شرط الشهود في النكاح فان الشهود
شرط لانعقاد النكاح عند العامة وعند مالك الاعلان كاف ولا حاجة
الى الشهود وهو مذهب ابن ابي ليلى وعثمان البتي حتى لو اعلنوا النكاح
بحضور الصبيان والمجانين يصح النكاح ولو حضر العقد شهود وشرط
فيه الكتمان يفسد النكاح عندهم لهم ما ذكر الترمذي في جامعه
وقال حدثنا احمد بن منيع قال حدثنا هشيم قال حدثنا ابو بلج عن محمد بن
حاطب الجمحي قال قال رسول الله فصل ما بين الحرام الدف والصوت
قال وفي الباب عن عايشة وجابر والربيع بنت معوذ قال ابو عيسى

حديث محمد بن حاطب حديث حسن وابو بلج يحيى بن ابي سليم ويقال ابن سليم
ايضا ومحمد بن حاطب قد رأى النبي عليه السلام وهو غلام صغير وقال
الترمذي ايضا حدثنا احمد بن منيع قال حدثنا يزيد بن هرون قال اخبرنا عيسى
ابن ميمون الانصاري عن القسم بن محمد عن عايشة قالت قال رسول الله اعلنوا
هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف قال ابو عيسى
هذا حديث حسن غريب في هذا الباب وعيسى بن ميمون الانصاري يضعف
في الحديث وعيسى بن ميمون الذي يروي عن ابن ابي نجيح التفسير موثقة ولنا
ما روى الترمذي في جامعه وقال حدثنا يوسف بن عماد البصري قال حدثنا عبد
الاعلى عن سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبي عليه السلام
قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وروي فيه ايضا عن ابن عباس
قال لا نكاح الا ببينة وروي محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود والرابع مثل شرط النكاح لصحة
الطلاق فعندنا ليس بشرط وعند الشافعي شرط حتى لو خالعها ثم طلقها
في العدة يقع عندنا ولا يقع عنده وتمسك الشافعي بقول عثمان وزيد بن
ثابت قالا الاطلاق قبل النكاح فكان النكاح شرطا للطلاق وتمسك اصحابنا
بقول ابراهيم والشعبي قال المختلعة يلحقها الطلاق ما كانت في العدة وقال
صاحب التقويم واما اصل الشرط نحو الاختلاف في شهود النكاح امم شرط
امم لا وكذلك الولي فاما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فيما يعرف قياسا
لانا وجدنا النبوت حكما تاما مع البلوغ والحرية في اصل مجمع عليه فيصح القياس
لتعديته الى المرأة وكذلك اذا اختلفنا في الذكوة ان التسمية شرط ام لا لم
يجز التكلم فيه بالقياس وكذلك اذا قلنا شرط نفوذ الطلاق على المرأة من جانبها
النكاح او العتقة عنه وقال خصمنا العدة ليست بشرط النفوذ وبها
وحكما لا تصير محلا وكذلك اذا اختلفنا في البلوغ عن عقل امو شرط لوجوب
حقوق الله التي تحتمل النسخ والتبديل كالصلاة والزكاة والكفارات
والدم والاحرام وكذلك وجوب العقوبات كحرمان الارث بالقتل والحدود

لم يكن

لم يكن للقياس فيه مدخل وكذلك اذا اختلفنا في البلوغ بعد العقل امو شرط
لصحة الاداء ما لا يحتمل النسخ من اصل الدين ام لا فان قلت اليس اختلفنا
في بيع الطعام بالطعام ان القبض في المجلس شرط ام لا وتكلمتم فيها
بالقياس قلنا البقاء على الصفة بلا شرط قبض ثبت في اصل منصوص
عليه من البيوع وهو بيع العبد بدراهم وكل ما عدا الطعام بالطعام من
السلع فصح التعدية بالتعليل الى الفرع المختلف فيه ما لم يمنعنا عنه نص فيه
بخلافه فيجب على مدعي الفساد بمعارضة النص اقامته ومتى ومتى امكن المعلل
فيما مضى من الامثلة ان يبين لقياسه مثل هذا المحل صح فانا ما انكرنا الصحة
الا لتعليله لنفي ما لم يشرع او ابانته ومن انكر شرط الشهود في النكاح لا يجد
جوازه بدونه الا في نكاح اهل الذمة لان احكام شرعنا لا تلزمهم الا ما يدينون
بها او استثنى عليهم فلم يستقم القياس عليهم والمسلمون يلزمهم احكام الشرع
وكذلك من انكر التسمية لم يجد حل الذكوة بدونها الا اذا ترك نايا وعلى هذا
الاصل القياس صحيح بصورته لكنا لم نقبل لانا خلفنا ذكوة التارك نايا
بناء على انه في حكم من يأكل بخلاف القياس بدلالة النص ثم لا يجوز القياس
عليه اذا ترك عمدا لانه معدول به عن القياس وبمثل هذا يظهر الفقه في بيان
طرق القياس الى هنا لفظ التقويم قوله والاختلاف في صفته
مثل صفة الشهود في النكاح يكال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود
موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوصف شرط بغير بينة اي والاختلاف
في صفة الشرط مثل الاختلاف في صفة الشهود في النكاح ومعنى الان الشهود
شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا في صفة
الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا تشترط الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط الذكورة والعدالة حتى ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين
كما ينعقد بشهادة رجلين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول
وهذا معنى قوله شهود موصوفون بكل وصف وعنده لا بد لانعقاد النكاح
بشهادة رجلين عدلين ثم كما لا يجوز اثبات اصل الشرط بالتعليل لا يجوز اثبات

صيغة الشرط بالتعليل فيتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح إلا بولي وشاهدي
عدل اشترط العدالة وفيه اشارة إلى اشتراط الذكورة لان الانثيين
لا يكتفى بشهادتهما إلا اذا كانا ذكرين ونحن نتمسك بقوله تعالى فان لم
يكونا رجلين فرجل وامرأتان وبقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
من غير شرط العدالة وبقوله عليه السلام البغايا اللاتي ينكحن انفسهن
بغير بينة من غير شرط العدالة ايضا ولم يصح قوله وشاهدي عدل في
كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي وفيه كلام ايضا لان رواية
ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله
عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابن جريج ثم لقيت الزهري
فسألته فانكره فضعفوا هذا الحديث لاجل هذا كذا قال ابو عيسى
الترمذي في جامعه وتمام البيان مر في غاية البيان وكذا الوضوء شرط
الصلاة وكونه منويا او مرتبا صفته فلا يتكلم وفيه بالتعليل ابتداء
والشافعي يتمسك في اشتراط النية بظاهر قوله عليه السلام الاعمال
بالنيات ونحن نتمسك بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الاية امر بالوضوء بلا اشتراط النية وبقوله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا بدون اشتراط النية وتمام البيان مر في غاية
البيان وفي باب معرفة احكام الخصوص ويتمسك في الترتيب بقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم لان الفاء للترتيب ولنا لهذه الاية
ايضا لان الفاء للترتيب ما دخلت عليه لا للترتيب غير ما دخلت عليه
والفاء لم تدخل في اعضاء الوضوء فلم يقتض الترتيب فيها وانما
دخلت فيها الواو وهي لمطلق الجمع فكانه تعالى قال والله اعلم
اذا قمتم الى الصلاة فاعملوا هذه الاشياء كقول الرجل لعبده اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم والخبز والبقل لا يفهم منه الا الجمع بين هذه
الاشياء مطلقا كيف ما وقع النشر فكذا في المتنازع فيه وتمام الكلام
مر في غاية البيان قوله واما الاختلاف في الحكم فمثل

اختلافهم

اختلافهم في التراويح الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة
ومثل اشعار البدن اعلم ان اثبات الحكم ابتداء بالتعليل من
غير ان يكون له اصل يرجع اليه لا يجوز ولا يجوز نفيه ايضا به
ورد الشيخ اربعة نظائر الاول ان التراويح الواحدة مشروعة
صلاة ام لا فعندنا لا تسن بمشروعة وعند الشافعي مشروعة فلا
يجوز التكلم فيه ابتداء نتمسك بما روى مالك في الموطا عن نافع وعبد
الله بن دينار عن عبد الله بن عمر ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن صلاة الليل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل
مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد
صلى ومالك عن ابن شهاب ان سعد بن ابي وقاص كان يوتر بعد العتمة
بواحدة قال يحيى بن يحيى قال مالك وليس على هذا العمل عندنا ولكن ادنى
الوتر ثلث ونحن نتمسك بما روى الطحاوي في شرح الاثار وقال
حدثنا ابو بكرة قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابو بكر النهشلي عن
حبيب بن ابي ثابت عن يحيى بن الجزار عن ابن عباس ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يوتر بثلث ركعات وقال الطحاوي ايضا حدثنا
روح بن الفرج قال حدثنا الوزير قال حدثنا شريك عن ابي اسحق عن سعيد
ابن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام مثله وقال ايضا حدثنا
روح قال حدثنا الوزير قال حدثنا شريك عن محول عن مسلم البطين
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر
بثلاث يقرأ في الاول سبح اسم ربك وفي الثانية قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة قل هو الله احد وقال الطحاوي ايضا فهد قال حدثنا
ابو غسان قال حدثنا اسرائيل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي رضي الله
عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بتسع سور من المفصل
في الركعة الهاكم التكاثر وانا انزلناه في ليلة القدر واذا زلزلت في
الثانية والعصر واذا جاء نصر الله وانا اعطيناك الكوثر وفي الثالثة قل

يا ايها الكافرون وتبت وقل هو الله احد وقال الطحاوي ايضا حدثنا فهد قال
حدثنا الحماني قال حدثنا عباد بن العوام عن الحجاج عن قتادة عن زرارة
ابن اوفى عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الوتر
في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة قل هو الله احد ومدار الاحاديث كلها تدل على ان الوتر ثلث ركعات
فاما قوله عليه السلام فليوتر بواحدة توتر له ما قد صلى ليس فيه دليل
على ان الوتر ركعة واحدة لانه قال عليه السلام توتر له ما قد صلى ومثل هذا
لا يكون الا في الركعة المتصلة يعني انه صلى ركعتين فما ليس بوتر فاوتر اصلا
ركعة اخرى متصلة بها تجعل هذه الركعة والركعتين السابقتين وترا لان
الثلاث وتر لا شفع فافهم قلت روى الطحاوي باسناده الى سعيد بن
المسيب قال شهد عندي رجال من آل سعد بن ابي وقاص ان سعدا كان
كان يوتر بواحدة قلت جوابه ما قال الطحاوي ايضا وقد حدثنا ابو بكرة
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حماد عن حماد عن ابراهيم ان ابن مسعود دعا
ذلك على سعد وكان عندنا ان يكون عبد الله عاب ذلك على سعد مع نبل سعد وعلمه
الا لمعنى قد ثبت عنده هو اولى من فعله وقال الكرخي في مختصره وعن
عبد الله بن مسعود انه بلغه ان سعدا كان يوتر بركعة فقال ما هذه البتيراء الوتر
ثلث ركعات لا اسلم الا في آخرين وروى عن ابراهيم النخعي ان عبد الله بن مسعود
قال ليعبد ما اجزت ركعة قط الى لفظ مختصر الكرخي والثاني مثل صوم
بعض اليوم مهمل هو صوم مشروع نفلا ام لا عندنا كذلك لمشروع وعند
الشافعي مشروع لكن شرط الامساك من اول النهار حتى يكون له ثواب صوم
بعض اليوم له مار وى الطحاوي باسناده الى عائشة رضي الله عنها في شرح
الآثار قالت كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يحب طعاما فجاء يوما فقال هل
عندكم من ذلك الطعام فقلت لا فقال فاني صائم ومدار الكلمة ينبئ عن الاخبار
بالحال فدل ان صوم النفل متجزي لكن من شرطه انعدام الاكل فيما مضى من النهار
ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن حال عزمه للعزم تغيير المعيار الشرعي

للصوم

للصوم وهو الذي جعله الله تعالى الى الليل من اول النهار فلم يدل على تجزي صوم
النفل لان النية الموجودة في اكثر النهار تكون كالموجودة من اول النهار فيكون
له ثواب صوم جميع النهار وان وجدت النية في بعضه فكان المراد من الصوم
في قوله عليه السلام فاني صائم الصوم المعهود الشرعي وهو المقدر بمعيار
شرعي وهو النهار والثالث حرم المدينة فهل لها حرم ام لا فعندنا ليس
لها حرم خلافا للشافعي فلا يجوز التكلم في اثبات هذا الحكم بالتعليل ولا في نفيه
بما يتمسك بما روى البخاري باسناده الى انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال المدينة حرم من كذا الى كذا لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث من
احدث حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وروى البخاري ايضا
باسناده الى ابي جحيفة قال قلت لعلي هل عندكم شيء مما ليس في القرآن
فقال لا الا ما في كتاب او فهم اعطيه رجل مسلم او ما في هذه الصحيفة قلت
وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير ان لا يقتل مسلم بكافر وروى
البخاري ايضا باسناده الى ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال حرم ما بين لابتي
المدينة على لساني وقال ابو داود في السنن باسناده الى علي قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة حرام ما بين عاير الى ثور فمن احدث
حدثا او آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه
صرف ولا عدل ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن اخفر مسلما
فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل ومن
والى قوما بغير اذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
لا يقبل منه عدل ولا صرف واصحابنا يستدلون بما روي عن عائشة رضي
الله عنها انها قالت كان لآل محمد بالمدينة وحوش يمسكونها وقال
عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طير يمسكه ولو كان للمدينة
حرم لم يجز امساك الصيد فيه الا ترى ان دخولها بغير احرام جائز بالاتفاق
فلو كان لها حرم لم يجز دخولها بلا احرام ومعنى الحرم المذكور في الحديث اخبارها
لاثبات احكام الحرم وقال الخطابي في شرح السنن في بيان قوله
عليه السلام المدينة حرام ما بين عاير الى ثور زعم بعض العلماء انهم لا يعرفون
بمكة جبلا يقال له ثور وانما مكة يعرفون الحديث انما اصله ما بين عاير
الى احد وانما خرجه المدينة فانما هو في تعظيم حرمتها دون تحريم صيدها

ثور

وشجرها وقال مالك والشافعي لا جزاء في صيد المدينة لقوله عليه السلام
يا ابا عمير ما فعل النغير فلو كان صيد المدينة حراما لم يجز اصطياده ولا
امساكه في المدينة كما في مكة وكان ابن ابي ذئب يرى في ذلك الجزاء وروي عن
سعيد وزيد بن ثابت وابي هريرة تحريم صيد المدينة فاما ايجاب الجزاء فلم
يصح عن احد منهم وعن الشافعي من اصطاد بالمدينة اخذ سلبه ثم رجع عنه الى
ما نالغط الخطابي في شرح السنن والرابع مثل اشعار البدن ففيه اختلاف
في انه سنة او حسن او مكروه وقال ابو حنيفة في الجامع الصغير ويكره
الاشعار وقال ابو يوسف ومحمد حسن وعند الشافعي سنة فلا يجوز
التكلم فيه بالتعليل ابتداء بل بالنص او دلالته لما روي في الصحيح البخاري
ان النبي صلى الله عليه وسلم قلد الهدي واشعره واحرم بالعمرة وروى البخاري
ايضا باسناده الى القسم عن عائشة رضي الله عنها قالت فتلت قلائد هدي
النبي صلى الله عليه وسلم ثم اشعرها او قلدها ثم بعثها الى البيت
واقام بالمدينة فما حرم عليه شيء كان له حل وقال البخاري
ايضا وقال نافع كان ابن عمر اذا اهدى من المدينة قلده واشعر بذي الحليفة
يطعن في شق سنامه الايمن بالشفرة ووجهها قبل القبلة باركة وقال مالك
في الموطا عن نافع عن عبد الله بن عمر انه كان اذا اهدى بدنا من المدينة قلده
واشعره بذي الحليفة يقلده قبل ان يشعره وذلك في مكان واحد وهو موجه
الى القبلة يقلده بنعلين ويشعره من الشق الايسر ثم يسوق معه حتى يوقف
به مع الناس بعرفة ثم يدفع به معهم اذا دفعوا فاذا قدم منى غداة النحر
محا قبل ان يحلق او يقصر وكان هو ينحر هديه بيده ويصفهن قياما ويوجههن
الى القبلة ثم ياكل ويطعم ولابي حنيفة انه مثله وقد روي في حديث ثم ان
ابن الحنفية قال ما قام رسول الله فينا خطيبا الا حثنا على الصدقة وانها عن
المثلة وجواب ابي حنيفة عن اشعار النبي عليه السلام انه فعل ذلك ليصانه
الهدي لان الكفار ما كانوا يعتبرون عن تعرض للهدايا للاشعار فاما الآن
فقد انتشر الاسلام فيحصل بالتقليد ما هو الغرض من الاشعار وهو ان ترد

اذا ضلت

اذا ضلت او لا ترد عن الماء والكلاء فيكون الاشعار تعذيب الحيوان بلا فايدة
وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله يحتمل ان ابا حنيفة رضي
الله عنه كره الاشعار المحدث فاما الذي جاءت به السنة فلا يعني انه
كره اشعار اهل زمانه وهو المبالغة في الخرج على وجه يخاف منه السراية
فسد الباب عليهم بالكراهة فاما اذا لم يبالغوا في ذلك فلا كراهة وعندي
اطلاق اسم المثلة على الاشعار مشكل لان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن المثلة في اول مقدمه المدينة واشعر صلى الله عليه وسلم الهدايا
في آخر ايام حيوته عام حجة الوداع فلو كان الاشعار من باب المثلة كما اشعر
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه نهى عنها ثم الاشعار عبارة عن القطع
في السنام ولكن الرواية اختلفت في كتب الحديث انه من قبل الايسر او الايمن
كما ذكرناه وقال الطحاوي في مختصره والاشعار في الجانب الايسر من السنام
الا ان تكون ابلا صعابا فيشعر بعضها في جانبها الايسر وبعضها في جانبها
الايمن للمشقة في ذلك وقال الطحاوي ايضا فيه ولا يشعر في قولهما
الا البدن ولا يشعر البدن الا في التطوع وفي القران وفي التمتع ولا
يشعر فيما سوى ذلك **قوله** واما صفته فمثل الاختلاف
في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن
بعد اتفاقهم انه سنة وليفة بجانب الاستيعاب وكاختلافهم في كيفية وجوب
المهر وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه امر مشترك الى قطع المجلس او رد
الشيخ ستة مساويل نظائر لصفة الحكم الاولى في صفة الوتر هل هو واجب
او سنة فلا يجوز التكلم فيها بالتعليل ابتداء بل بالنص او دلالته وفي
الوتر عن ابي حنيفة ثلث روايات روى حماد بن ابي حنيفة عنه ان الوتر
فرض وبه اخذ ثم رجع فقال انه سنة وفي رواية اسد بن عمرو
عنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد والشافعي ثم رجع وقال انه واجب وهو
الظاهر من مذهبه رواه يوسف بن خالد السمتي عن ابي حنيفة وقيل
تاويل ما روي انه فرض اي عملا لا علما واعتقادا وتاويل قوله انه

سُنَّةٌ أَيْ ثَبَتَ وُجُوبُهُ بِالسُّنَّةِ لَهُمْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثٌ كُتِبَتْ عَلَيَّ وَلَمْ تُكْتَبْ
عَلَيْكُمُ الْوِتْرُ وَالضُّحَى وَالْأَضْحَى وَلِأَبِي حَنِيفَةَ مَا رُوِيَ فِي السُّنَنِ عَنْ عَلِيٍّ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ
أَوْتِرُوا وَفِي السُّنَنِ أَيْضًا عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ
وِتْرِهِ أَوْ نَسِيَهُ فَلْيُصَلِّهِ إِذَا ذَكَرَهُ وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ عَنْ
أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَامَ عَنْ وِتْرِهِ فَلْيُصَلِّ
إِذَا أَصْبَحَ وَجْهُ الِاسْتِدْلَالِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَضَافَ زِيَادَةَ الْوِتْرِ إِلَى
اللَّهِ تَعَالَى فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ وَلِأَنَّهُ أَمْرٌ وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ وَكَذَا التَّوْقِيتُ
يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْأَمْرُ بِالْقَضَاءِ فِي حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ
أَيْضًا لِأَنَّ السُّنَّةَ لَا تُقْضَى وَالثَّانِيَةُ فِي صِفَةِ الْأُضْحِيَّةِ وَفِي أَنَّهَا سُنَّةٌ
أَمْ وَاجِبَةٌ وَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيهَا قَالَ الْكَرْخِيُّ فِي مُخْتَصَرِهِ وَالْأَضَاحِيُّ
وَاجِبَةٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَزُفَرَ وَمُحَمَّدٍ وَالْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ وَفِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ
عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَوَى الْوُجُوبَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَالْحَسَنُ بْنُ زِيَادٍ
وَهِشَامُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ وَرُوِيَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ فِي الْجَوَامِعِ أَنَّهَا سُنَّةٌ وَلَيْسَتْ
بِوَاجِبَةٍ إِلَى هَهُنَا لَفْظُ الْكَرْخِيِّ وَعِنْدَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ هِيَ سُنَّةٌ كَذَا فِي
كُتُبِهِمْ وَقَالَ الْإِمَامُ الْأَسْبِيجَابِيُّ فِي شَرْحِ الطَّحَاوِيِّ وَذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ
الِاخْتِلَافَ بَيْنَ أَضْحَانَا وَقَالَ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَجْهَةٌ وَفِي قَوْلِهِمَا سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ
فَلَا يَجُوزُ التَّكَلُّمُ فِيهِ بِالتَّعْلِيلِ ابْتِدَاءً عَلَى الْوُجُوبِ أَوِ السُّنَّةِ وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِالنَّصِّ
أَوْ دَلَالَتِهِ وَجْهُ مَنْ قَالَ بِالسُّنَّةِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثٌ كُتِبَتْ عَلَيَّ وَلَمْ تُكْتَبْ
عَلَيْكُمُ الْوِتْرُ وَالضُّحَى وَالْأَضْحَى وَوَجْهُ مَنْ قَالَ بِالْوُجُوبِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَصَلِّ
لِرَبِّكَ وَانْحَرْ قِيلَ الْمُرَادُ بِهِ الْأُضْحِيَّةُ فَقَدْ أَوْجَبَ الْجَدُّ وَرَبُّ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَمَا وَجَبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَبَ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلُ
الْخُصُوصِ وَلَا يُقَالُ قَدْ قَامَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثٌ
كُتِبَتْ عَلَيَّ لِأَنَّا نَقُولُ كُلُّ مَا فِي الْوَاجِبِ لَا فِي الْمَكْتُوبِ وَالْأُضْحِيَّةُ كَانَتْ مَكْتُوبَةً
عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَيْسَتْ بِمَكْتُوبَةٍ عَلَيْنَا وَرَوَى الْبُخَارِيُّ مُسْنَدًا إِلَى جُنْدَبِ

ابن

ابْنِ سُفْيَانَ الْبَجَلِيِّ قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ مَنْ
ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُعِدْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ وَالْأَمْرُ بِالْإِعَادَةِ
دَلِيلُ الْوُجُوبِ وَقَوْلُهُ فَلْيَذْبَحْ أَيْضًا دَلِيلُ الْوُجُوبِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ
وَرَوَى الْبُخَارِيُّ أَيْضًا بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ ضَحَّى خَالِي يُقَالُ لَهُ
أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاتُكَ شَاةُ
لَحْمٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عِنْدِي دَاجِنَ جَذَعَةً مِنَ الْمَعْزِ قَالَ اذْبَحْهَا وَلَا تَصْلُحُ
لِغَيْرِكَ وَفِي رِوَايَةٍ فِي الصَّحِيحِ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ الْكَرْخِيُّ
فِي مُخْتَصَرِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ كَانَ الْأُضْحِيُّ تَطَوُّعًا لَمْ يَقُلْ لَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ
بَعْدَكَ وَلَا يُقَالُ مِثْلُ هَذَا إِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَالْبَاقِي يُعْلَمُ فِي غَايَةِ الْبَيَانِ
وَالثَّالِثَةُ فِي صِفَةِ الْعُمْرَةِ أَنَّهَا وَاجِبَةٌ أَوْ سُنَّةٌ فَعِنْدَنَا سُنَّةٌ وَنَصَّ
مُحَمَّدٌ فِي كِتَابِ الْحَجِّ أَنَّهَا تَطَوُّعٌ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فَرِيضَةٌ وَلَا فَرْقَ عِنْدَهُ بَيْنَ
الْوَاجِبِ فَلَا يَتَكَلَّمُ فِيهَا بِالتَّعْلِيلِ بَلْ يَتَمَسَّكُ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
الْعُمْرَةُ فَرِيضَةٌ كَفَرِيضَةِ الْحَجِّ وَلَنَا مَا رَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ بِإِسْنَادِهِ
إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْعُمْرَةِ أَوَاجِبَةٌ هِيَ قَالَ لَا وَإِنْ تَعْتَمِرُوا هُوَ أَفْضَلُ وَرَوَى
أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ بِإِسْنَادِهِ فِي شَرْحِ الطَّحَاوِيِّ إِلَى سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ
قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَجُّ جِهَادٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ
فَإِنْ قُلْتَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْعُمْرَةِ لِأَنَّ
الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ قُلْتُ لَا دَلَالَةَ فِيهِ أَصْلًا لِأَنَّ الْإِتْمَامَ خِلَافُ
النَّقْصِ وَلَا يَقْتَضِي وُجُوبَ الْأَصْلِ لِأَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ أَتِمَّ الْعُمْرَةَ النَّافِلَةَ
وَالْبَاقِي مَرَّ فِي غَايَةِ الْبَيَانِ فَتَأَمَّلْ بَابُ الْحَجِّ عَنِ الْغَيْرِ وَالرَّابِعَةُ فِي صِفَةِ
حُكْمِ الرَّهْنِ أَنَّهُ مَضْمُونٌ أَمْ أَمَانَةٌ فَعِنْدَنَا هُوَ مَضْمُونٌ بِالْأَقَلِّ مِنْ قِيمَتِهِ
وَمِنَ الدَّيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ أَمَانَةٌ حَتَّى لَا يَسْقُطَ بِهَلَاكِهِ شَيْءٌ مِنَ
الدَّيْنِ وَهَذَا الِاخْتِلَافُ بَيْنَنَا بَعْدَ الِاتِّفَاقِ أَنَّهُ وَثِيقَةٌ بِجَانِبِ الِاسْتِيفَاءِ
فَلَا يَتَمَسَّكُ لَنَا بِالتَّعْلِيلِ ابْتِدَاءً بَلْ نَتَمَسَّكُ بِالنَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ لِلشَّافِعِيِّ

مما روى ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا يغلق الرهن قال ابن شهاب فكان ابن المسيب يقول الرهن
ممن رهنه له غنمه وعليه غرمه وحدث الطحاوي باسناده الى ابن
جريج عن عطاء وسليمان بن موسى قالا قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يغلق الرهن فقال قائل لما قال رسول الله لا يغلق الرهن لصاحبه
غنمه وعليه غرمه ثبت بذلك ان الرهن لا يضيع بالدين وان لصاحبه
غنمه وهو سلامته وعليه غرمه وهو غرم الدين بعد ضياع الرهن
قال الطحاوي هذا تاويل انكره اهل العلم جميعا باللغة وزعموا
ان لا وجه له عندهم ولما روى الطحاوي في شرح الآثار عن محمد بن خزيمة
قال حدثنا عبيد الله بن محمد التيمي قال اخبرنا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا
مصعب بن ثابت عن عطاء بن ابي رباح ان رجلا ارتهن فرسا فمات الفرس
في يدي المرتهن فقال رسول الله ذهب حقك قد ذل هذا من قول رسول الله
عليه السلام على بطلان الدين بضياع الرهن قال العدوي في شرحه
ولا يجوز ان يكون للمرتهن ذهب حقك من الامساك لان ذلك يعلم
مشاهدة ولا من المطالبة بمرتهن آخر لان ذلك لم يكن حقا له فلم
يبق الا ان يكون ذهب حقك من الدين فان قلت هذا منقطع متونا
حديثك ايضا منقطع فان كان المنقطع حجة لك علينا فالمنقطع ايضا
حجة لك علينا فالمنقطع ايضا حجة لنا عليك فاين قلت حديثي منقطع
عن سعيد بن المسيب ومنقطعه اقبله ولا اقبل منقطع غيره قلت
هذا تحكم لا برهان له فلا يسمع لانه ليس لاحد في دين الله ان
يحكم بالتحكم وقال الطحاوي ايضا حدثنا ابن مرزوق قال
حدثنا ابو عاصم عن ابي العوام يعني عمران بن داود القطان عن
مطر عن عطاء عن عبيد بن عمير ان عمر بن الخطاب قال في الراهن
يرتهن الرهن فيضيع قال ان كان باقل قل ردوا عليه وان كان بافضل
فهو امين في الفضل وقال الطحاوي ايضا حدثنا نصر بن مرزوق
قال

قال حدثنا الخصيب بن ناصح قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن
خلاس ان عليا قال اذا كان في الرهن فضل فاصابته جائحة فهو بما فيه
وان لم يصبه حاجة وانهم فانه يرد الفضل وروى الطحاوي ايضا
عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وابي بكر بن عبد الرحمن
وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله موقوفا ومرفوعا انهم قالوا الرهن
بما فيه اذا هلك وعميت قيمته ثم اعلم ان احدا من الصحابة والتابعين
لم يرو عنه ان الرهن في مقدار الدين ليس بمضمون بل لهم اتفقوا انه
مضمون في مقدار الدين وانما اختلفوا في الزيادة على قدر الدين
فعند عمر هي امانة وقول الخصم انه امانة في مقدار الدين خرق للاجماع
فلا يسمع ولان احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة
عليها فان التعريف يقع باللفظ فلا بد من مراعاة معنى اللفظ ليكون التعريف
به صحيحا وقد ورد الشرع باسم الرهن وهو منبئ عن الحبس قال تعالى
كل نفس بما كسبت رهينة اي محتبسة فصار موجب الرهن احتباس العين
بالدين فما كانت محتبسة به سقط الدين بهلاكها والجواب عن حديث
الخصم فنقول قال ابو عبيد القاسم بن سلام الهروي قوله لا يغلق الرهن
قد جاء تفسيره عن غير واحد من الفقهاء قال حدثنا جرير عن مغيرة عن
ابراهيم في رجل دفع الى رجل رهنا واخذ منه دراهم فقال ان جئتك
بحقك الى كذا وكذا والا فالرهن لك بحقك فقال ابراهيم لا يغلق الرهن
قال ابو عبيد فجعله جوابا للمسئلة وقد روي عن طاوس نحو هذا المعنى
عن ابن عيينة عن عمرو عن طاوس قال واخبرني ابن مهدي عن مالك بن
انس وسفيان بن عيينة انهما كانا يفسرانه على هذا التفسير ثم قال ابو عبيد وقد
ذهب بمعنى هذا الحديث بعض الناس الى تضييع الرهن يقول اذا ضاع الرهن
عند المرتهن فانه يرجع على صاحبه فيأخذ منه الدين وليس يضره تضييع
الرهن قال ابو عبيد وهذا مذهب ليس عليه اهل العلم ولا يجوز ان يقال
في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق انما يقال غلق اذا استحقه

المنهيّ فذهب به وكان هذا من فعل الجاهليّة فبرّدّه رسول الله وأبطله
بقوله لا يغلق الرهن وقال الطحاويّ في شرح الآثار ذهبوا في تفسير
قول سعيد بن المسيّب يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمّدًا له غنمه وعليه غرمه
إلى أنّ ذلك في البيع إذا بيع الرهن بثمن فيه نقص عن الدين غرم الرهن ذلك
النقص وهو غنمه المذكور في الحديث وإن بيع بفضل عن الدين أخذ الرهن
ذلك الفضل وهو غنمه المذكور في الحديث والبليّ مما يتعلّق بهذه المسئلة
يعلم في غاية البيان والخامسة مثل اختلافهم في كيفيّة وجوب المهر فعندنا
في عقد النكاح بغير تسمية المهر يجب كمهر المثل بنفس العقد وإنما يجب المهر
بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي حتّى إذا مات أحدهما قبل الدخول
فلا مهر لها عنده وقال في وجيزه المفوّضة تستحقّ مهر المثل عند الوطء
وهل تستحقّ بالعقد فيه قولان إلى هنا لفظ الوجيز وقال في المهذّب الصحيح
أنّه لا يجب لها المهر بالعقد حتّى يتكلّم فيها بالتعليل ابتداء بل يحكم بالنصّ
أو دلالته أو إشارته أو اقتضائه هو يتمسّك بقوله تعالى لا جناح عليكم إن
طلّقتم النساء ما لم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة فيه إشارة إلى صحّة النكاح
بلا تسمية لأنّ الله تعالى حكم بصحّة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق
إلّا في النكاح الصحيح فإذا جاز النكاح بلا تسمية جاز النكاح أيضًا بقليل المهر
وكثيره فلا يكون المهر أقلّ من عشرة دراهم ولنا قوله تعالى وأحلّ لكم
ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم بيانه أنّ الله تعالى أحلّ النكاح ملصقًا بالمال
فلا بدّ من المهر سمّي أو لم يسمّ ولا سلم لزوم انتفاء المهر من صحّة النكاح بلا تسمية
بل يلزم المهر وإن لم يوجد التسمية لما تلونا ولا سلم أنّ المهر ليس بمقدّر شرعًا
ليقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم والفرض لهو التقدير ولفظ
الفرض خاصّ في نفس التقدير ولكنّه محمل في كيفيّة التقدير مجازًا أن
يكون خبر الواحد مبيّنًا له وهو قوله عليه السلام لا مهر أقلّ من عشرة
دراهم فتعيّن العشرة بالحديث قال محمّد في الأصل قوله عليه السلام
لا مهر أقلّ من عشرة دراهم بلغنا ذلك عن عليّ وعبد الله بن عمر

وعامر

وعامر وإبراهيم وباقي البيان مرّ في باب المهر من غاية البيان مرّ في شرحنا هذا في
باب معرفة أحكام الخصوص والسادسة مثل اختلافهم في كيفيّة حكم البيع
أنّه ثابت بنفسه أم مراخ إلى قطع المجلس فقال علمائنا إذا حصل الإيجاب
والقبول لزم البيع وللأخيار لواحد منهما الامتناع من عيب أو عدم رؤية وليس
لواحد منهما فسخ العقد في المجلس ولا بعده إن رضيا الآخر وهذا مذهب
أصحابنا ومالك وسفيان وقال الشافعيّ يثبت لكلّ واحد منهما خيار المجلس وهو
مذهب أحمد وإسحق فلا يتمسّك منّا أيضًا بالتعليل ابتداء بالنصّ له فقوله
عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا وفي رواية البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا
ولنا قوله تعالى يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون
تجارة عن تراض وجه الاستدلال بالآية أنّ الله تعالى أباح بوجود التجارة
عن تراض والبيع تجارة عن تراض فلو ثبت لكلّ واحد من المتبايعين خيار
المجلس لم يحرّ تصرّف المشتري فيه بالأكل وقوله تعالى يا أيّها الذين آمنوا
أوفوا بالعقود والبيع عقد فيلزم الوفاء به بظاهر الآية فلو كان خيار
المجلس ثابتًا لم يكن الوفاء بعقد البيع لازمًا وقوله تعالى وأشهدوا إذا تبايعتم
وجه الاستدلال أنّ الله تعالى ندب إلى الإشهاد على عقد البيع للوثيقة فلو
كان خيار المجلس ثابتًا لم يكن للوثيقة فائدة والجواب عن قوله عليه
السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا فنقول رواه مالك في الموطأ ولم
يثبت خيار المجلس فلو كان ذلك مرادًا بالحديث لكان أولى الناس بالعمل به
فعلم أنّ المراد به خيار القبول للخيار المجلس الذي قاله ولأنّ سياق الحديث
يدلّ على خيار القبول لأنهما يسمّيان متبايعين حقيقة حالة التشاغل بفعل
البيع بأن يقول أحدهما بعني ويقول الآخر بعت فيتخيّر كلّ واحد منهما بعد
ذلك أمّا البائع فله الخيار أمّا أن يثبت على ما قال أو يرجع عنه وأمّا المشتري
فله الخيار أيضًا إمّا أن يقبل أو يردّ ما دام في المجلس وباقي البيان يعلم في
غاية البيان في أوّل كتاب البيوع **قوله** ولا يلزم اختلاف الناس
بالرأي في صوم يوم النحر لأنهم لم يختلفوا أنّ الصوم مشروع في الأيّام

وانما اختلفوا في صيغة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي ولا يلزم على ما قلنا ان
اثبات الحكم بالتعليل ابتداء والكلام فيه لا يجوز لاختلاف العلماء في صوم
يوم النحر هل هو مشروع أم لا فعندنا مشروع وعند الشافعي ليس بمشروع
بل هو باطل لانهم لم يختلفوا في مشروعية الصوم في الايام بل هو مشروع
في الايام دون الليالي ويوم النحر من جملة الايام وانما اختلافهم في صيغة حكم
النهي ونحن ان النهي عن صوم يوم النحر هل يوجب افساد الصوم مع بقاء اصل الصوم
مشروعا ام يوجب رفع الصوم اصلا ويقتضي نسخه ولا نتكلم هنا في اثبات
صيغة حكم النهي ابتداء بالرأي ولكنا في نفيها وانما نتكلم فيها بالرجوع الى موجب
النهي وهو ان النهي تكليف وتكليفها لا يتكون ولا يتصور محالا فيقتضي
النهي المشروعية فقلنا بان الصوم مشروع باصله غير مشروع بوصفه
لاقتضاء النهي القبح وقال النهي يقتضي القبح والقبح مع المشروعية
لا يجتمعان فيقتضي النهي النسخ وتحقيق المسئلة مر في باب النهي وكذا الاختلاف
في نذر صوم النحر فعندنا مشروع وعند زفر والشافعي ليس بمشروع وهو بناء
على الاختلاف في موجب النهي ايضا وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله
فان قيل قد تكلمتم بالقياس بالنذر بصوم يوم النحر وكون الصوم
فيه مشروعا ام لا حكم لا مدخل للرأي فيه ثم استعملتم بالمقايسة فيه قلنا
لانا وجدنا اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام
فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع ثم بقي وراء ذلك الكلام في ان النهي
الذي جاء لمعنى في صفته هل هو يوم عيد فعله يكون في افساد المشروع
مع بقاء بعينه في الاصل مشروعا او في رفع المشروع وانتساخه وهذا الانتهاء
بالرأي وانما انتهاء بدليل النص وهو الرجوع الى موجب النهي انه الانتهاء على
وجه ينفي للنهي فيه اختيار كما قررنا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله

قوله واما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح
تعليله فاما اذا وجد فلا باس الاثري انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام
بالطعام وتكلموا فيه بالرأي لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو الصرف ووجدنا

بجوازه

أورد على نفسه مسئلة التقابض في بيع الطعام بعد فراغه عن بيان الاقسام
الثلثة لانها توهم النقض على الكلي الذي قال الشيخ في الاقسام الثلثة جميعا والقاضي
ابو زيد وشمس الائمة السرخسي ذكراه حين بيان الشرط هل يجوز اثباته ونفيه
بالتعليل لان كون التقابض شرطا او غير شرط مما يناسب لذلك الموضع وكلام
القاضي قدمناه سؤالا وجوابا عند بيان الشرط فاما شمس الائمة فانه قال
في اصوله فان قيل قد اختلفتما في التقابض في المجلس هل يشترط في
بيع الطعام بالطعام وقد تكلمتم بالقياس واليه اشار محمد رحمه الله قال
من قبل انه حاضر وليس له اجل قلنا لان هناك قد وجد اصل كان هذا الحكم وهو
بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابتا بالاتفاق وهو بيع الطعام
وسائر الامتعة بالدراهم فامكن تعليل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع
والخصم وجد اصلا للحكم الذي ادعاه وهو فساد العقد بعد الافتراق من غير قبض
فاستقام تعليله ايضا لتعدية الحكم به الى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية
في الذكوة فان الخصم لا يجد فيه اصلا يسقط فيه اشتراط التسمية محل الذبيحة
فان اصله الناسي ونحن لا نقول هناك يسقط شرط التسمية ولكن يجعل الناسي
كالمسمي حكما بدلالة النص كما يجعل الناسي كالمباشر لركن الصوم وهو الامساك
حكما بالنص وهو معدول عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وكذلك
في النكاح فانه لا يجد اصلا يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير
شهود حتى يعلل ذلك الاصل فتعدي الحكم به الى هذا الفرع فان قيل
لا كذلك فان النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم وقد وجدنا
اصلا في عقود المعاملات يستقط اشتراط الشهود بصحته شرعا وهو البيع
وان كان يترتب عليه حل الانتفاع فتعليل ذلك الاصل لتعدية الحكم به
الى الفرع قلنا من حيث ان النكاح معاملة احد لا يشترط فيه الشهود فخصم
هذا المعلل يقول بموجب علته وانما يدعي شرط الشهود فيه باعتبار انه عقد
مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فالاظهار
خطر يخص شرط الشهود ولا يجد اصلا في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك
الاصل

فيتعدي الحكم به الى الفرع الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله قوله
واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان والله
اعلم واما الرابع من الانواع الاربعة بجملة ما يعلل له وهو تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه باوصاف معلومة واراد بالاوصاف المعلومة القيود المذكورة
في شرائط القياس يعلل ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وكذلك
فهو على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وانما قال في حق الحكم
لانهما وجدا بالنظر الى كونهما ثابتين بالراي وانما تنوعا بالنظر الى حكمهما لان حكم
احدهما ضد حكم الاخر فاختلفا حكما

باب بيان القياس والاستحسان

اعلم ان الشيخ لما ذكر ان النوع الرابع
على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيانهما فالاستحسان اذن
احد القياسين لانه احد وجهي التعدية وقد صرح الشيخ بهذا بعد اربعة خطوط
حيث قال وانما الاستحسان عندنا احد القياسين فعلمت هذا ان علماءنا لم يسموا
ترك الحجة الشرعية او العمل بلا دليل استحسانا بل سموا العمل باحد القياسين اذا
ترجح على الاخر استحسانا ببيان بهذا ان المعنى الذي تعلق به الحكم لا يخلو اما ان
كان جليا او خفيا فان كان جليا سموه بالقياس وان كان خفيا سموه استحسانا
وانما سموه استحسانا لقوة الاثر فيه او سمي به ليتميز احد القياسين من الآخر
وهذا كما اذا سمي واحد احد ولديه زيدا والاخر عمر ليتميز افلا يلام في التسمية
فكذا هذا فان قلت لو كان تسمية الاستحسان بالقياس وقد قال محمد
في بعض المواضع آخذ بالقياس وادع الاستحسان قلت لما كان الاستحسان اسما
للمعنى الخفي الذي تعلق به الحكم صرنت عليه الالسنة واعتادت وسلسل في استعماله
وانقادت بنى هذا الاسم له عمل به او لم يعمل او نقول العمل بالقياس بخلاف
الاستحسان نادر غير الوجود والنادر لا يعتد به فلم يكتسب اسم الاستحسان
بالعمل بالنادر وقال الغزالي في منخوله ومستصفاه قال ان الشافعي رضي الله عنه
قد شرع ثم قال الغزالي وقد قال قائلون من اصحاب ابي حنيفة الاستحسان
مذهب لا دليل عليه وهذا الفرق من قائله جد او ممن يجوز التمسك به فلا حاجة

فيه الى دليل ثم قال الغزالي وقال قائلون هو معنى خفي يضيق العبارة عنه وهذا
ايضا موهوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسنة بالتعبير
عنها فما للعبارة عنه لا تعقل ليت شعري لفظ المنحول والجواب عن قول
الشافعي فنقول انه قد استعمل لفظ الاستحسان وهذا قال صاحب التقويم وقد
ذكر الشافعي لفظ الاستحسان في مراسيل ابن المسيب وقال ايضا في المتعة
واستحسن بقدر ثلثين درهما فعلى هذا يجب ان يكون الشافعي شرع لانه استعمل
لفظ الاستحسان فيكون ملزما ما يقول غيره وحق ان يقال المثل السائر فيه مختبر
بخبره نسبي بخبره وايضا يقال له انك تجوز العمل بالقياس وتستحسنه
ولا تستقبحه فهل كنت شارعا في ذلك فان كنت شارعا فكل عذر لك فهو عذر
لغيرك وان لم تكن شارعا باستحسان القياس فغيرك ايضا لا يكون شارعا
باستحسان الوجه الاخر من القياس والجواب عما نقله الغزالي
عن بعض اصحابنا انه مذهب لا دليل عليه فنقول هذا النقل لا اثر لصحته اصلا ولا
يذهب الى مذهب لا دليل عليه الا المجانين او اهل الجاهلية الجهلاء وكيف يذهب
اليه الحنفية المحققة الذين يقفون الشعر ولا يرعى عبابهم في السباق في
مضمار النظر ولكن الانسان كما قال المتنبي

فمن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا ولحسن بقوله

اذا لم يكن للمرء عيش صحيحة فلا عجب ان يرتاب والصبح مسفر

الا ترى ان اصحابنا رضي الله عنهم ذكروا وجه الاستحسان حيث ذكروه بدليل
خاف كاف منقطع فما احسن قول البحتري

عليّ نحت القوادحي من قاطعها فما عليّ لهم ان يفهم البقر

واما قوله هو معنى خفي يضيق العبارة عنه فكلام لا اصل له بل هو فرية
بلا مرية لانه لم يقل احد من اصحابنا يضيق العبارة عنه بل هو عندهم تعدية
الحكم الى الفرع بالمعنى الخفي وقد تكلم المخالفون في رد الاستحسان بالظن
بل بالوهم بل بالخيال الفاسد وان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس الامر على
ما اعتقدوا الا ترى ان القاضي ابا زيد ذكر في التقويم اما الاستحسان لغة

فوجود

فوجود الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واستقبحته على
ضده وعن هذا ظن بعض الفقهاء ان من قال بالاستحسان فقد ترك القياس
والحجة الشرعية باستحسانه تركها من غير حجة شرعية فطعن بهذا على علمائنا
واما مذهب التفسير الاستحسان لغة فاما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان
فانهم لضرب دليل لمعارض القياس الجاري حتى كان القياس غير الاستحسان
على سبيل التعارض وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس
او الوقف عن العمل به بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر او مثله وان كان اخفى
منه اذ رأوا ولم يروا القياس الظاهر حجة لظهوره ولا راوا الظهور حجة
بل نظروا الى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي يتعلق به صحته ولم يكن عمر هم
من هذه التسمية الا التمييز وابين الحكم الاصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر و
وبين الحكم المتحول عن ذلك الشيء الظاهر بدليل اوجب العدول
يسمى على الاصل قياسا والذي يحال استحسانا هذا كما قال اهل النحو هذا
نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا على المصدر وهذا على التعجب
وهذا الاسم مصنوع ليمكنهم التمييز بين الادوات الناصبة وقال
اهل العروض هذا من البحر الطويل وهذا من المديد وهذا من المتقارب
في اشباه لهذه كثيرة وسموا اخر ف التقطيع سببا وتدا وفاصلة
قال محمد بن الحسن في كثير من المواضع بالقياس كذا وبالاستحسان كذا وبالقياس
اخذ واخذوا في الاكثر بالاستحسان فعلم انهما اسمان لدليلين متعارضين
كالكتاب والسنة وقال في بعض المواضع القياس كذا لكني استحسن
واستصلح العمل بدليل الشرع كفى بانه استقبحه لدليل اخر لعارضه
فمتى تعارض الدليلان في حكم الحادثة واحدهما راى ظاهر طريقه واضح سبيله
والاخر خفي انيه ستره فالظاهر قياس والاخر استحسان والترجيح
بينهما بالطرق التي مرت في باب مراتب القياس وسائر الادلة والاخذ
واجب بالراجح منهما فصار الفضل المستحسن هو الممال بحكمه عن الطريق الظاهر
الى نظيره بدليل شرعي لا يهوى النفس فانه لغو واما سموه بهذا الاسم

لاستحسانهم تركَ الظاهرِ بالخفيِّ الذي ترجَّحَ عليه فلمّا كان العملُ به مستحسنًا شرعًا
سَمَّوُا الدليلَ به فكان اسمًا مشتقًّا كالصلاةِ سُمِّيَت باسمِ ما فيها من الصلاةِ
وهي الدعاءُ والثناءُ والصومُ سُمِّيَ باسمِ ما فيه من الامساكِ وهذا كم تعدّ هذا
الاسمَ في الاسماءِ المنقولةِ لانه على الوجهِ الذي يتناولُ غيرَ منقولٍ والتعليلُ والله
واستصحابُ الحالِ والنظرُ على الوجهِ الذي سُمِّيَت الاولةُ بها منقولةً الى هنا لفظُ
التقويمِ فعلمْ بما قالهُ العاضي انا صحابنا كم يأخذُ وا بالاستحسانِ عملاً بلا دليلٍ
وقالَ سمسُ الائمةِ في اصولهِ وقد طعنَ بعضُ الفقهاءِ في تصنيفٍ لهُ على
عبارةٍ علمائنا في الكتبِ الا انا تركنا القياسَ واستحسنّا وقالَ القائلون هم
بالاستحسانِ يتركونَ العملَ بالقياسِ الذي هو حجةٌ شرعيةٌ ويزعمونَ انهم
يستحسنونَ وكيفَ يستحسنُ تركَ الحجةِ والعملَ بما ليسَ بحجةٍ لا يتبعُ الهوى
او شهوةَ نفسٍ فان كانوا يريدونَ تركَ القياسِ الذي هو حجةٌ فالحجةُ الشرعيةُ
حقٌّ وماذا بعدَ الحقِّ الا الضلالُ وان كانوا يريدونَ تركَ القياسِ الباطلِ شرعًا
والباطلُ ربما لا يشتغلُ بذكرهِ وقد ذكروا في كتبهم في بعضِ المواضعِ انا نأخذُ هم
بالقياسِ فاذا كانَ المرادُ هذا فكيفَ يجوزونَ الاخذَ بالباطلِ وذكرَ من هذا
الجنسِ ما يكونُ دليلَ قلةِ الحياءِ وقلةِ الورعِ وكثرةِ التهوّرِ لقاءَ ربهِ فنقولُ
وبالله التوفيقُ الاستحسانُ لغةً وجودُ الشيءِ حسنًا يقولُ الرجلُ استحسنتُ كذا
اي اعتقدتهُ حسنًا على ضدِّ الاستقباحِ او معناهُ طلبُ الحسنِ للاتباعِ الذي
هو مأمورٌ بهِ كما قالَ تعالى فبشّر عبادي الذين يستمعونَ القولَ فيتبعونَ احسنهُ
وهو في لسانِ الفقهاءِ نوعانِ العملُ بالاجتهادِ وغالبُ الرأيِ في تقديرِ ما جعلهُ الشرعُ
موكولًا الى رأيِ المكلفِ نحوُ المتعةِ المذكورةِ في قولهِ تعالى متاعًا بالمعروفِ
حقًّا على المحسنينَ اوجبَ ذلكَ بحسبِ اليسارِ والعسرةِ استحسانهُ ان يكونَ بالمعروفِ
فعرفنا ان المرادَ ما يعرفُ استحسانهُ بغالبِ الرأيِ وكذلكَ قولهُ تعالى وعلى
المولودِ لهُ رزقهنَّ وكسوتهنَّ بالمعروفِ ولا يظنَّ باحدٍ من الفقهاءِ انهُ يخالفُ
هذا النوعَ من الاستحسانِ والنوعُ الآخرُ هو الدليلُ الذي يكونُ معارضًا للقياسِ
الظاهرِ الذي يسبقُ الى الاوهامِ قبلَ انعامِ التأملِ فيهِ وبعدَ انعامِ التأملِ

في حكمِ

في حكمِ الحادثةِ وانتسابهما من الاصولِ يظهرُ ان الدليلَ الذي عارضهُ فوقهُ
في القوةِ وان العملَ بهِ هو الواجبُ فسمّوا ذلكَ استحسانًا للتمييزِ بينَ
هذا النوعِ من الدلائلِ وبينَ الظاهرِ الذي يسبقُ اليهِ الاوهامُ قبلَ التأملِ على ما
انهُ يمالُ بالحكمِ عن ذلكَ الظاهرِ لكونهِ مستحسنًا بقوةِ دليلهِ وهو نظيرُ عباراتِ اهلِ
الصناعاتِ في التمييزِ بينَ الطرقِ المغربةِ للمرادِ فانَّ اهلَ النحوِ يقولونَ هذا
نصبٌ على التفسيرِ وهذا نصبٌ على المصدرِ وهذا نصبٌ على الظرفِ وهذا
نصبٌ على التعجبِ وما وضعوا هذهِ العباراتِ الا للتمييزِ بينَ الادواتِ الناصبةِ
واهلُ العروضِ يقولونَ هذا من البحرِ الطويلِ وهذا من البحرِ المتقاربِ وهذا
من البحرِ المديدِ فكذلكَ استعمالُ علمائنا عبارةَ القياسِ والاستحسانِ للتمييزِ
بينَ الدليلينِ المتعارضينِ وتخصيصُ احدهما بالاستحسانِ لكونِ العملِ بهِ مستحسنًا
ولكونهِ مأمورًا بهِ لا عن سننِ القياسِ الظاهرِ فكانَ هذا الاسمُ مشتقًّا من الجودِ
معنى الاسمِ فيهِ بمنزلةِ الصلاةِ فانها اسمٌ للدعاءِ ثم اطلقَ على العبادةِ المشتملةِ على
الاركانِ من الافعالِ والاقوالِ لما بينهما من الدعاءِ عادةً ثم استحسانُ العملِ بالقوي
الدليلينِ لا يكونُ من اتباعِ الهوى وشهوةِ النفسِ في شيءٍ وقد قالَ
الشافعي في نظائرِ هذا استحبَّ ذلكَ واي فرقٍ بينَ من يقولُ استحسنُ وبينَ
من يقولُ استحبهُ بل الاستحسانُ افصحُ اللغتينِ واقربُ الى موافقةِ عبارةِ
الشرعِ في هذا المرادِ الى هنا لفظُ شمسِ الائمةِ فعرفتَ ان طعنَ المخالفِ كلامَ
هوى نشأ عن تعصبٍ بريءٍ عنهُ اضحى بنا وقالَ ابو بكرٍ الرازيُّ
في اصولِ فقههِ كلمَ قومٌ من مخالفينا في ابطالِ الاستحسانِ حينَ ظنّوا انَّ
الاستحسانَ حكمٌ بما يشتهيهِ الانسانُ وهواهُ او بلدهُ ولم يعرفوا لمعنى قولنا
في اطلاقِ لفظِ الاستحسانِ فاخذَ بعضهم في ابطالهِ بقولِ الله تعالى ايحسبُ
الانسانُ ان يتركَ سدى وروي انهُ الذي لا يؤمرُ ولا ينهى قالَ فهذا يدلُّ على
انهُ ليسَ لاحدٍ من خلقِ الله تعالى ان يقولَ ما يستحسنُ فانَّ القولَ بما يستحسنهُ شيءٌ
يجدهُ لا على مثالٍ متقدمٍ سبقَ فهذا يدلُّ على انهُ لم يعرفْ معنى ما اطلقهُ اضحى بنا
من هذا اللفظِ فتعسّفوا القولَ فيهِ من غيرِ درايةٍ وقد حدثني بعضُ قضاةِ مدينةِ

السلام ممن كان يلي القضاء بمصر في ايام المتقي لله قال سمعت ابراهيم بن جابر وكان
ابراهيم هذا رجلا كثير العلم قد صنف كتبا مستفيضة في اختلاف الفقهاء
وكان يقول بنفي القياس بعد ان كان يقول باثباته فقلت له ما الذي اوجب
عندك القول بنفي القياس بعد ما كنت قايلا باثباته فقال قرأت ابطال
الاستحسان للشافعي فرايته صحيحا في معناه الا ان جميع ما احتج به في ابطال
الاستحسان مما يعنيه يبطل القياس فصح به عندي بطلانه وجميع ما
يقول فيه اصحابنا بالاستحسان فانهم انما قالوا مقدمة وناقلا لدليل وحجة
للعلة على جهة الشهوة واتباع الهوى ووجوه دلايل سماها بل الاستحسان موجودة
في الكتب التي عملنا ها في شرح كتب اصحابنا ونحن نذكر ههنا جملة تفضي
بالناظر فيها الى معرفة حقيقة قولهم في هذا الباب بعد تقدمة القول
في جواز اطلاق لفظ الاستحسان فنقول لما كان ملحقة الله تعالى
باقامته الدلايل على حسنه مستحسنا جاز لنا اطلاق لفظ الاستحسان بما قامت
الدلايل بصحته وقد ندب الله تعالى الى فعاله واوجب الهداية لفعله فقال عز
من قايل فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين
هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وروي عن ابن مسعود وقد روي مرفوعا
الى النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما راآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وما راآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ فاذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ اصلا
في الكتاب والسنة لم يمنع اطلاقه في بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة
تعريف المعنى وافهام المراد فان قال قايل ان كان الاستحسان انما لما
قامت الدلالة على صحته وثبتت حجته فوجب على هذه القضية ان يسمى كل ما
قامت دلالة صحته استحسانا حتى يسمى النص والاجماع والقياس وجميع
ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم استحسانا قيل له ان جميع
ما حكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم به فهو حسن وكل ما قامت
دلالة صحته من الاحكام فهو مستحسن لا محالة يجوز غيره الا انه لا يمتنع
ان يكون اطلاق اللفظ مقصورا في بعض الاحوال على بعض ذلك دون بعض

للاختصاص كل معنى سواه باسماء معروفة فلما احتاجوا فيما عرفوه في هذه المعاني
من هذه الجهة الى اسم يفيدون به السامع المعنى اختاروا له هذا اللفظ دون
غيره مع ما وجدوا له من الاصل في الكتاب والسنة وقد سمى اصحابنا عموم
الكتاب والسنة في بعض الاحوال استحسانا وكذلك الاجماع والقياس
وسنبينه في موضعه وليست الاسماء محضورة على احد عند الحاجة
الى الافهام بل لا يستغني اهل كل علم وصناعة اذا اختصوا بمعرفة دقيق ذلك
العلم ولطيفه وغامضه دون غيرهم واراد وا الابانة عنها وافهام السامعين
لها من ان يختفوا لها اسما ويطلقوها عليها على جهة الافادة والافهام
كما وضع النحويون اسماء لمعان عرفوها واراد وا افهامها لغيرهم فقالوا
الحال والظرف والتمييز ونحو ذلك وكما قالوا في العروض البسيط والمديد
والكامل والوافر وكما اطلق المتكلمون اسم العرض والجوهر ونحو ذلك
على المعاني التي عرفوها واراد وا العبارة عنها فلم يكن ذلك محظورا عليهم
اذ كان الغرض فيه الابانة والافهام للمعنى بما قرب الاسماء مشاكلة
له واوضحها دلالة عليه ثم ليس يخلو العايب للاستحسان من ان ينازعنا
في اللفظ او في المعنى فان نازعنا في اللفظ فالنطق مسلم له فليعبر
عنه بما شاء على انه ليس للمنازعة في اللفظ وجه لان لكل احد ان يعبر
عن المعنى مما عقله من المعنى بما شاء من الالفاظ لا سيما بلفظ يطابق
معناه في الشرع واللغة وقد يعبر الانسان عن المعنى بالعربية تارة
وبالفارسية اخرى فلا ينكره وقد اطلق الفقهاء لفظ الاستحسان في
كثير من الاشياء وقد روي عن اياس بن معاوية انه قال قيسوا القضاء
ما صلح الناس فاذا فسدوا فاستحسنوا فانه قال ما وجدت القضاء
الا ما يستحسن الناس ولفظ الاستحسان موجود في كتب مالك بن انس
وقال الشافعي استحسن ان يكون المتعة ثلاثين درهما فاطلق ايضا لفظ الاستحسان
واستعمل جميع الفقهاء لفظ الاستحسان فسقط بما قلنا المنازعة في اطلاق
الاسم او منعه فان نازعنا في المعنى فاذا لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا بغير

دلالة وليس المعنى بمجرد لالة بل تضمن جميع المعاني التي يذكرها ما يتضمنه
لفظ الاستحسان عنده اضمانا اقامة الدلالة على صحته واثباته بحجته وبيان
وجهه ثم قال ابوبكر الرازي لفظ الاستحسان يتنوعه معنيان احدهما
استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في اثبات التقادير المفوضة الى اجتهادنا
وان آيسنا نحو تقدير متعة المطلقات فمتعوهن على الموسع قدره وعلى
المقتر قدره متاعا بالمعروف حثا على المحسنين فاوجبها على مقدار يسار الرجل
واعساره ومقدار ما غير معلوم الا من جهة اغلب الرأي وأكبر الظن ونظائرها
ايضا نفقات الزوجات قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
ولا سبيل الى اثبات المعروف من ذلك الا من طريق الاجتهاد وقال تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم
هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ثم لا يخلو
المثل المراد بالاية من ان يكون القيمة او النظير من النعم على حسب اختلاف
الفقهاء فيه وايهما كان فهو موكول الى اجتهاد العدلين وكذلك ارش
الجنايات التي لم يرد في مقاديرها نص ولا اتفاق ولا توقف الا من طريق
الاجتهاد وقال الله تعالى ممن ترضون من الشهداء وقال واشهدوا
ذوي عدل منكم وتعديلهما والحكم بتزكيتهما غير ممكن الا من طريق الاجتهاد
وتظايرها في الاصول اكثر من ان تحصى وانما ذكرنا منها مثالا يستدل
به على نظايره فسمى اصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا وليس في
هذا المعنى خلاف بين الفقهاء ولا يمكن لاحد انهم يقولون بخلافه واما المعنى
الذي قسمنا عليه الكلام بدئا من مذهب الاستحسان فهو ترك القياس الى ما هو
اولى منه وذلك على وجهين احدهما ان يكون فرع يتجاذبه اصلان يأخذ الشبه
من كل واحد منهما فيجب لحاقه باحدهما دون الاخر لدلالة توجبه فسموا ذلك
استحسانا اذ لو لم يعرض الوجه الثاني لكان له شبه من الاصل الاخر يجب الحاقه
به واغمض ما يجيء من مسايل الفروع واد قها مسلكا ما كان من هذا القبيل
ووقف هذا الموقف لانه محتاج في ترجيح احد الوجهين على الاخر الى انعام

النظر

النظر واستعمال الفكر والروية في الحاقه باحد الاصلين دون الاخر
وكان ابو الحسن يقول ان لفظ الاستحسان عندهم ينبيء عن ترك حكم الى
حكم هو اولى منه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا واما الوجه الثاني
منهما فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة وفيه خلاف بين الفقهاء سنذكره
بعد فراغنا من بيان وجوه الضرب الاول مما قسمنا عليه الكلام انفا
فنقول ان نظير الفرع الذي يتجاذبه اصلان يلحق باحدهما دون الاخر
مما قال اصحابنا في الرجل يقول لامرأته اذا حضت فانت طالق فنقول
قد حضت ان القياس ان لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها او يصدقها
الزوج الا انا نستحسن فنوقع الطلاق قال محمد وقد يدخل في هذا
الاستحسان بعض القياس قالوا ابوبكر اما قوله ان القياس ان لا تصدق
فاذن وجهه انه قد ثبت باصل متفق عليه ان المرأة لا تصدق في مثله
في ايقاع الطلاق عليها وهو الرجل يقول للمرأته ان دخلت الدار فانت طالق
وان كلمت زيدا فانت طالق فقالت بعد ذلك قد دخلتها بعد اليمين او كلمت
زيدا وكذبها الزوج انها لا تصدق ولا تطلق حتى يعلم ذلك ببينة او باقرار
الزوج فكان قياس هذا الاصل يوجب ان لا تصدق في وجود الحيض الذي
جعله الزوج شرطا لايقاع الطلاق وكما انه لو قال لها اذا حضت فانت عبدي
حر او قال لامرأته الاخرى طالق فقالت قد حضت وكذبها الزوج لم يعتق
العبد ولم تطلق المرأة الاخرى فقد لحقت هذه الحادثة شبها من هذه الاصول
التي ذكرنا فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الاصول لكان سبيلها ان يلحق بها
ويحكم لها بحكمها الا انه قد عرض لها اصل اخر تنع الحاقها بالاصل الذي ذكرنا
واوجب الحاقها بالاصل الثاني دونه ومعنى ان الله تعالى لما قال ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وروي عن السلف انه اراد من الحيض
والحبل وعن ابي بن كعب انه قال من الامانة ان ائتمنت المرأة على فرجها
دل وغطه اياها ونهيه لها عن الكتمان على قبول قولها في براءة رحمها من
الحبل وشغلها به وجود الحيض وعدمه كما قال تعالى في الذي عليه الدين فليتق

ربه ولا ينحش منه شيئا فوعظه ونهاه عن التحش والنقصان علم ان المرجع
الى قوله في مقدار الدين فصارت الايمان التي قدمنا اصلا في قبول قول المراة
اذا قالت انا حايض وتحرم وطيها في مدة الحال فاذا قالت قد طهرت حل
لزوجها فزنها وكذلك اذا قالت وهي معتدة قد انقضت عدتي صدقت في ذلك
وانقطعت رجعة الزوج عنها وجعل قولها في ذلك كالبينة في باب انقطاع حق
الزوج عنها وانقطاع الزوجية بينهما وكان المعنى في ذلك ان انقضاء العدة
بالحيض معنى يختصها ولا يعلم الا من جهتها فيوجب على ذلك اذا قال الزوج اذا
حضت فانت طالق فقالت قد حضت ان تصدق في باب وقوع الطلاق عليها
كما صدقت في انقضاء العدة مع انكار الزوج لان ذلك معنى يختصها
اعني ان الحيض لا يعلم وجوده الا من جهتها ولا يطلع عليه غيرها فافارق امر
الحيض اذا علق به الطلاق الدخول والكلام وسائر الشروط لان هذه
معان قد يمكن الوصول الى معرفتها من جهة غيرها ولاجل ذلك انها لا تصدق
اذا علق به طلاق غيرها او عتاق به عتق العبد لانه انما جعل قولها كالبينة في
الاحكام التي تختصها دون غيرها الا ترى انهم قالوا ان الزوج لو قال قد اخبرني
ان عدتها قد انقضت وانا اريد ان اتزوج اختها كان له ذلك ولا تصدق
هي على بقاء العدة في حق غيرها وتكون عدتها باقية في حقها ولا تسقط نفقتها
فصار كقولها قد حضت وله حكمان لاحدهما فيما يختصها ويتعلق بها وهو
طلاقها وانقضاء عدتها وما جرى مجرى ذلك جعل قولها فيه كالبينة والاخر
في طلاق غيرها او عتق العبد فصارت في هذه الاحوال شاهدة كاخبارها
بدخول الدار وكلام زيد اذا علق به العتق او الطلاق فاذن قال قائل
يلزمك اذا جعلت قولها كالبينة من وجه وصدقتها فيه في باب وقوع
الطلاق عليها ان يكون ذلك حكمه في سائر الوجوه حتى تصدق في وقوع
الطلاق والعتاق على غيرها وكيف يجوز ان يكون قولها كالبينة في حال
ولا يكون له هذا الحكم وفي وجه آخر قيل له لا يمتنع ان يكون
لقولها هذان الحكمان من الوجهين اللذين ذكرنا ولهذا نظاير كثيرة

في

في الاصول منها ان رجلا وامرأتين لو شهدوا على رجل بالسرقة حكمنا
بشهادتهم في باب استحقاق المال ولم نحكم بها في ايجاب القطع وامتناع
جواز الحكم بها في القطع لم يمنع ايجاب الحكم بها في المال ولو ان رجلا
وكر ان امرأته هذه اخته من ابيه وامه ومتى مجهولة النسب
وثبت على ذلك عرفنا بينهما ولم نحكم بالنسب فابتنا حكم اقراره
من وجه وابطلناه من وجه ونظاير ذلك كثيرة في الاصول واما
معنى قول محمد الذي حكيناه في صدر المسئلة ان في هذا الاستحسان
بعض القياس فانما عنى به الحاقه باصل آخر وقياسه عليه دون الحلف
بخول الدار فسمى الاستحسان قياسا في هذا الوجه وهو لعمري كذلك
فيما بيناه ومن نظاير هذا ايضا ان المسمى في الصلاة انه معلوم مرد
ان القليل منه معفو غير مفسد له الا ترى ان ابا بكرة ركع دون
الصف ثم مشى حتى صار في الصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم
زادك الله حرصا ولا تعد ولم يامره باستيناف الصلاة وروي
عن ابن عباس رضي الله عنه انه قام عن يسار النبي صلى الله عليه وسلم
يصلي فادارة الى يمينه ولم يامره باستيناف الصلاة وروي ان النبي صلى
الله عليه كان يصلي فمرت بهيمة فتقدم النبي صلى الله عليه وسلم
حتى لصق بالحايط فمرت البهيمة خلفه فكان المشي اليسير معفوا
عنه ومعلوم انه لو مشى في صلاته ميلا ونحوه فسدت صلاته ولو
جعل حكم كل خطوة منها حكم نظير لما تقدمها لوجبان لا تفسد
صلاته وان مشى ميلا قياسا على المشي اليسير الا انه لما كان ههنا اصل
آخر قد اتفق المسلمون عليه وهو المشي الكثير الذي ليس من عمل الصلاة
انه يفسدها جعلوا المشي ما دام في المسجد لم يستدبر القبلة
في حكم الخطوة والاثنتين وافسدوا الصلاة بالخروج من المسجد
لان ذلك يشبه سائر الافعال التي ليست من الصلاة ومن نظاير ذلك
مسئلة يتشنع بها المخالفون على اصحابنا حين قالوا في قوم نقبوا بيتا

وَدَخَلُوهُ وَعَسْكَرُوا مَتَاعًا وَلِيَ بَعْضُهُمْ اَخْرَاجَهُ دُونَ مَنْ سِوَاهُ وَكِلَيْهِمَا
نَسْتَحْسِنُ فَتَقَطَّعَهُمْ جَمِيعًا فَشَنَّعُوا عَلَيْهِمْ حِينَ اسْتَحْسَنُوا اِيجَابَ
الْقَطْعِ وَتَرَكُوا الْقِيَاسَ فِيهِ وَمِنْ شَانِ الْحُدُودِ دَرْؤُهَا بِالشُّبُهَاتِ
وَذَهَبَ عَلَيْهِمْ اَنَّهُ لَا شُبْهَةَ فِي الْحَدِّ مَعَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى اِيجَابِهِ وَاَمَّا وَجْهُ
اسْتِحْسَانِهِمْ فِي هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ اِنَّمَا هُوَ قِيَاسٌ عَلَى اَصْلٍ آخَرَ وَهٰذَا مِنَ النَّوْعِ
الَّذِي يَتَجَاذَبُهُ اَصْلَانِ وَاَحَدُهُمَا اَوْلَى بِهِ مِنَ الْآخَرِ فَاَمَّا الْاَصْلُ الَّذِي
سَمَّاهُ قِيَاسًا فَهُوَ اَنَّهُ لَا خِلَافَ اَنَّ قَوْمًا لَوِ اجْتَمَعُوا فَاَكْرَهُوا امْرَاَةً
حَتَّى زَنَى بِهَا رَجُلٌ مِنْهُمْ اَنَّ الْحَدَّ عَلَى الَّذِي وَلِيَ الزِّنَا مِنْهُمْ دُونَ مَنْ
اَعَانَ عَلَيْهِ فَكَانَ الْقِيَاسُ عَلَى ذٰلِكَ اَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ عَلَى مَنْ وَلِيَ اِخْرَاجَ
الْمَتَاعِ دُونَ مَنْ ظَاهَرَ فِيهِ وَاَعَانَ عَلَيْهِ فَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ الَّذِي ذَكَرَ
اَنَّهُ تَرَكَهُ ثُمَّ وَجَدُوا اَصْلًا آخَرَ يَقْتَضِي اِلْحَاقَ السَّارِقِ بِهِ دُونَ غَيْرِهِمْ
وَهُمْ قُطَّاعُ الطَّرِيقِ الَّذِينَ يَتَعَاوَنُونَ عَلَى قَطْعِ الطَّرِيقِ وَقَتْلِ النُّفُوسِ
وَاَخْذِ الْاَمْوَالِ عَلَى جِهَةِ الِامْتِنَاعِ وَالتَّظَاهُرِ ثُمَّ لَمْ يُخَالِفْ حُكْمُ مَنْ وَلِيَ
الْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالَ وَحُكْمُ مَنْ ظَاهَرَ وَاَعَانَ عَلَيْهِ وَاشْتَرَكُوا جَمِيعًا
فِي اسْتِحْقَاقِ الْاَحْكَامِ الْمَذْكُورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ
اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا الْاٰيَةَ لِاَجْلِ اشْتِرَاكِهِمْ فِي
السَّبَبِ الَّذِي بِهِ تَوَصَّلُوا اِلَيْهِ اَخْذِ الْمَالِ وَقَتْلِ النُّفُوسِ وَهُوَ الْخُرُوجُ عَلَى
جِهَةِ الِامْتِنَاعِ وَالْمُحَارَبَةِ كَذٰلِكَ السَّارِقُ لَمَّا اشْتَرَكَ الْجَمِيعُ فِي السَّبَبِ
الَّذِي عُلِّقَ بِهِ وُجُوبُ الْقَطْعِ وَهُوَ اِنْتِهَاكُ الْحِرْزِ وَاَخْذُ الْمَالِ عَلَى وَجْهِ
الِاسْتِسْرَارِ وَجَبَ اَنْ لَا يَخْتَلِفَ حُكْمُ مَنْ وَلِيَ اِخْرَاجَ الْمَتَاعِ وَحُكْمُ مَنْ
ظَاهَرَ فِيهِ وَاَعَانَ عَلَيْهِ فَكَانَ الْحَاقُهُ بِهٰذَا الْاَصْلِ الَّذِي بِهِ اَخْذُ الْمَالِ
عَلَى جِهَةِ الِاسْتِتَارِ فِي السَّبَبِ وَالتَّظَاهُرِ عَلَيْهِ اَوْلَى مِنْهُ بِالزِّنَا وَمِنْ نَظَائِرِ
ذٰلِكَ اَيْضًا اَنَّ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَوْ دَخَلُوا دَارَ الْحَرْبِ وَغَنِمُوا غَنَائِمَ
اَنَّهُمْ يَسْتَحِقُّونَ السُّهْمَانَ عَلَى السَّوَاءِ مَنْ قَاتَلَ مِنْهُمْ وَمَنْ اَعَانَ فَاسْتَوَوْا
جَمِيعًا فِي الْحُكْمِ عِنْدَ اشْتِرَاكِهِمْ فِي السَّبَبِ الَّذِي بِهِ حَصَلَتِ الْغَنَائِمُ وَهُوَ

وَالْمُظَاهَرَةُ عَلَى الْقِتَالِ فَصَارَتْ مَسْئَلَةُ السَّرِقَةِ بِهٰذَيْنِ الْاَصْلَيْنِ
اَشْبَهَ مِنْهَا بِمَسْئَلَةِ الزِّنَا الَّتِي اِنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ فِيهَا بِوُجُودِ الْفِعْلِ
دُونَ سَبَبٍ آخَرَ غَيْرِهِ وَيَحْصُلُ فِيهِ الِاشْتِرَاكُ وَلَيْسَ الْغَرَضُ فِي هٰذَا
الْمَوْضِعِ الِاحْتِجَاجَ لِلْمَسْئَلَةِ وَاِنَّمَا اَرَدْنَا اَنْ نَذْكُرَ مِثَالًا لِمَسَارِبِ
الِاسْتِحْسَانِ الَّتِي تَجْرِي هٰذَا الْمَجْرَى لِيَكُونَ عِبْرَةً فِيمَا سِوَاهُ وَلِذٰلِكَ
نَظَائِرُ كَثِيرَةٌ يَفُوتُ الْاِحْصَاءُ وَفِيمَا ذَكَرْنَا مِنْ هٰذَا النَّوْعِ كِفَايَةٌ
وَرُبَّمَا جَاءَتْ مَسَائِلُ يَذْكُرُونَ فِيهَا الْقِيَاسَ وَالِاسْتِحْسَانَ ثُمَّ
يَقُولُونَ وَبِالْقِيَاسِ اَخَذْ فَيَتْرُكُونَ الِاسْتِحْسَانَ وَنَحْوُ قَوْلِهِمْ فِيمَنْ
اَسْلَمَ اِلَى رَجُلٍ فِي ثَوْبٍ مَوْصُوفٍ ثُمَّ اخْتَلَفَا فَقَالَ رَبُّ السَّلَمِ
شَرَطْتَ طُولَهُ عَشَرَةَ اَذْرُعٍ وَقَالَ الْمُسْلَمُ اِلَيْهِ اِنَّمَا شَرَطْتُ طُولَهُ
خَمْسَةَ اَذْرُعٍ اَنَّ الْقِيَاسَ اَنْ يَتَحَالَفَا وَيَتَتَارَكَا وَالسَّلَمَ وَالِاسْتِحْسَانُ
اَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمُسْلَمِ اِلَيْهِ وَبِالْقِيَاسِ اَخَذَ فَذَكَرُوا الْقِيَاسَ
وَالِاسْتِحْسَانَ جَمِيعًا ثُمَّ تَرَكُوا الِاسْتِحْسَانَ وَاَخَذُوا بِالْقِيَاسِ
وَوَجْهُ الْقِيَاسِ فِيهِ اَنَّهُمَا لَوِ اخْتَلَفَا فِي جِنْسِ الثَّوْبِ فَقَالَ اَحَدُهُمَا
زُطِّيٌّ وَقَالَ الْآخَرُ هَرَوِيٌّ اَوِ اخْتَلَفَا فِي صِفَتِهِ فَقَالَ اَحَدُهُمَا
جَيِّدٌ وَقَالَ الْآخَرُ رَدِيٌّ اَنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ وَيَتَتَارَكَانِ اَنَّ لِاَنَّ السَّلَمَ عَقْدٌ
عَلَى صِفَةٍ وَاخْتِلَافُهُمَا فِي الْجِنْسِ اخْتِلَافٌ فِي الصِّفَةِ وَكَذٰلِكَ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْجَوْدَةِ
وَالرَّدَاءَةِ وَكَانَ ذٰلِكَ اخْتِلَافًا فِي نَفْسِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ اِذْ كَانَ السَّلَمُ عَقْدًا
عَلَى صِفَةٍ فَوَجَبَ عَلَى هٰذَا الْاَصْلِ اَنْ يَكُونَ اخْتِلَافُهُمَا فِي مِقْدَارِ الذَّرْعِ بِالشَّرْطِ
اخْتِلَافًا فِي نَفْسِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ اِذْ كَانَ الذَّرْعُ صِفَةً وَالسَّلَمُ عَقْدٌ
عَلَى صِفَةٍ فَوَجَبَ التَّحَالُفُ وَالتَّرَادُّ مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ
الَّذِي قَالَ بِهِ نَاخُذُ فَاَمَّا الِاسْتِحْسَانُ الَّذِي ذَكَرَهُ فَاِنَّ رَجُلًا لَوِ
اشْتَرَى مِنْ رَجُلٍ ثَوْبًا بِعَيْنِهِ ثُمَّ اخْتَلَفَا فِيمَا شُرِطَ مِنْ مِقْدَارِ ذَرْعِهِ
فَقَالَ الْبَائِعُ شَرَطْتُ خَمْسَةَ اَذْرُعٍ وَقَالَ الْمُشْتَرِي شَرَطْتَ اَنَّهُ عَشَرَةُ
اَذْرُعٍ اَنَّ الْقَوْلَ قَوْلُ الْبَائِعِ وَلَا يَتَحَالَفَانِ وَلَا يَتَتَارَكَانِ فَكَانَ هٰذَا

وجه الاستحسان وموضع من القياس الا ان القياس الذي اشار
به كان اولى من هذا القياس الذي سماه استحسانا وكان الحاق مسئلة
السلم باختلافهما الجودة والجنس اولى منها بمسئلة اختلافهما في ذرع
الثوب المعين وذلك لان الذرع لما كان صفة وكانت صفة الاعيان
مما لا يتعلق عليها العقد بدلالة ان من اشترى ثوبا على انه عشرة
اذرع فوجده اقل كان بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء
ترك ولم يكن له ان ينقص من الثمن بحساب زيادة الذرع فعلمت
ان الذرع في الاعيان لا يتعلق عليه العقد فلم يكن اختلافهما
في الذرع اختلافا في نفس المعقود عليه فلذلك لم يجب فيه التحالف
والترادد واما السلم فلما كان عقدا على صفة وكان الاختلاف
في الذرع اختلافا في الصفة صار اختلافهما على هذا الوجه اختلافا
في نفس المعقود عليه فكان بمنزلة اختلافهما في الجنس وفي الجودة
والزيادة وكان الحاقه بهذه اولى منها بالاختلاف في ذرع العين الا
ترى ان اختلافهما في شرط جنس العوض او في شرط جودته ورد الجودة
لا يوجب التحالف وانما يجعل القول قول البايع وان الاختلاف في السلم
على هذا الوجه يوجب التحالف اذا كان عقدا على صفة وان المشتري يعتق
متى اختلفا في نفس المعقود عليه يوجب التحالف والترادد اذا كان
الفسخ ممكنا فيه ومما ترکوا فيه الاستحسان واخذوا بالقياس قولهم
فيمن قرأ سجدة من آخر السورة فركع بها ان ركعته تجزيه من سجدة
التلاوة في القياس وفي الاستحسان لا تجزيه قالوا وبالقياس نأخذ
فذكروا القياس والاستحسان وتركوا الاستحسان للقياس ولهم
مثاله من نظائر ذلك يترك فيها الاستحسان للقياس وانما
الغرض في مثلها تنبيه المتعلم على ان للحادثة شبها بأصل آخر قد كان
يجوز الحاقها به الا ان الحاقها بالقياس الذي وصفناه اولى وربما
ذكروا القياس على الاستحسان ويتركونه ويرجعون الى قياس الاصل

ويسمون

ويسمون قياس الاصل استحسانا وذلك نحو قولهم فيمن احتلم في المنام
ان القياس ان يغتسل وبه ناخذ الا انه ترك القياس واستحسن ان
يغتسل ويستقبل والقياس الذي ذكره هو قياس الحدث
الذي ورد فيه الاثر باذن قاس على الاثر وجواز البناء مع الحدث
استحسان تركوا فيه القياس للاثر فلو قاس على الاثر لجاز البناء
مع الجنابة الا انه ترك هذا القياس لان الاصل ان الحدث
يمنع البناء وانما تركوا القياس فيه للاثر والاثر انما ورد في الحدث
دون الجنابة فسلموا للاثر ما ورد فيه وحملوا الباقي على قياس
الاصل فسمي القياس الاصلي استحسانا لما ترك به قياسا آخر
قد كان له وجه لولا ما وصفنا اليه هنا كفظ ابي بكر الرازي
فعلمت من هذا ان وهم المخالف في ابطال الاستحسان هباء منثورا
ولكن الاعمى لا يبصر نور موسى ولا يسمع الاصم نطق عيسى وقال
صاحب المعتمد اعلم ان المحكي عن اصحاب ابي حنيفة القول
بالاستحسان وقد ظن كثير ممن رد عليهم انهم عنوا بذلك الحكم
بغير دلالة والذي حصله متاخروا اصحاب ابي حنيفة هو ان
الاستحسان عدول الحكم عن طريقة الى طريقة هي اقوى منها وهذا اولى
مما ظنه مخالفوهم لانه اليق بالفهم ولان اصحاب المقالة
اعرف بمقاصد اسلافهم ولانهم قد نصوا في كثير من المسائل قالوا
استحسنا هذا للاثر ولوجه كذا فعلمنا انهم لم يستحسنوا لغير
طريقة ثم قال صاحب المعتمد واما حد الاستحسان فقد اختلف
فيه فحده بعضهم بانه العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه قال وهذا باطل لانهم يستحسنون اذا عدلوا الى نص
كاستحسانهم ان الاقضاء على الآكل ناسيا في صومه وتركهم القياس
في ذلك للخبر وحده بعضهم بانه تخصيص قياس بدليل هو اقوى
منه وهذا باطل لانهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس

العلم و

وعن غير قياس وحده بعضهم بانه ترك طريقة للحكم الى اخر
او لي منها لولا لوجب الثبات على الاولى ويقرب هذا من حد
ابي الحسن وهو قوله الاستحسان هو ان يعدل الانسان بالحكم في
المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى من الاول
يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم
الى التخصيص استحسانا ويلزم عليه ان يكون القياس الذي يعدل اليه
عن الاستحسان قال ويلبغي ان يقال الاستحسان هو ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل الالفاظ لوجه هو اقوى منه
وهو في حكم الطاري على الاول ولا يلزم على ذلك قولهم تركنا الاستحسان
بالقياس لان القياس الذي تركوه الاستحسان ليس هو في حكم الطاري
بل هو الاصل فكذلك لم يصفوه بالاستحسان وان كان اقوى في
ذلك الموضع مما تركوه الى هنا لفظ المعتمد فاقول الاستحسان
ترك رأي عن الآراء الى ما هو الاولى منه طاريا لقوة فيه وهذا يشمل
ترك القياس الى الاستحسان وترك القياس الى الاثر او الاجماع
ونحوه لان ما هو الاولى اعم من ان يكون دليلا او غيره فافهم ويخرج
العدول عن العموم ترك الرأي وقيد الطاري لغيرا زا عن القياس
اذا اخذ به وترك الاستحسان لانه كما يسمى استحسانا وانا خذ به لكونه
اولى لانه اصل ليس بطاري **قوله** وكل واحد

على وجهين

على وجهين قال شمس الائمة السرخسي في اصوله ثم كل واحد منهما
نوعان في الحاصل فاحد نوعي القياس ما ضعف اثره وهو ظاهر جلي
والنوع الاخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته واثره واحد نوعي
الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي
وجه الفساد فيه وانما ترجح بقوة الاثر لا بالظهور ولا بالخفا الى هنا لفظ
شمس الائمة والتقسيم بهذه العبارة الى الوجوه الاربعة نوع تكليف على ما
لان قضية الحكم الكبير ان كانت بقياس جلي فانه القياس عند اضحابنا
وان كانت بقياس خفي فانه الاستحسان فبعد ذلك ايهما كان ارجح على
الاخر بقوة اثره يعمل به ويترك الاخر فلا حاجة الى لف العبارة بهذا الطريق
ولهذا قال صدر الاسلام في اصوله الاستحسان هو العمل بإحدى الدليلين
وهو الدليل الخفي والقياس هو العمل بالدليل الثاني وهو الدليل الظاهر
الجلي والقياس هو العمل بالدليل الثاني وهو الدليل الظاهر الجلي فالدليل
متى اوجب حكما وثمة دليل اخر يوجب ضد ما اوجبه هذا الدليل فالعمل
بإحدى الدليلين يسمى قياسا والعمل بالدليل الثاني يسمى استحسانا الا ان
القياس هو العمل بدليل ظاهر اثره موجب للحكم الاصلي والاستحسان هو
العمل بدليل خفي اثره موجب تغير الحكم الاصلي فكان كل واحد منهما عملا
باحد الدليلين الى هنا لفظ صدر الاسلام وارد الشيخ بظاهر فساده وخفي
فساده ظهور ضعفه وخفاء ضعفه ومعنى ما قال وانما الاستحسان عندنا
احد القياسين لكنه يسمى به اشارة الى ان الوجه الاولى في العمل به رد على
من قال ان القياس حجة شرعية فكيف تسمون تركه استحسانا فقال في
جوابه نحن ما سمينا ترك القياس استحسانا بل العمل بالاستحسان عمل بالقياس
ايضا لانه احد القياسين وانما سمي استحسانا لكون العمل به اولى لقوة اثره
ولم يسم القياس استحسانا اذا قوي اثره وعمل به لان الاستحسان غلب
على العمل بالدليل الخفي فبقي له هذا الاسم وان لم يعمل به وقول الشيخ وان
العمل بالاخر جائز عندنا كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه اي من

الطرد سهو من الشيخ لأنه قال في أول باب بيان المقالة الثانية اعلم بأن
الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة فكيف يجوز العمل بما ليس
بدليل ولا حجة وقد تعب في اقامة الدليل على بطلان الطرد في ذلك الباب
فإذا جاز العمل بالطرد على ما قال في هذا الموضع يكون تعبه ضائعا وقال
شمس الأئمة السرخسي في أصوله وظن بعض المتأخرين من اصحابنا ان العمل
بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وقبله وذلك
بالطرد مع المؤثر قال العمل بالمؤثر أولى وان كان العمل بالطرد جائزا
قال رضي الله عنه وهذا وهم عندي فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر
المسائل الا انا تركنا هذا القياس والمذكور لا يجوز العمل به وتأويله يعقل
الا انه استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون
كفرا فعرفنا ان الصحيح ترك القياس أصلا في الموضع الذي نأخذه بالاستحسان
وبه تبين ان العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار
سقوط الاضعف بالأقوى أصلا وقد قال في كتاب الشركة اذا دخل
جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوا على ظهر احدهم فاخرجه وخرجوا معه في
القياس القطع على الحمال خاصة وفي الاستحسان يقطعون جميعا وقال في
الحدود اذا اختلف شهود الزنا في الزاوية بين في بيت واحد في القياس لا يحد
المشهود عليه وفي الاستحسان يقام الحد ومعلوم ان الحد يسقط بالشبهة
وأدنى درجات المعارضة ايراث الشبهة فكيف يستحسن اقامة الحد في موضع
الشبهة وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يصح رد الصبي استحسانا
ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح الموجب للاسلام وان كان في نفسه
اضعف كالمولود بين كافر ومسلمة وكيف يستقيم الحكم بالردة مع بقاء
دليل موجب الاسلام فعرفنا ان القياس متروك أصلا في الموضع الذي
يعمل فيه بالاستحسان وانما سميناهما متعارضين باعتبار اصل الوضع
في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة في موضع واحد الى هنا
لفظ شمس الأئمة رحمه الله وقال بعضهم في شرحه في معنى قوله وان العمل

بالاثر

جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي
هو اقوى منه فاقول هذا فهم ركيك لان الشيخ جعل العمل بالاستحسان
هو الاولى والعمل بالقياس جائزا ولا يفهم منه ان العمل بالقياس جائز اذا لم
يكن ثمة استحسان ولا يفهم ايضا ان العمل بالاستحسان اولى اذا لم يكن
ثمة قياس بل المعقول منه ان العمل بالاستحسان اولى اذا كان ثمة قياس والعمل
بالقياس جائز اذا كان ثمة استحسان ولا حاجة الى زيادة البيان مع ظهوره

قوله والاستحسان اقسام يعني ان الاستحسان الذي
هو ترك رأي من الآراء الى ما هو الاولى منه لقوة فيه ليس بمقصور بالاستحسان
بالقياس الخفي بل هو اقسام اربعة مستحسن بالاثر وبالاجماع وبالضرورة
وبالقياس الخفي ولكن لما كان الغرض هنا اي في باب حكم العلة تقسيم وجوه
العلل في حق الاحكام وتعديه الحكم الى الفرع قسمنا التعدية على قسمين
القياس الجلي والقياس الخفي لان التعدية لا تكون الا بهما

قوله هو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي والطهر
في هو راجع الى الاستحسان ولو لم يذكره كان اولى ولذا لو يذكر لفظ
ومنه في قوله ومنه ما ثبت بالضرورة ثم اعلم ان السلم لا يجوز قياسا
وانما جاز استحسانا ووجه القياس انه بيع معدوم والعقل لا يجوز بيع المعدوم
لهذا يرده قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ولكنه شرع رخصة لضرورة
حاجة المفاليس لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم وقد روى ابو داود في السنن باسناده الى ابن عباس رضي
الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اسلف في شيء ففي كيل
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فاستحسن بالاثر في جواز عقد
السلم وترك القياس وتفسير السلم عقد يثبت الملك في الثمن عاجلا وفي
المثمن آجلا وله شرائط بسط في الفروع وما قيل في بعض الشروح ان
السلم اخذ عاجل بآجل فاسد لان السلعة اذا ابيعت بثمن مؤجل يوجد
هذا المعنى وليس بسلم ولو قيل بيع آجل بعاجل لم يرد الا غير اض

وقد مر البيان في غاية البيان وعقد الاجارة لا يجوز قياسا لان المنافع المعقود
عليها معدومة لكن لما توجد شيئا فشيئا فكما توجد تتلاشى لعدم بقاء الاعراض
وما كان معدوما وما في حكمه لا يقبل العقل تملكه وكذا ما يتلاشى كما يوجد لا يصح
تملكه عقلا ولكنه استحسن بما روي عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وبما روي عن ابي هريرة رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اعط الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وقد
مر في غاية البيان وكذا بقاء صوم الناسي في الاكل والشرب لا يجوز قياسا
لان الشيء لا يبقى مع ما يضاده ولكنه جعل باقيا استحسانا بالاثر وهو ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسيا فليتم صومه فانما
اطعمه الله وسقاه **قوله** ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع
قال محمد في اصل الجامع الصغير ولا باس بالسلم في طست او قمقم او خفين او نحو ذلك
ان كان يعرف وان كان لا يعرف فلا خير فيه وان استصنع رجل شيئا من ذلك
بغير اجل فهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه الى هنا لفظ الجامع الصغير
اعلم ان الاستصناع على نوعين استصناع فيما كيس فيه تعامل وهو فاسد
بالاتفاق كما اذا طلب من الحايك ان ينسج له ثوبا بغزل من عنده او طلب
من الخياط ان يخيط له قميصا بكرباس من عنده واستصناع فيما فيه تعامل
كما اذا طلب من الخفاف ان يخرز له خفا بادم من عنده او طلب من الصفار
ان يصنع له قمقما بصفر من عنده وهذا جائز عندنا استحسانا والقياس ان
لا يجوز وهو قول زفر والشافعي كذا ذكر الخلاف قاضيخان في شرح الجامع
الصغير ولم يذكر قول زفر في الاشارات ومختصر الاسرار ومعنى الاستصناع
ان يطلب من الصانع ان يصنع له شيئا من ذلك بثمن معلوم وصورته ما قال
صدر الاسلام في مبسوطه وهو ان يجيء انسان الى اسكاف فيقول له او لزجي
خفين وبين صفتهما وقدرهما وبين الثمن او يجيء الى صفار فيقول له صنع
لي انية من صفر وبين قدره وصفته وجنسه ونوعه وبين الثمن وجه القياس
انه بيع المعدوم فلا يجوز لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند

الانسان

ولانه اجارة في بيع او بيع في اجارة فلا يجوز لان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن صفقتين في صفقة ووجه الاستحسان تعامل
المسلمين باتفاقهم في سائر الاعصار من غير نكير على استصناع ما فيه
تعامل والقياس يترك بالعرف الاثري انه يجوز دخول الحمام باجرة
غير مقدرة في مدة غير مقدرة وليس هذا كالمزارعة والمعاملة
عند ابي حنيفة لانه تعمل على الخلاف من الصدر الاول وهذا متقول بالاتفاق
وبابي البيان يعلم في غاية البيان **قوله** ومنه ما ثبت
بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني اعلم ان تطهير
هذه الاشياء لا يجوز قياسا لان الماء النجس وان نزح من البير يبقى الطين
والحجارة نجسا كما كان وكذا الماء الذي ينبع من البير يكون نجسا بملاقاة
الماء النجس وكذا الدلو يبقى نجسا لان الماء النجس اصابه وكذا القياس
في الاواني لان الماء الذي يصب فيه يكون نجسا وانما جاز تطهيرها استحسانا
لضرورة الناس الى طهارتها وللضرورة اثر في دفع الحرج وقال صاحب
التقويم ثم الاستحسان قد يكون نصا وقد يكون ضرورة وقد يكون اجماعا
وقد يكون قياسا خفيا اما النص فنحو قول ابي حنيفة رضي الله عنه فيمن
اكل ناسيا لصومه لولا قول الناس لقلت يقضي اي القياس الظاهر يوجب القضاء
الا اني استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه بخلاف قياس نظائره النصوص الغائبة
والمعقول الضروري في حصول الصوم مع عدم الاتساك وانه عبارة عن تركه
وهذا لان النص فوق الراي فاستحسن تركه به وان ظهر واما الاجماع فنحو
جواز الاستصناع فيما ظهر تعامل الائمة من غير نكير والقياس ان لا يجوز لانه
بيع عين ليعمله وهو معدوم عينا للحال حقيقة ومعدوم بعد لعينه حقيقة
او ثبوته في الذمة كالسلم فاما وضعا في الذمة والقياس الظاهر ان لا يجوز
بيع الشيء الا بعد لعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم فاما مع العدم
من كل وجه فلا يتصور عقد وليس ثمة معقود عليه لكنهم استحسنوا تركه
بالاجماع الظاهر لتعامل الامة من غير نكير لان الاجماع دليل فوق الراي وقصروا

الامر عليه لانه معدول به عن القياس واما الضرورة فنحو الحكم بطهارة البئر
والحياض بعد تنجسها والقياس يابى ذلك لان الدلو ينجس بملاقاة الماء فلا تزال
تجود وهو نجس الا ان الشرع حكم بالتطهير للضرورة لانه لا يمكنها غسلها بماء
طاهر الا من طريق نزح الماء النجس وخروج الماء الطاهر فاستحسنوا ترك العمل
بموجب القياس للعجز فان الله تعالى جعله عذرا في سقوط العمل بكل خطاب
وكذلك جوزوا الاجارة وهو بيع منافع غير موجودة لانها لا تبقى زمانين
فلا يمكن بناء البيع فيها على الوجود فبنوا على كون العين بحيث يوجد منفعته
ليكون بناء على الوجود الذي هو الاصل للجواز بقدر الامكان واسقطوا ما
وراء ذلك بعذر العجز الى هنا لفظ التقويم **قوله** وانما عرضنا
منا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام هذا عذر من الشيخ عن جعله الاستحسان
قياسا خفيا يقابل القياس الجلي مع ان الاستحسان ليس بمقصور على القياس الخفي
لانه اقسام اربعة فقال نعم ان الاستحسان اقسام ولكن لما كان غرضنا منا في
باب حكم القياس بيان تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام على معنى ان العلة اما
ان تتعدى حكمها بقياس جلي او بقياس خفي اقتصرنا في التعرض على قسمين
واردفنا من الاستحسان القياس الخفي لا غير وان كان الاستحسان في الواقع
على اربعة اقسام **قوله** ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها استحسانا اي قياسا
مستحسنا وقدمنا الثاني وانكان خفيا على الاول وانكان جليا لان العبرة لقوة
الاثر دون الظهور ولجلاء الاثر ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح
الباطن بقوة الاثر وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر الظاهر لضعف
الاثر وشرع الشيخ في بيان تسمية الاستحسان استحسانا وترجيحه على القياس
فقال لما كانت العلة عندنا علة باثرها لانه للاعتبار للاطراد والدوران ولا
للاخالة في كون الوصف علة بل للاعتبار لكونه مؤثرا سمينا ما كان قوي الاثر
من القياسين استحسانا على معنى انه قياس مستحسن ونختاره وانكان خفيا
على الاول وانكان جليا لقوة اثر الاستحسان لان العبرة لقوة الاثر لا للظهور

كالدنيا

يعذر

يكون للوصف اثر
في الحكم المعلل به
شرعا

220

كالدنيا مع العقبى لان الاعتبار للعقبى لقوة اثرها لا للدنيا لان العقبى
دار دوام وخلود وصفاء والدنيا دار فناء وعناء وغرارة عدارة
فتى كما قيل الدنيا دار مخافات ومحن آفات فحسبك قوله تعالى من
كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها
مذموما مدحورا ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان
سعيهم مشكورا وعدم تسمية القياس استحسانا وان اخذ به مترجوانه وكان حق الكلام
ان يقول الذي ضعف اثره والذي قوي اثره او حقه ان يقول التي ضعف اثرها
والتي قوي اثرها ولكن اراد بتذكير الموصول الشيء وهو يشمل العلة وانث الضمير
الراجع الى الذي بتاويل العلة والجلاء بالفتح والمد بمعنى الظهور يقال جلا الى الشيء
جلاء بمعنى تجلى وصفوة الشيء بكسر الصاد صفوه **قوله** وكالنفس
مع القلب والبصر مع العقل هذا معطوف على قوله الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
باطنة من حيث المعنى لانه بقوة كالدنيا مع العقبى وكان الشيخ اراد بالنفس
الجسد كما قال عليه السلام ان في جسد ابن ادم لمضغة اذا صلحت صلح لها سائر
البدن واذا فسدت فسد لها سائر البدن الا وهي القلب ثم القلب لقوة اثره
وانكان خفيا اقوى واولى من الجسد وانكان ظاهرا لان القلب سلطان الاعضاء
تطيعه في امره ونهيه ولهذا شرفه الله تعالى بجعله محل الايمان الذي هو اقوى
المعارف وشرط صحة جميع العبادات قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال في الخربين قال اهل اللغة النفس في كلام العرب على وجهين احدهما
قولك فرجت نفس فلان اي روحه ويقال في نفسه ان يفعل كذا اي في رايه
والثاني ان معنى النفس حقيقة الشيء وجملته تقول قتل فلان نفسه
والمعنى انه اوقع الهلاك بذاته كلها وقد اختلف العقلاء في حقيقة النفس
اختلافا كثيرا اعرف ذلك في الصحاح وغيرها والبصر وانكان ادراكه ظاهرا
ترجح عليه العقل لقوة اثره لانه يدرك المحسوسات بالمشاهدة والمغيبات
بطريق الفكر بخلاف البصر لانه لا يدرك المغيبات فكان اثر العقل اقوى
قوله مثال ذلك ان سؤر سباع الطير في القياس نجس

لانه سور ما هو سبع مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر
لانهما سواء في حرمة الاكل وفي الاستحسان هو ظاهر لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا
حكما بين الحكمين وهو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة في رطوبته
ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم
طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الاثري ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى
فصار هذا اباطنا بعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه
وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما بين في باب ابطال تخصيص العلل
ان شاء الله تعالى اي مثال ما قومنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان جليا
ومذا مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان فالقسم الاول
من القياس ما ضعف اثره والقسم الاول من القياس ما قوي لاثره وان كان خفيا
ان سور سباع الطير نجس قياسا على سور سباع البهائم لانهما تشتركان في حرمة
الاكل لاشتراكهما في السبعية فتشتركان في حرمة السور ايضا لهذا المعنى
وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان ظاهر لان نجاسة السبع ليست
لعينه بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد به وبجلده وجواز الانتفاع بجلده
وعظمه فلو كان نجس العين لم يجز الانتفاع به كالخنزير ثم سباع البهائم انما صار
سورها نجسا للاختلاط سورها برطوبة اللعاب المتولد من اللحم النجس لان اللعاب
يتولد من اللحم فياخذ حكمه ولحوم السباع نجسة فكذا لعابها بخلاف سباع الطير
حيث لا يكون سورها نجسا لعدم هذا المعنى لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه
والمنقار عظم جاف خال عن الرطوبة وهو بذاته طاهر ايضا فلا يكون سورها
نجسا الاثري ان عظم الميت طاهر عندنا اذ لم يكن بجزء العين فعظم الحي اولى
واراد بقوله الاسلام بالحكمين في قوله فاثبتنا حكما بين الحكمين الطهارة ونجاسة
العين وبالحكم بينهما النجاسة المجاورة لان دليل سقوط النجاسة موجود
وموجوا الانتفاع ودليل سقوط الطهارة موجود ايضا وموجوا حرمة اللحم
فثبتت هذه النجاسة وهي النجاسة المجاورة فصار سور سباع البهائم نجسا

لوجود

لوجود مجاورة النجاسة بالسور ولم يكن سور سباع الطير نجسا لعدم هذا
المعنى فكان الاستحسان اقوى من القياس الظاهر فترك العمل بالقياس
لعدمه في مقابلة الاستحسان لقوته وبهذا التقرير ثبت ان القول بالاستحسان
ليس بتخصيص العلة لان عدم الحكم لعدم العلة لا يسمى تخصيص العلة لان
تخصيص العلة ان يوجد العلة والحكم لها وههنا لم توجد العلة لان المنجس
اختلاط الرطوبة النجسة في اللعاب بالسور ولم يوجد الاختلاط في سور سباع
الطير بكون المنقار عظما جافا خاليا عن الرطوبة وقال شمس الائمة السرخسي
في اصوله وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة اثر الاستحسان الذي هو
القياس المتعلق في سور سباع الطير فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسور سباع
الوحش بعلة حرمة التناول وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان السباع غير محرم
الانتفاع بها فعرفنا ان عينها ليست بنجسة وانما كانت نجاسة سور سباع الوحش
باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها ومور طب من لعابها ولعابها يتحلب
من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها
عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي ثم
تأييد هذا بالعلة المنصوصة في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سور سباع
الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحاري
وبهذا تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد
اخطأ لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع الوحش الرطوبة
النجسة في الالة التي تشرب بها فعند انعدام ذلك وذلك لا يكون من تخصيص
العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة بترا ي ذلك ولكن تبين عند التامل
انعدام العلة ايضا الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله في اصوله وقال
في مبسوطه واما سور سباع الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب وما
لا يوكل لحمه من الطير ففي القياس نجس لان ما لا يوكل لحمه من سباع الطير معتبر
بما لا يوكل لحمه من سباع الوحش ولكنا استحسنا فقلنا بانه طاهر لانها
تشرب بمنقارها ومنقارها عظم جاف بخلاف سباع الوحش فانها تشرب بلسانها

وليانها رطب من لعابها ولان في سؤر سباع الطير تحقق البلوى لانها تنفض
من الهوى فلا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في القصاري بخلاف سباع الوحش
وعن ابي يوسف ما يقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس لان منقاره لا يخلو عن
نجاسة عادة الى هنا لفظ المبسوط وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع
الصغير وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان هذا الطير لا يتناول
النجاسة مثل البازي والشاهين ونحوذلك فلا يكره الوضوء وانما يكره في الطير الذي يتناول
النجاسة **قوله** واما الذي ظهر فساده واشتهر صحته كاثره فهو
القياس الذي عمل به علماؤنا رحمهم الله قابله استحسان ظهر اثره واشتهر فساده
فسقط العمل به هذا بيان القسم الثاني من القياس والقسم الثالث من الاستحسان اي
واما القياس الذي ظهر فساده وخفي صحته واثره عمل به علماؤنا لصحة اثره
وقد قابله استحسان ظهر اثره وخفي فساده وترك العمل به اخذا
بالقياس **قوله** مسألة انهم قالوا فيمن تلا آية السجدة في
الصلاة انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال تعالى وخر راكعا وانابا
وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود
الصلاة فهذا اثر ظاهر فاما مساواة القياس فمجاز محض لكن القياس اولى
باثره والاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند
التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما المقصود
مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل
بخلاف الركوع في الصلاة وبخلاف سجود الصلاة فصار الاثر الخفي مع
الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن اي مثال القياس الذي
عمل علماؤنا رحمهم الله وتركوا الاستحسان انهم قالوا فيمن تلا آية السجدة
فركع بها ينوي بالركوع سجود التلاوة جاز ركوعه عن سجود التلاوة قياسا
لا استحسانا وفيه تفصيل نبينه بعد فراغنا من كلام الشيخ ان شاء الله تعالى
وجه القياس ان الله اطلق اسم الركوع على السجود قال تعالى وخر راكعا
اي ساجدا والسجود يجوز فكذا الركوع لكن فساد القياس ظاهر للتمسك بالمجاز

اذ

اذ الحقيقة احق بان تراد ووجه الاستحسان ان بين السجود والركوع مخالفة
ومغايرة فلا يلزم من جواز احدهما جواز الاخر والمامور للتلاوة ليس الا
السجود ولهذا لا ينوب الركوع عن السجدة عن الصلاتية مع انهما موجبا تحريمة
واحدة ولا ينوب الركوع ايضا خارج الصلاة عن سجدة التلاوة واثر الاستحسان
ظاهر لقوله تعالى واسجد واقترب ولقوله عليه السلام اذا سجد ابن آدم سجد معه
وعلى من تلا كما وفساد الاستحسان قوي لتخلف المعلول عن العلة وهو ان لا ينوب الركوع
عن سجدة التلاوة مع وجود الموجب لجوازه وهو اظهار التواضع ولان فيه
الحاق قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فاسد بيان الالحاق ان عدم
جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياسا على عدم جواز الركوع عن سجدة صلاتية
الحاق لغير المقصود بالمقصود وهذا لان السجدة الصلاتية قربة مقصودة
وسجدة التلاوة كيفما كانت بقربة مقصودة بدليل عدم لزومها بالنذر كالوضوء
اما وجه القياس فمجاز محض لانه اريد بالركوع السجود مجازا لاحقيقة
قوله تعالى وخر راكعا والمجاز كون كل واحد من الركوع والسجود ركنا للصلاة
وانما صار القياس اولى من الاستحسان مع ان القياس تمسك بالمجاز لقوة اثره
الباطن بيانه ان المقصود من سجود التلاوة ليس السجود لذاته لانها قربة غير
مقصودة لما قلنا بل المقصود من السجود اظهار الخضوع والخشوع بموافقة
الاولياء ومخالفة الاعداء الذين استكبروا عن السجود لله تعالى اليه اشار الله
تعالى في قوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة الآية والتواضع
كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز هذا كما يجوز ذاك بخلاف الركوع خارج الصلاة
حيث لا ينوب عن سجدة التلاوة لان الشرط وقوع الركوع قربة وهو لم يشرع
قربة في غير الصلاة وبخلاف سجدة صلاتية حيث لا ينوب الركوع عنها لانها
قربة مقصودة فلا يخرج عن عهدتها الا باتيانها مقصودة فان قلت
لم قلتم بان اثر الاستحسان ظاهر والاستحسان ما فيه نوع خفاء قلت
انما قلنا بانه ظاهر لان المامور به وهو السجود لا يحصل بالركوع لكن فيه خفاء
لانك تقول المامور به غير الركوع فلا يخرج المكلف عن عهدة المخاير باداء المخاير

الاخر وقول الشيخ فصار الاثر الخفي وهو حصول التواضع في العمل بالقياس
مع الفساد الظاهر وهو التهكم بالمجازي في العمل بالقياس اولى من الاثر الظاهر
وهو ان الملبور هو السجود فلا يحصل بالركوع في العمل بالاستحسان مع الفساد
الخفي وهو تخلف المعلول عن العلة في العمل بالاستحسان ايضا كما بيناه وقال
شمس الائمة السرخسي في اصوله وبيان الاستحسان الذي يظهر اثره وخفي فساده
مع القياس الذي يستتر اثره ويكون قويا في نفسه حتى يؤخذ به بالقياس ويترك
الاستحسان فيما يقول في كتاب الصلاة اذا قرأ المصلي سورة في آخرها سجدة
فركع بها في القياس يجزيه وفي الاستحسان لا يجزيه عن السجود وبالقياس ناخذ
فوجه الاستحسان ان الركوع غير السجود وضعا لا تري ان الركوع في
الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى
لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها اظهر من حيث ان كل واحد منهما موجب
التحريمة ولو تلا خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة في الصلاة اولى لان
الركوع هنا مشتق بجهة ومناكرة وفي القياس قال الركوع والسجود
يتشابهان قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا ولكن هذا من حيث الظاهر فمجاز محض
ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الاثر للقياس
مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي وبيان ذلك انه ليس المقصود
من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة
مقصودة بنفسها حتى لا تلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع واظهار
المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكبارا انهم كما اخبر تعالى عنهم في مواضع
السجدة قلنا ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو
عبادة وهذا يوجد في الصلاة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد
خارج الصلاة ولقوة الاثر من هذا الوجه اخذنا بالقياس وان كان مستترا وقط
اعتبار الجانب الاخر في مقابلته الى هنا لفظ شمس الائمة رحمه الله وقال محمد
في الاصل قلت ارايت الرجل يقرأ السجدة وهو في صلاة والسجدة في آخر
السورة الا ايات بقيت من السورة بعد آية السجدة قال هو بالخيار ان

شاء

شاء ركع وان شاء سجد بها قلت فان اراد ان يركع بها ختم السورة ثم ركع
بها اتجزيه قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها سجد عند الفراغ من
السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعد ما من السورة وهو اثنان او ثلاث ثم يركع
قال نعم ان شاء وان وصل بسورة اخرى فهو احب الي قلت فان كانت سجدة
في آخر سورة ليس معها شيء فسجد بها ثم قام قال لا بد له ان يقرأ سورة او
ايات من سورة اخرى ثم يركع بها قلت فان كانت السجدة في وسط السورة
كيف يصنع لها قال يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي او ما بدا له منها ثم يركع
قلت فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها هل يجزيه ذلك قال ما في القياس
فالركعة في ذلك والسجدة سواء الا ان كل ذلك صلاة الا تري الى قول الله
تعالى في كتابه وخر راكعا وتفسيرها خر ساجدا والركعة والسجدة سواء
في القياس واما في الاستحسان فانه ينبغي له ان يسجدها وبالقياس ناخذ
قلت فان اراد ان يسجد وهو راكع كيف ينبغي له ان يصنع قال يرفع راسه
من الركوع ثم يخر ساجدا ثم يرفع راسه فيقوم فيعود الى حال ركوعه الى هنا
لفظ الاصل قوله ومذاقهم عز وجوده فاما القسم الاول
فاكثر من ان يحصى اي عمل علماؤنا بالقياس دون الاستحسان بترجيح القياس
على الاستحسان قسم عز نظيره في الوجود يعني انه قليل الوجود جدا فاما القسم
الاول وهو العمل بالاستحسان دون القياس فكثير جدا خارج عن العد والاحصاء
ثم رجحان القياس على الاستحسان والاخذ بالقياس دون الاستحسان في
احدى عشرة مسئلة ذكرها الناطفي في كتاب الاجناس في كتاب الاستحسان
وفي آخر كتاب الوصايا ايضا قال الاولى قال في كتاب صلاة الاصل لو قرأ
آية السجدة في صلاته في وسط السورة ولم يسجدها وركع ينوي السجدة عن
التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس ولا يجوز في الاستحسان وبالقياس
اخذ والمسئلة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت
ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج قال في القياس لا تصدق
ولا يقع عليها الطلاق لعدم بينة بالقياس واذع الاستحسان ولو قال لها اذا

حضت فجاءت بنطاق فقالت قد حضت لقع الطلاق استحسن في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي الولادة يعلم من غيرها كالقابلة والمسئلة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل رجلان لكل واحد منهما دار اقام كل واحد منهما بينة ان فلانا يعني رجلا آخر رهنها عنده وافبضها اياه انه لا يكون رهنا لواحد منهما في القياس وبه ناخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها رهنا بنصف الدين ولم ناخذ به واخذ بالقياس ولو كان هذا بعد موت الراهن والمسئلة بحالها تقبل في قول ابي حنيفة ومحمد بينتهما ويكون ذلك رهنا لهما يباع في دينهما استحسانا وقال ابو يوسف الرهن باطل وابو يوسف ومحمد اخذا حال حيوة الراهن بالقياس وبعد موت الراهن اخذا بالاستحسان وفرقا بينهما بان بعد موت الراهن المقصود استيفاء الدين من ثمن المرهون فنفس استيفاء الحق هو المقصود لذلك تقبل فاما حال حيوة الراهن فالمقصود حق الحبس بذلك عليه ان لا يباع الرهن حال حيوة الراهن فهو دون مشاع فلا يصح وفارق ذلك اذا رهنها عند اثنين بعقد واحد هذا اجاب ابو يوسف في قولهم لانه رهن واحد فلا يكون مشاعا ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما ولو قضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها والوهن واثبقة فلا ينتقض والمسئلة الرابعة قال في كتاب بيوع الاصل لو اختلف الطالب والمطلوب فقال الطالب اشتريت منك ثوبا هروي طوله خمسة اذرع في ثلثة اذرع فانهما يتحالفان في القياس وينبغي في الاستحسان ان يكون القول قول المطلوب وبالقياس اخذ وفي ذلك ان الصفات في السلم معقود عليها والذرع في الصفة والمسئلة الخامسة قال في الجامع الكبير لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة وكم يمت المرجوم بعد الا انه اصابه جراحات في ذلك القياس في هذا ان يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد واما في الاستحسان يدرا عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة الحد جمعا بين بعض

الرجم

الرجم والحد فيؤدي الى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه القياس ان ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شهود الاحصان عبيدا فكان وجوده كعدمه فبقي موجب شهادة الزنا وهو الحد لذلك يقام عليه الحد والمسئلة السادسة قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد قاما في الاستحسان فانه لا يرجم وبالقياس اخذ ذكر هاتين المسئلتين في باب الشهادات في الجامع والمسئلة السابعة قال في كتاب رهن الاصل لو تزوج امراة على غير مهر مسمى واعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة ولو هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس ان لا يذهب بالمتعة وهو قول ابي يوسف وللمراة مطالبة الزوج بالمتعة دينا عليه لها لان المتعة لا تتعلق بالمهر ولا بد لا عنه بل هي دين آخر الا ترى ان المهر موجب عقد النكاح والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول ووجه قول محمد ان المتعة تجب عند سقوط المهر فجري ذلك مجري الرهن بالمسلم فيه ولو تقايلا السلم كان لرب السلم ان يحبس الرهن بما راس مال السلم والمسئلة الثامنة قال في كتاب وكالة الاصل ولو وكل الحربي المستامن حربيا مستامنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعي لا ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعا عليه القياس ان ينعزل الوكيل وتبطل الوكالة وفي الاستحسان لا تبطل الوكالة ولا ينعزل الوكيل وبالقياس ناخذ اشار الى ان القياس والاستحسان في المسئلة الثانية والصحيح ان القياس والاستحسان في المسئلتين جميعا القياس ان ينعزل الوكيل ان في المسئلتين وفي الاستحسان لا ينعزل فيهما وبالاستحسان اخذنا في المسئلة الاولى وفي المسئلة الثانية اخذنا بالقياس وجه القياس في ذلك وهو ان الدار تتباين بهما لان الذي في دار الاسلام من اهل دار الاسلام لانه مستامن حكمه حكم اهل الذمة والذي التحق بدار الحرب صار من اهل دار الحرب ووجه الاستحسان في ذلك وهو انه ما تباين بهما الدار من الوجوه لان الذي في دار الاسلام من اهل

جميع

دار الحرب وهو في دارنا عارية فلا ينطل الوكالة الا انا اخذنا بالقياس اذا كان
الوكيل للمدعي عليه وقلنا انه لا ينعزل للانه لا فايدة في ابقاء الوكالة لانا بقاء
الوكالة بالقضاء على المدعى عليه للمدعي ولا يجوز للقاضي ان يقضي لانسان على
انسان في دار الحرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب وعلى من كان في
دار الحرب والمسئلة التاسعة قال في الزيادات لو ان رجلا له ابن معتوه وهذا
المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشتري الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان
في القياس الشراء يقع للاب ولا يقع للمعتوه واما في الاستحسان فالشراء
يقع للمعتوه وبالقياس يأخذ ولو اشتري ابن المعتوه فانه لا يلزمه ويلزم
الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنه والمسئلة العاشرة قال في الزيادات لو ان
رجلا في بئر حفر ثلاثة في طريق فتعلق بآخر والمتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا
ماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان حافر البئر يضمن دية الاول دية
الاول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم هذا
هو القياس وبه ناخذ وفيها قول آخر ان دية الاول لا ثلاثا على حافة البئر ثلث
الدية وعلى الاوسط ثلث الدية لانه حفر الثالث عليه وثلث الدية هدر والاول
الاول هو الذي حفر الثاني عليه واما دية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها
على الاول واما دية الثالث كلها على الثاني واذا لم يعرف من اي ذلك ماتوا بطل
نصف ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يحكي عن ابي بكر
الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكره قول محمد بن الحسن والقول
الآخر هو قول ابي يوسف على جهة الاستحسان والمسئلة الحادية عشرة قال
في كتاب نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذه ابنتي او قعت
العتق آخذ في هذا بالقياس وتركت الاستحسان وذكر الشيخ ابو المعين
النسفي في شرح الجامع الكبير في باب السجدة ثلاث مسائل رجع فيها ابو
يوسف من الاستحسان الى القياس احداها ان التلاوة اذا تكررت في مجلس
فالقياس ان يلزمه سجدة واحدة وهو قول ابي يوسف الآخر وفي الاستحسان
يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد والثانية
ان الرهن

ان الرهن بمثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الآخر
وفي الاستحسان يكون رهنا وهو قول محمد والثالثة ان العبد اذا جنى
جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس
ان يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الآخر وفي الاستحسان لا يخير
وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد رحمه الله الى هنا لفظ ابي المعين
في شرحه **قوله** وفرق ما بين المستحسن بالاثر او الاجماع
او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي ان هذا يصح تعديته بخلاف
الاقسام الاول لانها غير معقولة الا ترى ان الخيار في الثمن قبل قبض
المثمن لا يوجب يمين البائع قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا واما
البائع هو المدعي وفي الاستحسان يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع
بما يدعيه المشتري ثمنا وهذا حكم قد لعدي الى الواردين والى الجارة
وما اشبه ذلك واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر خلافا في القياس
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى
حال هلاك السلعة اي فرق ما بين المستحسنات الاربع ان التعدية تصح
في المستحسن بالقياس الخفي دون سائر المستحسنات الاربع لان من شرط التعدية
ان لا يكون الاصل معدولا عن القياس وسائر المستحسنات معدول عن القياس
لشبوتها بخلاف الخلاف والوجه الخير ليس بمعدول عن القياس لثبوته على وفاق القياس
الخفي فصح تعديته ولهذا قلنا اذا اختلف العاقدان في مقدار الثمن قبل قبض
المثمن اي المبيع بان قال البائع مثلا بعته بعشرة وقال المشتري اشتريته بخمسة
لا يجب اليمين على البائع قياسا لانه المدعي واليمين على المنكر بالحديث المشهور
وهو غير منكر لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وفي الاستحسان يجب اليمين
على البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان لان المشتري يدعي عليه تسليم
المبيع باقل الثمنين وهو منكر لكذا البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري
وهو منكر فيجري التحالف بينهما حكما للانكار ثم تعدي هذا الحكم وهو التحالف
من البائع والمشتري الى وارثيهما اذا اختلفا بعد موتهما قبل قبض المبيع وكذا

تعدي من البيع الي الاجارة اذا اختلفا المواجر والمستاجر قبل استيفاء المنافع
في مقدار البدل وتعدي ايضا الي ما اشبه ذلك كما اذا اختلف الزوجان في
مقدار المهر وادعي الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجني بالفين فاقام
اقام البينة قبلت بينته فان اقاما البينة فالبينة بينة المراة فان لم يكن
لهما بينة تحالفا عند ابي حنيفة ولا يفسخ النكاح ولكن يحكم مهر المثل فان
كان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضي بما قال الزوج وان كان مثل ما ادعته
المراة او اكثر قضي بما ادعت المراة وان كان مهر المثل اكثر مما اعترف
به الزوج واقل مما اعترفت به المراة قضي لها بمهر المثل كذا ذكره القدوري
في مختصره وهذا لان النكاح يشبه البيع من حيث انه يحتمل الفسخ بخيار
العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فلما اشبه
البيع وجب فيه التحالف كما في البيع وكما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة
ولو اختلفا بدلا بان قبل العقد البيع قبل القبض يجري التحالف فاما بعد القبض
فانما وجب التحالف بخلاف القياس بالحديث وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا الا انه ليس في الحديث فصل بين القبض
وعدمه فلم يصح التعدية لثبوته بخلاف القياس حتى لم يجز التحالف بين الوارثين
بعد القبض ولا يتحالف العاقدان بعد هلاك السلعة عند ابي حنيفة وابي يوسف
ولا يتحالف المواجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وانما قلنا
انه ثابت بخلاف القياس لان البيع سالم للمشتري لانه يبغي ثمنا وقال علاء الدين
العالم في طريقة الخلاف اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن والسلعة هالكة بعد
القبض لا يتحالفان والقول قول المشتري مع يمينه وقال محمد والشافعي يتحالفان
ويترادان العقد بالقيمة واجمعوا على ان السلعة اذا كانت قائمة يتحالفان
سواء كان قبل القبض او بعد القبض وحاصل الخلاف في تحليف البايع عندنا لا يحلف
البايع وعندهما يحلف وجه قول محمد ان كل واحد منهما مدع ومدعا عليه فان البايع
يدعي عقدا ينكره المشتري والمشتري يدعي عقدا ينكره البايع وله في هذه الدعوي
فايدة وهي دفع الزيادة التي يدعيها البايع فيتحالفان ولهذا لو قبل بينته

على

على دعواه لانها صحيحة فيوجه اليمين له على البايع ايضا لان دعوي المشتري
صحيحة يؤيده قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا
من غير فصل بين قيام السلعة وهلاكها يدل عليه الاحكام كما اذا اختلفا
في جنس العقد بعد هلاك السلعة بان ادعي احدهما البيع والاخر الهبة او اختلفا
في جنس الثمن بان ادعي احدهما البيع بالدراهم والاخر البيع بالدنانير يتحالفان
ويترادان وكذلك لو اختلفا في مقدار الثمن حال قيام السلعة قبل القبض
يتحالفان وكذا هذا ولنا ان التحالف بعد القبض حال قيام السلعة ثبت
بخلاف القياس بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا لان المشتري ليس بمدع حقيقة لان المدعا منهما هو الشراء والشراء لا يراد
لذاته وانما يراد لحله وحكم الشراء لزوم الثمن وسلامة المبيع للمشتري فلو كان
مدعيا للشراء لالجلوا اما ان كان مدعيا للزوم الثمن او لسلامة المبيع للمشتري
فلا وجه الى الاول لانه حكم يلزمه لغيره فكيف يصلح مدعيا ولا وجه الى الثاني ايضا
لان المبيع سالم له بدون الدعوي والبايع مقر بذلك فاذا لم يكن المشتري مدعيا
كان توجه اليمين على البايع لان اليمين على المنكر بالحديث وقد عرف ان الحكم اذا اثبت
بخلاف القياس لا يتعدي الى غير مورد النص فلا يثبت التحالف حال هلاك السلعة
والجواب عن الحديث الذي رواه محمد فنقول هو مقيد بحال قيام السلعة وان
ورد مطلقا عنه بدلالة متصلة وهي قوله وترادا لان الرد نقض القبض ونقض
القبض بعد هلاك السلعة لا يتصور والجواب عن قوله ان دعواه تفيد دفع
زيادة الثمن فنقول يجب ان يثبت فيما يوجبه العقد للمشتري وذلك ملك
الذات والبدل فاما قدر الثمن فهو حق البايع لا حق المشتري ولا فايدة له في
دفع زيادة الثمن تحصل بيمين المشتري فلا حاجة الى يمين البايع والجواب عن
الاحكام فنقول اذا اختلفا في جنس العقد وجنس حال هلاك السلعة سلم بعض
اضحى نبا وخرجوا وقالوا كل واحد منهما حلف على عقد غير العقد الذي حلف عليه
الاخر فاذا حلفا لم يظهر واحد من العقدين فبقيت العين في يده تالفة
من ملك غيره فيجب قيمتها من غير فسخ وفي مسئلتنا اتفقا على عقد واحد

زيادة الثمن ثبتت الزيادة اختجنا الى فسخ عقد ثابت بالتقايلهما والفسخ ابتداء لا يقع
في بالك وبعض اصحابنا منعوا وقالوا انهما على هذا الخلاف وهو الصحيح والمذكور
في بعض الكتب قول محمد كذا ذكر علاء الدين العالم في طريقة الخلاف واما اذا اختلفا
في مقدار الثمن حال قيام السلعة قبل القبض فنقول كل واحد منهما مدع حقيقة
منكر حقيقة لان البايع يدعي تسليم الثمن الذي يدعيه مقابلا بهذا المبيع والمشتري
ينكره والمشتري يدعي تسليم المبيع بهذا القدر من الثمن الذي يدعيه والبايع
ينكره فكان كل واحد منهما حقيقة فجاز تحليفه اما هنا فبخلافه فاذن قلت
صورة الدعوى حاصلة من المشتري وان لم يكن مدعيا حقيقة فينبغي ان
يكون الصورة كافية لتوجه اليمين على البايع كما هي كافية لقبول بينة
المشتري قلت الفرق بين البينة واليمين ظاهر لان اليمين تتوجه
على المدعى عليه وهو واقف على حقيقة الحال فلم يكتف بصورة الدعوى والبينة
قول الشهود ولا وقوف لهم ولا علم لهم على حقيقة الدعوى فاكتفي بصورتها
ولهذا اذا قال المودع رددت الوديعة او هلكت واقام البينة على ذلك
تقبل ولكن لا يحلف المالك وان كان منكرا صورة لكون المودع مدعيا صورة
والباقي مما يتعلق بهذا الموضع يعلم في غاية البيان واما في الاجارة اذا اختلفا
بعد الاستيفاء لم يتحالفا فيكون القول قول المستاجر مع يمينه لان فايدة التحالف
فسخ العقد والتراد فبعد استيفاء المنافع لا يمكن الفسخ فيها لانها اضمحلت
وتلاشت ولان اليمين على المنكر والمستاجر لا يدعي على المواجر تسليم المنافع
لان المستاجر استوفاها فلا تكون المواجر منكرا فلا يجري التحالف واما اليمين
على المستاجر لانه المنكر للزيادة التي يدعيها المواجر وعلى هذا اصل ابي
حنيفة وابي يوسف ظاهر لان هلاك المعقود عليه في البيع يمنع التحالف
عندهما اما عند محمد فانما لم يمنع الهلاك التحالف في باب البيع لان العين متقومة
بنفسها فكانت القيمة قايمة مقام العين وفي باب الاجارة المنافع ليست
بمتقومة بانفسها بل بالعقد فاذا انفسخ العقد بالتحالف لا يبقى العقد ولا
يتقوم المنافع بلا عقد فلهذا لم يجر التحالف عنده ايضا فوجب الرجوع الى قول

المتاجر

المستاجر لانه هو المستحق عليه ومتى وقع الخلاف في الاستحقاق كان القول
قول المستحق عليه مع يمينه والباقي يعلم في غاية البيان وقول الشيخ
وهذا الحكم اشارة الى التحالف وقوله والى الوادعين بلفظ التثنية اي الى
الي وارثي البايع والمشتري **قوله** واما انكر على اصحابنا
بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد فاذا صح المراد على ما قلنا بطلت
المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال
الشافعي في بعض كتبه استحسنت كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان
افصحهما واقواهما وهذا جواب عن انكار الخصوم على اصحابنا في استعمال
الاستحسان حيث قالوا القول بالاستحسان عمل بالشهوة والهوى فقال
الشيخ ليس مرادهم منه ذلك بل مرادهم منه العمل باقوى الدليلين
من وجهي القياس فاذا صح مرادهم على ما قلنا قبل هذا ابطلت منازعتهم
في العبارة وقد استعمل الشافعي مثل هذه العبارة حيث استعمل لفظ
استحسنت ولا فرق في المعنى بين لفظي استحبت واستحسن فاذا جاز استعمال
استحبت جاز استعمال استحسن بالطريق الاولى لانه افصح اللفظين قال
تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال تعالى واتبعوا احسن
ما انزل اليكم وقد استقصينا الكلام في الاستحسان في اول الباب **قوله**
والاستحسان بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما بينا يعني كما ان
الاستحسان بالقياس الخفي ليس من باب خصوص العلل على ما بيناه عند بيان
قوله مثال ذلك ان سور سباع الطير نجس فكذلك الاستحسان بالاثر
ليس من باب تخصيص العلل ايضا على ما يجيء في باب فساد تخصيص العلل
وقوله وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب
الرأي على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم
قطعا ويبتنى عليه مسايل احوال المجتهدين وانما ذكر الشيخ هذا الكلام لبيان
المناسبة بين البابين معناه ان قولنا في اول باب حكم العلة فاما الحكم الثابت
بتعليل المنصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الرأي

على احتمال الخطاء راجع الى فصل من فصول احكام العلل وذلك انه لا
يثبت بالرأي الحكم قطعا ويبتني على انه لا يثبت به الحكم قطعا مسائل لاحوال
المجتهدين لان الحكم الثابت بالاجتهاد لا يثبت قطعا فناسب ان يذكر باب
معرفة احوال المجتهدين بعد باب حكم العلة والله اعلم

وهذا اخر الدفتر الثامن من كتاب الشامل في شرح اصول
الفقه للشيخ الامام فخر الاسلام البزدوي
رحمه الله ويتلوه في الذي يليه وهذا
باب معرفة احوال المجتهدين
ومنازلهم في الاجتهاد
والحمد لله حق